

**Humor als Lehrmethode im Sufismus am Beispiel der Geschichten um
Hodscha Nasreddin**

Vorgelegt von:

Gerrit Kleiböhmer

2700363

Im Rahmen des Hauptseminars:

„Eurasische Spiritualität?“

Zur geistigen und kulturellen Gestaltung des russisch-europäischen Raums“

MA Translation, FTSK Germersheim

Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Wintersemester 2014/2015

Dozierende: Prof. Menzel & Dr. Jubara

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| 1. Einleitung | 3 |
| 2. Grundlagen des Sufismus..... | 5 |
| 2.1 Strömungen des Sufismus im Laufe der Geschichte | 7 |
| 2.2 Lehrmethoden und Praktiken der Sufis..... | 11 |
| 3. Humor im Sufismus | 14 |
| 3.1 Hodscha Nasreddin | 17 |
| 3.1.1 Verbreitung der Anekdoten im eurasischen Großraum | 20 |
| 3.1.2 Bedeutung als Lehrmethode | 21 |
| 3.2 Einfluss Nasreddins auf den Sufismus oder umgekehrt?..... | 25 |
| 4. Fazit..... | 26 |
| 5. Literaturverzeichnis | 29 |

1. Einleitung

Der Sufismus gehört zu einer der wichtigsten Strömungen des Islam. Der Einfluss dieser mystischen Lehren auf die gesamte Religionsgemeinschaft war seit ihrer Entstehung enorm. Während sich die Zahl derer, die sich intensiv mit dem Sufismus beschäftigen und die sich selbst als Sufis bezeichnen würden auf etwa fünf Prozent der insgesamt ca. 1,2 Milliarden Muslime beläuft, offenbaren optimistische Schätzungen, dass beinahe jeder zweite Moslem in einer direkten oder indirekten Art und Weise mit der islamischen Mystik in Verbindung steht¹. Statistiken aus dem Jahr 2005 zeigen, dass sich in Deutschland ungefähr 10.000 gläubige Muslime von den insgesamt ca. 4.000.000 als Anhänger einer Sufi-Gemeinschaft zählen lassen². Die zahlreichen Kulturzentren in deutschen Großstädten belegen das breite Interesse nach Spiritualität und religiöser Mystik in der heutigen Zeit. In wie weit der Sufismus in der überwiegend türkisch-stämmigen muslimischen Gemeinschaft in Deutschland eine Rolle spielt entzieht sich der genauen Kenntnis. Allerdings sind die Geschichten um den anatolischen Helden Hodscha Nasreddin – dem „türkischen Eulenspiegel“ (Wilpert 1997: 2091) – nicht nur unter den praktizierenden Sufis bekannt, sondern haben gerade in der türkischen Gemeinschaft volkstümlichen Charakter. Interessant ist, in wie fern die Anekdoten um Nasreddin für die Glaubensgemeinschaft eine religiös-spirituelle Bedeutung haben. Wie sind die Geschichten entstanden und wie wurden sie von den Sufis als Lehrmethode verwendet? Welche Bedeutung ist dem humoristischen Aspekt insgesamt beizumessen?

Die Abgrenzung der Mystik von der Orthodoxie – wie sie in jeder der großen Religionen zu finden ist – spielt hier eine grundlegende Rolle. Im Islam, in dem spirituelle und mystische Elemente schon früh mithilfe des Sufismus von großer Bedeutung waren, werden traditionelle mystische Praktiken noch heutzutage angewandt. Neben zum Beispiel asketischen und bewusstseinsverändernden Praktiken, stellt auch der Humor in der arabischen und eurasischen Literatur eine wichtige Lehrmethode der Sufis dar, mithilfe dessen sowohl Gesellschaftskritik geübt als auch Werte vermittelt werden. Für ein Verständnis der

¹ Vgl. die Einschätzung von Stephen Schwartz, Direktor für das US-amerikanische „Center for Islamic Pluralism“: http://www.huffingtonpost.com/stephen-schwartz/how-many-sufis-in-world-i_b_902164.html.

² Die Zahlen stammen vom privaten Meinungsforschungsdienst „Statistika“: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/76744/umfrage/anzahl-der-muslime-in-deutschland-nach-glaubensrichtung/>.

komplexen Zusammenhänge sind theoretische und historische Grundlagen des Sufismus wichtig; sie werden daher in der vorliegenden Hausarbeit berücksichtigt.

Entstanden ist die Hausarbeit im Rahmen des kulturwissenschaftlichen Seminars „Eurasische Spiritualität? Zur geistigen und kulturellen Gestaltung des russisch-europäischen Raums“ unter der Leitung von Prof. Menzel und Dr. Jubara, in dem die unterschiedlichsten mystischen und spirituellen Strömungen des eurasischen Großraums untersucht wurden. Die Arbeit lässt sich in zwei Bereiche teilen: Im ersten Abschnitt wird auf die Grundlagen des Sufismus eingegangen und herausgestellt, wie sich der Mystizismus im Islam entwickelt hat. Verschiedene Lehrmeister unterschiedlicher Herkunft prägten den Sufismus und werden bis heute verehrt. Somit erscheint eine Annäherung an die islamische Mystik im Zusammenhang mit einer Betrachtung wichtiger Sufis und ihrer Theorien sinnvoll. Ein weiterer Bestandteil der Arbeit ist die Auseinandersetzung mit wichtigen Lehrmethoden und Praktiken sowie deren Ziele. Diese Ergebnisse bieten die Grundlage für den zweiten Teil der Arbeit, welcher sich mit dem humoristischen Aspekt näher befasst. Hierbei gehe ich explizit auf die Geschichten um Hodscha Nasreddin im Kontext des eurasischen Großraums ein, der sich – unter Einbezug der Mental-Map-Theorie³ und auf Grundlage spiritueller Merkmale – grob betrachtet auf das gesamte Gebiet zwischen der östlichen Donau und der Mongolei erstreckt. Es werden demnach keine politischen oder institutionellen Charakteristika in die geographische Eingrenzung der Thematik mit einbezogen. Diese Eingrenzung ist unter anderem deswegen wichtig, da die Geschichten um Hodscha Nasreddin nicht nur in der Türkei Anwendung finden, sondern auch in russischsprachigen Lebensräumen häufig rezitiert wurden. Der Schriftsteller Leonid Wassiljewitsch Solowjow, in Libyen geboren, in Usbekistan gelebt und in Russland verstorben, nutzte im Jahr 1939 die orientalischen Geschichten für seine Buchreihe „Povesti o Chodže Nasreddine“, in der erstmals einzelne Anekdoten zu einer fiktiven Geschichte über das vermeintliche Leben des Helden umgewandelt wurden. Die erste Verfilmung, „Nasreddin v Buchare“, entstand durch den Regisseur Jakow Protasanow im Jahr 1943. Unter der Leitung von Nabi Ganiev wurde 1946 der Film „Pochoždenija Chodži Nasreddina“ gedreht, 1959 folgte „Nasreddin v Chodžente, ili Očarovannyj princ“ in einer Produktionsreihe von Tadžikfil'm. In den 80er Jahren wurde eine Neuauflage als dreiteilige TV-Serie in der gleichen Produktion ausgestrahlt. Diese

³ Nach Schenk 2013.

Rezeptionen spiegeln das immense Interesse der russischen Gesellschaft gegenüber orientalischen und gleichfalls mystischen Geschichten wider.

Letztlich soll in dieser Hausarbeit die Frage geklärt werden, ob die Anekdoten um Hodscha Nasreddin den Sufismus seinerseits beeinflusst haben oder ob sufistische Lehrmeister gezielt Geschichten erfanden, um ihr Wissen und ihre Sichtweise ihres Glaubens in der breiten Bevölkerungsschicht anschaulich zu verbreiten.

2. Grundlagen des Sufismus

„Was ist Sufismus?“ Er sprach: „Freude finden
Im Herzen, wenn die Zeit des Kammers kommt.“

*Rumi*⁴

Der Sufismus – auch Sufik – ist die allgemein gültige Bezeichnung für die mystische Strömung des Islam. Geschichtlich betrachtet wird gemeinhin angenommen, dass sufistische Elemente bereits vor der Entstehung des Islam selbst existierten und von Gelehrten in der arabischen und eurasischen Welt praktiziert wurden. Seit der Herausbildung des Islam durch den Propheten Mohammeds und seiner Migration nach Medina 622 n.Chr. ist der Sufismus eine bedeutende Strömung und hat bis heute erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der Religionsgemeinschaft. Erste eigene Definitionen der islamischen Mystik entstanden ab dem 9. Jahrhundert (vgl. Schimmel 2014: 28). Zur weiteren Begriffsklärung ist eine genauere Betrachtung des Mystizismus im Allgemeinen notwendig. „Schon aus der den Worten ›mystisch‹ und ›Mysterium‹ zugrundeliegenden Wurzel ist erkennbar, dass es sich um etwas Geheimnisvolles, nicht mit gewöhnlichen Mitteln oder intellektuellem Bemühen zu Erreichendes handelt“ (Schimmel 1985: 16). Nach dem österreichischen Philosophen Rudolf Eisler definiert sich die Mystik als „die (vermeintliche) Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen, Transzendente (nicht durch die Sinne, durch die Vernunft, sondern) durch eigenartige innere Erfahrung, durch unmittelbare (intellektuelle) Intuition, Contemplation, gefühlsmäßiges Erleben, liebendes Erfassen im Zustande des Gemüts“ und führt somit zur „Vereinigung mit dem göttlichen Sein („unio mystica“) auf unbegreifliche, geheimnisvolle

⁴ Zit. aus Schimmel 1985: 34.

