

Die Provokation des Gesetzes und der Eine Gott bei dem islamischen Mystiker Ḥusayn b. Maṣṣūʾr al-Ḥallāj und bei Jesus von Nazareth

VON THOMAS MOOREN OFMCAP

Dies ist das Los dessen,
der Wein trinkt,
in der Glut des Sommers,
in Gesellschaft des Drachens.
(Ḥallāj)

Wo Empfindung der Liebe ist,
da ist sie ebenso rücksichtslos
und Liebe aufs innigste.

(Hegel, Vorlesungen über die
Philosophie der Geschichte: Der
Mohammedanismus)

Der Mystiker Abū 'Abdallah al-Ḥusayn b. Maṣṣūʾr al-Ḥallāj* (858–922; islam.: 244–309) gehört mit Sicherheit zu den herausragenden Figuren der islamischen Mystik bzw. des Sufismus¹. Die Würdigung Ḥallājs in unserer Zeit ist nicht zuletzt das Verdienst des großen französi-

* Zur Umschrift des Arabischen s. weitgehend *L. Massignon, Akhbār al-Ḥallāj* ... (Anm. 2) und in Zitaten, die des jeweiligen Autors.

¹ Vom weißen Wollgewand „al-ṣūf“, das die islamischen „Spirituellen“ vom 2. Jh. (Hijra) an etwa zu tragen begannen. – Zur islamischen Mystik s. u. a.: *T. Andrae, Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960; *A. Schimmel, Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill 1976, jetzt auch deutsch: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985; *dies., Sufi Literature*, New York, Afghanistan Council of the Asian Society 1975; *dies., Pain and grace: a study of two mystical writers of eighteen century Muslim India*, Leiden 1976; *dies., Rumi: ich bin Wind und du bist Feuer: Leben und Werk des Großen Mystikers*, Düsseldorf, Köln 1978; *dies., From Sanai to Maulana and Iqbal*, Kabul 1977; *A. Schimmel u. a.* in: *Abdullah Ansari and other Sufis of Afghanistan*, Afghanistan Journal (special issue), published on the occasion of the Millenium of Abdullah Ansari of Herat, Ministry of Information and culture, Historical Society of Afghanistan, april 1976; *R. A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism*, Lahore 1970 (reprinted); *Rumi. Poet and Mystic*, Übers., Einf. u. Komm. (Unwin Paperback), London 1978; *H. Corbin, Terre Céleste et corps de résurrection. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Paris 1960; *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, I–IV*, Paris 1971/2; *A. J. Arberry, A. Sufi Martyr. The Apologia of 'Ain al-Qudāt al-Hamadāni*, Übers., Einf. u. Komm., London 1969; *F. M. Pareja u. a., Islamologie*, Beirut 1964, 744–761 mit ausgezeichneter Bibliographie; *A. Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, I: Early Sufism and its History in India to 1600 AD*, New Delhi 1978; *S. B. Majroub, Sair-ul'Ibad il'al Ma'ad de Sanai de Ghazna*, Übers. u. Komm., Ministry of Information and Culture, Historical Society of Afghanistan, oct. 1977 (= An extract from 'Afghanistan Magazine', vol 30, n° 2); *Idries Shah, Die Sufis. Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*, Düsseldorf, Köln 1964, 1980.

schen Orientalisten Louis Massignon². Ferner hat, neben anderen³, Robert Caspar eine eingehende und einfühlsame Studie geliefert⁴.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Wiederaufnahme der Frage, die wohl alle fasziniert hat, die sich mit Ḥallāj beschäftigt haben, nämlich die Ähnlichkeit seines Schicksals mit dem des Jesus von Nazareth, besonders seine Passion, Tod am Kreuz (ṣalīb) und die Umstände, die diese Passion herbeigeführt haben. Ist diese Ähnlichkeit nur äußerlich oder gibt es tiefere Gemeinsamkeiten, für beide, Jesus und Ḥallāj, gleich gültige Interpretamente? Wir wollen im folgenden zu zeigen versuchen, daß das in der Tat so ist: für beide war die Frage des religiösen Gesetzes von entscheidender, ja fataler Bedeutung, und beide lebten und litten im Horizont des *Einen* Gottes, der einst Abraham, mittels des Sohnesopfers, zu totem Glaubensgehorsam herausgefordert hatte (Sure 37, 99–111). Und dennoch – gerade vor dem Hintergrund gemeinsamer Thematik wird auch der Unterschied zwischen Ḥallāj und Jesus um so sichtbarer. Indem wir dies herausarbeiten, hoffen wir zugleich einen weiteren Beitrag zum Verständnis der Eigenart des radikalen islamischen Monotheismus zu liefern⁵.

² L. Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, I–II, Paris 1922; *ders.*, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, 21954; *ders.*, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929; *ders.*, *Le diwān d'al-Hallāğ*, Paris 1931 = Hosein Mansūr Hallāj. Diwān, Übers. u. Komm., Cahiers du Sud, 1955; *ders.*, *Akhbār al-Hallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansūr Hallāj, mis en ordre vers 360/971 chez Nasrābādhi et deux fois remanié*; Veröff., Komm. u. Übers. L. Massignon u. P. Kraus, Paris 1957 – im folgenden zitiert: Akhbār + Seite im arabischen Textteil + Nummer des Textes; *ders.*, Artikel 'Taṣawwuf', in E. I., 1. Ed.

³ L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris 1953, 132–141; 161–162; *ders.*, *Thèmes et textes mystiques*, Paris 1958, 135–140; J. M. Abdeljalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949, 151–154; G. C. Anawati u. L. Gardet, *Mystique musulmane, Aspects et tendances, Expériences et techniques*, Paris 1961, 35–40; 80–84; 98–110. (ital.: *Mistica islamica*, Turin 1960); R. Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la Croix*, Paris 1964; F. M. Pareja, *Islamologie 751/2* (Anm. 1); A. Schimmel, *al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe: Leben und Legenden*, Übers. u. Komm., Köln 1968; *dies.*, *Mystische Dimensionen* 100–119; G. Kamran, *Ana al-Haqq Reconsidered*, Lahore (islam.) 1398.

⁴ R. Caspar, *Cours de Mystique Musulmane*, Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Rom 1968, bes. 62–91, s. dort auch (62) die ausführlichen Hinweise zur Lage der Quellen. Bezugnahme auf diesen Text im folgenden unter CMM + Seite; *ders.*, *Portraits et Textes des Mystiques musulmans*, IV: Hallāğ ou l'union d'amour avec Dieu u. Hallāğ ou l'union avec Dieu (II) = EA 20 u. EA 25 in: *Etudes Arabes. Feuilles de Travail. Textes de Mystique Musulmane*, Institut Pontifical d'Etudes Arabes, Rom s. d. Diese beiden Arbeitstexte umfassen den arabischen Text (Seiten: Hallāğ 1–11 + Durchnummerierung der Texte 1–43) mit franz. Übers. u. Komm.: Seiten (40)–(47) u. (50)–(59). Im folgenden beziehen wir uns auf den arabischen Text unter: H + Seite + Nummer des Textes.

⁵ S. u. a.: Th. Mooren, *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, in: ZM 64 (1980) 10–32; *ders.*, *Monotheïsme coranique et anthropologie*, in: Anthr. (76) 1981 529–561; *ders.*, *Mythos, Monotheismus und Spekulation*, in ThPh 57 (1982) 178–201.

1. Ḥallāj: Wirken und Passion

Ḥallāj ist in der iranischen Provinz Fars, in Baydā, geboren⁶. Sein Großvater war noch Mazdäer. Etwa 16 Jahre alt vernimmt Ḥallāj den Ruf zur Mystik und tritt ein Noviziat an, das über 20 Jahre dauert. Bei Sahl Tustarī († 896), aus Tustar, Provinz Aḥwāz (Iran) lernt er Disziplin und Aszese und wird in Koran und Ḥadith eingeführt. Bei 'Amr al-Makkī († 909 in Bagdad) wird er zu skrupelhafter Treue zum Gesetz erzogen. Er erfährt die Wichtigkeit der inneren Bekehrung und des Sündenbekenntnisses. Ein Grundzug der Erziehung Makkīs ist das Mißtrauen mystischen Zuständen gegenüber. In das Jahr 878 fällt Ḥallājs Heirat mit einer Sufitochter, die Makkīs Eifersucht erregt. Ḥallāj tritt daraufhin in den Dienst Abū l-Qāsim al-Junayds († 910), eigentliches Haupt der Sufi-Schule von Bagdad. Junayd wird Ḥallājs letzter Lehrer sein. Bei ihm erlernt er die doktrinale Basis der mystischen Erfahrung. Junayd lehrte die „Nacht des Willens“ als Schwelle zur unio mystica und bestand trotz der unio auf einem ewigen Getrenntsein von Gott.

Ḥallāj war in Handeln und Denken ein unabhängiger Geist. Anstatt immer den weißen Habit der Sufis zu tragen, richtete er sich in seiner Kleidung nach den verschiedensten Volksschichten, um zu zeigen, daß seine Botschaft alle anging: Bettler, Soldaten, Traditionalisten etc. Im Jahr 869 pilgert Ḥallāj zum ersten Mal nach Mekka und unterzieht sich dort härtester Aszese. Unter anderm hält er in prallster Sonne so lange aus, bis der Fels, auf dem er sich befindet, in Schweiß gebadet ist. Er will mit Gottes Standhaftigkeit und Geduld „rivalisieren“. Mit Makkī, den er in Mekka trifft, kommt es zum Bruch. Makkī zitiert den Koran, doch Ḥallāj hält ihm entgegen, er könne Gleiches produzieren. Hinter diesem kühnen Anspruch steht das Problem der inneren Authentifizierung des geoffenbarten Wortes, ohne welche jenes toter Buchstabe bleibt. Auch von Junayd trennt sich Ḥallāj, und zwar über eine Frage der „geistlichen“ Lektüre des Korans, der mystischen Erfahrung angesichts der legalistischen Religion. Junayd, obwohl er im stillen Ḥallāj recht gibt, fürchtet, jener werde „zu weit“ gehen. Einem andern Sufi hält Ḥallāj bei Gelegenheit vor, das Wichtigste, die unio mystica, über den Aufbau der verschiedenen Etappen zu diesem Ziel, die Kultivierung der spirituellen Stadien mittels Aszese, aus dem Auge zu verlieren.

Nach der Trennung von Junayd bricht Ḥallāj auch mit dem Milieu der Sufis. Bekleidet mit einem Soldatenmantel oder in der Tracht der Wanderasketen macht er sich auf Missionsreise⁷, die ihn (906–908) bis nach Pakistan, Kaschmir, Turkestan und Sin-Kiang (chinesisch Turkestan)

⁶ Zu Wirken und Passion Ḥallājs s. z. B. CMM 62–76 u. die Erläuterungen in *Caspar*, Portraits et Textes (Anm. 4).

⁷ „Innere Mission“: Iran, Irak 900–904; 905 2. Pilgerfahrt.

führt. Von daher die spätere Anschuldigung, er sei von indischen Yogis beeinflusst worden und habe deren Magie erlernt. Mit Sicherheit kannte er gewisse Tricks, um als Volksprediger die Menge an sich zu ziehen. Sein Ziel jedoch ist es lediglich, den Islam zu verbreiten und seine Freude über die innere Gotteserfahrung, von der er meint, daß sie jedem offenstehe. Aus dieser Sorge heraus wird er „allen alles“, je nach Sekte und Lehrmeinung.

Doch Ḥallāj drängt es in die Hauptstadt Bagdad zurück. Er fühlt, daß er dort, trotz aller Gefahr, predigen muß: Gott will sich seiner bedienen als sein *Symbol* unter den Menschen (CMM 69). Er zieht sich noch einmal nach Mekka in absolute Einsamkeit zurück, wo er unter anderm betet:

O Führer derer, die in Ekstase sind ... O mein Gott, du weißt, daß ich unfähig bin, dir in gebührender Weise Dank zu sagen. Nimm daher Platz in mir, um dir selbst Dank zu sagen. Das ist die einzig wirkliche Danksagung. Es gibt keine andere (CMM 69)^{7a}.

Im Jahre 910 ist er zurück in Bagdad. Die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern ist abzusehen:

Geh und sag meinen Freunden: Ich bin aufs hohe Meer hinausgefahren und das Boot ist entzwei. Ich werde in der Religion des Galgens sterben. Ich will nicht mehr nach Mekka noch nach Medina gehen (H 2, 7).

