

Die Autobiografie zweier Mystiker. Ein Vergleich zwischen Muḥammad al-Ġazālī und al-Ḥakīm at-Tirmidī¹

Bernd Radtke*

Man ist, so will mir scheinen, bei fortschreitendem alter versucht, häufiger autobiografisches in seine reden einfließen zu lassen. Über die gründe will ich mich nicht auslassen, aber dennoch auch etwas wenigens dieser art anführen, das im zusammenhang mit dem thema dieses vortrages gesehen werden kann. Im sommersemester 1966 ging ich, auf anraten von Bertold Spuler und Richard Walzer, der als gast in Hamburg weilte, um islamische mystik zu studieren, nach Basel zu Fritz Meier. Der erste mystische text, den ich bei ihm – zusammen mit Richard Gramlich – las, war al-Ḥakīm at-Tirmidī's *Kitāb Ḥatm al-awliyā'*, und einige von Ihnen werden womöglich wissen, dass ich diesen text jahrzehnte später in der *Bibliotheca Islamica* neu ediert habe.² Dem damaligen text vorangestellt war eine andere schrift Tirmidī's, und zwar seine *autobiografie*, die entweder *Bad' ša'nī* oder *Bad' ša'n Abī 'Abdallāh*³ genannt wird. Es existiert von ihr nur eine handschrift. Es gibt von mir eine deutsche kritische, kommentierte übersetzung in der zeitschrift *Oriens*⁴ und eine englische, die ich zusammen mit John O'Kane in dem buch *Concept* veröffentlicht habe.⁵

Aber zurück zu meinen studien: Bald bat ich Fritz Meier um ein thema für eine seminararbeit, und er schlug mir vor, etwas über die träume in der autobiografie Tirmidī's zu machen – und daraus erwuchs dann meine jahrzehntelange beschäftigung mit leben, werk und lehre des theosophen von Tirmidī, die u.a. fünf bücher zeitigte.⁶ – Aber nun schluss mit dieser *ḥwadfurūšī*. Fragen wir einmal: Warum schreibt jemand eine autobiografie? Sicherlich sehr einfach ist die feststellung: Weil er seinen lebenslauf für erinnerungswürdig oder vorbildlich für andere, für belehrend hält, oder um sich klarheit über sein denken, erleben und handeln zu verschaffen. Manches motiv lässt sich bereits im titel einer autobiografie ablesen: Ohne in die breite zu gehen, denn eine umfassende darstellung der geschichte der islamischen, ja arabischen autobiografie steht noch aus: Für die ältere

1 Bernd Radtke hielt diesen Vortrag *Die Autobiografie zweier Mystiker: Ein Vergleich zwischen Muḥammad al-Ġazālī und al-Ḥakīm at-Tirmidī* auf der Tagung des ZIIS „900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften“ am 30.10.2011 im Schloss der Universität Osnabrück. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Der Autor folgt der ihm eigenen Orthografie.

* Em. Prof. Dr. Bernd Radtke lehrte an den Universitäten Basel, Bergen und Utrecht und ist deutscher Orientalist und Islamwissenschaftler.

2 *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidī*, Bibliotheca Islamica 35/a, Stuttgart 1992; deutsche übersetzung: Bibliotheca Islamica 35/b, das *Kitāb Ḥatm al-awliyā'* ist hier als die erste der drei schriften unter dem titel *Kitāb Sīrat al-awliyā'* neu ediert und zum erstenmal ins deutsche übersetzt worden.

3 O. Yaḥyā, *Al-Tirmidī, Kitāb Ḥatm al-awliyā'*, Beirut 1965, S. 13 hat *Buduww šān* (sic!) *Abī 'Abdallāh*; der text steht ebd., S. 14-32.

4 Unter dem titel: "*Tirmidīana Minora*", in: *Oriens* 34 (1994), S. 242-298. Hier abgekürzt mit *TM*.

5 B. Radtke/J. O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, London 1996, hier abgekürzt mit *Concept*.

6 Das sind: *Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980, hier abgekürzt als *HT*; die beiden in anm. 2 besprochenen schriften und *The Concept of Sainthood*, wovon es eine persische übersetzung gibt von Maḡd ud-dīn-i Kaywānī: *Mafhūm-i wilāyat dar dawrān-i āgāzīn-i 'irfān-i islāmī*, Teheran 1379.

literatur ist zu nennen Franz Rosenthal, *Die arabische Autobiographie*,⁷ für die moderne und frühmoderne Dwight F. Reynolds, *Interpreting the Self* u.a.⁸

Nehmen wir die beiden autoren, die wir näher betrachten wollen: Muḥammad al-Ġazālī – oder wie die perser meist sagen: Abū Ḥāmid al-Ġazālī. Seine weithin bekannte und in viele sprachen übersetzte autobiografie heisst *al-Munqid min ad-dalāl: Der erretter vor dem abweichen vom rechten weg*, oder: *von der wahrheit*. Jan Kramers übersetzte holländisch *De Redder uit de Dwaling*,⁹ Farid Jabre französisch *Erreur et Délivrance*,¹⁰ was mir fragwürdig, ja schlecht und falsch vorkommt.

