

# Zwei islamische Lehrerzählungen bei Tolstoj?

Autor(en): **Meier, Fritz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **11 (1957-1958)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145697>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# ZWEI ISLAMISCHE LEHRERZÄHLUNGEN BEI TOLSTOJ?

VON FRITZ MEIER

UNIVERSITÄT BASEL

## I

Wohl in allen Religionen gibt es heilige Stätten, zu denen gewallfahrt wird, doch nimmt der Islam eine besondere Stellung ein, insofern er eine bestimmte Wallfahrt sogar zur Pflicht macht: die Wallfahrt nach Mekka und 'Arafa. Diese Reise gehört zu den sogenannten «fünf Eckpfeilern des Islams», wie das Glaubensbekenntnis, das Ritualgebet, die Armensteuer, das Ramadānfasten. Nach einem angeblichen Ausspruch des Propheten Mohammed ist der Umgang um das heilige Haus in Mekka eine Art Ritualgebet, nur daß das Sprechen dabei erlaubt sei (*Hilya* 8, 128), doch veranschlagt *Djābir b. Zayd* (gest. 93/712) das Verdienst des Pilgers höher als das des Fastenden und Betenden, da Fasten und Beten nur den Körper, die Pilgerfahrt aber auch noch das Geld in Mitleidenschaft zögen (*Hilya* 3, 87). Nach *Dja'far al-Šādiq* (gest. 148/765) wird das Verdienst, das man sich durch die Wallfahrt erwirbt, nur noch vom Tod im Glaubenskrieg überboten (*Da'ā'im* 1, 346 f.). Doch über das Verhältnis von Glaubenskrieg und Pilgerfahrt schwanken die Angaben. Auf der einen Seite ist die «beste Reise» der Glaubenskrieg, vor der Pilgerfahrt und dem Besuch des Prophetengrabes in Medina, auf der andern Seite steht das Verdienst des Glaubenskampfes erst an zweiter Stelle, zwischen dem der großen und der kleinen Pilgerfahrt (*Suhrawardī: Ādāb* 44 b). Innerhalb der Pilgerfahrt kann das Verdienst noch durch besondere Opfer, Leistungen und Leiden gesteigert werden. «Die Fußgänger werden auf dem Weg nach Mekka von den Engeln umarmt, den Reitern drücken die Engel die Hand, und die Pilger in Sänften werden von den Engeln nur aus der Ferne begrüßt»

(Suhrawardī, ib. 45b). Einer glaubte, das Verdienst dadurch erhöhen zu können, daß er den Umgang um die Ka'ba stets barfuß auf dem glühend heißen Pflaster zur Mittagszeit vollzog (Ibn Baṭṭūṭa 1, 280ff.). Andere suchten dasselbe Ziel durch die Häufigkeit der Umgänge (ib. 1, 356) oder durch die möglichst große Zahl ihrer Pilgerfahrten zu erreichen. Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (gest. 656/1258) z. B. gehörte zu denen, die die Mekkawallfahrt jedes Jahr wiederholten (Ibn Baṭṭūṭa 1, 39). Die Volksfrömmigkeit bewertet die Wallfahrt eines armen Mannes höher als die eines reichen, die eines Pilgers von weither höher als die aus einem näher gelegenen Gebiet.

Als Belohnung für die Pilgerfahrt stellt die religiöse Überlieferung Sündenvergebung in Aussicht. Wer sich der Hitze Mekkas aussetzt, sieht die Hölle in größere Entfernung zurückweichen und das Paradies um das Doppelte näher rücken (Ibn al-Faḳīh 17, 15f.), und Tod auf der Pilgerfahrt bewirkt nach einem angeblichen Prophetenwort Wegfall der Abrechnung und freien Eintritt ins Paradies (ib. 17, 10f.). «Ḥaḍjḍj und 'umra (große und kleine Wallfahrt)», heißt es in einem weiteren ḥadīth, «waschen von euch die Sünden ab wie Wasser den Schmutz» (*Musnad* 3669, *Da'ā'im* 1, 348). «Wer den ḥaḍjḍj vollzieht, ohne sich dabei unflätig zu benehmen oder sich gegen die Religion zu vergehen, kehrt zurück, wie ihn die Mutter gebar» (*Musnad* 7136). Sowohl an der Ka'ba wie in 'Arafa erwirbt man sich Sündenvergebung (*Da'ā'im* 1, 347). Für einige Sünden wird nur in 'Arafa Absolution erteilt (*Da'ā'im* 1, 348). Der Ablaß kann sogar Sünden bis zu einer Zeitspanne von siebenzig Tagen nach der Wallfahrt mit einschließen (*Da'ā'im* 1, 347), und jede einzelne Zeremonie der Wallfahrt trägt das Ihre zur Herabsetzung der Sündenlast bei (vgl. *Musnad* 4462). Wie das Weinen in 'Arafa (Maltzan 2, 341f.) so gilt auch der Umgang um die Ka'ba (ṭawāf) als Sühneritus und wird als Abbild eines schon von den Engeln im Himmel geübten Tuns aufgefaßt. Die ätiologische Legende findet sich in verschiedenen Fassungen (*Da'ā'im* 1, 344f.; Ibn 'Arabī: *Muḥāḍarat al-ab-rār* 1, 171; u. a.). Eine davon ist in Kürze die: Als Gott den Engeln ge-