Wir stoßen hier auf den entscheidenden Zug der Mystik Ḥallājs: sie ist ohne Passion nicht denkbar. Der Leidensweg ist vorgezeichnet durch die Bestimmung aus Sure 5, 33. Der mildernde Zusatz von 5, 34 wird keine Verwendung finden. Ḥallāj wird nicht „bereuen“⁸. Ḥallāj bittet Gott, ihm sein Ich nicht mehr zurückzuerstatten, nachdem er es einmal geraubt habe (H 2, 8; cf. auch Akhbâr 25/26, 10 u. H 2, 9). Er ist „berauscht“ von Gott (H 2, 8; CMM 78) und bittet ihn, ihn zu packen und aus dem Gefängnis zu befreien, d. h. einem Leben fern der Intimität mit Gott (H 2, 9). Diese Bitte mündet schließlich in den Wunsch: „Erhöhe die Zahl meiner Feinde unter deinen Dienern!“ (H 2, 8). Und H 11, 43 formuliert das so: „Es gibt kein dringenderes Geschäft für Muslime als das, mich zu töten.“

Wer sind diese Feinde? Wir können sie in drei Gruppen gliedern. Da sind zunächst einmal die Legalisten (fuqahâ'), die in der Mystik immer zumindest eine Relativierung des offiziellen Kults wittern. Da sind ferner

^{7a} Die deutsche Versionen der Ḥallāj betreffenden Texte stammen von *Tb. M.*

⁸ Sure 5, 33, 34: „Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Lande eifrig auf Unheil bedacht sind ... , soll darin bestehen, daß sie umgebracht oder gekreuzigt werden, oder daß ihnen wechselweise (rechts und links) Hand und Fuß abgehauen wird, oder daß sie des Landes verwiesen werden. Das kommt ihnen als Schande im Diesseits zu. Und im Jenseits haben sie ... eine gewaltige Strafe zu erwarten. 34. – Ausgenommen diejenigen, die umkehren, (noch) bevor ihr Gewalt über sie habt. Ihr müßt wissen, daß Gott barmherzig ist und bereit zu vergeben.“ (In Koranübersetzungen folgen wir: *R. Paret*, *Der Koran*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979) – S. auch Ḥallājs Ausspruch: „Ich will Dich! Ich will Dich nicht, um belohnt zu werden, sondern ich will Dich, um bestraft zu werden.“ (CMM 83)

die Sufis selbst, die Angst hatten, mit Ḥallāj käme die ganze Klasse der Sufis in Verruch. Ihr Prinzip war es, nicht zuletzt aus Sicherheitsgründen, das „Geheimnis“ (sirr) nicht dem Volk zu vermitteln⁹. Schließlich sind die offiziellen Machthaber zu nennen, die Vertreter des Kalifats, die Agitatoren jeder politischen Couleur und jeder religiösen Ausrichtung zu fürchten hatten¹⁰, und sei es auch nur, weil es sich bei diesen um potentielle Störer der öffentlichen Ordnung handelte. Endlich muß noch hinzugefügt werden, daß das generelle Klima zur Zeit Ḥallājs eher repressiv war. Es galt gegen „Atheismus“ (zandaqa) zu kämpfen: gegen Nonkonformisten, Rebellen, Libertins, Manichäer etc. Eine Atmosphäre allgemeiner Repression, die nicht zuletzt auch Juden und Christen zu spüren bekamen¹¹.

Ḥallāj brauchte nicht lange zu warten. Der Wesir Ibn al-Furāt ordnet eine Untersuchung an und beauftragt zwei Groß-Qadis mit der Herstellung eines juristischen Gutachtens (fatwā). Prozeßbeginn ist 910 (islam. 297). Der erste der beiden Qadis ist Ibn Dāwūd – der gleich zu Prozeßbeginn stirbt –, Sohn des Gründers des Zāhirismus, Dāwūd b. Alī, einer Schule, die die Objektivität des Buchstabens, der Äußerlichkeit des Gesetzes ins Zentrum stellte¹². Außerdem war Ibn Dāwūd Anhänger der 'udhritischen Liebe¹³. Die Propagierung aktueller unio mußte daher einem Mann wie ihm als Skandal erscheinen. Er kommt zu folgendem Ergebnis in bezug auf Ḥallāj:

Wenn, was Gott seinem Propheten (Gebet und Friede über ihn!) geoffenbart hat, wahr ist, und wenn das, was der Prophet uns zu bringen gekommen ist, wahr ist, dann ist das, was Ḥallāj sagt, falsch (CMM 71).

Ibn Dāwūd attackiert Ḥallāj heftig und schließt, Ḥallājs Blut sei „erlaubt“ (damahu ḥalāl). Der andere Qadi, Ibn Surayj († 918) aus der Rechtsschule des Shāfi'i († 820 Kairo¹⁴), beschuldigt Ḥallāj nicht des Unglaubens, sondern bemerkt nur:

⁹ S. auch Akhbār, S. 171 franz. Teil, wo *Massignon* von der Regel im Islam spricht „de ne pas jeter les perles aux pourceaux“.

¹⁰ Bes. shī'itische Imāmiten, Fatimiden und Qarmaten; s. dazu auch *S. M. Stern*, *Ismā'ilis and Qarmaṭians*, in: *L'Elaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg 12–14 juin 1959*, Paris 1961, 99–108; *T. Nagel*, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risālat Iftitāḥ ad-Da'wa*. Eine religionsgeschichtliche Studie, Bonn 1972.

¹¹ S. z. B. *F. Gabrieli*, *La „zandaqa“ au I^{er} siècle Abbasside*, in: *L'Elaboration de l'Islam* 23–38.

¹² *S. H. Laoust*, *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965, 180/1.

¹³ Es handelt sich dabei um eine Art platonischer Liebe, wie sie von den Beduinen besungen wurde, nicht unähnlich der Troubadour-Liebe: das geliebte Subjekt bleibt auf ewig unerreichbar, die Liebe verzehrt sich in Sehnsucht. Jamil († 701), vom Stamm der Banū 'Udhra, gilt als Protagonist dieser Dichtungsart, von der Caspar folgendes Beispiel liefert: „J'aime mieux, en me privant de toi, garder mon coeur navré et mes yeux noyés. Oui je t'avais demandé l'entreinte qui eut calmé mon sang, mais sache-le, je me sens apaisé. Ah non, n'accomplis pas ta promesse de m'aimer, de peur que vienne l'oubli. Je veux être avare de mes sanglots.“ (CMM 71, Anm. 1.) S. auch *H. A. R. Gibb*, *Arabic Literature. An introduction*, London/Oxford/New York 21963, 44/5.

¹⁴ Zu al-Shāfi'i s. *Laoust* 90–92.

Dies ist ein Mensch, über dessen Inspiration ich nichts ausmachen kann. Ich enthalte mich daher einer Äußerung (CMM 71).

Al-Furât läßt Hallâj dennoch verhaften. Hallâj entkommt jedoch nach Sûs (iran. Provinz Aḥwâz), wird aber verraten und 914 wieder in Haft gesetzt. Er wird politischer Propaganda und der Theorie des ḥulûl, „Einwohnung“, „Inkarnation“ bezichtigt. Der neue Wesir ‘Alî b. ‘Isâ verurteilt Hallâj zu 8 Jahren, Auspeitschung und Bartrasur. Seine Haftbedingungen sind jedoch ziemlich liberal. Hallâj kann weiter Besuch empfangen. Ein Palastangestellter wird bekehrt und Wunder werden berichtet, die seine Gegner alarmieren. Das Jahr 921 (islam. 308) sieht einen neuen, despotischen Wesir, Ḥâmid mit Namen. Der Fall Ḥallâj wird neu aufgerollt, zwei neue Großqadis leiten die Untersuchung: Abû ‘Umar aus der Rechtsschule des Mâlik b. Anas († 795¹⁵), Spezialist in Ḥadithfragen und streng allen denen gegenüber, die in seinen Augen Schismatiker sind, da sie die öffentliche Ordnung stören – und Ibn al-Mujâhid, der Ḥallâjs persönlicher, innerlich-spiritueller Schriftinterpretation total ablehnend gegenübersteht. Ḥallâjs Haftbedingungen werden verschärft, er wird täglich verhört, seine Schüler verfolgt. Dem Bericht Ibrâhîm b. Fâtiks zufolge soll Hallâj zu dieser Zeit u. a. folgendes gebetet haben:

O Du, der du durch deine Gegenwart dich an mein Herz bindest und durch deine Abwesenheit fern von mir bist, so wie die Ewigkeit von der Zeitlichkeit entfernt ist. Du machst dich mir so sehr sichtbar, daß ich glaube, Du bist Alles, und du entziehst dich mir so sehr, daß ich deine Existenz leugne. Doch dein Fernsein dauert nicht und deine Nähe ist zu nichts nütze. Mit dir Krieg zu führen, macht einen nicht reich, und mit dir Frieden zu schließen, schützt nicht (H 3, 12).

Ibrâhîm berichtet ferner, daß Hallâj diejenigen, die ihn für gottlos halten, höher einschätzt als die, welche seine Heiligkeit loben: „... diejenigen, die meine Heiligkeit bezeugen, tun dies auf Grund der guten Meinung, die sie von mir haben; diejenigen hingegen, die meine Gottlosigkeit bezeugen, handeln aus Eifer für ihren Glauben. Wer immer aus Eifer für seinen Glauben handelt, ist Gott lieber als der, der irgendein Geschöpf hochschätzt“ (H 3/4, 12). Hallâj beschließt das Gespräch, indem er Ibrâhîm fragt, was er wohl denke, wenn er Ḥallâj am Holz sehen wird, tot und verbrannt – und fügt hinzu: „Das wird jedoch der schönste Tag meines Lebens sein“ (H 4, 12). Dieses Bestehen auf Frömmigkeit, Gesetzestreue und Rechtgläubigkeit seiner Gegner ist von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis der Passion Hallâjs.

Hallâj macht es jedoch seinen Richtern nicht leicht. Auf ihre Fragen antwortet er als guter Muslim. Man kommt ihm erst bei, als man unter seinen Notizen die Beschreibung einer spirituellen Pilgerfahrt findet¹⁶.

¹⁵ S. ebd. 88/9; es ist interessant zu bemerken, daß Mâlik nicht die Reue des „zindîq“, „Atheisten“ akzeptierte.

¹⁶ Zum Folgenden s. CMM 73/4. Die Idee der spirituellen Pilgerfahrt steht grundsätzlich in Einklang mit Hallâjs Auffassung, daß „Werke“ nie Endzweck sind (isqât al-wasâ’it, „Hinfälligkeit“ der Werke): „Die Leute gehen auf Pilgerfahrt und ich pilgere zu meinem Gast. Sie bringen Lämmer als Opfergabe dar, ich gebe mein Herz und mein Blut hin.“ (CMM 80)

Es handelt sich darum, daß einer, der nicht die Mittel hat, nach Mekka zu pilgern, diese legale Pilgerfahrt unter gewissen Bedingungen bei sich zu Hause nachvollziehen kann: es muß dieselbe Zeit wie die der legalen Pilgerfahrt sein, rituelle Reinheit ist gefordert, der Umlauf (ṭawâf) ist symbolisch nachzuvollziehen, und als gutes Werk können z. B. 30 Waisen gespeist werden. Als Ḥallâj das erste Mal mit seinem Text über die Pilgerfahrt konfrontiert wird, leugnet er keineswegs die dort vertretene Idee der spirituellen Mekkafahrt, betont aber, nur einen Rat gegeben zu haben und keineswegs das Gesetz habe aufheben wollen. Er behauptet, nur eine Tradition, ḥadīth, zu zitieren. Er wird daraufhin von Ibn Buhlûl, der Ibn al-Mujâhid vertritt, aufgefordert, den ḥadīth vorzuweisen. Abû 'Umar aber erklärt, Ḥallâj sei „Atheist“ (zindīq), und gibt ihn zur Exekution frei. Der Wesir erklärt, Abû 'Umars Ansicht genüge und läßt, indem er von einer Abwesenheit Ibn Buhlûls profitiert, die fatwâ, das Gutachten herstellen.

Die entscheidende Szene spielt sich nach Ibn Zanji, Augenzeuge und Assistent seines Vaters, des protokollführenden Gerichtsschreibers bei Ḥallâjs Prozeß, so ab: der umstrittene Text wird verlesen und Abû 'Umar fragt daraufhin Ḥallâj, woher er dies habe. Als dieser antwortet: aus dem Kitâb al-ikhlâş des Ḥasan al-Başrî, bezichtigt Abû 'Umar ihn der Lüge und ruft: „yâ ḥalâl al-dam' (dein Blut kann ohne Sünde vergossen werden): Wir haben gehört, wie das Buch al-ikhlâş des Ḥasan al-Başrî gelesen wurde, und es enthält nicht ein Wort von dem, was du da berichtest!“ (CMM 73). Das war genug für den Wesir. Kaum hatte dieser die fatalen Worte Abû 'Umars vernommen, greift er ein und fordert den Groß-Qadi auf, sie niederzuschreiben. Abû 'Umar begreift, was er in seinem Eifer angerichtet hat, doch zu spät. Er versucht, sich dem Befehl des Wesirs zu widersetzen, hält aber seinem Befehlen und Drängen nicht stand. Er schreibt die tödliche Formel nieder: Es ist erlaubt, sein Blut zu vergießen. Die anderen Mitglieder des Tribunals unterzeichnen ihrerseits. Bei der Verkündigung der Sentenz ruft Ḥallâj aus: „Mein Blut kann nicht ohne Sünde vergossen werden (damî ḥarâm)!“ (CMM 73). Er bestreitet die Richtigkeit des Vorgehens der Richter, beteuert seine Orthodoxie und verweist darauf, daß Bücher über die sunna, die Tradition, verfaßt von ihm, bei den Buchhändlern zu finden sind und ruft immer wieder: „Möge Gott mein Blut schützen!“ Doch der Wesir bleibt ungebeugt und erwirkt vom Kalifen, al-Muqtadir, den Exekutionsbefehl. Am Ort der Richtstätte angekommen, betet Ḥallâj:

... Ich beschwöre dich, mein Gott, bei deiner Ewigkeit, die meine Zeitlichkeit bedeckt ... gewähre mir, für die Gunst zu danken, die du mir geschenkt hast. Denn den andern hast du die Züge deines Antlitzes vorenthalten und jedem andern verboten, einen Blick (darauf) zu werfen, so wie du es mir, in den Tiefen deines Mysteriums, erlaubt hast. Siehe, deine Diener sind versammelt, um mich aus Eifer für deinen Kult und (beseelt) von dem Wunsch, sich dir zu nähern, zu töten. Verzeih ihnen! Denn wenn du ihnen enthüllt hättest, was du mir enthüllt hast, dann würde ich nicht so

erprobt, wie ich es jetzt werde. Lob sei dir, für das, was du tust und Lob für das, was du beschließt. (Dann schwieg er und sprach still mit Gott. Dann rief er vernehmlich:) „Tötet mich, meine treuen Kameraden! Mein Leben liegt in meinem Gemordetwerden. Mein Tod ist Überleben und mein Leben ist Sterben. Ich fühle, daß die Vernichtung meines Seins das nobelste Geschenk . . . ist, und mein Überleben, so wie ich bin, das schlimmste Unrecht. Meine Seele, unter diesen stürzenden Ruinen, ist meines Lebens satt. Tötet mich daher in meinen verderblichen Knochen! Wenn ihr dann hinterher an meinen Resten, zwischen verlassenen Gräbern vorbeikommt, dann findet ihr das Geheimnis meines Freundes, in der geheimsten Herzensfalte der überlebenden Seelen¹⁷.