Ġazālī beschreibt, auf anfrage hin¹¹ – was ein topos ist – seinen intellektuellen lebensweg: sein suchen nach der wahrheit, sein verwerfen aller ungeprüften autorität (*taqlīd*),¹² seine zweifel an aller erkenntnissicherheit.¹³ Seine überprüfung der lehren und überzeugungen der scholastischen theologen (*mutakallimūn*),¹⁴ dann der filosofen,¹⁵ dann der schī'a (*bāṭiniyya*, *madḥab at-ta'lim*),¹⁶ zuletzt der *ṣūfiyya*,¹⁷ deren weg ihm dann als der richtige erscheint, da ihre erfahrungen in manchen aspekten mit denen des profeten zu vergleichen seien.¹⁸

Dies ist, um es zu wiederholen, die autobiografie eines intellektuellen, der zuletzt am intellektualismus verzweifelt und sich in die mystik flüchtet, wenn ich mir diesen ausdruck erlauben darf. Von seinen mystischen erlebnissen selbst hört man nichts, ja er weigert sich darüber etwas zu sagen:

„Es war, was war, was ich nie sagen werde,
Du denke gut davon und frage nicht!“¹⁹

Betrachten wir die andere autobiografie! Tirmidī's schrift trägt in der handschrift keinen titel, sie beginnt mit den worten: *kāna bad' ša'nī an qayyadanī llāhu šayḥī*.²⁰ Der beginn meiner sache war, dass Gott mir meinen lehrer bestimmte (zuführen). Tirmidī betrachtet also seinen lebensweg als von Gott geführt – nebenbei bemerkt: das war kein mystischer schein, sondern ein traditionarier und rechtsgelehrter des ḥanafitischen *madḥab*, wahr-

7 In: *Analecta Orientalia* 14.

8 Dwight F. Reynolds, *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Oakland/ California 2001.

9 Amsterdam 1951.

10 Edition und französische übersetzung, Beirut 1969; der arabische text wird hier benutzt; abkürzung *Munq.*, es werden seite und zeile angegeben.

11 *Munq.*, S. 9, Z. 5.

12 Ebd., S. 9, Z. 8.

13 Ebd., S. 10, Z. 10ff.

14 Ebd., Z. 16f.

15 Ebd., Z. 18-27.

16 Ebd., Z. 28-34.

17 Ebd., Z. 35f.

18 Ebd., Z. 36.

19 Ebd., S. 40, Z. 3, alle übersetzungen aus dem arabischen B. R.; vgl. auch Bernd Radtke, "How Can Man Reach the Mystical Union? Ibn Ṭufayl and the Divine Spark", in: *The World of Ibn Ṭufayl 194-195*, Leiden 1996, p. 265 und anm. 5, auch den kommentar von Kramers, *De Redder uit de Dwaling* (abkürzung: *Redder*), Amsterdam 1951, S. 55 und anm. 112, der die verse dem dichter Ibn al-Mu'tazz zuschreibt. Sie stehen im *Dīwān Ibn al-Mu'tazz*, S. 2, 111.

20 Ich zitiere die deutsche übersetzung in „*Tirmidīana Minora*“ als *TM* und die englische in *Concept of Sainthood* als *Concept* mit angabe der seite und des paragrafen, hier S. 15, § 1.

scheinlich sein eigener vater, der auch im *Ta`rīh Baġdād* des Ḥaṭīb al-Baġdādī verzeichnet ist.²¹ Tirmidī macht eine theologenausbildung, von erkenntnis- und glaubenszweifeln wird er, anders als Ġazālī, nicht bedrängt. Berührt wird er in seiner jugendzeit auch nicht von theologisch-scholastischen diskussionen noch von griechischer filosofie und wissenschaft. Sein name *al-ḥakīm* sollte schon aus diesem grund nicht als „filosof“ übersetzt werden. Auf weiteres kann ich hier nicht eingehen.²² Tirmidī wurde wahrscheinlich zwischen 820 und 830, eher am letzten datum, geboren und starb um 910 in seiner heimat.²³ Seine heimatstadt lag am Oxus und ist im zusammenhang mit dem Afghanistankrieg näher bekannt geworden. Es werden in der literatur andere lebensdaten für ihn angegeben, auch in den weithin bekannten werken von Annemarie Schimmel, die jedoch jeder quellen-grundlage entbehren.²⁴ Ein pompöses grabmal aus der timuridenzeit ist in Tirmidī erhalten. Das verzeichnis seiner schriften in *GAS* 1 von 1967 nennt nicht weniger als 80 titel, was allerdings in vielen punkten zu verbessern ist.²⁵

Er entschliesst sich im alter von 27 jahren, die wallfahrt nach Mekka zu unternehmen, die reise geht über den Iraq und Basra. Mekka bedeutet den wendepunkt seines lebens, hier erfährt er, was in der sufik gewöhnlich *tawba* (umkehr)²⁶ genannt wird: sich von der welt abzuwenden und den koran auswendigzulernen. In die heimat zurückgekehrt²⁷ führt er ein zurückgezogenes leben und läuft auf den friedhöfen und trümmern ausserhalb der stadt umher – er pflegt *memento mori* also.²⁸ Im folgenden beschreibt die autobiografie einige äussere ereignisse seines lebens, zur hauptsache jedoch träume und visionen, deren inhalt seine geistliche entwicklung und seinen mystischen aufstieg bezeugt. Er erzählt:

