



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Mansur al-Hallaj
und der Skandal der mystischen Selbstbestimmung

Verfasser

Yunus Valerian Hentschel

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Arabistik

Betreuer:

Prof. Dr. Rüdiger Lohlker

***Der Anteil des in Ekstase Versunkenen ist,
dass der Eine ihn zur Einheit zurückführt.***

(Mansur al-Hallaj, 922)

Inhaltsverzeichnis

I.) <u>Einleitung</u>	S. 7
I.) 1.) Methode	S. 8
I.) 2.) Ein historischer Kurzüberblick	S. 11
 II.) <u>Mansur al-Hallaj und seine Lehre</u>	S. 12
II.) 1.) Biographischer Überblick	S. 12
a.) Jugend und Erziehung	S. 12
b.) Sahl at-Tustari	S. 15
c.) Basra: Initiation in den Sufismus, Heirat und erster Bruch	S. 16
d.) Der erste Aufenthalt in Mekka:	
die spirituelle Selbstfindung und erste Anfeindungen	S. 18
e.) Der Beginn der Lehrtätigkeit und der Kontakt zu	
weltlich intellektuellen Kreisen	S. 21
f.) Die erste große Reise und die zunehmend negative Wahrnehmung	
durch das weltliche und religiöse Establishment	S. 22
g.) Öffentliche Predigten und die Anklage wegen Scharlatanerie	S. 23
h.) Bagdad: Der Bruch mit Junayd	S. 23
i.) Die zweite große Reise	S. 25
j.) Die erste gerichtliche Anklage und die dritte Pilgerfahrt	S. 27
k.) Die öffentlichen Lehren in Bagdad und politische Verfolgung	S. 28
 II.) 2.) Die mystische Erfahrung des Sufismus-	
Annäherungen an eine Definition	S. 30
a.) Der frühe Sufismus	S. 33
b.) Die Gottesliebe und die Vertiefung der islamischen Mystik	S. 36
c.) Die Entstehung des klassischen Sufismus in Bagdad	S. 38
d.) Die <i>erotische</i> Mystik	S. 39
e.) Die <i>nüchterne</i> Schule des Junayd	S. 40
 II.) 3.) Die Mystik al-Hallajs	S. 41
II.) 4.) „ana ‘l-haqq“	S. 47

III.) <u>Al-Hallaj im gesellschaftlichen Kontext</u>	S. 51
III.) 1.) Einflüsse, Kontinuitäten und Brüche	S. 52
a.) Sufismus	S. 52
b.) Außerislamische und weltliche Einflüsse	S. 56
c.) Innerislamische Diskussion	S. 60
d.) Der schiitische Kontext	S. 61
III.) 2.) Die Anklagepunkte gegen al-Hallaj	S. 62
a.) Die Anmaßung der Göttlichkeit	S. 62
b.) Der Vorwurf der Inkarnationslehre (hulul) und der Häresie (zandaqa)	S. 64
c.) Die Initiative des Ibn Dawud und der Skandal der göttlichen Liebe	S. 67
d.) Die Gerüchte um Wunder und der Vorwurf der Scharlatanerie	S. 69
e.) Der Vorwurf der politischen Agitation und der qarmatischen Verschwörung	S. 72
IV.) <u>Der Prozess und das Urteil</u>	S. 75
IV.) 1.) Politische Verfolgung	S. 75
IV.) 2.) Die sozial-politischen Verstrickungen al-Hallajs	S. 80
IV.) 3.) Der Hof des Kalifen	S. 83
IV.) 4.) Al-Hallajs Verbindungen zum Hof	S. 88
IV.) 5.) Die Verhaftung al-Hallajs	S. 89
IV.) 6.) Die Haftzeit al-Hallajs	S. 91
IV.) 7.) Reflexionen über al-Hallajs Aufruf zum eigenen Märtyrertod	S. 92
IV.) 8.) Die Entwicklungen vor dem endgültigen Prozess	S. 94
IV.) 9.) Der Prozess	S. 97
IV.) 10.) Ibn ‘Ata’s Protest	S. 98
IV.) 11.) Die Verurteilung	S. 100
IV.) 12.) Al-Hallajs Tod	S. 104

V.) <u>Der Skandal der mystischen Selbstbestimmung</u>	S. 107
V.) 1.) Der mystische Meta-Diskurs	S. 108
V.) 2.) Al-Hallajs mystische Diskursivierung	S. 112
V.) 3.) Die interdiskursive Ausrichtung al-Hallajs	S. 116
V.) 4.) Wahnsinn und Bewusstsein	S. 119
a.) Shibli	S. 121
b.) Ibn Taymiyya	S. 124
V.) 5.) Die mystische Loslösung vom Dispositiv	S. 125
V.) 6.) Die mystische Selbstbestimmung	S. 130
 VI.) <u>Conclusio</u>	 S. 136
 VII.) <u>Bibliographie</u>	 S. 139
 VIII.) <u>Anhang</u>	 S. 142

I.) Einleitung

„Hier bin ich nun am Wohnort meines Begehrens, wo ich Deine Wunder voll des Erstaunens betrachte. O mein Gott, da Du doch denen, die Dir Unrecht tun, Freundschaft bezeugst, wie kommt es, dass Du Deine Liebe nicht dem zeigst, dem wegen Deiner Unrecht angetan wird?“¹

Diese Worte rief Mansur al-Hallaj am Morgen seiner Hinrichtung, gemartert und ans Kreuz geschlagen, weil er es gewagt hatte, öffentlich von der Auflösung des Selbst in der Einheit mit der absoluten Wirklichkeit des Göttlichen zu lehren.

Mit „ana ‘l-haqq“- „Ich bin die göttliche, absolute Wirklichkeit“ forderte dieser Mystiker jegliches konventionelle Bewusstsein heraus. So durchbrachen sein Wirken und seine Lehre die Grenzen der Diskurse und Machtstrukturen seiner Zeit und erzeugten einen solchen Skandal, dass seine Feinde alles daran setzten ihn hinzurichten.

Die vorliegende Arbeit widmet sich der außergewöhnlichen Persönlichkeit Mansur al-Hallaj, der die Entwicklung der islamischen Mystik des Sufismus wesentlich prägte. Meine Intention ist herauszufinden, warum ein solcher Skandal um al-Hallaj aufkam, der bis zur politischen Verfolgung und zu einem Todesurteil führte. Wie ist diese gesellschaftspolitische Sprengkraft der mystischen Selbstbestimmung Mansur al-Hallajs zu erklären?

Durch meine persönliche Nähe und mein Interesse am Sufismus war mir bereits vor dem Entschluss diese Arbeit zu schreiben, al-Hallaj nicht unbekannt. In nahezu jedem Werk über den Sufismus wird al-Hallaj zumindest erwähnt. Als ich mich vor einigen Jahren nach einem Konzert des in Wien lebenden Saz-Virtuosen Mansur Bildik mit diesem unterhielt, fragte er mich, ob ich wisse, wer *Mansur* war, und fuhr fort: „Mansur sagte: ‚Ich bin die Wahrheit‘. Doch die Menschen verstanden ihn nicht und töteten ihn.“

Der konkrete Anstoß für diese Arbeit war jedoch die Lektüre von Fatima Mernissi: „Die Angst vor der Moderne“ im Zuge einer Vorlesung zum Thema „Islam und Moderne“. Dort hieß es, dass al-Hallaj in „ana ‘l-haqq“ ausdrückte,

„daß [!] der Mensch Hüter des haqq, der Wahrheit, ist, daß [!] ein jeder die göttliche Schönheit widerspiegelt und deswegen notwendigerweise ein souveränes Wesen ist. [...] Wenn

¹ Al-Hallaj zitiert nach Sulami o.O. zitiert nach Massignon, Louis (1973/1982): *Hallaj. Mystic and Martyr of Islam. Abridged Version*. Ediert, gekürzt und ins Englische übersetzt von Herbert Mason. Bollingen Series XCVIII, Princeton University Press. Princeton, New Jersey; Angeführte Aussprüche al-Hallajs sind hier wie im Folgenden von mir aus dem Englischen übersetzt. S. 9 & 286.

die Menschen behaupten, daß [!] sie [...] die Wahrheit alleine erkennen können, wozu braucht man dann noch den Kalifen, den Imam und all die Gewalt, die sie ausüben?“²

Mein Interesse an diesem anscheinend *politischen* Aspekt al-Hallajs war geweckt und ich nahm mir vor, das gesellschaftspolitische Potential seiner mystischen Lehre zu untersuchen. Von diesem Ausgangspunkt und in Bezugnahme auf den Ausspruch „Ich bin die Wahrheit“ sind die Begriffe *Wahrheit* und auch *Wirklichkeit* zentrale Elemente in dieser Arbeit. Soziologisch gesehen „äußert sie [die Wahrheit] sich als soziale Wahrheit in den spezifischen Anordnungen der Gesellschaft.“³ Die Wahrheit ist in dieser Hinsicht bedingt und keineswegs absolut. Die Menschheit „produziert ständig Wahrheitseffekte. Man produziert Wahrheit. Diese Wahrheitsproduktionen lassen sich nicht von der Macht und den Machtmechanismen trennen.“⁴ In diesem Zusammenhang muss untersucht werden, auf welcher Ebene al-Hallajs „Wahrheit“ zu verstehen ist und in welchem Bezug sie zu den genannten Wahrheitsproduktionen und Machtstrukturen steht.

I.) 1.) Methode

Für diese Fragestellungen erscheint mir eine an das Thema angepasste Diskursanalyse nach Foucault als die geeignetste Methode. An dieser Stelle sollen einige wesentliche Begriffe dieses Theorienfeldes, sowie mein methodisches Vorgehen für die Arbeit erläutert werden.

„»Diskurse« setzen sich aus Komplexen von [...] Aussagen zusammen, deren Verbindung oder »Formation« bestimmten Regeln gehorcht.“⁵ Diese Komplexe beschreiben jedoch wiederum eine Struktur der Machtbeziehung. „Komplexe, in denen Wissen und Macht zusammenwirken, nennt Foucault »Dispositive«; sie lassen sich beschreiben als »machtstrategische Verknüpfungen von Diskursen und Praktiken«.“⁶

Das Dispositiv beschreibt eine „heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen [...], reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen,

² Mernissi, Fatema (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Moderne*. Übersetzt aus dem Französischen von Einar Schlereth. Luchterhand Literaturverlag. Hamburg/ Zürich S. 30f.

³ Hepp, Rolf Dieter (2004): *Die symbolische Gewalt der Zeichen*. In: Withalm/ Wallmansberger Hrsg.: *Macht der Zeichen- Zeichen der Macht. Festschrift für Jeff Bernard*. TRANS-Studien zur Veränderung der Welt 3, INST, Wien; 245-260; hier: S. 247.

⁴ Foucault, Michel (2009): *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*. Hrsg. von Defert und Ewald; Suhrkamp, Frankfurt a.M.; S. 358f.

⁵ Winko, Simone (1996): *Diskursanalyse, Diskursgeschichte*. In: Arnold, Heinz Ludwig/ Detering, Heinrich Hrsg.: *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München; 463-478; hier: S. 467

⁶ Winko (1996): S. 468.

*wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen
[...] Das Dispositiv ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.“⁷*

Al-Hallaj lebte in der Zeit, in der das Abbasiden-Kalifat sich bereits in seinem Niedergang befand. Die Souveränität der Abbasiden wurde dabei von äußeren und inneren *Bedrohungen* ins Wanken gebracht, gleichzeitig vollzogen sich verschiedene Prozesse der Identitätskonstruktion innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Dieser hoch komplexe Kontext war das Dispositiv in dem al-Hallaj wirkte. Ich werde also analysieren, welche Auswirkung al-Hallaj auf diese „Gesamtheit der Institutionen, Subjektivierungsprozesse und Regeln, in denen sich Machtverhältnisse konkretisieren“, ⁸ hatte und auf welche Art er mit diesen Strukturen brach. Es sollen die „Wechselwirkungen zwischen vorherrschenden Wissensordnungen, [...] sowie die damit verbundenen [...] Subjektivierungen“⁹ untersucht werden.

Wie werde ich nun konkret vorgehen? „Materialaufbereitung sind Basis und Herzstück der anschließenden Diskursanalyse.“¹⁰ Folglich werde ich mich ausgiebig mit dem Leben und der Lehre al-Hallajs und den Diskursen, in denen er wirkte, beschäftigen. Wer war al-Hallaj? Was sagte er und wie sagte er dies? In welchen Kontexten agierte er und wie wurde er wahrgenommen? Was erzeugte die wachsende Abneigung gegenüber dem Mystiker und welche Ereignisse und Entwicklungen führten schließlich zu seinem Todesurteil?

Wichtig in meiner Analyse ist der „situative Kontext“. Dieser beinhaltet vor allem die Frage, wer zu welchem Zeitpunkt an welchem Ort was tut.“¹¹ Dies wird im Biographischen Überblick dargestellt, sowie in den verschiedenen darauf folgenden Kapiteln im Detail analysiert. Dabei ist der „historische Kontext“ essentiell, der die „politische, gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Gesamtsituation“¹² beschreibt. Da eine ausführliche historische Darstellung der innen- und außenpolitischen Dynamiken des Abbasiden-Kalifats und der verschiedenen „innerislamischen“ Strömungen des 9. und 10. Jahrhunderts chr. Z. jeglichen Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, beschränke ich mich auf ausgewählte

⁷ Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?* Übersetzt aus dem Italienischen von Hiepko; Diaphanes, Zürich; S. 7f.

⁸ Agamben (2008): S. 14.

⁹ Bührmann, Andrea D./ Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse.* transcript, Bielefeld; S. 111.

¹⁰ Jäger, Siegfriede (1999): *Einen Königsweg gibt es nicht. Bemerkungen zur Durchführung von Diskursanalysen.* In Bublitz u.a. Hrsg.: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven de Diskursanalyse.* Campus, Frankfurt a.M./New York; 136-147; hier: S. 141.

¹¹ Landwehr, Achim (2004): *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse.* Historische Einführungen 8, edition diskord, Tübingen, 103-134; hier: S. 109.

¹² Landwehr (2004): S. 110.

gesellschaftshistorische Aspekte, die ich an den für das Verständnis notwendigen Stellen ausführe. Im Zuge dieser Einleitung werde ich zudem einen blitzartigen Überblick über diese besonders spannende Zeit der islamischen Geschichte geben.

Zusammengefasst gesagt, soll die gesellschaftliche Auswirkung und Dynamik durch das mystisch motivierte Wirken al-Hallajs untersucht werden. „Es gilt, die verschiedenen, verschränkten, oft divergierenden, aber nicht autonomen Serien zu erstellen, die den »Ort« des Ereignisses, den Spielraum seiner Zufälligkeit, die Bedingungen seines Auftretens umschreiben lassen.“¹³

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit einem der bedeutendsten islamischen Mystiker. Es steht daher für mich außer Frage, sich auch mit der Mystik des Sufismus als solcher ausführlich auseinanderzusetzen. Wissenschaftlich jedoch zu definieren, was Mystik sei, ist wohl kaum möglich, und so kann man sich höchstens durch Beschreibungen annähern. Die Sufis sehen den Intellekt sowie die diskursiven Erklärungsversuche als ein ungeeignetes Instrument für die spirituelle Erkenntnis. So sagte der Sufi-Meister Jaluluddin Rumi: „Das Buch der Sufis ist nicht die Schwärze der Buchstaben. Es ist das Weiße eines reinen Herzens.“¹⁴

Doch gerade dieses Element, das sich als jenseits des konventionellen Diskurses versteht, soll in dieser Arbeit herausgearbeitet werden. Ich werde der „Mystik“ ein eigenes Kapitel der Arbeit widmen und durchgängig auf diese, vor allem durch Texte al-Hallajs, Bezug nehmen. An dieser Stelle soll im Voraus nur gesagt werden, dass unter dem Sufismus zunächst ein spiritueller Weg verstanden werden kann, der mit der Ausrichtung auf Gott beginnt und durch die Entwerdung des *menschlichen Selbst* in der göttlichen Einheit seine Vollkommenheit erfährt.¹⁵ Ich werde diese Begriffe im Laufe der Arbeit nach meinem Vermögen erklären und beanspruche dabei nicht die einzige und endgültige „Wahrheit“ über die Essenz des Sufismus zu behaupten, denn wie ein weiterer Sufi-Meister namens Omar Khayyam sagte:

„...der Pfad ist weder dies noch jenes.“¹⁶

¹³ Foucault, Michel (1970/2012): *Die Ordnung des Diskurses*. Aus dem Franz. von Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann; 12. Auflage; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main; S. 36.

¹⁴ Rumi o. O. zitiert nach Shah, Idris (1964/1981): *Die Sufis. Die Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*. aus dem Englischen übersetzt von Eggert und Schumacher, 2. Auflage; Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln; S. 117.

¹⁵ Vgl. Ernst, Carl (1985): *Words of Ecstasy in Sufism*. State University of New York Press, Albany, New York S. 1.

¹⁶ Omar Khayyam o.O. zitiert nach Shah (1964/1981): S. 154.

I.) 2.) Ein historischer Kurzüberblick

In der Mitte des 8. Jahrhunderts chr. Z. stürzte die abbasidische Bewegung mit der Unterstützung (proto-)schiitischer Strömungen die Kalifen-Dynastie der Umayyaden. Doch als die Abbasiden ihre Macht gefestigt hatten, ließen sie ihre schiitischen Verbündeten fallen, die als einzig legitime Nachfolger des Propheten zur Leitung der muslimischen Gemeinschaft die Nachkommen ‘Alis sahen. Diese Streitfrage der rechtmäßigen Nachfolge, die bereits mit dem Tod des Propheten Muhammad begann, führte zu dieser Zeit zu einer endgültigen Differenzierung zwischen Schiiten und Sunniten.¹⁷

„Die Imamatslehre der Zwölferschiiten dürfte so im 10. Jahrhundert ihre endgültige Gestalt erhalten haben.“¹⁸ Als abgrenzende Reaktion auf die sich religiös aufladenden schiitischen Identitätsfindungen, wurden auch die verschiedenen Richtungen sunnitischer Theologie entwickelt.¹⁹ Als ab der Mitte des 9. Jahrhunderts die abbasidische Macht zu schwinden begann, bemühten sich die sunnitischen Richtungen eine Form der stabilen „Kollektividentität“ zu finden. Damit gingen eine Kanonisierung der verschiedenen Rechtsschulen und eine forcierte theologische Diskussion einher.²⁰ „Das Paradigma der [sunnitischen] Orthodoxie wird dadurch definiert, dass ein breiter Konsensus in der Gemeinschaft besteht. Es ist der mittlere Weg, der Pfad, der Extreme vermeidet [...].“²¹

Beginnend mit dem 9., aber schlussendlich mit dem 10. Jahrhundert war das Abbasiden-Kalifat in arger Bedrängnis. Isma‘ilitische (Siebener-schiitische) Strömungen mobilisierten sich unter den Fatimiden in Nordafrika und die qarmatische Bewegung mit ihren quasi-egalitären Forderungen im Osten des Reiches. Vor allem die Untergrundpropaganda der Qarmaten wurde aber als besonders bedrohlich verstanden.²² Denn sie wurde als Aufruf zur Zerstörung des offiziellen, „orthodoxen“ Islam wahrgenommen.²³

Am Ende des 9. Jahrhunderts wurde zudem der 12. Schiitische Imam in die „Verborgenheit“ (ghayba) „entrückt“ und dann von vier auf einander folgenden Verbindungsmännern vertreten, die, wie auch andere Schiiten, mittlerweile zum Teil hohe Positionen am

¹⁷ Vgl. Lohlker Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Facultas Verlag, Wien; S. 105.

¹⁸ Lohlker (2008): S. 106.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 88.

²⁰ Vgl. ebd. 65.

²¹ Ebd. S. 86.

²² Vgl. ebd. 139.

²³ Vgl. Massignon (1973/1983): S. 82.

Abbasiden-Hof eingenommen hatten.²⁴ Zur gleichen Zeit brach der Sklavenaufstand der Zanj aus und läutete eine gesellschaftspolitische Krise innerhalb des abbasidischen Reiches ein.²⁵ Mit Anfang des 10. Jahrhunderts, also in der Zeit, in der al-Hallaj verfolgt und gerichtet wurde, war die Macht der Abbasiden bereits ausgehöhlt und endete in der politischen Oberhoheit der aus Daylam stammenden, schiitischen Buyiden.²⁶

II.) Mansur al-Hallaj und seine Lehre

II.) 1.) Biographischer Überblick

Al-Hallaj lebte und agierte in einer äußerst bewegten Zeit. Im Folgenden soll ein Überblick über sein Leben gegeben werden, denn durch eine Kontextualisierung seines Lebens in der historischen Dynamik soll ein Verständnis über die persönliche Entwicklung und die sozialpolitische Interaktion des Mystikers ermöglicht werden. Es war zu einem großen Teil dieses ausgeprägte öffentliche Handeln al-Hallajs, das ihn in den Brennpunkt der Wahrnehmung brachte und zu einem wesentlichen Teil zu dem Skandal um seine Person führte. Konkrete inhaltliche Kontinuitäten und Brüche in der mystischen Erfahrung und Lehre al-Hallajs in Bezug auf die damaligen Diskurse sowohl in der Mystik, als auch in der intellektuell-wissenschaftlich-theologischen Ideenwelt, sowie die verschiedenen Anklagepunkte gegen ihn werden in späteren Kapiteln ausführlicher behandelt und sollen hier nur angedeutet bleiben. Wichtig ist es mir im folgenden Teil der Arbeit ein Verständnis der Person al-Hallaj zu vermitteln und die Entwicklungen der Konfliktlinien darzustellen, die schließlich zu seinem Prozess und seiner Hinrichtung führten.

a.) Jugend und Erziehung

Al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj wurde ungefähr um das Jahr 244 A.H./ 858-859 A.D.²⁷ in Tur im Distrikt von Bayda in Fars, einer der östlichen Provinzen des Abbasidenreiches, als Sohn eines Wollkämmerers (hallaj) geboren. Jene Region war zu dieser Zeit das südiranische Zentrum der voranschreitenden Arabisierung und dabei aber noch stark iranisch-zoroastrisch geprägt. So war auch sein Großvater wahrscheinlich Iraner und Zoroastrier. (Wobei später

²⁴ Vgl. Lohlker (2008): S. 104.

²⁵ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 82.

²⁶ Vgl. Lohlker (2008): S. 106.

²⁷ Im Folgenden werde ich die christliche/allgemeine Zeitrechnung gebrauchen. Sind, wie an dieser Stelle, die Jahreszahlen der islamischen, als auch der christlichen Zeitrechnung angegeben, wird dies erkenntlich gemacht (Anno Hijrae/ Anno Domini).

auch gesagt wurde, dass al-Hallaj arabischstämmig war.) Sein Vater, wie auch der Großteil der Familie, war jedoch bereits sprachlich und kulturell arabisiert und zum sunnitischen Islam konvertiert. Die Arabisierung war auch schon so weit vorgeschritten, dass al-Hallaj mit der arabischen Sprache aufgezogen wurde und Persisch nicht einmal verstanden hätte. Tatsächlich sind all seine späteren Werke und überlieferten Aussprüche, Gedanken und Gebete ausschließlich in Arabisch verfasst. Doch wuchs al-Hallaj auf der anderen Seite in einem konfessionell durchaus vielfältigen Umfeld auf. So gab es unter seinen Verwandten und Freunden einige, die zoroastrisch, jüdisch, christlich oder schiitisch waren.²⁸

Von dieser frühen Jugendzeit in der Region Baydas ist bis auf eine bemerkenswerte Anekdote nicht viel überliefert, wobei sich diese auch auf einen späteren Aufenthalt bezogen haben könnte.²⁹ Ich möchte diese Anekdote aber gleich an dieser Stelle darstellen, da sie meines Erachtens bezüglich des weiteren Lebens und Wirkens al-Hallajs äußerst aussagekräftig ist und auf sein intuitives Wissen hinweist, das seine Lehre wesentlich prägen wird.

Der junge Mansur al-Hallaj spazierte in Begleitung von Musa ibn Abi Dharr Baydawi, der einer seiner schiitischen Freunde war und auch die folgende Geschichte überlieferte, durch die Gassen Baydas. Da fiel ein Schatten auf al-Hallaj, er sah auf und erblickte eine wunderschöne Frau. Er wandte sich darauf zu Musa und sagte ihm: *„Eines Tages wirst Du sehen welch schweres Schicksal mich ereilen wird wegen dieses unvorsichtigen Blickes, auch wenn Du lange dafür warten musst.“*

Als al-Hallaj bei seiner Hinrichtung Jahrzehnte später an das Kreuz geschlagen und den Blicken der Menge ausgesetzt wurde, sagte er zu dem anwesenden und trauernden Musa: *„Siehe Musa, wer auch immer seinen Kopf hebt, wie Du es mich tun gesehen hast und seinen Hals nach einem verbotenen Blick streckt, der wird so den öffentlichen Blicken ausgesetzt.“* Dabei deutete er auf den Marterpfahl.³⁰

Wie später ausführlich dargestellt wird, basierte der Skandal um die Lehren und das Wirken al-Hallajs wesentlich auf der Wahrnehmung anderer, dass al-Hallaj das islamische Gesetz überschreiten würde. Man kann also diese Geschichte, die in seinen jungen Jahren beginnt

²⁸ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 24ff.

²⁹ Vgl. ebd. S. 26.

³⁰ Vgl. Al-Hallaj nach Musa ibn Abi Dharr Baydawi o.O. zitiert nach a.a.O. und zitiert nach Schimmel, Annemarie Hrsg. (1985): *„Al-Halladsch- O Leute, rettet mich vor Gott.“ Texte islamischer Mystik*. Neuausgabe (1995) Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien; S. 35.

und den Bogen kurz vor seinem Tod schließt, als eine umfassende Metapher seines Blickes hinter den *verbotenen* Schleier des Gesetzes und der daraus folgenden Konsequenzen sehen. Diese Anekdote und dieser frühe und vorausblickende Ausspruch zeigen auch das Maß an Bewusstheit, das al-Hallaj in sein Handeln wohl setzte. Auch wenn diese Geschichte von Musa konstruiert worden, oder unter anderen Konditionen und in späteren Jahren geschehen wäre, würde dies der Aussage keinen Abbruch tun. Vermittelt wird ein Bild eines Mansur al-Hallaj, der sich von Anbeginn bewusst war, dass sein Weg der mystischen Erfahrung, die das Gesetz transzendieren würde, ihn auf einer weltlichen und gesellschaftspolitischen Ebene in große Schwierigkeiten bringen kann.

Die Familie al-Hallajs zog bald in die Stadt Wasit, einem Zentrum arabischer Kultur und islamischer Religiosität primär hanbalitischer Prägung. Da die Stadt zwei abbasidischen Prinzen als Ort des Exils diente und kurz auch Sitz des Kalifen Muwaffaq war, wurde sie zeitweise das intellektuelle Zentrum des Reiches, in dem theologische Diskurse verschiedener islamisch-theologischer Ausprägung stattfanden. In der Finanzverwaltung saßen auch schiitische Familien mit teils extremer Ausrichtung. So beispielsweise die Shalmaghani-Familie, die durch ein einzelnes Familienmitglied noch eine schwerwiegende Rolle am Ende des Lebens al-Hallajs spielen wird.

Bezüglich der Altersangaben von al-Hallaj in der Zeit in Wasit divergieren die Quellen. Es wird berichtet, dass er Bayda nicht vor einem Alter von 16 Jahren verlassen hätte, andere Quellen sagen, dass er bereits seit seinem fünften oder neunten Lebensjahr bis zu seinem 14. Lebensjahr in Wasit zubrachte. Wesentlich ist, dass er in Wasit schließlich vollständig arabisiert wurde, eine profunde sunnitisch-hanbalitische Erziehung erhielt und zu einem „hafiz“ wurde, also den Koran auswendig gelernt hatte. Fraglich ist, ob er Hadith-Wissenschaften gelernt hat oder dies erst später im Eigenstudium nachgeholt hat. Gegen ein ordentliches Studium spricht, dass er später Hadithe ohne Überliefererkette angab oder sie ohnehin in seiner eigenen ungewöhnlichen Art präsentierte.

Es ist wichtig zu betonen, dass der junge al-Hallaj in dieser Periode in Wasit, neben seiner sunnitischen Ausbildung, bereits Kontakt zu heterodoxen Gruppierungen hatte. Dieser würde später in Tustar, Basra und Ahwaz noch intensiviert werden, wo er auch „häretische“ Gruppierungen kennen lernen würde. Sehr sicher ist, dass er früh vor allem zu einigen zum Islam konvertierten Christen einen engen Kontakt pflegte, von denen viele später seine Schüler wurden. Sehr wahrscheinlich stand er auch bereits mit schiitischen Gruppierungen mit teils extremen Ausrichtungen in Verbindung, von denen er ein charakteristisches

Vokabular übernahm, das auch künftig in seinen Aussprüchen und Lehren auftauchen wird. Auch wird berichtet, dass er Kontakt zu Personen mit sabäischen Hintergrund hatte.³¹

Es darf nicht vergessen werden, dass al-Hallaj in seinen jungen Jahren eine politisch und gesellschaftlich turbulente Zeit erlebte. Der Sklavenaufstand der Zanj und die daraus folgenden sozialen Unruhen und Erhebungen übten Druck auf die Souveränität der abbasidischen Kalifen aus, die von schiitischer, wie auch hanbalitischer Seite in ihrem Legitimationsanspruch immer weiter bedrängt wurden. (siehe Kapitel IV. 2.)

Al-Hallaj, der nun die Basis seiner intellektuellen religiösen Erziehung erhalten hatte, war wohl im Alter von 16 Jahren mit einer innerlichen Krise der Unzufriedenheit und des Unverständnisses konfrontiert, in der er sowohl gesellschaftspolitische wie auch spirituelle Fragen hatte, die ihm bis dahin von niemandem beantwortet werden konnten. Wahrscheinlich hörte er in Wasit von dem in Tustar lebenden bedeutenden sunnitischen Gelehrten Sahl at-Tustari, der ein tiefergreifendes Verständnis des koranischen Textes und eine verinnerlichte Interpretation dessen vertrat und der der Erste war, der eine mystische Koranexegese verfasst hatte. Al-Hallaj beschloss selbständig und alleine nach Tustar zu ziehen, um dort Schüler von Sahl zu werden und Antworten auf seine Fragen und seine mystische Sehnsucht zu finden.³²

b.) Sahl at-Tustari

Al-Hallaj überschritt dadurch die Schwelle zu seinem mystischen Werdegang. Sahl at-Tustari vertrat in der Verinnerlichung der Praxis der Anbetung Gottes durch spirituelle *Armut*³³, das heißt durch das Loslassen von weltlichen Dingen, deutlich mystische Ansätze, zählte aber offiziell nicht zu der Gemeinschaft der Sufis. So wurde al-Hallaj auch nicht das Wollgewand der Sufis durch Sahl verliehen. In den zwei Jahren, die al-Hallaj Schüler von Sahl war, erhielt er aber eine deutliche Prägung der inneren Ausrichtung, an die er sich sein Leben lang halten würde. Zentral in Sahls Lehre war das Bemühen um die Reinigung und Erhellung der Seele durch bußfertigen Asketismus, eine strikte und ausführliche Einhaltung der rituellen Waschung, einen kontinuierlich voranschreitenden Selbstverzicht und auf eine innere Achtsamkeit, sowie die Betonung auf das vor-ewige Licht Muhammads. Diese Ideen behielt al-Hallaj bei, doch er wich auch von einigen Verordnungen Sahls ab. Einer der wichtigsten Punkte unter diesen war, dass Sahl die Hajj als einmalige Pflicht sah, al-Hallaj aber vollführte

³¹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 27ff.

³² Vgl. ebd. S. 29f.

³³ Vgl. ebd. S. 10.

sie dreimal. Auf politischer Ebene vertrat Sahl die Ansicht, dass die abbasidischen Kalifen als Erhalter der Ordnung und Einheit der muslimischen Gemeinschaft zu unterstützen seien, auch wenn ihre Fehler groß sein mochten.³⁴

Nach zwei Jahren verließ al-Hallaj Sahl recht plötzlich und ging nach Basra. Er war zu diesem Zeitpunkt ungefähr achtzehn Jahre alt. Für diesen Aufbruch gibt es verschiedene Theorien. Feindliche Quellen berichten, dass al-Hallaj seinen Lehrer aus einem Mangel aus Respekt verließ. Wahrscheinlicher ist, dass seine Verbindung zu der Karnaba'i-Familie ausschlaggebend für seinen Auszug nach Basra war. Diese Familie stammte ursprünglich aus Ahwaz und zählte auch zu den führenden Noblen von Basra. Interessant für das politische Geschehen und wohl auch für die persönliche Prägung des jungen al-Hallaj wurde die Familie vor allem dadurch, dass sie sich dem Zanj-Aufstand angeschlossen hatte und diesen unterstützte. Al-Hallaj schien mit einigen Mitgliedern der Karnaba'is, die in Tustar weilten, das zeitweise Schauplatz der Rebellion war, eng verbunden gewesen zu sein. Diese schienen ihn auch davon überzeugt zu haben nach Basra zu gehen, um der Intensivierung der Unruhen um Tustar herum zu entgehen. Für diese Version spricht auch sehr, dass al-Hallaj einige Monate später eine junge Frau aus besagter Familie heiraten werden wird.³⁵

Ein zusätzlicher Aspekt mag sein, dass Sahl al-Hallaj selbst nach Basra schickte, damit dieser dort den formalen Sufismus kennenlernen, in diesen initiiert werden sollte und das Sufi-Gewand erhalten würde.³⁶

Es kann aber auch durchaus sein, dass Sahls Ansatz zu intellektuell war, al-Hallaj sich nach einem unmittelbaren Zugang zum göttlichen Sein sehnte und in der vernunftbetonten Lehre Sahls diesen nicht finden konnte.³⁷

c.) Basra: Initiation in den Sufismus, Heirat und der erste Bruch

Al-Hallaj kam also nach Basra, das ein weiteres Zentrum intellektueller arabischer und islamischer Kultur, Literatur und Poesie war. Es gab einige mystische Gemeinschaften, die sehr von der Bagdader Schule des Junayd geprägt waren. So traf al-Hallaj, der bereits eine sehr demütige und asketisch-spirituelle Lebensweise führte, auf den Sufi 'Amr Makki, einem Assistenten von Junayd und einem Organisator der Hajj-Karawanen. Dieser überzeugte al-Hallaj in seine Lehre zu gehen. Gleichzeitig hielt al-Hallaj den Kontakt zu der Karnabai'i

³⁴ Vgl. Massignon (1973/ 1982): S. 29f.

³⁵ Vgl. ebd. S. 30f.

³⁶ Vgl. ebd. S. 10.

³⁷ Vgl. ebd. S. 39.

Familie aufrecht und lernte seinen zukünftigen Schwiegervater Abu Ya'qub Aqta' kennen, der ebenfalls Sufi und Schreiber von Junayd war.³⁸

‘Amr Makki, der in erster Linie als Schüler von Bukhari ein Hadith-Gelehrter war, initiierte al-Hallaj in den formalen Sufismus, stützte ihm als Zeichen dafür den Bart und legte ihm die Wollrobe der Sufis (khirqa) an. Er vertrat eine strenge, enthaltsame und veräußerlichte Mystik, in der die Buße des Körpers, den er als Strafe für die Rebellion der Seelen sah, und die strikte förmliche Befolgung der rituellen Praktiken zur Pflicht wurden.

Es muss wohl an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, dass diese Ansätze mit der bereits erlernten verinnerlichten Spiritualität al-Hallajs nicht lange konform gehen konnten. Makki konnte ihn als simpler Legalist, der Zeichen göttlicher Gnade von außen suchte und teilweise willentlich konstruierte, um seine Schüler zu halten, nicht zu der ersehnten Einheitserfahrung führen.³⁹

Zusätzlich heiratete al-Hallaj nach eine paar Monaten die Tochter von Aqta' - Umm al-Husayn - ohne ‘Amr Makki um Erlaubnis zu fragen. Dabei erwies er ihm jedoch weder fehlenden Respekt, noch beging er eine Verletzung der Regeln. Dennoch begann ‘Amr großen Zorn gegen seinen Schüler zu hegen, der sich bald in einen regelrechten Hass wandelte und sich auf einen Streit mit Aqta' ausweitete. Diese Eskalation hat aber komplexere Hintergründe. Zum einen war Makki ein ehrgeiziger Mann, der das mystische Potential seines Schülers erkannte und wusste, dass er dieses selbst nie erreichen werden würde. Diese Eifersucht wurde durch die Verbindung al-Hallajs in die Kreise der Noblen der Karnaba'is noch verstärkt.⁴⁰ Zum anderen darf auch nicht die Rivalität zwischen Makki und Aqta', die ja beide wichtige Funktionen bei Junayd einnahmen, vergessen werden, und die auch auf einer politischen Ebene zu verorten ist. Wie bereits erwähnt, waren die Karnaba'is mit den Zanj-Aufständischen alliiert und Makki war als Organisator der Karawanen wohl in sehr lukrative Geschäfte mit dem abbasidischen Hof unter Muwaffaq verbunden.⁴¹

Al-Hallaj befand sich nun in einer schwierigen Situation. Er befand sich nun in der Front zwischen seinem Lehrer und seinem Schwiegervater. Zusätzlich war er noch nicht bereit, Makki offen in Fragen der mystischen Lehre entgegenzutreten.⁴² Also beschloss er nach Bagdad zu reisen und Junayd zu konsultieren. Dieser riet ihm bei der Familie seiner Frau zu

³⁸ Vgl. Massignon (1973/ 1982): S. 31f.

³⁹ Vgl. ebd. S. 37ff.

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 32.

⁴¹ Vgl. ebd. S. 38.

⁴² Vgl. ebd. S. 39.

bleiben und sich in Geduld zu üben. Al-Hallaj kehrte also nach Basra zurück, beendete seine 18 Monate lange Lehrzeit mit Makki, lebte mit seiner Frau und Familie, blieb über Briefe und Besuche mit Junayd in Verbindung und erhielt so seine Lehre.⁴³

Al-Hallaj lebte nun einige Jahre mit der Familie seiner Frau Umm al-Husayn in Basra und stand unter der spirituellen Leitung Junayds,⁴⁴ während die gesellschaftspolitische Situation durch den Zanj-Aufstand und einer damit einhergehenden schiitisch apokalyptischen Propaganda einer sozialen Krise nahekam. Es soll noch einmal in Erinnerung gerufen werden, dass ja die Familie der Karnaba'is in die genannte Erhebung involviert war und al-Hallaj demnach in Kontakt auch zu einem teils extrem ausgerichteten schiitischen Milieu stand, das den Zanj-Aufstand wesentlich trug. Seine sunnitische Erziehung ließ ihn aber gegen diese teils radikalen Ideen, insbesondere aber gegen den schiitischen Glauben an eine göttliche Inkarnation in die Familie des Propheten, ablehnend reagieren, obwohl er Termini dieser Lehren für sich übernahm. Diese doch ambivalente Beziehung zu den Schiiten und der Einfluss ihrer Rhetorik soll noch von tragender Bedeutung werden und wird an anderer Stelle genauer ausgeführt. (siehe Kap. III. d.)

Im Jahr 883 brach der Zanj-Aufstand zusammen und die abbasidische Macht wurde mit einer harten Fiskalpolitik in Basra wieder etabliert. Al-Hallaj geht daraufhin für einen einjährigen spirituellen Rückzug nach Mekka.⁴⁵

d.) Der erste Aufenthalt in Mekka: die spirituelle Selbstfindung und erste Anfeindungen

Al-Hallaj hat nun also seine „orthodoxe“ sunnitische Erziehung, die Verinnerlichung dieser durch Sahl at-Tustari und die Lehren des formalen Sufismus durch ‘Amr Makki und Junayd erhalten. Mit dem Hintergrund des politischen Umschwungs zieht er sich für eine Zeit aus dem weltlichen Leben zurück und begibt sich auf eine spirituell motivierte Reise nach Mekka, um in einer auf eine Jahr ausgedehnten Phase asketischen Fastens und durch innere spirituelle Bemühung und Reinigung in einen unmittelbaren Dialog mit Gott treten zu können. Al-Hallaj begab sich auf eine Suche nach dem göttlichen Sein durch die Hingabe des Herzens an den lebendigen Ausdruck der innersten göttlichen Freiheit.⁴⁶ In diesem Zustand spiritueller Klarheit schien al-Hallaj seine ersten göttlich inspirierten Äußerungen zu tätigen. Das Außergewöhnliche war, dass er diese in aller Öffentlichkeit aussprach. Damit schockierte er

⁴³ Vgl. Massignon (1973/ 1982): S. 32f.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 41.

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 11.

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 12.

zunächst vor allem Schiiten und Sufis. Erstere gestanden das Recht göttlich inspirierter Äußerungen ausschließlich den Imamen aus der Familie des Propheten zu und letztere behielten aus Furcht vor gesetzlicher Repression ihre mystischen Erfahrungen für sich. Doch al-Hallaj schien in der göttlichen Einheitserfahrung jede Furcht abgelegt zu haben und verkündete, dass die göttliche Liebe, die er erfuhr, nicht still sein konnte.⁴⁷

In diesem Jahr hatte er Kontakt zu einigen Sufis und auch zu den offiziellen Wächtern und Beamten der Stätten von Mekka. Neben den gerade genannten „inspirierten Äußerungen“, musste sein ungewöhnliches Verhalten zweifellos auffallen. Er verweilte nicht nur ein Jahr lang im Hof der Kaaba und verließ seinen Platz eigentlich nur zur Waschung und rituellen Umrundung der Kaaba, sondern befolgte strikte asketische Praktiken (nächtliches Wachen und ausgedehntes Fasten) und die Rituale des sunnitischen Gesetzes, und zwar die jeweils schwersten Aspekte aller Rechtsschulen. Seine Person und sein Handeln begannen ab nun zu polarisieren. Durch die Wächter der Stätten wurde seine Bekanntheit wohl bereits zu diesem Zeitpunkt und durch die späteren Pilgerreisen bis in die hohen Beamtenkreise der abbasidischen Hauptstadt getragen. Es wird zudem berichtet, dass al-Hallaj auch Kontakt zu den hasanidischen Banu Ukhaydir hatte, die mit den Qarmaten (siehe Kap. III. 1. d. & III. 2. e.) alliiert waren. So hatte er wohl einen gewissen Kontakt zu dieser revolutionären Bewegung und übernimmt auch hier Begriffe aus dem Gedankengut jener, wie er es bereits von extremen schiitischen Kreisen getan hatte, die er in Wasit und Basra kennengelernt hatte.⁴⁸

Al-Hallaj beginnt nun die traditionellen Lehren und Praktiken mit seinen mystischen Erfahrungen in Einklang zu bringen. Da er dafür teilweise eben jene Begrifflichkeiten extremer Schiiten und der revolutionär eingestellten isma‘ilitischen Qarmaten verwendete, verwundert es auch nicht, dass er bereits zu diesem Zeitpunkt deutlich gewarnt wurde. Nahrajuri riet ihm im Zuge einer Diskussion, sich besser zurückzuhalten und zu schweigen, denn es gäbe Argumente des kanonischen Rechts, die ihn für seine Aussprüche verurteilen würden. Doch al-Hallaj wird sich von der Veräußerung seiner intuitiv erlangten Kenntnisse und der Art und Weise seines Ausdrucks nicht abhalten lassen.⁴⁹

Nahrajuri war zunächst ein Weggefährte al-Hallajs und ebenfalls Schüler von Makki und Junayd. Ganz im Sinne dieser seiner Lehrer vertrat er die Meinung, dass das rationale Wissen,

⁴⁷ Vgl. Massignon (1973/ 1982): S. 11f.

⁴⁸ Vgl. ebd. S. 52ff.

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 55.

deutlich über den Erkenntnissen der innerlichen Ekstase stehen würde. Tatsächlich wird dieser aber erst später mit al-Hallaj brechen und ihn des Paktes mit den Jinn beschuldigen.⁵⁰

Doch zunächst kommt es während dieses ersten Aufenthaltes noch zu einem weiteren Treffen mit ‘Amr Makki und zu dem endgültigen Bruch mit diesem. Dies geschah zum einen, weil al-Hallaj seinen früheren Lehrer offen in seiner mystischen Haltung kritisierte und weil Makki wiederum al-Hallaj der „Häresie“ und des Gesetzesbruches anklagte.

Als sich die beiden trafen, fragte Makki, woher al-Hallaj denn komme. Dieser antwortet ihm auf diese ihm wohl unnötige und spirituell beschränkt erscheinende Frage: *„Wenn Du wahrlich alles durch Gott betrachten würdest, würdest Du alles an seinem Platz sehen, denn Gott der Allerhöchste sieht alles.“*⁵¹

Der zweite Vorfall betrifft die inspirierten Äußerungen al-Hallajs, die er aus der gleichen göttlichen Quelle, aus der der Koran stammt, betrachtete und somit diese als „hadith qudsi“ auf dasselbe Level der göttlichen Offenbarung stellte. Obwohl Makki als Sufi von der Erfahrung der innerlichen göttlichen Schau wusste, skandalisierte er die Veräußerung seines früheren Schülers und klagt ihn an, das Gesetz relativieren und sich als falscher Prophet eines neuen Koran ausgeben zu wollen. Auch der Schwiegervater von al-Hallaj, Aqta‘, ist zu dieser Zeit in Mekka und distanzierte sich mit einem weiteren anwesenden Sufimeister, Fuwati, aus denselben Gründen von ihm.⁵²

Es ist deutlich zu sehen, dass mit der beginnenden mystischen Selbstbestimmung al-Hallajs sich die feindlichen Wahrnehmungen anderer gegen ihn formierten und diese ihn in seiner ungewöhnlichen Frömmigkeit anklagten.

So sagte ein weiterer Meister, Maghribi, zu seinem Schüler Shayban, nachdem er von Makki auf al-Hallaj aufmerksam gemacht worden war, der in mystischer Versenkung regungslos in der brennenden Hitze der mekkanischen Sonne ausharrte: „Wenn ihr lange genug lebt, werdet ihr sehen, was mit diesem da geschehen wird. Gott wird ihn für sein Benehmen, in seinem törichten Wahn mit Gott in Geduld zu wetteifern, mit den schlimmsten Qualen strafen.“⁵³

⁵⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 58.

⁵¹ Vgl. ebd. S. 55f.

⁵² Vgl. ebd. S. 56.

⁵³ Vgl. Maghribi nach Ibn Shayban o.O. zitiert nach ebd. S. 52; und zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 37.

e.) Der Beginn der Lehrtätigkeit und der Kontakt zu weltlich intellektuellen Kreisen

Nach diesem entscheidenden Jahr, in dem al-Hallaj begonnen hatte seine Erfahrungen der mystischen Inspiration (ilham) öffentlich und vor allem gegenüber den angesehenen Sufimeistern zu verlautbaren, kehrte er zu seiner Frau nach Basra zurück. Es ist wichtig zu erwähnen, dass er während dieser Reise bereits auch zahlreiche Anhänger fand und Kontakte zu politisch hochstehenden Persönlichkeiten, in erster Linie türkischstämmigen Militärs, knüpfte, über die er auch bereits Verbindungen nach Khorasan aufbauen konnte.

In Basra bekam er weitere Schüler, teils aus gesellschaftlich bedeutenden Positionen. Doch wegen der wachsenden Ablehnung von Seiten des Schwiegervaters, der begann, ihn als „gerissenen Zauberer und abscheulichen Ungläubigen“⁵⁴ zu bezeichnen, zog al-Hallaj in Begleitung seiner Frau und seines Schwagers, der einer seiner treuesten Gefährten bleiben wird, nach Tustar und Ahwaz, woher die Familie seiner Frau ursprünglich kam. Dort begann er mit seinen ersten öffentlichen Reden und erfreute sich eines großen Erfolgs. Doch ‘Amr Makkis Hass verfolgte ihn weiterhin und als Reaktion auf dessen anhaltende Angriffe in Briefform brach al-Hallaj mit ihm und dem formalen Sufismus, indem er die Wollrobe ablegte. Daraufhin bewegte er sich in erster Linie in den gehobenen und intellektuellen Kreisen der nur zum Teil islamisierten Schreiber nestorianisch-christlichen, jüdischen und zoroastrischen Hintergrunds, die die klassischen hellenistischen, iranischen, christlichen, naturwissenschaftlichen und arabisch-philologischen Wissenschaften betrieben und übernahm auch von diesen Ideen und Begrifflichkeiten.⁵⁵ Es war ein durchaus interkonfessionelles kulturelles Milieu, das vom Gedankengut der griechischen Philosophie durchdrungen war, das al-Hallaj nun beeinflusste. Außerdem gab es auch viele Schiiten in dieser gesellschaftlichen Schicht.⁵⁶ Die Einflüsse dieser intellektuellen Klasse schlugen sich in al-Hallajs Lehre nieder, deren Sprache sich von der Ausdrucksweise der frühislamischen Frömmigkeit zu einer intellektuell hochgestochenen, teils abstrakten und poetisch reichhaltigen Rhetorik wandelte, die dabei aber tief mystische Inhalte vermittelte.⁵⁷

Zusätzlich benützte er aber weiterhin auch schiitisches und gar qarmatisches Vokabular, was dazu führte, dass er das erste Mal verhaftet und als qarmatischer oder zayditischer Agent ausgepeitscht wurde.⁵⁸

⁵⁴ Schimmel, Annemarie (1979): *Mystische Dimensionen des Islam*. Deutsche Übersetzung, Qalandar Verlag, Aalen; S.73.

⁵⁵ Vgl. Massignon (1973/ 1982): S. 12.

⁵⁶ Vgl. ebd. S. 77.

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 12.

⁵⁸ Vgl. a.a.O.

f.) Die erste große Reise und die zunehmende negative Wahrnehmung durch das weltliche und religiöse Establishment

Al-Hallaj war mittlerweile 30 Jahre alt geworden und begann seine erste große Reise, die er alleine unternahm und ihn fünf Jahre lang in die arabisierten Gebiete des iranischen Plateaus führte. Dabei griff er die Kontakte, die er in Mekka geknüpft hatte auf und lebte zum Teil mit den lokalen Emiren und türkischen Nomaden. Er reiste nach Isfahan, Qumm und Fars, wo er auch seine ersten Schriften verfasste.⁵⁹

Während dieser Reisen setzte er seine Kritik an dem religiösen und in erster Linie dem sufischen Establishment fort, die eine deutlich soziale Prägung anzunehmen begann. Bekannt ist der Vorfall in Isfahan, wo er einer Lehreinheit des Sufi-Meisters ‘Ali ibn Sahl beiwohnte, der über mystische Kenntnis/Weisheit (ma‘rifa) sprach. Al-Hallaj unterbrach ihn tadelnd:

„Du bist ein Großhändler [und somit in ausbeutende Finanzgeschäfte verwickelt], wie kannst Du es wagen von mystischer Weisheit zu sprechen, solange ich noch lebe, und solange zwischen der Phase der Nüchternheit und der mystischen Entzückung siebenhundert Grade sind, deren Aroma Du nicht einmal erahnst und deren Bedeutung Du nie begriffen hast.“

‘Ali ibn Sahl sagte darauf auf Persisch, das al-Hallaj angeblich nicht verstanden haben soll: „Eine Stadt wie Isfahan, in der (gläubige) Muslime leben, sollte die Anwesenheit eines solchen Mannes nicht dulden.“ Tatsächlich formierte sich ein Mob seiner Anhänger gegen al-Hallaj, der daraufhin Isfahan verließ und zu seinem Warner sagte: „*Zuflucht vor Gott außerhalb von Gott zu suchen, ist Zweifel an Gott.*“⁶⁰ Al-Hallaj bekräftigt damit seinen Willen zu seiner Mission der mystischen Offenbarung und erkennt damit an, dass die weltlichen Abneigungen, die er dadurch erfahren wird, Teil des göttlichen Willens sind.