In diesem Moment näherte sich der Henker Abū l-Hārith und hieb Hallāj die Nase ab, so daß sich seine weißen Haare rot färbten. Mehrere umstehende Asketen verlieren das Bewußtsein. Ein Aufruhr droht zu entstehen, Soldaten intervenieren. Man geißelt Hallāj, bis keine Haut mehr an den Knochen ist. Hallāj schreit nicht. Anderen Berichten zufolge zählt er die Schläge mit „eins“ (aḥad), will heißen: „o einziger (Gott)!“ Hallāj wird gevierteilt: rechte Hand, linker Fuß, linke Hand, rechter Fuß, und schließlich ans Kreuz (ṣalīb) geheftet, aufrecht oder in „T“-Form. So wird die Koranvorschrift für Häretiker erfüllt (s. Sure 5, 33 f.; cf. 7, 124; 20, 71; 26, 49).

Bis zum nächsten Morgen bleibt Hallāj am Kreuzbalken geheftet. Folgende „Worte am Kreuz“ werden berichtet: Hallāj verzeiht erneut seinen Feinden und betet dann:

O mein Gott! Hier bin ich am Ort meiner Wünsche und mein Blick ist überrascht angesichts deiner Wunder. Mein Gott, ich sehe, daß Du deine Liebe denen bezeugst, die Dir Unrecht tun. Wie könntest Du deine Liebe nicht dem bezeugen, dem – in Dir – Unrecht getan wird?¹⁸

Shibli, ein Mit-Sufi, befindet sich ebenfalls unterm Kreuz und befragt Hallāj über den Sufismus. Hallāj: „Der niedrigste Grad, den es zu erreichen gilt, ist der, den du vor dir siehst.“ – „Und was ist der höchste?“ – „Der ist kaum in deiner Reichweite, aber du wirst ihn morgen sehen. Ich war sein Zeuge, ohne ihn gesehen zu haben, aber dir ist er verborgen geblieben.“¹⁹ Und Shibli fährt fort:

Zum Moment des Nachtgebets (ishāʿ) erging des Kalifen Erlaubnis, Hallāj zu enthaupten. Der Wachoffizier sagte: „Die Stunde ist zuweit vorgeückt. Laßt uns das auf morgen verschieben!“ Am nächsten Morgen nahm man Hallāj vom Kreuz ab, und man zog ihn vorwärts, um ihm das Haupt abzuschlagen. Da schrie er, so laut er konnte: „Es ist für den, der Gott gefunden hat, genug, daß der Eine ihn zur Einheit zurückführt (ihn zu einem Einzelnen macht: ḥasb al-wājid ifrād al-wāhid)!“ Dann zitierte er den Koranvers: „Diejenigen, die nicht an die Stunde (des Gerichts) glauben, wollen sie eilends haben. Diejenigen aber, die glauben, ängstigen sich vor ihr und wissen, . . . daß sie die Wahrheit ist.“ (42, 18). Das soll das letzte gewesen sein, was

¹⁷ Die Textlage ist etwas schwierig. Wir folgen hier CMM 75; s. dort auch S. 76, Anm. 1; ferner: Akhbār 7/8, 1 u. SS. 103/4 franz. Teil, bes. S. 104, Anm. 5. – Zum weiteren s. CMM 76.

¹⁸ CMM 76 = Akhbār 36, 17; s. auch Akhbār 42, 20 u. S. 166/7 franz. Teil.

¹⁹ Akhbār 36, 17; zum Sinn s. auch u. SS. 13/4.

man ihn hat aussprechen hören. Dann enthauptete man ihn und wickelte seinen Leib in eine Matte, goß Nephta darüber und verbrannte ihn. Seine Asche wurde hoch oben auf ein Minaret getragen, von wo der Wind sie zerstreute (Akhbâr 36,17)²⁰.

Hallâj ist am 24 dhû l-qaḍâ 309, d. h. Montag, den 25. März 922 gestorben.

2. Hallâj: Zeuge der Einheit und Einzigkeit Gottes

Hallâjs Bestimmung war es²¹, Zeuge Gottes unter den Menschen zu sein, sein Symbol, und so in gewissem Sinn sein „Beweis“²². Welcher Art ist der Gott, auf den sich Hallâj ohne Rückhalt, als sein Zeuge, einließ? Folgendes Gedicht, kurz vor der Hinrichtung gesprochen, führt uns auf die richtige Fährte:

Mein Mahlgenosse ist von jedem Verdacht erhaben. / Er will mir kein Unrecht tun. / Er hat mich eingeladen und dann begrüßt, / so wie der Gastgeber es mit seinem Gast tut. / Sobald jedoch der Pokal die Runde gemacht hatte, / ließ er den Teppich für die Hinrichtung und das Schwert hereintragen. / Dies ist das Los dessen, der Wein trinkt, / in der Glut des Sommers, in Gesellschaft des Drachens²³.

Dies ist der „Freund“²⁴, über dessen Geheimnis Hallâj am Ort der Richtstätte sprach²⁴. Eine Freundschaft wie Feuer, aus dem der Mensch nicht mehr entrinnt, hat er sich erst einmal, wie ein Schmetterling, zu sehr der Flamme genähert. Oder soll man das Kreisen des Pokals „Liebe“ nennen?²⁵ Dann ist es jene, frei von jeder Sentimentalität, die den Tod des

²⁰ Zu ḥaṣb al-wâjîd ... das mehrfache Übersetzungen gefunden hat (Massignon, Gardet) bemerkt Caspar: „Le sens me paraît clair, au niveau de l'arabe: la seule chose qui compte pour celui qui, en extase (wağd) a trouvé (wağada) Dieu, c'est que le Dieu unique (wâhid) opère Lui-même cette unité (ifrâd) avec Dieu qu'Hallâğ a cherché toute sa vie et déjà trouvée, mais qui ne s'accomplira que par la mort, dans l'au-delà.“ (CMM 76, Anm. 2.) – Hallâjs Kopf soll durch die Khorâsânprovinz getragen worden sein, dort, wo er viele Schüler hatte, um diese in Furcht zu versetzen. Anderen Legenden zufolge soll die Asche Hallâjs, als man sie in den Tiger warf, das Hochwasser gebändigt haben. Anhänger der Seelenwanderung nahmen verschiedene Formen der Reinkarnation an (Kuh, Maultier, Dämon etc). Tendenziösen Erzählungen aus Sufikreisen zufolge, soll er Sufis in Visionen erschienen sein und ihnen auf die Frage, warum Gott seine Hinrichtung zugelassen habe, geantwortet haben: „Weil ich das Geheimnis offenbart habe.“ – S. zu diesen Traditionsbildungen CMM 76.

²¹ Zum Folgenden CMM 77–91.

²² Zum Mystiker als Beweis (ḥujja) Gottes s. auch CMM 54, so wie die Arbeiten von Corbin (Anm. 1).

²³ H 5, 15 = Akhbâr 34/5, 16; s. auch CMM 75 u. Anm. 1 auf derselben Seite.

²⁴ Zum „Freund“ s. o. 488 (Gebet Hallâjs), ferner H 7, 22: „Ich habe einen Freund (ḥabîb = ‚Geliebter‘), den ich in der Einsamkeit besuche ...“ oder „Mein Intimfreund (mu'nis) ist meine Hoffnung und mein Gedenken ...“ in H 7, 23, s. u. 495.

²⁵ S. u. 493 u. CMM 77, ferner auch CMM 84: „Hallâğ reprend la voie ouverte par Râbî'a et trop délaissée, par son malheur, par Bistâmi (Râbî'a † ≈ 801 u. Bistâmi † 857 oder 874: herausragende Mystiker, s. CMM 30–42; 47–61), celle de l'amour. Il semble que ses textes primitifs parlaient surtout du 'išq, désir ardent, et que les rapporteurs postérieurs aient remplacé 'išq par maḥabba. En tout cas, il connaissait les deux termes et ... fait de la maḥabba une étape vers le 'išq (ou šawq). L'amour est le point de départ, la voie et le moyen formel de l'union avec Dieu.“

Geliebten bedeutet²⁶. Wie auch immer – dies ist jedenfalls der Hintergrund für den technischen Begriff der „waḥdat al-shuhūd“, der Zeugeschaft des Schauens, der Einheit auf Grund des Schauens, die Ḥallājs Schicksal wurde²⁷. Und es ist nicht uninteressant hinzuzufügen, daß, ähnlich dem griechischen mártys (Zeuge, Märtyrer), vom arabischen Stamm für „schauen“ auch der Begriff Märtyrer: shāhid, gebildet wird. Für Ḥallāj gilt mit Sicherheit: Zeugesein und Märtyrersein ist ein und dasselbe. Schon im normalen Verstande ist derjenige der beste Zeuge, der ganz hinter den Bezeugten (das Bezeugte) zurücktritt, ihn (es) möglichst rein zur Sprache bringt, sich so weit wie möglich „auszulöschen“ versteht. Dies gilt aber in verschärftem Maße, wenn es darum zu tun ist, die *Einheit* und *Einzigkeit* Gottes zu bezeugen, in der Linie von Sure 55, 26, 27:

Alle, die auf der Erde ... sind, werden vergehen. Aber ... das erhabene und ehrwürdige Antlitz deines Herrn ... bleibt bestehen²⁸.

Eine irgendwie geartete Selbstbehauptung des Zeugen des *Einen* Gottes, der gerade dessen Einzigkeit zu bezeugen hat, ist ein krasser Widerspruch in sich selbst. Die Selbstaffirmation des Zeugen *neben* Gott gerät zum „Polytheismus“, auf arabisch: shirk. Gerade die entscheidenden religiösen Akte des Menschen stellen aber in dieser Hinsicht die größte Falle dar²⁹. Wir sind diesem Problem schon in dem Gebet „O Führer derer, die in Ekstase sind ...“ (s. o. 484) in Hinblick auf die Danksagung begegnet. Es gilt aber noch viel mehr für das *Bekennnis* der Einheit Gottes, das Herzstück des islamischen Glaubens, die shahada: Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muḥammad ist sein Prophet. Mit Blick auf dieses Bekenntnis der Einheit und Einzigkeit (tawḥīd) verkündet Ḥallāj:

Wisse, daß der Mensch, der den tawḥīd proklamiert, sich selbst bestätigt. Sich selbst bestätigen jedoch heißt: Beigesellung, shirk, zu begehen (H 9/10, 36).

Es ist geradezu „häretisch“, die Shahada mit der eigenen Attestation

²⁶ S. Hegels erstaunlich gute Einschätzung des Charakters „orientalischer“ Liebe in seinen ‚Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‘, Werke XII (Suhrkamp, Frankfurt/M 1970), 432, im Abschnitt über den Mohammedanismus: s. o. S. 1.

²⁷ Im Gegensatz zur Einheit des Seins: waḥdat al-wujūd, der pantheistischen Auffassung der Mystik, so wie sie von Ibn 'Arabi oder den javanisch-sumatranischen Mystikern vertreten wurde; s. u. 504. – Zu waḥdat al-shuhūd bemerkt Caspar: „L. Massignon, et après lui L. Gardet et bien d'autres, traduisent ‚waḥdat al-šuhūd‘ par ‚Unité de témoignage‘. C'est sans doute le sens que cette unité prend chez Ḥallāj, le ‚témoignage‘ étant la modalité qu'elle y prend. Mais, au niveau de la langue arabe, les deux maḥdars du verbe šahida sont formellement différents: šuhūd est l'acte de voir de ses yeux et šahada est le témoignage de ce qu'on a vu de ses yeux.“ (CMM 84, Anm. 2.) – Zum Unterschied zwischen shuhūd und wujūd bemerkt er dann noch, daß es nicht sicher ist, ob er alt und formell ist, da wujūd auch „trouver en extase“ bedeuten kann (CMM 85, Anm. 1.). – Auch die „Seinsmystik“ lebt von einer „inneren Schau“.

²⁸ Über die in dieser Sure zum Ausdruck gebrachte Theozentrik und Transzendenz und ihre Beziehungen zur mystischen Erfahrung s. auch CMM 13 u. 59.

²⁹ Ironischerweise teilen im Arabischen „shirk“, Polytheismus, Beigesellung und Falle = „sharak“ dieselbe Wurzel. S. dazu auch *Th. Mooren*, Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, in: ZM 65 (1981), 14–39, bes. 35.

Gottes und erst recht der nachfolgenden des Propheten zu vermengen (s. auch CMM 81/2). Man sehe hierzu den Bericht des 'Abd al-Wadūd b. Sa'īd ibn 'Abd al-Ghanī:

Ich trat bei Ḥallāj ein und bat ihn: „Kläre mich über die Proklamation der Einheit auf!“ Er sagte: „Die Proklamation der Einheit ist zu sehr außerhalb der Sprache, um ausgedrückt werden zu können.“ Da fragte ich: „Was also bedeutet die Formel: es gibt keinen Gott außer Gott?“ – „Das ist die Formel, mit der Er das ‚Volk‘ beschäftigt hat . . . Dies ist, über das Gesetz hinaus, die Erklärung der Proklamation der Einheit.“ Dann röteten sich seine Wangen. „Möchtest du, daß ich dir noch kurz etwas sage?“ – „Gewiß!“ – „Wer immer behauptet, die Einheit Gottes zu proklamieren, ist ein Assoziator, Polytheist“ (Akhbār 74, 49).