Dann begann ich, in den büchern nach den preislichen taten Gottes zu forschen. Ich sammelte schöne worte der ermahnung und dinge, die für die andere welt eine hilfe sein konnten. Ich suchte nach einem geistlichen führer in der gegend. Aber ich fand keinen, der mich führen oder mir einen rat geben konnte, durch den ich erstarkt wäre. So war ich wie ein verwirrter und wusste nicht, was mit mir gewollt wurde. Nur dass ich begann, zu fasten und ritualgebet intensiv zu betreiben.²⁹

Man wüsste gern mehr über diese bücher. Sind das schriften über geschichte oder heilsgeschichte, etwa *qiṣaṣ al-anbiyā`*? Welche erbauungsliteratur hat er gelesen? Eine bestätigung seines strebens gibt ihm ein traum:

21 *Ta`rīh Baġdād*, Bd. 11, S. 373, nr. 6226, Kairo 1349/1931. Daten werden nicht gegeben.

22 Darüber habe ich mich ausführlich in meinem aufsatz „*Theologen und Mystiker in Ḥurāsān und Transoxanien*“, in: *ZDMG* (136) 1986 geäußert, insbesondere S. 551ff.

23 *HT*, S. 38.

24 Völlig irreführende angaben in Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985, S. 92, abkürzung: *Mystische Dimensionen*; dazu auch Bernd Radtke, „*Von des Chisers Händeln und schmutzigen Tricks*“, in: *Der Islam* 81 (2004), S. 96-114, S. 99f., abgekürzt: *Von des Chisers*; Ders., „*Some Recent Research on al-Ḥakīm at-Tirmidhī*“, in: *Der Islam* 83 (2006), S. 39-89, abkürzung: *research*, hier S. 51; es gibt eine russische broschüre, erschienen 2001 in Taschkent: *Termez i jego arxitekturnye pamyatniki*, auf den seiten 17f. abbildungen von Tirmidīs grabmal.

25 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* 1ff., Leiden 1967ff., S. 653-59, abkürzung: *GAS* 1; verbesserungen dazu in *HT*, S. 39-58.

26 Zur *tawba* vgl auch *RGG*, s.v.

27 *TM* 246; *Concept*, S. 16f., § 4. Dass er, wie A. Schimmel schreibt (*Mystische Dimensionen*, S. 92) in Mekka gestorben sei, ist also reine fantasie.

28 *TM*, S. 247; *Concept*, S. 17f., § 6.

29 Ebd., § 4.

Als das nun mein zustand war, da sah ich im traum, wie der gesandte Gottes die freitagsmoschee unserer stadt betrat. Ich trat auf seinen spuren ein und hielt mich an seinen nacken hinter ihm, bis er die *maqṣūra* betrat, ich auf seinen fersen, ihm ganz nahe. Fast klebte ich an seinem rücken, und ich setzte meine schritte auf den ort, an den er die seinen setzte, bis auch ich die *maqṣūra* betrat. Er stieg die kanzel hinauf, ich ihm nach. Jedesmal, wenn er eine stufe emporstieg, stieg ich ihm nach. Als er auf der höchsten stufe angelangt war, setzte er sich darauf. Ich setzte mich von ihm aus gesehen auf die zweite stufe, zu seinen füßen. Meine rechte war seinem antlitz zugekehrt, mein gesicht auf die türen, die auf den markt gehen, meine linke den menschen. – Ich erwachte in diesem zustand aus meinem traum.³⁰

Hier wird einerseits zum erstenmal der traum als aussage benutzt, andererseits der profet Muḥammad in das geschehen eingeführt. Tirmidī konnte sicher sein, dass sein traum eine wirklichkeitserfahrung war, sagt Muḥammad doch im bekannten kanonischen ḥadīth: „Wer mich im traum sieht, der sieht mich wirklich.“³¹ – Tirmidī sieht sich auf den spuren des profeten wandeln, er folgt ihm in jedem schritt – gemeint in seinen handlungen – nach. Kurz darauf hat er einen weiteren traum:

Kurze zeit danach verrichtete ich eines nachts das ritualgebet. Ich wurde sehr müde und legte mein haupt auf den gebetsplatz neben meinem bett. Da sah ich im traum eine gewaltige wüste, wusste aber nicht, wo das war. Ich sah eine gewaltige versammlung mit einem ehrfurchtgebietenden oberhaupt. Weiter ein aufgeschlagenes zelt, dessen tuch und vorhänge ich nicht beschreiben kann. Da war mir, als ob zu mir gesagt würde: „Man wird dich zu deinem herrn führen.“ Ich betrat die vorhänge, sah aber keinen menschen und keine gestalt. Erneut war es, als ob zu mir gesagt würde: „Man wird dich zu deinem herrn bringen.“ Meinem herzen widerfuhr jedoch, als ich in die vorhänge hineinging, ein schrecken. Ich war in meinem traum sicher, vor Gott zu stehen. Es dauerte nicht lange, bis ich mich wieder ausserhalb der vorhänge sah, in der nähe des eingangs in die vorhänge stehend, sagend: „Er verzeihe mir!“ Und ich merkte, dass mein atem vor schrecken still stand.³²

Der traum will sagen, dass Tirmidī noch nicht reif ist, die nähe Gottes auf dauer zu ertragen. Nach einem hohen aufstieg, einem raptus, wird er wieder zurückgeschleudert. Seine seele muss erst noch auf die probe gestellt und geläutert werden. Diese „prüfungszeit“ (*mudda*) wird eindringlich in verschiedenen schriften Tirmidīs dargestellt.³³