Seine Art zu reisen war ebenfalls unkonventionell. Wie ja bereits erwähnt, hatte er die Wollrobe der etablierten Sufis abgelegt und trug nun den langärmeligen militärischen Kaftan oder auch den Flickermantel der Wanderderwische. Er schlief in Moscheen und den „ribats“⁶¹, besuchte aber auch hochgestellte Persönlichkeiten aller geistigen und konfessionellen Prägungen und Schulen. Dabei eignete er sich an, mit den jeweiligen Schulen und Ausrichtungen in ihrer eigenen Begrifflichkeit zu sprechen. Auf Grund dieser Eigenart wurde er von da an immer wieder als qarmatischer Untergrundagent verdächtigt, die ähnlich agierten.⁶²

⁵⁹ Massignon (1973/1982): S. 13.

⁶⁰ Nach Ibn Khafif o.O. zitiert nach ebd. S. 92f. Übersetzt aus dem Englischen von Y. H.

⁶¹ Das waren ursprünglich Grenzbefestigungen, die zum Teil zu Sufi-Konventen umfunktioniert worden sind.

⁶² Vgl. Massignon (1973/1982): S. 72.

g.) Öffentliche Predigten und die Anklage wegen Scharlatanerie

Al-Hallaj kehrte um das Jahr 893 nach Ahwaz zu seiner Frau zurück, die ihm bald seinen dritten Sohn gebären sollte. In Ahwaz setzte er seine öffentlichen Predigten fort und erlangte immer größere Bekanntheit. Die Leute verliehen ihm den Namen „al-Hallaj al-asrar- der Wollkämmerer des Bewusstseins/ der inneren Herzen.“⁶³ Gleichzeitig verbreiteten sich Gerüchte um Wunder, die er wirken sollte. Daraufhin klagten ihn ein mu‘tazilitischer Theologe, dessen Schule Wunder kategorisch ausschloss, und ein schiitischer Gelehrter der Scharlatanerie an. Die erwies sich als ein Anklagepunkt, der ebenfalls immer wieder gegen al-Hallaj gerichtet worden ist.⁶⁴

Ein Jahr darauf reiste al-Hallaj mit einem Gefolge von 400 Schülern zu seiner zweiten Reise nach Mekka zur Hajj. Gekleidet war er in einem Lumpenmantel als Zeichen des Weltverzichts, aber wahrscheinlich auch als Protest gegen die etablierten Sufis, die ihn zunehmend ablehnten. Denn lokale Sufis, wie sein Schwiegervater und der schon erwähnte Nahrajuri, begehrten immer mehr gegen ihn auf und bezichtigten ihn der Jinnmagie.⁶⁵

Nach seiner Rückkehr nach Ahwaz formierten sich seine Feinde. Diese waren die Sufis, mit denen er gebrochen hatte, und die mu‘tazilitischen und schiitischen Gelehrten, die feindliche Pamphlete bezüglich seiner angeblichen Betrügereien, die er als Wunder ausgab, verfassten. Al-Hallaj sah sich gezwungen, nach einem Jahr in Begleitung seiner Familie und einigen angesehenen Personen aus Ahwaz nach Bagdad zu ziehen. Da dieser Umzug von seinen Anhängern aus noblen Kreisen offiziell unterstützt wurde, wäre es nur verwunderlich gewesen, wenn die politische Aufmerksamkeit in der Hauptstadt sich nicht auf ihn gerichtet hätte.⁶⁶

h.) Bagdad: der Bruch mit Junayd

In dem darauffolgenden Jahr (ca. 894-5) in Bagdad soll sich die berühmte Begebenheit zwischen al-Hallaj und Junayd zugetragen haben, in der der essentielle Ausspruch „ana l-haqq- Ich bin die göttliche Wahrheit“ zum endgültigen Bruch auch mit Junayd führte. Nach eher legendenhaften Sufi-Traditionen klopfte al-Hallaj an die Türe Junayds. Dieser fragte: „Wer ist da?“ al-Hallaj antwortete: „*Ich bin die göttliche Wahrheit (ana l-haqq).*“ Junayd erwiderte daraufhin: Sage nicht ‚die göttliche Wahrheit‘, sondern wenn schon, Du würdest im

⁶³ Vgl. ebd. S. 6 und vgl. Schimmel Hrsg. (1985): S. 12.

⁶⁴ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 13.

⁶⁵ Vgl. ebd. S. 13f.

⁶⁶ Vgl. ebd. S. 86f.

Namen der ‚göttlichen Wahrheit‘ kommen. Denn es ist durch diese ‚göttliche Wahrheit‘, dass Du überhaupt bist. Welchen Galgen willst Du mit deinem Blut besudeln?“⁶⁷

Es gibt aber noch andere Überlieferungen, wann dieser Ausspruch getätigt wurde. Zweifelsohne stellt er einen wesentlichen Aspekt in der mystischen Erfahrung und Lehre al-Hallajs dar und soll in einem eigenen Kapitel (II. 4.) noch genauer behandelt werden.

Neben dieser wahrscheinlich konstruierten bzw. legendenhaften Anekdote, gibt es noch eine andere, die den Moment des Bruches zwischen Junayd und al-Hallaj beschreibt.

Als al-Hallaj nach Bagdad kam, suchte er Junayd auf, um von ihm als Schüler aufgenommen zu werden. Doch Junayd erwiderte: „Ich lebe nicht in Gemeinschaft mit Wahnsinnigen. Das Gemeinschaftsleben bedarf der Balance, ansonsten passiert das, was dir mit Sahl und ‘Amr passiert ist.“ Dabei spielt Junayd auf die mystischen Zustände der Ekstase al-Hallajs und der daraus folgenden Inspiration an, die für ihn in ihrer veräußerlichten Form nicht zulässig sei und seiner Meinung nach zum Bruch zwischen al-Hallajs und seinen früheren Lehrern führten. Al-Hallaj antwortete aber darauf: „*O Meister, Nüchternheit und Rausch sind doch nur zwei menschliche Aspekte des Mystikers, der getrennt von seinem Herrn bleibt, solange diese beiden Aspekte nicht aufgelöst sind.*“ Junayd: „O Ibn Mansur, Du fehlst in deiner Definition der beiden Zustände, der Nüchternheit und des Rausches. Der erste bedeutete die Ausgewogenheit des Gläubigen vor Gott. Er ist keine Qualifikation des Gläubigen, den er durch seinen Einsatz als Kreatur zu erwerben trachtet. Ebenso ist der zweite Zustand einer, der nur das Extrem der Liebe und des Verlangens anzeigt. Ibn Mansur, ich sehe in deiner Sprache eine unbedachte Neugierde und einige Ausdrücke, die nutzlos sind.“⁶⁸

An diesem Gespräch ist eine essentielle Konfliktlinie zwischen der traditionellen sufischen Schule des Junayd und die der ekstatisch inspirierten Erfahrung al-Hallajs zu sehen. Nach Junayd ist alleine Gott in der Lage die inneren Zustände des Menschen zu ändern. Doch al-Hallaj vertritt die Meinung, dass ein innerliches Bemühen (jihad) und spirituelle Reue den innerlichen Zustand dem göttlichen Sein näherbringen würde.⁶⁹

In diesem Jahr lernte al-Hallaj, nachdem er von Junayd abgewiesen wurde, zwei unabhängige Sufis, Shibli und Nuri, kennen.⁷⁰ Das ambivalente Verhältnis von Shibli zu ihm wird bis zu

⁶⁷ Nach Harawi: *Tabaqat*. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 65. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

⁶⁸ Nach Hujwiri o.O. zitiert nach ebd. S. 64. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

⁶⁹ Vgl. nach a.a.O.

⁷⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 13f.

der Hinrichtung fortbestehen und wird später noch ausgeführt (siehe Kap. V.4.a.). Doch soll der Einfluss des deutlich älteren Nuri auf al-Hallaj hier betont werden.

Nuri war nämlich einer der ersten, der in dem Umfeld Bagdads von der Liebe und dem Verlangen nach Gott in Bezug auf die Anbetung predigte, was die Ausrichtung al-Hallajs bezüglich der Einheitserfahrung durch „mystische Liebe“ sicherlich prägte. Zusätzlich kritisierte Nuri Junayds theoretische mystische Lehren und auch das unreflektierte Verhalten blinder Folgsamkeit der Anhänger Junayds, während er selbst aus brüderlicher Hingabe lehrte und den Dienst an der Gemeinschaft als das zentralste Element der Anbetung Gottes verstand. So sagte er zu Junayd nach einer seiner Lehreinheiten: „Du betrügst sie [mit deinem theoretischen-intellektuellen Vokabular], aber sie setzen Dich auf ihre Lehrkanzeln und mich, der ich ihre Seelen aufrütteln und wahrhaft warnen will, mich haben sie in den Abfallhaufen geworfen.“⁷¹

i.) Die zweite große Reise

Nach diesem Jahr begab sich al-Hallaj auf seine zweite große Reise, die wie die erste ebenfalls etwa fünf Jahre dauern sollte. Diese führte ihn bis nach Indien und Ma Sin, in das Zentrum der manichäischen Uyghur Türken. Auf seinem Rückweg über Khorasan gewann er Anhänger des samanidischen Staates, der zu der Zeit ein wichtiger Vasallenstaat der Abbasiden war, und lernte dort wohl auch den zukünftigen Befehlshaber (wali) Akh Suluk kennen, der indirekt noch eine wesentliche politische Rolle im Laufe des Prozesses gegen al-Hallaj spielen wird.⁷²

In Indien, wahrscheinlich reiste er durch Kaschmir und Gujarat, kam er in Verbindung mit hinduistischen Weltanschauungen. Feindliche Berichte wollen aber in dieser Reise vor allem die angebliche Intention al-Hallajs, Magie zu erlernen, sehen.⁷³

Die Reise in die Gebiete der Uyghurischen Türken, die noch nicht islamisiert waren, ist von zweifacher Bedeutung. Zum einen kann angenommen werden, dass die Lehre al-Hallajs mit Hilfe der Übersetzungen von gebildeten Schreibern, die er hier wie in anderen Gebieten, in denen kein Arabisch gesprochen wurde, nutzte, stark zu der späteren Islamisierung der betroffenen türkischen Völker beigetragen haben könnte. Denn gerade in der Tradition türkischer mystischer Strömungen ist eine tiefe Verehrung al-Hallajs vorzufinden, was auf diese ersten Kontakte womöglich zurückzuführen ist. Zum anderen waren die Uyghur Türken

⁷¹ Nuri o.O. zitiert nach ebd. S. 42.

⁷² Vgl. ebd. S. 14.

⁷³ Vgl. ebd. S. 95ff.

neben Byzanz die damals militärisch größte Bedrohung der Abbasiden und das vergrößerte den Argwohn derjenigen, die al-Hallaj ohnehin als politischen Agenten verdächtigten.⁷⁴

Die Lehre al-Hallajs fand aber vor allem in den Städten Khorasans großen Wiederhall. Diese waren von einer intellektuellen und weltoffenen Haltung geprägt. Bereits vertretene mystische Strömungen in Herat wurden bald überzeugte Anhänger al-Hallajs. In dem ursprünglich hellenistisch-buddhistisch geprägten Balkh gründete al-Hallaj zudem ein Zentrum für seine Anhänger aus Talaqan, das die Hauptstadt der Samaniden war, und sein ältester Sohn Sulayman blieb in Nishapur. Das samanidische Talaqan wird Jahre später offen gegen die abbasidische Macht revoltieren, als al-Hallajs Hinrichtung bekannt wurde.

So wird es zunächst auch hauptsächlich in dieser Region der Dynastie der Samaniden sein, in der sich die Lehre al-Hallajs hielt, weiterentwickelte und verbreitet wurde.⁷⁵

Zusammenfassend ist zu betonen, dass al-Hallaj Erfahrungen mit Weltanschauungen machte, die nicht islamisch waren, dass seine Lehre in den Gebieten, die er bereiste, auf fruchtbaren Boden stieß und dort auch weiterhin gedieh und dass er wichtige Verbindungen knüpfte, die zweifelsohne auf einer Ebene der hohen Politik zu verorten sind.

An dieser Stelle soll auch noch einmal das „universalistische“ Moment in al-Hallajs Agieren betont werden. Die islamische Welt war in keinsten Weise ein monolithischer Block und oft waren es erst die Eliten, die islamisiert waren. Jedenfalls gab es eine Vielzahl an theologischen Ansichten und Ausrichtungen, die noch weit davon entfernt waren, ausgeprägt zu sein. Al-Hallaj suchte möglichst alle Gruppierungen auf, diskutierte mit ihren Vertretern, so es ihm möglich war, in der jeweiligen Begrifflichkeit, und behielt dabei immer seine asketisch-mystische Grundhaltung bei. Seine Lehre basierte dabei auf der mystischen Innenschau, die er mit einem gruppenüberschreitenden Vokabular auszudrücken versuchte. Dieses nahezu synkretistische und universalistische Verhalten, vor allem in der zusammenführenden Verwendung der den verschiedenen Gruppen spezifischen Termini, wurde als sehr ungewöhnlich wahrgenommen.⁷⁶

⁷⁴ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 98ff.

⁷⁵ Vgl. ebd. S. 93ff.

⁷⁶ Vgl. ebd. S. 103f.

i.) Die erste gerichtliche Anklage und die dritte Pilgerfahrt

Al-Hallaj hielt die Korrespondenz zu den auf seinen Reisen kennengelernten bedeutenden politischen Persönlichkeiten aufrecht, was seine Bekanntheit, wie auch den Argwohn vieler steigerte. Auch in Bagdad, in das er nun für eine kurze Zeit zurückkehrte, wuchsen sein Einfluss und seine Anhängerschaft. Schließlich reichte das junge Oberhaupt der zahiritischen Schule Ibn Dawud eine offizielle Anklage gegen die Lehren al-Hallajs beim Kalifen Mu‘tadid ein. Doch der schafi‘itische Rechtsgelehrte Ibn Surayj verhinderte durch ein Rechtsgutachten (fatwa) einen möglichen darauf folgenden Prozess. Dieses besagte, dass die mystische Inspiration nicht unter die Rechtskräftigkeit des kanonischen Gesetzes falle.⁷⁷ Der Inhalt der Anklage wird an späterer Stelle genau diskutiert (siehe Kap. III.2.c.).

Al-Hallaj begibt sich kurz darauf für etwa zwei Jahre nach Mekka (902-904). Während dieser Zeit erlangt seine mystische Erfahrung seine tiefste Konzentration, in der er sich als „gegenwärtiger Zeuge der göttlichen Liebe“ und ihrem Sprachrohr erlebte und in der er Gott bat, das Anathema, der Skandal und Prüfstein für die muslimische Gemeinschaft (bzw. für die gesamte Menschheit) zu sein und ihn zu einem *Ungläubigen* zu machen, sodass es ihm ermöglicht werde sein menschliches dualistisches Selbst zu transzendieren.⁷⁸

Al-Hallaj sah im persönlichen Gebet am Berg Arafat die Essenz der Hajj. Diese sei es durch das vom Ritus entkleidete Gebet in der persönlichen Hingabe für die Vergebung der gesamten Menschheit zu bitten. In der absoluten Hingabe an Gott würde die „Freundschaft“ Gottes erreicht werden, die über dem Gesetz stehe und das Versprechen der generellen göttlichen Versöhnung und des Einklangs beinhalte.⁷⁹

Al-Hallaj schien sich im Zustand der innerlichen Hingabe der Konsequenz der Veräußerlichung dieser bereits bewusst zu sein. In seiner mystischen Erfahrung transzendierte al-Hallaj das religiöse Gesetz, das für ihn letztendlich auch nur ein Schleier sei, der ihn von der göttlichen Wirklichkeit trennt. Doch er wusste, was das für sein weltliches Schicksal bedeuten würde. Auch wenn er die weltliche Dualität hinter sich lässt, die Vertreter des weltlich-religiösen „orthodoxen“ Gesetzes würden in dieser verhaftet bleiben und ihn in ihrem limitierten menschlichen Bewusstsein verurteilen. Al-Hallaj sah, wie ich später noch ausführen werde, alleine die essentielle Einheit mit dem Göttlichen als absolute Realität an.

⁷⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 14.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 14f.

⁷⁹ Vgl. ebd. S. 114f.

Die ihm drohenden weltlichen Gefahren akzeptierend, betete der Mystiker auf folgende Weise:

*„O Führer derjenigen, die vom Pfad geraten sind, verbessere meine Wanderschaft (in Dir).
Wenn ich ungläubig bin, mache mich noch ungläubiger!*

O mein Gott, Du glorreiche Macht, Ich weiß, dass Du rein bist, ich sage, dass Du rein bist, jenseits dessen, was Deine Anbeter tun, um dir nahe zu kommen, und jenseits dessen, was Deine Einheitsbekenner sagen, um dich als den Einen zu verkünden, jenseits der Preisung derer, die zu Dir sagen: ‚Gepriesen seist Du‘ und der Einheitsbekundung derer, die sagen: ‚es gibt keinen Gott außer Gott‘ und jenseits der Konzepte, derer, die Dich intellektuell erfassen wollen, und über und jenseits dessen, was Deine Freunde und Deine Feinde, sie zusammen, zu Dir sagen. [...] Du weißt, dass ich nicht in der Lage bin Dir zu danken, so wie Du es verdienst- So danke Dir selbst, durch mich, denn das ist die wahre Danksagung.“⁸⁰

k.) Die öffentlichen Lehren in Bagdad und politische Verfolgung

Mit dieser Haltung kehrte al-Hallaj über Jerusalem nach Bagdad zurück, lehrte in aller Öffentlichkeit und diktierte seine Lehren mehreren Schreibern, die diese weiter verbreiteten. Die ungewöhnlichen, mystisch ekstatischen Reden vor großen Menschenmengen sorgten in der Bevölkerung Bagdads, sowie am Hofe des neu an die Macht gekommen Kalifen Muqtadir für große Aufregung. Gleichzeitig war die Zeit von internen Machtkämpfen am Hofe und einer regelrechten Finanzkrise geprägt, die zu einer Ausbeutung der einfachen Bevölkerung führte. Die inhaltlich zum Teil vordergründig paradoxe Vehemenz des Auftretens und Lehrens al-Hallajs, die an eine Ausrichtung auf die göttliche Liebe appellierte, erzeugte bei Vielen den Wunsch nach einer gesellschaftlichen Reform unter spiritueller Leitung und es schien, dass al-Hallaj vermehrt als ein solcher Führer gesehen wurde. Doch dies galt nicht nur für die einfache Bevölkerung, sondern auch für hohe abbasidische Amtsinhaber, die al-Hallaj zum Teil schon seit Längerem als spirituellem Leiter folgten. Al-Hallaj widmete wichtigen Politikern Abhandlungen über die Verantwortung der weltlich Mächtigen, die auch hofften, dass al-Hallaj sich tatsächlich politisch einsetzen würde. Zu diesem Zeitpunkt war er endgültig in den Fokus der Mächtigen geraten.⁸¹

910 kam es zu einem erfolglosen Putschversuch um Ibn al-Mu'tazz, der in den folgenden Jahren zu einer Machtverschiebung in Richtung al-Hallaj gegenüber feindlich gesinnten Kräften führte. Einer seiner Protégés Ibn Hamdan musste fliehen, was al-Hallaj verwundbar

⁸⁰ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 116. Übersetzt aus dem Englischen von Y. H

⁸¹ Vgl. ebd. S. 15f.

für den neuen Wesir Ibn al-Furat machte, der Schiit war und essentiell in die Entwicklung der drastischen Finanzkrise involviert war. Zusätzlich waren in einigen Protesten Schüler von al-Hallaj führend, und das führte schließlich zu einem Haftbefehl gegen diesen. Al-Hallaj konnte aber mit Hilfe seines Schwagers diesem zunächst entkommen und wurde in Ahwaz und Sus versteckt. Er wurde schließlich 913/4 verraten, als ein von Dämonen besessener sozialer Agitator festgenommen und nach Bagdad geführt. Dort hatte aber in der Zwischenzeit wieder ein Machtwechsel stattgefunden und der al-Hallaj wohlgesinnte Ibn 'Isa ist wieder Wesir geworden. Er konnte den Prozess zwar aufhalten, aber konnte nicht vermeiden, dass al-Hallaj zur Genugtuung seiner Gegner öffentlich als „qarmatischer Agent“ an den Pranger gestellt wurde.⁸²

Al-Hallaj wurde daraufhin etwa neun Jahre am Hof gefangen gehalten. In dieser Zeit der instabilen Machterhaltung seiner Befürworter schrieb er seine letzten Werke und soll den Kalifen und dessen Mutter geheilt haben. Auf Grund weiterer Machtverschiebungen kam schließlich einer seiner erklärten Feinde, der ehemalige Steuereintreiber Hamid, in das Amt des Wesirs. Durch eine Initiative des ehemaligen Sufis Awariji und dem Leiter der Koranrezitatoren Ibn Mujahid wurde der Prozess gegen al-Hallaj wieder aufgegriffen. Im Zuge dessen kam es zu weiteren Revolten, die die Rettung al-Hallajs forderten und gegen die ausbeutende Finanzpolitik Hamids demonstrierten. Dieser redete dem schwachen Kalifen ein, al-Hallaj wolle eine soziale Revolution heraufbeschwören und setzte mit dem malikitischen Qadi Abu 'Umar das Todesurteil durch, das 309 A.H./ 922 A.D. vollstreckt wurde. Dieses beruht auf der Anklage der schweren „Häresie“ die Riten der Hajj auflösen zu wollen und dadurch in dem qarmatischen Plan, die heiligen Stätten zerstören zu wollen involviert zu sein. Al-Hallaj wurde ausgepeitscht, seine Hände und Füße wurden ihm abgeschnitten, daraufhin wurde er gekreuzigt, der Menge zur Schau ausgestellt, schließlich geköpft und sein Leichnam verbrannt.⁸³

Die komplexen machtpolitischen Dynamiken stehen in enger Verbindung zu dem Prozess um al-Hallaj, der schließlich zu seiner Hinrichtung führte und werden mit diesem einen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit darstellen. Der eben dargestellte biographische Überblick soll nur zur Orientierung dienen und ein grobes Verständnis der persönlichen Entwicklung al-Hallajs ermöglichen. Die Kernaussagen seiner mystischen Aussagen, sowie die genaue Analyse der Anklagepunkte gegen ihn werden in folgenden Kapiteln abgehandelt.

⁸² Vgl. Massignon (1973/1982): S. 16f.

⁸³ Vgl. ebd. S. 17ff.

II.) 2.) Die mystische Erfahrung des Sufismus- **Annäherungen an eine Definition**

Ein Sufi ist der, der nicht ist. (nach dem islamischen Mystiker Kharaqani, 11. Jhd.)⁸⁴

In einer Arbeit über einen Mystiker wie al-Hallaj ist es unerlässlich, auch über die „Mystik“ zu schreiben und der Frage nachzugehen, was denn mit dieser in der vorliegenden Arbeit gemeint ist. Doch eine Definition der tatsächlichen mystischen Erfahrung oder der vielfältigen Ausprägungen des Sufismus kann höchstens Annäherung und Umschreibung sein. „Auch wenn die zahlreichen Definitionen des Sufismus, die wir in arabischer und persischer Fachliteratur finden, historisch interessant sind, liegt ihre Hauptbedeutung doch darin, zu verdeutlichen, daß [!] der Sufismus nicht zu definieren ist.“⁸⁵ Die „Mystik“ im Sinne „des“ Sufismus bedarf der Erfahrung und weniger der intellektuellen Erfassung. „Wer nicht schmeckt, der weiß nicht“⁸⁶, sagte der große Sufimeister Rumi. Dieses „Schmecken“ deutet die direkte persönliche Erfahrung des Göttlichen an, die nicht beschreibbar ist, sondern nur erfahrbar. So sagte einer der großen Meister des frühen Sufismus Dhu ‘n-Nun al-Misri über dieses intellektuell unbeschreibliche, nicht fassbare Erfahren und noch mehr über dessen „Ziel“: „Über das Wesen Gottes nachzudenken, ist Unwissenheit, und auf Ihn hinzuweisen, bedeutet, Ihm etwas zuzustellen [...] und wahre Erkenntnis ist Verwirrung!“⁸⁷

Die Intention dieser Arbeit ist es, die Person al-Hallaj und den Skandal um diesen darzustellen. Würde ich nun die Definition der Mystik bei den bis jetzt genannten Aspekten belassen, würde wohl auch über den weiteren Inhalt der Arbeit Verwirrung herrschen. Deshalb werde ich einige Grundzüge der mystischen Erfahrung des Sufismus darstellen. Daraufhin soll ein kurzer Überblick über die Entwicklung des frühen Sufismus bis al-Hallaj gegeben werden, um dann den Fokus auf seine persönliche mystische Erfahrung zu legen. Dabei ist zu beachten, dass eben diese Grundzüge und Hauptideen „des“ Sufismus im Laufe der Zeit, je nach historischen Bedingungen, von den jeweiligen mystischen Vertretern kontinuierlich und verschieden interpretiert und artikuliert wurden.⁸⁸ Es soll demnach der Fokus auf die Elemente gelegt werden, die meines Erachtens wesentlich für das Verständnis von al-Hallajs Mystik sind.

⁸⁴ Kharaqani o.O. zitiert nach Schimmel (1979): S. 16.

⁸⁵ Nicholson (1914): *The Mystics of Islam*. S. 25 zitiert nach Shah (1964/1981): S. 41f.

⁸⁶ Rumi o.O. zitiert nach Shah (1964/1981): S. 56.

⁸⁷ Dhu ‘n-Nun al-Misri o.O. zitiert nach Schimmel (1979): S. 6.

⁸⁸ Vgl. Knysh, Alexander (2000): *Islamic Mysticism. A Short History*. Brill, Leiden/Boston/Köln, S. 326.

Ein wesentlicher Aspekt „des“ Sufismus, der auch seit seinen Anfängen bestand, ist das *innere* Verständnis des Mystikers oder der Mystikerin, das über das reine Befolgen der religiösen Pflichten hinausgeht und diese mit einer tieferen spirituellen Bedeutung versieht. In dieser Haltung ist der/die MystikerIn um seine/ihre eigene Selbst-Reinigung und Selbst-Verbesserung eifrig bemüht.⁸⁹ Dieses innerliche Bemühen (jihad) habe zudem weniger das Ziel, Wissen über das Göttliche zu erlangen, sondern vielmehr mit diesem in eine Einheit zu treten.⁹⁰ Dies mag durch die Transformation des „Niederen Selbst“ (nafs), also dem „egoistischen Ich“, und der Überwindung der Anhaftung dessen an die vergänglichen Welt gelingen, um schließlich die Entzückung der Einheit in der vorzeitlichen Essenz und uranfänglichen Reinheit vor dem trennenden Prozess der Schöpfung zu erfahren.⁹¹

Dieser Zustand wird als „Entwerden in Gott“ (fana‘) beschrieben, in dem das Bewusstsein des Mystikers/ der Mystikerin im puren göttlichen Bewusstsein vergeht und von diesem aufgefüllt wird, sodass die Attribute der fehlbaren Kreatur durch das göttlichen Selbst ersetzt werden. Nach der allgemeinen sufischen Meinung ist dieser Zustand der Entwerdung nicht von Dauer und geht in den Zustand des „Verweilens in Gott“ (baqa‘) über, in dem der/die MystikerIn in einem entwickelten Stadium des persönlichen Bewusstseins in die Welt „zurückkehrt“ und in dieser wirkt.⁹²

Um den Zustand des mystischen Entwerdens in andere Worte zu kleiden, lässt er sich als „participation mystique [bezeichnen], in der das Ich im Schauen sich selber vergißt, sich selbst in das Geschaute verwandelt, in der das Subjekt mit dem Objekt verschmilzt.“⁹³ Schlussendlich geht es in „der Mystik“ um die Transzendierung der weltlichen Dualität als „der Weg der Erkenntnis der innerweltlichen Wirklichkeit“⁹⁴, sodass die Trennung des menschlich-Bedingten und des göttlich-Absoluten aufgelöst wird. Folglich vermag der „vollkommene Liebende“ Majnun über seine Liebesbeziehung zu Layla zu sagen: „*Ich* bin nicht; was *ist*, ist die Geliebte.“⁹⁵

An dieser Stelle möchte ich auf die Sprengkraft der Mystik in Bezug auf „weltliche“ bzw. „innerweltlich-religiöse“ Diskurse und der daraus resultierenden Macht-Dispositive

⁸⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 6.

⁹⁰ Vgl. ebd. S. 309.

⁹¹ Vgl. ebd. S. 9f.

⁹² Vgl. ebd. S. 309f.

⁹³ Gelpke, Rudolf (1966/ 2008): *Vom Rausch im Orient und Okzident*. Anaconda Verlag, Köln; S. 161.

⁹⁴ Gelpke (1966/2008): S. 253.

⁹⁵ Aus Nezami (1333/1954): *Leili o Madschnun*. Dastgerdi (Hrsg.) 2. Auflage; Teheran; S. 111f. zitiert nach Gelpke (1966/2008): S. 260.

verweisen, deren Analyse in einem späteren Teil der Arbeit (siehe Abschnitt V.) einen zentralen Teil einnehmen wird. Hier soll nun konkret der relativierende Aspekt der mystischen Erfahrung in Bezug auf diskursiv konstruierte materielle und weltlich-religiöse Machtstrukturen ausgeführt werden.

„Es gibt [...] mehr oder weniger intensive »Brennpunkte der Reflexion«. Das heißt, dass es keine »Wirklichkeit« gibt, die der Entstehung dieser Brennpunkte der Befragung vorausliegt, sondern, dass diese im Gegenteil mit deren Entstehen oder deren Verschwinden variiert.“⁹⁶ Man könnte dies mit der Frage nach dem Sinn des Daseins ausdrücken, die ja auf unterschiedliche Art und Weise von den Religionen, Philosophien und den verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Organisation zu beantworten und zu deuten versucht wurde und wird. Dabei werden verschiedene zeitlich und örtlich bedingte Wahrheiten konstruiert. Diese anscheinend nicht allgemein festlegbare Essenz der Sinn- und Organisationsfragen, also der „Brennpunkte der Reflexion“, ist in ihrer intensivsten Form „zugleich ein blinder Fleck und ein Punkt der Überbewertung.“⁹⁷ Das heißt, dass diese Grundproblematik des menschlichen Daseins intellektuell nur bedingt zu lösen ist und folglich diskursiv bestimmt, bewertet und aufgeladen wird. „Der Diskurs ist nicht »Bewußtsein«, sondern Selbstkonstitution, solidarische Bestimmung eines bestimmten Objektes, einer Welt, in der es existiert, und eines Subjekts, für das es existiert.“⁹⁸ Das Unbehagen bezüglich dieser ungreifbaren Brennpunkte⁹⁹ wird durch unterschiedliche Wahrheitsformen und Verbote verdrängt, verschleiert und ihnen somit indirekt eine intellektuell fassbare Form gegeben.

„Je mehr solcher Brennpunkte mit Sinn und Interesse besetzt sind, um so mehr stellen sie sich als Rätsel dar [...] all das, was zugleich das Objekt eines intensiv vervielfältigten Diskurses und einer strengen Diskretion bildet, nicht als ob es ein Geheimnis zu lüften gäbe, sondern so, daß [!] nichts gesagt werden kann- kurzum, etwas Unlösbares.“¹⁰⁰

Die mystische Spiritualität bietet dem/ der MystikerIn die Möglichkeit der Alternative und des Ausweges aus dieser „weltlichen“ Verstrickung. Die problematische Sinnfrage der Existenz und der Reflexion der Identität wird in dieser durch „die Nichtung seiner selbst in

⁹⁶ Foucault o.O. zitiert nach Jambet, Christian (1991): *Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik*. In: Ewald, Francois/ Waldenfels, Bernard: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.; 229-248; S. 239.

⁹⁷ Foucault o.O. zitiert nach Jambet (1991): S. 240.

⁹⁸ Jambet (1991): S. 234f.

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 240.

¹⁰⁰ a.a.O.

Gott, die zur Überexistenz in Gott führt“¹⁰¹ aufgelöst. Den Vertretern der „weltlichen“ Diskurse erscheint diese Überexistenz jedoch als wesensfremd bis gefährlich, da diese weder intellektuell greifbar, noch kontrollierbar ist und das diskursive Bemühen um die individuelle, wie gesellschaftliche Selbstkonstruktion ad absurdum führt. „Wenn es etwas gibt, worüber die Diskurse schweigen, etwas Obskures, etwas Unbestimmtes, so ist es der konkrete Inhalt dessen, was dieser Zustand körperlicher und spiritueller Überexistenz ist.“¹⁰² Fragt man sich nun, woher das Unbehagen gegenüber der mystischen Entwerdung liegt, lässt sich dies aus der Konsequenz dieser Erfahrung beantworten.

„Der Mystiker erweist sich in jeder Zeit und Gesellschaft daran, daß[!] er von seiner Absolutheitserfahrung her alle äußeren Formen, Gesetze, Anschauungen und Überlieferungen weder annimmt noch ablehnt, sondern als »uneigentlich« durchschaut und damit relativiert.“¹⁰³

Die mystische Erfahrung einer spirituell erlebten transzendenten Wirklichkeit und die daraus folgenden möglichen Äußerungen sind in diesem Sinn als eine Art *Meta-Diskurs* zu verstehen. Die diskursiv gebildeten Wahrheitsformen und Machtstrukturen werden somit durch die mystische Erfahrung relativiert. Die mystisch inspirierte Äußerung hat dadurch eine enorme Sprengkraft, so sie öffentlich gemacht und in die Diskurse hineingetragen wird. In der Konsequenz wird deswegen oftmals versucht, diese mystische Erfahrung und vor allem ihre öffentliche Artikulation zu unterbinden. Das eben Angeführte sehe ich als zentralen Aspekt des Skandals um al-Hallaj und wird daher später genau analysiert und diskutiert. Daher möchte ich zunächst nun zu einigen weiteren Gedanken der islamischen Mystik zurückkehren. Es soll im Folgenden ein kurzer Überblick über die Entwicklung des frühen Sufismus und seinen Dynamiken gegeben und auch die inner-sufische Diskussion über Zurückhaltung und Veräußerung der mystischen Erfahrung zumindest angedeutet werden.

a.) Der frühe Sufismus

Der Sufismus war und ist keine homogene und kohärente Bewegung. So ist es auch gerade bezüglich der Frühzeit schwierig zu sagen, wer nun „Sufi“ war oder nicht.¹⁰⁴ Dabei ist diese Klassifizierung auch nur bedingt relevant, da es ja gerade eines der auszeichnenden Merkmale dieser geistigen Bewegung ist, dass sie in ihrer Vielfältigkeit und inneren Offenheit prinzipiell

¹⁰¹ Ebd. S. 241.

¹⁰² a.a.O.

¹⁰³ Gelpke (1966/2008): S. 268.

¹⁰⁴ Vgl. Knysh (2000): S. 47.

jenseits der Konventionen wirken kann und von MystikerInnen wie al-Hallaj so gelebt wurde. Doch wurde ja schon ersichtlich, dass al-Hallaj an einige Konventionen innerhalb des Sufismus stieß und mit diesen brach. Welche diese sind und wie sich sie entwickelt hatten, wird im Folgenden dargestellt. Die Kontinuitäten und Brüche in al-Hallajs Wirken und Lehre werden an anderer Stelle ausgeführt (siehe Abschnitt III. 1.).

Die bereits dargestellte Verinnerlichung der religiösen Praxis kann insbesondere in der Frühzeit als Gegenbewegung zu der Verweltlichung der sich ausbreitenden islamischen Gesellschaft in all ihren Ausprägungen gesehen werden. Der asketische Selbstverzicht der frühen frommen Männer und Frauen war u.a. auch Antwort auf den aufkommenden Luxus, der durch die islamischen Eroberungen entstand. Dies äußerte sich zunächst vor allem in einer Haltung der Reue und der Genügsamkeit, in der Abkehr von weltlichen Freuden und in der freiwilligen Armut. Der Rückzug aus dem sozialen Leben und der Ökonomie ist, neben der spirituellen Ausrichtung auf ein Leben in Gott, als passiver und quietistischer Widerstand gegen das oppressive und korrupte politische System der umayyadischen Kalifen zu verstehen. Das Regime tolerierte diese damals noch sehr kleine Gruppe, solange sie nicht aktiv gegen den Staat agierte. Zusätzlich ging die weitaus größere Bedrohung für die Umayyaden von den militant agierenden Kharijiten und extremen Schiiten aus, die nach einem Regierungsumsturz trachteten.¹⁰⁵

Eine intensive Ausprägung der Frömmigkeit bestand innerhalb des Islam seit Anbeginn. So gilt der Prophetengefährte Abu Dharr al-Ghifari (gest. 653) als erster unter den islamischen frommen Asketen, die „die Armut auf sich nahm[en], um den Reichtum Gottes zu erfahren.“¹⁰⁶

Diese Form der asketischen Frömmigkeit entwickelte sich im 8. und 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung weiter und verband sich im Laufe des 9. Jahrhunderts zunehmend mit einer mystischen Ausrichtung.¹⁰⁷ Dabei ist der Begriff der islamischen Askese (zuhd) nicht im christlichen Sinne der Kasteiung, des Zölibats oder der vollkommen Weltabkehr zu verstehen. „Das Konzept meint vielmehr, dass der Gläubige sich im gewissen Maße den

¹⁰⁵ Vgl. ebd. S. 6ff.

¹⁰⁶ Lohlker (2008): S. 159.

¹⁰⁷ Vgl. Knysh (2000): S. 13.

Forderungen der Welt gegenüber abschottet und sich auf die ethischen Forderungen des Glaubens konzentriert.“¹⁰⁸

Die wohl zentralste Figur in dieser Zeit der frühen asketischen Frömmigkeit, die noch nicht als „Sufismus“ im „klassischen“ Sinn zu verstehen ist, ist Hasan al-Basri (gest. 728), der wahrscheinlich auch erst von späteren Generationen als Sufi bezeichnet worden ist.¹⁰⁹

Dieser Mann trat eine Generation nach dem Propheten Muhammad und seinen Gefährten mit flammenden Reden an die Öffentlichkeit, warnte vehement vor dem Begehen von Sünden und appellierte an die Menschen ihr Leben auf das Letzte Gericht auszurichten. Diese warnenden Predigten kleidete er in eine brillante religiöse Rhetorik, die von düsteren Bildern der Verdammung geprägt waren. Er trat gegen weltlichen Besitz auf, da ohnehin der Tod alle weltlichen Dinge besiegeln würde. Die Welt sah er als Brücke zum wahren Leben, auf der man keine Häuser bauen sollte. Neben diesem Appell auf ein religiös aufrechtes Leben der Gläubigen in der Furcht vor dem Jüngsten Gericht, die in ihrer Sündhaftigkeit selbstverantwortlich wären, kritisierte er offen die Ungerechtigkeit der umayyadischen Machtinhaber, während er hingegen eine Form der altruistischen und brüderlichen „Ritterlichkeit“ (futuwwa) vertrat. Folglich musste er sich sein Leben lang verstecken, obgleich er eine gewaltvolle Revolution ablehnte.¹¹⁰

Hasan al-Basri wies in seiner Lehre eine deutliche „realistische kritische Tendenz“¹¹¹ und eine den Asketen spezifische Haltung der „Traurigkeit und Furcht“¹¹² auf. In jedem Fall vertrat er in seinem Denken bereits einen der zentralen Aspekte des späteren Sufismus, indem er seine Aufmerksamkeit auf den *Kern* und nicht auf die *Hülle* der Religion richtete.¹¹³

Die Vertreter der frühislamischen asketischen Frömmigkeit teilten im Allgemeinen eine Abneigung gegen weltliche Freuden, Luxus und Heuchelei, aber auch gegen soziale Ungerechtigkeit und oppressive Machtinhaber. Dabei betonten sie die Furcht vor göttlicher Vergeltung, sahen sich aber in ihrer Frömmigkeit den normalen Gläubigen überlegen und bildeten somit eine nahezu elitäre Schicht, die aber zweifellos durch ihre moralische Autorität bereits einen signifikanten sozialen Einfluss ausübte. Durch ihre unheilschwangeren Predigten, ihre individualistische Lebensweise der Weltentsagung und ihre ausgedehnten

¹⁰⁸ Lohlker (2008): S. 158.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O.

¹¹⁰ Vgl. Knysh (2000): S. 10ff.

¹¹¹ Massignon o.O. zitiert nach Schimmel (1979): S. 35.

¹¹² Schimmel (1979): S. 34.

¹¹³ Vgl. Knysh (2000): S. 12.

asketischen Übungen hatten diese frühen Frommen jedoch noch keine allzu große Reichweite im Volk. Allerdings scharten Personen wie Hasan al-Basri eine beachtliche Anhängerschaft um sich, deren Mitglieder aus allen sozialen Schichten kamen.¹¹⁴

b.) Die Gottesliebe und die Vertiefung der islamischen Mystik

Am Ende des 8. Jahrhunderts chr. Z. führte eine Frau einen der grundsätzlichen Aspekte des Sufismus ein. Rabi'a al-Adawiyya (gest. 801) lehrte die absolute Liebe zu Gott und revolutionierte damit die spirituelle Haltung im Islam. „In die finstere Asketenwelt wurde das Element der reinen Gottesliebe eingeführt.“¹¹⁵ Dabei legte sie meines Erachtens den Grundstein für die Essenz der sufisch-mystischen Erfahrung, die jegliche Schleier der Trennung zum Göttlichen zu durchschreiten versucht.

„Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe, nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet.“¹¹⁶

Neben der mystischen Liebe (mahabba) ist unbedingt der Begriff der mystischen Erkenntnis (ma'rifa) zu nennen. Der Mystiker Dhu'n-Nun al-Misri (gest. 859) gilt als der Erster der diesen formulierte. Dabei stellte er eben jener „intuitiven Gotteskenntnis“ das „diskursive Wissen“ bzw. die „intellektuelle Kenntnis“ ('ilm) entgegen.¹¹⁷ Auch hier liegt die Betonung auf der Aufhebung der Trennung zwischen MystikerIn und dem Göttlichen. Die Wissenden „sind nicht sie selber; denn soweit sie existieren, existieren sie in Gott [...] ihre Worte sind die Worte Gottes, die durch ihre Zungen geäußert werden [...]“¹¹⁸

Aber auch schon 'Abd al-Wahid b. Zayd (gest. ca. 750), ein Nachfolger von Hasan al-Basri, formulierte, dass Gott seinen aufrechten Dienern/Freunden (wali) sein inneres geheimes Wissen ('ilm al-batin) über Ihn und die Welt vermittele, das dem Rest der Geschöpfe und sogar den Engeln verhüllt sei. Dieses innere Wissen wurde von späteren Sufis oftmals *über* das äußerliche Wissen ('ilm az-zahir) der islamischen Wissenschaften gestellt. Das erregte aber den Zorn vieler muslimischer Traditionalisten, die das buchstabengetreue Wort des Göttlichen

¹¹⁴ Vgl. ebd. 13f.

¹¹⁵ Schimmel Hrsg. (1985): S. 13.

¹¹⁶ Rabi'a al-Adawiyya o.O. zitiert nach Smith, Margaret (1928): *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge S. 98 zitiert nach Schimmel (1979): S. 43.

¹¹⁷ Vgl. Schimmel (1979): S. 48.

¹¹⁸ Dhu'n-Nun o.O. zitiert nach Smith, Margaret: *Readings from the Mystics of Islam*. Nr. 20, S. 385ff zitiert nach ebd. S. 48.

Gesetzes verehrten.¹¹⁹ Die Ablehnung durch die „Orthodoxie“ werde ich später noch genauer behandeln.

Um nun wieder zu der inner-sufischen Entwicklung zurückzukehren ist zu erwähnen, dass die MystikerInnen des 9. Jahrhunderts begonnen haben sich in ihrer Grundhaltung von der weltensagenden Askese der frühen Frommen zu distanzieren. Denn die bisherige die Welt verachtende Einstellung wird zunehmend als „religiöser Egoismus“ wahrgenommen, reflektiert und kritisiert.¹²⁰ So heißt es:

„Es gibt Toren, die aus Heuchelei Entsagung üben und die das Gut dieser Welt durch eine angebliche Askese gewinnen wollen. Das sind die, welche glauben, die Askese bestehe darin, daß [!] man die Welt schmäht, sich in Wolle kleidet, von den Reichen schlecht spricht und die Armen lobt.“¹²¹

Das heißt nicht, dass eine genügsame Grundhaltung und Lebensweise von den folgenden Sufis aufgegeben wurde oder das Bemühen eingestellt wurde, die Anhaftungen an die Welt zu lösen. Vielmehr wurde der Fokus auf die Arbeit am *Selbst* betont. Hierbei ist auf al-Harith al-Muhasibi (gest. 857) hinzuweisen, der als einer der bedeutendsten religiös-psychologischen, theologischen und moralischen Führer der Zeit zu nennen ist.¹²² Al-Muhasibi, der vehement gegen das prahlerische Zuschaustellen von Frömmigkeit auftrat, erlangte eine tiefe Kenntnis über die vielschichtigen Regungen des menschlichen Herzens und des Geistes. Es ginge um eine aktiv gelebte Spiritualität *in* der Welt, während eine Flucht vor gesellschaftlichen Pflichten inakzeptabel sei. Ein Sufi solle für seinen Lebensunterhalt selbst aufkommen und gesellschaftliche Erfordernisse annehmen, dabei dürfe er aber nicht von diesen vereinnahmt und korrumpiert werden. Zentral in dieser innerweltlichen, aber spirituellen Arbeit am Selbst steht die Betonung auf dem rechten Maß in der Lebensweise, der Gottesfurcht und der Hoffnung auf göttliche Gnade in der mystischen Erfahrung. Es ist zwar fraglich, inwieweit al-Muhasibi tatsächlich selbst Sufi war, doch sein Einfluss auf die weitere Entwicklung des Sufismus, insbesondere auf die „nüchterne“ Schule des Junayd war eklatant.¹²³

¹¹⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 16f.

¹²⁰ Vgl. Andrae, Tor (1947/1980): *Islamische Mystik*. Übersetzt aus dem Schwedischen von H. Kanus-Credé, 2. Auflage, Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz; S. 73.

¹²¹ Zitiert nach at-Tirmidi (1293): *Nawadir al-'usul*. Konstantinopel zitiert nach Andrae (1947/1980): S. 88.

¹²² Vgl. Knysh (2000): S. 43.

¹²³ Vgl. Knysh (2000): S. 45ff.

c.) Die Entstehung des klassischen Sufismus in Bagdad

Der bisherige Überblick war ein eher minimalistischer. Um den Rahmen dieser Arbeit einzuhalten, musste ich äußerst interessante Mystiker und ihre faszinierenden Lehren außen vor lassen.

Durch die Machtübernahme der Abbasiden wurde Bagdad ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts das politische und kulturelle Zentrum der Islamischen Welt. Die verschiedenen religiösen und kulturellen Strömungen trafen hier zusammen und entwickelten sich weiter. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass dort die bisherigen mystischen und asketischen Richtungen zusammentrafen und sich zu der geistigen Bewegung formten, die als Sufismus im klassischen Sinne bezeichnet wird.¹²⁴

An dieser Stelle soll Sari as-Saqati (gest. 867) genannt werden, der dieses Bagdader Sufi-Milieu stark prägte. Obwohl er keine engeren persönlichen Verbindungen zu al-Muhasibi gehabt haben soll, teilte er dessen Konzentration auf eine strenge Einhaltung der moralischen Selbstdisziplin. Interessant ist, dass er bereits eine große Anhängerschaft hatte und deswegen in die öffentliche Wahrnehmung rückte. Folglich wurde er bald angeklagt, weltliches Ansehen anzustreben. Er zog sich daraufhin völlig aus dem weltlichen Leben zurück und übte sich in absoluter Kontemplation. In seiner mystischen Lehre definierte er die göttliche Liebe als essentielle dynamische Kraft, aber vermied entschieden, über die mystische Erfahrung zu spekulieren. Die gottgegebene Liebe stehe jenseits jeglicher intellektueller und diskursiver Beschreibung.¹²⁵

Durch die zunehmende Präsenz der Sufis im Zentrum der islamischen Kultur, Religion und Politik wurden sie vermehrt von der Regierung und der „Orthodoxie“ wahrgenommen. Zusätzlich sprachen Sari as-Saqati und die ihm folgenden Sufis zunehmend „von der ‚wirklichen gegenseitigen Liebe zwischen Mensch und Gott‘ [...] Das skandalisierten die Orthodoxen, die ‚Gottesliebe‘ nur als ‚Gehorsam‘ anerkennen wollten.“¹²⁶

Der in den persischen Provinzen wirkende und lehrende Yahya ibn Mu’adh ar-Razi (gest. 871) sagte gar, dass „ein Senfkorn Liebe besser sei als siebenzig Jahre Gottesdienst ohne Liebe.“¹²⁷

¹²⁴ Vgl. ebd. S. 48.

¹²⁵ Vgl. ebd. S. 50ff.

¹²⁶ Schimmel (1979): S. 60.