Daher die „logische“ Folge:

Nur Gott kann seine eigene Einheit proklamieren durch den Mund dessen, den er auswählt (= will) unter seinen Geschöpfen (H 10, 36).

Deswegen betet Ḥallāj:

Füge mich zur Einheit zusammen, o mein Einziger, indem du mich wirklich bekennen läßt, daß Gott einzig ist. Dahin nämlich führt kein (menschlicher) Weg. Ich bin Wahrheit (anā ḥaqqun), und die Wahrheit ist für die Wahrheit eine Wahrheit, bekleidet mit ihrer Essenz. (Zwischen uns) gibt es daher keine Trennung mehr. Siehe, die leuchtenden Klarheiten werden hell, die Funken springen mit dem Glänzen des Blitzes (CMM 77)³⁰.

Dies ist der Hintergrund des berühmten „Ich bin Wahrheit“³¹: es ist das Selbstausslöschen des Zeugen im Bezeugen der Einheit (s. auch Akhbār 94/5, 63). Nur so kann er „Gott“ sein, Wahrheit³². Daß eine solche Auffassung, sollte sie einmal den Bereich der Arkandisziplin verlassen, für die Legalisten in Religion und Glaube das Maß mehr als voll macht, liegt auf der Hand. Ḥallāj ist sich des gefährlichen Kurses, den er in Sachen Exoterik steuert, denn auch voll bewußt:

Wisse, daß der Mensch sich solange auf der Ebene des Gesetzes aufhält, wie er nicht die Stufen, die die Proklamation der Einheit realisieren, in Angriff nimmt. Sobald er jedoch dort angelangt ist, ist das Gesetz in seinen Augen aufgehoben, und er kümmernt sich nur noch um die Lichtschimmer, die aus der Quelle der Wahrheit ausbrechen. Wenn sich ihm die Lichtschimmer anhäufen, und die Blitze über ihm einer auf den anderen folgen, dann wird die Proklamation der Einheit für ihn Unfrömmigkeit und das Gesetz Extravaganz. Und so bleibt er zurück, ohne Ich und ohne Spur, beobachtet das Gesetz nur aus reiner Form und spricht die Proklamation der Einheit nur trotz seiner (selbst) und gezwungenermaßen aus (Akhbār 73, 47)³³.

³⁰ Cf. auch Akhbār 108, [74]. Die dort befindliche Lesart mit bestimmtem Artikel („ich bin die Wahrheit“) wird jedoch von *Massignon* korrigiert in „ich bin Wahrheit“ (S. 149, Anm. 1, franz. Teil).

³¹ Zur Deutung dieses Ausspruchs s. muslimischerseits auch: *Kamran* (Anm. 3) „Ana al-Haqq has once again become a cry in the wilderness. Only the landscape has changed, and the world of Hallaj is replaced by the tensions of modern times. In the changed environment the Muslims are faced with a strange phenomenon: strange in the sense that it has no familiar counterpart in the recent history of Muslim creative thought. To my mind, therefore, the conditions of our times provide sufficient justification for a reconsideration of what Hallaj had to say in similar circumstances.“ (S. VII).

³² Al-ḥaqq, der Wahre, Wahrheit, ist auch im Islam klares Attribut Gottes, ja Name für Gott selbst.

³³ S. auch: „Ich habe den Glauben Gottes verleugnet und dieses Verleugnen ist für mich eine Pflicht, während es, für jeden Muslim, verwerflich ist.“ (Akhbār 99, [66].)

Der Meister derjenigen, die die Einheit bezeugen, ohne sich in deren Bezeugung selbst auszulöschen, sondern gerade hier sich in ihrer Ichheit behaupten und so shirk begehen, ist Iblis, der Teufel³⁴. Er ist, dem *Gesetz* nach, der beste Monotheist. Nach Sure 7, 11 nämlich weigerte er sich, sich vor Adam niederzuwerfen („Ich bin besser als er. Mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn [nur] aus Lehm“, 7, 12). Bei Ḥallāj sieht das so aus:

Gott sagt zu Iblis: „Wirf dich vor Adam nieder!“

„Niemals vor einem andern als vor Dir!“

„Auch dann nicht, wenn mein Fluch auf dir lasten sollte?“

„Auch dann nicht. Kein anderer als Du! Ich sehe keinen Weg, der zu einem anderen als Dich führen würde, denn ich bin ein demütiger und doziler Liebhaber“ (muḥib-bun dhalil).

Und Iblis fügt u. a. noch hinzu: „Es gibt nämlich keinen in den beiden Universen (Himmel und Erde), der Dich besser kennt als ich (laysa ... a'rafu minny bika).“ Genau diese Kenntnis jedoch, als Selbstbehauptung, wird Iblis zum Verhängnis. Er will Monotheist auf eigene Faust sein und dabei nur die Art von Transzendenz anerkennen, die er sich vorstellen kann. Wir können sagen, perfekt nach dem Gesetz, doch gottlos, weil ungehorsam und selbstaffirmativ, der Sache nach. Der Fall Iblis zeigt so noch mehr. Seine Geschichte offenbart nämlich erst dann ihren vollen Sinn, wenn man sieht, daß das Konzept der Transzendenz Gottes auf dem Spiel steht. Gott ist so sehr transzendent, daß er unsere Vorstellungen von Transzendenz und Einheit transzendiert, im Erscheinen im Bild Adams³⁵ schlichtweg übersteigt. Das führt uns zu folgender Frage: inwieweit bedeutet das Bezeugen der Einheit nicht nur ein Auslöschen des Zeugen in Gott, sondern in gewisser Weise auch ein wie immer geartetes Kommen Gottes, des Bezeugten, zum Menschen, ein Einswerden mit ihm? Es gibt in der Tat einen Text Ḥallājs, sein Gebet in der letzten Nacht vor der Hinrichtung im Hause des Polizeipräfekten, der sich nahtlos an die Iblisgeschichte anschließt:

... Du offenbarst dich³⁶, wie du willst, genauso wie du dich, deinem Willen gemäß, in einem vollkommenen Bild geoffenbart hast. (Dein) „Bild“ (in diesem Geschöpf) ist der intelligente (wörtl. klarer Aussage fähiger) Geist (rūḥ): durch sein Wissen, seinen präzisen Diskurs, seine Fähigkeit zur Beweisführung. Ferner hast du diesem Zeugen von dir, der ich bin, dein essentielles „Er“ anvertraut. Was soll ich von dir sagen, wenn du die Figur meiner Essenz annimmst, am Ende meiner Metamorphosen, und dich an meine Essenz mittels deiner Essenz wendest? (H 4, 13)

Was hier platonisch-gnostisch klingt, ist mit Hinblick auf den Koran so formuliert:

Lob sei dem, dessen Menschheit das Mysterium der Glorie seiner strahlenden Gottheit geoffenbart hat, und der sich dann offen seinen Geschöpfen gezeigt hat in der Form eines Wesens, das ißt und trinkt. So sehr, daß seine Geschöpfe ihn mit eigenen Augen gesehen haben, (so) wie das Augenzwinkern von Augenlid zu Augenlid eilt (H 7, 19).

³⁴ Zur Geschichte mit Iblis s. H 8/9, 31.

³⁵ Deswegen kann Gott fordern, sich vor dem Bild Adams niederzuwerfen.

³⁶ „tajalla“ (V) = sichtbar werden (so wie wenn ein Spiegel poliert wird).

Dieses Gebet enthält nicht nur eine Anspielung auf den Adam von Sure 7, 11, sondern ganz klar auch auf den Propheten in Sure 23, 33:

Die Vornehmen aus seinem Volke, die ungläubig waren und es als Lüge erklärten, daß sie (dereinst) das Jenseits erleben werden ... sagten: „Das ist ja nur ein Mensch wie ihr, der dieselbe Speise und dasselbe Getränk zu sich nimmt, wie ihr.“

und auf Jesus in Sure 5, 75:

Sie (Christus, der Sohn der Maria, und seine Mutter) pflegten (als sie noch auf der Erde weilten, wie gewöhnliche Sterbliche) Speise zu sich zu nehmen.

Es sind dies für Ḥallāj privilegierte Fälle der Selbstoffenbarung Gottes³⁷. Von hier aus wird verständlich, wenn Ḥallāj ausrufen kann:

Ah! Bin ich es? Bist Du es? Das ergäbe zwei Götter! Weit entfernt! Weit entfernt von mir, zwei Götter zu behaupten! Es gibt ein „Er“, das für immer, in meinem „Nein!“, dein ist. Alles an mir, in Hinblick auf jede Sache, nimmt ein doppeltes Gesicht an. Wo also ist deine Essenz, außerhalb von mir, so daß ich sie sähe? Meine Essenz ist in Licht aufgelöst, da wo es keinen Ort mehr gibt (lâ ayna). Wo also ist dein Antlitz, Objekt meines doppelten Blicks: im Blick des Herzens oder im Blick des Auges? Zwischen Dir und mir gibt es ein „ich“, das mich erdrückt. Ah! Entferne durch Dein „Ich“ mein „Ich“, (das) zwischen uns zweien (steht) (H 10, 40).

Aus diesem Text geht deutlich ein Ringen um Einheit zwischen Zeuge und Bezeugtem hervor. Glückt die Erfahrung der unio, so schreckt Ḥallāj nicht vor folgenden starken Worten zurück:

Dein Geist hat sich meinem beigemischt ... Wenn etwas dich berührt, berührt es mich; also bist Du Ich (fa'idhan anta anâ). Wir sind nicht mehr getrennt (H 10, 37).

Oder:

Dein Geist hat sich meinem beigemischt, wie Wein mit reinem Wasser gemischt ist. Wenn etwas dich berührt, berührt es mich. Du bist also Ich in jedem Zustand (H 10, 38).

Sogar vor dem Vokabular der Liebe macht Ḥallāj nicht halt, *seiner* Liebe zu Gott:

Ich bin derjenige, den ich liebe (hawâ), und derjenige, den ich liebe, ist Ich geworden. Wir sind zwei Geister (dem Geiste nach), aber bewohnen denselben Leib. Wenn du mich siehst, siehst du Ihn, und wenn du Ihn siehst, siehst du uns (H 10, 41)³⁸.

In Anspielung auf Moses kann Ḥallāj auch sagen, daß Gott des Mystikers „Antlitz zu Antlitz“ in jeder Sache wird, um ihn mit einer „klaren und nicht verkleideten Offenbarung“ zu beschenken (Akhhâr 113, 1^{*}). In ähnlicher Weise kann Ḥallāj auch auf die Tradition des „tabâdul al-şifât“, den Austausch der Attribute (zwischen Gott und Mensch) zurückgreifen³⁹. Das sieht dann so aus:

³⁷ Der koranische Kontext meint natürlich nicht das, was Ḥallāj aussagen will. Der Koran will einmal den Unglauben der Mekkaner brandmarken, die mit Hinweis auf Muḥammads Nur-Menschsein ihre Ablehnung untermauern, und im andern Fall darauf hinweisen, daß „Christus, der Sohn der Maria nur ein Gesandter“ (5, 75) und nicht Gottes Sohn ist.

³⁸ S. auch CMM 77: „... la voie ḥallâgienne: que Dieu vienne en lui réaliser cette unité impossible à l'homme. Mais cette voie vers le tawḥid sera la voie de l'amour et elle sera possible, parce que Dieu, qui est Amour, a créé l'homme à son image, pour manifester son amour dans le monde.“

³⁹ Schon bei Ibrâhîm b. Adham († 776) aus Khorâsân können wir den Attributenaustausch finden: „... ich (Gott) bin mit mir darüber einig geworden, daß keiner meiner Diener mich

Die Liebe bedeutet, daß du dich aufrecht hältst vor deinem Geliebten, daß du deiner eigenen Attribute beraubt wirst, und daß deine Quidditas (Qualifikation) von Seiner Quidditas stammt (CMM 84)⁴⁰.