Weise“ (Eisler 1904: 1). Zentrale Elemente des Sufismus sind besonders der Aspekt der Liebe zu Gott und den der Ekstase, die Eisler als weitere Elemente der Mystik beschreibt. Nach der britischen (anglikanischen) Mystikerin und Theologin Evelyn Underhill (1911) kann man Mystik im weitesten Sinne „als das Bewusstsein der Einen Wirklichkeit“ definieren, wobei man diese Wirklichkeit auch als „Weisheit, Licht, Liebe oder Nichts“ bezeichnen könnte (zit. nach Schimmel 1985: 16). Die bereits angesprochene Transzendenz ist ein unmittelbarer Bestandteil des Sufismus – so streben ihre Anhänger nach einer Auflösung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Sein? Sufis argumentieren, dass es nicht nur keinen Gott außer Gott selbst gibt, sondern dass außer Gott selbst nichts auf der Welt existiere (vgl. Bowker 1997: 953). Daraus lässt sich die gesteigerte Verehrung zu Gott und das Streben nach einer Einheit mit demselben erklären. Diese Argumentation wiederum war ausschlaggebend für den Widerstand konservativer Kreise gegen den Sufismus. Oftmals wird der Sufismus als „Kontrast zu den Formen des Islam gesetzt [...], die sich mit Fiqh und Šarī’a beschäftigen (d.h. mit der gesetzmäßigen Ordnung des muslimischen Lebens)“ (Bowker 1997: 953). Allerdings haben die meisten Sufis stets auf die richtige Befolgung der islamischen Grundzüge bestanden. Somit „steht die Sufi-Erfahrung der absoluten Realität nicht im Gegensatz zur Šarī’a, sondern ist ihre Grundlage“ (ebd.). Hierbei steht also das Ziel der eigenen Selbstvervollkommnung im Vordergrund, welche durch die tiefe Verehrung und Liebe zu Gott ihren Ursprung findet⁵. Eine starke Abweichung zur islamischen Gesetzgebung und zum Koran stellt allerdings die von den Sufis oftmals praktizierte Askese dar. Sie verkörpert für die islamische Orthodoxie Blasphemie, da sie ihren Ursprung bei den syrisch-christlichen Mönchen sehen. Das große Misstrauen dem Sufismus gegenüber entstand auch, weil ihre Anhänger im Zuge ihrer Lehrmethoden zur Gottesnäherung Worte wie ‚Rausch‘, ‚Ekstase‘ oder ‚Liebesleidenschaft‘ verwendeten und somit den „Zorn der anderen Gläubigen auf sich [zogen]“ (Schimmel 2014: 29). Diesem Umstand ist die Weiterentwicklung einer eigenen poetischen und symbolischen Sprache der Sufis zu verdanken, die ihren Höhepunkt vor allem in Persien fand (vgl. ebd.). Dabei bedienen sich die Sufis der Besonderheit der arabischen Sprache, in der Grundbuchstaben in der Wortwurzel vertauscht werden können. Wörtern werden dadurch unzählige neue Bedeutungen beigemessen, die zu „scheinbaren

⁵ An dieser Stelle lassen sich Parallelen zu anderen mystischen Strömungen ziehen: In der christlichen Mystik kann der Mensch zu Liebe und Erkenntnis kommen, wenn dieser die Zeit der Reinigung (auch: *via purgativa*) durchgegangen ist (vgl. Schimmel 1985: 17). Auch Anhänger des Hesychasmus haben zum Ziel, mittels der menschlichen Vervollkommnung zu Gott aufzusteigen. Dies sind direkte Ergebnisse aus der Plenumsdiskussion im Hauptseminar.

Widersprüchen in den Definitionen einzelner Stufen und Stadien des Sufi-Weges“ führen und wodurch es für „Spätgeborene oder Nicht-Eingeweihte“ oft zu Verständnisproblemen kommt (ebd.). Eine Besonderheit der sufistischen Sprache stellen die sogenannten *schath* dar, die als aus dem Zustand der Ekstase ausgerufene ketzerische Paradoxe verstanden werden können (vgl. ebd.). Beispielhaft ist der persische Mystiker Bayazid Bastami zu nennen, der durch seine asketische Lebensweise zur Vereinigung mit Gott Ausrufe wie „Lobpreis sei mir! Wie groß ist meine Majestät!“ verwendete (ebd.: 29). Des Weiteren verstoßen die Sufis mit ihrer eigenen, mitunter westlich orientierten Musik und ihren Tänzen zur Vorbereitung auf ekstatische Zustände gegen die Gesetze der Scharia, sodass orthodoxe Gläubige den Sufismus als unrechtmäßig ansahen und gar ihre Anhänger verfolgten.

Letztlich stellt sich die Frage, in wie fern der Sufismus vom Islam und umgekehrt abhängig ist. Anders ausgedrückt versuchen seit jeher Theologen, die äußeren Einflüsse auf den Sufismus zu untersuchen. Schon früh kam die islamische Mystik mit anderen Religionen oder ähnlichen Strömungen in Kontakt, wie zum Beispiel mit dem Christentum, gnostischem Gedankengut oder buddhistischen Elementen (vgl. Günes 2012a: 78). Eine explizite und eindeutige Auseinandersetzung mit dieser Thematik erweist sich allerdings als äußerst schwierig, da wichtige Informationen und Nachforschungen fehlen (vgl. ebd.: 87). Unstrittig ist, dass der Islam ohne den Sufismus für ihre Anhänger undenkbar wäre. Genauso wenig könnte der Sufismus ohne die Grundlagen aus der Religionslehre existieren. Eine wesentliche Rolle des Sufismus innerhalb des Islams spielt die Stellung des Sufi in der Religionsgemeinschaft:

„Was in anderen Zivilisationen eine auf Außenseiter, Asketen, Mönche, Nonnen und Geistliche beschränkte Aktivität bleiben sollte, hat tiefe Wurzeln in den Massen der gewöhnlichen Muslime geschlagen und wurde tatsächlich zum wichtigsten sozialen Band, das die muslimische Gesellschaft jahrhundertlang zusammengehalten hat.“ (Nahostexperte Dr. Arnold Hottinger, zit. nach Günes 2012a: 87).

2.1 Strömungen des Sufismus im Laufe der Geschichte

Entscheidend für die Geschichte des Sufismus ist wohl ihre weite Verbreitung innerhalb des arabischen und eurasischen Kulturraums. Nach seiner Entstehung, fand der Sufismus in den unterschiedlichsten Gesellschaftsschichten und den verschiedensten Gebieten seine Anhänger. Daraus ergaben sich eine Fülle an unterschiedlichen Theorien und Auffassungen, die sich wiederum in den einzelnen Lehrmethoden (vgl. Abschnitt 2.1) widerspiegeln. Den

Geist des Sufismus spiegelt die Umwandlung des Glaubensbekenntnisses („Es gibt keinen Gott außer Gott, Allah“) wohl am besten wider. Im Laufe des 9. Jahrhunderts erklärten die Mystiker, dass außer Gott nichts existiere und alles andere „nur ein Schatten, eine Spiegelexistenz“ sei (Schimmel 2014: 31). Demnach hat der Mensch kein Recht auf eine Existenz neben Gott („Deine Existenz ist eine Sünde, neben der es keine größere Sünde gibt“) und muss zum Ziel haben zu einem Sein zu werden, dass sich vor „dem Absoluten Einen [...] in Subjekt und Objekt manifestierte“ (ebd.). Der Bagdader Sufi Dschunaid (gest. 910) kam schließlich zu der Erkenntnis, dass „ein Sufi [jemand ist], der so ist, wie er war, als er noch nicht war“. Für einige extreme Anhänger des Sufismus bildet dies die Grundlage, den eigenen Tod als Erlösung vom Diesseits anzusehen. Der Schüler Dschunaid, Husain ibn Mansur al-Halladsch, der von politischen Gegnern eingekerkert und später hingerichtet wurde, erntete durch seine für die Orthodoxie ketzerischen Aussage „Ich bin die absolute Wahrheit“ große Anerkennung unter den Sufis. Der Tod als Erlösung und zugleich als Näherung an Gott kommt in seinem Satz „Stirb und werde“ zum Tragen, der ihn zu einem der bekanntesten und meist verehrten Sufis macht (vgl. ebd.: 33). Seine extrem leidvolle Lebensweise war außerdem ausschlaggebend für die weitere Entwicklung der Askese der Sufis.

Durch den im 11. und 12. Jahrhundert lebenden Mystiker und Theologen Ghazzali, fand der Sufismus zu einer Mäßigung, woraufhin viele Muslime die spirituelle Strömung des Islams eher tolerieren und anerkennen konnten (vgl. ebd.: 36). In seinen Schriften legte er nämlich den Anhängern die Einhaltung religiöser Pflichten nahe, die eng mit den Gesetzen der Scharia verknüpft waren. Darauf aufbauend verknüpft er mystische Erfahrungen sowie die Liebe zu Gott. Abschließend sieht Ghazzali, an Anlehnung an frühere Denker, den Tod als letzten wichtigen Schritt des guten Moslems (vgl. ebd.). Mit Ghazzali begannen die Theologen dem Sufismus – wie die deutsche Islamwissenschaftlerin und Sufismus-Expertin Annemarie Schimmel treffend ausdrückt – einen „theosophischen, philosophischen Überbau“ zu verleihen (ebd.)⁶. Suhrawardi (12. Jahrhundert) war es schließlich, der zu der Erkenntnis kam, dass die Existenz auf der Welt mit Licht gleichzusetzen ist. Zentral war der Gedanke, zu einer vollkommenden Erleuchtung zu gelangen, indem sich der Sufi dem

⁶ Er stand demnach den neuplatonischen Theorien der westlichen Welt nahe. Dieser neuplatonische Hintergrund beinhaltet die Verschmelzung mit dem Göttlichen und grenzt sich von der westlichen, aristotelischen Auffassung ab, dass jedes Seiende zu einem Sein gehört. Anzumerken ist außerdem, dass die islamische Mystik im Gegensatz zum westlichen Kulturraum nicht von der Theologie gesondert, sondern als Bestandteil dergleichen anzusehen ist. Weitere Ausführungen zu arabischen Aristotelikern liefert Schimmel (1985: 126ff).

existentiellen Licht annähert, sich von der Dunkelheit – also der Nicht-Existenz – löst und schließlich zu Gott findet. Hierbei spielen Engelsgestalten, insbesondere Gabriel, eine wichtige Rolle, da durch dessen Schwingen alle weltlichen Dinge ins Leben gerufen werden. Diese philosophische Strömung des Sufismus basiert auf hellenistischen und gnostischen Elementen und stellt einen Gegensatz zu den bereits erwähnten Auslegungen des Sufismus dar ⁷. Schließlich kann der Sufismus im Allgemeinen nicht als „gnostische Weisheit“ angesehen werden (Bowker 1997: 954), sondern integriert vielmehr das gnostische Element, mithilfe ‚direkten‘ Wissens das Einswerden des Subjekts mit dem Gegenstand zu erreichen. Dieses philosophische System des Sufismus ist im Zuge dieser Hausarbeit in einem besonderen Aspekt elementar: Durch die Ausarbeitung der Theorien sahen sich die Lehrmeister gezwungen, komplizierte und philosophische Sachverhalte in kleine Fabeln und Parabeln umzuwandeln, die selbst der einfache und ungebildete Moslem verstehen konnte. Es entstanden immer mehr lehrreiche Anekdoten, die die Weisheiten auf alltagstauglicher Ebene vermitteln sollten. Prominentes Beispiel ist hierbei die Kunstfigur des Hodscha Nasreddin, der im zweiten Teil dieser Arbeit intensiv behandelt wird. Durch diese Entwicklung veränderte sich der Charakter des Sufismus, da er nun großen Schichten der ungebildeten Gesellschaft zugänglich war.