¹²⁷ Yahya ibn Mu’adh ar-Razi o.O. zitiert nach Fariduddin ‘Attar: *Tadhkirat al-auliya*. Nicholson Hrsg. (1905-7/1959) 1. Band, London/Leiden, S. 306 zitiert nach Schimmel (1979): S. 57.

d.) Die erotische Mystik

Es ist festzustellen, dass sich in der Generation nach Sari as-Saqati zwei verschiedene Grundhaltungen innerhalb des Sufismus ausprägten. Die eine Richtung kann als *erotische* und später auch als *berauschte* Mystik bezeichnet werden. Zentral in dieser Richtung ist die Konzentration auf die göttlich Liebe, wie sie oben dargestellt wurde. Ein bedeutender Vertreter dieser Richtung in Bagdad ist der bereits erwähnte Abu l-Hasan an-Nuri (gest. 907). Dieser nutzte, um seine intensive mystische Liebe zu Gott auszudrücken, Begriffe der profanen erotischen Poesie. Insbesondere der Gebrauch des Wortes für die „leidenschaftliche und begehrlische Liebe“ (‘ishq) erregte das Gemüt der konservativen „Orthodoxie“. Aber auch in anderen Bereichen war Nuri nicht gerade jemand, der sich freudig und stillschweigend in gesellschaftliche, religiöse und politische Konventionen begab. Er tolerierte in seiner Betonung auf hohe moralische Qualitäten keine Abweichungen von der aufrichtigen Praxis des Göttlichen Gesetzes. So soll er einmal die Weinamphoren, die an den Hof des Kalifen geliefert werden sollten, zerschlagen haben. Zum anderen kritisierte er die intellektuelle Haltung insbesondere im Bereich der Mystik und sagte über den Intellekt, dass er schwach wäre und das, was schwach sei, auch nur zu Schwachem führen würde.¹²⁸ Von Nuris Kritik an Junayds Intellektualismus schrieb ich ja bereits.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch Summun al-Muhibb, den Liebenden (gest. 910) erwähnen, der ebenfalls auf Grund seines Mangels an Konformität und seines Gebrauchs eines expliziten profanen erotischen Vokabulars in Bezug auf die Beziehung zu Gott zu einer Persona non grata des konservativen Bagdader Establishments wurde. Er vertrat klar den Standpunkt, dass die mystische Liebe eindeutig über der mystischen Kenntnis stehe, ganz zu schweigen von jeglicher intellektuellen innerweltlichen Haltung.¹²⁹ Aber er war sich auch bewusst, dass diese mystische Liebe mit „Heimsuchung“ verbunden wäre. Nur die wahrhaft Liebenden würden nach ihm diese Prüfungen bestehen, die trennenden Schleier der geschaffenen Welt durchschreiten und zu der Einheit mit Gott gelangen.¹³⁰

*„Ich habe mein Herz von dieser Welt getrennt,
Mein Herz und Du sind nicht getrennt für mich.[...]“¹³¹*

¹²⁸ Vgl. Knysh (2000): S. 60f.

¹²⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 63.

¹³⁰ Vgl. Schimmel (1979): S. 69.

¹³¹ Summun al-Muhibb o.O. zitiert nach a.a.O.

e.) Die nüchterne Schule des Junayd

Abu l-Qasim ibn Muhammad ibn al-Junayd (gest. 910) folgte seinem Onkel und Lehrer Sari as-Saqati als Leiter der Bagdader Sufi-Schule und war der zentrale Vertreter der Mystik der Nüchternheit, die der *berauschten* Ausprägung gegenüberstand. Er erlangt großes Ansehen in der Sufi-Gemeinschaft seiner Zeit und wurde als „Meister der Meister“ bezeichnet. Er gilt als der größte Intellektuelle der Sufis dieser Zeit, der durch seine spitzfindige Sprache und durch sein mystisches Theoretisieren die Basis für weite Teile des späteren Sufismus festlegte.¹³²

„Der unbestrittene Meister der Sufis von Bagdad war Abu l-Qasim al-Junaid, der als Zentralfigur der frühen Geschichte des Sufismus gilt. Die verschiedenen Schulen und Richtungen sehen ihn als ihren Meister an, und fast alle Initiationsketten der späteren Orden gehen auf ihn zurück. [...] ‚Wenn Verstand (‘aql) ein Mann wäre, würde er die Gestalt Junaids haben‘. Das deutet auf den Ernst, die Nüchternheit und den durchdringenden Geist des Meisters.“¹³³

In seiner Lehre ist das Prinzip der Rückkehr ins Leben und des Verweilens in diesem in und durch Gott (baqa‘) zentral. Im Zustand der mystischen Entwerdung (fana‘) würde das menschliche Selbst zerschmettert werden und kann somit nur in kurzen Sequenzen der Entrückung stattfinden. Die Rückkehr ist essentiell, dennoch befindet sich der/die MystikerIn nach der Erfahrung der Einheit, zwar mit einem erweiterten Bewusstsein, aber weiterhin im Zustand der schmerzvollen Trennung.¹³⁴

„Getreu in der Tradition Muhasibis sieht auch Junaid im Sufismus einen Weg ständiger Läuterung und seelischen Kampfes. [...] Mystisches Leben bedeutete für ihn das ständige Streben, zum Ursprung zurückzugehen, zu jenem Ursprung, der in Gott liegt und aus dem alles entsteht, so daß [!] der Mystiker schließlich den Zustand erreichen soll, ‚da er ist wie er war, bevor er war‘. Das ist der Zustand des Ur-Vertrages (Sura 7/171), als Gott alleine war und das in der Zeit Geschaffene noch nicht bestand.“¹³⁵

Junayd formulierte damit theoretisch die Essenz des mystischen Strebens. In seinem Kern unterscheidet sich diese nicht all zu sehr von der Erfahrung der *berauschten Liebesmystiker*. Allerdings ist die Konzentration auf die Zustände des fana‘ und baqa‘ und der daraus folgenden Haltung anders gewichtet.

¹³² Vgl. Knysh (2000): S. 52ff.

¹³³ Schimmel (1979): S. 64.

¹³⁴ Vgl. Knysh (2000): S. 54f.

¹³⁵ Schimmel (1979): S. 64.

Wesentlich ist aber die Formulierung und Diskursivierung. Während die ekstatischen und von der göttlichen Erfahrung berauschten Äußerungen die Ablehnung der „Orthodoxie“ erweckten, gelang es Junayd, seinen Anhängern und Nachfolgern diese durch eine theoretisierte und vordergründig abstruse, obskure und schwierige Sprache in die Irre zu führen.¹³⁶

Junayds nüchterne Haltung muss auch in Verbindung zu den gesellschaftlichen Strukturen und Dynamiken seiner Zeit gesehen werden. Politisch und gesellschaftlich demonstrierte Junayd einen offenbaren politischen Konformismus. Dies bewahrte ihn und die, die ihm darin gleichtaten, nicht gegen weltliche und religiöse Autoritäten zu agieren, vor politisch-religiöser Verfolgung. Zusätzlich sah Junayd politischen und gesellschaftlichen Aktivismus als Zeichen spiritueller und intellektueller Unreife und als ein Anzeichen dafür, gegen die „göttliche Ordnung“ rebellieren zu wollen.¹³⁷

II.) 3.) Die Mystik al-Hallajs

*„Tötet mich, o meine Freunde!
Denn im Tod nur ist mein Leben.
Ja, im Leben ist mir Tod nur,
Und im Sterben liegt mein Leben!
Wahrlich, höchste Gnade ist es,
selbst verlöschend zu entschweben
Und als Schlechtestes erkenn ich,
Fest an diesem Leib zu kleben.
Überdrüssig ist die Seele,
Hier noch im Verfall zu leben.“¹³⁸*

Diese Worte sprach Mansur al-Hallaj bei seiner Hinrichtung. Gekleidet in eine todesnahe Sprache in Anblick der Hinrichtungsstätte drückte er seine mystische Erfahrung in drastischer Klarheit aus, in der der Tod des Körpers nur Nachspiel der Entwerdung des Selbst ist. Dabei geht es bei diesen Worten weniger um eine morbide Leidens- und Todessehnsucht, sondern um eine mit kraftvollen, den rationalen Verstand erschütternde Äußerung im Zustand der mystischen Entwerdung.

¹³⁶ Vgl. Knysh (2000): S. 54.

¹³⁷ Vgl. ebd. S. 55f.

¹³⁸ Al-Hallaj zitiert nach Ibrahim Ibn Fatik o.O. zitiert nach und übersetzt von Schimmel Hrsg. (1985): S. 105.

In diesem Kapitel möchte ich die Mystik al-Hallajs in ihrer Essenz, so ich sie nach meinem Verständnis erfassen kann, darstellen. Im Weiteren werde ich den Versuch unternehmen, nach der Lektüre und Analyse sufisch-mystischer Texte, insbesondere der überlieferten Aussagen al-Hallajs, der wissenschaftlichen Sekundärliteratur zu diesen und der eigenen persönlichen Erfahrung mit der spirituellen-mystischen Praxis des Sufismus diese zu kommentieren, zu interpretieren und zur weiteren Diskussion zu stellen.

Der Fokus liegt in diesem Teil der Arbeit auf den mystischen Aussagen selbst und nicht auf dem diskursiven Zusammenhang, der sich in den Kontinuitäten und Brüchen zu anderen Diskursen zeigt, oder auf der Wahrnehmung der *berauschten* Äußerungen, die schließlich zu dem Prozess und der Hinrichtung al-Hallajs führte. Das wird in späteren Kapiteln ausgeführt. Nur soll erwähnt werden, dass seine Mystik auf den vorhergehenden Erfahrungen und Lehren anderer Sufis aufbaute. Der bereits angeführte Überblick des frühen Sufismus soll zu einem Verständnis dessen beitragen.

Nach der Meinung Louis Massignons, dem al-Hallaj-Experten schlechthin, und anderer, die sich mit diesem Mystiker beschäftigten, erreichte die islamische Mystik mit al-Hallaj ihren Höhepunkt. Allerdings muss gesagt werden, dass al-Hallajs Aussagen ja aus einer Tradition kamen und es Sufis sowohl vor und nach ihm, als auch zu seiner Zeit gibt, die sehr ähnliche Erkenntnisse in der Mystik gewannen. Definitiv unterschied sich al-Hallaj jedoch in seiner kompromisslosen Weigerung, seine Erfahrungen für sich zu behalten.¹³⁹

Abgesehen davon ist al-Hallaj zweifellos als eine der zentralen Figuren der islamischen Mystik des Sufismus zu sehen.

„Denn er zog aus den tiefsten in der islamischen Religion angelegten Tendenzen persönlicher Aneignung und Bewährung die letzte und reinste Konsequenz der vollkommenen liebenden Hingabe an die Einheit des göttlichen Wesens- nicht, um so im Verborgenen und für sich allein die Heiligkeit zu gewinnen, sondern sie zu predigen, in ihr zu leben und für sie zu sterben.“¹⁴⁰

Was unter dieser „letzten und reinsten Konsequenz der vollkommenen liebenden Hingabe“ zu verstehen sein mag, werde ich nun versuchen, anhand einiger Texte al-Hallajs zu erläutern,

¹³⁹ Vgl. Knysh (2000) S. 82.

¹⁴⁰ Hans Heinrich Schaeder o.O. zitiert nach Schimmel (1979): S. 72.

die „in wunderbarer Dichte von der Transzendenz Gottes und Seiner Gegenwart im menschlichen Herz sprechen.“¹⁴¹

*„Ach bin ich's oder DU? Das wären ja zwei Götter!
O fern, o fern von mir, die Zweiheit zu bekennen!
In meiner Nichtheit ist für ewig Deine Er-heit,
Mein Wesen: immerfort zwieschichtige Verkleidung.
Wo ist Dein Wesen denn, mir fern, daß[!] ich es sähe? [...]
Ach zwischen Dir und mir steht ein »Ich bin«- das quält mich.
Heb' auf durch Dein »Ich bin« mein »Ich bin« zwischen uns.“¹⁴²*

Al-Hallaj rückt in diesen Versen die spirituell erlebte Trennung bezüglich des göttlichen Seins in und von der Welt in den Fokus der Wahrnehmung. Solange ein „Ich-Bewusstsein“ besteht, ist eine vollkommene Einheit mit dem Göttlichen nicht möglich. Somit ist auch schon alleine das Einheitsbekenntnis ein Ausdruck der Dualität, die der/die MystikerIn im Sinne al-Hallajs zu überwinden versucht. *„Wer behauptet, er erkläre Gott als Einen, der hat ihm bereits etwas zugestellt.“¹⁴³* Das menschliche „Ich-Bewusstsein“ wäre ein Schleier, wie alle anderen Phänomene der Welt auch, die der unmittelbaren Einheitserfahrung und Aufhebung der Dualität im Wege steht. Solange das *Ich* besteht, solange ist es von einem *Du* getrennt. Erst wenn das *Du* und das *Ich* Eins sind, ist diese Trennung aufgehoben. *„Ich bin Du, genau wie Du Ich bist.“¹⁴⁴*

Das menschliche Bewusstsein ist nicht in der Lage, die schöpferische, absolute Wahrheit (haqq) zu erfassen, außer wenn das göttliche Bewusstsein durch dieses wirkt und sagt: *ana l'haqq- Ich bin die göttliche Wahrheit. „Keiner bekennt Gott als Einen außer Gott selbst [...]"¹⁴⁵*

Doch al-Hallaj weiß um das trennende Prinzip in der Welt und die bedingte und folglich ablehnende Wertung des menschlichen Bewusstseins, so es nicht in die Einheit mit dem Göttlichen getreten ist.

„Siehst du nicht, wie mein Herr Seine Vorzeitlichkeit über meine Zeitlichkeit schlägt, bis daß [!] meine Zeitlichkeit in Seiner Urewigkeit ausgelöscht wird und mir kein Attribut mehr bleibt als das Attribut des Vorzeitlichen und ich in dieser Eigenschaft rede? Aber die Menschen sind

¹⁴¹ a.a.O.

¹⁴² Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 91f.

¹⁴³ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 47.

¹⁴⁴ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 75.

¹⁴⁵ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 47

allesamt zeitlich geschaffen und reden aus der Zeitlichkeit. Und wenn ich nun aus der Vorzeitlichkeit heraus rede, lehnen sie mich ab und bezeugen, daß [!] ich ungläubig bin, und streben danach mich zu töten. Doch sie sind dabei zu entschuldigen und werden belohnt für alles, was sie mit mir machen.“¹⁴⁶

Zu Recht stellt sich die alte „vernünftige“ Frage, warum die Schöpfung sich in der „Zeitlichkeit“, in ihrer Vergänglichkeit und der daraus auch folgenden gegenseitigen Ablehnung und Befeindung der Menschen untereinander ausdrückt.

Geht man von einer göttlichen Existenz aus, so ist diese als *das Absolute* und *das Vollkommene* zu bezeichnen. Die Vollkommenheit bedarf aber der Unvollkommenheit, wäre diese nicht, wäre jene nicht vollkommen. Es würde der Vollkommenheit das Fehlerhafte, das Begrenzte und Vergängliche fehlen. Das Bedingte macht das Absolute erst absolut. Die Frage der Theodizee, die Frage nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in einer Welt, in der Unrecht und Gewalt herrscht, löst sich dadurch auf.

Das göttliche Sein ist nur Eins, wenn es auch die Trennung beinhaltet. Der Mensch, *Adam*, wurde erschaffen um das Unvollkommene im Zustand der Trennung zu leben und zu vergehen. Dies verstehe ich als den bereits erwähnten Urvertrag zwischen Gott und Mensch, den die Mystiker anführen.

„Und wann immer dein Erhalter ihre Nachkommen aus den Lenden der Kinder Adams hervorbringt, ruft er sie (also) auf, Zeugnis über sich selbst zu geben: »Bin Ich nicht euer Erhalter?«- worauf sie antworten: »Ja, fürwahr, wir bezeugen es.«“¹⁴⁷

Das ist der Moment der Trennung zwischen göttlichem und menschlichem „Bewusstsein“ in seiner zeitlichen Begrenztheit. Diese Trennung ist jedoch ebenfalls ein Schleier. Der Mensch, der nach Gottes „Antlitz“ geschaffen wurde, ist die geschaffene Vergänglichkeit als Teil der Ewigkeit. Das Zeitliche besteht als Ausstülpung der Ewigkeit, doch ist sie notwendig. Der Mensch ist insoweit das Höchste der Schöpfung, da er durch sein ihm gegebenes Bewusstsein die Bürde der Trennung trägt und dadurch die Vollkommenheit ermöglicht.

Iblis/ Satan steht in al-Hallajs Lehre unter anderem für das Nichterkennenwollen dieser Notwendigkeit der Unvollkommenheit für die Vollkommenheit. Als Iblis sich weigerte, dem

¹⁴⁶ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 87.

¹⁴⁷ Koran 7/172; nach Asad, Muhammad Hrsg. (2003): *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Übersetzung aus dem Englischen von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn; Patmos Verlag; Düsseldorf; S. 301.

Befehl Gottes nachzukommen, sich vor Adam zu verneigen, tat er dies weil er die Idee nicht annehmen konnte, dass die göttliche Präsenz sich selbst in die materielle und vergängliche Form Adams hüllte. Folglich wird Iblis durch seine „Versuchungen“ zum Prinzip der Trennung in der materiellen Welt, ist aber gleichzeitig auch die Kraft, die Menschen aufzurütteln, die Schwelle der höchsten Täuschung zu übertreten und die göttliche Liebe zu finden.¹⁴⁸

Das trennende Prinzip in der materiellen Welt und dem menschlichen Bewusstsein ist Tor, Schlüssel und Schwelle in einem. So müsse man um zu der Einheit in Gott zu gelangen „auch durch Iblis hindurchschreiten [!], die Welt der Trugbilder (‘alam al-mithal) hinter sich lassen, um zu seinem Ursprung zurückzukehren.“¹⁴⁹

„[...] Gott versetzte mich an diesen Platz. Ich kenne Ihn und Er kennt mich. [...] Wenn irgend jemand [!] versucht, ungeläutert, unhöflich und unrein einzutreten, dann ergreife ich ihn an diesen Eigenschaften und weise ihn zurück. [...] Daher sahst du, als Er den Engeln den Befehl gab, sich niederzuwerfen, daß [!] ich zuwiderhandelte, doch nur äußerlich, da ich wusste auf welchen Platz Er mich stellen würde, und es ist notwendig, daß [!] ich auf diesem Platz bin. Innen trage ich Sein Abbild, wie du. [...] Ich bin der Fels der Dunkelheit. Ich benötige den Menschen, welcher mich kennt, damit er mich läutert. Doch kann er mich nicht läutern, bevor er sich nicht selbst zuerst geläutert hat. Ich lebe in dir, überall, im Körper, im Herz und in der Seele. Wandelst du dich, so wandelst du auch mich.“¹⁵⁰

Das Getrennte ist nicht außerhalb des Ganzen. Das „göttliche Licht“ erstrahlt in Allem. Derjenige, der das erkennt, vermag die Trennung zu transzendieren. Doch al-Hallaj weiß, dass man, solange man in dieser Welt existiert, die Trennung nicht ganz hinter sich lassen kann, da das Menschlich-Geschaffene das verzeitlichte Göttliche ist. „O Er ich und ich Er! Es gibt keinen Unterschied zwischen meiner Ich-heit und Deiner Er-heit außer der Vorzeitlichkeit und der Zeitlichkeit.“¹⁵¹

Indem al-Hallaj ausruft „Ich bin die göttliche Wahrheit“ wird zum einen jegliche Dualität zwischen Menschlichem und Göttlichem aufgelöst und zum anderen bezeugt er seine Aufgabe

¹⁴⁸ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 222.

¹⁴⁹ Hentschel, Kornelius (1997): *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*. Eugen Diederichs Verlag, München; S. 25.

¹⁵⁰ Muhammad ar-Rifai, Schaykh der Schadhiliyya Tarika in Jerusalem 1984 über Iblis zitiert nach Hentschel (1997): S. 88.

¹⁵¹ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 87.

des Urvertrages, die Aufgabe der Menschheit und der Schöpfung, in der Unvollkommenheit die Vollkommenheit vollkommen zu machen. Der freie Wille des Menschen ist seine Möglichkeit zum Fehlerhaften, aber auch zur Liebe, die die göttliche Gnade ist, die Trennung zu durchblicken. Die mystische Erfahrung des göttlichen Seins im Selbst löst in einem Augenblick, der ewig währt, die vordergründige Trennung auf, da diese die Zeitlichkeit durch die Schau der Vorzeitlichkeit durchbricht. Schließlich ist auch die Vergänglichkeit, in der für die Mystiker als schmerzvoll erlebten Trennung vom Göttlichen, ein Trost in die Richtung ihrer Auflösung.

Das religiöse Gesetz und die Vorstellung des Glaubens ist ebenso ein Schleier, an den man sich anhalten und den man herunterreißen kann. Letztlich ist das von keiner Relevanz. *„Glaube und Unglaube unterscheiden sich im Hinblick auf den Namen; aber in Hinblick auf die Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen.“*¹⁵²

Diese absolute Wirklichkeit ist jenseits des menschlichen Verstehens. Vom Unbegreiflichen sind die Menschen durch ihr Begreifen-Wollen getrennt.

*„Das Verständnis der geschaffenen Wesen hat keine Beziehung zur Wirklichkeit. [...]
Das Erfassen des Wissens von der Wirklichkeit ist schwer-
Das der Wirklichkeit der Wirklichkeit- wie viel mehr!
Die Wahrheit liegt hinter dieser Wirklichkeit
und die Wirklichkeit diesseits der Wahrheit.[...]
Wer zur Schau gelangt, bedarf nicht mehr der Kunde;
Wer zum Geschauten gelangt, bedarf nicht mehr der Schau.“*¹⁵³

In dem Zustand der Trennung wirkt aber tief das Begehren (‘ishq) der Überwindung derselben und zur Einswerdung. Doch der Mensch irrt allzu oft in diesem Begehren, Eins zu sein.

*„Der Innerste der Inneren verhüllt sich
Und zeigt am Horizont des Lichtes Falten.
Wie das? Man kennt das Wie nur durch das Äußere,
Das Innere: durch das Wesen für das Wesen.
In finstrier Blindheit irren die Geschöpfe,
Ihn suchend, und erkennen nichts als Zeichen:
Zu Gott, dem Ziel, gewandt mit Wahn und Meinen,*

¹⁵² Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 70.

¹⁵³ Al-Hallaj: *Kita bat-tawasin*. zitiert nach ebd. S. 113f.

*Zur Luft sich wendend, reden sie zum Himmel.
Der Herr jedoch ist immer unter ihnen
Und wandelt ihren Zustand alle Stunden.
Ach wüßten [!] sie, daß [!] sie von Ihm nicht fern sind
Und daß [!] Er nie zurückzieht sich von ihnen!*¹⁵⁴

In der Trennung sind sie nie getrennt. Das Unvollkommene verrichtet seinen Liebesdienst dem Vollkommenen in der zeitlich bedingten Schöpfung. Die mystische Erfahrung ermöglicht nach al-Hallaj die Schau dessen und im rauschaften Entwerden wird die Trennung transzendiert. Bevor ihm der Kopf abgeschlagen wurde, soll er mit folgenden Worten die mystische Erfahrung auf den Punkt gebracht haben:

***„Der Anteil des in Ekstase Versunkenen ist, daß [!] der Eine ihn zur Einheit
zurückführt.“***¹⁵⁵

II.) 4.) „ana ‘l-haqq“

Ist die Rede von al-Hallaj, so wird „ana ‘l-haqq“ mit ihm in einem Atemzug genannt. Seine Lehre konzentriert sich zweifelsohne in diesem Ausspruch. Doch es wäre nicht angebracht, all seine mystische Erkenntnis und sein Wirken auf diesen Ausspruch zu reduzieren, oder den übereilten Schluss zu ziehen, dass er allein deswegen hingerichtet worden ist. Ob seiner Bedeutung will ich diesem Ausdruck ekstatischer Einheitserfahrung dieses Kapitel widmen, ohne dessen Ausführung eine Arbeit über al-Hallaj unvollständig wäre.

Wie im biographischen Überblick bereits dargestellt, wird der Legende nach der Ausspruch „ana ‘l-haqq“ mit dem Bruch von Junayd in Verbindung gebracht, wurde aber wohl erst nachträglich zu diesem Konflikt zwischen Meister und Schüler konstruiert.

„Ich bin die Absolute (oder: schöpferische) Wahrheit (oder: die wahre Realität) [...] erscheint in einem Kapitel von Hallajs Kitab at-tawasin und ist wahrscheinlich sehr früh dieser Quelle entnommen und dramatisiert worden. In besagtem Kapitel diskutiert Hallaj seinen eigenen Ausspruch zusammen mit dem von Pharao und Satan, da Pharao nach der koranischen Aussage gerufen hatte: ‚Ich bin euer höchster Herr‘! (Sura 79/34), und Satan: ‚Ich bin besser

¹⁵⁴ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 61.

¹⁵⁵ Al-Hallaj zitiert nach Shibli o.O. zitiert nach ebd. S. 107.

als Adam‘ (Sura 7/12). Sie übertrumpfend behauptet Hallaj: ‚Ich bin die absolute Wahrheit‘.¹⁵⁶

Im Zusammenhang mit den Ausführungen über die mystische Erfahrung im Sufismus habe ich ja bereits geschrieben, dass der/die MystikerIn sich um die Überwindung des in der Dualität behaftenden „Ichs“ bemüht, um dadurch die Einheitserfahrung mit dem Absoluten zu erreichen. In dieser Hinsicht sind auch al-Hallajs weiteren Überlegungen zum „Ich“ in Bezug auf Pharaon und auf seinen Ausspruch zu sehen, die die „Ich-Wahrnehmung“ späterer Sufis wesentlich beeinflusste und in einer vom Göttlichen ausgehenden Antwort ausgedrückt worden ist: „Pharaon sah nur sich selbst und verlor Mich, während Husain nur Mich sah und sich selbst verlor.“¹⁵⁷ Das „Ich“ von „ana ‘l-haqq“ ist daher nicht das von al-Hallaj, sondern das des göttlichen Seins, das durch al-Hallaj spricht. Bei der Betrachtung göttlicher Einheitserfahrung in der Entwerdung (fana‘) ist die Aufmerksamkeit auf das „Faktum der Entpersönlichung“¹⁵⁸ zu legen. Das sehnsuchtsvolle Bestreben der MystikerInnen kann als der „Durst [...] nach einer Wirklichkeit jenseits des Ich-Bewußtseins in Zeit und Raum“ beschrieben werden.¹⁵⁹ In Gegenposition dazu steht die Ich-Bezogenheit des Pharaos.

Um nach der Einheitserfahrung die Ich-heit zu umgehen und dies auch auszudrücken, bedienen sich MystikerInnen des sprachlichen Paradoxes. Die in dieser Weise selbstreflexiven Äußerungen sollen menschliche Aussagen, die generell von Dualität durchdrungen und damit limitiert seien, über ihre Begrenzung hinausführen.¹⁶⁰

Die für den allgemeinen Vernunftgebrauch seltsam anmutenden Äußerungen, die eine Ekstase der mystischen Erschütterung und Aufwallung beschreiben und sich sprachlich aus der daraus folgenden überströmenden Kraft ausdrücken, wird als spirituell berauschte Aussage (shath) bezeichnet.¹⁶¹ Für die MystikerInnen sind diese Äußerungen ein Schlüssel zur Erkenntnis des Göttlichen, doch für Außenseiter erscheinen sie all zu leicht als blasphemisch.¹⁶²

¹⁵⁶ Schimmel (1979): S. 73.

¹⁵⁷ Nach Maulana Abdur Rahman Jami: *Nafhat al-uns*. Tauhidipur Hrsg, (1957), Teheran, S. 444. zitiert nach a.a.O.

¹⁵⁸ Schoeder o.O. zitiert nach in Gelpke (1966/2008): S. 31.

¹⁵⁹ Gelpke (1966/2008): S. 261.

¹⁶⁰ vgl. Ernst (1985): S. 3.

¹⁶¹ Vgl. Abu Nasr as-Sarraj: *Kitab al-Luma fi al-Tasawwuf*. zitiert nach Ernst (1985): S. 12.

¹⁶² Ernst (1985): S. 3.

Ruzbihan Baqli Shirazi (gest. 1209) gilt als der bedeutendste Interpret al-Hallajs Mystik und zudem als der Experte bezüglich ekstatischer Äußerungen (shathiyyat), die er sammelte und kommentierte.¹⁶³ Al-Hallajs ekstatische Äußerungen interpretierte er folgendermaßen:

„Die Qualität seiner Äußerungen ist auffallender als all die anderen, denn er spricht meistens in Begriffen der Ich-heit (ana'iyya). Der Weg zu seiner spirituellen Realität wird in der Wahrnehmung des Unvollkommenen unbegreiflich. Wir aber entfernen die dünnkelhaften Zweifel von der klaren Sicht auf die Wirklichkeit. Wisse, dass dieser Liebende in den Zustand der essentiellen Einheit ('ayn al-jam') gefallen ist. Er ist versunken im grenzenlosen Ozean der Ewigkeit, in dem reine Ekstase sich seiner bemächtigte. Er fiel in dies Meer in seiner kreatürlichen Qualität, doch er entstieg ihm mit dem Charakter der göttlichen Majestät. Von den Tiefen des Ozeans brachte er die Perlen der Unendlichkeit [...]“¹⁶⁴

Allgemeiner ausgedrückt beschreibt Ruzbihan die ekstatischen Äußerungen (shathiyyat) als Ausdruck einer essentiellen Einheit ('ayn al-jam') mit dem göttlich Absoluten und der daraus folgenden „Ummantelung des Menschlichen durch das Göttliche“ (iltibas), das sich in der ersten Person durch den in Ekstase Gefallenen ausdrückt.¹⁶⁵

Diese ekstatischen Aussagen wurden von Rechtsgelehrten und Vertretern eines „orthodoxen“ Islam schlecht aufgenommen, da sie in der Regel missverstanden wurden.¹⁶⁶ Solange die Äußerungen aber in einem Zustand der Ekstase gesprochen wurden, in dem der/ die MystikerIn nicht bei eigenem Bewusstsein schien, wurden sie als Form der religiösen Verrücktheit toleriert. Doch sobald sie bewusst von den MystikerInnen verlautbart wurden, klassifizierte man diese als gefährlich und klagte sie an.¹⁶⁷ Ibn Khaldun (gest. 1406) sah darin auch den Grund warum al-Hallaj verurteilt wurde, denn er hätte bewusst über seine mystischen Zustände, die er zu kontrollieren gelernt hatte, und den Erkenntnissen, die er aus diesen erlangt hatte, gesprochen.¹⁶⁸

Den Aspekt bezüglich Bewusstsein und Wahnsinn werde ich später noch einmal aufgreifen. (siehe Kap. V. 4.) Um aber einem größeren Verständnis der ekstatischen Aussagen (shathiyyat) entgegenzukommen, möchte ich hier noch zwei andere Beispiele der mystischen Äußerungen der Gotteserfahrung und der Aufhebung der Dualität nennen.

¹⁶³ Vgl. ebd. S. 15.

¹⁶⁴ Ruzbihan Baqli Shirazi: *Sharh-i Shathiyyat*, zitiert nach ebd. S. 17. Übersetzt aus dem Englischen v. Y. H.

¹⁶⁵ Vgl. Ernst (1985): S. 20.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. S. 17.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. S. 49.

¹⁶⁸ Vgl. a.a.O.

Ja'far as-Sadiq (gest. 765), der sechste schiitische Imam, wurde und wird von den meisten muslimischen Ausrichtungen, so auch besonders von den Sufis, wegen seines Wissens und seiner Frömmigkeit verehrt. Er sprach in seiner spirituellen Lehre auch von der aus der göttlichen Einheit entspringenden inspirierten Rede. As-Sadiq beschreibt folglich die Erfahrung Moses, als Gott ihm verkündete: „Wahrlich bin Ich Ich dein Herr (inni ana rabbuka).“ Doch diese Worte kamen durch Moses eigenen Mund. Obwohl er realisierte, dass keiner außer Gott „Ich“ sagen könne und er in der absoluten Wirklichkeit auch nicht getrennt von ihm war, führte er den *Dialog* weiter und sprach Gott mit „Du“ an. Gott sprach dann durch ihn: „Ich bin Er, der spricht und Er, zu dem gesprochen wird, und Du bist (nur) das Phantom, das zwischen den zweien steht, in denen ein Dialog stattfindet.“¹⁶⁹

Diese Passage drückt noch einmal aus, was ich bereits über die Essenz der Mystik schrieb. Das menschliche Bewusstsein erlebt eine Trennung vom Göttlichen, die nur als Schleier existiert und somit nicht absolut ist.

Lässt man sich bei dieser Überlegung auf das mystische Verständnis ein, wird klar erkenntlich, dass sich das auf den ersten Blick scheinbar paradoxe Verhältnis zwischen dem menschlichen, subjektiv erlebten Bewusstsein und dem göttlichen Absoluten auflöst und zu einer Einheit gelangt.¹⁷⁰

An dieser Stelle möchte ich Abu Yazid al-Bistami nennen (gest. 848 oder 875), der die Schwierigkeit der Überwindung der Dualität folgendermaßen beschreibt: „O Herr, mit meiner Ich-heit kann ich Dich nicht erreichen, und ich kann mir selbst nicht entkommen. Was soll ich nur tun?“ „O Abu Yazid, es muss dir gelingen, von deiner Du-heit loszukommen [...].“ Folglich bat Bistami: „Schmücke mich mit Deiner Einheit, und kleide mich in Dein Selbst, und erhebe mich in Deine Einsheit, so dass die Kreaturen, wenn sie mich erblicken, sagen: Wir haben Dich gesehen: und Du bist Das, und ich möge dabei gar nicht vorhanden sein.“ In Folge rief Bistami aus: „Gepriesen sei Ich (subhani)“ und drückte damit, ähnlich wie al-Hallaj, seine Erfahrung und seine Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit (haqq) aus, die jenseits des menschlichen Ich-Bewusstseins liegt.¹⁷¹

Al-Hallaj drückte das rational kaum begreifbare Verhältnis von göttlich Absolutem und menschlichem Bewusstsein in folgenden präzisen Worten zusammen:

¹⁶⁹ Vgl. Ja'far as-Sadiq o.O. zitiert nach Ernst (1985): S. 10. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

¹⁷⁰ Vgl. Knysh (2000): S. 70f.

¹⁷¹ Vgl. al-Bistami zitiert nach Arberry: *Sufism*. 54-55. zitiert nach a.a.O. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

„Die absolute göttliche Wirklichkeit ist die Wirklichkeit (al-haqq haqq) und das Geschaffene ist das Geschaffene (al-khalq khalq).“¹⁷²

Der Glaube (iman) stehe nach al-Hallaj im Prozess der vereinigenden Entwerdung nur am Anfang, denn er ist Ausdruck der Dualität. Wenn man an etwas glaubt, so gibt es Subjekt und Objekt. Am Ende des Prozesses sei man *ungläubig*, denn man erkenne, dass man nicht ist.¹⁷³

Das, was tatsächlich ist, ist das Göttliche, das sagt: Ich bin die absolute Wirklichkeit.

Al-Hallaj betont die Vorrangstellung des Glaubensbekenntnisses des innersten Herzens über die trockenen und sterilen Glaubensbekenntnisse der theologischen Schulen. Dabei vertiefte er das sufische Credo, das die Erfahrung über die Abstraktion stellt.¹⁷⁴

In aller Öffentlichkeit, auf seinen Reisen, wie auch in den Städten des Kalifats, predigte er von der Notwendigkeit der Reinheit der Herzen in Bezug auf die weltlichen Anhaftungen und Verstrickungen, so dass die Einheit mit der Göttlichkeit im Herzen sattfinden könne.¹⁷⁵

Dabei rief al-Hallaj die Menschen auf, das Göttliche in ihnen selbst zu suchen und seine Anhängerschaft, die ihm den Namen „Wollkämmerer des Bewusstseins/ der Herzen“ (hallaj al-asrar) gab, wuchs. Selbst mächtige Höflinge der höchsten Kreise um den Kalifen zählten zu seinen Schülern. Diese Tatsachen erregten aber zunehmend den Unmut vieler religiöser und weltlicher Autoritäten.¹⁷⁶

III.) Al-Hallaj im gesellschaftlichen und diskursiven Kontext

„Al-Husain ibn Mansur al-Hallaj war ein gerissener Mann und ein Hexenmeister, der sich an die Sufischule heranmachte und ihren Sprachstil annahm. Er behauptete, jede Wissenschaft zu kennen, doch (seine Behauptungen) waren unwahr. Er wusste sogar etwas über die Alchemie. Er war unwissend, frech, unterwürfig, doch mutig in der Gegenwart von Königen; er versuchte große Dinge und wollte dringend einen Regierungswechsel. Unter seinen Anhängern behauptete er, göttlichen Rang (zu haben), indem er von göttlicher Einigung sprach...“¹⁷⁷

Diese Beschreibung des Ibn an-Nadim, die sich natürlich auf feindliche Quellen bezog, von denen es zahlreiche gab, fasst das Spektrum der Anklagepunkte gegen al-Hallaj recht

¹⁷² Al-Hallaj o.O. zitiert nach Ernst (1985): S. 141. Übersetzt aus dem Arabischen: Y.H.

¹⁷³ Vgl. ebd. S. 63f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. S. 125.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. S. 141.

¹⁷⁶ Vgl. Knysh (2000): S. 73f.

¹⁷⁷ Ibn an-Nadim: *The Fihrist of ibn al-Nadim*. Übersetzt von Bayad Dodge, 2. Bd, New York, 1970, I 474. zitiert nach Schimmel (1979): S. 72.

umfassend zusammen. Al-Hallaj galt in vielen Bereichen der damaligen islamischen Gesellschaft als *Persona non grata*. Um aber den Ursprung der verschiedenen Anklagepunkte zu verstehen, muss zunächst ein Blick auf die verschiedenen Kontexte geworfen werden, in denen al-Hallaj wirkte. Wie in der Darstellung seines Lebens ersichtlich wurde, bemühte sich al-Hallaj um ein diskursübergreifendes Wissen und auch Wirken. Daher soll zunächst ein Überblick über die Kontinuitäten und Brüche mit den verschiedenen geistigen Bewegungen seiner Zeit gegeben werden.

III.) 1.) Einflüsse, Kontinuitäten und Brüche

a.) Sufismus

Die Entwicklungen innerhalb des frühen Sufismus und auf welche Weise al-Hallaj in diesen zu verorten ist, wurde bereits ausführlich behandelt. Auch die Brüche mit seinen Lehrern wurden im biographischen Überblick angedeutet, sollen jetzt aber etwas genauer beleuchtet werden.

Wenn ich in dem Kontext des Sufismus und al-Hallaj von Brüchen spreche, meine ich dies auf zwei Arten. Zum einen wandte sich al-Hallaj von den Konventionen der „nüchternen“ und quietistischen Schule Junayds und seiner Schüler ab, zum anderen aber führte er die theoretisch mystischen Spekulationen dieses Kreises in einer konsequent selbst durchlebten Erfahrung durch und artikulierte öffentlich seine daraus gewonnenen Erkenntnisse.

Zunächst soll auch noch einmal auf den prägenden Einfluss von Sahl at-Tustari hingewiesen werden. Meiner Ansicht nach brachte Sahl seinem Schüler essentielle Grundgedanken näher, die al-Hallaj später umsetzte und weiterentwickelte.

„Töte dein Ich, auf daß [!] du es lebendig machst.“¹⁷⁸ Der Einfluss dieses Lehrspruches von Sahl legte die Basis für al-Hallajs Bemühen um die Aufhebung der Dualität, die bis zu seinem Ausspruch in Angesicht der Hinrichtungsstätte- „*Tötet mich, o meine Freunde! Denn im Tod nur ist mein Leben*“- reicht.

Ebenso formulierte Sahl bereits die paradoxe Trennung, die nur im Bewusstsein der geschaffenen Wesen existiert. „Für Gott gibt es kein Jenseits, und jenseits von Ihm gibt es nichts- aber für alles Seiende ist ER es, der jenseits ist.“¹⁷⁹

¹⁷⁸ Sahl at-Tustari zitiert nach as-Sulami al-Azdi an-Nisaburi (1397): *Tabaqat as-Sufiya*. Ed. Nuradidan Shariba. Blatt 15b zitiert nach Andrae (1947/1980): S. 38.

¹⁷⁹ Al-Isbahani: *Hiljat al-auiliya*. X 207. zitiert nach ebd. S. 117.

Al-Hallaj verließ Sahl nach zwei Jahren, wobei nicht eindeutig geklärt ist, aus welchen Gründen er dies tat. Die verschiedenen Theorien dazu habe ich bereits angegeben und wahrscheinlich war es ein Zusammenspiel aus diesen. Sehr plausibel erscheint es mir, dass Sahl für al-Hallaj ein Wegbereiter war und sein Schüler spürte zu diesem Zeitpunkt vielleicht noch unbewusst, dass er über die theoretische Lehre Sahls hinausgehen müsse und dies auch in unmittelbarer Erfahrung tun werde. Denn obwohl al-Hallaj sich an die Lehre Sahls zu einem großen Teil konsequent hielt, gab es essentielle Aspekte der mystischen Erfahrung, die ihn von seinem Lehrer unterschieden. Einer der zentralen Punkte in der mystischen Lehre at-Tustaris ist die ständige „Erinnerung/ das Gedenken an Gott“ (dhikr).¹⁸⁰ Aber al-Hallaj wird auch selbst im Gottgedenken einen Schleier der Trennung erkennen. *„Gedenken ist die kostbarste Perle; Doch Gedenken verbirgt Dich meinem Auge.“*¹⁸¹

So kann zusammenfassend gesagt werden, dass al-Hallaj mit Sahl nicht brach, sondern versuchte seine Lehre umzusetzen und damit einen Schritt setzte sie weiterzuentwickeln. Ähnlich verhielt sich al-Hallaj zu der Lehre Junayds.

Ich berichtete bereits über Junayds Betonung auf das Verweilen durch Gott in der Welt (baqa‘). Nüchternheit in der mystischen Ausrichtung erzeuge Wohlklang im Inneren und Berausung beinhalte den chaotischen Exzess. Doch al-Hallaj argumentierte daraufhin, dass beide Zustände korrelative menschliche Attribute am Weg zu Gott seien, die um das „Ziel“ zu erreichen, transzendiert werden müssten.¹⁸²

Das Verhältnis zwischen Junayd und al-Hallaj kann abstrakt als das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bezeichnet werden. Während Junayd mystische Ekstase nur theoretisch analysierte und interpretierte¹⁸³ gab sich al-Hallaj dem mystischen Rausch ganz und gar hin. Es ist gerade die experimentelle Haltung al-Hallajs, die er bis zur letzten Konsequenz umsetzte, die ihn von seinen Lehrern unterschied.

Junayd sagte: *„Gewöhnliche Menschen [...] lieben Gott seiner Wohltaten wegen. Deshalb nimmt ihre Liebe zu und nimmt ab- je nachdem wie Gott sie behandelt. Die Auserwählten lieben Gott für das, was Er ist und wegen all seiner vollkommenen Eigenschaften. Sie können niemals aufhören zu lieben, auch dann nicht, wenn Er ihnen all seine Wohltaten entzieht.“*¹⁸⁴

¹⁸⁰ Vgl. Knysh (2000): S. 86.

¹⁸¹ Al-Hallaj: *Divan*. Muq. Nr. 18. zitiert nach Schimmel (1979): S. 191.

¹⁸² Vgl. Ernst (1985): S. 50.

¹⁸³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 40.

¹⁸⁴ Junayd zitiert nach al-Wa‘iz al-Makki: *Qut*. II, 182. zitiert nach Andrae (1947/1980): S. 140.

Sahl sagte in einem ganz ähnlichen Sinne über den Sufi: „Er ist es, dessen Blut erlaubt ist (d.h. vergossen werden kann); und was er auch sehen möge, sieht er als von Gott (kommend) an und weiß, daß [!] Gottes Barmherzigkeit alles Geschaffene umfaßt [!].“¹⁸⁵

Al-Hallaj wird diese Lehrmeinungen für sich selber prüfen als er Jahre später die Leute in einer Moschee in Bagdad zusammenrief und sprach: „*Wisset, daß [!] Gott der Erhabene euch mein Blut erlaubt hat- so tötet mich denn!*“¹⁸⁶

Al-Hallajs Aufruf an die Muslime, ihn zu töten hat verschiedenen Bedeutungsebenen. An dieser Stelle soll der Aspekt der Selbstprüfung in der bedingungslosen Gottesliebe, die ihm seine Lehrer theoretisch vorgaben, betont werden.

In Bezug auf diese Haltung der Selbsterfahrung und Konfrontation könnte der vorbildhafte Einfluss Nuris auf al-Hallaj wesentlich gewesen sein. Nuri hatte nämlich Angst vor Löwen. Obwohl diese Angst ja als durchaus vernünftig bezeichnet werden kann, begnügte er sich nicht damit, der unmittelbaren Konfrontation mit dieser Furcht aus dem Wege zu gehen. Folglich begab er sich in die Wälder entlang des Tigris, in denen zahlreiche Löwen lebten, um seine Furcht zu überwinden.¹⁸⁷

Al-Hallaj brach also streng genommen nicht mit den Inhalten seiner Lehrer, sondern setzte sie kompromisslos bis zu ihrem Ende durch. Allerdings kann gesagt werden, dass al-Hallaj mit Dogmatiken und äußerlichen Konventionen brach. So betonte er die anti-dogmatische Tendenz im Sufismus. Auch in Bezug auf „den orthodoxen“ Islam begnügte er sich nicht mit einem vorgegebenen Schema. Dies tat er, indem er sich keiner Rechtsschule zuordnete, sondern nur die jeweils schwersten Aspekte und Praktiken für sich herausnahm.“¹⁸⁸

Der Konflikt mit ‘Amr Makki wurde zur Genüge dargelegt. Doch soll noch einmal die Aufmerksamkeit auf die daraus folgende Handlung al-Hallajs gelegt werden. Ich meine damit das Ablegen der Wollrobe der Sufis. Diese symbolische Geste demonstrierte al-Hallajs Unwillen sich länger den Sufi-Konventionen zu beugen, die eine öffentliche Diskursivierung der mystischen Erfahrung der Einheit zwischen Mensch und Gott verbot.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Sahl at-Tustari zitiert nach Ruzbihan Baqli: *Sharh-i Shatiyat. Les Paradoxes des Sufis*. Ed. Corbin, Teheran/Paris, 1966, § 370. zitiert nach Schimmel (1979): S. 15.

¹⁸⁶ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 91.

¹⁸⁷ Vgl. Ernst (1985): S. 97.

¹⁸⁸ Vgl. ebd. S. 124.

¹⁸⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 73.

Auch wenn man argumentieren mag, dass al-Hallajs mystische Erfahrung und der daraus folgenden Lehre in ihrer Klarheit und Tiefe unerreicht blieb, hatten andere Sufis sehr ähnlich formulierte Erkenntnisse. Um ein Beispiel zu nennen, sagte Sari as-Saqati vor al-Bistami und al-Hallaj: „Liebe zwischen zweien ist nicht vollkommen, solange der eine, da er vom anderen spricht, sagt: ‚Ich‘.“¹⁹⁰ Al-Bistami berichtet von seiner Gotteserfahrung, dass Gott zu ihm durch ihn sprach: „Ich bin die Wirklichkeit (*ana l-haqq*) [...] Wenn du durch Mich existierst, dann bin Ich du und du Ich.“¹⁹¹ Al-Bistami bereitete dadurch den Weg für al-Hallaj, der dann jeglichen Dialog auflöste, der auf eine Dualität hinweisen könnte.

Der große Unterschied zwischen al-Hallaj zu den beiden anderen Mystikern ist aber sein Verhältnis zur Öffentlichkeit. Al-Bistami war gar nicht daran interessiert seine Lehre einer großen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Er lehnte es sogar ab, weil er die Meinung vertrat zu einem weiteren Schleier für die, die ihn hören, zu werden, wenn er als Vermittler der göttlichen Wahrheit fungieren wolle.¹⁹²

Das entscheidende Merkmal, das al-Hallaj von allen anderen Sufis seiner Zeit unterschied, war seine Weigerung seine wahren Überzeugungen und Erkenntnisse aus der mystischen Erfahrung in einer Zeit, in der die muslimische Gemeinschaft von inneren und äußeren Krisen erschüttert wurde, zu verbergen oder für sich zu behalten.¹⁹³

Al-Hallaj sah die Verkündung der mystischen Erfahrung als Teil dieser. Auch wenn es ihn sein Leben kosten würde, würde er für die Offenbarung der absoluten Wirklichkeit und der göttlichen Liebe eintreten.

*„Wenn Du Gott nicht kennst, dann erkenne Ihn in Seinen Zeichen. Ich bin Sein Zeichen und somit bin ich die göttliche Wahrheit, und ich habe niemals aufgehört wahr und aufrichtig in Bezug auf die göttliche Wahrheit zu sein. Und auch wenn sie mich töten werden, oder ich an das Kreuz gehängt werde, oder sie mir Hände und Füße abschneiden, werde ich nicht widerrufen.“*¹⁹⁴

Diese Worte schrieb er in den Jahren der Gefangenschaft vor seinem letzten Prozess in dem schon erwähnten Kapitel des Kitab at-tawasin. Wie ausgeführt geht es darin um die verschiedenen Ebenen des „Ichs.“ Al-Hallaj verstand sich solche Worte äußernd nicht als Prophet, oder gar als einer, der *selbst* eine Lehre kreiert und verbreitet. Er wies dies deutlich von sich und bezog sich dabei auf die Wahrnehmungen seiner Person. Er wurde nämlich

¹⁹⁰ Sari as-Saqati zitiert nach ash-Sharani: *Lawaqih*. I, 98. zitiert nach Andrae (1947/1980): S. 146.

¹⁹¹ Al-Bistami zitiert nach Ruzbihan Baqli: *Sharh-i Shathiyat*. zitiert nach Ernst (1985): S. 44.

¹⁹² Vgl. Ernst (1985): S. 44f.

¹⁹³ Vgl. Knysh (2000): S. 68.

¹⁹⁴ Al-Hallaj: *Kitab at-tawasin*. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 66f. übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

sowohl als „göttlich inspirierter Meister“, wie auch als „Häretiker“ bezeichnet. Beide Benennungen wären nach al-Hallaj Missverständnisse seiner Person gewesen. Denn wer ihn verstehen würde, oder genauer gesagt, das, was durch ihn wirke, würde sich nicht die Frage stellen, ob er schuldig oder unschuldig sei. Eine verstehende Person würde gar nicht auf ihn achten. Es ginge um die Verkündung einer göttlichen Wahrheit, der Bote spiele dabei nur eine untergeordnete Rolle, der nach Erfüllung seines Auftrages nicht weiter gebraucht werden würde. Deshalb wünschte sich al-Hallaj aus dem Dazwischen entfernt zu werden und drückte das in radikaler Weise in seinem Aufruf ihn zu töten aus.¹⁹⁵

b.) Außerislamische und weltliche Einflüsse

Einer der beeindruckendsten Eigenschaften Mansur al-Hallajs war es, die Grenzen zwischen den verschiedenen Ideenwelten zu überschreiten oder sich zumindest mit ihren Inhalten auseinanderzusetzen. Diese Haltung betraf aber nicht nur die verschiedenen islamischen Ausrichtungen, deren spezifisches Vokabular er zum Teil übernahm. Auf seinen Reisen, insbesondere auf seiner zweiten, die ihn bis nach Indien führte, hatte er zweifelsohne Kontakt zu Nichtmuslimen. Es ist anzunehmen, dass sich al-Hallaj auf dieser Reise mit den Lehren des Hinduismus, Buddhismus und Manichäismus auseinandergesetzt hatte. Sicherlich aber hatte er Kontakt zu diesen spirituellen Ausrichtungen, die dadurch einen gewissen Einfluss auf ihn ausgeübt haben.¹⁹⁶

Auch wenn al-Hallajs Sohn Hamd angibt, dass seines Vaters Intention bezüglich seiner Reise in die „Länder des Götzendienstes“ gewesen wäre, die Leute zu Gott zu rufen,¹⁹⁷ kann davon ausgegangen werden, dass ein Mystiker mit der intellektuellen Reichweite eines al-Hallaj „theologische Probleme mit den Weisen des Landes diskutiert“¹⁹⁸ hatte.