Er sammelt einen kreis von gleichgesinnten um sich, man verbringt die nächte in gebet und gottesgedenken. Dieses treiben erregt den argwohn seiner ehemaligen kollegen, der theologen, die er „freundlicherweise“ *aškāl*, „gestalten“, englisch besser „characters“, zu nennen pflegt.³⁴ Er wird beim gouverneur der nachbarstadt Balḥ denunziert: er rede über die gottesliebe und behaupte, ein profet zu sein. Nach Balḥ zitiert, gelingt es ihm, sich gegen diese vorwürfe zu verteidigen. Schliesslich werden seine widersacher und denunzianten aus dem lande vertrieben. Das wird um 870 gewesen sein.³⁵

30 *TM*, S. 247; *Concept*, S. 18, § 7.

31 Meier, *Die taṣliya in sufischen Zusammenhängen*, Leiden 2005, S. 547, hier abgekürzt mit Meier *Taṣliya*.

32 *TM*, S. 248; *Concept*, S. 19, § 8.

33 *Sīrat al-awliyā'* (siehe Anmerkung 2), § 125-132, übersetzung 122-127.

34 *HT*, S. 140.

35 Ebd., S. 34.

Sein inneres leben wird von alledem nicht angekränkelt, so erzählt er, was ich als seinen eigentlichen mystischen durchbruch bezeichnen möchte:

Als es nun mit mir so stand, versammelten wir uns eines nachts zum gottesgedenken als gäste eines unserer brüder. Als ein teil der nacht vorüber war, kehrte ich nach hause zurück. Auf dem weg ward mein herz in unbeschreiblicher weise aufgetan. Es war, als ob etwas in mein herz fiel, das meiner seele wohltat, und an dem sie genuss empfand. Ich verspürte freude, solange ich dahinging. Nichts begegnete mir, das ich fürchtete. Die hunde bellten mir ins gesicht, und ich mochte ihr bellen, durch einen genuss, den ich in meinem herzen empfand [...] Bis der himmel mit seinen sternern und dem mond in die nähe der erde kam, und ich dabei zu meinem herrn rief. Ich fühlte mich, als ob in meinem herzen etwas aufgerichtet würde. Als ich die süsse empfand, wurde mein inneres zusammengebogen und gepresst, das eine über das andere, und ausgepresst durch die stärke des genusses. Die süsse breitete sich in meinen lenden und adern aus. Es war, als ob ich die vorstellung hatte, dem ort des gottesthrones nahe zu sein. Es blieb meine gewohnheit, jede nacht bis zum morgen zu wachen. Ich fand keinen schlaf. Mein herz gewann dabei stärke. Aber ich war ratlos und wusste nicht, was das alles sollte. Doch ich nahm zu an kraft und eifer in den dingen, die ich trieb.³⁶

Es ist schwierig zu bestimmen, welcher kategorie Tirmidī dieses erlebnis zugeordnet hat. Der bericht steht für sich und findet keine entsprechung in seinen theoretischen schriften. Von der gewissheit (*yaqīn*) heisst es allerdings, dass sie den menschen wie ein blitz treffen kann.³⁷

Der *gottesthron*³⁸ ist eine makrokosmische station auf der reise des mystikers zu Gott. Er bildet die grenze des erschaffenen kosmos. Darüber liegen die lichtreiche der göttlichen eigenschaften, das „reich“ (*mulk*)³⁹ Gottes. So kann Tirmidī auch sagen, der mystiker reist zu Gott vom *makān* (raum = gottesthron) zum *mulk*. – Bei den sufis der späteren zeit finde ich berichte über ihre erleuchtung, die der schilderung Tirmidīs ähneln.⁴⁰

Eine eigenheit der Tirmidīschen autobiografie ist, dass sie sätze und worte in persisch enthält und somit ein frühes zeugnis für die existenz und den gebrauch dieser sprache in Ostiran um 900 ist.⁴¹ Eine zweite eigenheit ist, dass seine frau – an einer stelle seiner schriften macht er die bemerkung, er habe sechs söhne⁴² – eine wichtige rolle in seinem mystischen leben spielt.

Er berichtet:

Meine frau hatte fortwährend träume, die mich betrafen, alle kurz vor morgen. Sie hatte traum auf traum, als ob es sich um eine botschaft handelte. Sie musste sie gar nicht deuten, weil ihr sinn klar war und ihre auslegung auf der hand lag.⁴³

36 *TM*, S. 250f.; *Concept*, S. 21f., § 13.

37 Ebd., S. 4; *Der Mystiker*, S. 245.

38 *Sīrat al-awliyā'* (siehe hier Anmerkung 2) § 35, übersetzung 35; *HT*, S. 61; Bernd Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Beirut-Stuttgart 1992, S. 28, Abkürzung: *Weltgeschichte*.

39 *HT*, S. 60f.

40 J. O'Kane/B. Radtke, *Pure Gold from the Words Sayyidī 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh*, Leiden 2007, S. 128ff., hier abgekürzt mit *Pure Gold*.

41 Eine liste der bei Tirmidī verwendeten persischen wörter findet man *HT*, S. 137f.

42 *Al-Ḥakīm at-Tirmidī*, S. 16.