Ein weiterer, noch heute anerkannter Lehrmeister war Ibn ‘Arabi, der im damals arabischen Murcia 1165 zur Welt kam und in Mekka schließlich zu einem der großen Mystiker seiner Zeit wurde. Er wird noch heute von den Sufis als *schaich al-akbar*, der Größte Meister, verehrt. Seiner Auffassung nach umgibt dem Menschen zum einen eine Einheit des Seienden, also die Existenz, und zum anderen das Nichtsein (vgl. Schimmel 2014: 40f.). Das Sein interpretiert er als einen „unerreichbaren Urgrund“ (ebd.), wobei Gott dem Menschen aufgrund seines begrenzten Verstandes als unzugänglich und unbegreiflich erscheint, dieser allerdings mittels seiner Einbildungskraft Gott in allem wiederzuerkennen vermag. Anders ausgedrückt existiert Gott nur durch das Erkennen und Bezeichnen Gottes durch den Menschen (vgl. ebd.: 42). Seine zentrale Lehre ist die vom ‚Vollkommenen Menschen‘, d.h. dass der Sufi danach streben muss, dem höchsten irdischen Wesen,

⁷ Schimmel differenziert zwischen einer ‚voluntaristischen‘ und einer ‚gnostischen‘ Haltung. Erstere Haltung zielt auf die völlige Vereinigung des eigenen mit dem göttlichen Willen um „so die theosophischen Schwierigkeiten [zu] überwinden“. Letztere „sucht nach einer tieferen Erkenntnis Gottes“ um die „Struktur des Universums zu erkennen“. Beide Strömungen innerhalb der Mystik sind ungefähr gleichstark vertreten, haben sich „verbunden oder überkreuzt“ (1985: 19).

Mohammed, gleich zu tun. Anstelle eines ‚Entwerden in Gott‘ soll sich der Sufi besser dem Propheten Mohammed nähern, da dieser den „Mittelpunkt mystischer Frömmigkeit“ darstellt und „das erste [ist], was Gott aus Seinem Licht erschaffen hat“ (ebd.: 44). Ibn ‘Arabi selbst rechnete sich dem höchsten Rang zu, den ein Mensch erreichen kann und bezeichnete sich als das „Siegel der muhammadanischen Heiligkeit“ (ebd.: 45). Die Lehren Ibn ‘Arabis zeigen die immense Bedeutung Mohammeds für die sufistische Gemeinschaft. Seine Begegnung mit dem Engel Gabriel und seine ekstatische Vision, in der er die allumfassende Liebe zu Gott als eine Art Feuer erfährt, welches den Menschen vollends verschlingt, sind das Grundgerüst für die Sufis. Auf diesen Säulen sind die späteren, theologischen und philosophischen Theorien gebaut. Das Feuer steht sinnbildlich für die von Dschalaluddin Rumi geprägte Lehre, dass der Sufi den Zustand der Einheit des Geliebten, dem Liebenden und der Liebe herbeiführen muss.

Für die weitere Verbreitung und Verankerung in der muslimischen Gesellschaft war außerdem die Gründung sufistischer, spiritueller Zentren ausschlaggebend, die zu der Bildung eigener Orden und Bruderschaften (*tariqa*) führte. Diese Systematisierung der sufistischen Traditionen war auch ein Selbstschutz gegen die Unterwanderung des Früh-Sufismus durch Scharlatane und Schwindler (vgl. Bowker 1997: 954). Letztlich sollen noch einige Angaben zu den Anhängern der Ordensgemeinschaften, den sogenannten Derwischen, gemacht werden. Traditionell sind die Derwische materiellen Dingen gegenüber gleichgültig eingestellt; dies zeigt sich auch anhand ihrer asketischen Lebensweise. Der Begriff ‚Askese‘ leitet sich vom persischen Wort für ‚Tor‘ oder ‚Tür‘ ab, was im Sufismus als symbolischer Übergang zwischen der Erkenntnis des Dies- und des Jenseits verstanden werden kann. Bei den türkischen Mevlevi-Sufis, die durch ihren Tanz der Derwische und durch ihren Begründer Dschalaluddin Rumi vielerorts bekannt sind, spielen beispielsweise verschiedene Aspekte im Alltag der Derwische eine wichtige Rolle. Der Lehrmeister, auch *Shaikh* genannt, gibt seinen Schülern eine Reihe an Regeln vor: Der Novize muss zunächst in einem 1001 Tage währenden Training die richtige Rezitation von Rumis insgesamt 30.000 Doppelversen lernen. Danach erlernt er die Technik des weltberühmten Derwischtanzen sowie den Stammbaum, der vom Propheten Mohammed bis hin zu den eigenen Lehrmeistern reicht. Nach der Initiierung erhält der Novize schließlich das Sufi-Gewand (*khirqā*) und die Derwischmütze (*tāj*). Beide wurden im Laufe der Zeit zu zentralen Aspekten der Identifikation mit dem Mevlevi-

Sufismus (vgl. Schimmel 1985: 331)⁸. Das Verhältnis zwischen Scheich und Derwisch erklärt der im Jahr 1985 verstorbene Scheich des Dscherrahi-Ordens aus Istanbul Muzzafa Ozak in einem Interview wie folgt:

The relationship between sheikhs and dervish is a complex, mystical, living process. It is in some ways like the relationship between a husband and wife. However, in this profound teaching relationship, the act of love is not physical; the connection occurs between the mouth of the sheikh and the ear of the dervish. If the relationship is pure and loving, it is said that a child is conceived in the dervish's heart..." (zit. aus Frager 1999: 189)

Nennenswert ist zudem der vierstufige Weg des Derwishes. Ibn 'Arabi setzt als Grundlage die Scharia voraus. Das islamische Gesetz regelt das Recht und das Verhältnis des Gläubigen zueinander. Hierbei gilt der Grundsatz „yours and mine“ (ebd.: Preface xi). Die zweite Stufe, der mystische Pfad (*tariqa*), bezieht sich auf die Praktiken der Mystiker mithilfe derer der Sufi zu sich selbst findet. Während die Scharia das den Menschen Umgebene reinigt, ist die *tariqa* für das Innere des Menschen zuständig. Der Derwisch lebt in dieser Stufe, in der seine Mitstreiter verstärkt respektiert werden, nach dem Grundsatz „mine is yours and yours is mine“ (ebd.). Die dritte Stufe nach Ibn 'Arabi wird als *haqiqa* (Wahrheit) bezeichnet. Es gibt weder meins noch deins (vgl. ebd.) und der Derwisch erkennt, dass alle Dinge von Gott kommen und dass er selbst nichts besitzt. In der vierten und letzten Stufe, der *marifa* (Erkenntnis), gibt es keine Unterscheidung zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘. Der Lernende erkennt folglich, dass Alles gleich Gott ist und nichts von ihm getrennt existiert (vgl. ebd.). Sie repräsentiert das höchste Ziel des Sufis, dem Entwerden in Gott (bzw. im Propheten).

2.2 Lehrmethoden und Praktiken der Sufis

Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten die Sufis zahlreiche unterschiedliche Methoden zur Erreichung der beschriebenen Ziele. Dabei wurden die Methoden sowohl von äußeren Umständen, wie dem Herkunftsland als von inneren, wie den Lehrmeistern, Theologen und Philosophen beeinflusst und stetig weiterentwickelt. Eine der wichtigsten und meist praktizierten Riten stellen für die Sufis musikalische Elemente dar. „Gedanklich sakralisierte Musik [wurde als Mittel praktiziert], um in Ekstase zu geraten“, wobei ihre „Mächtigkeit

⁸ Teilweise wurde die bedingungslose Identifikation außerhalb des Ordens kritisch betrachtet. Immer wieder rieten andere Sufis den Derwischen, die Kopfbedeckung „lieber ins Feuer zu werfen, statt sich ihrer zu rühmen“ (Schimmel 1985: 331).

[und] ihre Magie“ ausschlaggebende Elemente für den hohen Stellenwert bei den Mystikern sind (Bürgel 1991: 263). Von der Orthodoxie kritisiert und teilweise verboten, stellte Ghazzali hingegen die Wichtigkeit der mystischen Musik heraus und verteidigte sie in verschiedenen Abhandlungen. Außerdem legten die Mystiker die korrekte Art und Weise des Hörens fest (vgl. ebd.). Grund für die immense Bedeutung der Musik für die sufistische Gemeinschaft ist wohl der Prophet Mohammed selbst, der in einer seiner Traumerscheinungen keinerlei Einwände gegenüber der Musik erhob. Wie vorab verdeutlicht wurde ist den Sufis das Wort des Propheten wichtiger als die Vorschriften des Korans. Die Orthodoxie argumentierte dagegen und behauptete, dass Musik die Gläubigen von der Beschäftigung mit der heiligen Schrift abhalte – Ghazzali, der den gemäßigten Sufismus begründete, war es schließlich, der sieben bestimmte Situationen festlegte, in denen der fromme Moslem durchaus Musik hören darf.