Augenscheinliche Ähnlichkeiten zu indisch monistischer Spiritualität finden sich in seinen ekstatischen Äußerungen, wie auch in denen von al-Bistami, dessen Lehrer der indische Mystiker Abu ‘Ali as-Sindi war, der angeblich weder mit dem Arabischen, noch mit den Pflichtritualen des Islam vertraut gewesen war.¹⁹⁹ In einem seiner von mir bereits angegebenen Texte sagte al-Bistami: „Das bist Du“- eine Formel der Upanischaden (tat tvam asi), die die

¹⁹⁵ Vgl. Ernst (1985): S. 145.

¹⁹⁶ Vgl. Knysh (2000): S. 74.

¹⁹⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 6.

¹⁹⁸ Schimmel (1979): S. 386.

¹⁹⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 69.

Einheit aller Dinge in der Göttlichkeit des Brahman beschreibt, oder auch durch „Ich bin das Brahman“ ausgedrückt wird.²⁰⁰

Wenn es in der indischen Mystik heißt: „Ich bin Vishnu, und alles ist mein. Ich bin alles und alles ist in mir. Ich bin ewig und ohne Ende, und als die Wohnung des höchsten Ich heiße ich Brahman“,²⁰¹ so muss, denke ich, nicht weiter auf die Parallelen zu al-Hallajs Einheitserfahrung des „ana ‘l-haqq“ eingegangen werden. Interessant ist auch die Ähnlichkeit der mystischen ekstatischen Aussagen (shathiyyat) zu den Zen-buddhistischen Koans. Beide Formen des Ausdruckes spiritueller Erkenntnis drücken sich in Paradoxa aus und sind inhaltlich anti-dogmatisch. Auf diese Weise sollen sie den Verstand an und folglich über seine Grenzen bringen, um einen unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit zu erreichen, der jenseits der Ratio liege.²⁰²

Ich will damit aber nicht sagen, dass al-Hallaj seine Mystik aus der indischen oder buddhistischen Lehre abgeleitet hatte, sondern, dass er eventuell von ihr befruchtet wurde, auf jeden Fall aber zu denselben oder zumindest ähnlichen essentiellen Ergebnissen kam. In der Betrachtung eines mystischen Ansatzes ist davon auszugehen, dass „es verschiedene Wege gibt, die jenseits des Ich-Bewußtseins und seines zeitlich-räumlichen Koordinatensystems bestehende Wirklichkeit zu erfahren.“²⁰³

Ähnlich verhält es sich auch mit der alt-orientalischen und hellenistischen, neo-platonischen Philosophie, die bereits durch Sahl at-Tustari, der sich wiederum auf den aus Ägypten stammen Dhu ‘n-Nun bezog, in ausgewählten Grundgedanken und in Übereinstimmung mit „dem“ Islam an al-Hallaj weitergegeben worden sind.²⁰⁴

Al-Hallaj verkehrte aber zudem, vor allem in seiner Zeit in Ahwaz nach dem Bruch mit ‘Amr Makki, in gesellschaftlichen Kreisen, die sich mit „außerislamischem“ Gedankengut auseinandersetzten. Dieses intellektuelle, durchaus interkulturelle Milieu ist im Zusammenhang mit der „großen Übersetzungsbewegung des 8. und 9. Jahrhunderts chr. Z.“²⁰⁵ zu sehen, die zwar für die junge islamische Kultur äußerst befruchtend war, aber primär auf einer Rivalität zwischen den verschiedenen ethnischen und konfessionellen Gruppierungen basierte.

²⁰⁰ Vgl. Ernst (1985): S. 135.

²⁰¹ Aus dem Vishnu-Kult ohne weitere Angaben zitiert nach Andrae (1947/1980): S. 146.

²⁰² Vgl. Ernst (1985): S. 138.

²⁰³ Gelpke (1966/2008): S. 274.

²⁰⁴ Vgl. Schimmel (1979): S. 292.

²⁰⁵ Lohlker (2008): S. 94.

„Die in den Machtbereich des neuen arabisch-islamischen Reiches einbezogenen Völker [...] wetteiferten um Gleichberechtigung im Rahmen dieses Reiches. Medium dieses Wettstreites war u.a. die sich zunehmend entwickelnde arabische Sprache, in die die wissenschaftlichen Überlieferungen der eroberten Völker übersetzt wurden.“²⁰⁶

Um sich in dieser spannenden Episode islamischer Geschichte nicht zu verlieren, werde ich hier nur zusammenfassend angeben, welche Einflüsse auf al-Hallaj durch den Kontakt zu diesem Milieu der „kulturellen Renaissance“²⁰⁷ wirkten. Besagte Schicht gebildeter Schreiber (kuttab) entsprang verschiedenen ethnischen und konfessionellen Hintergründen. Hier traf iranisches, hellenistisches sowie heidnisch-sabäisches Gedankengut auf die verschiedenen Lehren christlicher Ausprägungen. Ebenso rivalisierten die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen miteinander und entwickelten sich weiter.²⁰⁸ Hinter diesem Prozess standen vor allem zoroastrische, nestorianische, rabbinische, als auch als „häretisch“ bezeichnete synkretistische Elemente.²⁰⁹

Zentral in diesem religiös-philosophisch-wissenschaftlichen Konglomerat stand die neoplatonische Philosophie, bereichert durch die verschiedenen interkonfessionellen kulturellen Idiome. Es wurden Logik und Metaphysik, wie auch die praktischen Disziplinen Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Alchemie, als auch politische Theorie betrieben.²¹⁰ Al-Hallaj bekam Einblick in diese Disziplinen und bezog sich explizit auf die Wahrheitsphilosophie, die auf Sokrates und Platon zurückgeht.²¹¹ Auch scheint er Ideen der Vorsokratiker Empedokles und Heraklit in seine Lehre einbezogen zu haben.²¹² Interessant ist auch, dass sich al-Hallaj in dieser Zeit anscheinend ausführlicher mit Medizin und Alchemie auseinander gesetzt hatte.²¹³

Al-Hallaj wurde durch die Familie seiner Frau in diese Kreise eingeführt und knüpfte dort Kontakte mit sehr hochgestellten Persönlichkeiten wie Hamd Qunna'i, einem hohen Finanzverwalter und Staatssekretär des abbasidischen Reiches. Dieser wird ihm später helfen sich in Bagdad zu etablieren und wird ihn unter seine Patronage stellen. Es ist zu betonen,

²⁰⁶ a.a.O.

²⁰⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 101.

²⁰⁸ Vgl. Lohlker (2008): S. 95.

²⁰⁹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 76.

²¹⁰ Vgl. ebd. S. 77.

²¹¹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 107.

²¹² Vgl. ebd. 174.

²¹³ Vgl. ebd. S. 108.

dass sich al-Hallaj damit in die politische Sphäre begibt, was zu einem großen Teil zu dem Skandal führte und in seiner Hinrichtung gipfelte.²¹⁴

In einer späteren Phase besuchte al-Hallaj also auch die gehobene Schicht in Bagdad, die ihrerseits Künste und Wissenschaften förderte, sowie eine spezielle Weltanschauung vertrat. Dabei wurde eine Form der Ekstase durch die betrachtende Kontemplation in einer schönen menschlichen Gestalt gesucht. In dieser menschlichen Schönheit wurde ein Durchscheinen der Göttlichkeit angenommen. Eine solche Person wäre ein „gegenwärtiger Zeuge der Göttlichkeit.“ Es handelte sich dabei wohl um einen Rückgriff auf die platonische Liebe in ihrem eigentlichen Sinn, die sich mit der ihr in ihrem Liebes-Verständnis ähnelnden arabischen „udhritischen Liebespoesie“ verband. In dieser sah man in der Liebe nicht den Zweck zur Fortpflanzung, sondern man verstand sie als Zugang zum Göttlichen.²¹⁵ Es ist durchaus möglich, dass al-Hallaj sein Konzept der Zeugenschaft aus dieser quasi-spirituellen Haltung der Bagdader Oberschicht abgeleitet haben könnte.²¹⁶

Zusätzlich war al-Hallaj ein Schüler von Nuri, der als Vertreter der erotischen Mystik Begriffe wie das leidenschaftliche Begehren (ishq) für die Beziehung zu Gott aus ebendieser „udhritischen Liebespoesie“ übernahm.²¹⁷

Um diesen Exkurs zu einem abschließenden Punkt zu bringen, lässt sich sagen, dass der Kontakt zu den kulturellen Kreisen der abbasidischen Oberschicht al-Hallajs literarische Form und Stil wesentlich prägte und sich dadurch deutlich vom Stil anderer Sufis unterschied.²¹⁸ Zusätzlich finden sich in al-Hallajs Lehre inhaltlich verschiedene außerislamische Elemente, wie neo-platonische Metaphysik und altorientalische Gnostik, die sich mit koranischen Vorstellungen und Begriffen verbinden. Die daraus resultierende komplexe, teilweise exotische und vordergründig paradoxe Lehre war selbst für die meisten Sufis seiner Zeit kaum verständlich, ganz zu schweigen von den exoterisch ausgerichteten religiösen und weltlichen Autoritäten, die al-Hallaj zunehmend ablehnten und als Gefahr für die muslimische Gemeinschaft wahrnahmen.²¹⁹

Dabei milderte es ihren Argwohn in keinster Weise, dass al-Hallaj in Turkestan und Ma Sin Kontakt zu Manichäern hatte, die ihm noch Jahre nach seinem Besuch kostbare Briefe

²¹⁴ Vgl. ebd. S. 75f.

²¹⁵ Vgl. (für diesen Satz) ebd. S. 166.

²¹⁶ Vgl. (für den Absatz) ebd. S. 139.

²¹⁷ Vgl. ebd. S. 173.

²¹⁸ Vgl. ebd. S. 78.

²¹⁹ Vgl. Knysh (2008): S. 80.

schickten, in denen sie ihm ihre Verehrung zollten. Die Manichäer galten, wie später noch ausgeführt wird, als die „Häretiker“ schlechthin. Die Uyghur-Türken in Turkestan waren zu der Zeit von al-Hallajs Reisen manichäischen Glaubens und galten zudem als eine der politischen Hauptbedrohungen des abbasidischen Kalifats.²²⁰

c.) Innerislamische Diskurse

Wie im biographischen Überblick nachzulesen ist, war al-Hallaj nicht nur um die Diskussion mit Vertretern der verschiedenen islamischen Ausrichtungen bemüht, sondern übernahm auch teilweise deren Begrifflichkeit für die Formulierung seiner Lehre. Dies tat er um alle Gruppen zu erreichen, und wie gerade dargelegt wurde, trifft das nicht nur auf die muslimischen zu. Dieses sprachliche interdiskursive Experiment al-Hallajs basierte dabei auf seiner erfahrenen Verbindung zur „Quelle allen Seins“, die jenseits jeglicher Dogmatik stehe.²²¹

Doch stellte er auch immer wieder den verschiedenen islamischen „Theologien“ seine Lehre diskursiv gegenüber. Jeglicher Versuch die enorme Bandbreite der innerislamischen theologischen Diskussion hier auch nur anzudeuten, würde den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem sprengen. Um aber einige Beispiele der „theologisch-mystischen“ Diskursivierung durch al-Hallaj zu nennen, widersprach er dem Rationalismus, der Gerechtigkeitslehre und dem Nominalismus der Mu‘tasiliten, und kritisierte die hanbalitische Buchstabentreue.²²²

Das Maß an „theologischer Orthodoxie“ eines Autors wurde zu der Zeit primär an der der jeweiligen Schule vorgeschriebenen Verwendung der Begrifflichkeit gemessen, mit der die Transzendenz Gottes zu beschreiben sei. Dabei war die mu‘tasilitische rationale Theologie noch tonangebend. Das Göttliche wurde in einer sterilen, arithmetischen Grammatik beschrieben und führte zu einem formalen und abstrakten Gottesglauben. Dies stand aber im Gegensatz zu der verinnerlichten Haltung der Mystiker, die den unmittelbar erlebten Kontakt zum Göttlichen suchten. Al-Hallaj nahm aber sogar diese Herausforderung, die mystische Erfahrung durch theologische Begrifflichkeiten auszudrücken, an.²²³

Durch seine „universalistische“ Sprache hob al-Hallaj dabei aber die Grenzen der „orthodoxen“ Konventionen auf. Schlussendlich betrachtete er die Bedeutung der theologischen Diskussion über die Beschaffenheit Gottes und der Religion in Bezug auf die absolute Wirklichkeit der Göttlichkeit als relativ, man könnte fast sagen, als unwesentlich.

²²⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 98f.

²²¹ Vgl. ebd. S. 103.

²²² Vgl. ebd. S. 249f.

²²³ Vgl. ebd. S. 248.

„In der Liebe zum Göttlichen, das jenseits jeglicher Wie-heit sei, gäbe es nicht länger ein Warum (lima) oder ein Wie (kayfa).“²²⁴

d.) Der schiitische Kontext

Die Beziehung zwischen al-Hallaj und schiitischen Richtungen bedarf einer besonderen Aufmerksamkeit. Es war ebenfalls in der Zeit des Kontakts mit dem kulturell-intellektuellen Schreiber-Milieu in Ahwaz, in der al-Hallaj verstärkten Kontakt zu Schiiten mit teils extremer Ausrichtung hatte. Diese waren zunächst sehr an ihm interessiert, bis sie sich abwendeten und zu seinen erbittertsten Feinden wurden.²²⁵

Nach dem Zusammenbruch der Zanj-Revolution wurden durch den wachsenden schiitischen Einfluss am Kalifenhof durch den Wesir Ibn Bulbul und dem Finanzexperten Ahmad ibn al-Furat, dem Bruder ‘Ali ibn al-Furats, der für die spätere Entwicklung von entscheidender Bedeutung sein wird, zunehmend Schiiten mit der Administration vertraut. So waren auch viele Schiiten in besagter Schreiber-Klasse zu finden. Es waren aber gerade die schiitischen Finanziers, die das hellenistische arithmetische Wissen und die Kenntnis der Schreiber mit sabäischen, jüdischen und nestorianischen Wurzeln zu nutzen wussten, um somit den in dieser Hinsicht konservativeren sunnitischen Kollegen voraus zu sein. Da al-Hallaj in diesem Umfeld war, eignete er sich nicht nur ein schiitisches Vokabular an, sondern wusste um das intellektuelle, finanzpolitische Potential der Schiiten, das er auch in der schiitischen Infiltration am Bagdader Hof wiedererkannte. Dies erklärt die zunehmende Abneigung der Schiiten gegenüber al-Hallaj, dem sie schließlich unterstellten, sich bei ihnen gebildet zu haben, um sie dann zu hintergehen.²²⁶

Der Kontakt zu den isma‘ilitischen Qarmaten ist von weiterer tragender und verhängnisvoller Bedeutung für al-Hallaj. Denn der Verdacht, dieser politisch-propagandistischen Bewegung anzugehören, wird ein ausschlaggebender Punkt für seine Verurteilung werden und wird später genauer analysiert.

Die Qarmaten waren eine siebener-schiitische Bewegung, die zum einen in einer komplizierten und brüchigen Beziehung zu der fatimidischen Bewegung stand, und zum anderen wegen ihrer Sonderentwicklung in der religiösen Lehre von der Mehrheit der Schiiten abgelehnt wurde. Die Qarmaten gingen davon aus, dass ein spiritueller Aufstieg in die

²²⁴ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 250. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

²²⁵ Vgl. ebd. S. 79.

²²⁶ Vgl. ebd. S. 77f.

höchsten Ränge prinzipiell für jeden möglich sei. Damit wichen sie drastisch von dem schiitischen Grundprinzip der Vorrangstellung der ‘alidischen Imame als spirituelle Führer durch Geburtsrecht ab. Al-Hallaj hatte Kontakt zu den Qarmaten und übernahm auch von ihnen Begrifflichkeiten und eventuell sogar inhaltliche Konzepte. In der Zeit seiner Wanderschaft und seiner öffentlichen Lehren verhielt er sich jedenfalls ähnlich wie die qarmatischen Missionare und sprach zu Menschen aller Schichten. Er wollte wie jene seine Zuhörer sowohl auf einer physikalischen, intellektuellen, moralischen, als auch sozialen Ebene mit seiner Lehre erreichen. Ähnlich wie die Qarmaten und ihnen verwandte schiitische Gruppierungen extremer Ausrichtung, wie die Salmaniyya, ging al-Hallaj nicht von einem der Familie des Propheten entspringenden Mahdi aus, sondern versteht diesen in einem spirituellen Sinne. Er sieht den Mahdi weniger als Erlöserfigur am Ende der Zeiten, sondern vielmehr als einen gegenwärtigen Zeugen der Göttlichkeit (shahid). Er selbst verstand sich im Zuge seiner mystischen Erfahrung am Berg Arafat bei seiner letzten Hajj als ein solcher Zeuge.²²⁷

„Der shahed oder Zeuge wird so genannt, weil er für die Wirklichkeit der Wahrheit (oder für die Wahrheit der Wirklichkeit) ‚Zeugnis gibt‘. Er ist ein Symbol Gottes- aber die Definition eines Symbols ist: das, was die Sache, die es repräsentiert, zugleich auch ist. [...] Indem man daher den shahed sieht, sieht man Gott.“²²⁸

III.) 2.) Die Anklagepunkte gegen al-Hallaj

a.) Die Anmaßung der Göttlichkeit

Einer der zentralen Vorwürfe gegen al-Hallaj war, dass er Göttlichkeit für sich selbst behauptet und beansprucht hätte. 913 wurde dieser Vorwurf, neben dem Verdacht auf qarmatische Umtriebe, als Rechtfertigungsgrund genommen, al-Hallaj zu verhaften. Dabei hätte er in seinen öffentlichen Reden göttliche Souveränität (rububiyya) für sich beansprucht, die über jedem religiösen Gesetz und jedem weltlichen Machtinhaber stehe. Dadurch hätte er die muslimische Ordnung und die Sicherheit des Staates gefährdet. Es besteht eigentlich kein Zweifel, dass dieser Vorwurf schiitischen Ursprungs war. Für die Vertreter der Imamiten hatte al-Hallaj, indem er sich als göttlich inspiriert bezeichnete, religiös-politische

²²⁷ Vgl. ebd. S. 109ff.

²²⁸ Wilson, Peter Lamborn (1988/1997): *Skandal. Essays zur islamischen Häresie*. Übersetzt aus dem Englischen von Loidl, Edition Selene; Klagenfurt/ Wien; S. 108.

Ambitionen. Keiner, so die Imamiten, hätte ein Recht, die Regeln der Religiosität für die Gläubigen zu erstellen, außer einem Imam aus der Familie des Propheten.²²⁹

Um diese Anklage zu verstehen, kann nicht oft genug betont werden, dass al-Hallajs Lehre von einem persönlichen unmittelbaren Kontakt zum Göttlichen ausgeht, der an sich jedem/r möglich sei, der/die sein/ihr Inneres reinigt und sein/ihr menschliches Bewusstsein transzendiert. Diese Behauptung lief aber der imamitischen hierarchisch und spirituell-autoritären Struktur diametral entgegen. Schiitische Familien, wie die Banu Nawbakht und Banu Furat, vertraten hohe Positionen am abbasidischen Hof, obwohl sie das Kalifat ablehnten und ihre Treue dem verborgenen zwölften Imam galt, dessen Rückkehr als Mahdi erwartete wurde. Al-Hallaj erschien ihnen folglich nicht nur politisch, sondern auch spirituell als gefährlich, weil er das Exklusivrecht der „Heiligkeit“ und somit der spirituellen Autorität der Nachkommen ‘Alis untergrub.²³⁰

Allein der Mahdi, also der verborgene zwölfte Imam, wäre „Herr der Wahrheit“ (sahib al-haqq).²³¹ Doch al-Hallaj, der ausrief: „ana ‘l-haqq“, sah die Verwirklichung der Wahrheit in der mystischen Auflösung des Selbst, das durch eigenes spirituelles Bemühen und nicht durch dynastische Nachkommenschaft erreicht werde.

Ich möchte an dieser Stelle die Aufmerksamkeit auf das Mahdi-Thema richten, um die Tragweite der Anklage gegen al-Hallaj zu verdeutlichen. Der Glaube an eine Erlöserfigur, die am Ende der Zeiten einen Zustand der vollkommenen Gerechtigkeit in der Welt herstellen wird, ist ein gesamtislamisches Phänomen, obgleich es in den schiitischen Richtungen eine besondere Betonung und apokalyptische Färbung erfährt.

Der Begriff al-Mahdi- der Rechtgeleitete- wurde zunächst Muhammad ibn al-Hanafiyya von seinen Anhängern der Kaysaniyya (Vierer-Schiiten) Anfang des 8. Jahrhunderts zugeschrieben und als Abgrenzung zu den „Irregeleiteten“ verwendet. Später wurde dieses Konzept von anderen schiitischen Richtungen übernommen und eschatologisch konnotiert.²³²

Die Entwicklung der schiitischen Mahdi-Lehre sowie ihre zunehmende apokalyptische Prägung sind dabei im Zusammenhang mit der Repression der schiitischen Imame durch die Abbasiden, insbesondere durch Mutawakkil (reg. 847-861), zu sehen.²³³

²²⁹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 150f.

²³⁰ Vgl. Ernst (1985): S. 107f.

²³¹ In Ourghi, Mariella (2008): *Schiitischer Messianismus und Mahdi-Glaube in der Neuzeit*. MISK Band 26, Ergon Verlag, Würzburg; S. 37.

²³² Vgl. Ourghi (2008): S. 28.

²³³ Vgl. ebd. S. 45.

„Der Tod des elften Imams al-Hasan al-‘Askari [...] im Jahre 873/874 (260 h.q.), ohne einen historisch nachweisbaren Erben zu haben, stürzte die schiitische Gemeinde in eine tiefe Krise. Der Glaube, dass er doch einen Sohn gehabt habe und dieser zwölfte Imam kurz danach von Gott in die Verborgenheit entrückt worden sei, konnte sich erst allmählich im Laufe des 10. Jahrhunderts gegen andere schiitische Imamatslehren durchsetzen.“²³⁴

Dieser „verborgene“ zwölfte Imam würde zurückkehren, seine Gegner vernichten, die Ungerechtigkeit in der Welt beseitigen, eine gerechte und friedvolle Herrschaft errichten und somit das Jüngste Gericht einläuten. Seinem Erscheinen würden jedoch apokalyptische Phänomene und schreckliche Kriege vorhergehen.²³⁵

Das Mahdi-Thema kann in seiner die bestehende „unvollkommene“ Ordnung durchbrechenden Dynamik daher durchaus beunruhigend auf eine Regierung, wie auch die sunnitische „Orthodoxie“ wirken. Al-Hallajs mystische Aussagen zur Einheitserfahrung mit dem Göttlichen und seine Interpretation des Mahdis im Sinne des „gegenwärtigen Zeugens“ wurden folglich in Richtung einer religiös-politischen, revolutionären Haltung missinterpretiert und gegen ihn instrumentalisiert.²³⁶

b.) Der Vorwurf der Inkarnationslehre (hulul) und der Häresie (zandaqa)

Die Unterstellung, dass al-Hallaj sich Göttlichkeit anmaße, wurde ziemlich sicher von Schiiten initiiert und von Muslimen anderer Ausprägung übernommen und weitergeführt. Der Vorwurf bezog sich primär auf al-Hallajs Theorie, dass Gott sich selbst durch den Liebenden bezeuge. Dies wurde letztlich als eine Form der „Häresie“ dargestellt.²³⁷ Zusätzlich wurde al-Hallajs Mystik der essentiellen Einheit mit dem Göttlichen (‘ayn al-jam‘) fälschlicherweise mit der (christlichen) Inkarnationslehre (hulul) gleichgesetzt.²³⁸

Zunächst ist das Konzept der Häresie im islamischen Kontext kein eindeutiges. So war und ist auch die „Frage, wer denn genau ein Muslim bzw. eine Muslimin ist und wie man das erkennen kann, [...] eine der zentralen Fragen für die muslimischen Theologen.“²³⁹ Das heißt, wenn es bereits schwierig ist zu sagen, wer MuslimIn sei, ist es genauso schwieriger zu bestimmen, wer ein/e Ungläubige/r oder gar ein/e „HäretikerIn“ sei.

²³⁴ Ebd. S. 29.

²³⁵ Vgl. ebd. S. 44ff.

²³⁶ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 152.

²³⁷ Vgl. Ernst (1985): S. 125.

²³⁸ Vgl. ebd. S. 17.

²³⁹ Lohlker (2008): S. 83.

„Die muslimische Gemeinschaft hat nie etwas wie ein Papsttum, Konzilien u.Ä. entwickelt, die die richtige Lehre festgelegt hätten- das gilt auch für das islamische Recht-, muslimische Gelehrte mühten sich aber genauso darum, die richtigen Glaubensüberzeugungen von den falschen zu scheiden, wie sie sich um die Definition des richtigen Verhaltens mühten.“²⁴⁰

Die daraus entstehenden Prozesse der diskursiven Wahrheitsfindung sowie das Spannungsverhältnis der mystischen Erfahrung zu diesen werde ich im letzten Teil der vorliegenden Arbeit vertiefen. Hier soll aber aus Gründen der Verständlichkeit ein kurzer Abriss des Konzeptes der „Häresie“ im islamischen Kontext folgen. Wie bereits angedeutet, lässt sich „Häresie“ oder „Ketzerie im Islam nicht sehr genau definieren.“²⁴¹ Das liegt darin begründet, dass „der Islam kein Dogma im christlichen Sinne besitzt, [und dadurch] erweist es sich häufig als vollkommen unmöglich, eine Bewegung einstimmig als häretisch oder heterodox zu bezeichnen.“²⁴² Koran und Hadith liefern höchstens Richtlinien in Bezug auf diejenigen, die offen „Krieg gegen Gott und Seinen Propheten führen.“ Diese Richtlinien sind aber in keinsten Weise adäquat im Umgang mit denen, die vorgeben gläubig zu sein und in ihrem Inneren oder im Geheimen gegen allgemein anerkannte „islamische“ Glaubensvorstellungen und Richtlinien rebellieren oder diese nicht einhalten.²⁴³

Die Suche nach Selbstidentifikationen baut oftmals auf der Konstruktion eines *Anderen* auf, da im Generellen „die Menschen sich nur im Bild dessen begreifen, was sie nicht sind.“²⁴⁴ Dies trifft auch auf die Entwicklung der verschiedenen Formen der sunnitischen Theologie zu, die ich verkürzt als „Orthodoxie“ bezeichne (und deswegen unter Anführungszeichen setze, um anzuzeigen, dass ich sie nicht als homogen betrachte). Die islamischen Theologen widmeten sich primär der „Aufgabe, die Gläubigen gegen Irrtümer zu schützen. Durch die Identifizierung von „Häresien“ steckten sie zugleich aber auch die Grenzen der muslimischen Orthodoxie ab bzw. entwickelten sie neue Paradigmata, was der rechte Glaube zu sein hat.“²⁴⁵ Weltlich-religiöse Autoritäten des abbasidischen Kalifats führten in Folge dessen das sassanidisch-iranische Konzept der „Häresie“ (zandaqa) ein, um Kontrolle über eine zunehmende Manifestation manichäischer und mazdakischer Einflüsse zu gewinnen, die sich

²⁴⁰ Ebd. S. 78.

²⁴¹ Wilson (1988/1997): S. 10.

²⁴² Ebd. S. 16.

²⁴³ Vgl. Ernst (1985): S. 129.

²⁴⁴ Konersmann, Ralf: *Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults L'ordre du discours*. In: Foucault, Michel (1970/2012): *Die Ordnung des Diskurses*. Aus dem Franz. von Walter Seitter. Mit einem Essay von Ralf Konersmann; 12. Auflage; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main; 51-91; hier: S. 70.

²⁴⁵ Lohlker (2008): S. 77.

vorrangig in Gruppierungen mit extremen schiitischen Ausrichtungen verbreiteten. Durch diese kam sowohl die Idee der Inkarnation, als auch die der Befreiung von dem religiösen Gesetz im islamischen Kontext auf. Die Ausformungen dieser Bewegung hüllten sich in esoterische Verborgenheit und wurden von „orthodoxen“ Richtungen als subversiv und für die muslimische Gesellschaft als äußerst gefährlich verstanden und dargestellt. Da es ja keinen eindeutigen Weg gab HeuchlerInnen oder eben „HäretikerInnen“ zu definieren, wurden oftmals Personen, die von den Konventionen abwichen, also Freidenker, Poeten und Mystiker, in das Konzept der zandaqa miteinbezogen und durch dieses verurteilt.²⁴⁶

Eng mit diesem relativ offenen Konzept der „Häresie“ (zandaqa) ist der Vorwurf an die Blasphemie der Inkarnation (hulul) verbunden. Diese wird von der „Orthodoxie“ als die „ketzerische“ Vorstellung verstanden, dass der göttlicher Geist sich in einem Menschen inkarnieren würde und durch ihn wirkt. Einer, der aber behauptet auf so eine Weise göttlich inspiriert zu sein, würde es wagen sich über das religiöse Gesetz zu stellen, weil er davon überzeugt wäre einen unmittelbaren Zugang zur göttlichen Wahrheit zu besitzen. Dies würde in der Folge die Bedrohung einer politisch-religiösen Revolution gegen die muslimische Gemeinschaft erwecken. Denn wenn sich eine charismatische Person als göttlich inspiriert bezeichnet und in der ersten Person von der göttlichen Souveränität spricht, würde er seinen Anhängern eine Unabhängigkeit von dem islamischen Gesetz und somit eine Sonderstellung in der muslimischen Gemeinschaftsordnung vermitteln.²⁴⁷

Zu diesem für die „Orthodoxie“ sehr unangenehmen Aspekt des hulul, tritt die Abgrenzung von der christlichen Inkarnationslehre. Diese wird durch die Argumentation der sunnitischen Theologie begründet, dass Gott sich nicht in eine Kreatur inkarnieren könne, da das Seine transzendente Absolutheit und Einsheit nicht zulassen würde.²⁴⁸

*„Man muß [!] wissen, daß [!] nach Hallajs Lehre Gottes Natur auch die menschliche Natur in sich enthält. Diese menschliche Natur wurde bei der Erschaffung Adams reflektiert; so wurde Adam **huwa huwa**, ‚genau Er‘. Diese Theorie hat viele Kritiker dazu geführt, zu glauben, daß[!] das christliche Inkarnationsdogma Hallaj beeinflusst [!] habe, eine Annahme, die durch seinen Gebrauch christlicher Termini wie **lahut** ‚göttliche Natur‘, und **nasut**, ‚menschliche Natur‘, noch gestärkt wurde. Seine Theorien sind jedoch zu verwickelt, um auf diesen oder jenen Einfluß [!] zurückgeführt werden zu können. Sie spiegeln im Gegenteil die Einmaligkeit*

²⁴⁶ Vgl. Ernst (1985): S. 129.

²⁴⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 180.

²⁴⁸ Vgl. Ernst (1985): S. 122.

von Hallajs Gedankenwelt so innig wieder, daß [!] es nutzlos ist, sie auf irgendeine Quelle zurückführen zu wollen.“²⁴⁹ [Hervorhebungen im Original]

Die unmittelbare Einheitserfahrung mit dem Göttlichen, von der al-Hallaj und andere *berauschte* Liebesmystiker sprechen, meint keine Inkarnation im christlichen oder „häretischen“ Sinne, wurde aber von deren Gegnern als solche wahrgenommen und gegen jene strafrechtlich verwendet.²⁵⁰ Damit wurde auch das Konzept der gegenseitigen leidenschaftlichen Liebe (‘ishq) zwischen Mensch und Gott in Zusammenhang gebracht und skandalisiert. So klagte der hanbalitische Rechtsgelehrte Abu Ya‘la auch noch im 11. Jahrhundert an: „Die Vertreter der Inkarnation sind sogar bis zu dem Punkt gegangen zu behaupten, dass Gott der Allmächtige leidenschaftliche Liebe erfahre.“²⁵¹

c.) Die Initiative des Ibn Dawud und der Skandal der göttlichen Liebe

Wie mehrfach erwähnt übernahmen Mystiker wie Nuri, Summun und al-Hallaj den aus der profanen erotischen Poesie entlehnten Begriff der leidenschaftlichen und begehrliehen Liebe (‘ishq), um ihr Sehnen nach der Vereinigung mit dem Göttlichen zu beschreiben. Dabei gingen sie davon aus, dass diese Liebe gegenseitig wirke. Nuri sagte: „Ich liebe Gott begehrlieh und Er liebt mich begehrlieh“ und wurde dafür der „Häresie“ (zandaqa) angeklagt. Doch er argumentierte, dass der leidenschaftlich Liebende (‘ashiq) vom Geliebten getrennt bleibe, wohingegen der erfüllte Liebende (muhibb) die Liebe erhalte. Die leidenschaftliche Liebe (‘ishq) sei daher nicht größer als die Liebe (hubb), die Gott seinen Kreaturen laut dem Koran entgegenbringt (Sure 5/59). Der betroffene Qadi, den Nuri's Worte und Auftreten tief berührten, brach den Prozess ab und berichtete dem Kalifen über die angeklagten Mystiker: „Wenn diese Leute zindiqs sind, dann gibt es keinen einzigen Monotheisten auf der Welt.“²⁵² Doch der Vorwurf gegen die Verwendung des Begriffes ‘ishq wurde dadurch nicht aufgelöst und es wundert nicht, dass diese Anklage Jahre später auch gegen al-Hallaj eingebracht wurde. Dabei ist aber zu betonen, dass diese Anklage den Beginn der weltlich-religiösen, gesetzlichen Verurteilung al-Hallajs markiert.

Zu diesem Zeitpunkt war al-Hallaj in Bagdad bereits im Fokus der öffentlichen Wahrnehmung und erregte zunehmend den Argwohn der religiösen und weltlichen

²⁴⁹ Schimmel (1979): S. 80f.

²⁵⁰ Vgl. Ernst (1985): S. 101.

²⁵¹ Vgl. in ebd. S. 120.

²⁵² Zitiert nach ebd. S. 98. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

Autoritäten. Al-Hallaj appellierte öffentlich an eine gemeinsame Basis jenseits von konfessionellen Unterschieden. Dabei bezog er sich auf seine die Dualität und die Trennung überschreitende Einheitserfahrung, die von Vertretern des Nominalismus als Anmaßung verstanden wurde, sich über die Sunna des Propheten stellen zu wollen und lehnten al-Hallajs symbolische Sprache entschieden ab.²⁵³

Ibn Dawud war zu diesem Zeitpunkt das junge Oberhaupt der zahiritischen Rechtsschule und somit Vertreter einer religiösen Orthodoxie, sah sich aber auch in der Tradition des Philosophen al-Kindi. Geprägt von einer verzerrten Wahrnehmung und wortwörtlichen Interpretation der alt-arabischen Poesie und deren Ideal einer verzehrenden Liebe, wirft er al-Hallaj vor, mit seiner Lehre von der leidenschaftlichen, sehnsuchtsvollen Liebe zu Gott Ordnung und Harmonie der muslimischen Gemeinschaft zu gefährden. Ibn Dawud vertrat eine Position der Verhärtung des islamischen Rechts, das er wie die Poesie wortwörtlich interpretierte. In seinem Verständnis müsse jegliche Ausprägung der Liebe vom Gesetz geregelt werden. Liebe diene alleine der Heirat und der Fortpflanzung und müsse, um nicht zu Wahnsinn und Chaos zu führen, gesellschaftlich geordnet sein.²⁵⁴

Ibn Dawud lehnte jegliches Konzept ab, das die Liebe, egal ob weltlich oder spirituell, als Ausdruck eines psychologischen Subjektivismus versteht. Er nahm sie vielmehr als reinen Ausdruck des Appetits auf Sinnlichkeit und der sexuellen Begierde wahr. In dieser Hinsicht erzeuge sie eine melancholische Sehnsucht, die sich wie eine Krankheit der Menschen bemächtigte und sie, so sie nicht von ihr geheilt würden, in den Wahnsinn und den Tod treibt. So missinterpretiert er auch den Gebrauch des Begriffes 'ishq durch die Sufis der *berauschten* Ausprägung, den er in seiner ursprünglichsten Bedeutung als die „Bitternis des Verlangens der unbefriedigten Kamelin“ verstand. In der Folge schrieb er eine Abhandlung über die acht Stufen der Liebe, die von der Bewunderung (istihsan), über das Begehen ('ishq) zu einer Form der emotionalen Versklavung (tayim) und schließlich zum geistigen Delirium (walah) führe. Dies sei letztlich Ergebnis einer dämonischen bzw. teuflischen Einflüsterung (waswas) und Besetzung. Kein Wunder also, dass Ibn Dawud von dem sufischen Gebrauch der leidenschaftlichen Liebe mehr als schockiert war.²⁵⁵

²⁵³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 157.

²⁵⁴ Vgl. ebd. S. 157ff.

²⁵⁵ Vgl. a.a.O. (Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.)

Zusätzlich leitete er die zahiritische Schule, die ohnehin jegliche auf Liebe aufbauende Anbetung Gottes als Anthropomorphismus verstand. Wahrscheinlich stand er zusätzlich unter dem Einfluss schiitischer Freunde, der ihn in al-Hallaj einen verborgenen Qarmaten hat sehen lassen. Al-Hallaj war also für Ibn Dawud zusammenfassend und salopp gesagt die Verkörperung seiner schlimmsten Vorstellungen. Als der malikitische Qadi Abu ‘Umar, der einige Jahre später maßgeblich zu der Verurteilung al-Hallajs beitrug, Ibn Dawud um seine rechtliche Meinung bat, antwortete ihm dieser ohne weitere Begründung und Ausführung: „Wenn das, was Gott Seinem Propheten (Segen und Friede sei auf ihm) offenbart hat, und das, was der Prophet uns vermittelt hat, wahr ist, dann ist das, was al-Hallaj sagt, falsch (batil)“ und ergänzte, dass es „rechtmäßig wäre, ihn zum Tode zu verurteilen.“²⁵⁶

Abu ‘Umar konsultierte aber auch den schafiitischen Rechtsgelehrten Ibn Surayj, der die bereits bekannte Gegenposition formulierte. Die Schafiiten gehen, im Gegensatz zu dem textuellen Empirismus der Zahiriten, von der Notwendigkeit der tiefergehenden Interpretation des Korans aus und bedienen sich der Allegoriebildung. Ibn Surayj sah in al-Hallaj einen aufrechten Gläubigen, dessen mystische Inspiration und Erkenntnis nicht in den Rahmen des Gesetzes fallen würde. Diese fatwa von Ibn Surayj entkräftete jeglichen religiös begründeten Vorwurf des Unglaubens in Bezug auf al-Hallaj. Seine Feinde konnten ihn daher religiös nicht verurteilen und *politisierten* ihre Anklagen gegen al-Hallaj.²⁵⁷

d.) Die Gerüchte um Wunder und der Vorwurf der Scharlatanerie

Bevor ich zu den politischen Anklagepunkten komme, soll noch ein weiterer Bereich der polarisierenden Wahrnehmung in Bezug auf al-Hallaj beschrieben werden. Dieser folgte den zahlreichen Gerüchten um Wunder, die al-Hallaj wirken sollte. Seine Anhänger sahen darin einen Beweis der göttlichen Einheit, seine Feinde einen blanken Betrug um das einfache Volk zu beeindrucken und für sich zu gewinnen.²⁵⁸

Wie andere Aspekte dieser Arbeit kann auch dieser Punkt leider nur minimalistisch abgehandelt werden, obwohl die Diskussion um Wundertätigkeit im islamischen Kontext ein weites Spektrum aufweist. Dieses reicht von Richtungen, wie die der Mu‘tasiliten, die die Möglichkeit der Wunder a priori negieren und in ihnen unverfrorene Scharlatanerie sehen, über die komplexen Fragen und Diskussionen der Jinn-Magie, bis zu der Annahme, dass

²⁵⁶ Ibn Dawud o.O. zitiert nach ebd. S. 162f. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

²⁵⁷ Vgl. ebd. S. 175ff.

²⁵⁸ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 81f.

Wunder ein Erkennungszeichen von Propheten und „Heiligen“ seien.²⁵⁹ Im Folgenden kann die Frage, ob al-Hallaj Wunder wirkte oder sie doch vortäuschte, nicht wirklich beantwortet werden.

Allerdings werde ich meinen Fokus auf die Wahrnehmung dieser Wundertätigkeit richten. Denn das wesentliche Element für das Verständnis der negativen Auffassung der Wundertätigkeit ist, dass Personen, die als „wundertätige Heilige“ wahrgenommen wurden, einen enormen Einfluss auf Massen ausüben konnten, der die weltlichen und religiösen Autoritäten sehr beunruhigen konnte.²⁶⁰

Es liegen daher zahlreiche feindliche Quellen vor, die von einer Vortäuschung verschiedener Arten von „Wundern“ sprechen, die in diesen die Intention al-Hallajs, die Menschen zu verführen sehen wollten.²⁶¹ Ich möchte hier nicht weiter ins Detail gehen, aber auf jeden Fall betonen, dass die wahrgenommene Wundertätigkeit von al-Hallaj und seine angebliche Scharlatanerie als schwerwiegende Anklagepunkte gegen ihn immer wieder vorgebracht wurden. Das ist von Bedeutung, weil es in der Zeit von al-Hallajs Lehrtätigkeit in Ahwaz zwei bedeutende religiöse Autoritäten gab, nämlich den mu‘tasilitischen Gelehrten Jubba’i und Abu Sahl Nawbakhti, einen der wichtigsten schiitischen Führer, die diese Klage vorbrachten und ihr damit eine nicht zu unterschätzende Gewichtung verliehen. Jubba’i galt sogar als einer der angesehensten Gelehrten der Zeit. Die Tatsache, dass er gegen al-Hallaj auftrat, zeugt von der wachsenden Bekanntheit des Mystikers, auch in ihrer negativen Wahrnehmung. Durch diese und weitere Anklagen sah sich al-Hallaj in der Folge gezwungen, Ahwaz zu verlassen. Das Pamphlet des Awariji wird ebenfalls die al-Hallaj vorgeworfene Scharlatanerie zum Gegenstand haben und Jahre später seinen letzten Prozess einleiten.²⁶²

Ein anderer Aspekt ist der Vorwurf an al-Hallaj, sich der Jinn-Magie zu bedienen. Dies brachte al-Hallaj wiederum in die Verbindung mit der „Häresie“ (zandaqa), die eng mit der Magie in Verbindung gesehen wurde. Das iranische Wort „zanda“ bezeichnete die Magie, die auf der Beschwörung von Dämonen beruhte.²⁶³

Die Wunder des al-Hallaj, wie sie auch aufgenommen und verstanden wurden, waren jedenfalls Teil der tatsächlichen Wahrnehmung seiner Person zu seiner Zeit und wurden nicht später ergänzt. Sie erzeugten unter seinen Feinden Aufruhr und ließen sie Polemiken gegen

²⁵⁹ Vgl. ebd. S. 82f.

²⁶⁰ Vgl. ebd. S. 83.

²⁶¹ Vgl. ebd. S. 84ff.

²⁶² Vgl. ebd. S. 82.

²⁶³ Vgl. ebd. S. 179.

ihn verfassen.²⁶⁴ Interessant ist, dass in der Wahrnehmung seiner Anhänger, auch in späterer Zeit, diese Wunder im Vergleich zu seiner Lehre und seinem Martyrium eine eher untergeordnete Rolle spielten.²⁶⁵

Daher ist anzunehmen, dass die „Wundertätigkeit“ in einem starken Maße von Dritten aufgebauscht wurde. Zum einen wurde al-Hallaj mit dem Vorwurf des Betruges und der Scharlatanerie verunglimpft, zum anderen wurde sein hohes Maß an Bildung und sein Charisma missinterpretiert. Da zum Beispiel immer wieder von wundersamen Heilungen gesprochen wurde, darf ja nicht vergessen werden, dass al-Hallaj sich ziemlich sicher mit der Medizin und anderen (Natur-)Wissenschaften auseinandergesetzt hatte. Da dieses Wissen aber nur bestimmten Kreisen offenstand, die zudem oftmals mit „häretischem“ Gedankengut in Verbindung gebracht worden sind, verwundert es nicht, dass al-Hallajs Fähigkeiten als suspekt wahrgenommen worden sind. So möchte ich zwei Anekdoten von al-Hallaj hier anführen, die auf die Wahrnehmung seiner Wundertätigkeit antworten.

Eines Tages kam ein Mann zu al-Hallaj und sagte: „Wenn es wahr ist, was Du behauptest, dann verwandle mich in einen Affen!“ Al-Hallaj antwortet daraufhin: „Aber wenn ich so etwas in Erwägung ziehen würde, dann wäre wonach Du fragst schon halb erreicht.“²⁶⁶ Al-Hallaj kritisiert in dieser Anekdote die unreflektierte Wahrnehmung des Fragenden zu seiner Person.

Noch präziser schildert ein anderer Bericht eine Begebenheit in Basra. Gerüchte von Wundern, die al-Hallaj wirken sollte, machten die Runde. Doch al-Hallaj sagte in einem Gespräch mit einem ihn mehr als skeptisch betrachtenden Mann:

„Die Leute verbreiten Gerüchte über mich und so werde ich Basra verlassen. Sie erzählen, dass ich Wunder bewirke, obwohl sie gar nicht wissen, ob es stimmt und es auch nicht überprüfen. Stattdessen rufen sie aus, ich sei mit göttlichen Gnaden ausgestattet. Wer bin ich, der zu so etwas fähig wäre?“

Ich erzähle euch etwas: Letztens gab mir ein Mann Geld, um es an die Armen zu verteilen. Da aber niemand da war, legte ich das Geld unter die Matten in der Moschee und ging schlafen. Am nächsten Tag, als ich betete, kamen Arme und ich holte das Geld aus seinem Versteck. Doch sie verbreiteten das Gerücht ich würde nur auf den Boden schlagen müssen und Gold würde in meinen Händen erscheinen[...]“

²⁶⁴ Vgl. ebd. S. 149f.

²⁶⁵ Vgl. ebd. S. 83.

²⁶⁶ Nach Tha'alibi o.O. zitiert nach ebd. S. 147. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

Al-Hallaj brachte noch mehrerer solcher Beispiele, doch sein Gesprächspartner sah in seiner Ablehnung, die er dem Mystiker entgegenbrachte, in diesen nur weitere Beweise, dass al-Hallaj ein Intrigant sei, der wolle, dass die Leute über ihn sprechen.²⁶⁷

e.) Der Vorwurf der politischen Agitation und der qarmatischen Verschwörung

Die bis jetzt genannten Anklagepunkte und Vorwürfe scheinen primär auf religiösen Kriterien zu beruhen. Wirft man aber einen genaueren Blick auf das Unbehagen, das weltliche und religiöse Autoritäten gegenüber al-Hallaj empfunden hatten, so ist anzunehmen, dass dieses eher gesellschaftspolitischen Ursprungs war.

Tatsächlich gelang es al-Hallajs Gegnern auch nicht, ihn aus rein „religiösen“ Gründen gerichtlich zu verurteilen. Dies hatte zu einem wesentlichen Teil das Rechtsgutachten des Ibn Surayj verhindert. Deshalb mussten andere Anklagegründe gefunden werden. Als ein Passender erwies sich der Vorwurf der politischen Agitation mit dem Plan, das Kalifat zu stürzen und den Islam als Ganzen zu zersetzen.²⁶⁸ Vor allem als hohe (sunnitische) Staatsfunktionäre sich zu seinen Anhängern und sogar Schülern zählten, und diese Entwicklung begann bereits in Ahwaz, alarmierte dies deren theologische und politische Konkurrenten, die zumeist Mu‘tasiliten und Schiiten waren. Diese begannen, gegen al-Hallaj zu agitieren. Zunächst taten sie das mit der Unterstellung der falschen Wunder, des Betrugs und der anderen oben angeführten Vorwürfe.²⁶⁹

Al-Hallaj lehrte öffentlich von der mystischen Erfahrung, doch prangerte er auch die sozialen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten an. Seine Anhängerschaft wuchs und entwickelte sich zu einer breiten Bewegung, die eine moralische Reform der Gemeinschaft forderte. Es war jedoch nicht nur das einfache Volk in Ahwaz und Bagdad, das al-Hallaj folgte, sondern hohe Politiker und Höflinge wie die Wesire Ibn Hamdan und Ibn ‘Isa, sowie die Kalifenmutter Shaghab und der Hofkämmerer Nasr. Das beunruhigte deren Gegner am Hof, sowie die religiösen Autoritäten, die die Begeisterung großer Teile des einfachen Volkes für al-Hallaj mehr als irritierte.²⁷⁰ Seine öffentliche Lehre wurde zunehmend als Aufruf zum Aufruhr interpretiert. Schließlich wurde er verdächtigt als qarmatischer Agent für deren Sache zu wirken. Dieser Verdacht wurde durch seine langen Reisen und seine Verwendung

²⁶⁷ Nach Nasraway o.O. zitiert Massignon (1973/1982): S. 62f. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

²⁶⁸ Nach Juwayni o.O. vgl. nach ebd. S. 63.

²⁶⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 74.