43 *TM*, S. 252; *Concept*, S. 24, § 16.

Ein anderes mal träumte sie, dass sie mit mir auf dem dach schlief. Sie erzählte:
Ich hörte stimmen vom garten her. Ich fuhr mit einem schrei wie eine besessene hoch und sagte: „Das sind unsere gäste, die wir verlassen haben. Ich will gehen und sie bewirten.“

Ich ging zum rand des daches, um herunterzusteigen. Aber der rand des daches senkte sich ab und berührte den erdboden. So kam ich auf dieselbe höhe wie die erde. Da sassen zwei männer von ehrfurchtgebietendem aussehen. Ich näherte mich ihnen und brachte entschuldigungen vor.

Sie lächelten. Einer von ihnen sagte: „Sag deinem herrn: ‚Warum gibst du dich mit diesem gras ab? (*mā štiḡāluka bi-hādā l-ḥašīš?*) Du sollst die schwachen stärken und ihnen eine stütze sein!‘ Sag ihm auch: ‚Du bist einer der pflöcke der erde, du hältst einen teil der erde fest.‘“⁴⁴

Ich fragte: „Wer bist du?“

Er antwortete: „Muḥammad Aḥmad, und das ist Jesus. Sag ihm auch: ‚Wir haben dir Gottes wohlbestelltes haus geschenkt.‘“

Dann erwies ich ihnen wohlthaten.

Dann erwachte ich.

ḥašīš ist hier nicht die berauschende droge, sondern meint gras, wie in weiteren schriften Tirmiḏī. Berücksichtigt man dieses material, so will unser text sagen: Nur der unvollkommene gottesfreund, der noch nicht seiner seele, seinem ich entwachsen ist, gibt sich mit übertriebener askese ab, weil er eben noch seinem niederen ich ausgeliefert ist und meint, es auf diese art bezwingen zu können. Steigt er „höher“, so darf er sich der welt und den menschen wieder zuwenden. Denn der vollkommene gottesfreund hat durch göttliche gnade sein ich verloren, durch ihn handelt nicht mehr sein selbst, sondern Gott. Er soll geradezu handeln, denn das sein der erde ist von ihm abhängig, er ist einer der „pflöcke“ der erde, jemand, an dem die erde hängt.

Tirmiḏī hat das *bayt ma‘mūr*⁴⁵ erhalten. Das ist nach Tirmiḏī ein kosmischer ort über den sieben himmeln, wo sich die vierzig höchsten gottesfreunde aufhalten; zu diesen später.

Sehr interessant sind die folgenden aussagen:

In einem dieser jahre beschäftigte ich mich damit, den meridian zu berechnen und zu lernen, wie man den tierkreis berechnet und das astrolab benutzt.⁴⁶ Ich widmete mich dem eifrig. Da hatte einer einen traum über mich. Ihm wurde darin gesagt: „Sag dem Ibn ‘Alī: ‚Das, womit du dich abgibst, gehört nicht zu deiner verpflichtung und deiner richtung. Lass es daher!‘“ Der traumerzähler fuhr fort: Da erfüllte mich das ehrfurchtgebietende wesen dessen, der zu mir sprach, mit furcht und schrecken. Ich sah, dass er die gestalt eines alten mannes mit weissen haaren und weissem bart hatte, einen angenehmen geruch ausströmend, mit einem schönen antlitz. Ich dachte, dass er ein engel sei. Der alte fuhr fort: „Sag dem Ibn ‘Alī: ‚Lass diese sachen! Ich bin sicher, dass sie eine absperrung zwischen dir und dem herrn der gewaltigkeit sein werden.‘“⁴⁷

44 *watad*, später als bezeichnung eines grades der sufischen heiligenhierarchie gebraucht. – Dass bei Tirmiḏī deren benennungen zum erstenmal auftreten, ist eine der vielen fantasien Annemarie Schimmels im zusammenhang mit Tirmiḏī; vgl. *Von des Chisers*, S. 100f.

45 Koran 52/4.

46 Zu dem ganzen Van Ess, *ThG 2*, S. 545ff.

47 *TM*, S. 259; *Concept*, S. 30, § 23.

Man hätte gern gewusst, was im einzelnen Tirmidī dazu trieb, sich mit diesen wissensgebieten abzugeben, lässt man einmal sein allgemeines erkenntnisverlangen ausser acht, das sicherlich einer der gründe für seinen beinamen *ḥakīm* war. „Naturwissenschaftliches“ denken hat keinen widerhall in seinen schriften gefunden. Benutzt er kosmologische modelle, wie das der sogenannten „islamischen kosmologie“⁴⁸, so bleibt sein denken durchaus im mythologischen.

Abschliessend diese lange traumerzählung:

Darauf hatte meine frau diesen traum:

Sie war bei der schlucht Skībā. Sie sagte: Ich erblickte den friedhof in der ferne. Mein blick richtete sich bis auf die gegend von Dāwūdābād. Ich sah unzählige menschen, als ob die ganze gegend voller menschen sei. [...]

Ich sagte: „Was ist das?“

Mir wurde geantwortet: „Der herr ist überraschend gekommen, und keiner hat das gewusst. Und schon seit zwölf tagen ist sein heer vorbeigezogen, ohne dass wir das gewusst hätten, so dass alles damit voll ist.“

Sie fuhr fort: Ich sah mir die leute näher an: Ihre gesichter waren gelb, ihre lippen trocken und ihr speichel versiegt aufgrund der furcht und des schreckens.