So kühn diese Worte, mit denen Hallāj die Abgründe seiner mystischen Erfahrung zu beschreiben versucht, auch klingen, wir dürfen sie weder als Pantheismustheorie noch als Inkarnationstheologie im christlichen Sinn mißverstehen. Sie sind glückliche Hoch-Zeiten im Leben eines Zeugen – und doch zugleich prekär und total ungeschützt vor dem Geheimnis eines „Er“, eines Gegenüber, das im selben Atemzug der ganz Andere, Unbegreifliche, bleibt. Über nichts ist sich Hallāj mehr im klaren. Selbst wenn er die Anwesenheit Gottes in jedem kleinsten Ereignis und Zustand der Seele feiern und sogar hinzufügen kann, daß, wenn die Geschöpfe dies nur wüßten, sie Gott nicht für einen einzigen Augenblick, nicht mal den eines Augenzwinkerns, verlassen würden, und er nicht sie, so betont er doch im selben Augenblick: „Aber das Innere seines Mysteriums gehört seiner Essenz selbst“ (H 7, 21)⁴¹. Er geht sogar so weit zu sagen, daß das Denken der Essenz Gottes, das Sich-Vorstellen seiner Attribute und das Proklamieren seiner Existenz „zugleich ein immenser Fehler und maßloser Stolz“ sind, und daß es besser ist, sich auf ewiges Danksagen zu beschränken (Akhbār 30, 12). Dem Bericht des Husayn ibn Hamdān zufolge betont Hallāj:

Gott übersteigt das Wo und den Ort. Er hält sich abseits von Augenblick und Zeit. Er befindet sich außerhalb von Herz und Seele. Er entzieht sich jeder Enthüllung und jeder Offenbarung. Er ist zu heilig, um von unseren Augen erreicht und Begriffen unseres Geistes erfaßt zu werden. Er isoliert sich von den Geschöpfen durch seine Ewigkeit, genauso wie die Geschöpfe sich von ihm durch ihre Zeitlichkeit isolieren. Derjenige also, dessen Eigenschaften derart sind, – wie kann man den Weg suchen, der zu Ihm führt? Und er weinte und rezitierte: Und ich sage ihnen: „Meine Freunde! Seht die Sonne! Ihr Licht ist nahe, aber, um sie zu erreichen, wie weit ist es!“ (Akhbār 80/1, 51)

Kommt es doch zur unio und scheint Hallāj den Weg gefunden zu haben, so ist es immer ein Schock, Vernichtung des Menschsein und der Geschöpflichkeit in Gott hinein; keine Spur, kein Ich, kein Aspekt, keine Erinnerung bleiben zurück (cf. Akhbār 26, 10). Es ist niemals ein permanenter oder gar gesicherter Zustand:

Gott unterhält sich mit seinen Geschöpfen in aller Güte: er offenbart sich ihnen, dann zieht er sich zurück, wobei er immer ihre Erziehung im Auge hat. In der Tat,

liebt, ohne daß ich sein Ohr werde, mit dem er hört, sein Auge, womit er sieht, seine Zunge, mit der er spricht, sein Herz, mit dem er versteht.“ (CMM 30) Diese Idee wird später von dem großen Mystiker Abū Yazīd al-Bisṭāmī (801–874 oder 857) aufgenommen. Der Austausch der Attribute bezieht sich hier sogar auf die wesentlichen Attribute Gottes, das, was Gott zu Gott macht: seine Einheit (waḥdanyya), Identität (anānyya), Moneität (aḥadyya); s. CMM 53.

⁴⁰ S. auch CMM 84: „Le Dieu-Amour se rend présent dans l’homme, image de l’amour divin, par l’amour qui s’échange entre eux. Les deux amours et les deux personnes, la divine et l’humaine, sont présentes dans le même homme, sans se confondre, mais ne faisant qu’un par l’amour. C’est alors que l’homme devient témoin de l’amour de Dieu.“

⁴¹ S. auch das harte Wort über den höchsten Grad des Sufismus, am Kreuz zu Shiblī gesprochen: ich war Zeuge, ohne den höchsten Grad gesehen zu haben – o. 488.

würde er sich nicht offenbaren, die Menschen würden in Gottlosigkeit verfallen. Doch genauso gilt: würde er sich niemals entziehen, sie wären alle geblendet. Deswegen gewährt er ihnen keinen dieser zwei Zustände in Permanenz (Akhbâr 25/6, 10).

Man könnte Ḥallâj als einen Einzelkämpfer beschreiben, der, von Gott zum Zeugnis gerufen, in unerschrockenem Mut die Einladung zur göttlich-tödlichen Gastfreundschaft annimmt, die Gastfreundschaft des Drachen (s. o. 489), aber zugleich weiß: Ich bin auf das hohe Meer hinausgefahren und das Boot ist entzwei (s. o. 484). Es kann gar nicht anders sein, denn im islamischen Kontext, im Kontext des offiziellen radikalen Monotheismus, muß Ḥallâj die Begegnung mit Gott auf eigene Faust oder einzig im Schatten der Faust Gottes unternehmen, total ungeschützt. Und doch ist paradoxerweise gerade dies, aus der Sicht der Zeugenschaft, der einzig wahre Monotheismus! Ḥallâj kann dabei auch von Liebe sprechen, aber es ist, zumindest in bezug auf das Erdendasein, eine Liebe, durch die das Schwert der Trennung hindurchgeht, eine Liebe, die das getrübte oder „unglückliche“ Bewußtsein nie los wird:

Die zwei Liebenden⁴² haben sich miteinander vereint, aber das Objekt des Genußes trennt sich vom Genießenden. Die zwei . . . haben sich in einen Zustand (hinein) verbunden. Dort sind sie verschwunden in einem getrübten („unglücklichen“) Bewußtsein (H 10, 39)⁴³.

Das Erdenleben bleibt die Nacht des Exils, Gott zwar der Nachbar⁴⁴, aber das Größte, was der Mensch tun kann, ist, seinem Tod als Zeuge zuzustimmen, ja – und hier rundet sich das Bild ab, das wir zu Beginn dieses Kapitels gezeichnet haben – Ḥallâj scheut nicht davor zurück, Gott offen „Mörder“ (qâtil) zu nennen:

Du wohnst in meinem Herzen, dort wo, von dir geschickt, die Geheimnisse wohnen. Willkommen du, o Wohnstatt, oder vielmehr: willkommen o Nachbar! Denn kein anderer als Du wohnt dort, Geheimnis, das ich kenne. Schau dich mit deinen eigenen Augen um: gibt es noch einen Eindringling? In der Nacht des Exils, lang oder kurz, ist mein intimer Freund meine Hoffnung und mein Gedenken. Hier bin ich und stimme meinem Tod zu, wie es Dir gefallen wird o mein Mörder; ich wähle, was Du wählst (H 7, 23).

Kehren wir noch einmal zu einem der letzten Worte Ḥallâjs zurück: es ist genug für den, der Gott gefunden hat, daß der Eine ihn zur Einheit zurückführt (s. o. 488). Diese Worte sagen sicherlich alles aus, was es über Leben und Sterben Ḥallâjs zu sagen gibt. Interessant ist dabei, wenn hier eine Spekulation à la Raymundus Lullus erlaubt ist⁴⁵: der Finder (wâ-

⁴² 'âshiq; heiß sehnen.

⁴³ Zur Übertragung „unglückliches Bewußtsein“ s. CMM 86: „conscience trouble“. Der Text gebraucht „madhaqa“: verwässern, auflösen.

⁴⁴ Über den Nachbarn als einer der größten und schönsten unter den ursprünglichen Gottesvorstellungen im Islam s. *Th. Mooren*, Paternité et généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le Christianisme. (Thèse du Doctorat en Théologie, maschinenschriftl.), Paris 1979, Institut Catholique, mit Bezug auf die sog. „medinensische Konstitution“, 116.

⁴⁵ S. auch Ḥallâjs Worträtsel mit dem Begriff tawhîd (Proklamation der Einheit): Akhbâr 59, 39.

jid) und der Eine (wāḥid) schreiben sich im Arabischen beide absolut gleich, bis auf einen kleinen diakritischen Punkt unter dem zweiten Radikal in „Finder“ (was in der Umschrift einen völlig neuen Buchstaben ergibt). Aber ist es nicht merkwürdig, daß man Ḥallājs ganzes Leben als Unterdrückung oder Eliminierung dieses kleinen Punktes, des „Ich-Punktes“, der den Finder noch von dem Einen trennt, betrachten kann? – Erst im Tod schreiben sich beide gleich ...

3. Die Rechtfertigung des Verurteilten

Es liegt auf der Hand, daß das Schicksal des Ḥallāj dazu einlädt, Vergleiche mit dem Leben und Sterben Jesu zu ziehen. Die Frage ist nur, den richtigen Schlüssel zu finden, um Ḥallāj innerhalb des Islam gerecht zu werden, und ihn nicht voreilig irgendwie „christlich“ zu vereinnahmen, d. h., den Punkt herauszufinden, wo er sich mit Jesu Schicksal wirklich vergleichen läßt⁴⁶.

Eine Gemeinsamkeit, die bei beiden sogleich ins Auge springt, ist die Stellung zum Gesetz. Hier der permanente Kampf Jesu, dieses Gesetz für den Menschen dasein zu lassen und bei seiner Erfüllung auf die innere Intention zu achten (Mt 12, 1–14; 23, 1–33; Mk 7; Lk 13, 10–17 etc.), dort die Empfehlung Ḥallājs, die Pilgerfahrt auch spirituell begehen zu können. Diese Empfehlung war der Anlaß, Ḥallāj das Genick zu brechen – und die Pharisäer in Mt 12, 14 halten Rat, aus Anlaß der am Sabbat geheilten verdorrten Hand, wie sie Jesus umbringen könnten. Das Gesetz als solches wird dabei von Jesus keineswegs grundsätzlich verachtet – genausowenig wie von Ḥallāj –, z. B. „steht es geschrieben“, daß man Gott anbeten und ihm allein dienen soll (Lk 4, 8; s. auch Mt 19, 16–19; 5, 17)⁴⁷.

⁴⁶ Es kann nicht darum gehen, aus Ḥallāj einen „Krypto-Jesus“ zu machen oder das Fehlen einer festen inkarnatorischen Struktur der Mystik Ḥallājs, dem Islam als „Schwäche“ auszulegen. Es ist ja gerade die Zeugenschaft für den radikal Einen Gott, die Ḥallājs Erfahrung erst ermöglicht. S. hierzu auch neben den schon erwähnten Werken *H. Corbins* sein: *„Il paradosso del monoteismo“*, Casale Monferrato 1986, (franz.: *„Le paradoxe du monothéisme“*, Paris 1981), 5 etc. – Zur christlichen Rezeption Ḥallājs cf. auch CMM 89–91, wo aber, im Unterschied zu unserer eigenen folgenden Analyse mehr auf Probleme wie „Gnade“, übernatürliche mystische Erfahrung etc. im Falle Ḥallājs eingegangen wird: *„Son expérience dépasse l’Islam et lui fait retrouver et vivre des valeurs chrétiennes. L’Islam le plus spiritualisé ne pourra jamais dépasser certaines limites posées par le Coran: la transcendance inaccessible de Dieu ... Or Ḥallāğ affirme être uni à Dieu par l’amour ... Ḥallāğ en fait, l’essence de l’essence de Dieu“*. De même pour le rôle de la souffrance purificatrice, preuve de l’amour de Dieu, pour le pardon des ennemis. S’agit-il seulement de coïncidences fortuites? La réponse n’est ni dans des coïncidences, ni dans une imitation consciente ou des influences et emprunts externes. C’est la grâce du Christ qui était à l’oeuvre dans Ḥallāğ, comme elle est en tout homme ... (Son expérience mystique) a tous les signes d’une expérience à la fois vraiment mystique et vraiment surnaturelle: elle choisit la voie de l’amour, la vraie voie ...“ (CMM 90/1).

⁴⁷ Man könnte Jesu und Ḥallājs Stellung zum Gesetz auch mit der paulinischen Antithese *gramma-graphē*, Buchstaben-Schrift, umschreiben; s. *U. Wilckens*, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, 161/2 u. 187, Anm. 23, in: NTS, 28 (1982) 154–190; s. auch *R. Pesch*, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, 39, in: N. Brox u. a., Mission im Neuen Testament, Freiburg 1982, QD 93; 11–70; *H. Merklein*, Die Gottes-

Im Bereich der Vergeistigung des äußerlich objektiv Gesetzten in der Religion ist die Ähnlichkeit zwischen Jesus und Hallāj vielleicht am verblüffendsten, stellt man das Wort Jesu vom in drei Tagen wiederaufgebauten Tempel, das in der Passion eine so große Rolle spielt (Mt 26, 61; 27, 40; Joh 2, 19–22), neben Hallājs „Ermahnung zum Martyrium“, dem Asketen Shākīr gewidmet:

... Zerstöre die Ka'aba (= den Tempel deines Leibes), dann bau sie wieder auf in Weisheit (hikma), damit sie anbetet mit den anbetenden (Engeln) und sich niederwirft mit den Niedergeworfenen (Akhbār S. 68, franz. Teil)⁴⁸.

Doch die entscheidende Gemeinsamkeit im Wirken beider, Hallāj und Jesus, ist sicherlich ihr Zeugesein. Wie sehr Hallājs Leben ganz von der Idee des Zeugnisgebens beseelt ist, haben wir im vorhergehenden studiert. Doch ist nicht auch besonders der johanneische Jesus durch und durch Zeuge? Das beginnt gleich mit Joh 1, 18, wird abgestützt durch eine zweite Gestalt, die auch ganz und gar nur vom Zeugesein lebt, den Täufer (Joh 1, 19 ff.), geht weiter bis zum ersten Zeugenzeichen in Kana in Galiläa (Joh 2, 1–11), zur Tempelreinigung in 2, 13 ff., Ankündigung der Erhöhung in 3, 14 und dem Zeugen, der von oben kommt (3, 31–36), dem Wort vom wirkenden Vater in 5, 17: „mein Vater wirkt bis auf diesen Tag und ich wirke auch“, dem nachfolgenden „der Sohn kann nichts aus sich selber tun“ (5, 19) und „der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er tut“ (5, 20), bis hin zur Speisung der 5000 und der anschließenden Diskussion (Kap. 6), der Erklärung auf dem Fest: „meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat“ in 7, 16 und dem Lichtsein in 8, 12; der erneut provozierenden Frage der Juden: „wer bist du denn“ in 8, 25 und den Erläuterungen Jesu –, und gipfelt schließlich in 10, 30 im „Ich und der Vater sind eins“, „bewiesen“ in der Auferweckung des Lazarus (11, 25). Fußwaschung (13, 15), Liebesgebot (13, 34), Jesu Wahrheit und Wegesein⁴⁹, die Friedensgabe (14, 27) und Jesu Weinstocksein (15, 5) – all das ist auf Jesu Zeugesein aufgebaut. Dieses Zeugesein zu erkennen, darin besteht das ewige Leben (3, 31–26; 17, 3).