genüber die Absicht äußerte, «einen Stellvertreter» auf Erden einzusetzen, d. h. den Menschen zu erschaffen, wagten sie, Bedenken über die Verheerungen, die dieser dort anrichten werde, vorzubringen (Sure 2, 30), und als sie dann vor dem neuen Geschöpf den befohlenen Fußfall verrichteten, hegten sie ein leises Gefühl der Zurücksetzung. Dadurch versündigten sie sich an Gott und suchten nun sein Wohlgefallen wiederzuerlangen, indem sie sich um seinen Thron drängten und ihn umwandelten. Da verzieh ihnen Gott und befahl ihnen, auf Erden ein Haus zu bauen, das die Menschen, wenn sie gesündigt hätten, in ähnlicher Weise umkreisen könnten. Nach dem Sündenfall und der Ausstoßung aus dem Paradiese umwandelte Adam als erster jenes Haus, erbat und erhielt Gottes Verzeihung für sich und für alle diejenigen seiner Nachkommen, die in gleicher Weise ihre Sünden an die Ka'ba bringen würden. In der Sintflut wurde diese erste Ka'ba dann in den vierten Himmel entrückt, und Abraham errichtete später dafür ein neues Gebäude.

Allein nicht nur vor dem Islam, sondern auch nach der Neubegründung der Riten durch Mohammed war nicht alles, was sich dabei abspielte, eitel Frömmigkeit. Man läßt dies schon Mohammed vorausverkünden: «Es wird für die Menschen eine Zeit kommen, da die Reichen meiner Gemeinde die Pilgerfahrt zum Vergnügen, die Leute vom Mittelstand zu Handelszwecken, die Koranleser, um einen frommen Eindruck zu machen, und die Armen zum Betteln unternehmen» (Suhrawardī: *Ādāb* 45a). Bekannt sind die vielen Erzählungen, in denen sich mit dem Besuch Mekkas Liebesaffären verbanden. Ein weltlicher Dichter wie 'Umar b. Abī Rabī'a (gest. um 101/712), selbst Mekkaner, stellt sich geradezu in Gegensatz zu den frommen Pilgern, wenn er singt: «Die Leute erstreben vom Umgang um die Ka'ba Belohnung, wenn aber ich die Ka'ba umkreise, häufen sich meine Sünden» (*'Uyūn al-akḥbār* 4, 107, 13), und der persische Dichter 'Ubayd-i Zākānī (gest. 769–72/1367–70) warnt im 81. seiner 100 Ratschläge: «Geht nicht auf den ḥadjdj, damit ihr nicht euern Glauben und eure Rechtlichkeit