Sie erzählte mir: Ich sah, wie du auf mich zukamst. Du legtest deine kleider ab und riefst nach wasser. Dann nähertest du dich einem messinggefäss, in dem ich wasser sah. Du wuschest dich und legtest einen lendenschurz an und nahmst ein obergewand. Du trugst sandalen.

Sie erzählte: Ich fragte dich: „Was wirst du tun?“

Da sagtest du: „Siehst du denn nicht dieses wunder und was der herr will?“

Sie fuhr in der erzählung fort: Ich sah, dass alle menschen schwiegen, sie waren vor schrecken ganz verstört, der eine kannte den anderen nicht mehr. Sie waren vor furcht sich gegenseitig fremd. Dich sah ich hingegen ruhig und gefasst, keine furcht war an dir zu sehen.

Du sagtest zu mir: „Siehst du denn nicht dieses wunder? Der herr will von allem volk der erde vierzig, um mit ihnen zu reden.“

Ich sagte zu dir: „Willst du nicht (zu ihm) hinausgehen?“

Da sagtest du: „Grosser Gott! Die welt blickt auf mich!“ – auf persisch. Da riefen die menschen: „Wenn Muḥammad b. ‘Alī uns nicht hilft, sind wir verloren!“

Da sagtest du: „Gott hat vom volk der welt diese vierzig zusammengebracht. Wenn ich nicht unter ihnen bin, um sie vollzählig zu machen, dann verderben diese menschen. Was aber wird der herr mir mitteilen, und wann wird er es mir mitteilen? Ich soll die vierzig durch mich vollzählig machen, denn noch sind es diese vierzig nicht. Es geht die nachricht, dass der herr mit den türken über diese menschen kommen will.“

Sie sprach: Du trugst weisse kleider, einen weissen ṭaylasān und sandalen. Dann gingst du fort.

Sie fuhr in der erzählung fort: Ich hatte dann im traum das bild, dass die menschen zusammen mit den türken in haufen zurückwichen, als du zum herrn gingst. Die türken taten ihnen nichts. Ich hatte mich wegen des schreckens, den ich auf ihnen sah, von ihnen fortgestohlen. Ich rief, am eingang der schlucht stehend: „Ist unter euch einer von diesen vierzig?“

Da sagte einer: „Durch diese vierzig sind wir gerettet worden!“

Ein anderer rief: „Wir sind durch Muḥammad b. ‘Alī gerettet worden!“

48 Ausführlich dargestellt in *Weltgeschichte*, S. 165-68.

Da weinte ich. Die leute fragten mich: „Warum weinst du? Wir sind doch durch ihn gerettet worden!“

Ich antwortete: „Ich weine nicht, weil er an einen bösen ort geraten ist, ich weine seines weichen herzens wegen – wie wird er in das blanke schwert blicken können?“ – denn ich sah in diesem augenblick, dass den vierzig die köpfe abgeschlagen wurden. Und deshalb weinte ich.

Dann kehrte ich nach hause zurück. Als ich zur tür des hauses kam, drehte ich mich um. Da sah ich, dass du schon gekommen warst. Ich meinte, dass seit deinem weggang eine nacht verflossen war. Jetzt war es morgen. Da sagte ich: „Gelobt sei Gott! Wie bist du gerettet worden?“

Du sagtest: „Du weisst ja, dass ich der erste der vierzig war. Mich hat er belehrt, mich hat er genommen. Er nahm von mir diese stelle“ – und du zeigtest auf dein herz – „und presste mich so sehr, dass ich meinte, alle meine glieder würden zerstreut. Dann sagte der herr zu mir auf persisch: ‚Du bist der oberste (?) ... Du bist das haupt der welt, denn mein ganzes heer ist der gefangene ...‘“.

Ich fragte dich: „Hast du den herrn gesehen? Hast du wirklich den herrn gesehen?“

Du sagtest: „Nein! Ich kam zum tor eines kuppelbaus. Am tor des herrn war ein zelt aufgeschlagen. Dann sah ich, dass der herr seine hand aus dem tor des kuppelbaus herausstreckte und von mir diese stelle nahm. Er presste mich und sprach zu mir diese worte. Dann sandte er mich zu einer halle. Diese halle ähnelte, wie ich sah, der fest-*maq̄sura* auf dem friedhof. Der herr sprach: ‚Bringt diese vierzig zu dieser halle. Fesselt sie dort stehend, lasst sie sich nicht setzen!‘ So schickte er mich mit den vierzig in diese halle. Und er befahl denen, die mit mir waren: ‚Schickt diesen zum gebet!‘ Ich betrat die halle zusammen mit ihnen und wurde dann (allein) zum gebet geschickt – wie wenn diese vierzig aus dem volk der erde auserwählt waren. Ich ging am heer und den türken des herrn vorbei, ohne dass mich jemand schlug. Da wusste ich, dass der herr mit mir etwas besonderes im schilde hatte: dass er diese ganze menge nur meinetwegen versammelt hatte, damit ich und die neununddreissig aus der menge hervorträten – aber mich allein wollte er mit dem ganzen!“⁴⁹

Ich möchte vermuten, dass es sich bei den genannten orten um solche in der umgebung von Tirmid̄ handelt.