Und schließlich ist das zentrale Element Jesu' Verteidigung vor Pilatus weniger sein Königsein, als vielmehr, oder mindestens gleich stark, zum letztenmal und abschließend sein Sein als Zeuge. Joh 18, 37: „Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll.“ Als Zeuge ist sein eigentliches Zuhause bei dem, den er bezeugt (Joh 1, 1b; 2, 16; 16, 5a; 20, 17; s. auch Lk 2, 49), ähnlich wie auch Hallāj erst „reduziert zur Einheit“ bei sich zu Hause angekommen ist und daher

herrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1978, 95: keine prinzipielle Abschaffung der Tōrāh, kein Antinomismus, jedoch: „Wohl aber tritt die Tora – wie alles Bisherige – gegenüber der hereinbrechenden Basileia in die Distanz.“

⁴⁸ Cf. auch: „Shākīr en savait davantage; Hallāj le lui avait écrit: la Pierre Noire qu'il fallait détruire, c'était le temple de son corps“ (Akhbār, S. 68 franz. Teil)

⁴⁹ Cf. unsere Bemerkungen zu Hallājs „anā haqqun“, ich bin Wahrheit, o. 491.

den Vor-Ort dieses Zuhause, den Todespfahl, den „Ort seiner Wünsche“ nennt. (Cf. o. 488) Doch gerade vor dem Hintergrund der gemeinsamen Zeugenschaft beider tritt auch der Unterschied zwischen Hallāj und Jesus deutlich hervor. Jesus bezeugt den Vater. Joh 8, 28, 29: „... dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und nichts von mir selber tue, sondern, wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich. Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Der Vater läßt mich nicht allein; denn ich tue allezeit, was ihm gefällt.“ (S. auch Joh 3, 35) – Mehr noch: der Vater seinerseits ist Zeuge für Jesus: sein Zeugnis ist wahr, weil es nicht nur von ihm, sondern auch vom sendenden Vater bezeugt wird (Joh 8, 18): und zwei Zeugen sind nach Dtn 19, 15 (s. auch Joh 8, 17) ausreichend für die Wahrheit.

Mit der Zeugenschaft für Gott als Vater steht Jesus durchaus auf dem Boden jüdischer Tradition. Es ist nicht die allgemeine Idee (s. auch Joh 8, 41), sondern die konkrete Inanspruchnahme des Vaters durch Jesus, die das Ärgernis erregt (Joh 8, 19a), daß die Erkenntnis Jesu unabdingbare Voraussetzung für die Erkenntnis des Vaters sein soll⁵⁰.

Jesu Einheit mit Gott, auf Grund seines Zeugeseins, die auf dem Boden der Vatertradition den Titel der Sohnschaft annimmt (Joh 3, 31–36, bes. v. 35; 10, 31–38), dient daher von Grund auf der Verherrlichung des Vaters (Joh 17, 4), damit der Vater ihn verherrliche (Joh 17, 5; s. auch 13, 31, 32; 17, 1; ferner 6, 65: der Vater ist verantwortlich für die, die zum Sohn kommen). Dieser Dienst an der Verherrlichung, der Einheitsdienst des Zeugen (Joh 5, 19, 20), dient aber letztlich dem Leben (Joh 5, 21–30; 8, 51; 10, 10; 11, 25, 26; 14, 19) oder, was dasselbe ist, der Wahrheit und dem Geist (4, 23; 8, 32; 8, 45) sowie der Freiheit (8, 36): „Der Geist ist es, der lebendig macht ... die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und Leben.“ (6, 63)

Hallāj auf der andern Seite, bezeugt nicht den *Vater*gott, sondern den *Einen* Gott (s. Sure 55, 26, 27). Das Thema der Einheit Gottes ist Mittel und Ziel zugleich, es ist die Methode und der ganze Inhalt seines Zeugeseins. Es gilt überhaupt erst einmal zu zeigen, daß es möglich ist, dieses Wagnis der unio mit Gott einzugehen – und es muß möglich sein, weil es der schlagende Beweis für das Höchste selbst ist, das der Mensch von Gott aussagen kann (oder besser: Gott selbst durch den Menschen sagen muß): seine Einheit und Einzigkeit. Niemals hat Hallāj die Sicherheit, die Jesus gewissermaßen schon im Prolog des Johannesevangeliums mitgegeben wird und sich in 10, 30 klar und deutlich ausspricht: „Ich und der Vater sind eins.“ Für Jesus als Sohn ist die Einheit mit Gott, als Vater, geradezu selbstverständlich. Es gilt „lediglich“ die Juden davon zu überzeugen, daß *er* es ist, der diese Einheit realisiert. Joh 9, 34: „Du bist ganz in Sünden geboren und lehrst uns? Und sie stießen ihn hinaus.“ Die Sache der Einheit selbst steht nicht auf dem Spiel. Auf dem Spiel steht, was

⁵⁰ S. Jesu Antwort in Joh 8, 19. Zum Ganzen: Mooren, Paternité (Anm. 44) 152–161 sowie z. B. auch Chr. Duquoc, Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire, Paris 1977, 81–94.

mit *Vater* gemeint ist: Leben, Geist, Wahrheit und Freiheit oder wahre Freiheit. Die Einheit mit Gott ist niemals Inhalt an sich des Zeugnisses, sie ist allein dessen Mittel.

Der Inhalt des Zeugnisses ist also bei Ḥallāj und Jesus verschieden, was nicht anders zu erwarten war, berücksichtigt man den Unterschied im religionsgeschichtlichen Kontext. Doch in der Methode sind sich beide einig: sie müssen beide durch ihr Schicksal den Inhalt ihres Zeugnisses unter Beweis stellen. Und das heißt nicht nur durch die Werke, die sie tun (beide sind den Berichten zufolge Wundertäter), sondern durch ihren Tod. Für beide wird die Passion der zentrale Bestandteil ihres Zeugnisses, ihr Sterben und wie es interpretiert wird. Jesus und Ḥallāj, diese beiden großen Varianten des uralten semitischen Themas des Zeugen, gleichen sich ferner in Hinblick auf ein weiteres typisch semitisch- und nachher monotheistisches, dem Zeugesein nicht unverwandtes Element: sie provozieren beide ihren Tod, ihre Passion und, wenn auch in paradoxer Weise, ihre Rechtfertigung, durch das Gesetz, d. h. mit den Mitteln eines seit Hammurabis Zeiten unverbrüchlich semitischen Urdatums.

Ḥallāj kann den Inhalt seines Zeugnisses: es gibt keinen Gott, keinen Ihn Bekennenden, außer Gott, letztlich nur dann zur Darstellung bringen, wenn es ihm gelingt, diese seine konkret-menschliche Existenz im Rahmen dieses Zeugnisses zur Auslöschung zu bringen. Und das geht nur, wenn er als Märtyrer stirbt. Dies aber macht allein das Gesetz möglich.

Jesus kann letztlich nur zeigen, was mit Gottes Vatersein gemeint ist, nämlich Leben, Wahrheit, Freiheit und Geist und der damit zusammenhängende Anspruch von Joh 11, 25, 26, wenn er auch im Tod der Lebendige bleibt, wenn seine Passion integraler Bestandteil dieses Zeugnisses ist. Er muß daher auf Grund seines Sohnesanspruchs sterben. Und das wiederum geht nur über das Gesetz. Joh 19, 7: „Die Juden antworteten Pilatus: ‚Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, denn er hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht.‘“

Ohne Gesetz, ohne dessen Provokation, können beide Zeugen ihr Zeugesein somit gar nicht vollenden, voll zur Sprache bringen. Dabei besteht in beiden Fällen ironischerweise ein Aspekt der Gesetzesprovokation darin, daß die Letztverantwortlichen unschuldig bleiben und die „direkten“ Ankläger mit der Blutschuld belegt werden: Pilatus wäscht sich die Hände in Unschuld (Mt 27, 24), und das Volk schreit: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (Mt 27, 25). Bei Ḥallāj (Bericht des Ibn Khafif) sieht das so aus:

Als der Morgen gekommen war, erschien der Wesir Ḥāmid b. 'Abbās, zu Pferd, mit seinem Gefolge und mit dem Polizeipräfekten Muḥammad b. 'Abdalsalam. Ḥāmid näherte sich dem Kreuz, zog aus dem Ärmel eine Papierrolle hervor, die er dem Muḥammad b. 'Abdalsalam übergab, und der entrollte sie. Sie enthielt die Bestätigung (shahada) dank (der Kollaboration von) 84 Rechtsexperten und (Koran)lesern:

„Vollstrecke an ihm das Urteil: von seinem Tode hängt der Friede des Islam ab, sein Blut komme auf unser Genick!“ Und der Wesir sagte: „Ich will Zeugen!“ Und die offiziellen Zeugen (shuhûd) boten sich ihm von allen Seiten an. Dann sagte er zu ihnen: „Hier ist eure Bestätigung; hier eure Unterschriften!“ – „Ja“, antworteten sie, „vollstrecke das Urteil an ihm: von seinem Tod hängt der Friede des Islam ab (fi qat-lihi šalâh al-muslimin), sein Blut komme auf unser Genick (damuhu fi riqâbinâ)! Man nahm ihn vom Kreuz ab und der Henker näherte sich ihm, um ihm den Hals durchzuschneiden. Da sagte der Wesir zu den Zeugen: „Ist der Befehlshaber der Gläubigen unschuldig an seinem Blut?“ – „Ja!“ – „Und ist der Polizeipräfekt unschuldig an seinem Blut?“ – „Ja!“ (Akhbâr, S. 176 franz. Teil)

So erfüllt das Gesetz nicht nur glänzend seine Aufgabe, sondern, so könnte man sagen, „beschmutzt“ sich dabei nicht einmal; es hält sich in gewissem Sinn schadlos – Paulus nennt diese Verurteilungsfunktion des Gesetzes glattweg ein „herrliches Amt“ (2 Kor 3, 9). Allerdings besorgt das Gesetz nicht allein die Verurteilung des Zeugen, sondern auch dessen Rechtfertigung. Letzteres allerdings nur auf paradoxem Umweg. Doch ohne Rechtfertigung wäre das Zeugnis nur halb erbracht oder gar fast wertlos. Eine Rechtfertigung des Zeugen Ḥallâj würde bedeuten, daß die Einheit ihn rechtfertigte, so wie Ḥallâjs Sterben in gewisser Weise den Monos, den Einen Gott ins volle Recht gesetzt hat. Der Sohn Jesus, der gestorben ist, um Gott als seinen Vater zu erweisen, als einen Gott nicht der Toten, sondern der Lebendigen (Mt 22, 32), in dessen Namen er als guter Hirte das ewige Leben gibt (Joh 10, 28), wird erst in der Auferstehung voll gerechtfertigt und unwiderruflich als Sohn erwiesen, der sich selbst in der Wahrheit für die Menschen geheiligt hat, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien (Joh 17, 19). Nun erst, wo der Sohn mit der Klarheit, die er beim Vater hatte, noch ehe die Welt war, verherrlicht ist (Joh 17, 5), ist auch Gott als Vater endgültig verherrlicht (Joh 17, 4; u. 17, 1), ist es wirklich „vollbracht“ (Joh 19, 30). Was das allerdings für das Gesetz bedeutet und welche Rolle es dabei spielt, das hat erst Paulus in all seiner Tiefe ausgelotet. Zwar wird in gewisser Weise das Gesetz über den Begriff „Schrift“ schon im Gespräch des Auferstandenen mit den Emmausjüngern zu einem göttlichen „Muß“ (édei) verarbeitet (Lk 24, 26)⁵¹, ähnlich der Aussage von 1 Kor 15, 3, 4⁵², doch steht seine volle Enthüllung als Provokation und Paradox durch Paulus noch bevor⁵³.

Die These des Paulus, so wie sie im Galaterbrief zum Ausdruck kommt⁵⁴, lautet, daß nur durch das Werk des Gesetzes, das Jesus zum

⁵¹ S. auch Lk 24, 7, aber vom Nachdenken über den Menschensohn her entwickelt.

⁵² Cf. z. B. K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Freiburg/Basel/Wien 1968, QD 38, 242–250.

⁵³ Zu Paulus und Gesetz s. die Literaturangaben in Wilckens 186, Anm. 1.

⁵⁴ Dies ist nicht die einzige Annäherung an das Thema. Paulus' Gesetzesverständnis hat eine Entwicklung durchlaufen und ist auch abhängig von den jeweiligen Gegnern. S. dazu bes. Wilckens 164–176: zum Galaterbrief (zu Gal 3, 13: 167; 170); S. 180 mit Bezug auf den Römerbrief: „Im ganzen ist die Position des Römerbriefes eine Revision der Kampfposition des Philipper und Galaterbriefes.“ Zu den Gegnern des Paulus s. auch S. Schulz, Der frühe und der späte Paulus. Überlegungen zur Entwicklung seiner Theologie und Ethik, 236, in: ThZ 41 (1985) 228–236: „Erst die ständigen Kämpfe und Auseinandersetzungen des Paulus

Kriminellen stempelte und in den Tod schickte, die Gnade erblühen konnte. Mit Bezug auf Dtn 21, 23 argumentiert er in Gal 3, 13:

Christus hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes, da er ein Fluch für uns wurde, denn es steht geschrieben: „Verflucht ist jeder, der am Holze hängt“.