²⁷⁰ Vgl. ebd. 74f.

qarmatischer Begrifflichkeiten nur bestärkt.²⁷¹ Die Qarmaten galten aber zu dieser Zeit als einer der größten Feinde des Kalifats und der muslimischen, v.a. orthodox-sunnitischen Mehrheit und wurden als solche gehasst und gefürchtet.²⁷²

Die Qarmaten waren, wie in im Kapitel III. 1. d. bereits dargelegt, eine isma'ilitische Bewegung. Ihr wachsender Erfolg und Einfluss ist im Zuge der „Zwölfer-schiitischen“ Krise durch die Unklarheit über die Existenz des zwölften Imams nach dem Tode des elften zu sehen. So fiel „die Propaganda der Ismailiten oder Siebenerschiiten auf fruchtbaren Boden.“²⁷³ Die verschiedenen isma'ilitischen Bewegungen betracht(et)en Muhammad den Sohn Isma'ils als Mahdi. Letzterer soll angeblich von seinem Vater Ja'far as-Sadiq, der im Zusammenhang mit den ekstatischen Äußerungen bereits angeführt worden ist (siehe Kap. II. 4.), zum Nachfolger bestimmt worden sein, starb aber vor diesem. Mit Muhammad ibn Isma'il würde die Reihe der Imane enden. Die Fatimiden beanspruchten jedoch diese fortzuführen. Die Qarmaten spalteten sich deswegen ab und blieben zunächst der ursprünglichen Siebener-schiitischen Mahdi-Lehre treu.²⁷⁴

Mit der Zeit entwickelten unter den Qarmaten verschiedene konkurrierende, religiös-ideologische Bewegungen. Teilweise traten diese auch wieder in Allianzen mit den Fatimiden, aber auch diese waren nicht durchgängig. Tatsächlich war das qarmatische Auftreten in der Zeit am massivsten, in der al-Hallaj wirkte, das heißt am Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts chr. Z. Dabei kämpften sie sowohl militärisch gegen die abbasidischen Armeen, als auch in Form der propagandistischen „Mission“ (da'wa). Um das Jahr 913, in dem al-Hallaj verhaftet wurde, erreichten die qarmatischen Bewegungen ihre stärkste ideologische Einheit und somit größte Macht. In der Folge gewannen sie zahlreiche Schlachten gegen die Abbasiden und plünderten die Karawanen nach und aus Mekka. 930 eroberten sie Mekka, richteten ein schreckliches Massaker an und entwendeten der Kaaba den Schwarzen Stein. 951 brachten sie ihn für ein enormes Lösegeld zurück. Am Ende des 10. Jahrhunderts gelang es schließlich den buyidischen Regenten, die die Macht über das abbasidische Kalifat erlangt hatten, die qarmatische Bewegung und deren Macht im Südirak zu brechen. Bis auf den qarmatischen Staat in Bahrain, der bis in das 11. Jahrhundert bestand,

²⁷¹ Vgl. ebd. S. 78f.

²⁷² Vgl. Ernst (1985): S. 70.

²⁷³ Halm: *Schia*. S. 198-205. zitiert nach Ourghi (2008): S. 29.

²⁷⁴ Vgl. ebd. S. 60.

gingen die qarmatischen Gruppierungen im Großen und Ganzen in der fatimidischen Bewegung auf.²⁷⁵

Die Lehre der Qarmaten war eine esoterisch schiitische, die starke Einflüsse der hellenistischen Gnostik und des Neoplatonismus aufwies. Zusätzlich bestand zunehmend eine starke Ausrichtung auf die Erwartung eines Mahdis. Verschiedene qarmatische-isma‘ilitische Führer erklärten sich als solche und lösten das islamische Gesetz auf. Als ein sehr interessantes und für diese Arbeit sehr wichtiges Element der qarmatischen Bewegung war ihre Propaganda, die gegen die angeblichen Ungerechtigkeiten und die Unterdrückung durch die etablierte muslimische Gesellschaft verlautbart wurde. Sie versprachen in ihr eine Herrschaft der Gerechtigkeit und Gleichheit. Obwohl dabei kein spezifisches sozialpolitisches Programm entwickelt worden ist, gab es v.a. in Bahrain diverse Experimente des kommunalen Besitzes und der allgemeinen Wohlfahrt.²⁷⁶

Wie bereits an mehreren Stellen geschrieben, hatte al-Hallaj auf seinen Reisen mit großer Sicherheit Kontakt zu Qarmaten und übernahm auf jeden Fall deren Begrifflichkeit. Die qarmatische Bewegung war in der Landbevölkerung und bei den Nomaden in Mesopotamien bereits recht verbreitet. Ein wesentlicher Grund, weshalb al-Hallaj sich qarmatisches Vokabular angeeignet hatte, war, diese Bevölkerungsschichten mit seiner Lehre zu erreichen.²⁷⁷

Al-Hallaj bediente sich einer „universalistischen“ Sprache. Es ist aber nicht anzunehmen, dass er Qarmat war. Diese behielten als esoterische isma‘ilitische Bewegung ihr geheimes Wissen für sich. Al-Hallaj aber legte alles daran, die höchste Wahrheit öffentlich zu machen.²⁷⁸

²⁷⁵ vgl. Madelung, Wilferd (1978): s.v. *Karmati*. EI², Vol. IV; IRAN-KHA; pp. 660-665, Bosworth (ed.); Brill; Leiden/New York; S. 660ff.

²⁷⁶ Vgl. Madelung (1978): S. 660ff.

²⁷⁷ Vgl. Ernst (1985): S. 106.

²⁷⁸ Vgl. ebd. S. 144.

IV.) Der Prozess und das Urteil

IV.) 1.) Politische Verfolgung

Die Person al-Hallaj erregte im Positiven wie im Negativen die Gemüter seiner Zeit. Früh folgten ihm zahlreiche Anhänger und Schüler und noch früher wurden oben genannte Anschuldigungen gegen ihn vorgebracht. Zunächst von einigen Sufis, dann von schiitischer Seite und von verschiedenen sunnitisch-orthodoxen Rechtsgelehrten. Durch al-Hallajs Verbindungen in die höchsten gesellschaftlichen wie politischen Kreise verschärfte sich seine Lage zunehmend. Er war in der Sicht seiner einflussreichen Gegner am abbasidischen Hof schon lange kein „verschrobener“ Sufi mehr, der in Zuständen mystischer Ekstase „eigentümliche“ Dinge über sich und seine Beziehung zu Gott sprach. Durch seine öffentliche Präsenz und den Widerhall, den er sowohl bei der einfachen Bevölkerung, wie auch bei zahlreichen ihm wohlgesonnenen Potentaten des Hofes hatte, wurde er zu einer Staatsaffäre. Bevor ich aber konkret zu al-Hallajs Prozess und Verurteilung komme, soll ein kurzer Blick auf die Entwicklung der rechtlich-staatlichen Wahrnehmung in Bezug auf die Sufis vor al-Hallaj geworfen werden, um den zunehmenden Argwohn der weltlichen und religiösen Autoritäten gegenüber den Mystikern zu erklären.

Wie ich in dem Überblick über die Entwicklung des frühen Sufismus geschrieben hatte, waren die frühen Asketen und Mystiker den Machthabern sowie den weltlich-religiösen Autoritäten zwar suspekt, aber man tolerierte sie in ihrer individualistischen Eigenart. Das änderte sich aber, als die Sufis mit wachsender Anhängerschaft zu einer signifikanten sozialen Kraft wurden.

Mit der sich vertiefenden theologischen Diskussion und Identifikationssuche der „orthodoxen“ Richtungen entstand zusätzlich eine Spannung zwischen den Vertretern der buchstabengetreuen Gesetzesauslegung und den Mystikern mit ihrer verinnerlichten Haltung, die Essenz der Offenbarung zu erfahren.²⁷⁹

Es soll hier aber betont werden, dass mit der Bezeichnung „Mystiker“ und „Orthodoxe“, oder ähnlichen Bezeichnungen, keinesfalls monolithische Gruppen gemeint sind. Diese „Strömungen“ innerhalb des Islam waren und sind in sich sehr heterogen und überschneiden sich auf vielen Ebenen.

²⁷⁹ Vgl. Ernst (1985): S. 2.

In Bezug auf die Verurteilung von MystikerInnen durch die „Orthodoxie“ sagte der bereits erwähnte Ruzbihan sehr pointiert: „Es gab weder Häresie, Unglauben, noch Neuerung oder Unverschämtheit in der reinen Religion, bevor theologische Diskussion (kalam), Disputation, Streit und Eigendünkel in sie einkehrten.“²⁸⁰

Die islamische „Kultur“ befand sich durch ihre rasante Ausbreitung und die dadurch bedingte Eingliederung verschiedener Ethnien mit unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen in einem äußerst komplexen und dynamischen Zustand. Die abbasidischen Kalifen mussten sich in ihrer Souveränität behaupten und versuchten der ungemeinen Vielfalt Herr zu werden. Ich berichtete bereits von der Einführung des Konzepts der „zandaqa-Häresie“, das am Ende des 8. Jahrhunderts chr. Z. zu einer Repression von Manichäern, Freidenkern, Mystikern und areligiösen Poeten führte. Etwa fünfzig Jahre später rief der Kalif al-Ma'mun eine Form der „Inquisition“ (mihna) ins Leben, die noch unter seinen beiden Nachfolgern, al-Mu'tasim und al-Wathiq, bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts bestand. Diese „Inquisition“²⁸¹ hatte die allgemeine Akzeptanz und Vorherrschaft der mu'tasilitischen Dogmatik zum Zwecke.²⁸²

„Der abbasidische Kalif al-Ma'mun (reg.813-833) versuchte um seine Herrschaft zu begründen und Kontrolle über die Rechtsgelehrten zu erlangen, die mu'tasilitische Strömung als ‚Staatsdoktrin‘ zu etablieren. Die Religionsgelehrten sollten gezwungen werden, die Lehre von der Geschaffenheit des Korans anzunehmen, der dann auch herrscherlich interpretierbar wäre.“²⁸³

In der Folge wurden Religionsgelehrte, die nicht der mu'tasilitischen Lehre entsprachen, verfolgt. So wurde auch der bedeutende Rechtsgelehrte Ahmad ibn Hanbal, „der jede Handlung zu vermeiden suchte, für die er keine Rechtfertigung in der Sunna des Propheten finden konnte“²⁸⁴ und in seiner „unverbrüchliche[n] Loyalität zum Koran als ungeschaffenem Wort Gottes und [seiner] Anerkennung des wörtlichen Sinnes des Korans und der Sunna“²⁸⁵ der Folter der mu'tasilitischen Inquisition unterzogen, der er aber widerstand.

²⁸⁰ Ruzbihan o.O. zitiert nach ebd. S. 58. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

²⁸¹ Diese ist nicht mit der europäischen katholischen Inquisition gleichzusetzen. Ähnlich verhält es sich mit anderen Begriffen, die christlich-europäisch konnotiert sind, wie z.B. dem der „Häresie“ oder des „Heiligen.“ Durch die Anführungszeichen soll angezeigt werden, dass ebendiese Begriffe nicht im „christlichen“ Sinne zu verstehen sind.

²⁸² Vgl. Ernst (1985): S. 95.

²⁸³ Lohlker (2008): S. 82.

²⁸⁴ Ebd. S. 87.

²⁸⁵ a.a.O.

Auch Dhu 'n-Nun vertrat die Ungeschaffenheit des Korans und wurde im Zuge der mu'tasilitischen Repression eingesperrt.²⁸⁶

Nach dem Ende dieser mu'tasilitischen dogmatischen Vorherrschaft bestand im verstärkt instabilen abbasidischen Kalifat weiterhin eine skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber unkonventionellen Personen und so auch gegen die Sufis. Immer öfter wurden diese bedrängt oder gar gerichtlich verfolgt. Ich berichtete bereits von den Vorwürfen an Sari as-Saqati, der sich daraufhin aus der Öffentlichkeit, als auch von dem großen Kreis seiner Anhänger zurückzog.

Sahl at-Tustari wurde 877 wegen seiner Lehre des „göttlichen Lichts der Gewissheit“ (nur al-yaqin) von konservativen Kräften der blasphemischen Inkarnationslehre bezichtigt und zum Exil nach Basra gezwungen, wo er aber bald ebenfalls als „Häretiker“ angeklagt wurde.²⁸⁷

Sahl lehrte: „In dem Moment, in dem Gott inspirierte Worte durch die Zunge des in Ekstase Geratenen spricht, lässt Er diesen eine unauslöschliche ‚Gewissheit‘ in seinem Herzen schmecken.“²⁸⁸

Die vehementen Anklagen gegen Sahl wurden nicht allzu lange, nachdem der junge al-Hallaj ihn verlassen hatte, formuliert. Der zunehmende religiös-politische Druck gegen Sahl könnte eventuell ein weiterer Grund für das Fortgehen seines Schülers gewesen sein, vielleicht wollte Sahl ihn sogar schützen und schickte ihn deswegen fort.

878 initiierte der streng konservative hanbalitische Asket Ghulam Khalil eine Welle der Verfolgung gegen zahlreiche Bagdader Sufis.²⁸⁹ Ghulam Khalil, der jede Abweichung von der wortwörtlichen Befolgung des religiösen Gesetzes und der Tradition des Propheten verabscheute, war entsetzt über den Gebrauch der Begriffe der begehrlichen Liebe durch die *berauschten* Mystiker wie Nuri. Er erhob Anklage gegen diese wegen des Verbrechens der „Häresie“ (zandaqa) und überzeugte den Regenten al-Muwaffaq sie töten zu lassen. Die Hinrichtung sollte unmittelbar und ohne Prozess erfolgen. Als der Henker zu der Gruppe der verhafteten Sufis schritt, trat Nuri vor und bat als erster getötet zu werden. Es sei seine Pflicht den Leben seiner Freunde den Vorzug zu geben, auch wenn es nur eine paar Minuten seien. Der Scharfrichter brach, von dieser Courage bewegt, die Vollstreckung ab, und al-Muwaffaq

²⁸⁶ Vgl. Schimmel (1979): S. 47.

²⁸⁷ Vgl. Knysh (2000): S. 85f.

²⁸⁸ Sahl at-Tustari o.O. zitiert nach Ernst (1985): S. 60. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

²⁸⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 57.

rief einen Rechtsgelehrten zur gerichtlichen Befragung, deren Verlauf ich bereits schilderte.²⁹⁰

Die Anklage gegen die Sufis wurde aufgehoben, aber Nuri wurde ins Exil geschickt. Diese Maßnahme kann in einer Zeit der machtpolitischen Krise sehr wahrscheinlich als Exempel für alle nicht-Konformisten gedeutet werden. Diese „Häresie“-Prozesse müssen als primär politisch begründet gesehen werden. Als al-Mu‘tadid 891 an die Macht kam, ließ er den vorherigen Wesir als „Häretiker“ sofort hinrichten, obwohl der eigentliche Grund ein weltlicher war. Dieser hatte nämlich den zukünftigen Herrscher einst beleidigt.²⁹¹

In diesem Zusammenhang sind auch Junayds politischer Quietismus und seine äußerliche Konformität zu sehen. Junayd entging der Verfolgung durch Ghulam Khalil, denn er gab sich nach außen als Rechtsgelehrter, nicht als Sufi.²⁹² Junayd war in seiner politischen Zurückhaltung sehr bemüht, die Sufi-Gemeinschaft zu schützen. Auch seinem Nachfolger Jurayri, der zuvor Schüler von Sahl war, gelang es im Zuge des Skandals um al-Hallaj und dessen Hinrichtung, die Bagdader Sufi-Gemeinschaft vor weiteren Verfolgungen zu bewahren und sicherte ihren Fortbestand. Aber das war nur deswegen möglich, weil er sich von al-Hallaj distanzierte und ihn ebenfalls beschuldigte. Einige andere, die das nicht taten, mussten ins Exil.²⁹³

Die Sufis standen unter Generalverdacht, denn in einer Zeit, in der die abbasidische Souveränität zu zerbrechen drohte, erschienen seltsam anmutende religiöse Ansichten all zu leicht als revolutionär gesinnt.²⁹⁴

„Junaid wusste sehr wohl, daß [!] mystische Erfahrungen und Gedanken nicht rationalisiert werden können, und daß es gefährlich ist, in der Gegenwart Uneingeweihter offen über die tiefsten Mysterien des Glaubens zu sprechen. Das war jetzt besonders wichtig, da die Orthodoxie die Aktivität der Sufis mit ständig wachsendem Mißtrauen [!] beobachtete. Aus diesem Grund lehnte Junaid auch Hallaj ab, der zum Modell für die werden sollte, die offen über das Geheimnis von Liebe und Einigung sprechen.“²⁹⁵

In seinem unkonventionellen und massiven Auftreten lenkte al-Hallaj die Aufmerksamkeit der Autoritäten wieder auf die Sufis. Diese Autoritäten suchten aber ohnehin nach

²⁹⁰ Vgl. Ernst (1985): S. 97f.

²⁹¹ Vgl. ebd. S. 101.

²⁹² Vgl. Knysh (2000): S. 62.

²⁹³ Vgl. ebd. S. 66.

²⁹⁴ Vgl. Ernst (1985): S. 101.

²⁹⁵ Schimmel (1979): S. 65f.

Sündenböcken für die sozialpolitischen und religiösen Krisen der Zeit. Der entscheidende Punkt, weshalb sich die meisten Sufis von al-Hallaj abkehrten, war, dass sie sich seit der Ghulam Khalil Affäre bemühten, öffentlich und politisch unauffällig zu sein, um weiteren Verfolgungen zu entgehen.²⁹⁶

Betrachtet man nun noch einmal den Bruch von Junayd mit al-Hallaj, so ist zu bedenken, dass er sich „von seinem früheren Schüler abwandte und ihn beschuldigte, falsche religiöse Ansprüche zu verbreiten. Dadurch verstärkte sich auch der Antagonismus anderer Bagdader Mystiker.“²⁹⁷ Junayd war in Bezug auf die Mystik nicht einer Meinung mit al-Hallaj. Im Hintergrund der angespannten politischen Situation lässt sich aber zusätzlich argumentieren, dass er sich des Charismas al-Hallajs bewusst war und darin eine Gefahr für die Gemeinschaft der Sufis sah, die jenem folgen könnte. Ergo ist es wahrscheinlich, dass er seine Autorität nutzte und al-Hallaj stigmatisierte, um die anderen Sufis von diesem zu entfremden und so zu schützen.

Diese Theorie wird auch durch Junayds Bezugnahme auf die mystischen Erfahrungen al-Bistamis bestärkt. In seiner Betonung der Nüchternheit in der Mystik sah Junayd al-Bistamis ekstatische Äußerungen zwar nicht als höchste Stufe der mystischen Erfahrung an, diskutierte sie aber immerhin als signifikante Beiträge zur mystischen Lehre.²⁹⁸ Zusätzlich bemühte Junayd sich die für Uneingeweihte als blasphemisch erscheinenden Worte mystischer Einheitserfahrung zu verharmlosen. Denn al-Bistamis, obwohl weit von Bagdad entfernt getätigten, ekstatische Äußerungen (shathiyyat): „Gepriesen sei Ich“, „Dein Gehorsam mir gegenüber ist größer als mein Gehorsam Dir gegenüber“ oder auch „Ich sah die Kaaba um mich herum gehen“ brachten auch die „nüchternen“ Sufis in Bagdad in Bedrängnis. Junayd übersetzte diese Aussprüche ins Arabische und schrieb dazu ausgeklügelte Kommentare, um den Verdacht der buchstabentreuen Rechtsgelehrten abzulenken und zu zerstreuen.²⁹⁹

An dieser Stelle ist zu betonen, dass in der Geschichte des Islam nur sehr wenige Sufis wegen ihrer mystischen Aussagen gerichtlich verfolgt und verurteilt worden sind. Die große Mehrheit der Sufis war, abgesehen von selbstauferlegten Einschränkungen, in der Lage sich frei auszudrücken. Da es nämlich keine passende rechtliche Grundlage oder sonstige Kategorien zur Beurteilung ekstatischer Äußerungen (shathiyyat) gab, zogen es die Rechtsgelehrten im Allgemeinen vor, diese einfach zu ignorieren, besonders da die Sprecher

²⁹⁶ Vgl. Knysh (2000): S. 78.

²⁹⁷ Schimmel (1979): S. 74.

²⁹⁸ Vgl. Ernst (1985): S. 11.

²⁹⁹ Vgl. Knysh (2000): S. 71; Aussprüche: al-Bistami o.O. zitiert nach a.a.O. übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

zumeist hoch verehrte Persönlichkeiten waren. Es gab daher nie einen rechtlichen Imperativ, die Mystik zu unterdrücken. Nur in Zeiten der politischen Krisen oder sozialer Brüche mussten Sufis in ihrem unkonventionellen Auftreten als Sündenböcke für diese herhalten.³⁰⁰ Die Sufi-Prozesse wiesen zwar religiöse Aspekte auf und in sie waren auch islamische Rechtsgelehrte involviert, aber ihre Hintergründe waren politische und wären ohne politische Krisen wohl nicht geschehen.³⁰¹ Folglich ist auch in dieser Sphäre der politischen Krise und der Involvierung al-Hallajs in eben diese Dynamiken nach den Gründen seiner Hinrichtung zu suchen.

IV.) 2.) Die sozial-politischen Verstrickungen al-Hallajs

Al-Hallaj heiratete Umm al-Husayn, die ihm eine Tochter und drei Söhne gebar, und wurde so Teil der Karnaba'i Familie. Diese hochgestellte Familie unterstützte aber die Zanj-Rebellion. Die Zanj waren afrikanische Sklaven, die in den Zuckerplantagen und Salzseen Südiraks unter untragbaren Bedingungen arbeiten mussten und sich deshalb gegen die Abbasiden erhoben. Zusätzlich war die Rebellion von schiitisch-isma'ilitischen Bewegungen unterstützt. Der Vorwurf an al-Hallaj, diesen revolutionären Kreisen anzugehören, wurde immer wieder gegen ihn vorgebracht.³⁰²

Die Frage ist, inwieweit al-Hallaj wirklich selbst in diese Rebellion involviert war, denn von einer aktiven Beteiligung ist nichts überliefert. Interessant ist in diesem Zusammenhang aber, dass er, gleich nachdem die Zanj von den abbasidischen Truppen brutal niedergeschlagen worden sind, Basra verließ und sich ein Jahr nach Mekka zurückzog. Wie bereits ausgeführt, widmete er sich dort der intensiven Askese und Meditation und begann öffentlich von seiner Einheitserfahrung zu sprechen, was zu dem verschiedentlich bereits erwähnten Bruch mit angesehenen Sufis führte, die die Enthüllung der mystischen Geheimnisse nicht gut hießen.³⁰³

Der Zanj-Aufstand hatte in seinen sozialpolitischen Forderungen nach Gerechtigkeit, sowie durch das Engagement seiner nun nahen Verwandten zweifelsohne einen prägenden Einfluss auf al-Hallaj. Die Unterdrückung der Zanj, sowie die gleichzeitig geschehende Ausbeutung der Landbevölkerung durch eine enorm erhöhte Steuerlast sind als ein Versuch der Reorganisation des abbasidischen Reiches zu sehen. Der zu betonende Aspekt liegt aber darin, dass die Finanzberater des Regenten Muwaffaq hauptsächlich Schiiten waren, die im

³⁰⁰ Vgl. Ernst (1985): S. 128.

³⁰¹ Vgl. ebd. S. 117.

³⁰² Vgl. Knysh (2000): S. 72.

³⁰³ Vgl. a.a.O.

Geheimen die Legitimität des Abbasiden-Kalifats ablehnten und versuchten, deren Souveränität ins Wanken zu bringen. Das heißt, dass die dem Regenten empfohlene Politik, die ihm zwar kurzfristig Reichtum einbrachte, aber deren langfristige Auswirkungen er nicht erkannte, nicht zu einer Reform des Reiches und dessen Stabilisierung führen sollte, sondern im Gegenteil dessen Untergang bezweckte. In diesem Sinne wurden horrenden Steuern eingezogen, Spekulationen auf die Getreidepreise gefördert und Bauern wie Sklaven ausgebeutet. Großhändler, Steuereintreiber und Bankiers profitierten von dieser Entwicklung ungemein. Die Auswirkungen auf die einfache Bevölkerung waren verheerend.³⁰⁴

Al-Hallaj wusste um diese sozialpolitischen Missstände seiner Zeit. Einerseits kam er aus dem Handwerkermilieu, das natürlich ebenfalls von dieser finanz- und gesellschaftspolitischen Krise geschädigt wurde. Sein Vater war Wollkämmerer (hallaj) und es ist mehr als wahrscheinlich, dass sein Sohn diesen Beruf für seinen Lebensunterhalt fortführte. Andererseits heiratete er in die noble Karnaba'i Familie ein, von der zumindest einige Mitglieder die soziale Revolution der Zanj unterstützten und mit den egalitären isma'ilitischen Bewegungen in Verbindung standen.³⁰⁵

Der Ursprung seiner Bekanntheit, auch in politischen Kreisen, war aber seine unkonventionelle religiöse Praxis, wie auch seine Suche nach Kommunikation mit VertreterInnen aller sozialen Schichten. Es ist anzunehmen, dass das außergewöhnliche Verhalten al-Hallajs in Mekka nicht nur die Aufmerksamkeit der Sufis auf sich zog, sondern auch das der VertreterInnen des abbasidischen Kalifats. Zusätzlich knüpfte er Kontakte zu türkischstämmigen Militärs, die er auf seinen Reisen weiter ausbaute. Diese Verbindungen zu den türkischen Militärs im Dienste der Abbasiden waren aber von politischer Brisanz. Diese Schicht war nämlich einige Jahre zuvor maßgeblich in die Hofintrigen des Kalifats verwickelt, die dazu führten, dass in einem Zeitraum von knapp zehn Jahren (861-870) vier Kalifen an der Macht waren.³⁰⁶ Es ist zwar nicht anzunehmen, dass es dieselben Militärs waren, die im Kontakt zu al-Hallaj standen, aber es ist zu betonen, dass sich hier bereits seine Verstrickung in die turbulente Sphäre der damaligen hohen Politik abzeichnete.

Ein entscheidender Punkt im Hinblick auf die politische Wahrnehmung al-Hallajs war sein Umzug nach Bagdad in Begleitung seiner Familie und anderer angesehener Persönlichkeiten aus Ahwaz. Dort waren ja bereits namhafte Gelehrte gegen ihn aufgetreten. Zuvor war er mit

³⁰⁴ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 140f.

³⁰⁵ Vgl. a.a.O.

³⁰⁶ Vgl. Ernst (1985): S. 101.

der ansehnlichen Gefolgschaft von 400 Schülern in Mekka gewesen. Ein solches Aufgebot konnte auch politisch in Bagdad nicht unbemerkt geblieben sein.

In Bagdad wandte sich Junayd und in Folge die Vertreter des konventionellen und akzeptierten Sufismus von al-Hallaj ab. Dies brachte ihn zusätzlich zu seiner ohnehin bestehenden Verbindung zu Nuri in den Zusammenhang mit jenen „skandalösen“ Mystikern, die von Ghulam Khalil angeklagt worden sind.

Bald begab er sich auf seine zweite große Reise. Diese brachte ihm den Vorwurf ein, sich mit Qarmaten und Manichäern zu verschwören. Seine Reise nach Indien wurde gar in der Weise gedeutet, dass er bestrebt war, dort die Geheimnisse der Magie zu erlernen, um die Menschen zu verführen.³⁰⁷

Nach seiner Rückkehr und vor allem nach seiner entscheidenden dritten Pilgerfahrt nach Mekka, begann er uneingeschränkt und in eigentümlicher Weise in aller Öffentlichkeit in Bagdad zu lehren. „Die Berichte beschreiben in immer neuen Bildern, wie der Mystiker durch die Bazare der Stadt wanderte und in seltsamen Worten die Leute aufrief, ihn zu töten, oder Bemerkungen machte, die die frommen Muslime zutiefst schockierten.“³⁰⁸

In erster Linie sprach al-Hallaj in flammenden Reden auf den Bazaren und Moscheen zu den Menschen Bagdads. Aber auch reiche Händler empfingen ihn und gaben ihm beträchtliche Summen als Almosen, die er an die Armen verteilte. Gleichzeitig hatte er Verbindungen zu zwei angesehenen abbasidischen Amtsträgern Ibn Hamdan und insbesondere Nasr al-Qushuri, denen er sogar moralisch-politische Abhandlungen widmete. Diese Verbindungen waren natürlich von besonderer politischer Brisanz.³⁰⁹

„Hallaj war ein Freund des Kämmerers Nasr al-Qushuri, der für eine bessere Verwaltung und eine gerechtere Besteuerung eintrat. Das waren gefährliche Ideen in einer Zeit, da der Kalif fast machtlos war und die- jeweils fast allmächtigen- Wezire ständig wechselten. Die Schiiten, die den Wezir Ibn al-Furat unterstützten, hielten al-Hallaj für ebenso gefährlich wie es der orthodox sunnitische Flügel um den ‚frommen Wezir‘ Ali Ibn ‘Isa tat. Denn alle fürchteten, daß [!] die Wirkung einer religiösen Wiederbelebung der Massen Auswirkungen auf die soziale Organisation, ja sogar auf die politische Struktur des Reiches haben könnte.“³¹⁰

Ibn Dawuds Anklage, wie auch die späteren gerichtlichen Verfolgungen sind vor dem Hintergrund der politischen Sprengkraft al-Hallajs zu sehen, dessen Einfluss auf die

³⁰⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 96f.

³⁰⁸ Schimmel (1985): S. 18.

³⁰⁹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 135f.

³¹⁰ Schimmel (1979): S. 75.

Bevölkerung wuchs. Diese suchte in den Folgen der sozialen Krisen und dem wachsenden Hungerproblem nach einem Symbol der Hoffnung. Es war also für den Staat politisch wie sozial gefährlich, al-Hallajs Einfluss wachsen zu lassen.³¹¹ Seine Anhänger aber nannten ihn bald den verborgenen spirituellen Pol der Epoche (qutb az-zaman).³¹²

Wie bereits ausführlich dargelegt, war es ja nicht in erster Linie die mystische Lehre al-Hallajs an sich, die die Autoritäten beunruhigte. Andere Mystiker formulierten ähnliche Inhalte, aber sie blieben unter sich. Al-Hallaj aber legte seine ganze Energie in die Veröffentlichung und Verbreitung seiner Lehre. Er war derjenige, der den Sufismus als soziale Kraft auf die politische Bühne brachte. Aber gerade das machte ihn auch angreifbar und verwundbar.³¹³

IV.) 3.) Der Hof des Kalifen

Im 9. und 10. Jahrhundert war die Macht der abbasidischen Kalifen bereits im Schwinden begriffen. Abgesehen von den äußeren Bedrohungen wie dem byzantinischen Reich, den Uyghur-Türken und den verschiedenen schiitischen Bewegungen und Rebellionen, wie die der Fatimiden, der Daylamiten, der Zayditen und der Qarmaten, waren die Kalifen den Intrigen ihrer Wesire, Militärs, Höflinge und Familienmitglieder ausgesetzt. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wechselten die Herrscher, wie gesagt, in relativ kurzen Intervallen. Dabei waren die Machtkämpfe der jeweiligen Parteien ausschlaggebend. Schließlich war es die „griechische“ Fraktion, die sich 295 A.H./ 908 A.D. durchsetzte und Abu ‘l-Fadl Ja’far *al-Muqtadir bi-llah* (der, der von Gott mit Macht betraut worden ist) zum 18. abbasidischen Kalifen machte. Muqtadir kam mit dreizehn auf den Thron, war wenig gebildet und seine Persönlichkeit wies nur eine schwach ausgebildete religiöse und moralische Ordnung auf. Mit dieser Voraussetzung und durch den wachsenden Einfluss der Schiiten am Hof, insbesondere durch Ibn al-Furat, war der Kalif selbst von der Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft und der seiner Vorfahren wenig überzeugt.³¹⁴

Muqtadirs Persönlichkeit wurde auch noch im Erwachsenenalter als die eines frühreifen, klugen, launenhaften, aber dabei gleichgültigen und gierigen Kindes beschrieben. Mit diesen charakterlichen Dispositionen vertraute er außer seiner Mutter Shaghab und bedingt deren Beratern, wie Nasr al-Qushuri, prinzipiell niemandem. Andererseits war er von der Persönlichkeit Ibn al-Furats auf eine ambivalente Weise fasziniert. Muqtadir spürte zwar, dass

³¹¹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 163.

³¹² Vgl. Knysh (2000): S. 75.

³¹³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 178.

³¹⁴ Vgl. ebd. S. 182ff.

Ibn al-Furat eigentlich komplett anti-abbasidisch eingestellt war, aber er bewunderte auch dessen Kompetenz und erfreute sich an der uneingeschränkten finanziellen Unterstützung für seine Vergnügungen, die ihm jener angedeihen ließ. Für einen durchsetzungsfähigen Herrscher fehlte Muqtadir jedenfalls die nötige Disziplin und Entscheidungskraft. Stattdessen widmete er seine Leidenschaft dem Wein, seinen zahlreichen Konkubinen, sinnlosen Experimenten und eigentümlichen Vorlieben. Einmal nannte er als seine vier liebsten Genüsse in dieser Welt das Betrachten schöner Gesichter, das sich Lustig machen über Menschen, die schwer von Begriff waren, das Schlagen fleischiger Nacken und das Rasieren langer, auffallender Bärte.³¹⁵ Es war also kein Wunder, dass die Geschicke des Reiches in den Händen anderer lagen, die jedoch in einer unversöhnlichen Konkurrenz zueinander standen.

Des Kalifen griechische Mutter Shaghab (die Turbulente) war über ihren Bruder Gharib mit den griechisch-stämmigen Militärs verbunden, die sich neben den verschiedenen, sich abwechselnden Wesiren als die wirklich Mächtigen am Hof behaupteten. Shaghab war politisch sehr aktiv und sunnitisch fromm. Da aber anfangs die meisten sunnitischen Regierungsbeamten gegen ihren Sohn waren, musste sie einen schiitischen Wesir einsetzen. Dieser war der Finanzexperte Ibn al-Furat, den sie zwar mit größter Vorsicht und Argwohn betrachtete und behandelte, aber strategisch für ihren Sohn nutzen musste. Bald war sie sich auch dessen inszenierter desaströsen Finanzpolitik bewusst und unterstützte mit aller Kraft Ibn ‘Isa.³¹⁶

Einer der wichtigsten Männer am Hofe war Nasr al-Qushuri, der unter Muqtadir 20 Jahre lang Hofkämmerer (hajib) und ein treuer Berater von dessen Mutter war. Er war in alle politischen Geschehnisse involviert und arbeitete mit Ibn ‘Isa für eine Reform und den Erhalt des abbasidischen Reiches. Wesentlich und schließlich verhängnisvoll war, dass er einen engen Kontakt zu den samanidischen Vasallen im Osten des Reiches hatte, insbesondere zu deren Befehlshaber Akh Su’luk. Nasr war ein treuer Anhänger al-Hallajs und versuchte bis zum Schluss ihn zu schützen. Sie kannten einander bereits sehr lange, wahrscheinlich hatten sie sich im samanidischen Talaqan kennengelernt.³¹⁷

³¹⁵ Vgl. a.a.O.

³¹⁶ Vgl. ebd. S. 185ff.

³¹⁷ Vgl. ebd. S. 197ff.

Nasr wird öffentlich über al-Hallajs Tod trauern, Koranlesungen für ihn ausrichten, seine Gegenstände und Schriften sichern, aber vor allem die ebenfalls inhaftierte Familie des Mystikers befreien und unterstützen.³¹⁸

Der bedeutende Staatsmann und zeitweilige Wesir ‘Ali ibn ‘Isa ibn Jarrah entstammte einer Schreiber-Familie nestorianischen Ursprungs. Er war jedoch überzeugter sunnitischer Muslim und seine Loyalität galt eindeutig den Abbasiden. Folglich war er sehr darum bemüht, deren Herrschaft mit einer reformorientierten, nachhaltigen Finanzpolitik zu vertreten, die den Umtrieben Ibn al-Furats entgegenstand und schließlich von Hamid zunichte gemacht worden ist. Die Außenpolitik überließ er seinen Freunden, dem Hofkämmerer Nasr und dem militärischen Oberbefehlshaber Mu’nis „dem Eunuchen“, die beide der „griechischen Fraktion“ entstammten. In seinen Bemühungen, ein guter Muslim zu sein, unterstellte sich Ibn ‘Isa der spirituellen Leitung Ibn Surayjs. Nach dessen Tod erwählte er aber Ibn Mujahid als seinen Mentor. Der Einfluss der beiden Lehrer auf Ibn ‘Isa wird entscheidend in Bezug auf die Causa al-Hallaj sein.³¹⁹

Die Person ‘Ali ibn al-Furats ist eine durchaus interessante. Er entstammte einer der wichtigsten schiitischen Familien, war ein geheimes Mitglied einer extremen schiitischen Gruppierung und war dabei zu seiner Zeit einer der führenden Staatsmänner des abbasidischen Reiches. In seiner Funktion als Diplomat erreichte er einen langen Waffenstillstand mit Byzanz und setzte sich für die Einheit des Reiches ein. Dabei galt aber seine Loyalität keineswegs den Abbasiden, sondern dem verborgenen 12. Imam, dessen Rückkehr er vorbereitete. Mit seinem politischen und finanziellen Talent ließ er die abbasidische Macht zerbröckeln. In al-Hallaj sah Ibn al-Furat eine Gefahr für die schiitische Sache, insbesondere als der sunnitische Mystiker immer mehr Anhänger aus der (sunnitischen) Elite des Reiches fand.³²⁰

Der Mann, der aber schließlich al-Hallajs Hinrichtung forcierte und auch durchsetzte, war Hamid. Dieser war ein skrupelloser und brutaler Steuereintreiber der schlimmsten Art, dem es schließlich gelang, das Amt des Wesirs einzunehmen. Hamid hatte es zuvor geschafft, die Verwaltung über die Gebiete, in denen der Zanj-Aufstand niedergeschlagen worden war, zu

³¹⁸ Vgl. ebd. S. 289f.

³¹⁹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 190ff.

³²⁰ Vgl. ebd. S. 194f.

erlangen und machte sich durch einen gezielten Wiederaufbau bei den richtigen Leuten beliebt und einflussreich. Doch seine Steuerpolitik war mehr als ausbeutend. Er stand dabei im Kontakt zu den einflussreichen schiitischen Familien, besonders zu ‘Ali Ibn al-Furat.³²¹ Aber er war auch unter dem Einfluss eines weiteren Schiiten mit extremer Ausrichtung. Aus Wasit brachte Hamid ‘Ali ibn Muhammad ash-Shalmaghani mit, den er in heiklen Situationen als Berater konsultierte.³²²

Shalmaghani wurde aber als ein düsterer und mit bitterer Gesinnung geschlagener Wahnsinniger beschrieben, der mit heuchlerischer Bösartigkeit in den damaligen Wirren des abbasidischen Kalifats mit dem Vertrauen Hamids und des schiitischen Verbindungsmannes zum verborgenen Imam, dem „wakil“ Ibn Rawh Nawbakhti seine Lehre verbreitete. Shalmaghani beschrieb in dieser die Verbindung antithetischer Aspekte als heilig und gottgefällig. Gesetz und Rebellion würden sich darin genauso wie die Tugendhaftigkeit und das Verbrechen zusammenfügen. In der Tat könnte man aber diesen Mann als Personifizierung der damaligen sozialpolitischen Umstände benennen.³²³

Shalmaghani war neben der Nähe zu Hamid ein Vertrauter von Ibn Rawh Nawbakhti. Dieser dritte Verbindungsmann bzw. Bevollmächtigter des verborgenen Mahdis war dabei von besonderer politisch-religiöser Bedeutung. „Tatsächlich ist wohl erst er mit dem Anspruch aufgetreten, ein Stellvertreter des verborgenen [zwölften] Imams zu sein und damit die Leitung der schiitischen Gemeinde zu übernehmen.“³²⁴ Doch als Nawbakhti zeitweise inhaftiert wurde, versuchte Shalmaghani das Amt des „wakils“ „an sich zu reißen, bezeichnete dann aber das gesamte Konzept der Verborgenheit des Imams als Lüge. Er wurde 933 als Ketzer hingerichtet.“³²⁵

Für den Fall al-Hallaj ist jedoch zu betonen, dass Shalmaghani auf den ohnehin unmoralischen Charakter Hamids einen katastrophalen Einfluss ausübte.³²⁶

Als Hamid bereits im relativ hohen Alter Wesir wurde, war er am Hof nicht sonderlich beliebt. Der Vize-Wesir Ibn ‘Isa verabscheute ihn geradezu und mied ihn soweit es ging. In dem nach Einfluss heischenden und die jeweils Mächtigen unterstützenden Qadi Abu ‘Umar aber fand Hamid einen treuen Komplizen, der ihm nicht nur „rechtliche“ Entschuldigungen

³²¹ Vgl. ebd. S. 195f.

³²² Vgl. ebd. S. 230.

³²³ Vgl. ebd. S. 221.

³²⁴ Ourghi (2008): S. 40.

³²⁵ Halm: *Schia*. S. 44; Momen: *Intoduction*. S. 163; Sachedina: *Islamic Messianism*. S. 95f; Klemm: *Vier Sufara*. S. 133. Zitiert nach Ourghi (2008): S. 40f.

³²⁶ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 221.

für seine ständige Trunkenheit lieferte, sondern ihn auch sonst in seinen Plänen unterstützte. Umgeben von zahlreichen mehr oder weniger bewaffneten Sklaven, die Hamid nach ihm unbeliebten Personen nannte, lebte er seine obszöne und grausame Natur aus, die sich schließlich in dem Hass gegen al-Hallaj konzentrierte.³²⁷

Das Gleichgewicht des Reiches war durch die bewusst eingesetzte Politik des Ibn al-Furat ins Wanken geraten. In seiner Skrupellosigkeit der abbasidischen Souveränität gegenüber verfolgte Ibn al-Furat eine Fiskalpolitik, die auf Krediten und Spekulationen basierte, die sich auf Investitions-Rückgaben der Großhändler an die Banken bezogen. Zusätzlich förderte er ein ausbeutendes Steuersystem und das geheime Horten von Getreide und anderen Rohstoffen, insbesondere wertvoller Metalle wie Gold und Silber. Hinzu kamen eine zentralistische Verwaltungsstruktur, die auf die Ausbeutung der Provinzen abzielte, und die Repression sunnitischer öffentlicher Prediger. Ibn al-Furats Bestreben und das seines Umfeldes begabter Finanzfachleute war es, die Abbasiden in den Ruin zu treiben, um die aus ihrer Sicht legitime Herrschaft der 'Aliden zu etablieren.³²⁸

Die den Abbasiden loyale Gegenseite um Ibn 'Isa versuchte diese Entwicklung aufzuhalten. Ibn 'Isa versuchte die Steuern wieder an ein annehmbares Maß anzupassen, um die Bedingungen der Bauern und Arbeiter zu verbessern und dezentralisierte die Verwaltung, was jedoch die Unabhängigkeitsbestrebungen der Provinzen förderte. Zusätzlich versuchte er wieder verstärkt gegen äußere Feinde und schiitische Revolutionen vorzugehen, was Ibn al-Furat unterlassen hatte. Dieser Konflikt wurde auch noch weitergeführt, als Hamid Wesir war und Ibn 'Isa Vize-Wesir. Ersterer erhöhte die Steuern wieder und förderte weiter die Spekulation um Getreidepreise. Ibn 'Isa konnte nur zusehen, wie seine Reformversuche zunichte gemacht wurden. Die abbasidische Macht war zerrüttet. An den Grenzen des Kalifats formierten sich die Gegner. Es sollte nicht mehr lange dauern, bis sich die Fatimiden als Gegenkalifat ausriefen.³²⁹

Auch innenpolitisch spitzte sich die Situation zu. Die Finanzverschwörung von Ibn al-Furat, seiner schiitischen Spekulanten und seiner Handlanger, wie dem späteren Wesir Hamid, führte zu Hungersnöten in der Bevölkerung, die sich schließlich zu erheben begann.³³⁰

³²⁷ Vgl. ebd. S. 195f.

³²⁸ Vgl. ebd. S. 257.

³²⁹ Vgl. a.a.O.

³³⁰ Vgl. ebd. S. 124ff.

Diese politische, finanzielle und gesellschaftliche Krise verdichtete sich in der Zeit der Verhaftung und des Prozesses al-Hallajs und läutete eine weitgehende politische Transformation ein. Der Historiker Hamza ibn Hasan al-Isfahani beschreibt den Umschwung folgendermaßen:

„177 Jahre hat das abbasidische Kalifat aus sich heraus bestanden... Dies fand im dreizehnten Regierungsjahr Muqtadirs, im Jahre 308 (ca. 921) ein Ende. Kämpfe und Aufstände begannen in der Hauptstadt auszubrechen. Die Armee, wie auch die Bevölkerung, verloren jeglichen Respekt vor ihren Herrschern. Der Staatsschatz war leer und die Familienschätze wurden geplündert. Diese Unordnung in der Hauptstadt hielt 25 Jahre an.“³³¹

Diese Entwicklung, die durch die Rebellionen der Qarmaten und der Daylamiten weiter verschärft wurden, gipfelte schließlich in der Machtübernahme der schiitischen Dynastie der Buyiden 334 A.H./ 945 A.D., die die Abbasiden-Kalifen nur noch als Marionetten ihrer eigenen Macht missbrauchten.³³²

Al-Hallaj wirkte in dieser krisenhaften Zeit. In all diesen ein ganzes Reich zerreibenden Dynamiken trat der Mystiker in aller Öffentlichkeit und in den Kreisen der hohen Politik auf und lehrte von der mystischen Liebe, die zu einer Einheit in Gott führen würde.

IV.) 4.) Al-Hallajs Verbindungen zum Hof

Es ist anzunehmen, dass al-Hallaj bereits früh bei der abbasidischen Elite bekannt war. Seine frühesten Anhänger aus der Politik fand er in einigen türkischen militärischen Befehlshabern, die er auf seinen Reisen, aber vor allem in Mekka kennenlernte. Hier sind der Emir ‘Ajj, der damalige Oberbefehlshaber Badr und sein Schwiegersohn Yanis zu nennen. Letztgenannter war wiederum ein griechischer Landsmann Nasrs, der mit seinen Vertrauten zu den größten Verehrern al-Hallajs gehören würde. Zusätzlich brachten diese Verbindungen al-Hallaj zu Ibn ‘Isa und dessen Umfeld, zu dem späteren Oberbefehlshaber Mu’nis, sowie zu dem Emir Ibn Hamdan.³³³ Den dem Schreiber-Milieu in Ahwaz nahestehenden Staatsmann Hamd Qunna’i erwähnte ich bereits. Er war maßgeblich daran beteiligt, al-Hallaj in die gesellschaftliche und politische bagdader Oberschicht einzuführen.

Da die Kalifenmutter Shaghab in der Errichtung und Förderung sozialer und religiöser Einrichtungen äußerst engagiert war, kann angenommen werden, dass sie von al-Hallaj bereits

³³¹ Hamza ibn Hasan al-Isfahani o.O. zitiert nach Ernst (1985): S. 108. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

³³² Vgl. Ernst (1985): S. 108.

³³³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 122.

durch sein außergewöhnliches Verhalten bei seinen Pilgerfahrten und dann verstärkt durch sein aufsehenerregendes Wirken in Bagdad hörte.³³⁴ Zu guter Letzt wird sie über Nasr und seine Vertraute in Kontakt mit al-Hallaj gekommen sein. In ihrer frommen Ausrichtung verehrte sie al-Hallaj und war bis zu seiner Hinrichtung bemüht ihn zu verteidigen.³³⁵

Aus diesen Beziehungen entsprang in den höchsten politischen Kreisen eine Anhängerschaft von al-Hallaj und seiner Lehre. Diese Potentaten, die sich teilweise als Schüler des außergewöhnlichen Mystikers sahen, korrespondierten mit al-Hallaj und baten ihn um spirituelle Leitung. Aber ihre Hoffnung reichte darüber hinaus. Denn diese Fraktionen waren um eine Stabilisierung des Reiches bemüht und versuchten, die von schiitischen Politikern inszenierte und verstärkte Finanzkrise aufzuhalten. Dabei sahen sie in al-Hallaj jemanden, der der islamischen Gemeinschaft eine neue spirituelle Ausrichtung und damit einen reformierten gesellschaftlichen Zusammenhalt geben könnte. Folglich hofften sie, dass er sich mit seinem Wissen auch tatsächlich in die Politik involvieren würde. Al-Hallaj aber wollte sich für weltliche Dinge nicht vereinnahmen lassen. Dennoch widmete er Ibn Hamdan, Nasr und Ibn ‘Isa Schriften über politische Theorie und Pflichten eines Wesirs, die eine moralische und spirituelle Ausrichtung intendierten.³³⁶

Viele dieser sunnitischen hohen Staatsbeamten sahen in al-Hallaj eine weltliche Erlöserfigur. Das aber erzeugte Hass unter den schiitischen Politikern der Gegenpartei am Hofe, die diese Rolle nur den ‘alidischen Imamen zubilligten. Ein alter Gegner von al-Hallaj, Abu Sahl Nawbakhti, der al-Hallaj bereits in Ahwaz der Scharlatanerie angeklagt hatte und mittlerweile der Führer der moderaten Schiiten in Bagdad geworden ist, wirkte auf Ibn al-Furat ein, gegen al-Hallaj zu agieren.³³⁷

IV.) 5.) Die Verhaftung al-Hallajs

295 A.H./ 908 A.D. wurde Muqtadir noch als Kind zum Kalifen ernannt, musste sich aber gegen die Anfeindungen mehrerer Vertreter der sunnitischen Fraktionen wehren. Shaghab setzte in der Folge Ibn al-Furat als Wesir ein, dessen Macht durch den missglückten Staatsstreich um Ibn al-Mu’tazz, in dem auch die höfischen Anhänger von al-Hallaj involviert waren, wesentlich wuchs. Al-Hallaj war nun der schiitischen Ablehnung ausgesetzt. Die

³³⁴ Vgl. ebd. S. 118.

³³⁵ Vgl. ebd. S. 122.

³³⁶ Vgl. ebd. S. 16.

³³⁷ Vgl. ebd. S. 156.

Anklage gegen seinen angeblichen Anspruch auf göttliche Souveränität und gegen seine vermeintliche Inkarnationslehre wurde nun politisch spruchreif.³³⁸

911 wurden vier seiner Schüler unter dem Vorwurf, dass sie jemanden folgen würden, der Göttlichkeit für sich beansprucht, festgenommen. Im Hintergrund wurde aber die Verhaftung von al-Hallaj vorbereitet.³³⁹

Wie im biographischen Überblick nachzulesen ist, entkam al-Hallaj dieser vorerst und konnte sich mit der Hilfe der Karnaba'is in Ahwaz und Sus verstecken.