Tirmid̄ ist der oberste von vierzig menschen, auf denen das heil der welt beruht – er ist also, nach seinem hauptwerk *Sīrat al-awliyā*’, der *ḥatm al-wilāya*, das siegel der gottesfreundschaft.⁵⁰ Er begegnet dem herrn = Gott, er wird ihm wie ein gefangener vorgeführt. – Er sieht ihn aber nicht, denn Gott ist verborgen in einer kuppel. Das herz wird ihm – wie dem profeten Muḥammad – herausgenommen. Dann wird er in eine art halle geschickt, deren rolle nicht recht klar wird, zumindest dient sie für das ritualgebet. Diese halle der gottesfreunde sollte in späterer sufik eine grosse bedeutung haben.

Tirmid̄s autobiografie zerfällt in zwei teile. Der beginn berichtet von seinem äusseren lebensgang und seinen mystischen anfängen. Für unsere bedürfnisse hätten wir gern etwas mehr daten gehabt, für Tirmid̄ scheinen sie jedoch nicht weiter wichtig gewesen zu sein. Sein leben führt ihn zur mystik. Von psychologischen faktoren, die dabei gewirkt haben können, hören wir nichts. Das neue leben wirft ihn aus der bahn, es macht ihn einsam. Er wächst ohne lehrer oder führer oder begleiter in die mystik hinein. Äussere schwierigkeiten sind die folge. Sie erschüttern das ichgefühl, was jedoch wiederum die

49 *TM* 260-62; *Concept*, S. 31-34, § 26.

50 *Sīrat al-awliyā*’ (siehe hier Anmerkung 2) 47, 6: deutsche übersetzung 72, § 69, für weitere stellen vgl. index.

voraussetzung für einen spirituellem aufstieg ist – und dieser wird nun in seinen einzelnen stufen im zweiten teil der schrift dargestellt. Das mittel dafür sind träume, meistens seiner frau, bisweilen von schülern.

Der traum hatte für Tirmiḏī, wie für seine mittelalterliche islamische umwelt, eine andere aussagekraft als für heutige menschen. Träume waren wahrheits- und wirklichkeitsaussagen, zumal der wahrtraum (*ru'yā ṣādiqa*), der als teil der profetie angesehen wurde.⁵¹

Nur wenn dies in seinen consequenzen begriffen wird, kann Tirmiḏīs autobiografie verstanden werden. Was er durch die träume erfährt, sind wirklichkeits-botschaften (*buṣrā*; bei anderen oft auch *mubašširāt* genannt), die ihm seinen stufenweisen aufstieg im inneren und entsprechend im makrokosmos verkünden.

Neben der rolle der träume sind es zwei weitere dinge, die unsere schrift zu etwas besonderem machen: die rolle der frau und der gebrauch des persischen. Im gegensatz zu seinem kommentator Ibn al-‘Arabī weisen Tirmiḏīs schriften keine herausstellung der rolle der frau auf. Die aussergewöhnliche rolle, die seine frau als medium der träume und am ende als „aktive“ mystikerin spielt, findet in seiner theorie jedoch keinen widerhall. Sie war auch keine gelehrte frau, denn offensichtlich sprach sie nur persisch und nicht das arabisch der gelehrten. Sie hat jedoch die mystischen neigungen ihres gatten geteilt.

Am anfang steht eine persönlichkeit – man würde modern von einem „sucher“ sprechen –, die einen erkenntnisweg geht, im weitesten sinn eine *sīra falsafiyya*. Er führt ihn zu erfahrungen, deren bericht gewiss nicht „erfunden“ ist. Aber selbstverständlich sind diese erfahrungen von seinen gedanken, von dem, was er aus der umwelt aufgenommen hat, gefärbt. Bei aller unbestimmtheit seiner autobiografie kann man aus Tirmiḏīs werken ersehen, dass er sich eine umfassende bildung – mit den schon erwähnten einschränkungen – anzueignen bemüht war.

Nicht das system der Tirmiḏīschen mystik als ganzes wirkte weiter fort, sondern die idee des *ḥatm al-wilāya*. Der begriff „siegel der gottesfreundschaft“ wurde von Ibn al-‘Arabī aufgenommen und weiterentwickelt. Über Ibn al-‘Arabī ist Tirmiḏī dann in die moderne sufik gelangt. Und diese vermittlung des Sayḥ al-akbar mag einer der gründe dafür sein, dass die schrift Tirmiḏīs, in der die lehre vom *ḥatm al-wilāya* entwickelt wird, im gegensatz zu anderen schriften, handschriftlich so schlecht erhalten ist.⁵² Nach Ibn al-‘Arabī war Tirmiḏī nicht mehr „nötig“.

Einer der einflussreichsten sufiorden des 19. und 20. jh.s ist die *ḥatmiyya*, die im Sudan, in Ägypten und auf der arabischen halbinsel verbreitet ist. Ihr gründer war Muḥammad ‘Uṭmān al-Mīrḡanī (1793-1852).⁵³ Der name dieser *ṭarīqa* ist also nicht, wie so oft, vom namen des grüunders abgeleitet. Er geht zurück auf dessen selbstverständnis. Mīrḡanī betrachtete sich als *ḥatm al-wilāya*, als das siegel der gottesfreundschaft – wie auch sein älterer zeitgenosse Aḥmad at-Tiḡānī (1737-1815).⁵⁴ Allerdings verstand Tiḡānī darunter etwas anderes als Mīrḡanī. Für ihn bedeutete *ḥatm al-wilāya* den höchsten, letzten

51 *HT*, S. 7; *Pure Gold*, S. 307ff.