Mit der Musik⁹ geht bei vielen sufistischen Gemeinschaften die Ausübung eines in Ekstase versetzenden Tanzes einher. Bei dem bereits angesprochenen Tanz der Derwische des Mevlevi-Ordens aus dem türkischen Konya kreisen die Derwische, sich um die eigene Achse drehend, um den Scheich herum. Geist und Seele verschmelzen zur Narbe eines Rades, welches den Kosmos symbolisiert. Die rechte Hand des Tanzenden zeigt während der Zeremonie zum Schöpfer, die linke zur Erde. Bei den Bektaschi-Alaviten symbolisieren die Tänzer in einer stundenlang andauernden Zeremonie mit Flügelschlägen das Emporsteigen zu Gott. Diese von Orden zu Orden variierenden Praktiken dienen dennoch demselben Zweck. Zentrales Element zur korrekten Ausübung ist allen Sufis die ständige Repetition ihrer Handlung. Nach Einschätzung Bürgels rufen diese stetigen Wiederholungen keinesfalls Monotonie, sondern im Gegenteil Spannung hervor. Beim *dhikr*, dem traditionellen Gebetsritual zur Erinnerung Gottes, werden religiöse Formeln wiederholend rezitiert und durch eine bestimmte Atemtechnik und rhythmische Bewegungen verstärkt, um letztlich die *unio mystica* zu erreichen (vgl. Bürgel 1991: 228). Dadurch ist der Mensch für Gott präsent und umgekehrt (vgl. Katz 1992: 24). Des Weiteren stellt Katz heraus, dass diese Praktik nicht dazu dient zu höherem Wissen zu gelangen, sondern um Spiritualität zu erfahren (vgl. ebd.:

⁹ In dem im Semester behandelten Film „Meetings with Remarkable Men“, der das Leben des griechisch-armenischen Esoterikers und Begründer des sogenannten Vierten Weges, Georgij Gurdjieff, skizziert, lassen sich Beispiele für die Bedeutung der mystischen Musik für die Sufis erkennen. In der Anfangsszene wird derjenige Musiker von den Mystikern auserwählt, der mithilfe eines Tones ein Echo in den Bergen erzeugen kann. Für den jungen Gurdjieff soll dies ein Schlüsselerlebnis dargestellt haben.

13). Auch an dieser Stelle können interessante Parallelen zu anderen mystischen Praktiken in den unterschiedlichsten Religionsgemeinschaften gezogen werden, die unmittelbar mit der schriftlichen oder gesprochenen Sprache in Zusammenhang stehen: „Mantras, [...] mystical alphabets and lexicons, ascent texts, prayers, the repetition of scripture, the recitation of religious poetry, and still other linguistic acts embody a primal, radiant, metaphysical energy“ (ebd.: 24). Es sind demnach nicht nur Tanzbewegungen und musikalische Töne, sondern auch sprachliche Äußerungen die durch die Sufis als Lehrmethode verwendet werden um in Gottes Nähe zu rücken.

Eine ebenso wichtige Methode der Sufis, dem Status des ‚Entwerdens‘ und der Erleuchtung Gottes näher zu rücken, ist die Askese. Diese Praktik wird unter den Sufi-Lehrmeistern selbst allerdings kontrovers diskutiert. Für die einen ist diese Lebensform elementar („Wer die höchste Ehre erreichen will, soll sieben Dinge sieben anderen vorziehen: Armut dem Reichtum, Hunger der Sättigung, Niederes dem Hohen, Demütigung der Ehre, Bescheidenheit dem Stolz, Traurigkeit der Freude, Tod dem Leben“) (zit. aus Schimmel 1985: 62). Für andere, wie Dschalaluddin Rumi, war die Askese niemals Hauptbestandteil ihrer Lehre. Mithilfe völliger Enthaltensamkeit, die z.B. den Verzicht von grundlegenden Dingen wie Nahrung oder Schlaf umschließt, versucht der Sufi alles Irdische zu verlassen und die Verschmelzung mit Gott zu beschleunigen. Damit geht das Ziel einher, den Zustand zu erreichen, „in dem der Asket die Welt für so unwichtig hält, daß er sich nicht mehr um sie oder die Weltabkehr kümmert“ (ebd.: 64). Hervorzuheben ist außerdem, dass der Asket nicht etwa aus selbstverwirklichenden Gründen in Enthaltensamkeit lebt oder nach Ruhm strebt. Sobald die Askese von Gott ablenkt wird sie als schädlich betrachtet (vgl. Günes 2012c: 3).

Eine weitere Lehrmethode und Ausdrucksform der Sufis stellt die Dichtkunst dar. Schimmel wirft die Frage auf, ob die persische Lyrik generell in einem mystischen oder erotischen Kontext gesehen werden soll. Schließlich ist es ihr eigen, dass „einzelne religiöse Gedanken, die im Mittelpunkt der islamischen Theologie stehen [...], sich in Symbole von rein ästhetischem Charakter verwandeln können“ (Schimmel 1985: 408). Bürgel erklärt treffend den Unterschied zwischen „sakraler Sprache in profaner Verwendung“ und der „Sakralisierung profaner Sprache“: Während durch den Gebrauch des Arabischen in den Heiligen Schriften die Sprache einen sakralen Status erhielt und profane Reimkunst lange Zeit als tabu galt, konnten Dichter mithilfe der Lyrik ihren Werken eine sakrale Bedeutung beimessen (Bürgel 1991: 242ff.). Poeten konnten, u.a. auch dank der bereits angesprochenen,

komplexen Sprache, einem weltlichen Thema religiöse Konnotationen verleihen. Dieser Aspekt bereitet sowohl dem Gläubigen als auch dem Wissenschaftler bei der Deutung immense Probleme. Suggestive Wortspiele aus Lehrtexten konnten demnach in einem tiefen theologischen oder philosophischen Kontext oftmals (fehl)interpretiert werden. Die teilweise beabsichtigte Unlogik einiger sufistischer Gedanken und das Anführen komplexer Paradoxe förderten wiederum die Entstehung lebhafter Diskussionen beim Zuhörer. Schimmel stellt allerdings fest, dass die „persische Lyrik [...] niemals ihren besonderen Reiz gewonnen [hätte], wenn die Sufi-Theorien nicht den Hintergrund bildeten, auf dem sie entstanden ist“ (ebd.: 409). Einer der bedeutendsten Dichter unter den Sufi-Meistern – und einer der berühmtesten – war Dschalaluddin Rumi, dessen Verse noch heute vielfach rezitiert werden. Im Folgenden werde ich auf einen besonderen Aspekt in der sufistischen Literatur eingehen; der Humor als Lehrmethode in der islamischen Mystik auf der Grundlage der in diesem Abschnitt herausgestellten theoretischen Eigenheiten liefert wiederum die Grundlage für die genaue Betrachtung der Figur Hodscha Nasreddin.

3. Humor im Sufismus

Humoristische Aspekte im Islam können aus verschiedenen Blickwinkeln analysiert werden. Zum einen kann zunächst religiöser Humor von politischem oder volkstümlichem Humor unterschieden werden. Zum anderen lässt sich auf einer Mikroebene zwischen Witz, Wortspiel, Ironie, Neckerei, Schlagfertigkeit, Parodie, Streich, Satire und Klamauk differenzieren (vgl. Mir 2014: 402). Protagonisten in humoristischen Geschichten und Erzählungen sind hierbei nicht auf eine Gesellschaftsschicht beschränkt, sondern erstrecken sich von Sufis, Heiligen, Richtern, Philosophen, Könige, Bürgern und Kindern bis hin zum Propheten Mohammed selbst. Mustansir Mir, Dozent für Islamstudien an der Youngstown State University in Ohio, stellt außerdem die Motive des Kunstgriffes dar: „It can point up a moral; question or criticize socially incorrect behavior as well; defuse, without necessarily eliminating, the tension from an awkward or anomalous situation [...]; or simply provide fun or amusement“ (ebd.). Im Sufismus, und damit auch im Islam, dient er vor allem dazu, „Institutionen zu kritisieren, die für offene Kritik tabuisiert sind, wie z.B. die Herrscher oder den religiösen Dogmatismus. Insbesondere in den Kulturen, die vor dem Einfluß des Islam eine größere Liberalität in der Glaubens- und sozialen Struktur genossen haben [...], hat sich

gerade die Schaffung von humoristischen religiösen Figuren als ein nützliches Ventil erwiesen“ (Yakut 1997: 14). Dies betrifft gerade die türkische Kultur, in der beispielsweise die Ordensbrüder der Bektaschi-Derwische seit Jahrhunderten verankert sind. Diese Bewegung wurde im 13. Jahrhundert gegründet und richtet sich konkret gegen die islamische Orthodoxie (vgl. ebd.). Durch die Gründung der Türkei mit der laizistischen Staatsform wurde der Orden durch Atatürk im Jahr 1925 verboten und verlagerte sich fortan nach Albanien¹⁰. Die Anekdoten der Bektaschi gleichen einer Kritik sowohl an der religiösen Obrigkeit als auch an dem religiösen Fanatismus (vgl. Kaplan 2009: 18f). Ihre Lebensweise ist als liberal einzustufen – zwar halten sie streng am Koran fest, akzeptieren allerdings nicht das generelle Alkoholverbot und das bedingungslose Einhalten religiöser Pflichten (vgl. ebd.: 19). Frauen sind in ihrem Orden gleichgestellt. Weitere Beispiele der Verwendung des Humors lassen sich fast überall in der islamischen Welt finden, da der Humor immer „von der jeweiligen Kulturumgebung beeinflusst wird“ (Yakut 1997: 13).

Der deutsch-amerikanische Orientalist Franz Rosenthal fügt dem Humor im Islam eine weitere Bedeutungsnuance hinzu:

„The definition [...] connects humor with the relief felt at the momentary lifting of one of the many restrictions which the physical and social environment imposes upon man. [...] The humor of puns and all the other variations of verbal jokes has its origin in the fact that human linguistic expression moves in quite narrowly circumscribed and usually logical channels. Any deviation from those channels is keenly felt as a release from conventional restrictions and, therefore, is humorous.” (Rosenthal 1954: 1)

Humor ist demnach eine logische Konsequenz um sozialen Zwängen zu entgehen und entsteht durch jede Abweichung der Norm. Als Norm kann hierbei die Orthodoxie verstanden werden, betrachtet man Dschalaluddin Rumis Geschichte von der Begegnung zwischen Moses und einem Hirten: Letzterer betete in seiner einfachen und schlichten Art zu Gott und versprach diesem, wenn er ihm begegnen würde, stets zu Diensten zu sein, seine Kleidung zu waschen oder Essen zuzubereiten. Moses empörte sich über die Blasphemie und verjagte den Hirten, bis Gott erschien und Moses wiederum zurechtwies. Der Hirte habe in seiner Einfachheit eine Verbindung zu Gott gefunden; Moses hingegen habe die Verbindung zerstört. Schließlich habe Gott Moses nicht dazu auserkoren, die Menschen von ihm zu entfernen, sondern sie im Gegenteil mit Gott zu vereinen. Zunächst gilt das humoristische Element der

¹⁰ Auch der bereits angesprochene Mevlevi-Orden aus Konya wurde per politischem Dekret zunächst verboten. Seit 1954 dürfen mystische Praktiken wieder vollzogen werden. Seit 2008 steht der Tanz der Derwische auf der UNESCO-Liste der Meisterwerke des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit (vgl. UNESCO).