Man muss sich aber zusätzlich vergegenwärtigen, dass man in der islamischen Zeitrechnung das Jahr 299 zählte. Das Jahr 300 wurde als prophetisches Datum erwartet und teilweise mit apokalyptischen Vorstellungen verbunden. Dementsprechend wurde al-Hallajs Wirken und seine Lehre verstärkt wahrgenommen und wühlte viele Gemüter auf. Seine zeitweise Verborgenheit trug dabei nur zu seiner Bekanntheit bei.³⁴⁰

913 wurde al-Hallaj jedoch verraten und von dem unter dem Einfluss schiitischer Steuereintreiber stehenden Gouverneur Rasibi festgenommen. Hamid war zu dieser Zeit noch Gouverneur von Wasit und durch seinen schiitischen Schwiegersohn Ibn Bistam im Umkreis der Finanzkräfte um Ibn al-Furat.³⁴¹ Er reiste als dessen Handlanger nach Ahwaz, um al-Hallaj nach Bagdad zu führen. Er befragte ihn und subsumierte daraus, dass al-Hallaj sich als Mahdi verstand. Hamid musste al-Hallaj schon damals wegen seines Engagements für eine moralische Reform der Gesellschaft und für Gerechtigkeit gehasst haben. Schließlich brachte Hamid al-Hallaj auf einem Kamel gebunden nach Bagdad, wo er ihn demütigend als Qarmaten, Zauberer und Scharlatan ausrufen ließ.³⁴²

In der Zwischenzeit ist es aber Ibn 'Isa gelungen, wieder Wesir zu werden. Dieser war ja al-Hallaj gegenüber positiv eingestellt. Zum einen war er damals der Schüler von Ibn Surayj, dessen früheres Eintreten für al-Hallaj gegen die Anklage von Ibn Dawud für Ibn 'Isa Vorbildfunktion hatte. Zum anderen war er politisch auf Seiten der Qunnai's und Nasrs, die sich ohnehin als treue Anhänger al-Hallajs sahen und politisch gegen die Umtriebe Ibn al-Furats und seiner Steuereintreiber, wie z.B. Hamid, engagierten. Ibn 'Isa wollte die Affäre um al-Hallaj möglichst schnell aus der Welt schaffen und sprach diesem ins Gewissen, er solle sich zurücknehmen und jegliches qarmatische Vokabular vermeiden. Zusätzlich stellte er ihn als unwissend und vermessen in seiner Lehre dar. Auch wenn es Ibn 'Isas Intention war, al-

³³⁸ Vgl. ebd. S. 16f und vgl. Knysh (2000): S. 75.

³³⁹ Vgl. Ernst (1985): S. 103.

³⁴⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 213f.

³⁴¹ Vgl. ebd. S. 214.

³⁴² Vgl. ebd. S. 216.

Hallaj vor Schlimmeren zu bewahren, kam er nicht umhin, den Satisfaktionsforderungen der Gegner des Mystikers nachzugeben. Insbesondere der Kommandant der Stadtwache versteifte sich auf eine Bestrafung des „qarmatischen Agenten.“ So musste der Wesir ihn öffentlich demütigen, ihm symbolisch ins Gesicht schlagen, ihm seinen Bart abrasieren lassen und ihn vier Tage lang an den Pranger stellen. In diesem Prozess war das religiöse Establishment nicht involviert, es handelte sich um eine rein weltlich-politische Angelegenheit, in der der Wesir den drei Jahre alten Haftbefehl von Ibn al-Furat gegen al-Hallaj mit der kleinsten möglichen Strafe abzuwehren versuchte.³⁴³

IV.) 6.) Die Haftzeit al-Hallajs

Al-Hallaj wurde danach am Hof unter Arrest gesetzt. Die Frage ist aber, warum der Wesir ihn nicht freigelassen hat? Zum einen wollte Ibn ‘Isa al-Hallaj eventuell vor seinen (schiitischen) Feinden schützen, zum anderen wird der Kommandant der Stadtgarde aus Gründen der allgemeinen Ordnung und Sicherheit versucht haben eine Freilassung zu verhindern.³⁴⁴ Ein damit zusammenhängender und sehr wahrscheinlicher Grund seiner Haft war, dass der dem Mystiker zwar wohlgesonnene Ibn ‘Isa diese charismatische Persönlichkeit dennoch unter Kontrolle halten und der Öffentlichkeit entziehen wollte.³⁴⁵

In den beinahe neun Jahren seiner Gefangenschaft wurde al-Hallaj von Shaghab, Nasr und Hamd al-Qunna’i protegiert. Das schützte ihn auch, als 916-918 Ibn al-Furat wieder Wesir wurde, der es deswegen nicht wagte, gegen ihn vorzugehen.³⁴⁶

In diesen Jahren der Gefangenschaft war es al-Hallaj möglich, seine späteren Werke zu schreiben, vor allem das „Kitab at-tawasin“. Es wurde ihm in den ersten Jahren sogar gestattet, Gäste zu empfangen und mit der Außenwelt zu korrespondieren.³⁴⁷

Al-Hallaj hatte in der Zeit seiner Gefangenschaft sogar Kontakt zum Kalifen. Nasr, dem erlaubt wurde al-Hallaj zu betreuen, war es, der ihn zum Kalifen und seiner Mutter brachte, um beide von einer Krankheit zu heilen.³⁴⁸ Shaghab kannte und schätzte al-Hallajs Lehre schon zuvor. Als ihr Sohn Muqtadir krank wurde, ließ sie Nasr al-Hallaj nicht nur zu ihrem Sohn, um diesen zu heilen, sondern hoffte auch, dass der Mystiker ihren Sohn, den Kalifen, spirituell erwecken und leiten könnte. Muqtadir war von al-Hallaj und seinen angeblichen

³⁴³ Vgl. ebd. S. 217f.

³⁴⁴ Vgl. ebd. S. 219.

³⁴⁵ Vgl. Ernst (1985): S. 104.

³⁴⁶ Vgl. a.a.O.

³⁴⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 221.

³⁴⁸ Vgl. ebd. S. 234.

Wundertätigkeiten zunächst fasziniert, erkannte aber bald, dass sein Komfort und seine Genüsse in Gefahr wären, wenn er diesem außergewöhnlichen Mann länger sein Gehör schenken würde. Shaghab erkannte zu spät, dass sie dadurch al-Hallaj einer weiteren Gefahr ausgesetzt hatte.³⁴⁹

In der Folge von Sahl at-Tustaris Lehre verstand al-Hallaj den Kalifen als weltlichen Vorsteher der muslimischen Gemeinschaft. Handelte er gerecht, so wäre er ein unmittelbares Werkzeug Gottes und würde die Gesellschaft als Pol (qutb) zusammenhalten. Diese Funktion und Verantwortung soll al-Hallaj versucht haben, dem Kalifen in Gesprächen im Zuge seiner Heilung zu vermitteln.³⁵⁰

Muqtadir war ja von seiner eigenen Legitimität wenig überzeugt. Es konnte zwar durchaus sein, dass er hoffte, in al-Hallaj Sicherheit zu finden. Doch als er merkte, dass es dafür ein großes Maß an eigener Anstrengung bedurft hätte, ließ er von ihm ab und betrachtete ihn im Weiteren eher skeptisch. Hinzu kam der wachsende Einfluss der Schiiten auf den Kalifen.³⁵¹

Al-Hallaj war zwar nun der Öffentlichkeit entzogen, konnte aber unter der Patronage der Kalifenmutter und seiner Anhänger am Hof schreiben. Diese Schriften wurden sogar verbreitet. Al-Hallaj war somit nicht länger ein Straßenprediger oder Wunderwirker auf dem Lande, er wurde vielmehr ein zwar nicht greifbarer, aber dennoch hoch verehrter und präsenter Gelehrter, dessen Lehre von autorisierten und eifrigen Sprechern unter den MuslimInnen verbreitet wurde. Das beunruhigte aber seine Gegner und auch zunehmend die Gelehrten „des orthodoxen Gesetzes“ in einem noch größeren Maß als schon zuvor sein öffentliches Wirken und sein daraus resultierender Einfluss auf die Menschen.³⁵²

IV.) 7.) Reflexionen über al-Hallajs Aufruf zum eigenen Märtyrertod

Al-Hallaj war sich seiner prekären Lage bewusst. Er wusste, dass ihn seine AnhängerInnen am Hof nicht ewig schützen werden können. Er ahnte, dass er bald seine mystische Erfahrung der letzten Prüfung unterziehen müsse und die Konsequenzen seines Handelns tragen würde. Wiederholt reflektiert er die Veräußerung seiner mystischen Liebe und Erfahrung und bestätigt seinen mystischen „Auftrag.“ Seine Gefühle, die durchaus die ihn erwartende Gefahr widerspiegeln, beschrieb er in folgenden Versen:

³⁴⁹ Vgl. ebd. S. 189.

³⁵⁰ Vgl. ebd. S.204.

³⁵¹ Vgl. ebd. S. 185.

³⁵² Vgl. ebd. S. 266.

*„Liebe, solange sie verborgen ist, spürt sich in großer Gefahr,
 und Du erfährst Vertrauen nur indem Du hinaustrittst und sie der Gefahr aussetzt.
 Und Liebe ist nicht länger mit süßem Duft umhüllt,
 wenn der Atem der Verleumdung in sie dringt,
 gleich einem Feuer, das keinen Zweck mehr erfüllt, wenn es erst auf dem Stein dahin schwelt.
 Und nun kam der Gefängniswärter, die Garde zog ihre Kräfte zusammen,
 und der Informant hat ihnen meinen Namen ‚gegeben‘.
 Ich bin an den Punkt gelangt, an dem ich wünsche mich von Deiner Liebe zu befreien,
 Aber dann müsste ich vom Hören und vom Sehen befreit werden.“³⁵³*

Man sollte nicht den voreiligen Schluss ziehen, dass al-Hallaj seinen Märtyrertod um jeden Preis suchte. Seine Aufrufe ihn zu töten sind nicht als masochistische Sehnsucht nach einem qualvollen Tod zu werten, auch wenn bei al-Hallaj, wie bei anderen MystikerInnen, der Ansatz bestand, die mystische Gottessuche mit dem Zustand des Leidens in Verbindung zu bringen.³⁵⁴

Dieser Aspekt der Person al-Hallajs ist sicherlich einer der am schwersten zu verstehenden Eigenschaften des Mystikers und weist verschiedene Schattierungen auf. So schrieb ich bereits von zwei spirituellen Deutungen. In der einen forderte al-Hallaj auf, seiner Person nicht zu viel Bedeutung beizumessen, denn es gehe um die göttliche Wirklichkeit und nicht um ihn, der nur als deren Sprachrohr fungiere. Im Hinblick auf die andere, sehe ich in dem durchaus als Provokation zu bezeichnenden Aufruf al-Hallajs zur weltlichen Verfolgung den Ansatz der Selbstprüfung der theoretischen Lehren der bedingungslosen Gottesliebe, die ihm seine Lehrer Sahl at-Tustari und Junayd vorgaben.

An dieser Stelle möchte ich weitere Bedeutungsebenen anführen. Die erste ist auch als eine spirituelle zu bezeichnen und wird durch das Konzept des Selbstadels (malamah) beschrieben, das dem erstgenannten Ansatz nahe steht und auch mit den ekstatischen Äußerungen (shathiyyat) in Verbindung zu bringen ist. Der Märtyrertod wird dabei ebenfalls metaphorisch von al-Hallaj gebraucht. Es geht um den Tod des ‚Ichs‘, das ja wesentlich durch den Zuspruch anderer gedeiht. So betete al-Hallaj bei seiner letzten Hajj darum die rationale Verwirrung seiner Mitmenschen in Bezug auf seine Person zu vergrößern, damit der als menschlich erlebte Schleier transzendiert werde. In seinem Aufwand als *Ungläubiger* wahrgenommen zu werden, ginge es eigentlich um die Verursachung eines paradoxen äußerlichen, rationalen Schocks, um die Illusion des Bewusstseins zu durchbrechen. Wie ja

³⁵³ Al-Hallaj: *Diwan*. No. 24. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 221. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

³⁵⁴ Vgl. Ernst (1985): S. 130.

bereits bekannt ist, war al-Hallaj in der Befolgung der religiösen Pflichten und seiner persönlichen Frömmigkeit über das gewöhnliche Maß gewissenhaft, betonte aber nach außen seinen unkonventionellen Ansatz.³⁵⁵

Warum führe ich diesen kurzen Exkurs an dieser Stelle an? Man könnte ja argumentieren, dass al-Hallaj sein Ziel erreicht hätte. Er hätte die Muslime aufgefordert, ihn zu töten und wurde von den Autoritäten festgenommen, gefangen gehalten und von einem Todesurteil bedroht. Doch warum floh al-Hallaj vor dem Haftbefehl Ibn al-Furats? Warum schrieb er in nahezu wehmütiger Weise Verse über die Konsequenzen seiner mystischen Lehre und deren Veräußerung, sowie deren Verunglimpfung? Warum wird er auch bei seinem Prozess seine Unschuld beteuern?

Die vordergründige Interpretation seiner Suche nach dem Martyrium wird durch diese Verhaltensweisen relativiert, auf der anderen Seite bereute oder widerrief er seine Lehre auch nicht. In diesem Abschnitt der Arbeit werden die politischen Dynamiken und Krisen behandelt. In diesen ist auch der Ansatzpunkt zu suchen, um al-Hallajs vordergründig eigentümliches und auf den ersten Blick widersprüchliches Verhalten zu erklären. Al-Hallajs Intention war, seine mystische Erkenntnis in die Welt zu tragen und die Menschen an der göttlichen Wahrheit teilhaben zu lassen. Da aber seine mächtigen Feinde ihn als „Häretiker“, Scharlatan und aufrührerischen Volksverhetzer denunzierten, sorgte er sich, dass seine Lehre verzerrt und entstellt werden würde. Würden seine Gegner erfolgreich dieses weltliche abwertende Bild verbreiten und durchsetzen, wäre für al-Hallaj sowohl sein lebenslanges Bemühen um die Enthüllung der mystischen Geheimnisse, als auch jeglicher Märtyrertod nutz- und sinnlos. Die Sorge, dass die Wahrheit, die durch ihn sprach, verfälscht werden würde, erklärt, warum al-Hallaj der weltlichen Verfolgung zu entkommen versuchte und warum er seine Schuld in Bezug auf die verschiedenen abwertenden Anklagepunkte abstritt.³⁵⁶

Aber es waren genau diese weltlich-politischen Verstrickungen, die zu al-Hallajs Hinrichtung führten. Die Machtkämpfe zwischen den Wesiren, in denen es ja schließlich um den Fortbestand des abbasidischen Reiches ging, wurden zu einem großen Teil über den Fall al-Hallaj ausgetragen. Hamid setzte alles daran, den Einfluss seiner Gegner am Hof zu schwächen und erkannte, dass er seinen Hauptgegnern Ibn ‘Isa und Nasr al-Qushuri, unter deren Protektion der Mystiker stand, entschieden schaden könnte, wenn er die ohnehin

³⁵⁵ Vgl. ebd. S. 69.

³⁵⁶ Vgl. ebd. S. 130.

polarisierende Person al-Hallaj als staatsgefährdenden „Häretiker“ erfolgreich verurteilen würde.³⁵⁷

IV.) 8.) Die Entwicklungen vor dem endgültigen Prozess

Al-Hallajs Prozess ist im Zusammenhang mit den religiösen, finanziellen und politischen Intrigen am abbasidischen Hof zu verstehen. Auf Grund der Unmündigkeit, Entscheidungsunfähigkeit und Gleichgültigkeit Muqtadirs erhielten die Wesire eine unverhältnismäßig große Macht. Da zwei von diesen, nämlich Ibn al-Furat und Hamid, erklärte Feinde von al-Hallaj und seiner moralischen und spirituellen Forderungen waren, war es nur eine Frage der Zeit, dass diese sich bemühen würden, den Mystiker aus der Welt zu schaffen.³⁵⁸

In diesen Mächterränken versuchten die Wesire zusätzlich den jeweiligen vorherigen Amtsträger so weit wie möglich zu entmachten. In diesem Sinne forcierte Hamid die Verurteilung al-Hallajs, den er ohnehin persönlich hasste, mit aller Kraft, um Ibn ‘Isa und auch dem drittmächtigsten Mann am Hof, den Hofkämmerer Nasr, zu schaden, da diese den umstrittenen Mystiker jahrelang protegiert hatten.³⁵⁹

Ibn ‘Isa und Nasr waren jedoch zu mächtig, um gegen sie vorzugehen oder al-Hallaj ihrem Schutz zu entreißen. Doch es setzten zu diesem Zeitpunkt politische Ereignisse ein, die das Blatt wendeten.

Im Jahre 921 spitzte sich die wirtschaftspolitische und soziale Lage zu. In Bagdad brachen zahlreiche Brotrevolten aus, die sich gegen die ausbeutende Politik Hamids wandten, der sich daraufhin nach Wasit zurückzog. Von dort brachte er aber gelagertes Getreide mit und besänftigte damit den Zorn der Bagdader Bevölkerung. Gleichzeitig kehrte der Oberbefehlshaber Mu’nis aus Ägypten zurück, der zuvor die Fatimiden zurückgeschlagen hatte. Nach der Sicherung des Reiches im Westen sollte er sich nach Osten wenden, um die Bedrohung der daylamitischen Bewegung abzuwehren. Diese wollte sich von den Abbasiden lossagen und gab die militärisch eroberten Gebiete den Bauern zur eigenen Verwaltung. Die Daylamiten wurden aber bisher von den abbasidischen Vasallen, den Samaniden, im Schach gehalten. Doch deren Befehlshaber Akh Su’luk, der eng mit Nasr befreundet war und von Ibn ‘Isa favorisiert war, lief zu der als egalitär-revolutionär zu bezeichnenden Bewegung der

³⁵⁷ Vgl. Knysh (2000): S. 76.

³⁵⁸ Vgl. ebd. S. 77f.

³⁵⁹ Vgl. Ernst (1985): S. 109.

Daylamiten über. Das brachte Ibn 'Isa und vor allem Nasr unter einen enormen innenpolitischen Druck. Doch ihre Gegner wussten, dass, solange sie zusammenhielten, sie diese Krise abwehren könnten. Um die beiden zu entzweien und damit zu vernichten, instrumentalisierte die Fraktion um Hamid den Fall al-Hallaj.³⁶⁰

Al-Hallaj konnte die meiste Zeit seiner Gefangenschaft unter Patronage weiterwirken. Er verfasste seine mystischen Abhandlungen und kümmerte sich um seine Mitgefangenen, die er spirituell betreute und leitete.³⁶¹ Neben der Heilung einiger Persönlichkeiten am Hof, wie der des Kalifen und seiner Mutter, wurde auch von einigen anderen wundersamen Geschehnissen berichtet, die al-Hallaj angeblich bewirkte. So soll er beispielsweise den toten Papagei des Kronprinzen wiederbelebt haben.³⁶² Aber es war vor allem al-Hallajs enormes Charisma, das seine Gegner beunruhigte. Dieses wirkte auf die Höflinge, die Kontakt mit ihm hatten und ihn teilweise eben als wunderwirkend wahrnahmen.³⁶³

Da kam es gelegen, dass ein ehemaliger Sufi mit dem Namen Awariji, der aber in das Umfeld der Finanzkräfte geraten war und der Mystik abgeschworen hatte, ein Pamphlet über „Die Wunder al-Hallajs und deren Betrug“ verfasste und ihn dadurch wiederum der Scharlatanerie bzw. der Jinn-Magie bezichtigte.³⁶⁴

Diese Denunzierung des Mystikers durch Awariji ist ebenfalls im Zusammenhang mit einer weltlichen Intrige zu sehen. Denn Awariji war eigentlich bemüht, seinen Konkurrenten am Hof auszuschalten. Dieser hieß 'Ali Qunna'i, war ein Anhänger al-Hallajs und im Umkreis Ibn 'Isas und somit unter dessen Schutz.³⁶⁵

Ibn 'Isa war sowohl mit den Qunna'is verwandt, als auch auf der Seite al-Hallajs. Dies war er auf Grund seines mittlerweile verstorbenen spirituellen Lehrers Ibn Surayj. Nach Ibn Surayjs Tod erwählte Ibn 'Isa als dessen Nachfolger Ibn Mujahid als seinen religiösen Lehrer, der der Leiter der Koranrezitatoren von Bagdad und somit eine der höchsten religiösen Autoritäten war. Awariji schien erkannt zu haben, dass dies aber Ibn 'Isas Schwachstelle war, weil er unter dem starken Einfluss seiner Lehrer stand, und so musste er Ibn Mujahid von al-Hallajs Gefahr auf die Religion und den Staat überzeugen. Ibn Mujahid war jedoch der Mystik prinzipiell nicht abgeneigt, verstand aber deren vielschichtige Symbolik nicht und zudem war

³⁶⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 226f.

³⁶¹ Vgl. ebd. S. 239f.

³⁶² Vgl. Knysh (2000): S. 76.

³⁶³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 236f.

³⁶⁴ Vgl. ebd. S. 224f.

³⁶⁵ Vgl. a.a.O.

ihm al-Hallajs systematischer Gebrauch derselben suspekt.³⁶⁶ Dennoch betrachtete er die Anklage der Scharlatanerie nicht als ausreichend, gegen al-Hallaj vorzugehen. Doch Awariji legte ihm al-Hallajs Werke vor und präsentierte sie als Angriff gegen den Koran. In der mystischen Koranlegung al-Hallajs kam als Teil eines mystisch berauschten Gebets die Anrufung des „Gottes der Götter (ilah al-aliha) und des Herrn der Herren (rabb al-arbab) vor.“³⁶⁷ Diese in die Mehrzahl gesetzten Begriffe „Herren“ (arbab) und „Götter“ (aliha) erschienen Ibn Mujahid wahrlich als skandalös und er trug sie in dieser Weise seinem Schüler Ibn ‘Isa vor. Dieser sah unter dem Einfluss seines neuen Lehrers in den Schriften al-Hallajs „mehr Blasphemie, Anthropomorphismus und Häresie als alle Zungen der Gläubigen zusammen nicht ausdrücken könnten“, wendete sich von al-Hallaj ab, ließ ‘Ali Qunna’i verhaften und die Bücher, die dieser von al-Hallaj hatte, konfiszieren.³⁶⁸

Der Wesir Hamid wiederum wirkte schon lange auf den Kalifen ein, ihm al-Hallaj zu überstellen, da dieser eine Gefahr für das Reich wäre. Als nun Ibn ‘Isa dieser Überstellung nicht länger im Weg stand, wurde al-Hallaj Nasr, der durch den Verrat der Samaniden entschieden geschwächt war, entzogen und an Hamid überstellt.³⁶⁹

Al-Hallaj wurde Hamid ausgeliefert, mehrere seiner Schüler verhaftet und die Schriften ihres Meisters konfisziert. Die Gerüchte verbreiteten sich unter der Bevölkerung, dass al-Hallaj das Todesurteil drohte.³⁷⁰

IV.) 9.) Der Prozess

Hamid ließ die konfiszierten Schriften al-Hallajs systematisch untersuchen und die Festgenommenen befragen.³⁷¹ Dies verordnete Hamid um einen triftigen Grund für die Verurteilung des ihm verhassten Mystikers zu finden. Denn er wusste, dass er al-Hallaj nicht als „Häretiker“ verurteilen könne, solange dieser das Glaubensbekenntnis bezeugt. Al-Hallaj war trotz seines unkonventionellen Verhaltens als ein frommer Mann und guter Muslim bekannt, der voll Überzeugung das Glaubensbekenntnis sprach und in spiritueller Tiefe formulierte. Zusätzlich galt auch noch das Rechtsgutachten des Ibn Surayj. Die Richter und Rechtsgelehrten sahen daher keine Begründung, ein Todesurteil zu unterzeichnen. In den konfiszierten, zum Teil von Hamids Leuten gefälschten Papieren wurden Tendenzen

³⁶⁶ Vgl. ebd. S. 200.

³⁶⁷ Vgl. Ernst (1985): S. 105.

³⁶⁸ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 228f.

³⁶⁹ Vgl. ebd. S. 229f.

³⁷⁰ Vgl. ebd. S. 230.

³⁷¹ Vgl. ebd. S. 242.

shiitischer, gar fatimidischer und qarmatischer missionarischer Verschwörungen hineininterpretiert, kalligraphische Lobpreisungen ‘Alis gesehen und die hoch ehrfurchtsvollen Anreden in Briefen an al-Hallaj als Vergöttlichung dargestellt. Aber selbst dieses ergänzte und gefälschte Material reichte nicht aus, um al-Hallaj zu verurteilen.³⁷²

Als ein Brief al-Hallajs gefunden wurde, der mit den Worten „Vom Gnadenvollen, dem Barmherzigen an so und so“ begann, fragte man ihn: „Du hast beansprucht Prophet zu sein und jetzt beanspruchst Du auch noch Göttlichkeit für dich?“ Der Mystiker antwortete: *„Ich beanspruche keine Göttlichkeit, sondern wir bezeichnen dies in unseren Begriffen als ‚essentielle Einheit‘. Kann denn der Schreiber ein anderer sein als Gott? Ich und meine Hand sind doch nur Werkzeuge in diesem Prozess.“* Ein solcher mystischer Ansatzpunkt war für die Rechtsgelehrten nach dem Rechtsgutachten des Ibn Surayj jedoch rechtlich nicht greifbar oder gar verurteilbar.³⁷³

IV.) 10.) Ibn ‘Ata’s Protest

Als 922 bekannt wurde, dass der Prozess gegen al-Hallaj wiederaufgenommen worden war, organisierte der angesehene Sufi und al-Hallajs treuer Freund Ibn ‘Ata’ mit Hilfe der Hanbaliten, zu denen er gute Beziehungen hatte, Demonstrationen, die vier Tage dauern sollten. In diesen beteten die Menschen offen gegen Hamid, seine ausbeutende Politik und für die Freilassung al-Hallajs. Wegen der Massivität dieser Demonstrationen fürchteten Hamid und die Sicherheitskräfte, dass die Erhebung aus der Kontrolle geraten würde und die Aufständischen versuchen würden, al-Hallaj zu befreien. Der Wesir lud deshalb also Ibn ‘Ata’ vor Gericht. Zusätzlich sollte er al-Hallajs Aussagen und Bekenntnisse bezeugen.³⁷⁴

Ibn ‘Ata’ wurde nach hanbalitischer Rechtstradition unterrichtet und wurde durch Abu Hamza in den Sufismus eingeführt. Nach einer Periode der persönlichen und familiären Schicksalsschläge widmete er sich ganz der Mystik und schrieb nach Sahl at-Tustari den ersten mystischen Korankommentar. Er sah als den weltlichen Ausdruck der mystischen Erfahrung die Handlungen des Mitgefühls und der gegenseitigen Hilfe. Ähnlich wie al-Hallaj warf er Junayd vor, in seiner mystischen Theorie zu verharren und rief ihn auf, diese tatsächlich in unmittelbarer Hingabe zu praktizieren. Er betonte dabei die Verantwortung desjenigen, der sich um die Überwindung der Herausforderung des Loslassens bemüht. Dabei

³⁷² Vgl. ebd. 243ff und vgl. Ernst (1985): S. 105.

³⁷³ Vgl. Ernst (1985): S. 105f.

³⁷⁴ Vgl. ebd. S. 105.

ginge es um das Loslassen der weltlichen Dinge, aber vor allem auch um das Opfer des Selbst. Ganz im Sinne al-Hallajs vertrat Ibn ‘Ata’ diese Ausrichtung, wie auch die Verwendung mystischer Symbolik und der Ansatz der Spiritualisierung der Riten. Aber auch im Hinblick auf den formalen Sufismus ging Ibn ‘Ata’ einen unkonventionellen Weg, jedoch auf eine andere Art als sein Freund. Ibn ‘Ata’ war reich und um der seiner Meinung nach protzigen Zurschaustellung der Frömmigkeit und deren Symbolik, der Wollrobe der Sufis, entgegenzuwirken, kleidete er sich prächtig und trug eine Gebetskette (tasbih) aus Perlen. Dabei vergaß er aber nie sein Mitgefühl und sein Engagement für eine soziale Gerechtigkeit, die in der Organisation der Proteste gegen Hamid gipfelten.³⁷⁵

Die tiefe spirituelle Freundschaft zwischen al-Hallaj und Ibn ‘Ata’ ist in der Form von mehreren Briefen erhalten und drückt deren erlebte mystische Erfahrung der Einheit aus. So schrieb al-Hallaj an seinen Vertrauten:

*„Ich schreibe, aber nicht an dich; wahrlich- es ist mein eigener Geist dem ich schreibe, und so gibt es eigentlich keinen Grund einen Brief zu schreiben. Wie ist das möglich? Weil im Geist der göttlichen Wirklichkeit kein Unterschied zwischen zwei Personen besteht [...]“*³⁷⁶

Ibn ‘Ata’ war der einzige der Bagdader Sufis, der al-Hallaj verteidigte. Jurayri, ursprünglich ein Schüler von Sahl und mittlerweile der Nachfolger von Junayd, distanzierte sich ganz klar von al-Hallaj und sagte sogar: „Dieser Mann [al-Hallaj] ist ein Ungläubiger, der mit jedem, der mit ihm übereinstimmt, getötet werden sollte.“ Auch Shibli, eigentlich ein Freund von al-Hallaj, sagte, wenn auch weniger drastisch: „Derjenige der solche Sachen [wie al-Hallaj] sagt, müsse aufgehalten werden.“ Nur Ibn ‘Ata’ stand kompromisslos zu ihm und sagte: „Das Glaubensbekenntnis al-Hallajs ist aufrichtig, und ich glaube an dieses Bekenntnis. Derjenige, der an dieses Bekenntnis nicht glaubt, hat kein Bekenntnis.“ Daraufhin ließ Hamid Ibn ‘Ata’ nochmals zu sich rufen, um dies zu bestätigen. Der Sufi aber erwiderte dem Wesir furchtlos:

*„Was hast Du eigentlich damit zu tun? Du solltest dich lieber um die Beschlagnahmung der Besitztümer der Menschen kümmern, die Du veranlasst hast und die Unterdrückung und den Mord an diesen überdenken! Was hast Du mit den Aussprüchen dieser frommen Männer [wie al-Hallaj] zu tun?“*³⁷⁷

Hamid tobte vor Wut und ließ Ibn ‘Ata’ die Zähne herausbrechen, sie ihm in den Kopf rammen und ihn mit seinen eigenen Schuhen verprügeln. Ibn ‘Ata’ starb an den Folgen dieser

³⁷⁵ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 48ff.

³⁷⁶ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 51. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

³⁷⁷ Ohne Angaben zitiert nach Ernst (1985): S. 106. Aussagen übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

Brutalität und Hamids Hass auf al-Hallaj steigerte sich noch mehr, so dass er beschloss, die Strafe gegen al-Hallaj zu verschärfen.³⁷⁸

IV.) 11.) Die Verurteilung

Hamid übernahm nun die volle Kontrolle über den Prozess und betraute seinen Komplizen, den malikitischen Qadi Abu ‘Umar, den Prozess zu Ende zu führen. Dieser Qadi war ein ehrgeiziger, geduldiger, scharfsinniger und eifriger Höfling, der seine mangelnde Kenntnis im malikitischen Recht durch seine formelle Geschliffenheit und sein nach außen hin vollendetes Benehmen wettmachte. Dieser, von guten Dürften abhängige, Qadi präsentierte sich stolz, einen solch vertrackten Fall für das ‚Allgemeinwohl‘ zu lösen, dabei diene er aber nur der Rachgier eines Wesirs, um selbst davon zu profitieren.³⁷⁹

Sehr geschickt nutzte er die Wirren der Machtintrigen und wurde auch schon von Ibn al-Furat gefördert, der dessen politisches Geschick erkannte und für seine Zwecke nutzen wollte. Abu ‘Umar war ein geschickter Opportunist, der es später bis zum Amt des Oberqadis schaffte und auch noch nach seinem Tod 932 in der allgemeinen Wahrnehmung als vollendeter Richter galt. Es war zweifelsohne seine große Fähigkeit, komplexe Situationen zu überblicken und für seinen Vorteil zu nutzen. Dabei war er keineswegs zögerlich, die jeweils Mächtigen für sich zu gewinnen. So erstellte er für Hamid eine rechtliche Erlaubnis des Weingenusses. Der bereits erwähnte schiitische „wakil“ Ibn Rawh Nawbakhti, der selbst ein Meister der Verstellung gewesen sein soll, sagte über Abu ‘Umar: „Nie sah ich einen Mann, der, wenn er eigentlich wusste, dass er widerlegt worden war und seine Meinung ändern müsste, den Beweis mit einem solchem Zynismus überspielen konnte.“³⁸⁰

Für Hamid und Abu ‘Umar war der Fall al-Hallaj längst entschieden, sie mussten ihn nur noch ‚rechtmäßig‘ über die Bühne bringen und suchten dafür einen geeigneten Grund. Zunächst stellten sie ein außergewöhnliches Gericht zusammen, das dem Wesir unterstand und aus ausgesuchten Mitgliedern bestand. Die Mehrheit der Zeugen waren Malikiten, die mit Abu ‘Umar konform gingen. Die Hanbaliten boykottierten den Prozess wegen des Mordes an Ibn ‘Ata’, die Schafiiten wurden wegen Ibn Surayjs Rechtsgutachten nicht mit einbezogen und der damalige hanafitische Oberqadi Ibn Buhlul weigerte sich, jegliches Todesurteil in

³⁷⁸ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 255f.

³⁷⁹ Vgl. ebd. S. 21.

³⁸⁰ Ibn Rawh Nawbakhti o.O. zitiert nach ebd. S. 204 & vgl. ebd. S. 202ff.

Bezug auf al-Hallaj zu unterzeichnen. Das heißt, dass das Gericht in Bezug auf al-Hallaj nur aus seinen Gegnern und deren Komplizen bestand.³⁸¹

Schließlich fanden diese auch einen Grund, al-Hallaj zum Tode zu verurteilen. In seinen Schriften fand man eine Abhandlung über die Spiritualisierung der Hajj, sowie eine Empfehlung für eine ersetzende Handlung an diejenigen, die die Hajj nicht vollziehen könnten. Diese sollten eine Replik der Kaaba in ihrem Haus errichten, die Riten vollziehen und zusätzlich Waisenkinder mit Nahrung und Kleidung versorgen. Dies würde die Pilgerfahrt ersetzen.³⁸²

Was ich mit der Spiritualisierung der Hajj meine, kann durch folgende Verse al-Hallajs erklärt werden, die die Opferung des ‚Ichs‘ als eigentlichen Sinn der Pilgerfahrt ausdrücken.

*„Wie lang‘ noch tadelst du mich, Tadler, daß [!] ich Ihn liebe?
Wüßtest [!] du, was ich gemeint, tadelst du mich nicht mehr.
Pilgerfahrt ist für das Volk- ich pilgre hin zum Geliebten;
Schafe bringen sie dar- ich bring‘ mein eigenes Blut.
Manche kreisen ums Haus, ganz ohne äußere Glieder,
Denn sie kreisen um Gott, brauchen die Kaaba nicht mehr.“³⁸³*

Als nun die Passagen bezüglich des Ersatzes der Kaaba und der Hajj am Gericht verlesen wurden, fragte man al-Hallaj, woher er dies nähme. Er antwortete, dass er dies von Hasan al-Basri übernommen hätte. An diesem Punkt begannen Abu ‘Umar und Hamid ihr einstudiertes Spiel. Der Qadi empörte sich, sagte im anscheinenden Affekt, dass al-Hallaj lüge und es „rechtmäßig sei, dass sein Blut vergossen werde“.³⁸⁴ Hamid aber drängt den Qadi, dies niederzuschreiben. Dieser zögerte zwar vorgeblich, schrieb aber das Urteil nieder und die anwesenden Zeugen unterzeichneten das Urteil, weil sie argumentierten, dass al-Hallaj das religiöse Gesetz zersetzen wollte.³⁸⁵

Al-Hallajs Ansatz bezüglich der tatsächlichen Ausübung der rituellen Pflichten war jedoch ein durchaus konservativer. Es ging nicht darum, diese Pflichten zu vernachlässigen, oder Dinge zu tun, die dem religiösen Gesetz widersprechen würden. Nur auf einer spirituellen Ebene wies der Mystiker auf eine Transformation und schließlich eine Transzendierung der rituellen

³⁸¹ Vgl. Ernst (1985): S. 109.

³⁸² Vgl. ebd. S. 106.

³⁸³ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 81

³⁸⁴ Abu ‘Umar zitiert nach Ibn Zanji zitiert nach Ernst (1985): S. 107. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

³⁸⁵ Vgl. Ernst (1985): S. 106f.

Pflichten und des Gesetzes hin. Dies zielte auf die Spiritualisierung der Verehrung ab. Unter diesem Ansatz bedeutet die Pflicht des Opferfests sein eigenes Selbst hinzugeben und nicht ein Schaf zu schlachten. Durch die absolute Hingabe soll die Trennung des menschlichen Bewusstseins aufgelöst werden, um in der göttlichen essentiellen Einheit aufzugehen.³⁸⁶

Al-Hallaj bemühte sich, jegliche Trennung zum Göttlichen aufzulösen, selbst den „Glauben“ an das Gesetz und die Riten. Als er in dem Zustand mystischer, ekstatischer Kontemplation vor der Kaaba saß, hörte er aus ihr eine Stimme, die sagte:

*„O Mauer, entwinde von dem Weg, dem die Geliebten folgen. Derjenige, der nur dich deinetwegen besucht, prozessiert nur um dich, während derjenige, der nur Mich Meinetwegen besucht, um Mich herum prozessiert.“*³⁸⁷

Abu 'Umar aber legte diese Spiritualisierung als Versuch dar die Riten der Hajj, sowie die Kaaba selbst, abschaffen zu wollen. Dabei beschwor er die alte Anklage gegen al-Hallaj Göttlichkeit für sich zu beanspruchen und brachte ihn erneut in die Verbindung zur qarmatischen Verschwörung, die die Kaaba im Namen des ‚Allgemeinwohls‘ zerstören wollte.³⁸⁸

Al-Hallaj war wie in Vielem nicht der Einzige, der von der Spiritualisierung der Riten gesprochen hatte, auch gab es sogar in der früheren Kalifenresidenz in Samarra eine Replik der Kaaba als Ersatz für die stationierten Soldaten. Doch Abu 'Umar wusste die damals akute religionspolitische Bedrohung durch die Qarmaten zu nutzen, um al-Hallaj zu verurteilen, ohne eine Möglichkeit zu geben, Einspruch zu erheben. Aber sogar in dieser Situation beurteilte der Oberqadi die Gründe nicht als ausreichend, um ein Todesurteil auszusprechen. Hamid aber hatte das Urteil Abu 'Umars und versuchte es durch politischen Druck umzusetzen, obwohl es eigentlich nicht rechtskräftig war.³⁸⁹

Al-Hallaj beteuerte seine Unschuld, da er seine Lehre nicht durch die Anschuldigung Qarmat zu sein verzerrt sehen wollte. So rief er aus, dass er ein frommer sunnitischer Muslim und sein ‚Blut unantastbar‘ (dami haram) sei, es seinen Gegnern also nicht gestattet sei, ihn zu töten. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass sein früherer Aufruf ihn zu töten in erster Linie

³⁸⁶ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 271f.

³⁸⁷ Al-Hallaj zitiert nach Kalabadhi: *Ta'arruf*. No. 60. Zitiert nach ebd. S. 265. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

³⁸⁸ Vgl. ebd. S. 272.

³⁸⁹ Vgl. Ernst (1985): S. 110.

metaphorisch und spirituell zu verstehen war. Al-Hallaj forderte darin auf, den Schleier des menschlichen Bewusstseins, das die Trennung zum Göttlichen erlebe, herunterzureißen.³⁹⁰

Hamid schickte also nach der Niederschrift des Todesurteils einen Boten zu Muqtadir, der dieses bestätigen sollte. Der Wesir musste aber auch den Kämmerer Nasr informieren. Dieser informierte Shaghab und gemeinsam versuchten sie, auf Muqtadir einzuwirken und die Hinrichtung abzuwenden. Der Kalif gab jedoch zunächst nicht nach und schickte Order an Hamid mit der Prozedur fortzufahren. Doch als er am nächsten Tag starkes Fieber bekam und Nasr und Shaghab ihren Einsatz erhöhten, zog Muqtadir, den der plötzliche Eintritt der Krankheit ängstigte, seine Order zurück und sagte die Hinrichtung ab.³⁹¹

Hamid schickte daraufhin einen weiteren Brief, indem er schrieb, dass das Urteil gerichtlich beschlossen und öffentlich gemacht worden sei. Würde die Hinrichtung nicht vollzogen, würde das zu einem Aufstand führen. Es gäbe niemanden, der darin nicht einer Meinung mit ihm sei. Da darauf keine Antwort kam, schrieb Hamid noch konkreter:

*„O Befehlshaber der Gläubigen, wenn er [al-Hallaj] nicht hingerichtet wird, wird er das religiöse Gesetz ändern, und alle werden unter seinem Einfluss abfallen- Das wird das Reich zerstören. Erlaubt mir ihn zu töten, und wenn irgendetwas Ungünstiges Euch daraus erwachsen sollte, lasst mich töten.“*³⁹²

Als daraufhin immer noch keine Reaktion vom Kalifen kam, übte Hamid in einem dritten Brief noch mehr Druck aus:

*„Die Rechtsgelehrten habe seine Hinrichtung beschlossen. Seine Häresie, seine Blasphemie, seine Zauberei und seine Ansprüche auf Göttlichkeit wurden aufgedeckt und bekannt gemacht. Wenn der Kalif nicht das ausführen sollte, was die Rechtsgelehrten beschlossen haben, wird es Menschen geben, die sich erheben werden und sich ermutigt fühlen werden gegen Gott und Seine Propheten zu rebellieren.“*³⁹³

Nasr und Shaghab wäre es wohl gelungen, Muqtadir weiter von al-Hallajs Hinrichtung abzuhalten, wenn die politische Situation eine andere gewesen wäre. In den vergangenen Monaten hatte der Konflikt mit den abgefallenen Samaniden eine Kluft zwischen Nasr al-

³⁹⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 273f.

³⁹¹ Vgl. ebd. S. 275.

³⁹² Hamid nach Ibn Zanjī o.O. zitiert nach ebd. S. 275f. übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

³⁹³ Hamid nach Ibn Sinan nach Qazwini o.O. zitiert nach ebd. S. 276. übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

Qushuri und dem Befehlshaber Mu'nis al-Qushuri entstehen lassen, die, obwohl sie verwandt und früher eng vertraut, nun zu Feinden geworden waren. Nasr war durch seine Verbindung zu dem Deserteur Akh Su'luk offiziell in Ungnade gefallen. Mu'nis aber war durch seine militärischen Erfolge der Held der Stunde. Muqtadir ließ ein Bankett ausrichten, das den Zweck der offiziellen Aussöhnung zwischen Nasr und Mu'nis haben sollte. In Wahrheit war es eine Demütigung für Nasr. Im Taumel dieses Festes empfing der Kalif den letzten Brief Hamids und entschloss sich, der Forderung seines Wesirs nachzugeben und die Hinrichtung vor dem machtlosen Nasr zu bestätigen. Al-Hallaj solle 1000 Peitschenschläge erhalten (die Hälfte davon galt als tödlich), wenn er dies überleben sollte, solle man ihn köpfen.³⁹⁴

Hamid hatte sein Ziel erreicht und leitete alles in die Wege, sodass auch sichergestellt wurde, dass die Aufständischen die Hinrichtung nicht vereiteln könnten. In seinem Zorn nach Ibn 'Ata's Protest und dessen Anschuldigungen gegen Hamid, sowie unter dem Einfluss seines bössartigen Beraters Shalmaghani, weitete der Wesir das Ausmaß der Strafe aus. Nach den 1000 Peitschenschlägen sollten al-Hallaj alternierend die Hände und Füße abgeschnitten werden, er sollte an das Kreuz geschlagen, dann geköpft und schließlich verbrannt werden. Seine Asche sollte daraufhin in den Tigris geworfen werden.³⁹⁵

IV.) 12.) Al-Hallajs Tod

Ich möchte im Weiteren nicht noch einmal auf die Details der grausamen Hinrichtung eingehen. Es geschah wie der Wesir es angeordnet hatte. Al-Hallaj wurde nach der vorhergehenden Peinigung an das Kreuz geschlagen, seine Enthauptung sollte aber erst im Laufe des nächsten Tages geschehen. Doch in dieser Nacht sollen Gerüchte um verschiedene Wunder in der Bevölkerung kursiert sein und enorme Aufstände und Erhebungen zeichneten sich ab. Da beeilte sich der Wesir, die Hinrichtung vollstrecken zu lassen. Mit dem Ausruf „Es soll geschehen im Dienste des Islam, lass sein Blut auf unsere Häupter niedergehen!“ wurde al-Hallaj im Morgengrauen des 27. März 922 der Kopf abgeschlagen.³⁹⁶

Der Tod al-Hallajs ist in der Wahrnehmung seiner Person als einem der bedeutendsten islamischen Mystiker zentral. Denn al-Hallaj machte unter all den Qualen, die ihm zugefügt wurden, spirituelle Aussprüche von unvergleichlicher Tiefe. An dieser Stelle möchte ich noch einige anführen.

³⁹⁴ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 276f.

³⁹⁵ Vgl. ebd. S. 277f.

³⁹⁶ Vgl. Knysh (2000): S. 77; Ausruf vor Vollstreckung ohne weitere Angaben zitiert nach a.a.O. übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

Es wird berichtet, dass der Mystiker bei Verkündung des Urteilsspruches seine Unschuld beteuerte. Es ist anzunehmen, dass er zu diesem Zeitpunkt voll und ganz realisierte, welch qualvolles Ende ihm blühen würde. Bei all seiner mystischen Kraft drang hier seine Menschlichkeit durch. Doch nur vier Tage später, am Vorabend seiner Hinrichtung, schien er diese überwunden zu haben. In seinem letzten Nachtgebet akzeptierte er die „Zerstörung des Tempels“ (seines Körpers und seines Ich's). Er gab sich schließlich auch unter der drohenden Folter ganz der Göttlichkeit hin.³⁹⁷

In der mystischen Erfahrung dieses Gebetes formulierte er noch einmal die Essenz des menschlichen Daseins und seiner verblendeten Sicht gegenüber der absoluten Wirklichkeit. Er leitete das Gebet mit zwei Gebetseinheiten ein und sprach danach über die ganze Nacht verteilt: *„Illusion, Illusion.“* Als die Nacht beinahe vorüber war, wurde er still bis er plötzlich ausrief: *„Wahrheit, Wahrheit!“* Daraufhin folgten Worte der mystischen Einheit *„[...] Dann hast Du Deinem Zeugen, dem Ich-Seienden, Dein Wesen, das Er-Seiende, eingegeben. Und wie ist es mit Dir, wenn Du Dich mir selbst verähnlichst am Ende meiner Etappen, und Mich selbst anredest durch mich selbst [...]"* Dann rezitierte er Verse des Mitgefühls für die, die in der vergänglichen Welt verhaftet bleiben, ohne die Trennung zu transzendieren.

*„[...] Trauer klag' ich- bei Deiner Liebe!- um die Tugenden jener, die ihre Reittiere stets mit dem Zaum des Gehorsams bezwangen. Siehe sie alle verwehten; da ist keine Spur und kein Brunnen [...] und es sind ihnen Menschen gefolgt, die im Finsternen tappeten, blinder als Tiere, als Herden von Vieh nur im blinden Verlangen.“*³⁹⁸

Als man al-Hallaj zum Kreuz führte, sagte er Worte, die seine Erkenntnis über die Beschaffenheit der Schöpfung beschreibt, deren Bedeutung es sei unvollkommen und bedingt zu bleiben:

„... Bei Deiner Vorzeitlichkeit gegenüber meiner Zeitlichkeit! Und bei meiner Zeitlichkeit unter den Gewändern Deiner Vorzeitlichkeit! (ich preise dich dafür), daß [!] Du mir den Dank für diese Wohltat bescherst, die Du mir gnädig gewährt hast, als Du den Anderen das verbargst, was Du mir an Erscheinungen Deines Antlitzes enthülltest, und anderen als mir das verboten hast, was Du mir erlaubt hast an Schau in die verborgenen Tiefen Deines Mysteriums. Diese Deine Diener haben sich versammelt, um mich zu töten, aus Eifer für Deine Religion und um Dir näherzukommen. Vergib ihnen, denn wenn Du ihnen enthüllt

³⁹⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 274f.

³⁹⁸ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 100f

hättest, was Du mir enthüllt hast, so täten sie nicht das, was sie tun; und wenn Du mir verhüllt hättest, was Du ihnen verhüllt hast, so würde ich nicht mit dem heimgesucht, womit ich nun heimgesucht werde. Dir gebührt Lob für das, was Du tust, und Dir gebührt Lob für das was Du willst. ³⁹⁹

Als er bereits ans Kreuz geschlagen war, bestätigte al-Hallaj durch folgende Verse noch einmal seine Lehre und sein Wirken:

*„Ja ich war voreilig, Ich enthüllte Deinen Namen, als meine Geduld ausgebrannt war.
Aber was gibt es Schöneres im Hinblick auf Deine Wünsche, als Deine Schleier zu entfernen?
Wenn ich dafür kritisiert werde, dies zu tun, liegt meine Entschuldigung in Deinem Angesicht,
Denn der Vollmond ist schwächling neben Deinem Gesicht, O Voller Mond!“* ⁴⁰⁰

³⁹⁹ In ebd. S. 103f.

⁴⁰⁰ Al-Hallaj zitiert Hamadhani o.O. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 287. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

V.) Der Skandal der mystischen Selbstbestimmung

*„Das Geheimnis, das im Herz ist,
Keine Predigt wird es sein-
Auf dem Galgen kannst du 's sagen.
Aber auf der Kanzel- nein!“⁴⁰¹
(Ghalib, 19. Jhd.)*

Al-Hallajs öffentliche Diskursivierung der mystischen Einheit in der göttlichen Liebe, die er als einzigen Zustand der absoluten Wirklichkeit erfuhr, löste bei den weltlichen und religiösen Autoritäten einen Skandal aus, der in der Verbindung mit politischen Verstrickungen zu der Hinrichtung des Mystikers führte. In der ausführlichen Darstellung von al-Hallajs Leben, seiner Mystik, der Kontinuitäten und Brüche in seinem Wirken, der Anklagepunkte gegen ihn sowie der gesellschaftspolitischen Krise, der politischen Verfolgung und des Prozesses analysierte ich die Entwicklungslinien zu seiner Verurteilung. Wie nachzulesen ist, war es ja eine Vielzahl an sehr komplexen gesellschaftlichen Zusammenhängen und verschiedene (religions-)politische Ereignisse und Dynamiken, die zu den Anfeindungen gegenüber al-Hallaj und schließlich zu seinem Todesurteil führten. In dem nun folgenden Teil der Arbeit reflektiere und untersuche ich mit Hilfe der Diskursanalyse die Essenz des Skandals um al-Hallaj.

Foucault stellt sich in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, die als „Die Ordnung des Diskurses“ bekannt wurde, die Frage, was denn eigentlich an dem Potenzial des Menschen frei zu sprechen und die eigenen Wahrheiten zu veräußern so gefährlich sei.⁴⁰² Davon abgeleitet kann man sich nun fragen, warum al-Hallajs getätigte mystische Aussagen ein solches Aufsehen erregt haben, während andere Mystiker mit ähnlichen mystisch inspirierten Aussprüchen in derselben Zeit relativ unbehelligt blieben.