Die Aktion des Gesetzes ist also für Jesus, da er gehorsam das Kreuz bestieg, zum totalen Verhängnis geworden, zum Verhängnis über den Tod hinaus. Als Krimineller starb er in Gottes ewigem Fluch, hatte jede Art von Leben nach dem Tode verwirkt. Doch bedeutet paradoxerweise genau diese Gesetzesaktion gegen Jesus unsere Erlösung auf Grund seiner Erweckung durch Gott. Es ist ein Gnadenakt Gottes gegen das Gesetz und unabhängig von ihm, Resultat keines Menschenwerkes, keiner Menschengerechtigkeit, und bedeutet somit letztlich unsere Erlösung vom Gesetz, das Ende des Gesetzes als Heilsweg oder, wie es der Philipperbrief formuliert:

... damit ich nicht meine eigene Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz kommt, sondern die durch den Glauben an Christus, nämlich die Gerechtigkeit, die aus Gott kommt, auf Grund des Glaubens (3, 9)⁵⁵.

mit judenchristlichen Gnostikern einerseits und judaisierenden Nomisten, die das Gesetz als Heilsweg propagierten, andererseits – nachweisbar aufgrund seiner Korrespondenz mit der galatischen, korinthischen, philippischen und römischen Gemeinde – stellen diese entscheidende historische wie theologische Zäsur dar und markieren den Beginn der Spätphase der paulinischen Theologie und Ethik ... Die tiefgreifende Wandlung des frühen zum späten Paulus beginnt erst mit der Zeit der großen Kämpfe mit seinen gnostischen und judaistischen Gegnern und ist so erst in den späten Hauptbriefen nachweisbar.“ S. auch *Pesch*, (Anm. 47), 62/3.

⁵⁵ Wie schon angedeutet, dies ist nicht das letzte Wort des Paulus in bezug auf das Gesetz. Nimmt man nur den Philipperbrief, so scheint das Gesetz, die Tōrah, ohne weitere Bedeutung für den Christen zu sein: „Sie scheint christlich nicht nur keine positive, sondern schlechthin überhaupt keine Bedeutung zu haben.“ (*Wilckens* 178). Erst später, im Römerbrief, wertet Paulus die Rolle des Gesetzes neu (cf. ebd. 180–186), dank der Idee der prophetischen Funktion des Gesetzes (usus propheticus legis: *Bo Reicke*, Paulus über das Gesetz, 245–253, in: ThZ 41 [1985] 237–257), die auch das Paradox des Kreuzes in ein neues Licht setzt. Die Grundidee bleibt dieselbe: die totale Unterwerfung Jesu unter das Gesetz und Gottes nachfolgende Aktion gegen es. Will man jedoch verstehen, warum Gottes Gerechtigkeit schon durch das Gesetz (des Moses) und die Propheten bezeugt wurde (Röm 3, 21) und warum Paulus in Röm 10, 5b Moses als prophetischen Zeugen für Gottes „neue“ Gerechtigkeit nehmen kann – „Man muß einfach zugeben, daß Paulus in Röm 10, 5b die Aussage des Mose in Lev 18, 5 über die Verwirklichung der Gerechtigkeit vorbehaltlos als Schriftbeweis für die Rechtfertigung im Glauben ohne Werke (9, 32) angeführt hat“ (ebd. 250) – in anderen Worten, warum das Gesetz „pneumatikós“ (Röm 7, 14), heilig, gerecht und gut (Röm 7, 12), bleibt, dann kommt man nicht umhin, im Besteigen des Kreuzes durch Jesus und der damit verbundenen Annahme des Gesetzesurteils dieses eine Werk, diese eine Erfüllungstat unter dem Gesetz zu sehen, die für die Erlösung notwendig war. Diese eine Tat ist es gewesen, die das Verdammungssystem, das trotzdem ein so „herrliches“ Amt war (2 Kor 3, 9), zu Ende bringt. Sie ist das einzige Werk, würdig, wirklich Mittel zur Vergebung der Sünden genannt zu werden (Röm 3, 25, nach Lev. 16, 13–15; s. auch Röm 8, 3–4). Es ist diese, wenn auch vielleicht ein wenig makabre Deutung der Kreuzbesteigung durch Jesus und seiner Annahme des Gesetzesverdikts als Erfüllung des Gesetzes, die es dem Gesetz ermöglicht, gewissermaßen seine „spirituelle Haut“ zu retten. Die Kreuzestat Jesu war somit gesehen nicht nur die einzige Gesetzestat, die nicht zur Selbstüberheblichkeit oder Selbstgerechtigkeit geführt hat (Phil 3, 9a), sondern die einzig relevante Tat unterm Gesetz schlechthin; Jesus, der in der Funktion des Kriminellen das Gesetz erfüllt hat, der Einzige auf den das „ὁ ποιῶνς (αὐτὰ) (Aorist!) von Röm 10, 56 und Gal 3, 12 zutrifft, und der daher lebt, wie es Lev 18, 5 ver-

Dank des Eingreifens Gottes ist somit der Zeuge Jesus als Sohn gerechtfertigt, die Provokation des Gesetzes hat ihren Zweck erfüllt, sie hat sich erschöpft. Sie war, im Nachhinein betrachtet, ein „notwendiges“ Moment im Heilsplan Gottes, ein Instrument aus dem typisch semitisch-monotheistischen Arsenal religiösen Gedankengutes (und religiöser Ränkeschmiederei). Aber Gottes definitives Urteil lautet auf Freispruch.

Wie steht es nun mit dem Zeugen Ḥallāj? Wird auch er gerechtfertigt, und zwar durch den Monos, die Einheit, den Einen und Einzigen Gott, nachdem er, Ḥallāj, ein ganzes Leben lang das Gesetz provoziert hat (zum Einschreiten gegen ihn), bzw. sich die provokatorische Potenz des Gesetzes für seinen Einheitsdienst als Zeuge zunutze gemacht hat? Wir wollen hier nicht die Frage beantworten, ob und wie Ḥallāj christlicherseits als gerechtfertigt angesehen werden kann⁵⁶, nicht zuletzt im Rahmen des von Paulus so unermüdlich dargestellten Freispruchs, den Christus für alle unter dem Gesetz Stehenden erwirkt hat⁵⁷, sondern wie der Islam auf Ḥallājs Zeugentod intern reagiert hat. L. Massignon hat uns in der Tat eine Überlieferung zugänglich gemacht, die für unsere Frage von größter Bedeutung ist. Nachdem nämlich die 84 (falschen) Zeugen den Befehlshaber der Gläubigen und den Polizeipräfekten rein-gewaschen und das Blut Ḥallājs auf sich genommen haben, heißt es bei Ibn Khafif weiter:

heißt. Das grundsätzlich Paradoxe der Situation tritt damit nur um so deutlicher zutage. Denn obwohl er das Gesetz erfüllt hat, lebt Jesus als der Christus nur gegen, trotz des Gesetzes, dessen ursprüngliche Intention ja seine Verdammnis war.

Bedeutungsvoll, ζῴοποιεῖν (cf. Röm 4, 17; 2 Kor 3, 6b; s. auch *Wilckens* 162/3) wird die ganze Aktion nur durch die Auferstehung, dadurch daß sie Gott erlaubt, seine Gnade als paradoxe Erfüllung der prophetischen Funktion des Gesetzes in Anschlag zu bringen. Nur wenn man das Gesetz so sieht, macht es Sinn, wenn Paulus argumentiert: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Vielmehr richten wir das Gesetz auf“ (Röm 3, 31), genauso wie er von Christus als dem finis/telos des Gesetzes sprechen kann (Röm 10, 4). Nur so meint finis etwas anderes als „Sackgasse“, „aus und vorbei“ im negativen Sinn, sondern wirklich „Erfüllung“ im positiven Sinn, wie schon Luther im Gegensatz – so Reicke – zu den deutschen lutherischen Theologen festgestellt hat: „Magno vel argumento nos erudiens (apostolus), quod universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspicitur, licet facietenus aliud sonet in figura et umbra. Unde et dicit: Finis legis Christus, q. d. omnia in Christum sonant“ (Auslegung der Epistula ad Romanos von 1515–1516, WA 56, 1938, 414; s. *Reicke* 247 [Anm. 6]). Das Gesetz ist „aufgehoben“, entfernt (katargeῖται) wie der Schleier in 2 Kor 3, 14c in seiner anklagenden und verurteilenden Funktion – „Eben darin besteht die vorher in 3, 13b erwähnte Vollendung des Gesetzes (tō telos) ...“ (ebd. 252) (s. auch *Wilckens* 161) – bleibt aber „herrlich“ als prophetische Instanz.

⁵⁶ Cf. dazu CMM 91.

⁵⁷ Auf der Basis der pistis. – Etwas unorthodox zwar, aber nicht weniger beeindruckend spielt *G. Mabler* auf diese Realität an, wenn er das Finale seiner 2. Symphonie, c-moll, die Auferstehungssymphonie, mit folgenden Worten kommentiert: „... – Leise erklingt im Ohr der Heiligen und Himmlischen: ‚Auferstehn, ja auferstehn wirst du! Da erscheint die Herrlichkeit Gottes! – Ein wunderbares Licht durchdringt uns bis ans Herz. Alles ist stille und selig. – Und siehe da: Es ist kein Gericht, es ist kein Sünder, kein Gerechter – kein Großer und kein Kleiner, es ist nicht Strafe und nicht Lohn! Ein allmächtiges Liebesgefühl durchdringt uns mit seligem Wissen und Sein.“ (*G. Stephenson*, Die Musikalische „Darstellung“ des Todes als religiöses Phänomen, 206, in: *G. Stephenson* Hrsg., *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 184–212.)

Der Henker näherte sich Ḥallāj ... sein Kopf wurde abgeschlagen; der Rumpf blieb da (wo er war) während zweier Stunden des Tages; sein Kopf jedoch wurde inmitten der abgeschlagenen Hände und Füße ausgestellt. Er redete in einer Sprache, von der man nur das Ende verstand: „Aḥad, Aḥad“, „O Einziger, o Einziger“. – Ich kam näher ... und sah, daß das fließende Blut „Gott, Gott“ auf den Boden geschrieben hatte, und zwar an 84 Stellen: genau die Zahl der falschen Zeugen. Dann verbrannte man Ḥallāj (Akhbār S. 177 franz. Teil).

Und Massignon selbst liefert uns den Schlüssel zum Verständnis dieser Überlieferung:

... der Geist, dessen traditionell semitisches Zeichen das Blut ist, bezeugt, daß sein (Ḥallājs) blutiges Opfer erhört worden ist. Der legale Formalismus des Islam annulliert hier (fait abroger) die Unterschrift der verdingten Zeugen durch die Unterschrift Gottes, der den Verurteilten unschuldig spricht (Akhbār S. 177/8 fr. T.).

Der vom Rumpf getrennte und „Aḥad, Aḥad“ ausstoßende Kopf ist höchstes Zeugnis der Einheit, das sie sich, nun wirklich von jedem dazwischentretenden „Ich“ befreit, selbst gibt. Diese Episode, so makaber das klingen mag, ist wiederum paradoxerweise, der absolute Höhepunkt im „Dasein“ des Zeugen Ḥallāj. Sie bildet, zusammen mit der 84fachen blutigen Gegen-Zeichnung Gottes die Rechtfertigung des vom Gesetz Verurteilten und somit das strukturelle Gegenstück zur Auferstehung Jesu, genauer zur Vision Maria Magdalenas (Joh 20, 18) und der nachfolgenden Erscheinung des Auferstandenen im Jüngerkreis (Joh 20, 19–23) und vor Thomas (Joh 20, 24–29)⁵⁸.

Damit ist unsere Nachzeichnung zweier typisch semitischer Zeugen-schicksale an ihr Ende gelangt. Es stellt sich am Schluß unwillkürlich die Frage: was wäre geworden, wenn auch Ḥallāj seinen „Paulus“ gefunden hätte, einen an Kühnheit dem Paulus in nichts nachstehenden Denker, der mit einer den Philipper- und Galaterbriefen vergleichbaren Schärfe die theologische Konsequenz aus der Erfahrung und dem Schicksal Ḥallājs gezogen hätte? Ist nicht auch bei Ḥallāj das Gesetz gewissermaßen zu seinem *télos* gelangt, seine Provokationspotenz erschöpft und sein Zweck erfüllt? Und weiter: würde das Ziehen einer solchen Konsequenz notwendigerweise ein „Aufbrechen“ des Islam bedeuten oder könnte sie nicht vielmehr „aufgefangen“ werden in einer radikalen Rückbesinnung auf denjenigen, der auch im Islam unverbrüchlicher Ur-Zeuge für den Glauben an den Einen Gott ist: Abraham, der erste Muslim, der erste Sich-im-Glauben-Unterwerfende⁵⁹ – ähnlich der „Kehre“, die Paulus in

⁵⁸ Interessanterweise gibt es auch in bezug auf Ḥallāj eine Visionsgeschichte. Zāhir Sarakhsi sagt: „Ich war in Bagdad, als Ḥusayn b. Maṣṣūr gekreuzigt wurde; als ich eines Tages, nach seiner Hinrichtung durch eine der Straßen (Bagdads) ging, kreuzte ein Ritter (fāris) zu Pferde meinen Weg. Sein Gesicht war verschleiert ... mit einem ... seidernen Turban und in der Hand hielt er eine Lanze. Als ich näher kam, hob er seinen Schleier und ich erkannte Ḥusayn b. Maṣṣūr, der zu mir sagte: ‚o Abū ‘Alī!‘ Wenn man dich fragt: ‚Hast du Ḥusayn b. Maṣṣūr (nach seiner Hinrichtung) gesehen?‘ antworte: ‚Ja!‘“ (Akhbār 144, 10*) – Ferner wird von den Leuten aus Tālaqān berichtet, daß sie sich, bei der Nachricht vom Tode Ḥallājs, zum Aufstand erhoben, weil sie glaubten, daß Ḥallāj als Rächer auferstehen und wiederkommen werde (s. Akhbār, S. 68 franz. Teil).