Geschichte dem unwissenden Hirten, der sich dem gebildeten Leser als naiv und unbeholfen zeigt. Die Kritik des Autors schlägt schlussendlich auf das Verhalten der Orthodoxie – in Person von Moses – über, die durch ihre strikten Gesetze dem Mystizismus entgegenwirkt (vgl. Mir 2014: 404).

Bei der Betrachtung der meist jahrhundertealten Texte fällt auf, dass sich die Ausdrucksform und die Auffassung des Humors im Laufe der Zeit verändert haben. Des Weiteren ist zum Verständnis der humoristischen Aspekte arabischer Texte eine fundierte Betrachtung sozialer und religiöser Merkmale des muslimischen Kulturraums unerlässlich. Viele damals humorvolle Lehrschriften können heutzutage nur noch mit Mühe als solche erkannt werden. Auch die sprachliche Tiefe der Schriften offenbart Deutungsprobleme, die heutzutage oftmals nur noch in Teilen gelöst werden können.

Den moralischen Aspekt des Humors verdeutlicht eine Sufi-Geschichte, in der eine Frau, den eigenen Sohn an der Hand haltend, einen Heiligen bittet den Sohn vom übermäßigen Zuckernaschens abzuhalten. Der Heilige bittet beide um einen erneuten Besuch am darauffolgenden Tag. Schließlich erteilt er dem Jungen den Rat, weniger Zucker zu essen. Die Frau wundert sich warum der Heilige diesen Ratschlag nicht bereits am Tag zuvor parat hatte und stellt ihn zur Rede. Dieser antwortet, dass er selbst am Tag zuvor zu viel Zucker gegessen hatte und deswegen nicht in der Position war, jemandem einen solchen Ratschlag zu geben. Die Moral der Anekdote ist, dass man nicht Verhaltensweisen predigen sollte, die man selbst nicht befolgt (vgl. Mir 2014: 404). Sie zielt demnach auf die teilweise heuchlerische Haltung der Gläubigen gegenüber ihren Mitmenschen ab.

Sufistische Witze wurden von ihren Verfassern nicht nur in Form von Anekdoten, sondern auch als Kurzgeschichten hervorgetragen. Diese können sowohl schriftlich – Mustansir Mir fügt das Beispiel der Geschichten aus „Tausendundeine Nacht“ an – als auch mündlich erfolgen: In einer Art Prosa, der *maqama*, werden humoristische Abenteuer einem Publikum vorgetragen (vgl. Mir 2014: 402).

Islamische Theologen befürworten ausdrücklich die Integration humoristischer Aspekte, da der Prophet Mohammed selbst seine Späße mit den Mitmenschen getrieben haben soll. Nach der Schilderung von an-Nuwairi, einem im 13. und 14. Jahrhundert lebenden Historiker aus Ägypten, soll der Prophet eine nichtsahnende, ältere Frau zunächst mit der Aussage erschrocken haben, dass alten Frauen die Pforte zum Paradies verwehrt bleiben würde.

Schließlich zitierte der den Koran und hob hervor, dass alle Frauen im Paradies gleich jung seien (vgl. Rosenthal 1954: 5f). So soll Mohammed nach der Meinung zahlreicher Gelehrter und Geschichtsschreiber eine große Affinität zum Humor gehabt haben, sodass die Verwendung des Kunstgriffes in der Literatur entgegen einiger strenger Auffassungen als zulässig angesehen konnte. Humor im Zuge der Ausübung religiöser Praktiken wurde auch damit gerechtfertigt, dass Lachen zur geistigen Entspannung beiträgt, um ein Gleichgewicht zu den im vorherigen Abschnitt aufgeführten kräftezehrenden Lehrpraktiken der Sufis zu bilden.

Geschichtlich betrachtet geht die Herausbildung des islamischen Humors auf die ersten zwei bis drei Jahrhunderte nach der Entstehung der Religion zurück. In der Periode zwischen dem 3. und dem 9. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung entstanden daraufhin eine Fülle an Monographien über einzelne Humoristen im Islam (vgl. ebd. 6). In Ibn-an-Nadīms Monographie *Fihrist* (10. Jahrhundert n.Chr.) erscheint eine Liste von insgesamt 19 damals bekannten Humoristen; eine weitere Liste zählt die Namen verschiedener ‚Schelme‘ auf, u.a. Juhâ, einer Hodscha Nasreddin ähnlichen volkstümlichen Figur (vgl. ebd. 6ff.), die manchmal auch mit ihm gleichgesetzt wird (vgl. Bowker 1997: 685). Diese Tatsache beweist, dass solche Figuren als Lehrmittel bereits in den frühen Jahren des Islam verwendet wurden. Nasreddin stellt heute somit nur den bekanntesten und am weitesten verbreiteten ‚Schelm‘ aus einer Reihe traditioneller dar.

Eine weitere Facette des islamischen Humors stellen die Geschichten um Sîbawayh des ägyptischen Historikers Ibn Zûlâg dar. Diese Figur gehört zu den sogenannten ‚intelligent Verrückten‘. Der Humor dieser Geschichten beruht nicht aus einzelnen Witzen sondern vielmehr aus intelligenten und anspruchsvollen Äußerungen mit gezielt theologischer und politischer Bedeutung (vgl. Rosenthal 1954: 15).

3.1 Hodscha Nasreddin

Der volkstümliche Aspekt des Humors im Islam ist wohl besonders deutlich in den noch heute sehr beliebten Geschichten um Hodscha Nasreddin¹¹. In der deutschsprachigen Literatur wurden die Geschichten zum ersten Mal durch A. Wesselski im Jahr 1911 systematisch

¹¹ In der Literatur sind auch andere Schreibweisen, wie Mulla Naşruddîn oder Hoca Nasreddin zu finden.

aufgearbeitet; seither erschienen unzählige wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Thema. Rosenthal stellt heraus, dass der Ursprung der Geschichten auf die mittelalterliche, arabische Literatur zurückzuführen ist, der wiederum in der Forschung wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird (vgl. Rosenthal 1954: 2). Schimmel sieht den Zusammenhang zwischen dem Volksheld und der Mystik unter anderem darin, dass „volkstümliche Gedichte [...] mit mystischem Sinn erfüllt [wurden]“ (Schimmel 1985: 451). Die Erzählung und die Anekdote ist im Sufismus bereits seit dem 9. Jahrhundert als „legitimes Erziehungsmittel [herangezogen worden], freilich oft verflacht und unter Heranziehung anderer Traditionen – wie etwa Nasreddin Hoca, der bäurische Schelm der türkisch-persischen Tradition, [...] vielleicht in Fortführung der Rolle des Narren, der so prominent in ‘Attars¹² Werken auftritt“ (Schimmel 2014: 37f.). Schlussfolgernd ist die Figur des Hodscha Nasreddin keine Erfindung der Sufis, wurde jedoch im Laufe der Zeit immer wieder als Lehrmethode angewandt. An dieser Stelle sind zwei unterschiedliche Auffassungen in der Literatur in Bezug auf Hodscha Nasreddin und seine Rolle für den Sufismus hervorzuheben. Während Schimmel den volkstümlichen Geschichten weniger Bedeutung für die Mystik beimisst, sind die Lehrgeschichten für andere (vgl. Aufsatz von „EB“ in Hanif 2002) elementar. Die Unterschiede beider Thesen werden besonders im Abschnitt 3.2 dieser Hausarbeit deutlich.

Ungeklärt ist bis heute, ob der Schelm auf eine historische Person zurückzuführen ist. Man geht davon aus, dass Nasreddin im westanatolischen Sivrihisar geboren wurde und um das Jahr 1284 in Akşehir starb (vgl. Metin 2008: 52). Er soll als gebildet gegolten und als Iman den Koran gelehrt haben. Aus diesem Grund sollen ihm die Einwohner der Stadt religiöse und gesellschaftliche Fragen gestellt haben. Auch soll er aufgrund seines Aussehens des Öfteren aufgezo-gen worden sein (vgl. ebd.). Solche Angaben müssen jedoch vorsichtig betrachtet werden, da erste schriftliche Informationen über Nasreddin lediglich auf eine im 16. Jahrhundert verfasste Anekdote zurückführen sind (vgl. Wilpert 1997: 2091). Vieler seiner Schwänke spielen selbst erst Mitte des 14. Jahrhunderts zu Zeiten des zentralasiatischen Eroberers Timur, und damit nicht zu seinen vermeintlichen Lebzeiten (vgl. ebd.). Die heutzutage über 500 Anekdoten fassende Sammlung kreist stets um eine Begegnung des Hodschas mit den Menschen seiner Umgebung, seiner Frau, seinem Sohn, der Tochter, dem

¹² Fariduddin Attar war ein im 13. Jahrhundert lebender persischer Dichter. Sein für den Sufismus bedeutendste Werk handelt von der Pilgerfahrt der Vögel zum Vogelkönig *Simurgh*, welche in der Folge zur Grundlage für zahlreiche literarische Werke diente (vgl. Schimmel 1985: 434).

Nachbarn, Richter, Gläubigen, Krämer, Dieb oder mit einem Freund. Sie spielen sich entweder in seinem Haus, der örtlichen Schule, dem Gericht, der Moschee, dem Markt oder in einem Kaffeehaus ab (vgl. Metin 2008: 53). Beide Aspekte schaffen für den Leser oder Zuhörer der Anekdote ein Ambiente der Vertrautheit, da Alltagssituationen meist die Grundlage bilden und folglich einen hohen Wiedererkennungswert für die Menschen haben. Hervorstechende äußere Merkmale sind sein großer Turban und ein langer, alter Mantel. In Darstellungen reitet er oftmals verkehrt herum auf einem Esel als Anspielung auf eine berühmte Anekdote, in der er verdutzten Passanten seine Reithaltung damit begründet, dass er nur verkehrt herum sitzend keinen seiner Mitmenschen beleidige. Niemand müsse demnach seinen Rücken zuerst sehen.