Wie bereits mehrfach angedeutet, war es in erster Linie al-Hallajs kompromisslose öffentliche Verkündung seiner erfahrenen mystischen Wirklichkeit und deren Wirkung auf seine Mitmenschen, die den Hass einflussreicher Autoritäten auf sich zog. Im Folgenden werde ich al-Hallajs Aufruf zu einer mystischen Transzendierung des limitierten menschlichen Bewusstseins untersuchen und darlegen, was dies in Bezug auf die herrschenden Diskurse

⁴⁰¹ Ghalib o.O. zitiert nach Schimmel (1979): S. 84.

⁴⁰² Vgl. Foucault (1970/2012): S. 10.

bedeutete, welche Dynamiken er damit erzeugte und warum diese ein solches Unbehagen bei den Vertretern der aus den weltlich-religiösen Diskursen abgeleiteten Konventionen hervorriefen.

V.) 1.) Der mystische Meta-Diskurs

Der/ die MystikerIn nimmt die „weltlichen“ Konventionen und Ordnungsstrukturen als limitiert, bedingt und uneigentlich war. In diesem Verständnis „durchstößt der Mystiker eine Scheinrealität aus Zeit und Raum“⁴⁰³ und relativiert dadurch die Systeme der allgemeinen menschlichen Übereinstimmung und der daraus folgenden Machtstrukturen. Diese basieren wiederum auf der jeweils geltenden Wahrheitsproduktion der eingegrenzten Diskurse.

Bezugnehmend auf Foucault gehe ich davon aus, dass „in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird- und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“⁴⁰⁴

Auf diese Weise werden *enge* Diskurse geschaffen und aufrechterhalten. Diese bezeichnen ein System, das aus „Aussagen“ besteht, die die Wahrheit(en) dieses Systems ausdrücken. Ihre Bedeutungen beziehen sich auf das jeweilige System, das bestimmten, geltenden Regeln gehorcht, und verweisen nicht auf eine Wahrheit jenseits dieses Konstrukts. Sie sind daher bedingt und limitiert.⁴⁰⁵

Dem gegenüber steht der *weite* Diskursbegriff, den Foucault als das „große, unaufhörliche und ordnungslose Rauschen des Diskurses“⁴⁰⁶ bezeichnet. Ich verwende nun im Folgenden diesen *weiten* Diskursbegriff für die Beschreibung der unendlichen Möglichkeiten und Varietäten der - aus sufischer Sicht - objektiven *göttlichen* Wirklichkeit, die durch das menschliche Bewusstsein und die menschliche Sprache kaum erfasst werden können. Foucault spricht *nicht* von einem „göttlichen“ Diskurs, allerdings erscheint es mir durchaus möglich im Folgenden die Methode der an sich materialistischen Diskursanalyse Foucaults auf den „mystischen Diskurs“ anzuwenden, der von einer *göttlichen absoluten Wahrheit* ausgeht.

⁴⁰³ Gelpke (1966/2008): S. 250.

⁴⁰⁴ Foucault (1970/2012): S. 10f.

⁴⁰⁵ Vgl. Winko (1996): S. 467.

⁴⁰⁶ Foucault (1974): S. 33. zitiert nach Winko (1996): S. 467.

„Weil dieser [*weite* oder hier auch *göttliche*] Diskurs ordnungslos und unberechenbar ist, erzeugt er Angst und wird mithilfe zahlreicher Verbote und Regeln gebändigt.“⁴⁰⁷ Das limitierte menschliche Bewusstsein versucht nun, die grenzenlose Unendlichkeit im oben genannten Sinn zu systematisieren und durch spezifische Wahrheitskonstruktionen für sich verstehbar und einordbar zu machen.⁴⁰⁸

Die *engen* Diskurse und somit die Systeme geltender Wahrheiten sind vom menschlichen Bewusstsein erzeugt, beschreiben nur einen limitierten Teil des absoluten Seins und weisen den Individuen einen Platz und ein Verhaltensmuster darin zu.

*„Diskurse entstehen und regeln sich nicht aus sich selbst heraus. Vielmehr sind sie Bestandteil von sozialen Kräfteverhältnissen, von Praktiken der Macht [...]. Als ordnungsstiftende Kraft manifestiert sich die so verstandene »Macht« in denjenigen Ausschlußverfahren, mit denen ein Diskurs »nach außen« abgegrenzt wird, und in den Kontrollmechanismen, die ihn intern regulieren.“*⁴⁰⁹

Die mystische Einheitserfahrung durchbricht dieses Schema, da sie das menschliche dualistische und daher wertende Bewusstsein zu transzendieren vermag. Im Sufismus geht man von der Relativität der menschlichen *Wahrheiten* aus. Sir Richard Burton, der große Reisende und Orientalist, der sich intensiv mit der sufischen Lehre auseinandergesetzt und sie wohl selbst praktiziert hatte, schrieb: „Wahrheit ist der zerschlagene Spiegel, verstreut in Myriaden Scherben; und jeder glaubt in seinem Splitter sei das Ganze.“⁴¹⁰ In seiner Erfahrung mit der sufisch-mystischen Lehre, die ein *äußerliches Wissen*, also die engen Diskurse, als relativ betrachtet und sich bemüht sich einer Erkenntnis der objektiven, absoluten Wahrheit anzunähern, reflektiert Burton weiter:

*„Zu denken, daß[!] Wahrheit sein kann, ist genug;
kommt laßt [!] Euch nieder wo die Rose blüht;
Denn nichts vom Wissen weiß,
wer nicht auch nicht zu wissen weiß.“*⁴¹¹

Die Transformation des menschlichen Bewusstseins und die Loslösung von dessen Ratio, die versucht, den „wuchernden“ und „strömenden“⁴¹² *weiten* Diskurs einzudämmen, ist im

⁴⁰⁷ Winko (1996) a.a.O.

⁴⁰⁸ Vgl. a.a.O.

⁴⁰⁹ Ebd. S. 468.

⁴¹⁰ Aus Sir Richard Burton: *Die Kasidah. Das Läuten der Kamelglocke*. zitiert nach Shah (1964/1981): S. 219.

⁴¹¹ Aus Burton a.a.O. zitiert nach a.a.O.

⁴¹² Vgl. Winko (1996): S. 467.

Sufismus essentiell. Der *weite* Diskurs soll nicht eingegrenzt und einordbar gemacht, sondern soll erfahren werden. „Der Sufismus wirkt durch Wandlung“⁴¹³ und nicht durch ein Verharren in einem anhaltenden Zustand. So heißt es bei al-‘Arusi: „Der Gerechte [der/die aufrechte MystikerIn] verändert sich vierzigmal am Tage, aber der Heuchler verbleibt vierzig Jahre lang in demselben Zustand.“⁴¹⁴

Die Menschheit fügt sich jedoch im Allgemeinen selbst in spezifische Muster der Ordnung, in denen bestimmte Wahrheiten produziert werden und geltend bleiben sollen. Ob diese nun politisch-ideologisch, religiös-institutionalisiert, philosophisch, moralisch, ethnisch, kulturell oder sonst wie begründet werden, spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Diese Gruppierungen und Bewegungen sind als „Diskursgesellschaften“ zu bezeichnen, „welche die Aufgabe haben, Diskurse aufzubewahren oder zu produzieren, um sie in einem geschlossenen Raum zirkulieren zu lassen und sie nur nach bestimmten Regeln zu verteilen [...]“⁴¹⁵ In dieser Hinsicht legen die Diskursgesellschaften einen als wahr geltenden Zustand als gültig fest, den die Mitglieder dieser Gruppe zunächst erreichen und schließlich beibehalten sollen. „Der Diskurs ist kaum mehr als die Spiegelung einer Wahrheit, die vor ihren eigenen Augen entsteht.“⁴¹⁶ Diese Spiegelung der Wahrheit ist nichts anderes als die Bewertung und Einordnung der grenzenlosen Wirklichkeit nach spezifisch geltenden Glaubensvorstellungen (religiös, wissenschaftlich, politisch, kulturell, geschlechtsspezifisch usw.). Diese daraus folgenden Einschränkungen und Regelungen gehen mit einer Verehrung der jeweils gültigen Wahrheitskonstruktion einher, die aber letztendlich nur die Angst der Ratio verbirgt, die absolute Wirklichkeit nicht einordnen zu können.⁴¹⁷

„Es hat den Anschein, daß [!] die Verbote, Schranken, Schwellen und Grenzen die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung zu organisieren, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird.“⁴¹⁸

Die MystikerInnen, vor allem die *berauschten*, bemühen sich aber genau diese Schwellen und Grenzen zu durchschreiten, um in eine Einheit mit der absoluten *göttlichen* Wirklichkeit zu

⁴¹³ Shah (1964/1981): S. 279.

⁴¹⁴ Al-‘Arusi (1290): *Kommentar zu al-Qoshairi's Risalat al-Quddsiya*. I, S. 140. zitiert nach Andrae (1947/1980): S. 98.

⁴¹⁵ Foucault (1970/2012): S. 27.

⁴¹⁶ Ebd. S. 32.

⁴¹⁷ Vgl. ebd. S. 33.

⁴¹⁸ a.a.O.

gelangen. Ihr Bemühen gilt dem Transzendieren des für sie als eingrenzend wahrgenommenen „Ichs.“ Da aber natürlich jede/r an das menschliche Bewusstsein gebunden ist, ist die Transzendenz dessen und die daraus folgende Unabhängigkeit von weltlichen Diskursen eine enorme Herausforderung für eben dieses limitierte Bewusstsein. „Die jähe Konfrontation mit einer grenzenlosen Freiheit, mit einer Welt »ohne Horizonte«, in der es kein »hier« und kein »dort«, keinen Ausgangspunkt und kein Ziel mehr gibt, wird zweifellos einen Schock auslösen, der positiv oder negativ erlebt werden kann.“⁴¹⁹

In der allgemeinen Wahrnehmung der VertreterInnen der Diskursgesellschaften herrscht aber *„eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.“*⁴²⁰

Dabei ist nicht von der tatsächlichen physischen oder auch psychischen Gewalt die Rede, die Menschen einander antun, sondern es soll die wahrgenommene „Bedrohung“ des „Ichs“ betont werden, die man versucht durch Strukturen der Ordnung einzudämmen.

*„So lange nämlich diese untergründige Existenzangst, die eine Folge mangelnder Selbsterkenntnis ist, von einem oberflächlich befriedigten Sicherheitsstreben und einer systematisch genährten Hoffnung auf immer vollkommenere Sicherheit im Schach gehalten wird, scheut die große Mehrzahl aller Menschen vor dem Risiko eines Ausbrechens aus dem Gefängnis zurück. Sie zieht das möglichst reibungslose Funktionieren innerhalb des gesellschaftlichen Mechanismus einer gefährvollen Selbstverwirklichung, die zwangsläufig zu Konflikten führen müsste, vor.“*⁴²¹

In dieser Weise werden die Systeme der *engen* Diskurse produziert und aufrechterhalten, um in ihnen einen scheinbaren Halt zu finden. Da nun verstärkt von Diskursen gesprochen wird, möchte ich einer Verwirrung bezüglich des Diskursbegriffes, der ja von Foucault auf zweifache Weise verwendet wird, entgegenwirken. „Wenn als Diskurs einerseits die Regelförmigkeit und Determination des Sprechens, Handelns und Verhaltens gilt, [...] so bezeichnet er andererseits auch jene Kraft, die sich der Determination widersetzt. In dieser Hinsicht ist der Diskurs die Unkontrolliertheit schlechthin.“⁴²² Es soll für diese Arbeit klar

⁴¹⁹ Gelpke (1966/2008): S. 282.

⁴²⁰ Foucault (1970/2012): S. 33.

⁴²¹ Gelpke (1966/2008): S. 16.

⁴²² Konersmann in: Foucault (1970/2012): S. 82.

sein, wann von dem *engen* und wann von dem *weiten* Diskurs gesprochen wird und was diese jeweils bedeuten. Den Diskurs im ersten Sinn bezeichne ich in dieser Arbeit als die weltlichen und weltlich-religiösen Diskurse des menschlichen Bewusstseins. Die zweite Bedeutung nähert sich dem an, was von den MystikerInnen mit der absoluten und uneingeschränkten *göttlichen* Wirklichkeit (haqq) beschrieben wird und auf diese Weise von mir auf den *weiten* Diskursbegriff übertragen wird.

Foucault sieht in seiner Diskurstheorie, die nicht von einer solchen „göttlichen absoluten Wirklichkeit“ ausgeht, die Individuen als unüberwindbar mit den *engen* Diskursen und ihren Regeln verbunden. „Mit jeder Aussage gibt sich ein Sprecher [...] als von Diskursen geprägt zu erkennen und keineswegs als freies Subjekt.“⁴²³ Das Individuum könne dabei den weltlichen Diskursen weder „vorgreifen [noch] entinnen.“⁴²⁴

Doch ich möchte argumentieren, dass die mystische Erfahrung der absoluten Wirklichkeit, wie sie von al-Hallaj und anderen (*berauschten*) MystikerInnen erlebt wurde und wird, sowie deren daraus resultierendes Handeln den *engen*, weltlichen Diskurs durchbrechen kann. Die allgemein bestehende Verhaftung in den weltlichen Diskursen wird dabei überwunden und der *weite* Diskurs der absoluten Wirklichkeit erfahren. Diese Erfahrung des Transzendierens des limitierten menschlichen Bewusstseins, sowie dessen Diskursivierung, bezeichne ich also als den *mystischen Meta-Diskurs*.

V.) 2.) Al-Hallajs mystische Diskursivierung

*„Wer die Urewigkeit (vor aller Zeit) und die endlose Ewigkeit (nach aller Zeit) betrachtet und seine Augen gegenüber allem verschließt, was dazwischen ist, der bestätigt das Einheitsbekenntnis. Und wer seine Augen vor Urewigkeit und endloser Ewigkeit verschließt und das betrachtet, was dazwischen liegt, verrichtet den Gottesdienst. Und wer sich vom Dazwischen und von den beiden Enden fernhält, der hat den Griff der Wahrheit in die Hand bekommen.“*⁴²⁵

Al-Hallaj reflektiert in dieser mystisch inspirierten Aussage den (weltlich-religiösen und somit *engen*) sunnitisch theologischen Diskurs seiner Zeit und erweitert ihn durch die mystische, die Grenzen der menschlichen Wahrnehmung und Beurteilung überschreitende

⁴²³ Winko (1996): S. 472.

⁴²⁴ Konersmann in: Foucault (1970/2012): S. 82.

⁴²⁵ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 49.

Erfahrung. Dabei transzendiert er die „orthodoxe“ Vorstellung eines von der Schöpfung getrennten Gottes und beschreibt dadurch diesen Diskurs als limitiert.

„Erst der islamische Rationalismus des 9. und 10. Jahrhunderts hat eine Seinslehre im eigentlichen Sinn ausgebildet. Ihr Ziel ist es, Gott als einen einzigen, in sich gleichförmigen, nicht zergliederbaren Schöpfer zu erweisen. Die Welt, sein Schöpfungswerk, ist dagegen vielfältig; sie ist, was Gott nicht ist, und Gott ist, was sie nicht ist.“⁴²⁶

Die oben angeführte mystische Reflexion al-Hallajs in Bezug auf die sunnitische theologische Diskussion (kalam) über das Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung soll hier nun im Sinne des oben angeführten mystischen Meta-Diskurses analysiert werden. Gott, also die absolute Wirklichkeit (die ich mit dem unbegrenzten, *weiten* Diskurs gleichsetze) sei nach „orthodoxer“ Vorstellung von der Schöpfung getrennt und verschieden, also von den weltlich-religiösen Diskursen abgegrenzt. In diesem Denken sei die Welt zwar vielfältig, doch durch die Abtrennung vom Göttlichen rational kategorisierbar und somit auch kontrollierbar. Sowohl Gott als auch seine Schöpfung werden im *engen* Diskurs für das menschliche Bewusstsein verortet und vordergründig eingegrenzt.

Al-Hallaj erkennt und beschreibt dies in oben angeführten Worten. Wer das, was jenseits der menschlichen Diskursivierung ist, also die göttliche Urewigkeit, von der Schöpfung trennt, bezeugt seinen religiösen, aber dualistischen Glauben an Gott. Wer das religiöse Gesetz sowie die menschliche gesellschaftliche Organisation als von der göttlichen Wirklichkeit zwar bestimmt, aber danach verschieden und getrennt sieht, befindet sich ebenso in der menschlich limitierten, weltlich-religiösen Konvention. Wer aber die Trennung des menschlichen Bewusstseins transzendiert und gerade genannte weltlich-religiöse Aspekte als uneigentlich betrachtet, hätte nach al-Hallaj Anteil an der absoluten Wirklichkeit.

Al-Hallaj ging von einem limitierten menschlichen Bewusstsein und dessen begrenzter sprachlicher Veräußerung aus. Nach dem mystischen Verständnis sei die menschliche Ausdrucksmöglichkeit über die Sprache, so sie dem menschlichen Bewusstsein entspringt und sich nicht als göttlich inspirierte Rede ausdrückt, uneigentlich und beschränkt. „Der Autor gilt nicht mehr als autonomes Schöpfersubjekt. Was er schreibt [oder auch auf andere Weise in den Diskurs einbringt] [...] wird bestimmt von der vorgängigen symbolischen Ordnung, an die jeder Mensch durch seine Sprache gebunden ist.“⁴²⁷ Selbst die Beschreibung der

⁴²⁶ Nagel, Tilman (2002): *Im Offenkundigen das Verborgene*. S. 655ff. zitiert nach Lohlker (2008): S. 91

⁴²⁷ Winko (1996): S. 472.

mystischen Zustände könne daher nur oberflächlich erfolgen und würde folglich unweigerlich fehlgehen. Somit wird auch jede intellektuell begründete Diskussion und jegliches Theoretisieren über das menschliche, wie auch das göttliche, absolute Sein überflüssig, da es durch das menschliche Bewusstsein kategorisiert und damit limitiert und verfälscht wird.

*„Die Ruhe, und dann Schweigen, und dann Stummheit,
Und Wissen, und dann Finden, dann Begraben,
Und Erde, darauf Feuer, dann ein Leuchten, [...]
Und Rausch, und dann Ernücht' rung, und dann Sehnsucht,
Und Nähe, und dann Treffen, dann Vertrautheit, [...]
Und Trennung, dann Vereinigung, dann Verlöschen [...]
Beschreibung, dann Enthüllung, dann Bekleidung.
Nur Worte für die Menschen, die das Diesseits
Gleichsetzen mit wertlosen Kupfermünzen,
Und Stimmen hinter einer Tür; denn Worte
Der Menschen sind, wenn man sich nähert, Murmeln. [...]“⁴²⁸*

In den spekulativ-theoretischen Diskursen über die göttliche Wirklichkeit würden nach al-Hallaj nur die jeweils eigenen bedingten Positionen vertreten werden, ohne sich über ihre Grenzen hinwegzubewegen. Daher sei jegliche Wahrheitsbezeugung, die vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, nur eine Bestätigung eben dieses beschränkten und illusionären menschlichen Selbstverständnisses, das getrennt von der göttlichen Wahrheit bleibt, selbst wenn es Gott als das einzig wahre und absolute Sein bezeugt.

„Wisse, daß [!] der Mensch, wenn er Gottes Einheit bekennt, sich selbst bestätigt, und wer sich selbst bestätigt, begeht verborgene Abgötterei. Gott der Erhabene ist es, der selbst seine Einheit bekennt durch die Zunge eines seiner Geschöpfe, den Er wählt. Wenn Er sich selbst als Einer bekennt durch meine Zunge, so ist Er Er, und es ist Seine Sache; sonst- was habe ich mit dem Einheitsbekenntnis zu tun?“

*Wer den Verstand zu Ihm als Führer annimmt,
Den läßt verwirrt Er auf der Weide ziehn;
Sein Inn' res wird vermischt in lauter Täuschung,
Bis daß verstört er fragt: »Ach, gibt es Ihn«?“⁴²⁹*

⁴²⁸ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S.55.

⁴²⁹ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 48.

Al-Hallaj betrachtete den rationalen Intellekt als ungeeignetes Instrument der wirklichen mystischen Erkenntnis (ma‘rifa), er würde einer solchen sogar im Wege stehen. Als der Mystiker zu einer Zusammenkunft (majalis) von angesehenen Gelehrten in Bagdad geladen wurde, um den Sohn des Gastgebers zu heilen, sprach er zu den Anwesenden: „O Ihr Unachtsamen! Seid ihr wahrlich so ignorant bezüglich dessen was ich bin?“ Dann gab er ihnen ein philologisches, den Verstand verwirrendes Rätsel auf und sagte daraufhin: „Wenn ihr mein Rätsel löst, so werdet ihr mich an der Stelle Moses im Lichte am Berge Sinai erkennen.“ Auf das Erstaunen der Anwesenden erwiderte er: *„Ihr wollt mit mir disputieren- aber worüber? Denn ich weiß, daß [!] Ihr recht habt und ich unrecht.“*⁴³⁰

Al-Hallaj forderte in dieser Episode die intellektuelle Haltung der anwesenden Shaykhs heraus, die ihn mit ihrer Ratio verstehen wollten. Doch der Mystiker wies jegliches intellektuelles Verstehen der göttlichen Wahrheit, die durch ihn wirke, von sich. Allein durch paradoxe Äußerungen, wie es die ekstatischen Äußerungen (shathiyyat) sind und als solche von MystikerInnen gebraucht werden, wäre es möglich das logische, „vernünftige“ Denken soweit zu verwirren, dass man es umgehen könne um zu einem Verständnis der Wirklichkeit zu gelangen.⁴³¹ In seiner Nennung von Moses am Berg Sinai bezieht sich der Mystiker auf die mystische Erfahrung der essentiellen Einheit (‘ayn al-jam‘), in der es keinen Unterschied zwischen den Individuen gibt und die jenseits von Zeit und Raum erlebt wird. Doch das menschliche, rationale und daher trennende Bewusstsein würde diese Erfahrung verhindern und müsse transzendiert werden.

*„[...]Ich bitte Dich, daß [!] Du mich nicht umherirren lässtest in den Weiten der Verwirrung und mich rettetest vor den Abgründen des Denkens und mich entfremdest der Welt und mich vertraut machst mit Dir mit innigem Gespräch [...]“*⁴³²

Auch Foucault sieht in der Ratio ein Instrument der trennenden Systematisierung und der daraus folgenden Verknappung der vielgestaltigen Wirklichkeit, das „ausschließt oder sich abgrenzt, indem sie eine Grenze zwischen sich und einem Anderen markiert.“⁴³³

Das menschliche Bewusstsein schafft mit seinem Instrument dem Intellekt eine für es verstehbare, einordbare Welt. Die Mannigfaltigkeit des Seins wird dadurch in einen überschaubaren Rahmen gepresst. „Man muss den [engen] Diskurs als eine Gewalt begreifen,

⁴³⁰ Al-Hallaj o.O. zitiert Schimmel Hrsg. (1985): S. 38; und vgl. Massignon (1973/1982): S. 145.

⁴³¹ Vgl. Schimmel (1979): S. 12.

⁴³² Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 79.

⁴³³ Foucault (2009): S. 364f.

die wir den Dingen antun; jedenfalls als eine Praxis, die wir ihnen aufzwingen.“⁴³⁴ Unter dem Vorwand Erkenntnis zu gewinnen, schafft der Mensch im Allgemeinen nur seine eigenen begrenzten Wahrheiten, in denen er sich selbst bestätigt.

*„Entsprechend wird auch die Wahrnehmung (und sei sie auch noch so »authentisch«) stets durch die diskursive Einbindung der Wahrnehmenden geprägt und ermöglicht; auch sie ist keineswegs »ursprünglich«. Dem Subjekt [...] kann infolgedessen keine Autonomie mehr zugeschrieben werden: es ist abhängig von den Diskursen, in denen es erkennt und spricht und die es selbst erst hervorbringen und ausmachen.“*⁴³⁵

Al-Hallaj versteht, wie in dem Kapitel über seine Mystik (siehe Kap. II. 3.) nachzulesen ist, das menschliche Dasein als das unvollständige, verzeitlichte Prinzip des ewigen Absoluten. Dessen Beschränktheit im Zustand der verschleierte Trennung kann als seine Aufgabe bezeichnet werden, die im „Urvertrag“ der Schöpfung an den Menschen gestellt wurde. Doch die *berauschten* MystikerInnen gehen davon aus, dass diese Trennung nicht absolut ist und dass es eine Zeichen der göttlichen Gnade ist, diese transzendieren zu können. Die Trennung geschehe nur durch das eigene „Ich“, das zwar von Gott zu diesem Zweck geschaffen wurde, aber letztendlich nur ein illusionärer Schleier sei, den man durchschreiten könne.

*„Wenn Du, entfernt, den Augen dich verschleierst:
das Herz bemerkt dich ferne, ganz vom weitem.“*⁴³⁶

V.) 3.) Die interdiskursive Ausrichtung al-Hallajs

Die *berauschten* MystikerInnen empfinden den Intellekt und die daraus folgenden Diskurse nicht als den optimalen Weg zu einer tatsächlichen Erkenntnis und Erfahrung der absoluten Wirklichkeit, sondern betrachten sie eher als Beschränkung dieser. „Es ist fast unmöglich, die mystische Erfahrung selbst zu analysieren, da Worte die Tiefe dieser Erfahrung niemals ausloten können. Selbst die feinste psychologische Analyse ist beschränkt; ‚Worte bleiben an der Küste‘, wie die Sufis sagen.“⁴³⁷

Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass al-Hallaj sich ja durchaus des Intellekts bediente und eine hoch komplexe Sprache entwickelte, um seine mystische Lehre auszudrücken. In diesem Zusammenhang möchte ich auf das interdiskursive Element in al-Hallajs Leben

⁴³⁴ Foucault (1970/2012): S. 34f.

⁴³⁵ Foucault o.O. zitiert nach Winko (1996): S. 466f.

⁴³⁶ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 34.

⁴³⁷ Schimmel (1979): S. 7.

hinweisen. Wie ja bereits an verschiedenen Stellen der Arbeit ausgeführt wurde, lernte, lehrte und wirkte al-Hallaj in den verschiedenen Diskursen seiner Zeit und übernahm deren Begrifflichkeit. „Diese »interdiskursiven Elemente« verbinden gewissermaßen die zahlreichen spezialisierten Einzeldiskurse.“⁴³⁸ Al-Hallaj übernahm Ideen und Begriffe aus den verschiedenen Diskursgesellschaften und fügte sie in seiner „universalistischen“ mystischen Lehre zusammen. Wie ich ausführte, war seine Intention dabei, die Grenzen der Diskurse zu überschreiten und damit die verschiedenen VertreterInnen zu erreichen und etwas eigentlich Unsagbares auszudrücken. „Damit etwas gesagt [...] werden kann, muss eine Sprache dafür vorhanden sein; die Sprache bestimmt, was in ihr gesagt werden kann, sie kann aber ihrerseits durch das modifiziert werden, was in ihr gesagt wird.“⁴³⁹ Folglich kann man argumentieren, dass al-Hallaj, der die konventionelle, diskursgebundene Sprache als prinzipiell ungeeignet betrachtete die mystische Erfahrung unmittelbar zu vermitteln, eine trans- und interdiskursive Sprache schuf, um seine Lehre auf die uneingeschränkste Art und Weise auszudrücken.

Doch die Reaktion derjenigen, die in den Diskursen verhaftet blieben, war zunehmend ablehnend. Besonders deutlich wurde dies in den schiitischen, wie auch in den sunnitisch „orthodoxen“ Kontexten, die die mystische Symbolik und Verwendung entlehnter Begrifflichkeiten durch al-Hallaj missinterpretierten, weil sie von ihren eigenen Kollektivsymboliken ausgingen. „Kollektivsymbole sind anschauliche »Sinnbilder« [...], die zeitgleich in verschiedenen diskursiven Zusammenhängen einer Kultur verwendet und jeweils mit unterschiedlichen Wertungen versehen werden.“⁴⁴⁰

Der Aspekt der Ablehnung wird an späterer Stelle wieder aufgegriffen, daher soll hier al-Hallajs interdiskursives Moment noch verstärkt hervorgehoben werden. Man muss sich dabei die historische, ideengeschichtliche Dynamik der islamischen Bewegungen im 9. und 10. Jahrhundert vergegenwärtigen, die sich in gegenseitiger Bezugnahme und Abgrenzung „theologisch“ aufluden und sich verfestigten.⁴⁴¹ Denn es ist für die Analyse des Entstehens des Skandals wesentlich, inwieweit es in der Causa al-Hallaj „um die interdiskursiven Zusammenhänge geht, das heißt um die Frage, in welchem Rahmen Diskurse aufeinander

⁴³⁸ Winko (1996): S. 475.

⁴³⁹ Pocock, John (2010): *Der Begriff einer „Sprache“ und das métier d'historien: Einige Überlegungen zur Praxis*. Übersetzt von Handels und Ruby, in: Mulsow, Martin/ Mahler, Andreas Hrsg.: *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Suhrkamp, Berlin; 127-152; hier: S. 128.

⁴⁴⁰ Winko (1996): S. 475.

⁴⁴¹ Vgl. Lohlker (2008): S. 88f.

Bezug nehmen, miteinander »kommunizieren« und sich voneinander abgrenzen [...]“⁴⁴² Dabei war in diesem Zeitraum der religions-politischen und gesellschaftlichen Instabilität das Element der Abgrenzung vorherrschend. „Eine der wesentlichen Triebkräfte der Weiterentwicklung der sunnitischen Theologie und der Schaffung einer sunnitischen Identität überhaupt dürfte die Abgrenzung gegen das schiitische Element in den muslimischen Gemeinschaften gewesen sein.“⁴⁴³ Die Sprache, wie die spezifischen Begrifflichkeiten, spielte dabei eine wesentliche Rolle. Es darf nicht vergessen werden, welche große Bedeutung das Wort in der islamischen Kultur hat. Bereits in der ersten Offenbarung (Sure 96) wird im allgemeinen islamischen Verständnis „das Wort, die Sprache und insbesondere die Schrift als Notwendigkeit einer Erkenntnis Gottes“⁴⁴⁴ und somit der Wirklichkeit angesehen.

Allgemein, wie auch besonders in einer solch intensiven Phase menschlicher Ideengeschichte, ist zusätzlich davon auszugehen, dass „sprachliche Verhältnisse immer Verhältnisse der symbolischen Macht sind, durch die Machtverhältnisse zwischen den Sprechern und ihre jeweiligen sozialen Gruppen in verwandelter Gestalt aktualisiert werden.“⁴⁴⁵

So ist auch im heterogenen muslimischen Kontext des instabilen Abbasiden-Kalifats die Sprache mit ihren Begrifflichkeiten kein „Schatz«, der allen Subjekten einer Sprachgemeinschaft potentiell zur Verfügung steht, sondern eine Form der Wahrnehmung gesellschaftlicher Teilungen, Trennungen und Hierarchien, die die Sprache zu einem Produzenten, Reproduzenten, Ausdruck und Effekt der Herrschaftsmechanismen gerieren lässt.“⁴⁴⁶

Al-Hallaj fand sich in dieser Dynamik sozialreligiöser Identitätsbildung wieder und bemühte sich in die verschiedenen Diskurse einzutreten, ohne dabei in ihnen verhaftet zu bleiben. Aus diesen Erfahrungen zog er die ihm nützlichen Ideen und Aspekte, um seine mystische Erkenntnis in ein interdiskursives sprachliches Gewand zu hüllen und diese im Zuge davon relativ losgelöst von den Eingrenzungen der Diskurse zu vermitteln. Er verstand dabei die absolute Wirklichkeit als zu groß, um diskursiv erfasst werden zu können. Dennoch versuchte al-Hallaj in seinem sprachlichen Experiment prinzipiell Unsagbares diskursiv sagbar zu machen. Allerdings ging der Mystiker davon aus, dass selbst dieses Unternehmen in Bezug auf die absolute Wirklichkeit unbedeutend sei.

⁴⁴² Landwehr (2004): S. 133.

⁴⁴³ Lohlker (2008): S. 88.

⁴⁴⁴ Ibric, Almir (2006): *Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter*. Religionswissenschaft Bd. 12, LIT Verlag, Wien; S. 54.

⁴⁴⁵ Bourdieu/ Wacquant (1996): S. 127f. in: Hepp (2004): S. 248.

⁴⁴⁶ Hepp (2004): S. 250.

„Die Sprache der Eingeweihten jedoch hat keine Worte. Und die göttliche Wahrheit ist wahr und der Mensch ist nichtig, und wenn Wahrheit und Nichtigkeit zusammenkommen, soll man sagen: »Die Wahrheit wider das Nichtige, und sie zerschmettert ihr das Haupt, und siehe, da vergeht es. Wehe aber über das, was ihr von Gott aussagt!« (Sura 21/18)“⁴⁴⁷

Auch wenn al-Hallaj die menschliche sprachliche Ausdrucksmöglichkeit als limitiert ansah, durch die das Transzendieren des Selbst und die Einheitserfahrung mit dem göttlichen absoluten Sein nicht beschreibbar wären, kann seine kreative Sprachverwendung als eines der herausragendsten Momente seines Wirkens bezeichnet werden. Er schuf eine Sprache, die sich in ihrer äußeren komplexen Form aus intellektuellen und theologischen Elementen zusammensetzt und dabei gleichzeitig den rationalen Verstand in Verwirrung bringt, so dass eine Vermittlung mystischer Erkenntnis möglich werden kann. Diese Sprache al-Hallajs „ist eine überaus verfeinerte Kunst mit vielen Obertönen, die ein seltsames Echo im Herzen des Lesers erweckt.“⁴⁴⁸

In der unmittelbarsten Intensität drückt sich die mystische Erfahrung aber durch die oftmals paradox erscheinenden ekstatischen Äußerungen (shathiyyat) aus, die die Zuhörer zu ihren eigenen essentiellen Ressourcen führen sollen,⁴⁴⁹ die jenseits der diskursgebundenen Ratio liegen. Allerdings muss die Ekstase, vor allem in dem hier gemeinten mystischen Sinne, keineswegs Obskurität oder Unverständlichkeit bedeuten, sondern kann sich sehr klar ausdrücken.⁴⁵⁰

V.) 4.) Wahnsinn und Bewusstsein

Al-Hallaj bewegte sich mit seinem mystischen Meta-Diskurs, wie andere MystikerInnen, außerhalb der gesellschaftlichen Normen und erfuhr dadurch Ablehnung. Rudolf Gelpke reflektiert dieses Phänomen anhand der symbolhaften Person des vollkommen Liebenden Majnun:

„... gerade weil Madschnun so ist, und dadurch die Scheinwelt aus Zeit und Raum eintauscht gegen das Ewige und Unzerstörbare in sich selbst, weil er um des Absoluten willen auf das Bedingte und Begrenzte verzichtet, gerade darum ist nicht er wahnsinnig, sondern ihr, die ihr ihn dafür haltet, weil ihr als Blinde gegenüber den Sehenden in der Mehrzahl seid.“⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 50.

⁴⁴⁸ Schimmel (1979): S. 78.

⁴⁴⁹ Vgl. Ernst (1985): S. 145.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd. S. 49.

⁴⁵¹ Gelpke (1966/2008): S. 295.

Gelpke klagt darin die gesellschaftliche Form der diskursiven Ausgrenzung an. Dieses Prinzip der Ausgrenzung ist „kein Verbot, sondern eine Grenzziehung und eine Verwerfung. Ich denke an die Entgegensetzung von Vernunft und Wahnsinn.“⁴⁵² Die als „wahnsinnig“ bezeichnete Person wird dabei aus dem Diskurs herausgenommen und als nicht zurechnungsfähig oder ausschlaggebend für die diskursive Wahrheitsproduktion wahrgenommen. Ihr „Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung.“⁴⁵³ Jedoch funktioniert diese ignorierende Ausgrenzung nicht absolut, denn die Äußerungen der „Wahnsinnigen“ umgibt die „Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen [...] oder [...] das zu sehen, was die *Weisheit* [Hervorhebung Y.H.] der anderen nicht wahrzunehmen vermag.“⁴⁵⁴ Wie ich ja bereits angeführt habe, wurden die ekstatischen Äußerungen verschiedener Sufis von den „orthodoxen“ muslimischen Autoritäten toleriert, solange sie in einem Zustand mystischer Entrückung geschehen sind und es den Anschein hatte, dass die Sprecher nicht „bei Bewusstsein“ waren. So galt der in Ekstase Gefallene, wie der „Wahnsinnige“, als der Welt nicht mehr gewahr und sei daher für seine Handlungen nicht verantwortlich zu machen. Leute, die so agierten, wurden als „heilige Narren“ wahrgenommen und waren daher in der Lage, die empörendsten Dinge zu sagen, sogar Gott zu beleidigen, ohne bestraft zu werden.⁴⁵⁵

Doch al-Hallaj war in der Lage seine Erfahrungen *berauschter* Einheit in sein Bewusstsein zu übertragen und in oben ausgeführter Weise meta- und interdiskursiv zu artikulieren.⁴⁵⁶ Im Gegensatz zu anderen Mystikern seiner Zeit, die diese Erfahrungen nur im Kreise der Eingeweihten machten, trug al-Hallaj seine Äußerungen in die Öffentlichkeit⁴⁵⁷ und verkündete sie in Zuständen des vollen Bewusstseins. Genau dies beunruhigte die konservativen Autoritäten. Der große persische Poet Hafiz (gest. 1389) schrieb über dieses Verhalten al-Hallajs: „Dieser Freund, durch den die Galgen ehrbar gemacht worden sind- sein Verbrechen war dies: Er machte die Geheimnisse öffentlich!“⁴⁵⁸

Rufen wir uns zunächst die Situation des Bruches zwischen Junayd und al-Hallaj ins Gedächtnis. Al-Hallaj bat als Schüler von Junayd aufgenommen zu werden. Dieser erwiderte aber, dass er nicht mit Wahnsinnigen in Gemeinschaft leben würde, da diese das harmonische

⁴⁵² Foucault (1970/2012): S. 11f.

⁴⁵³ Ebd. S. 12.

⁴⁵⁴ a.a.O.

⁴⁵⁵ Vgl. Ernst (1985): S. 37.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd. S. 49.

⁴⁵⁷ Vgl. Knysh (2000): S. 54.

⁴⁵⁸ Hafiz o.O. zitiert nach Ernst (1985): S. 131. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

Gemeinschaftsgefüge zerstören würden. Er hieß al-Hallajs *berauschte* Mystik nicht gut und sah die „Nüchternheit“, also das Verweilen in der Welt durch Gott (baqa‘) als höchste mystische Stufe an. Al-Hallaj relativierte durch seinen Meta-Diskurs das diskursive Theoretisieren der mystischen Zustände durch Junayd und anderer „gemäßigter“ Sufis. *„Nüchternheit und Rausch sind eins, denn der Liebende taucht in den Ozean der Größe und Macht, und dort ist der Berauschte nicht vom Nüchternen zu unterscheiden.“*⁴⁵⁹

Junayd schließt al-Hallaj, dessen Argumentation er als unbedacht und nutzlos bezeichnete, aus seiner Gemeinschaft als Wahnsinnigen aus, da er seinem Diskurs widerspricht. „Alle, die diesem Diskurs möglicherweise widersprechen, sind eben nicht Bestandteil der Gemeinschaft, die »eines Sinnes« ist, haben keinen gesunden, sondern einen kranken Menschenverstand.“⁴⁶⁰

a.) Shibli

Um die unterschiedlichen Wirkungen des Wahnsinns und Bewusstseins in der Mystik auf die damalige Gesellschaft und allgemein auf die islamische „Orthodoxie“ zu beschreiben, eignet sich eine Analyse der Person und des Wirkens des Mystikers Shibli ausgezeichnet. Abu Bakr ash-Shibli (gest. 946) war einer der bedeutendsten Mystiker zur Zeit al-Hallajs und ist seinem mystischen Habitus nach grundsätzlich der Gruppe der „erotischen“ und „berauschten“ Sufis zuzurechnen. Er stammte aus den höchsten gesellschaftspolitischen Kreisen, war Sohn des aus Transoxanien stammenden Hofkämmerers unter al-Muwaffaq und war selbst lange im Staatsdienst der Abbasiden. Als er aber den Sufi Khayr an-Nassaj kennenlernte, verzichtete er auf seine politische Karriere, wurde selbst Sufi und begab sich zunächst in die Sufi-Gemeinschaft Junayds. Doch Shibli hatte eine temperamentvolle Natur, durch die er in seiner mystischen Erfahrung oftmals in heftige, rauschhafte Ekstasen fiel. Junayd, der ja wie bekannt, ein solches Verhalten nicht schätzte, versuchte Shibli unter Kontrolle zu halten und vor allem der Öffentlichkeit zu entziehen. Nach Junayds Tod (910) wurde Shiblīs exzentrisches Naturell nicht mehr beschränkt und das brachte ihn in die Verbindung zu den *berauschten* Mystikern und so auch zu al-Hallaj. Obwohl er zu al-Hallaj eine große Zuneigung verspürte, verleumdete er den Freund bei dessen Prozess.⁴⁶¹

Als ihm selbst durch verschiedene skandalöse mystische Aussagen, die er mit Begriffen bacchischer und erotischer Poesie ausdrückte, und durch sein unkonventionelles Verhalten Verfolgung drohte, stellte er sich als verrückt. Er wurde daraufhin zwar immer wieder in

⁴⁵⁹ Al-Hallaj nach Ruzbihan Baqli o.O. zitiert nach ebd. S. 49. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

⁴⁶⁰ Landwehr (2004): S. 132.

⁴⁶¹ Vgl. Knysh (2000): S. 64f.

„Irrenanstalten“ eingeliefert, entging aber dadurch einer politischen Verfolgung oder gar der Hinrichtung. Auch wenn er oftmals als der zweitbedeutendste Bagdader Sufi-Meister nach Junayd bezeichnet wurde (al-Hallaj nimmt in dieser Hinsicht ohnehin eine Spezialposition ein), war seine Person wohl zu exotisch und in seiner Neigung zu mystischer rauschhafter Ekstase zu unvorhersehbar, als dass er Junayd als Leiter der Bagdader Sufis nachfolgen hätte können.⁴⁶²

Man kann davon ausgehen, dass Shibli zwar eine starke Veranlagung zur rauschhaften mystischen Ekstase hatte, jedoch den „Wahnsinn“ bewusst zu seinem Schutze nutzte, um dadurch die Grenzen der weltlich-religiösen Diskurse nicht zu verletzen. Sein „Wahnsinn“ war also zu einem großen Teil eine nach außen gerichtete Haltung. In den eingeweihten Kreisen der Sufis vertrat er einen ähnlichen Meta-Diskurs wie al-Hallaj, Ibn ‘Ata’ und Nuri, in dem er die theoretische Diskursivierung der Mystik durch Junayd kritisierte.⁴⁶³

Ich bezeichnete die Freundschaft zwischen Shibli und al-Hallaj in einem früheren Kapitel als ambivalent. An dieser Stelle möchte ich ihre Beziehung differenzierter betrachten. Shibli hatte vor seiner mystischen Erweckung bereits einen sehr stark ausgeprägten kulturell-gebildeten Hintergrund. Die großen Mystiker Bagdads wie Junayd und auch Ibn ‘Ata’ sah er mehr als Freunde, denn als Lehrer. Nur al-Hallaj hatte einen enormen prägenden Einfluss auf Shibli und seine mystische Erkenntnis. Auch wenn die Temperamente der beiden Mystiker sehr unterschiedlich waren, verband sie eine große Freundschaft. Dennoch stand Shibli nicht zu seinem Freund, als dieser verurteilt wurde.⁴⁶⁴

Es wird berichtet, dass Shibli bis zur Hinrichtung al-Hallajs noch nicht auf der Erkenntnisstufe war, al-Hallajs Lehre ganz anzunehmen. Shibli kam zur Hinrichtung, trat al-Hallaj geradezu herausfordernd entgegen und klagte ihn an, die göttlichen Geheimnisse in der Welt verraten zu haben.⁴⁶⁵

In diesem Zusammenhang wird von folgender Begebenheit, die bei der Hinrichtung al-Hallajs geschehen sein soll, berichtet: „Als die Menge begann, mit Steinen nach ihm zu werfen, warf Shibli, wie die Legende sagt, eine Rose, und Hallaj seufzte. Als man ihn fragte, weshalb er geseufzt habe, antwortete er: *„Sie wissen nicht was sie tun. Aber er hätte es wissen sollen“*.“⁴⁶⁶

Ich führe diese bekannte Anekdote aus zwei Gründen an. Erstens drückt sich in der Antwort al-Hallajs dessen Verständnis des mystischen Meta-Diskurses aus. Zweitens ist sie in Hinsicht

⁴⁶² Vgl. ebd. S. 65.

⁴⁶³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 45f.

⁴⁶⁴ Vgl. a.a.O.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd. S. 288f.

⁴⁶⁶ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel (1979): S. 76.

auf die Handlung Shibli's interessant, denn man kann diese als eine Geste der Herausforderung und der Anklage betrachten. Shibli würde dabei al-Hallaj vorwerfen, die göttlichen Mysterien zu enthüllen, was einem Menschen nicht zustehe und der deswegen in der Welt bestraft werden müsse.⁴⁶⁷ Shibli, der selbst die ekstatische Erfahrung der Entwerdung erfuhr und Junayds Theoretisieren und Selbstkontrolle kritisierte, hatte es doch nicht gewagt, das meta-diskursive Wissen öffentlich zu machen und hüllte es in den Schleier des „Wahnsinns“.⁴⁶⁸

Ob Shibli dies aus reinem Selbstschutz tat, oder eventuell sogar aus der rationalen Überlegung heraus, die mystische Lehre al-Hallaj's zu bewahren, kann schwer beantwortet werden. Auf jeden Fall ist zu betonen, dass Shibli bis zum Ende der Hinrichtung anwesend und Zeuge der letzten mystischen Aussagen al-Hallaj's war. Durch diese Erfahrung gewann Shibli eine tiefere Erkenntnis und gab diese an seine zahlreichen Schülern weiter.⁴⁶⁹

Shibli fragte den gekreuzigten Freund: „Was ist Sufismus?“ Al-Hallaj antwortet: „*Seine niedrigste Stufe siehst Du hier.*“ Shibli: „Was ist seine Höchste?“ Al-Hallaj: „*Dazu hast Du keinen Zugang, aber morgen wirst Du es erfahren. Denn es ist im Verborgenen der göttlichen Mysterien, was ich erfuhr, denn nur dort existiert es und dort ist es (noch) vor dir verborgen.*“ Am nächsten Tag wurde al-Hallaj enthauptet.⁴⁷⁰

Selbst in der drastischen Situation einer grausamen Hinrichtung ist diese bekannte Anekdote symbolisch zu verstehen. Nach al-Hallaj ist die Essenz des Sufismus die Hingabe des Selbst. Keine Bedrohung, sei sie innerlich durch die anscheinende Gefahr der Selbstausslöschung⁴⁷¹ oder äußerlich durch die gesetzliche Verfolgung, solle den vollkommen Liebenden von dieser Hingabe abhalten. Es wird gesagt, dass Shibli die Essenz von al-Hallaj's Lehre bei dessen Hinrichtung erfuhr.⁴⁷²

Die Beziehung zwischen Shibli und al-Hallaj spiegelt zum einen die Herausforderung der Durchführung des mystischen Meta-Diskurses wider. Zum anderen soll hier der Aspekt des Wahnsinns und des Bewusstseins in Bezug auf die herrschenden Diskurse noch einmal betont werden. So sind auch folgende Worte Shibli's überliefert: „Ich und Hallaj sind von einem Geist, aber mein Wahnsinn rettete mich und sein intellektuelles Bewusstsein zerstörte ihn.“⁴⁷³

⁴⁶⁷ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 288f.

⁴⁶⁸ Vgl. ebd. S. 45f.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd. S. 46.

⁴⁷⁰ Zitiert nach Khargushi zitiert nach ebd. S. 286. (übersetzt aus dem Engl.: Y.H.); und Shibli zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 107.

⁴⁷¹ Vgl. Gelpke (1966/2008): S. 150.

⁴⁷² Vgl. Massignon (1973/1982): S. 286.

⁴⁷³ Shibli zitiert nach Hujwiri zitiert nach Ernst (1985): S. 50. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

b.) Ibn Taymiyya

Die eben genannten Aspekte beschreiben beispielhaft die aufwühlende Dynamik innerhalb der Sufi-Gemeinschaft, die al-Hallajs Person auslöste. Aber es waren ja sein Heraustreten aus diesen Kreisen und die somit unvermeidliche Konfrontation mit den weltlich-religiösen Autoritäten, die zu dem unverhältnismäßig großen Aufsehen um al-Hallaj führte. Um dieses Kapitel abzuschließen, möchte ich noch ein aussagekräftiges Beispiel der sunnitisch „orthodoxen“ Wahrnehmung al-Hallajs anführen. Denn auch in dieser spielt die Frage des „Bewusstseins“ und des „Wahnsinns“ eine zentrale Rolle.

Ibn Taymiyya (gest. 1328) wird oftmals aus nicht profundem Wissen als „»Urvater« des modernen Islamismus“⁴⁷⁴ bezeichnet. Inwieweit sich dieser tatsächlich auf Ibn Taymiyya bezieht, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Ich führe ihn jedoch als eine der zweifellos zentralen Figuren islamischer „Orthodoxie“ an, die sich intellektuell ausführlich mit der Geschichte des Sufismus und seiner Lehre auseinandergesetzt hat.⁴⁷⁵

Ibn Taymiyya sah in seinem Verständnis Junayd als aufrechten Vertreter und Meister des Sufismus an, da dieser über die mystische Erfahrung der Wirklichkeit der göttlichen Einheit sagte: „Sie bestehe in der Unterscheidung dessen, was vor-zeitig ewig ist, und dessen, was zeitlich besteht.“⁴⁷⁶

Ibn Taymiyya wird von mir als beispielhafter Vertreter des oben definierten „orthodoxen“ engen Diskurses angeführt, da er den mystischen Meta-Diskurs der *berauschten* Mystiker entschieden ablehnte. Dies wird durch seine Bezugnahme auf die nüchterne Haltung Junayds nur bestärkt. Ibn Taymiyya argumentierte: „Da Gott nicht mehr zugänglich ist, ist auch alles mystische Streben nach einer Vereinigung mit ihm schon auf Erden, nach einer Schau Gottes usw., unsinnig.// Gott ist der Schöpfer, radikal verschieden von allem geschöpflichem Sein.“⁴⁷⁷

Allgemein bezeichnet der Theologe die ekstatischen Äußerungen (shathiyyat) von Mystikern wie al-Hallaj und al-Bistami als mangelhaftes rationales Bewusstsein, durch das eine gesunde Entscheidungsfähigkeit nicht ermöglicht wäre. In dieser Hinsicht wären aber diese

⁴⁷⁴ Lohlker (2008): S. 91.