⁵⁹ S. Sure 2, 128; 14, 35 ff.; s. auch *Mooren*, Paternité (Anm. 44) 81, 117/8.

Gal 3,10–14 unternimmt, wenn er sich auf Abraham rückbesinnt?⁶⁰ Trüge dann auch im Islam graphē den Sieg über gramma davon?⁶¹ Dies sind nur Fragen – allerdings solche, die für die Zukunft des Islam von Bedeutung sein könnten⁶². De facto hat sich nach Ḥallāj der Sufismus, im Rahmen der sunnitischen Branche des Islam, hauptsächlich in zwei Richtungen aufgelöst: in eine, für das Gesetz mehr oder weniger ungefährliche, sentimental-poetische und in das pantheistisch-ontologische Einheitsdenken, dessen bekanntester Vertreter Ibn 'Arabi (1165–1240) ist⁶³.

Hallājs Mystik jedoch ist radikal Zeugenmystik, Mystik des Märtyrers. Und es ist dieses Thema des Zeugen, das uns zu einem Vergleich mit Jesus von Nazareth herausgefordert hat. Denn sowohl für Jesus wie auch für Ḥallāj gilt: es ist ihr Zeugesein, das die Provokation des Gesetzes enthüllt und der Idee der Rechtfertigung ihren Sinn gibt – Rechtfertigung bei beiden, Jesus und Ḥallāj, provokatorisch-paradox „durch“ das Gesetz und zugleich gegen es, Rechtfertigung über den Weg der Passion, letzten und tiefsten Leidens im Angesicht des Einen Gottes, sei er „Freund“ oder „Vater“ genannt.

In der pantheistisch-ontologischen Mystik, die letztlich eine Art „mystischen Spinozismus“ darstellt, wird der Weg zur Einheit über das Zeugesein, das Subjekt, durch den Weg über das „Sein“ ersetzt. Das „Objekt“ ist alles. Aus Ḥallājs: es gibt keinen Ihn Bekennenden, außer Gott, wird: es gibt „nichts“, außer Gott.

Bedenkt man das Verhältnis dieser Art von Mystik zu Ḥallāj, so wird man an den berühmten Brief Schellings an Hegel vom 4. 2. 1795 erinnern: „Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? – Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin das Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist alles entschieden.“⁶⁴ Bei Ḥallāj, so könnte man in gewissem Sinn wohl sagen, ist Alles Ich oder das Ich Alles;

⁶⁰ S. Wilckens 166.

⁶¹ Ebd. 162.

⁶² Cf. z. B. die Rezeption Ḥallājs bei einem Autor wie Gilani Kamran (Pakistan): „He added a new dimension to the idea of the human being, and with this dimension the Muslim history entered a more fruitful and rewarding era of its civilisation. Ḥallāj saved the Muslim world from collapsing under the threat of a Godless cosmology. He activated the living psychological structure to receive the Revelation in its immediacy and to know God through the mediation of the Truth. For centuries, Hallaj has spoken to Muslims in the idiom of love, and ana al-haqq has remained the consoling voice for many generations in the misery of spiritual loneliness. The grandmothers in their folk-tales still talk of Mansur in the far-off homes of the Muslim world. The old men, while looking towards the blue skies, listen to the mystery of ana al-haqq and heave sighs of inner distress. And in the silence of the tropical nights the voice of the Qawwali-singers fades out into timelessness. Ana al-haqq; ana al-haqq; ana al-haqq!“ (*Kamran* 51 [Anm. 5].)

⁶³ S. hierzu CMM 92; zu Ibn 'Arabi: CMM 102–109; ferner *Abdul-Hādī* (Übers.), *Al-Balabani, Le traité de l'unité dit „d'Ibn 'Arabi“*, Paris 1977; *T. Burckhardt*, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris 1969; *W. Neumann*, *Der Mensch und sein Doppelgänger. Alter Ego-Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn 'Arabi*, Wiesbaden 1981; zur Problemstellung auch die schon zitierten Werke *Corbins*.

⁶⁴ *G. L. Plitt*, *Aus Schellings Leben in Briefen, I–III*, Leipzig 1869/70, I, 76.

aber es ist das mystische Ich, das Ich des Zeugen, das eigentlich nur in der Ekstase, als aufgelöstes in der Passion „existiert“. Man sieht hier die „gefährliche“ Nähe zwischen Mystik und Philosophie: der Beweis Gottes über das Ich, in Freiheit und Denken zwar, aber seiner Passion und seines klassischen Zeugencharakters (weil aufs System, d. h. aufs Wissen gebracht)⁶⁵ beraubt – das ist das Drama des Idealismus.

Allerdings, so müssen wir hinzufügen, scheint bei weiterem Hinsehen⁶⁷ eine andere Reflexion Schellings, über den „Dogmatisten“ nämlich, der oben gegebenen Einschätzung Hallájs zu widersprechen. Halláj scheint als „Dogmatist“ den Gesetzesherrn zu bezeugen, der dem Menschen gegenüber als absolutes Objekt, absolute und rein von außen auf ihn zukommende Kausalität auftritt⁶⁸. Dieses Absolute fordert: „Vernichte dich selbst durch die absolute Kausalität, oder: Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Kausalität“ (I, 316). Und: „Stellt er (der Dogmatist) das Absolute als realisiert (als existierend) vor, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens und hört eben damit auf, Objekt der Freiheit zu sein. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.“ (I, 331/332)

Was Schelling in der so formulierten Gesetzesproblematik nicht gesehen hat, ist die Korrelation Provokation – List. Er hat die „heilige“ List des Zeugen übersehen, der sich freiwillig dem Gesetz unterstellt, ja sich seiner provokatorischen Funktion bedient, um es solcherart „ad absurdum“ zu führen (als gerechtfertigter Verurteilter). Auf solche Weise – das ist der spirituelle Gewinn des Gesetzes, des „es steht geschrieben“ – bleibt Gott „Gesetztes“, und zwar als „Realität“⁶⁹, Wahrheit (arab. al-ḥaqq) und Leben (zoē), und geht doch gleichzeitig über das „Gesetzte“ hinaus, indem er als „Du“ oder (bei Halláj) als „Er“ aufgedeckt wird. Es ist die List des Zeugen, die das Gesetz als paradoxen Schleier, als paradox-provokatorischen Weg zu diesem Du oder Er hin entlarvt. Schelling kann diese List und das Paradoxe der Situation nicht

⁶⁵ klassisch: weil der neuzeitliche Philosoph in gewisser Weise ein neuer Zeuge für eine neu konzipierte Unendlichkeit wird.

⁶⁶ Vielleicht etwas weniger beim jungen Schelling, wegen der „Offenheit“ seines Ich und der Rolle, die Glaube und (auch späterhin noch) Ekstase bei ihm spielen („... der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe – dort Anschauung, hier Glaube!“), Werke, Stuttgart 1856 ff, K. F. A. Schelling Hrsg., I, 216; zur Ekstase: W. Schmied-Kowarzik, Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, in: H. P. Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, II: Beiträge aus Philosophie und Psychologie, Frankfurt/M. 1981, 112–138). – S. zu diesem Problem auch Chr. Wild, Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings, Freiburg, München 1968, 22 u. seine Bemerkung zu Schellings Hegelkritik: „Die Vollendung des Rationalismus bestände gerade darin, auf etwas anderes als sich selbst zu verweisen und sich nicht abstrakt in sich selbst als absolute Einheit zu verschließen.“ (Ebd. 79). Allerdings ist Schellings eigener Versuch, diesen Rationalismus zu vollenden, in der positiven Philosophie nämlich, eher ambivalent und von zweifelhaftem Wert, wohl eher eine Transformierung von Glauben in Wissen, wenn auch in ein nie abgeschlossenes, als ein reales Durchdringen und Anerkennen dessen, was Glaube ist (cf. ebd. 24, 135–146). – Uns kann es hier nicht um eine erschöpfende Darstellung eines so vielschichtigen Denkers wie Schelling gehen (s. H. Holz u. a., Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975) und seinen Weg von der Pantheismuskritik bis hin zu seinem eigenen „Seinsmontheismus“ nachzuzeichnen (s. auch P. Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Breslau 1910), sondern nur um das Aufzeigen einer markant neuzeitlichen Position – als gewissermaßen typischer Geste – der hier diskutierten Thematik gegenüber.

⁶⁷ Zu Schellings Briefen über Domatismus und Kritizismus, bes. den 7. u. 9. Brief, s. auch Wild 24.

⁶⁸ S. dazu auch die Überlegungen des jungen Hegels über den Judengott als absolutes Objekt in: Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798–1800), Werke I, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt/M 1971, 247–418.

⁶⁹ Und das „Ich“ des Zeugen mit ihm: Jo 8, 58: „Ehe Abraham ward, bin ich.“

sehen, da er das Gesetz rein als freudlose Last sieht, lediglich als des Menschen Fluch: „Das Gesetz ist unvernünftig, ihm (dem Menschen, Th. M) ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetz) ‚gleich‘ ist, im Gegenteil, es steigert der Sünde Kraft, und anstatt die Ungleichheit zwischen ihm und dem Menschen aufzuheben, bewirkt es, daß diese immer stärker und auf alle Weise hervortritt, so sehr, daß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erscheint. Die freiwilligen Tugenden verschönern ... zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu keiner Freudigkeit der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwert seines ganzen Daseins einzusehen“ (XI, 555/6)⁷⁰. Steht hier Mitteleuropäer gegen Semit in der Wahrnehmung des Gesetzes?⁷¹ Was das Gesetz provoziert, wenn die freudlos gewordene Existenz überhaupt noch reizbar ist, heißt lediglich: Rückzug vom Gesetz, nicht dessen innere provokatorisch-paradoxe Überwindung. Das Gesetz stößt den Menschen geradezu ins Nicht-Agieren oder nicht mehr Agieren wollen, ins kontemplative Dasein: „sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben“ (XI, 556), bzw.: „Das Eingehen des Ich ins kontemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich ... Gottes nur als Idee.“ (XI, 557) Nur weil der Mensch schließlich nicht anders kann als handeln, weil er hungrig ist nach dem tatsächlichen Gott, der mehr ist als die Idee in Kunst, Mystik und Wissenschaft, weil er also darauf brennt, den Gott der Vorsehung zu treffen, findet er den Weg in die Geschichte zurück, wo es nun gilt, daß Gott sich tatsächlich als Gott erweist (cf. XI, 560, 566).

Die Last ist von den Schultern des Gesetzes genommen und als Beweislast der Geschichte, dem Drama der menschlichen (als göttlichen) Freiheit aufgebürdet (cf. IX, 215, 219; X, 22). Was sich für den semitischen Zeugen auf dem Kampffeld des Gesetzes abspielt, nämlich seine und seines Gottes Rechtfertigung, wird für den Philosophen-Zeugen eine Frage der Geschichte, und das heißt für Schelling letztlich: ein Problem des Wissens und nicht mehr des, semitisch verstandenen, Glaubens – sein Zeugesein ist total der Geschichte ausgeliefert, wobei noch offen ist, trotz der Hoffnung, in der Geschichte auf den Gott der Vorsehung zu treffen, ob sie Heilsgeschichte ist⁷²: die Perspektive Gottes verwandelt sich in einen werdenden Gott hinein⁷³, Wahrheit und Leben, nicht mehr „gesetzt“, werden bezogen unter dem Imperativ einer „unendlichen Aufgabe“ (I, 331), in einem „unendlichen Annäherungsprozeß“ (cf. I, 331), der eine „unendliche Wissenschaft“ (II, 11) erfordert⁷⁴.

Es ist das sich zunächst ohnmächtig vorfindende Wissen, welches sich nicht selbst begründen kann, das die Rolle des ohnmächtigen, verurteilten Zeugen übernimmt, und es ist schließlich dieses Wissen, das im Drama der Geschichte gerechtfertigt werden soll: „Das Wissen, das sich als faktisch begriffen hat, will diese seine faktische Wirklichkeit bejahen, bzw. das Wissen, das sich schon immer bejaht hat, will die Rechtfertigung dieser ursprünglichen Selbstbejahung erfahren. Die Sinnfrage geht auf nichts anderes als auf die Rechtfertigung der ursprünglichen, die eigene Aktualität und Existenz betreffenden Selbstbejahung des Wissens.“⁷⁵

⁷⁰ Zu Schelling und dem Gesetz, s. auch *Wild* 109/10 u. *Schelling* XI, 172/3.

⁷¹ Schellings Gedankengang klingt zwar streckenweise nach Paulus (Röm 7, 7, 11, 24), ist jedoch grundverschieden von der Intention des Paulus! (S. Röm 3, 31; 7, 12, 14 etc.)

⁷² Cf. *H. Zeltner*, Das große Welttheater, in: A. M. Koktanek (Hrsg.), *Schelling Studien*, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München/Wien 1965, 113–130.

⁷³ Cf. *W. R. Corti*, Die Mythopoese des „Werdenden Gottes“, in: Koktanek (Anm. 72) 83–112. Im selben Band s. zu Schellings Gottesbegriff ferner: *H. Fuhrmans*, Der Gottesbegriff in der Schellingschen positiven Philosophie, 9–47 u., aber anders als Fuhrman, *L. van Bladel*, Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie, 49–82. S. ferner *Schelling* IX, 215, 219; X, 22 u. *Wild* (Anm. 66) 85/6, 143/4.

⁷⁴ S. hierzu auch *Wild* 24, 36.

⁷⁵ Ebd. 118; s. auch *W. Schulz*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, 6/7.