Thematisch betrachtet haben die Geschichten Nasreddins eine große Ähnlichkeit mit den Schwänken der Bektaschi-Derwischen (vgl. Wilpert 1997, Kaplan 2009, Yakut 1997). „Im Mittelpunkt [...] steht der schlaue N. H., der auf Probleme, alltägliche Konfrontationen und menschliche Schwächen eine meist verblüffend einfache Antwort parat hat, oder aber seinen Spott mit den Mitmenschen und der Obrigkeit treibt“ (Wilpert 1997: 2091). Kleinere wie größere Fehler seiner Mitmenschen deckt er dadurch auf, dass er durch seine oftmals paradoxen Äußerungen der Gesellschaft einen Spiegel vorhält. Dabei wird er in allen Geschichten als liebenswürdig und volksnah dargestellt. Andere Charakterzüge lassen sich bei näherer Betrachtung einiger heutzutage beliebter Geschichten deutlich aufzeigen¹³:

Augenscheinlich ist Nasreddin nicht intelligent¹⁴. Trotzdem hat er für alle Probleme und Fragestellungen eine Lösung. Unwissenheit bedeutet für ihn keine Schande, wenn er auf die Frage, warum er so schnell auf seinem Esel reite, antwortet „Ich weiß es nicht. Fragt den Esel¹⁵.“ (vgl. Kaplan 2009: 102). Wichtige Eigenschaft des Hodscha ist in vielen Anekdoten seine Schlagfertigkeit, mithilfe derer er das Argument des Gegenüber für Sekunden widerlegt und sich dadurch immer wieder aus der Klemme ziehen kann. Deutlich wird dies in einer

¹³ Die folgenden Beispiele stammen aus einer Sammlung von Kaplan (2009), die sich wiederum auf ältere Sammlungen, wie von Marzolph (2002), Yakut (1997) oder Wesselski (*Der Hodscha Nasreddin*, 1911), beziehen.

¹⁴ Vgl. die Geschichte „Hintertür“: Ein Nachbar möchte zu Nasreddin, dieser wiederum möchte der Begegnung aus dem Weg gehen und sagt seiner Frau, er sei nicht zu Hause. Der Nachbar besteht darauf, dass Nasreddin zu Hause sei, da er ihn hätte hinausgehen sehen müssen und geht nicht fort. Als Nasreddin, der alles mithört, die Geduld ausgeht, steckt der den Kopf durch das Fenster und brüllt: „Was ist, wenn ich das Haus durch die Hintertür verlassen habe, he?“ (vgl. Kaplan 2009: 96f.)

¹⁵ Der Esel kann in vielen Geschichten als Mittel der Satire und der Ironie aufgefasst werden. Er steht oftmals für das Erdulden von Leid, Sorge, Strafe und Hunger.

Geschichte, in der Nasreddin von einem Nachbarn einen Topf ausleiht. Bei der Rückgabe findet der Nachbar einen kleineren Topf inmitten des ausgeliehenen Topfs. Nasreddin erklärt, der Topf habe geboren und der Nachbar nimmt das augenscheinliche Geschenk dankend an. Erneut leiht Nasreddin einen Topf beim Nachbarn, ohne ihn jedoch zurückzugeben. Auf Nachfrage erklärt Nasreddin, der Topf sei gestorben. Der Nachbar erklärt ihn für verrückt und verlangt den Topf zurück. Der Schelm antwortet schlagfertig, wenn ein Topf geboren werden kann, könne er auch sterben. Humorvoll und hintergründig wird Gesellschaftskritik betrieben: wird ein Verhalten akzeptiert wenn es von Vorteil ist muss es auch akzeptiert werden wenn ein Nachteil daraus resultiert. Damit zeigt diese Anekdote eine Parallele zu der in Abschnitt 3 dargelegten Geschichte des Heiligen und der Mutter. Wesentlich sind ihm auch scheinbar paradoxe Antworten: Obwohl ihm sein Esel entlaufen ist, pfeift er auf der Suche fröhlich daher. Auf Rückfrage klärt Nasreddin die sich wundernden Mitmenschen auf, dass er froh sei dass er nicht selbst auf dem Esel gesessen habe, da er folglich nun auch verschwunden gewesen wäre (vgl. Kaplan 2009: 56). In einer weiteren Geschichte, muss Nasreddin in seiner Position als Geistlicher einen Fall vor Gericht lösen. Dabei gibt er zunächst der einen Partei Recht. Nach dem Gegenplädoyer gibt er allerdings auch der anderen Partei Recht. Selbst dem daraufhin erbosten Zuschauer im Gerichtssaal gibt er Recht, dass seine eigene Rechtsprechung nicht wirklich sinnvoll ist (vgl. ebd.: 54f.). Trotz seiner Religiosität – und seines Status als Iman, mag man einigen Auffassungen Glauben schenken – zeigt sich Nasreddin oftmals als realistisch und weltlich. An Wunder zu glauben sei töricht, obwohl der Prophet Mohammed selbst solche vollbracht haben soll. So sollen Nachbarn, die dem Hodscha ein krankes Tier bringen damit er es mit seinen Kräften heilen könne, trotz alledem Medizin verwenden (vgl. ebd.: 102f.).

3.1.1 Verbreitung der Anekdoten im eurasischen Großraum

Obwohl Nasreddins Geschichte zumeist im türkisch-anatolischen Kulturkreis anzusiedeln ist, verwenden auch andere Volksgemeinschaften die Anekdoten zu denselben Zwecken. Yakut stellt fest, dass der „humoristische Charakter [...] sowohl in den Balkanländern als auch in der Provinz Singkiang in China bekannt“ sei (Yakut 1997: 13). Metin rechnet Nasreddin als Kulturgut und „Eigentum aller türkischsprechenden Völkerschaften zwischen Südosteuropa und dem Nordosten Sibiriens, [von] Tatarien und

Baschkirien bis hinunter ins [...] Schiraz“ (Metin 2008: 51f). Interessant ist die Tatsache, dass ähnliche Figuren in vielen anderen Kulturkreisen vorzufinden sind und so kann sie im deutschen Kulturraum mit Till Eulenspiegel verglichen werden. Die weite Verbreitung der Geschichten ist wohl darauf zurückzuführen, dass Humor niemals unterdrückt werden kann und es unmöglich ist seine Ausbreitung zu verhindern (vgl. EB 2002: 333). Selbst christlich-europäische Missionsgesellschaften, wie die britische „Society for Promoting Christian Knowledge“ oder die sowjetische Regierung trieben die Publikation der Anekdoten voran: Die S.P.C.K. publizierte einige Übersetzungen und die Sowjets drehten Filme, wie bereits einleitend erwähnt¹⁶. Man mag davon ausgehen, dass beide Bemühungen unter dem Motto „If you cannot beat it, join it“ (ebd.) entstanden. Gleiches gilt für die Einstellung der türkischen Regierung unter Atatürk, die auf der einen Seite sufistische Orden systematisch verbannte und auf der anderen Seite die metaphysischen Witze Nasreddins veröffentlichte. Selbst in Griechenland, einem zur Türkei oftmals kritisch gegenüberstehenden Land, zählt Nasreddin als Teil des kulturellen Erbes (vgl. ebd.). Somit sind die Geschichten des Schelms in fast allen Teilen des zuvor eingegrenzten eurasischen Raums bekannt. Im Folgenden wird herausgestellt, welche Rolle Nasreddin im Kontext des Sufismus einnimmt. Diese grenzt sich von der volkstümlichen Bedeutung ab und trägt vielmehr zur mystischen Spiritualität bei.

3.1.2 Bedeutung als Lehrmethode

In den Anekdoten um Hodscha Nasreddin lässt sich eine Fülle wichtiger Auffassungen der Sufis wiedererkennen. Oftmals sind sozialkritische oder religiöse Andeutungen erkennbar. Ausgehend davon, dass die Figur des Schelms von den Mystikern als Lehrmethode verwendet wurde, muss man allerdings zwischen solchen Anekdoten unterscheiden, in denen allein eine Sozialkritik in Humor verpackt wird und solchen, die wirklich zur Vorbereitung mystischer Praktiken des Sufis dienen. Anders als Schimmel oder Bürgel wird nämlich auch die Ansicht vertreten, dass sich der Sufi mithilfe der Moral der Anekdoten für weitere Schritte innerlich öffnen kann, da die Geschichten zum Teil grundlegende Nuancen der sufistischen Einstellung zum Leben offenbaren (vgl. EB 2002). Dies soll anhand weiterer Beispiele verdeutlicht werden.

¹⁶ Einen interessanten Überblick zum Sufismus in der Sowjetunion liefern Bennigsen & Wimbush (1987).

So stecken hinter seinen vordergründig dümmlichen Handlungen oftmals eine kluge und weitsichtige Art, gewisse Haltungen in der Gesellschaft anzuprangern: Nasreddin ist zu einem Abendessen bei wohlhabenden Leuten eingeladen. Er erscheint in einfacher Alltagskleidung und daher wird ihm der schlechteste Platz angeboten. Zu einem anderen Anlass wird er vom Gastgeber erneut eingeladen, erscheint aber in teurem Mantel. Prompt wird er bestens behandelt. Als das Essen aufgetischt wird, nimmt Nasreddin seinen Mantel und füttert ihn. Die anderen sind empört und verlangen Klarheit. Der Hodscha antwortet, dass allein dem Mantel die Ehre des Gastgebers gehört, demnach soll auch nur der Mantel essen (vgl. Kaplan 2009: 106f.). Die Anekdote spielt auf das auch uns im westlichen Kulturkreis gängige Prinzip „Kleider machen Leute“ an. In einer weiteren Geschichte wird Nasreddin in einem Badehaus aufgrund seines ärmlichen Aussehens der schlechteste Service zuteil. Trotzdem gibt er den Angestellten ein hohes Trinkgeld. Beim nächsten Besuch wird er fürstlich behandelt, gibt allerdings nur ein geringes Trinkgeld und erklärt: „Das ist für das letzte Mal, als ich hier war. Und das, was ich das letzte Mal gegeben hätte, ist für dieses Mal“ (vgl. Kaplan 2009: 96). Er ist dem Gegenüber einen Gedankenschritt voraus und kritisiert allein durch seine Handlungen das zuvor angesprochene Prinzip, dass das Aussehen oftmals entscheidet. Diese Sozialkritik ist allerdings nur eine oberflächliche Deutung. Im Kontext der sufistischen Lehre zeigt sie, dass man für vergangene Taten nicht belohnt werden kann. Dem Sufi-Schüler wird also das tiefe Verständnis der Mystik vom Zusammenspiel von Zeit und Raum verdeutlicht (vgl. EB 2002: 345). Dies unterstreicht bei der Analyse der Anekdoten die unbedingte Notwendigkeit, sufistische Theorien und Lehren zu kennen. Erst so wird dem Leser oder Zuhörer die völlige Bedeutung der Moral klar.