⁴⁷⁵ Vgl. Michot, Yahya (2007): *Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj*. In Shihadeh, Ayman Hrsg.: *Sufism and Theology*. Edinburgh University Press, Edinburgh; 123-134; S. 123.

⁴⁷⁶ Junayd zitiert nach Ibn Taymiyya: *Fatwa III*. zitiert nach Michot (2007): S. 127. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

⁴⁷⁷ Ibn Taymiyya nach Radtke (1994): *Ibn Taymiyya- der erste sunnitische „Fundamentalist.“* In: Rotter Ed.: *Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge das Unvertraute zu verstehen*. Frankfurt a.M. 33-38; S. 35f zitiert nach Lohlker (2008): S. 91.

Aussprüche vor dem Gesetz, im Sinne der diskursiven Ausgrenzung des „Wahnsinnigen“, entschuldbar.⁴⁷⁸

Ibn Taymiyya ging davon aus, dass eine direkte göttliche Rede durch eine Kreatur nicht möglich sei. Das sprechende Subjekt bei „ana ‘l-haqq“ wäre nicht Gott gewesen, sondern al-Hallaj hätte selbst gesprochen. In einem Zustand psychischer Unordnung, vergleichbar mit Majnuns „Abwesenheit“ in seiner exzessiven Liebe zu Layla, hätte er seine Persönlichkeit mit der Gottes verwechselt. Allerdings schrieb Ibn Taymiyya daraufhin, dass al-Hallaj, als er seine Lehre vermittelte und vor allem als er sie niederschrieb, nicht in der Abwesenheit und Entrückung der Ekstase war. Das Problem für Ibn Taymiyya war also, dass al-Hallaj *bei Sinnen* war, dass er eben *nicht wahnsinnig* war.⁴⁷⁹

Interessant ist, dass Ibn Taymiyyas Kommentare zu al-Hallaj nicht durchgehend feindlich ausfielen, er aber bemüht schien, al-Hallajs Lehre und Wirken diskursiv zu entkräften. So sagte er über ihn: „Er war ein aufrechter Mann, dessen Pfad authentisch war. Jedoch wurde er von mystischer Ekstase überwältigt und fehlte in seinen Äußerungen und wusste nicht mehr was er sagte.“⁴⁸⁰ Al-Hallajs Lehre schien für Ibn Taymiyyas „orthodoxe“ Diskursivierung beunruhigend. Er war wohl nicht in der Lage sie eindeutig einzuordnen oder zu verwerfen und so beurteilte er sie unterschiedlich.⁴⁸¹ Es ist anzunehmen, dass Ibn Taymiyya durchaus das diskursdurchbrechende Potential von al-Hallajs mystischem Meta-Diskurs erkannte. Um dieses zu entschärfen, schrieb er dem Mystiker jedoch durchgängig eine mit ekstatischen Ausbrüchen einhergehende Unzurechnungsfähigkeit zu und versuchte ihn so aus dem Diskurs zu entfernen. „Es ist immer möglich, daß [!] man im Raum des wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht [...]“⁴⁸²

V.) 5.) Die mystische Loslösung vom Dispositiv

„Ungläubig ward ich nun für Gottes Religion: Mir ist Unglauben Pflicht- doch schlecht bei den Muslimen!“⁴⁸³ Der *Unglaube* bedeutet für al-Hallaj die Auflösung der Dualität, doch das würden die, die den *Gehorsam* gegenüber dem Gesetz als ihre Maxime verstehen, nicht begreifen. Durch ihren dualistischen *Glauben* würden sie an den Grenzen des Bewusstseins bleiben. Dort verharren sie, weil sie sich vor der mystischen Übertretung des Gesetzes und

⁴⁷⁸ Vgl. Michot (2007): S. 126f.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd. S. 125.

⁴⁸⁰ Ibn Taymiyya zitiert nach ebd. S. 128. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

⁴⁸¹ Vgl. ebd. S. 133.

⁴⁸² Foucault (1970/2012): S. 25.

⁴⁸³ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 66

damit einhergehend des illusionären „Selbst“ scheuen. Verloren in der Konzentration auf das Gesetz bestätigen sie nur ihr eigenes „Ich“ und erhalten so die Trennung von der absoluten Wirklichkeit aufrecht. Der mystische *Unglaube* al-Hallajs sei die Erkenntnis, dass man selbst nicht ist und dass es folglich kein Subjekt gibt, das an etwas glauben kann.⁴⁸⁴

Die mystische Erfahrung der Entwerdung ist jedoch keine direkte Rebellion gegen die diskursiven Machstrukturen, sondern eine Loslösung von diesen. Denn da die *berauschten* Mystiker bemüht sind, die Dualität aufzuheben, „kämpfen sie nicht »für« oder »gegen« etwas.“⁴⁸⁵ Die weltlichen Strukturen, Empfindungen und Glaubensvorstellungen seien bedingt und vergänglich. Deswegen greifen MystikerInnen im Allgemeinen nicht direkt in diese Strukturen ein. Doch in der Ausrichtung auf die absolute Wirklichkeit würde als unweigerliche Konsequenz auch die bedingte Wirklichkeit transzendiert werden. „Wir wollen im Gebet sein, ohne zu beten und Fasten ohne zu fasten. Gehorsam ist eine Gewohnheit, die vor der Wirklichkeit ausgelöscht wird.“⁴⁸⁶

Al-Hallaj sieht das menschliche Bewusstsein in seinen diskursiven Strukturen als Beschränkung, die es zu überwinden gilt. „*Wahrlich bin ich hier, im Gefängnis des Lebens, wiedervereint mit dem Menschengeschlecht [...] Ach nimm mich mit Dir aus diesem Gefängnis!*“⁴⁸⁷ Der Mensch könne in seinem Bewusstsein dem Kreislauf von Macht und Widerstand, Gehorsam und Auflehnung nicht entkommen, solange er nicht aus den „heiligen Wänden“, der Kaaba des Körpers und des Bewusstseins, hinausgeht und sein „Ich“ hinter sich lässt.⁴⁸⁸

In dieser Hinsicht würde der „Heilige Krieg“ (jihad) gegen die Idole der menschlichen Vorstellung geführt werden. Dies würde schließlich auch die weltlichen Diskurse relativieren und verändern. Folglich belegen die diskursiven Machstrukturen die Individuen mit den zwanghaften Begrenzungen des Verbotes, so dass „man weiß, daß [!] man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß [!] man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß [!] schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige reden kann.“⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Vgl. Ernst (1985): S. 64f.

⁴⁸⁵ Gelpke (1966/2008): S. 239.

⁴⁸⁶ Husri zitiert nach Ernst (1985): S. 30. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

⁴⁸⁷ Al-Hallaj zitiert nach Ahmad b. al-Qasim az-Zahid o.O. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 144. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd. S. 162.

⁴⁸⁹ Foucault (1970/2012): S. 11.

Da al-Hallaj sich in seiner meta- und interdiskursiven spirituellen Lehre über diese Verbote hinwegsetzte, beunruhigte dies vor allem die Schiiten, da solche Rede nach ihrem Verständnis nur den Imamen zustehen würde. In al-Hallajs Lehre der „essentiellen Einheit“ sahen sie einen unrechtmäßigen Anspruch auf die göttliche Souveränität.⁴⁹⁰

Diese Anklage gegen al-Hallaj bezieht sich auf spezifische Redeweisen, „die jeweils nur bestimmten Gruppen zur Verfügung stehen und Herrschafts- und Zugehörigkeitsmomente unterstreichen und somit Macht und Herrschaftseffekte in sozialen Situationen zum Ausdruck bringen.“⁴⁹¹

Die spirituelle Transzendierung des äußerlichen Gesetzes durch al-Hallaj alarmierte zudem die Traditionalisten der weltlich religiösen Diskurse, die in dieser die Gefahr der Auflösung der religiösen Pflichten sahen.⁴⁹²

Ibn Mujahid respektierte zwar an sich die mystische Lehre, aber verdammt die öffentliche Aktivität al-Hallajs, die er als Gefahr für die muslimische Gemeinschaftsordnung und als respektloses Aufbegehren gegen die Offenbarung Gottes wahrnahm.⁴⁹³

Auch Abu ‘Umar legte al-Hallajs „spirituelles Opfer des Selbst“ als die Intention aus, das religiöse Gesetz aufheben zu wollen, so wie es extreme isma‘ilitische Schiiten vorhatten.⁴⁹⁴

Der „orthodoxe“ Bezug auf das religiöse Gesetz muss an dieser Stelle in Hinblick auf die *engen* Diskurse verstanden werden, in denen „Prozeduren der Ausschließung“ essentiell wirken.⁴⁹⁵ „Diskurse entfalten ihre Machtwirkungen dabei sowohl »in«, »durch« als auch »zwischen« den Individuen.“⁴⁹⁶ Durch diese diskursive Positionierung bzw. Abgrenzung zu etwas oder jemanden „anderen“, konstituiert sich das menschliche Bewusstsein. Der Mensch ist folglich Produkt der herrschenden weltlich-religiösen Diskurse. „Subjekt nenne ich das, was aus der Beziehung, sozusagen dem Nahkampf zwischen den Lebewesen und den Dispositiven hervorgeht.“⁴⁹⁷

Das Dispositiv ist die aus den Diskursen resultierende Macht- und Ordnungsstruktur, also „eine Gesamtheit von Praxen, Kenntnissen, Maßnahmen und Institutionen, deren Ziel es ist, das Verhalten, die Gesten und die Gedanken der Menschen zu verwalten, zu regieren, zu

⁴⁹⁰ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 254.

⁴⁹¹ Hepp (2004): S. 248.

⁴⁹² Vgl. Ernst (1985): S. 71.

⁴⁹³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 200f.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd. S. 272.

⁴⁹⁵ Vgl. Foucault (1970/2012): S. 11.

⁴⁹⁶ Bührmann/ Schneider (2008): S. 124.

⁴⁹⁷ Agamben (2008): S. 27.

kontrollieren und in eine vorgeblich nützliche Richtung zu lenken.“⁴⁹⁸ Al-Hallaj relativierte durch seine Lehre der Entwerdung des Selbst in der essentiellen Einheit diese Strukturen und wirkte für die als Bedrohung, die im Dispositiv verhaftet waren und durch dieses als Subjekt bestimmt wurden.

Der *enge* Diskurs scheint aus dieser Perspektive die Wirklichkeit zu sein, die der unverständlichen Unordnung des *weiten* Diskurses entgegensteht und ihn ordnen würde. Doch dabei ist der *enge* Diskurs nur eine Verknappung der eigentlichen grenzenlosen Realität, die jedoch bedrohlich auf das selbstbegrenzende menschliche Bewusstsein wirken kann, so es nicht transzendiert ist. Folglich versprechen die Diskursgesellschaften eine anscheinende Ordnung in das unermessliche „Rauschen“ und „Fließen“ des *weiten* Diskurses zu bringen, „indem sie gesellschaftliche Barrieren, die das »Nicht-Denkbares« abstecken, [und somit] in immerwährende und notwendige Grenzen verwandel[n]“, ⁴⁹⁹ schaffen und verteidigen.

Die *berauschten* Mystiker gehen jedoch davon aus, dass die „Wirklichkeit selbst berauscht“⁵⁰⁰, also uneingeschränkt durch menschliche Vorstellungen ist und suchen sie durch das „Abstreifen aller übernommenen Meinungen, Gewohnheiten und Definitionen, einschließlich der Ordnung selbst.“⁵⁰¹ Die absolute Wirklichkeit bestehe jenseits der menschlich-bedingten und beschränkenden Strukturen. Sie könne nur durch die „Auflösung aller Wertesysteme“⁵⁰² erreicht werden.

In dieser Weise ist al-Hallajs mystischer *Ungehorsam* zu verstehen. In seiner Essenz soll er das menschliche Bewusstsein überschreiten und damit die weltlich-religiösen Diskurse auflösen. Al-Hallaj sah in dieser Hinsicht Iblis/ Satan als das Vorbild des vollkommenen Monotheisten, der den göttlichen Befehl aus hingebungsvoller Liebe nicht befolgte und das Bewusstsein, das sich selbst von der göttlichen Wirklichkeit jenseits aller Formen und Strukturen trennt, aufheben möchte.⁵⁰³ In al-Hallajs Kitab at-tawasin heißt es:

„Als sich die menschliche Essenz vor ihm [Iblis] enthüllte, vermied er auch nur den kleinsten Blick darauf zu werfen und verehrte die absolute göttliche Wirklichkeit in isolierter Askese [...] Doch Gott befahl: ‚Beuge dich [vor Adam]‘! Iblis antwortete jedoch: ‚Vor keinem

⁴⁹⁸ Ebd. S. 24.

⁴⁹⁹ Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Hrsg. von Egger/Pfeuffer/Schultheis, übersetzt aus d. Franz. von Pfeuffer, UVK Universitätsverlag, Konstanz; 15-23, 66-77; hier: S. 69.

⁵⁰⁰ Wilson (1988/1997): S. 47.

⁵⁰¹ Ebd. S. 46.

⁵⁰² a.a.O.

⁵⁰³ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 171f.

Anderen [außer Dir] ‘! Gott: „Auch dann nicht, wenn dich Mein Fluch treffen würde“? „Vor keinem Anderen“!“⁵⁰⁴

Der mystische *Ungehorsam* al-Hallajs wurde als Auflehnung gegen das äußerliche „heilige“ Gesetz verurteilt. Denn die muslimische „Orthodoxie“ versteht Iblis als das Prinzip des arroganten Widerstands gegen Gottes Befehl und somit auch gegen die weltlich-religiöse Ordnung.⁵⁰⁵

Das menschliche diskursive Bewusstsein versucht das „Sein“ in seiner Unbegrenztheit zu ordnen und regelt es „machtvoll“.⁵⁰⁶ Doch diese menschliche „Macht“ ist limitiert und illusionär wie das menschliche Bewusstsein selbst. „Und wir erleben gerade deshalb die Entwicklung so vieler Machtbeziehungen, Kontrollsysteme und Überwachungsformen, weil die Macht stets ohnmächtig ist.“⁵⁰⁷

Als man al-Hallaj die Hände abschlug, lachte er auf und sagte: *„Es ist leicht die Hände eines gebundenen Mannes abzuschlagen. Der ist ein wahrer Mann, der die Hände der Attribute abschlägt, welche die Krone des Strebens vom Scheitel des Thrones wegnehmen.“*⁵⁰⁸ Damit ist das Bemühen gemeint, das eigene Bewusstsein zu transzendieren und die absolute Wirklichkeit Ich-los und somit ohne dualistisches Streben zu erfahren.

Geht man also davon aus, dass das menschliche Bewusstsein die weltlichen Machtgefüge schafft und sich diesen unterwirft, denn „alle Arten der Beherrschung, Unterwerfung und Verpflichtung laufen [...] am Ende auf Gehorsam hinaus“,⁵⁰⁹ so ist die mystische Haltung als Ausweg aus diesen Strukturen zu verstehen. „Das reine *Andere*, die göttliche Einheit, wird also durch die Kontemplation nur in der Einheit seiner selbst erobert, in der die Seele zugleich ihr Verschwinden und ihre Überexistenz erprobt.“⁵¹⁰

Al-Hallaj sieht in der mystischen Entwerdung (*fana‘*) den Zugang zur absoluten Wirklichkeit durch die Hingabe des *Selbst*. Das wäre für ihn Sufismus. *„Wenn Du ausgelöscht wirst, erreichst Du eine Sphäre, in der nichts ausgelöscht oder aufrechterhalten wird. Es ist göttliche Ausradierung und Auslöschung. Es ist unaussprechlich.“*⁵¹¹ Die Wirklichkeit sei

⁵⁰⁴ Al-Hallaj: *Kitab at-tawasin*. zitiert nach Awn (1993): *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi psychology*. Leiden, S. 124 zitiert nach Knysh (2000): S. 80. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

⁵⁰⁵ a.a.O.

⁵⁰⁶ Vgl. Bührmann/ Schneider (2008): S. 112.

⁵⁰⁷ Foucault (2009): S. 361.

⁵⁰⁸ Al-Hallaj zitiert nach ‘Attar o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 108.

⁵⁰⁹ Foucault, Michel (1976/1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band*. Übersetzt von Raulff und Seitter, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; S. 87.

⁵¹⁰ Jambet (1991): S. 245.

⁵¹¹ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Ernst (1985): S. 29.

jenseits der Begriffe der Diskurse und jenseits der Dispositive des menschlichen Bewusstseins.

Mansur al-Hallaj drückt diese Entwerdung des Selbst und die dadurch geschehende Loslösung von den menschlichen Diskursen, Machtstrukturen und bedingten Wahrheiten in der von späteren Sufis viel zitierten kraftvollen Parabel des Falters aus, der sich in die Flamme stürzt.

*„Der Falter fliegt um das Kerzenlicht, [...]
Er begnügt sich nicht mit ihrem Licht,
mit ihrer Wärme nicht,
Und wirft sich ganz hinein,
Und seinesgleichen erwarten seine Rückkehr, [...]
Und da entschwindet er, vermindert sich, verflüchtigt sich
Und bleibt ohne Spur oder Leib, ohne Namen und Zeichen.
Weshalb sollte er zu den Formen zurückkehren? [...]“⁵¹²*

V.) 6.) Die mystische Selbstbestimmung

„Beginne mit dir selbst, ende mit allem.“⁵¹³

Der Begriff der mystischen Selbstbestimmung ist ein Paradox, denn letztendlich bezweckt sie die Auflösung des *Selbst*. Der Weg dorthin müsse jedoch in der eigenen Verantwortung und dem eigenen aktiven Bemühen gegangen werde.

*„Hallaj, Rumi und ihre Nachfolger verstanden, daß [!] **jabr mahmud** [Hervorheb. im Original], ‚die höchste Vorherbestimmung‘, wie Iqbal es nennt, nicht dadurch erreicht werden kann, daß [!] man eine gegebene Situation akzeptiert, sondern durch aktive Übereinstimmung mit Gottes Liebe und Gebet. Hat ein solcher Wandel des menschlichen Willens dann stattgefunden, indem man die absolute, liebende Hingabe übt, so kann der Mystiker hoffen, daß [!] sich neue Tore vor ihm auftun [...].“⁵¹⁴*

Die eigene spirituelle Erfahrung in Verbindung mit der Hingabe des Selbst würde, so al-Hallaj, zu wahrer Erkenntnis führen. Diese die begrenzten „menschlichen“ Diskurse überschreitende Dynamik und Kraft bezeichnen die MystikerInnen als *göttliche Liebe*. „Hallaj zögerte nicht, sie sogar noch höher als Glauben, **iman** [Hervorheb. im Original], zu stellen:

⁵¹² Al-Hallaj: *Kita bat-Tawasin*. Zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 113f.

⁵¹³ Sufi-Diktum ohne Angabe zitiert nach Shah (1964/1981): S. 177.

⁵¹⁴ Schimmel (1979): S. 220.

*„Es ist die eine urewige göttliche Gnade, ohne die ihr nicht gelernt hättet, was das Buch oder was der Glaube ist.“*⁵¹⁵

In dieser mystischen Erfahrung und der daraus folgenden Ausrichtung auf die Realität des *weiten* Diskurses werden die *engen* diskursiven Zusammenhänge aufgelöst und relativiert.

Die *begehrliche Liebe* (‘ishq) bezeichnet in al-Hallajs Lehre die „innere Dynamik des göttlichen Lebens“, ⁵¹⁶ die trennenden Schranken des Bewusstseins zu transzendieren, also das Sehnen, die uneingeschränkte Wirklichkeit zu erfahren. Folglich müssten die religiösen Gebote nicht in blinder, unreflektierter Nachahmung befolgt werden, sondern „als authentisch für sich selbst“⁵¹⁷ erlebt werden. Al-Hallajs Spiritualität erreicht ihr Tiefe somit nicht nur, weil er ein „selbstständiger Denker [war], sondern auch eine ursprüngliche und schöpferische Persönlichkeit.“⁵¹⁸ Diese entwickelte er durch die „lebendige Teilnahme am Willen Gottes.“⁵¹⁹ Im mystischen Verständnis der Sufis entspringt eine solche Kreativität jedoch nicht dem menschlichen Bewusstsein, sondern der „göttlichen Quelle allen Seins.“ Die ekstatischen Äußerungen (shathiyyat) seien die liebende Umkehr der Rollen, in der die *göttliche* Wirklichkeit in der ersten Person durch den Liebenden spricht.⁵²⁰

Durch seine unmittelbare mystische Erfahrung bemühte sich al-Hallaj „die schlummernden Muslime zu einer persönlichen Verwirklichung der Wahrheit“⁵²¹ zu rufen. Denn er ging davon aus, dass seine Einheitserfahrung jede/r durch sein/ihr eigenes Bemühen erreichen könnte.

*„Für die Flammen des spirituellen Lichts, gibt es Herdstellen in Gottes Schöpfung,
Und für das Bewusstsein sind die Geheimnisse in verschlossenen Herzen verborgen.
Und für das Wesen in der Tiefe des Wesens, residiert eine schöpferische Wirklichkeit,
die mein Herz, das nach Ihr strebt und Sie wählt, für Sich bewahrt!
Erfahrt mit eurem geistigen Auge, was ich euch beschreibe,
Denn der Geist/das Herz hat seine Mittel zu hören, zu begreifen und zu sehen!“*⁵²²

So lange der Mensch lebt, ist er in seinem Bewusstsein. Die vollkommene Vereinigung passiere erst nach dem tatsächlichen Tod. Allerdings sei die *göttliche* Wirklichkeit bereits im

⁵¹⁵ Ebd. S. 154. Kursiv: al-Hallaj o.O. zitiert nach a.a.O.

⁵¹⁶ Schimmel (1979): S. 153.

⁵¹⁷ Ebd. S. 79.

⁵¹⁸ Andrae (1947/1980): S. 10.

⁵¹⁹ Schimmel Hrsg. (1985): S. 22.

⁵²⁰ Nach Massignon vgl. in Ernst (1985): S. 134.

⁵²¹ Schimmel (1979): S. 84.

⁵²² Al-Hallaj zitiert nach Ahmad ibn Faris o.O. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 143. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

spirituellen „Tod des Ichs“ zu erfahren. „Doch der Mensch soll nicht bleiben in der göttlichen Vereinigung. Er muss in diese Welt des Unwirklichen zurückkehren, und sich an die gewöhnlichen Gesetze und Vorstellungen der Menschen halten.“⁵²³

Es ist die Spannung zwischen *weitem* und *engem* Diskurs, die Mansur al-Hallaj überschritt und dafür verurteilt wurde. Aber im Hinblick auf die absolute Wirklichkeit nahm er die Bedrohung seines Lebens in Kauf. „*Verstehe, dass meine Exekution in Übereinstimmung mit dem Gesetz und dessen Erhalt geschehen wird, denn wer gegen das Gesetz verstößt, muss leiden.*“⁵²⁴ Doch für al-Hallaj ist diese Konsequenz anzunehmen, da er nach der Erfahrung der essentiellen Einheit alles weltliche Sein als vergänglich und uneigentlich erfuhr, „[...] *denn die strahlenden Lichter scheinen im Bewusstsein weiter und haben die äußeren Erscheinungsformen seiner Bedingungen zerstört.*[...]“⁵²⁵

*„Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin [i.e. ein spezifischer Bereich der Wahrheitsproduktion] wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt [!] sie eine ganze Tetralogie des Wissens wuchern [...]: es gibt dort die unmittelbare Erfahrung, die imaginären Themen der Einbildungskraft, die unvordenkliche Überzeugungen tragen und immer wieder erneuern; [...] der Irrtum kann nur innerhalb einer definierten Praxis auftauchen und entschieden werden.“*⁵²⁶

Die absolute Wirklichkeit sei nach al-Hallaj jenseits jeglicher menschlichen Vorstellung und Beurteilung. „*Und wer behauptet, daß [!] der Schöpfer in einem Ort oder auf einem Ort oder Verbunden mit einem Ort sei, oder daß [!] Er sich im Inneren vorstellen lasse oder unter Beschreibung und Kennzeichnung einprägte, der hat Gott bereist etwas zugestellt.*“⁵²⁷ Allein die mystische Erfahrung der Entwerdung des „Ichs“ und der Überwindung seiner Vorstellungen löse den/ die MystikerIn von den beschränkten diskursiven „menschlichen“ Wahrheiten. „Man verliert alle trennenden Täuschungen, den Schmutz eines verschleierten Bewußtseins [!] und erlangt das Eine.“⁵²⁸

Da die Subjekte, also die Menschen Produkte ihrer Diskurse sind, ist das sich „aussprechende Ich [...] eine Illusion. Es ist eine Maske, hinter der wir, wenn wir sie abnehmen, immer nur

⁵²³ Nach Lederer, Florence (1920): *The Secret Garden*. London. Zitiert nach Shah (1964/1981): S. 259.

⁵²⁴ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Massignon (1973/1982): S. 146. Übersetzt aus dem Englischen: Y.H.

⁵²⁵ Al-Hallaj zitiert nach Ibn al-Munajjim o.O. zitiert nach ebd. S. 220. Übersetzt aus dem Engl.: Y.H.

⁵²⁶ Foucault (1970/2012): S. 24.

⁵²⁷ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 49.

⁵²⁸ Wilson (1988/1997): S. 118.

weitere Masken finden werden [...].⁵²⁹ Foucault sah die Ausnahme davon in den symbolistischen und surrealistischen Texten der modernen Literatur.⁵³⁰ Doch die MystikerInnen verstanden schon vor tausenden Jahren die Essenz der mystischen, ich wage zu sagen, der tatsächlichen Selbstfindung, die jenseits des „Ichs“ existiert. Denn sie „thematisiert die Auflösung des Ich, ist also gewissermaßen subjektlos und verweist auf sich selbst.“⁵³¹

So deute ich Mansur al-Hallajs: „ana l-haqq“ als: „Ich bin die Wahrheit, weil ich nicht bin.“ Denn durch „»paradoxe Sprechakte« [...] wird der wahrheitsfunktional bestimmte Diskurs alltäglicher oder wissenschaftlicher Rede durch selbstbezügliches Sprechen »übertreten«, das heißt [...diese] Texte thematisieren immer ihr eigenes »Geschriebensein«.“⁵³²

Durch die Bemühung der Transzendierung des beschränkten und von den Diskursen bestimmten Bewusstseins findet der/die MystikerIn zum tatsächlich existierenden Selbst. „Das Innerste der Herzen, das »Geheimnis der Seele«, das immer weiter entdeckt und erprobt werden muß, ist nichts anderes als diese Herrlichkeit [der göttlichen absoluten Wirklichkeit], diese göttliche Immanenz im Zentrum der Seele.“⁵³³

In diesem Prozess der Auflösung des „Ichs“ wird auch die Abgrenzung von einem „Anderen“ irrelevant. Das Göttliche wird nicht mehr als getrennt und somit als in der gesamten Schöpfung verwoben erfahren.

*„Ich bin der, den ich lieb‘; Er den ich liebe
Ist ich- [...]
Und wenn du mich siehst, hast du Ihn gesehen,
Und wenn du Ihn siehst, siehst Du uns beide.“⁵³⁴*

In dieser Hinsicht verändert sich auch die Haltung der MystikerInnen gegenüber ihren Mitmenschen. In der Bezeugung der absoluten Wirklichkeit, die alles durchdringt, „nimmt das »mystische Subjekt« die Problematisierung des »ethischen Subjekts« auf seine eigene Verantwortung, indem es die den neuen Imperativen unterwirft, die ihm eigen sind.“⁵³⁵

⁵²⁹ Konersmann in: Foucault (1970/2012): S. 68.

⁵³⁰ Vgl. Winko (1996): S. 469.

⁵³¹ a.a.O..

⁵³² Winko (1996): S. 473.

⁵³³ Jambet (1991): S. 245.

⁵³⁴ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 80.

⁵³⁵ Jambet (1991): S. 243.

Al-Hallaj lehrte in allen Schichten, um die Menschen zu einer Klärung ihres Bewusstseins zu ermutigen, in der sie das entschleiern vermögen, was in ihren Herzen ist,⁵³⁶ und rief den Kalifen auf, sich seiner Verantwortung bewusst zu sein und nach dieser zu handeln.⁵³⁷ In der Zeit der öffentlichen Lehre in Bagdad verbrachte al-Hallaj viele Nächte an den Gräbern der Opfer der mu'tasilitischen „Inquisition“ und bezeugte damit seine Partizipation an der Gerechtigkeit.⁵³⁸ Schließlich prangerte er mit Ibn 'Ata' und anderen treuen Anhängern mit deutlicher und klar artikulierter Rede in aller Öffentlichkeit die ausbeutende Politik von Ibn al-Furat und Hamid an, die die Menschen in Hunger und Armut trieb.⁵³⁹ Es wird sogar berichtet, dass al-Hallaj sich auch noch in der Gefangenschaft um seine Mitgefangenen und selbst um den Gefängnisleiter, dem Strafe drohte, durch spirituelle Leitung und Beistand kümmerte.⁵⁴⁰

Das Bemühen um sich (jihad) lässt den/ die MystikerIn erkennen, dass wir die „eigenen Unterdrücker unserer selbst“⁵⁴¹ sind, wie es der Sufimeister Shihab ad-din Suhrawardi (gest. 1191) ausdrückte. Da in der Einheitserfahrung keine Trennung zwischen dem/der MystikerIn und seinen/ ihren Mitmenschen besteht, verbindet sich bei Sufis wie al-Hallaj die persönliche Spiritualität mit der Gerechtigkeitsforderung in Hinblick auf die Gesellschaft⁵⁴², ohne die diskursiven Strukturen „ideologisch“ oder „politisch“ verändern zu wollen, um nicht selbst in diese Raster zu fallen. So verweigerte al-Hallaj ja auch eine direkte politische Aktivität, wie es Nasr, Hamd Qunna'i und andere ihm wohlgesonnene abbasidische Politiker an ihn herangetragen hatten. Al-Hallaj ging es um eine Wandlung des essentiellen Bewusstseins und nicht um eine Veränderung der symptomatischen äußeren Umstände, da sich diese in der Konsequenz auch ändern würden.

Folglich wurde und wird die Forderung nach dem Erkennen der absoluten Wirklichkeit als schockierend empfunden. Denn es ist einer der wesentlichsten Aspekte des Sufismus, „eine Sache ins rechte Licht zu rücken, selbst auf die Gefahr hin, dabei an geheiligten Idealen zu rütteln.“⁵⁴³ Dieses Verhalten wird von VertreterInnen der Diskursgesellschaften als Bedrohung ihrer Ordnung empfunden, denn „die metaphysische Wahrheit ist skandalös. [...]

⁵³⁶ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 6.

⁵³⁷ Vgl. ebd. 21.

⁵³⁸ Vgl. ebd. S. 137.

⁵³⁹ Vgl. ebd. S. 196.

⁵⁴⁰ Nach Ibn Khafif zitiert nach ebd. S. 239f.

⁵⁴¹ Suhrawardi nach Shahrazuri o.O. zitiert nach Jambet (1991): S. 243.

⁵⁴² Vgl. Schimmel (1985): S. 8.

⁵⁴³ Shah (1964/1981): S. 123.

Sie reißt einen Vorhang auf und offenbart das Verborgene; sie entschleiert eine Schönheit, die nur ‚verboten‘ ist, weil wir sie in unserer Betäubung ignorieren.“⁵⁴⁴

Für die, die in den Diskursen befangen bleiben, ist der Sufi eine essentielle Bedrohung, weil er diese scheinbare Ordnung relativiert, die aber vorgibt, dass ihre „Hauptaufgabe darin besteht, das Leben zu sichern, zu verteidigen, zu stärken, zu mehrern und zu ordnen.“⁵⁴⁵ Die diskursive Ordnungsmacht ist jedoch eigentlich ein System, das die unbegrenzte Wirklichkeit systematisiert, begrenzt und das Subjekt somit in seinem illusionären Bewusstsein bekräftigt. „Sie ermöglicht sowohl die Charakterisierung des Individuums als Individuum wie auch die Ordnung einer gegebenen Vielfalt. Sie ist die erste Bedingung für die Kontrolle und Nutzarmachung einer Gesamtheit verschiedener Elemente.“⁵⁴⁶

Der Sufi, der seine höchste Bestimmung darin sieht sein „Ich“ in der göttlichen Wirklichkeit aufgehen zu lassen und somit als Subjekt zu entwerden, „stellt durch sein bloßes Dasein und So-Sein das Bestehen *jeder* Ideologie und *aller* Ideologen, welcher Art auch immer sie seien, grundsätzlich in Frage [Hervorheb. im Original].“⁵⁴⁷

Diskursive Gesellschaftsstrukturen geben vor, was wahr und falsch sei. Wenn jedoch durch den Sprechakt „ana ‘l-haqq“ das Subjekt als Produkt der Diskurse aufgelöst wird und das ungezähmte Rauschen der absoluten Wirklichkeit diskursunabhängig als wahr bezeugt wird, in dem jede Dualität entschwindet und alles als gleich wahr erfahren wird⁵⁴⁸, dann relativiert und verändert dies die Scheinrealität der diskursiven Wahrheitsfindung.

*„Für den, der sein eigenes Innerstes las,
sind Ja und Nein, sind Gut und Böse: was?“⁵⁴⁹*

Die mystische Selbstbestimmung ist die Wandlung des *Selbst* hin zu seiner Auflösung. Sie ist der Wille, eine Wirklichkeit jenseits der Diskurse zu erfahren, die der Sufi in ihrer Limitation als uneigentlich betrachtet.

„Der Mystiker ist ein Revolutionär, und zwar der radikalste; denn er will, wie Krishnamurti sagt, nicht die menschlichen Verhältnisse ändern, sondern den Menschen, sich selbst. Für ihn sind alle Erscheinungsformen politischer, historischer, ethnischer, technischer oder

⁵⁴⁴ Wilson (1988/1997): S. 118.

⁵⁴⁵ Foucault (1976/1983): S. 133.

⁵⁴⁶ Foucault, Michel (1975/1994): *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. übersetzt von Seitter, Suhrkamp, Frankfurt am Main; S. 191.

⁵⁴⁷ Gelpke (1966/2008): S. 273.

⁵⁴⁸ Vgl. Wilson (1988/1997): S. 49.

⁵⁴⁹ Fahrud-din Iraqi (1336): *Kolliyat*. Ed. Nafisi (1957), 2. Auflage, Teheran, S. 384. Zitiert nach Gelpke (1966/2008): S. 296.

ideologischer Art nur Masken und Larven, hinter denen der Mensch seine wahre und eigentliche, ins Transzendenteweisende Bestimmung versteckt.“⁵⁵⁰

Al-Hallaj entschloss sich, diesen Weg der Wahrheitsfindung in die Diskurse seiner Zeit hineinzutragen, um die Menschen damit zu erreichen. Unweigerlich geriet er mit seiner meta-diskursive Lehre, die er mit einer interdiskursiven Sprache zu vermitteln versuchte, mit den Machtstrukturen der Diskurse in einen Konflikt.

Auch wenn sich seine Feinde formierten und sich die Bedrohungen durch seine Verfolgung klar abzeichneten, hörte al-Hallaj nicht damit auf, die Menschen zu der Reflexion ihres Inneren zu rufen, sodass sie dieses wandeln und transzendieren, um darin die göttliche absolute Wirklichkeit zu erkennen. Sein unkonventionelles Verhalten sollte die Menschen wachrütteln und seine Lehre sie leiten, doch die wesentlichen Schritte konnte seiner Auffassung nach nur jede/r selbst gehen.

In Briefen an seine Schüler wies al-Hallaj diese an, seine Lehre zu verbreiten und erklärte ihnen wie sie die Menschen erreichen würden. Die Schüler sollten die Essenz seiner Lehre den Menschen so nahe bringen können, dass jede/r nach dem eigenen Verständnis, nach seinem/ihrer eigenen Maß an Hingabe und Einsatz dieser Lehre folgen könnte und sie für sich verwirklichen möge.⁵⁵¹

*„... denn den Teppich der göttlichen Wahrheit betritt keiner, der auf der Grenze der Trennung bleibt, bis daß [!] er die Wesenheiten alle als eine Wesenheit ansieht und sieht, was nicht ist, so, wie es nicht ist, und was nicht aufhört so, wie es nicht aufhört.“*⁵⁵²

VI.) Conclusio

Was bedeutete nun Mansurs: „ana ‘l-haqq“? War es denn, wie Mernissi geschrieben hatte, ein spiritueller Aufruf zur politischen Souveränität des/der Einzelnen? Ich vertrete die Meinung, dass dieser Ansatz nicht zutreffend ist und höchstens eine Auswirkung der zweiten oder dritten Instanz beschreibt.

Al-Hallajs Ausspruch kann hingegen als Bezeugung einer *spirituellen* Souveränität im Sinne der *mystischen Selbstbestimmung* bezeichnet werden. Er ist aber nicht primär politisch, denn in der mystischen Erfahrung werden das „Politische“ und seine diskursiven Strukturen als bedingt, vergänglich und daher uneigentlich empfunden. In der sufischen Ausrichtung al-

⁵⁵⁰ Gelpke (1966/2008): S. 296.

⁵⁵¹ Vgl. Massignon (1973/1982): S. 242.

⁵⁵² Al-Hallaj (aus seinem Korankommentar zu Sure 30/45) zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 120.

Hallajs geht es essentiell um die Transzendierung des menschlichen Bewusstseins, das sich durch seine Vorstellungen begrenzter und wertender „Wahrheiten“ von der absoluten göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit trennt.

Im Zuge dieser *mystischen Selbstbestimmung* würde sich das eigene Bewusstsein in Richtung seiner Transzendenz wandeln und dies würde unweigerlich zu einer relativierenden Loslösung von den gesellschaftspolitischen Dispositiven führen. In dieser Hinsicht hätte die mystische Erfahrung gesellschaftspolitische Auswirkungen.

Wenn ich von Loslösung spreche, ist diese als eine innerliche zu verstehen. Der Mensch ist an sein Bewusstsein und dessen diskursive Strukturen gebunden. In Zuständen der mystischen Entwerdung mag das Bewusstsein transzendiert und aufgelöst sein, doch der/die MystikerIn kehrt aus diesen auch wieder „in sich selbst zurück“. Der Bezug zu dem eigenen Bewusstsein würde dadurch zwar transformiert werden, aber der Mensch würde dennoch, wie es ja auch al-Hallaj immer wieder über sich selbst gesagt hatte, in seinen Strukturen gefangen bleiben.

Al-Hallaj wurde politisch verfolgt und schließlich hingerichtet. Dies geschah primär deswegen, weil die damaligen Vertreter der diskursiven Machtstrukturen al-Hallajs Aufruf zu Selbst-Entwerdung und einer damit verbundenen Relativierung der Diskurse als Bedrohung wahrnahmen. Al-Hallaj hatte jedoch entschieden sich in seiner mystischen Erfahrung von den Diskursen eben nicht „abzulösen“, sondern in diese mit einem transformierten Bewusstsein einzutreten und mit einer interdiskursiven Sprache seine meta-diskursive Lehre zu verkünden. Al-Hallaj ging somit einen Weg, der in ein unlösbares Dilemma führen musste, das schließlich in seiner Hinrichtung kulminierte.

Auch in dieser Hinsicht verwendete al-Hallaj Iblis als Symbol des Mystikers, der zwar die menschlichen Wahrheiten und Strukturen in Bezug auf die absolute, unlimitierte Wirklichkeit als irrelevant erfahren würde, aber in seinem Dasein an diese gebunden wäre. Al-Hallaj schrieb: Nach seinem Akt des *Ungehorsams* gegenüber dem göttlichen Befehl, das menschliche Bewusstsein anzuerkennen, traf Iblis die „Strafe Gottes“:

„Er warf gefesselt ihn ins Meer und sagte:
Gib acht, daß [!] dich das Wasser nicht befeuchte.“⁵⁵³

⁵⁵³ Al-Hallaj o.O. zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 25.

Die Bürde des Menschen sei es, in seinem Bewusstsein zu bleiben, obwohl er die Möglichkeit hat dieses zu transzendieren. Die meisten Sufis wie Junayd und selbst al-Bistami lebten ihre mystische Erkenntnis in ihrem Inneren und im vertrauten Kreise der Eingeweihten. Doch al-Hallaj begnügte sich damit nicht. Er reiste durch die Lande und rief in den Bazaren, Moscheen, wie auch an den Höfen der Mächtigen die Menschen auf, sich zu bemühen, ihre wertenden Grenzen in sich und untereinander aufzugeben.

Auch für die heutige Zeit, in der verstärkt „kulturelle“ und „religiöse“ Diskurse zu einer abwertenden Abgrenzung instrumentalisiert werden, könnte das spirituell intendierte soziale Engagement al-Hallajs verstärkt als Vorbild dienen, um ein harmonisches Miteinander der Vielfalt zu erreichen, denn...

„[...] alle Religionen sind Gottes des Erhabenen. Er hat mit jeder Religion eine Gruppe von Menschen beschäftigt [...] und wer einen tadelt, weil das, was er glaubt, nicht richtig sei, so hat er geurteilt, daß [!] jener seine Religion für sich selbst gewählt habe.[...]“

Ich dachte ernsthaft nach: Was sind Religionen?

Und fand: Ein Wurzelgrund mit mannigfachen Zweigen...“⁵⁵⁴

Versteht man nun „Religionen“ in einem weiteren Sinn, so beschreibt dieser Ausspruch die mystische Wahrnehmung der diskursiven Wahrheits- und Subjektivierungsprozeduren. Der Mensch sei demnach Produkt der jeweiligen Diskurse. Diese Diskurse sind jedoch in Hinblick auf die absolute Wahrheit alle gleich wahr oder falsch. Sie sind nur ein Ausschnitt der Wirklichkeit, die der Mensch in seinem Bewusstsein für sich einordnet. Transzendiere man jedoch diese begrenzenden Strukturen, so erkenne man die offene Weite der absoluten Wirklichkeit als einzige Realität.

„Ich selbst möchte nicht in jene gefährliche Ordnung des Diskurses eintreten müssen; ich möchte nichts zu tun haben mit dem, was es Einschneidendes und Entscheidendes in ihm gibt; ich möchte, daß [!] er um mich herum eine ruhige, tiefe und unendlich offene Transparenz bilde, in der [...] die Wahrheiten eine nach der anderen hervorgehen.“⁵⁵⁵

Diese Worte der Sehnsucht den engen Diskursen zu entkommen, sprach Foucault. Al-Hallaj erfuhr über tausend Jahre zuvor die Auflösung des Selbst als Weg dorthin. Erst wenn das

⁵⁵⁴ Al-Hallaj o.O. zitiert nach ebd. S. 69.

⁵⁵⁵ Foucault (1970/2012): S. 10.

„Ich“ entworden ist, der Schleier der Vorstellungen gefallen ist, erst dann bezeugt sich das göttliche Sein als die absolute Wahrheit durch das Herz des/der Liebenden - „ana ‘l-haqq!“

„[...] Gott möge dir das Äußere des Religionsgesetzes verhüllen und dir das wahre Wesen des Unglaubens enthüllen. Denn das Äußere des Religionsgesetzes ist verborgener Unglaube, und das wahre Wesen des Unglaubens ist deutliche Erkenntnis. [...]

Was ich mit diesem Brief bezwecke, ist, dir zu raten, daß [!] Du dich nicht von Gott täuschen läßt [!] und nicht an Ihm verzweifelst; daß [!] du Seine Liebe nicht begehrst und dich nicht damit zufriedengibst, Ihn nicht zu lieben; sprich nicht über Ihn, um Ihn zu bestätigen, und neige dich nicht Seiner Negation zu. Und hüte dich vor dem Bekenntnis seiner Einheit!“⁵⁵⁶

VII.) Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?* Übersetzt aus dem Italienischen von Hiepko, Diaphanes, Zürich.
- Andrae, Tor (1947/1980): *Islamische Mystik*. Übersetzt aus dem Schwedischen von H. Kanus-Credé, 2. Auflage, Kohlhammer Verlag, Stuttgart u.a.
- Asad, Muhammad Hrsg. (2003): *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Übersetzung aus dem Englischen von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn; Patmos Verlag; Düsseldorf.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Herausgegeben von Egger/ Pfeuffer/ Schultheis, übersetzt aus dem Franz. von Pfeuffer, UVK Universitätsverlag, Konstanz; 15-23, 66-77.
- Bührmann, Andrea D./ Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. transcript, Bielefeld.
- Ernst, Carl (1985): *Words of Ecstasy in Sufism*. State University of New York Press, Albany, New York.
- Foucault, Michel (1970/2012): *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. Übersetzt aus dem Französischen von Seitter, 12. Auflage; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M.

⁵⁵⁶ Al-Hallaj zitiert nach Schimmel Hrsg. (1985): S. 71.

- Foucault, Michel (1975/1994): *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Seitter, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1976/1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band*. Übersetzt von Raulff und Seitter, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (2009): *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*. Hrsg. von Defert und Ewald; Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Gelpke, Rudolf (1966/2008): *Vom Rausch im Orient und Okzident*. Anaconda Verlag, Köln.
- Hentschel, Kornelius (1997): *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*. Eugen Diederichs Verlag, München.
- Hepp, Rolf Dieter (2004): *Die symbolische Gewalt der Zeichen*. In Withalm, Gloria/ Wallmansberger, Josef Hrsg.: *Macht der Zeichen- Zeichen der Macht. Festschrift für Jeff Bernard*. TRANS-Studien zur Veränderung der Welt 3, INST, Wien; 245-260.
- Ibric, Almir (2006): *Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter*. Religionswissenschaft Bd. 12, LIT Verlag, Wien.
- Jäger, Siegfriede (1999): *Einen Königsweg gibt es nicht. Bemerkungen zur Durchführung von Diskursanalysen*. In: Bublitx u.a. Hrsg.: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven de Diskursanalyse*. Campus, Frankfurt a.M./New York; 136-147.
- Jambet, Christian (1991): *Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik*. In: Ewald, Francois/ Waldenfels, Bernard: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.; 229-248.
- Knysh, Alexander (2000): *Islamic Mysticism. A Short History*. Brill, Leiden u.a.
- Konersmann, Ralf: *Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults L'ordre du discours*. In: Foucault, Michel (1970/2012): *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. Übersetzt aus dem Französischen von Seitter, 12. Auflage; Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main; 51-91.
- Landwehr, Achim (2004): *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanaylse*. Historische Einführungen 8, edition diskord, Tübingen, 103-134.
- Lohlker, Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Facultas Verlag, Wien.
- Madelung, Wilferd (1978): s.v. *Karmati*. EI², Vol. IV; IRAN-KHA; pp. 660-665, Bosworth (edt.); Brill; Leiden/New York.

- Massignon, Louis (1973/1982): *Hallaj. Mystic and Martyr of Islam. Abridged Version.* Ediert, gekürzt und ins Englische übersetzt von Herbert Mason. Bollingen Series XCVIII, Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- Mernissi, Fatema (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Moderne.* Übersetzt aus dem Französischen von Schlereth, Luchterhand Literaturverlag. Hamburg/ Zürich.
- Michot, Yahya (2007): *Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallaj.* In Shihadeh, Ayman Hrsg.: *Sufism and Theology.* Edinburgh University Press, Edinburgh; 123-134.
- Ourghi, Mariella (2008): *Schiitischer Messianismus und Mahdi-Glaube in der Neuzeit.* MISK Band 26, Ergon Verlag, Würzburg.
- Pocock, John (2010): *Der Begriff einer „Sprache“ und das métier d'historien: Einige Überlegungen zur Praxis.* Übersetzt aus dem Englischen von Handels und Ruby, in Mulsow, Martin/ Mahler, Andreas Hrsg.: *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte.* Suhrkamp, Berlin; 127-152.
- Schimmel, Annemarie (1979): *Mystische Dimensionen des Islam.* Deutsche Übersetzung, Qalandar Verlag, Aalen.
- Schimmel, Annemarie Hrsg. (1985): *Al-Halladsch- „O Leute, rettet mich vor Gott.“ Texte islamischer Mystik.* Neuauflage (1995) Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien.
- Shah, Idris (1964/1981): *Die Sufis. Die Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier.* Übersetzt aus dem Englischen von Eggert und Schumacher, 2. Auflage; Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/ Köln.
- Wilson, Peter Lamborn (1988/1997): *Skandal. Essays zur islamischen Häresie.* Übersetzt aus dem Englischen von Loidl, Edition Selene; Klagenfurt/ Wien.
- Winko, Simone (1996): *Diskursanalyse, Diskursgeschichte.* In: Arnold, Heinz Ludwig/ Detering, Heinrich Hrsg.: *Grundzüge der Literaturwissenschaft.* Deutscher Taschenbuch Verlag, München; 463-478.

VIII.) Anhang

Abstract

Der islamische Mystiker Mansur al-Hallaj lehrte Ende des 9./ Anfang des 10. Jahrhunderts chr. Z. im Kontext des instabilen Abbasidenkalifats in aller Öffentlichkeit von seiner spirituellen Erfahrung. In dem mystischen Ausruf „Ich bin die Wahrheit!“ wurde die Entwerdung des Selbst als Weg zur Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit bezeugt. Al-Hallaj wirkte und lehrte in den verschiedenen Diskursen seiner Zeit und relativierte in seiner mystischen Erfahrung deren Grenzen. Dies erzeugte eine wachsende Ablehnung gegen ihn. Schließlich wurde er von seinen Feinden hingerichtet.

Neben der Darstellung dieses außergewöhnlichen Mystikers und der Kontexte, in denen er wirkte, reflektiere ich in dieser Arbeit das diskursüberschreitende Potential der mystischen Erfahrung. Meine Intention ist, den Skandal um die mystische Selbstbestimmung Mansur al-Hallajs zu analysieren.

Lebenslauf

Yunus Valerian Hentschel wurde 1987 in Wien geboren.

2006: Matura am humanistischen Gymnasium BG 19 mit einem alt-philologischen Schwerpunkt (Latein und Altgriechisch)

2006/2007: Zivildienst bei den Johannitern (Ausbildung zum Rettungssanitäter; Tätigkeit: Rettungs-, Akutpflegedienst und Krankentransport)

Seit 2007: Studium der Arabistik, Islamwissenschaften sowie der Politikwissenschaften

2009/10: Auslandsemester in Ägypten sowie ein Studienaufenthalt in Syrien und im Libanon

Seit der frühen Kindheit: zahlreiche Reisen mit dem Schwerpunkt auf den arabisch und islamisch geprägten Raum

Danksagung

Ich danke Prof. Dr. Rüdiger Lohlker für die Betreuung sowie Mag.a Alexandra Lechner-Amante für die Korrekturlesung.

Besonderer Dank gilt meinen Eltern und meiner Schwester, die mich in allem unterstützen und denen ich so ungemein viel verdanke.

Yunus Valerian Hentschel