52 Keine einzige handschrift stammt aus Ostiran, Zentralasien oder Afghanistan, wo man sie erwarten sollte; zwei liegen in Istanbul, ein kleiner teil in Schiraz, eine in London. Gründe mögen die spätere schiitisierung Persiens und der mongolensturm gewesen sein.

53 Zu ihm siehe B. Radtke, „Lehrer-Schüler-Enkel“, in: *Oriens* 33 (1992), S. 95-132, hier: S. 98-103; *Arabic Literature of Africa*, vol. I, compiled by R.S O’Fahey et alii., Leiden 1994, kurz: ALA, pp. 187-198.

54 Zu ihm u.a. Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijāniyya*, London 1965, S. 15; Meier *Taşliya*, S. 547.

gottesfreund, nach dem es keinen weiteren mehr geben würde – und Tiğānī betrachtete sich selbst dafür. Mīrḡanī hingegen hielt sich nicht für diesen letzten, höchsten gottesfreund, sondern „nur“ für den höchsten, vollendetsten seiner zeit.

Nun ist aber, wie wir gesehen haben, der begriff *ḥatm al-wilāya* keine erfindung von Mīrḡanī oder Tiğānī. Ihr inspirator ist Ibn al-‘Arabī, und hinter diesem steht al-Ḥakīm at-Tirmidī.

Welche autobiografie hat nun mehr einfluss auf die geistige entwicklung der islami-schen welt genommen: die des selbstzweiflerischen intellektuellen Ġazālī, der aus erkennt-nisverzweiflung in der mystik landet, oder die des mystisch-theosofischen sinnierers und spekulierers, al-Ḥakīm at-Tirmidī, – das wage und kann ich nicht entscheiden. In die geschichte der islamischen autobiografie gehören beide.

Literatur

ALA = Arabic Literature of Africa, vol. I, compiled by R.S O’Fahey et alii., Leiden 1994.

Concept = Radtke, Bernd and John O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. London 1996.

Dīwān Ibn al-Mu‘tazz, ed. Yūnus Aḥmad as-Sāmarrā’ī, Bagdad 1978.

Der Mystiker = Bernd Radtke, „*Der Mystiker al-Ḥakīm at-Tirmidī*“, in: *Der Islam* 57 (1980), S. 237-245.

Drei Schriften des Theosophen von Tirmid, Bibliotheca Islamica 35/a, Stuttgart 1992, deutsche übersetzung: Bibliotheca Islamica 35/b, Stuttgart²⁰1997.

Dwight F. Reynolds u.a. (eds.), *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Oakland/California 2001.

GAS = Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967ff.

How Can Man = Radtke, Bernd, „*How Can Man Reach the Mystical Union? Ibn Ṭufayl and the Divine Spark*“, in: *The World of Ibn Ṭufayl*, Leiden 1996, p. 194-195.

HT = Radtke, Bernd, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*. Freiburg 1980.

Jabre, Farīd, *Al-Munqid min aḍālal (sic) (Erreur et Délivrance)*. Beirut 1969.

Lehrer-Schüler-Enkel = Radtke, Bernd, „*Lehrer-Schüler-Enkel*“, in: *Oriens* 33 (1992), S. 95-132.

Mağd ud-dīn-i Kaywānī, *Maḥmūm-i wilāyat dar dawrān-i āgāzīn-i ‘irfān-i islāmī*, Teheran 1379.

Meier, *Taşliya* = Meier, Fritz, *Die taşliya in sufischen Zusammenhängen*, Leiden 2005.

Mystische Dimensionen = Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln 1985.

Pure Gold = O’Kane, John/Radtke, Bernd, *Pure Gold from the Words Sayyidī ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāgh*, Leiden 2007.

Radtke, Bernd, „*Theologen und Mystiker in Ḥurāsān und Transoxanien*“, in: *ZDMG* 136 (1986), S. 536-569.

Redder = Kramers, Jan, *De Redder uit de Dwaling*. Amsterdam 1951.

MISCELLANEA / MISZELLEN

Rosenthal, Franz, „*Die arabische autobiographie*“, in: *Studia Arabica* I (Analecta Orientalia, 14). Rom 1937, S. 1-40.

Research = Radtke, Bernd, „*Some Recent Research on al-Ḥakīm at-Tirmidhī*“, in: *Der Islam* 83 (2006), S. 39-89.

Ta`rīḥ Baġdād = Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Ta`rīḥ Baġdād*, 1-14, Kairo 1349/1931.

Tijāniyya = Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya*. London 1965.

TM = Radtke, Bernd, „*Tirmiḍīana Minora*“, in: *Oriens* 34 (1994), S. 242-298.

Von des Chisers = Radtke, Bernd, „*Von des Chisers Händeln und schmutzigen Tricks*“, in: *Der Islam* 81 (2004), S. 96-114.

Weltgeschichte = Bernd Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut-Stuttgart 1992.

Yahyā, Othmān, *Al-Tirmiḍī, Kitāb Ḥatm al-awliyā`*. Beirut 1965.