Die kurze, aber bedeutungsträchtige Anekdote über ein Gespräch Nasreddins mit einem Mitmenschen in einem Boot ist ein weiteres Beispiel offensichtlicher Kritik an der Gesellschaft: Nasreddin drückt sich in dem Dialog scheinbar grammatikalisch falsch aus und wird gleich von seinem Gegenüber korrigiert und gefragt, ob er denn die Grammatik nie gelernt habe. Nasreddin verneint, sein Gegenüber hebt hervor, dass er somit sein halbes Leben vergeudet habe. Das Boot beginnt im unruhiger werdenden Wasser zu schaukeln und droht zu kippen. Nasreddin fragt ob der Mann schwimmen gelernt habe, der wiederum verneint. Also, so der Hodscha, sei dessen *ganzes* Leben vergeudet, da das Boot zu sinken beginnt. An der Oberfläche kritisiert die Geschichte das Verhalten einiger Menschen, alles besser wissen und Mitmenschen ständig belehren zu müssen. Für einen Sufi steckt hinter der Anekdote hingegen

vielmehr die Auffassung, dass Intelligenz niemals zur absoluten Wahrheit führen kann. Sufi-Meister warnen sogar vor einer ‚starren‘ Intelligenz und verstehen ihr Wissen eher als eine praktische Mystik, die in anderen Dimensionen des Geistes verankert ist (vgl. ebd.: 334). Anders ausgedrückt, tritt Nasreddin in vielen Geschichten selbst als ein Sufi-Meister auf: „Nasrudin, in his capacity as a Sufi teacher, makes frequent use of the dervish technique of himself playing the part of the unlightened man in the story, in order to highlight a truth“ (ebd.). Außerdem werden mithilfe Nasreddins Moralapostel kritisiert¹⁷.

Die Meinung, dass der Sufi in anderen geistlichen Dimensionen lebt und nach einer mystischen Erfahrung in das weltliche Leben zurückkehrt, verdeutlicht folgende Geschichte: Nasreddin und andere stehen in einem dunklen Raum. Der Hodscha behauptet, er könne auch im Dunkeln bestens sehen, woraufhin ihn die anderen fragen, warum er dann eine Kerze bei sich trüge. Nasreddin erwidert, dass er dadurch allen anderen ermöglicht, ihn zu sehen (vgl. ebd.: 343). Der Sufi lebt also in einer Art Parallelwelt, die im Gegensatz zum gewöhnlichen Menschen existiert. Durch das Licht der Kerze schafft der Mystiker eine Brücke zwischen den zwei Dimensionen.

Ein anderer Aspekt, der in den Geschichten des Öfteren thematisiert und kritisiert wird, bezieht sich auf das Verhalten gläubiger Moslems in Bezug auf die Ausübung religiöser Pflichten. Zum einen lehrt Nasreddin durch sein unorthodoxes Verhalten, dass religiöse Pflichten nicht über zu bewerten sind: In einem Gebetshaus wird der Hodscha mit einer Frau intim. Ein Mann erwischt die beiden, empört sich und spuckt verächtlich auf Nasreddin. Dieser erwidert, der Mann könne froh sein, dass er selbst beide Hände voll zu tun habe, da er ihm ansonsten gezeigt hätte, was es heißt, in einem Gebetshaus zu spucken (vgl. Kaplan 2009: 120f.). In Geschichten von Bektaschi-Sufis werden außerdem die Themen ‚Alkohol‘ und ‚Fasten‘ angesprochen. Die liberalen Bektaschi sind in diesem Zusammenhang extrem, was in vielen Erzählungen deutlich wird (vgl. ebd.: 40 und 64). Den streng muslimischen und orthodoxen Glaubensbrüdern zeigt Nasreddin, dass das bloße Befolgen und Nachbeten aus dem Koran falsch ist: Nasreddin soll als Gast das Tischgebet an einem üppig

¹⁷ Vgl. Kaplan 2009: 31f: Nasreddin isst zusammen mit einem frommen Gelehrten, der auf die Ausübung religiöser Riten besteht. Es werden zwei Fische serviert, ein kleiner und ein großer. Nasreddin nimmt sich sofort der großen und empört somit den Gelehrten. Nasreddin zeige unmoralisches, egoistisches Verhalten, das allen Gesetzen des Islam zuwider sei. Nasreddin fragt daraufhin, welchen Fisch sein Gegenüber genommen hätte. Nachdem dieser beteuert, dass er den kleinen Fisch aus Höflichkeit genommen hätte, serviert ihm der Hodscha diesen und isst weiter.

gedeckten Tisch sprechen und beginnt mit dem Kapitel „Feigen, Oliven und der Berg Sinai“. Allerdings lässt er die Feigen aus, woraufhin er vom Gastgeber verbessert wird. Nasreddin korrigiert diesen, schließlich habe der Gastgeber die Feigen vergessen, nicht er selbst (vgl. ebd.: 104). Die paradox wirkende Antwort Nasreddins zeigt einen nächsten Aspekt des Sufismus. Der Sufi handelt stets intuitiv und tut Dinge, die er meist selbst nicht erklären kann. Die übermäßige religiöse Frömmigkeit kommt auch in einer Anekdote hervor, in der Nasreddin über Nacht zu Gast ist. Der Gastgeber macht ihn darauf aufmerksam, dass ihm die Einhaltung religiöser Pflichten äußerst wichtig ist. Als sich der Hodscha schlafen legt, entdeckt der Gastgeber, dass Nasreddin mit den Füßen nach Osten schläft. Nasreddin wird zurechtgewiesen, schafft es aber wegen des unruhigen Schlafs nicht, mit dem Kopf in Richtung Mekka zu schlafen. Der Gastgeber ist erbost und sagt, man dürfe die Füße nicht dorthin legen, wo Gott ist. Der Hodscha erwidert genervt, er solle ihm die Füße das nächste Mal dorthin legen, wo Gott *nicht* ist (vgl. ebd.: 25f).

Ein weiteres Element aus dem Sufismus ist die Darstellung und Unterscheidung zwischen Gut und Böse in Nasreddins Anekdoten. Den Sufis zu Folge hängt der Unterschied von rein subjektiven Gegebenheiten des Menschen ab. Man kann demnach nicht objektiv von einem Guten und einem Bösen sprechen. Um zu diesem Verständnis zu kommen, muss der Sufi-Schüler diese nicht einfache Auffassung zunächst akzeptieren und verinnerlichen. Erst dann sind seine Sinne für weitere Lehren des Sufismus offen. Die Geschichte der Bärenjagd ist an dieser Stelle ein geeignetes Beispiel: Nasreddin soll mit dem König auf Bärenjagd gehen. Anstatt sich darauf zu freuen, ist er innerlich unruhig und verängstigt. Als er von der Jagd zurückkommt soll er den anderen erzählen wie es gewesen sei und berichtet, die Jagd sei sehr gut verlaufen. Einer bemerkt, dass der Hodscha keine Beute bei sich trägt und dass demnach die Jagd nicht erfolgreich gewesen sein konnte. Nasreddin erwidert, dass seinem Verständnis nach die Jagd gut verlaufen sei, *weil* er keinen Bären getötet habe (vgl. EB 2002: 335f). Nasreddin verkörpert durch seine schelmischen und humorvollen Aussagen viele sufistische Lehren. Die Auffassung, dass der gewöhnliche Mensch über *ein* bestimmtes Bewusstsein seiner selbst verfügt, wird im Sufismus widerlegt, da das eigene Bewusstsein stets von äußeren Faktoren, wie dem eigenen Befinden, beeinflusst wird. Vielmehr kennt der Sufi keine fixe Natur, keine Einheit des Bewusstseins, sondern spricht eher von einer inneren Essenz. Schlussfolgernd kann nach sufistischer Lehre kein Mensch wirklich sagen, wer er ist: Nasreddin betritt einen Laden und fragt den Krämer ob er ihn habe eintreten sehen. Der

Ladenbesitzer nickt; Nasreddin fragt daraufhin, ob er ihn schon mal an anderen Tagen habe hereingehen sehen. Diesmal verneint der Krämer. Nasreddins Antwort verdeutlicht die sufistische Auffassung über das Bewusstsein des eigenen Ichs und fragt seinen Gegenüber, woher er dann wisse, dass es Nasreddin war, der soeben den Laden betrat (vgl. ebd.: 341f).

In einer der berühmtesten Anekdoten über Hodscha Nasreddin, erkennt der Leser, der sich nicht unmittelbar mit der islamischen Mystik auseinandergesetzt hat, zunächst nicht die volle Bedeutung, sondern reagiert eher auf das rein humoristische Moment: Nasreddin wurde eingeladen, eine Rede im benachbarten Dorf zu halten. Er fragt die Zuhörer, ob sie bereits wüssten, worüber er reden wolle. Einige Unruhestifter verneinen, woraufhin der Hodscha würdevoll erwidert, dass er einem solch ignorantem Publikum nichts vorzutragen braucht. In der darauffolgenden Woche soll Nasreddin erneut sprechen. Dieses Mal überzeugten sich die Älteren des Dorfes, dass die Unruhestifter ihre Aussage nicht wiederholen. Nasreddin fragt erneut, ob sie wüssten worüber er zu sprechen gedenkt. Unsicher, bejahten einige der Zuhörer seine Frage. Nasreddin sagt schließlich, einem wissenden Publikum müsse er nichts mehr erzählen und geht erneut. Die Einwohner des Dorfes lassen nicht locker und laden Nasreddin erneut ein. Dieser wiederholt seine Frage, woraufhin die Menschen antworten, einige wüssten worüber er spricht und andere wiederum nicht. Der Schelm schlägt vor, dass diejenigen die es wüssten den Unwissenden die Geschichte erzählen sollen. Oberflächlich betrachtet sticht der Humor dem Leser hervor. Nasreddins Aussagen sind widersprüchlich und schelmenhaft. Unter Einbezug theoretischer Grundlagen des Sufismus kommen hingegen zwei Nuancen hinzu: Zum einen erklären die Sufis, dass die Lehre unnütz ist, wenn sie auf blanke Ignoranz – wie im Fall der Unruhestifter – trifft. Lehre ist aber auch dann sinnlos, wenn vorgegeben wird, dass man alles bereits wisse, wie die zweite Antwort der Dorfbewohner beweist. Zum anderen lehrt diese Anekdote den Schülern, dass es im Sufismus keinen „Anfang“ des Wissens gibt. Jeder Schüler hat ein unterschiedliches Grundwissen und muss daher einzeln betrachtet werden (vgl. ebd.: 348). Aus diesem Grund wird auch jedem Derwisch ein Lehrer zugeteilt.

3.2 Einfluss Nasreddins auf den Sufismus oder umgekehrt?

In Bezug auf den Sufismus wurde anhand der vorgenommenen Analyse klar, dass der Humor für die Sufis aus zwei Gründen ein geeignetes Mittel ist. Zum einen dient der Humor

der Verbreitung ihrer Lehren. Er macht die komplizierten Auffassungen einer breiten Mehrheit der Gesellschaft zugänglich. Zum anderen können Sufi-Meister mittels des Humors ihre Kritik an gesellschaftlichen und religiösen Gegebenheiten verstecken. In Zusammenhang mit der Kunstfigur Hodscha Nasreddin kann man von einer Wechselwirkung ausgehen: Somit übte sowohl der Sufismus mit seinen Lehren und Weisheiten Einfluss auf die mit der Zeit entstehenden Anekdoten aus. Gezielt wurden solche verbreitet, die die sufistischen Gedanken am besten verkörpern und folglich als Lehrmethode verwendet werden konnten. Außerdem kann man davon ausgehen, dass die Figur Hodscha Nasreddins seinerseits Einfluss auf gewisse Entwicklungen in der islamischen Mystik genommen hat. Besonders ist hier seine Beliebtheit in der breiten Bevölkerung hervorzuheben. Durch seinen volkstümlichen Charakter öffnet er Zugang zur islamischen Gesellschaft außerhalb des Sufismus. Generell kann folgende Aussage hervorgehoben werden:

„It is [...] interesting to observe the effect of Nasrudin tales upon people in general. Those who prefer the more ordinary meaning, and insist upon treating them as jokes. These include people who compile or read small booklets of the more obvious jests, and who show visible uneasiness when the metaphysical or “upsetting” stories are told them” (EB 2002: 352).

Der Effekt seiner Geschichten bedeutet für die Sufis demnach viel mehr als nur Humor, Satire oder Gesellschaftskritik. Er ist tiefgründiger und dient dem Sufi als Hilfsmittel zur Vorbereitung. Letztlich zieht der Sufi aus den Geschichten Hodscha Nasreddins die theoretische Grundlage, die in der Folge durch praktische Erfahrungen vertieft werden muss: „To be familiar with the experience of Nasrudin is to be able to unlock many doors in the more baffling texts and practices of the Sufis“ (ebd.: 359).

4. Fazit

Die vorliegende Hausarbeit hatte zum Ziel herausarbeiten, in wie fern die Anekdoten um die Kunstfigur des Hodscha Nasreddin eine religiös-mystische Bedeutung für die sufistische Glaubensgemeinschaft hat. Es sollte untersucht werden, welche Rolle der Humor im Sufismus einnimmt und wie die Geschichten als Lehrmethode verwendet wurden. Grundlage für die Analyse diente zunächst eine detaillierte Auseinandersetzung mit wichtigen Grundlagen der islamischen Mystik. Deutlich wurde, dass der Humor im Sufismus, und damit

auch im Islam generell, eine wichtige Rolle spielt. Da ein Witz niemals ausstirbt, leicht verbreitet werden kann und mit ihm auf alle erdenklichen Themen des Lebens angespielt werden kann, ist es den Gläubigen dadurch möglich den Humor als eine Art Ventil zu benutzen. Politische, religiöse und soziale Ansichten können kritisiert werden ohne mit direkten Sanktionen rechnen zu müssen. Schließlich ist der Witz reine Auslegungssache und stets subjektiv zu bewerten. Die im eurasischen Großraum weit verbreiteten Anekdoten um den türkischen Schelm sind hierbei ein geeignetes Mittel um Probleme anzuprangern. Durch den volkstümlichen Charakter haben die Anekdoten für die breite Gesellschaft jedoch einen in erster Linie rein humorvollen Charakter. Bei genauerer Betrachtung ließen sich in der Analyse viele sozialkritische Aspekte erkennen. Menschen sollen sich eher an die eigene Nase fassen, bevor sie meinen über andere urteilen zu müssen. Außerdem wurde die Kritik an der Orthodoxie sichtbar. Religiöse Pflichten seien nicht über zu bewerten und ihr engstirniges Befolgen schaffe eher ein bedrückendes Gefühl in der Gesellschaft.

Im nächsten Schritt wurden die Geschichten im Kontext des Sufismus und seinen Lehren betrachtet. An dieser Stelle wurde deutlich, dass vielen Menschen die wahre Bedeutung und Botschaft der Anekdoten verwehrt bleibt, weil sie nicht über das notwendige Grundwissen über den Sufismus verfügen. Fehlinterpretationen und Missverständnisse treten häufig auf. Schimmel stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass nicht vergessen werden darf, „daß viele Texte, die für uns einen tiefen theologischen oder philosophischen Sinn zu enthalten scheinen, möglicherweise eher als suggestive Wortspiele gemeint waren“ (Schimmel 1985: 28). Betrachtet man einige der Geschichten um Hodscha Nasreddin im dem mystischen Kontext wird deutlich, dass sie zur Vermittlung sufistischer Werte und als Vorbereitung auf weitere Lehrpraktiken dienen. Durch das Verständnis Nasreddins Handlungen öffnet sich der Sufi-Schüler innerlich und bereitet sich somit auf weitere Schritte auf seinem Pfad zur Erleuchtung vor. Nasreddin ist demnach ein beliebtes Mittel der Sufis um ihre Theorien an ihre Schüler weiterzugeben. Die Möglichkeiten für die Sufi-Meister scheinen hier schier endlos, was auch an der großen Zahl der Anekdoten mit sufistischem ‚Gedankengut‘ festzumachen ist. Ich schließe mich in diesem Zusammenhang der Einschätzung an, dass Hodscha Nasreddin für gleich zwei unterschiedliche Gruppierungen innerhalb der muslimischen Gesellschaft von Bedeutung ist: Durch seinen volkstümlichen und humorvollen Charakter steht der muslimischen Gesellschaft nahe und fungiert als Mittel zu Lachen und zu Kritisieren. Durch seine schelmische Art dient er außerdem zur Verbreitung

und Vertiefung mystischer Lehren, die für Nichteingeweihte schwer zugänglich und kaum erkennbar sind. Inwiefern diese Einschätzung für alle sufistische Strömungen gleichermaßen gilt, ist nicht zu erkennen. Da der Sufismus allerdings eine praktische Strömung ist, die mit Leben gefüllt und gefühlt werden muss, können die kurzen Anekdoten um Hodscha Nasreddin auch niemals zur völligen Erleuchtung oder Wahrheit führen. Trotzdem bleibt abschließend hervorzuheben: „[A Nasrudin tale] bridges the gap between mundane life and a transmutation of consciousness in a manner which no other literary form yet produced has been able to attain” (EB 2002: 333).

5. Literaturverzeichnis

- Bennigsen, Alexandre & Wimbush, S. Enders (1987): "Mystics and commissars: Sufism in the Sovjet Union". In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 55, Nr. 3, S. 591-593.
- Bowker, John (1997): *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Bürgel, Johann Christoph (1991): *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München: Verlag C.H. Beck.
- EB (2002): "Nasrudin, Mullah" In: Hanif, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Central Asia and Middle East*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 332-359.
- Fragar, Robert (1999): *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony*. Wheaton: Quest Books.
- Güneş, Merdan (2012a): Über die Grundlagen der islamischen Mystik. In: *HIKMA – Journal of Islamic Theology and Religious Education*, Ausgabe April, S. 73-90.
- Güneş, Merdan (2012b): Begriffliche Entwicklung des Sufismus. In: *Journal of Religious Culture*. Frankfurt a.M.: Goethe-Universität.
- Güneş, Merdan (2012c): Zuhd (Askese): Anfangsphase des Sufismus. In: *Journal of Religious Culture*. Frankfurt a.M.: Goethe-Universität.
- Katz, Steven (1992): *Mysticism & Language*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Nicholson, Reynold A. (2002): *The mystics of Islam*. London.
- Kaplan, Omar (2009): *Satire und Humor im Islam: Die türkische Sicht*. Frankfurt a.M.: Landeck.
- Karabas, Seyfi (1990): The Use of Eroticism in Nasreddin Hoca Anecdotes. In: *Western Folklore*, Nr. 49, No. 3, Juli, S. 299-305.
- Marzolph, Ulrich (2002): *Nasreddin Hodscha, 666 wahre Geschichten*. München: Beck.
- Metin, Mehmet (2008): Das Lächeln bzw. der Humor im Islam. In: *Sprache und Sprachen: Zeitschrift der Gesellschaft für Sprache und Sprachen, München, Bd. 38, S. 49-57*.
- Mir, Mustansir (2014): "Islam" In: Attardo, Salvatore: *Encyclopedia of Humor Studies*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: Sage.
- Rosenthal, Franz (1956): *Humor in early Islam*. Leiden: Brill.
- Schenk, Frithjof Benjamin (2013): „Mental Maps: Die kognitive Kartierung des Kontinents als Forschungsgegenstand der europäischen Geschichte“. In: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz, 05.06.2013.
- Schimmel, Annemarie (1985): *Mystische Dimension im Islam: die Geschichte des Sufismus*. Köln: Diederichs.
- Schimmel, Annemarie (2014): *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: Beck Wissen.
- Sedgwick, Mark (2009): *Sufism in London and Cairo: A comparative study in esotericism*. Aarhus University.

Shah, Idries (1978): "The wisdom of Sufi Humor". In: *Human Nature*, April.

Tamer, George (2009): *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*. Berlin: de Gruyter.

Wilpert, Gero von (1997): *Lexikon der Weltliteratur*. München: Dt. Taschenbuchverlag.

Yakut, Attila (1997): *Humor im Islam*. Frankfurt a.M.: Landeck.

Internetquellen:

Internetseite der "Huffington Post": Stephen Schwartz: *How many Sufis Are There in Islam?*
Zuletzt aufgerufen am 16.03.2015: http://www.huffingtonpost.com/stephen-schwartz/how-many-sufis-in-world-i_b_902164.html.

Statistikplattform "Statistika": Anzahl der Muslime in Deutschland nach Glaubensrichtung im Jahr 2014. Zuletzt aufgerufen am 16.03.2015:
<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/76744/umfrage/anzahl-der-muslime-in-deutschland-nach-glaubensrichtung/>.

UNESCO: Internetseite der United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization: Mevlevi Sema ceremony. Zuletzt aufgerufen am 18.03.2015:
<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00100>.

Wörterbucheintrag im „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“: Eisler, Rudolf (1904): *Mystik.*, Hrsg.: Kietzmann, Peter (2004). Zuletzt aufgerufen am 26.02.2015: www.textlog.de.