verliert! » (*Kulliyāt* 2, 47) Der Sufi Abū l-Ḳāsim-i Naṣrābādī (gest. 372/982–3) hätte angesichts dieses Treibens die Kaʿba am liebsten verbrannt (*Tadhkira* 2, 312, 20–23; Jacob: *Bektaschijje* 43 f.; Variante mit *Shiblī* in *Tadhkira* 2, 163, 13–14; Ritter: *Meer* 522), und mancher hat sich beim Anblick des toten Gebäudes der Kaʿba, nach soviel Mühen und Hoffnungen, eine Enttäuschung bemächtigt. Naṣrābādī soll nachher sogar einen Feuertempel umkreist haben, aber er fand auch dort nicht, was er suchte (*Tadhkira* 2, 312, 5–10; Jacob: *Bektaschijje* 29). Andererseits wären manche gern nach Mekka und ʿArafa gepilgert, konnten es sich aber nicht leisten, fühlten sich durch irgendwelche Umstände daran verhindert. Im 6./12. Jh. und vielleicht auch noch später pflegte man in Damaskus und in andern syrischen Städten am 9. Dhū l-ḥidjja den Ritus des «Verweilens» (*wuḳūf*, *wakfa*) in ʿArafa barhäuptig und weinend nachzuahmen und Gott um den Segen dafür zu bitten (Ibn Djubayr 291, 14 ff., Ibn Baṭṭūṭa 1, 243 f.). Die Frage nach einem Ersatz der Wallfahrt wurde aufgeworfen und war oft durch politische Hindernisse akut. So entstand während des Gegenchalifats von Ibn al-Zubayr (61/681–72/691) die These von der Gleichwertigkeit einer Wallfahrt nach dem Felsendom von Jerusalem (Goldziher: *Muhammedanische Studien* 2, 35 f.), später nahm ein Sālimit Abstand von der Mekkawallfahrt, weil er den dortigen Ḳarmaten nicht in die Hände arbeiten wollte (Massignon: *Essai* 62, n. 7), aus ähnlichen Erwägungen und um die Pilger nicht unnötig der Ausbeutung durch die angeblich irreligiöse Herrschaft in Mekka auszusetzen, haben sich auch almohadische Rechtsgelehrte gegen einen Besuch der heiligen Stätten ausgesprochen (Ibn Djubayr 77, 21–78, 6). Man denkt an König Jerobeam, der in Israel die Schaffung oder Neubegründung von Heiligtümern förderte, um seine Untertanen nicht zu nötigen, nach dem jüdischen Jerusalem zu pilgern. Zahlreiche auf Mohammed zurückgeführte Sprüche versuchen den Segen, den eine Wallfahrt nach Jerusalem mit sich bringe, dem einer Wallfahrt nach Mekka an die Seite zu stellen (vgl. Ibn al-Faḳīh 96). Die Schiiten wagen auch etwa den Besuch von Gräbern ih-

rer Imame als ḥaḍj̣dj zu bezeichnen (Massignon: *Passion* 276), ja gehen soweit, das Verdienst, das man sich mit solchen Gräberbesuchen erwirbt, höher zu stellen als das einer Wallfahrt nach Mekka. Eine Reise zum Grabe ʿAlīs kann soviel bedeuten wie siebenzig ḥaḍj̣djs, eine Reise zum Grabe Ḥusayns in Karbalāʾ soviel wie zwanzig ḥaḍj̣djs und ebenso viele ʿumras oder wie «mindestens» tausend ḥaḍj̣djs, eine Reise nach Mashhad ans Grab Imam Riḍās kann dem Verdienst von tausend ḥaḍj̣djs und tausend ʿumras oder gar einer Million ḥaḍj̣djs gleichkommen. Ja, jeder Schritt auf dem Wege zum Grab Ḥusayns, hin und zurück, kann einen ḥaḍj̣dj und eine ʿumra wert sein. Auch Vergebung der Sünden, der vergangenen wie der zukünftigen, wird mit diesen Reisen verbunden (*Maḍjmaʿ ul-maʿārif* 97–98). Einen ähnlichen Ersatz konnten Heiligengräber bilden. Einige Beispiele (die sich ins Ungemessene vermehren ließen) zählt Goldziher in seinen *Muhammedanischen Studien* 2, 3 14 f. auf. Schon der große Mystiker Abū Saʿīd b. Abī l-Khayr selbst (gest. 440/1049) soll die Umwandlung des Grabes eines Abū l-Faḍl Ḥasan der *circumambulatio* der Kaʿba gleichgestellt haben (Nafīsī: *Sukhanān-i manzūm-i Abū Saʿīd*, Einleitung 3). Nach Burnes gilt ein zweimaliger, nach Olufsen ein dreimaliger Besuch des Grabmals von Bahā ud-dīn-i Naḳshband (gest. 791/1389) bei Bukhārā soviel wie ein Besuch Mekkas (Burnes 322, Olufsen 419). Die siebenmalige Umwandlung des Grabmals eines Khwādja ʿAbdī-i Darūn in Samarkand kann eine Mekkawallfahrt auf Schuhmachers Rappen ersetzen (*Ḳandiyya* 20) oder gar den Lohn von siebenzig Mekkawallfahrten einbringen (ib. 51). Manchmal erhalten auch lebende Heilige Besuche, die eine oder mehrere Wallfahrten nach Mekka ersetzen sollen oder aufwiegen (vgl. Frank 79). Der Wallfahrt nach Mekka und ʿArafa haben aber gerade Sufis oft eine innere Wallfahrt gegenübergestellt, bezeichneten sie doch auch sonst die von ihnen betriebene Erweckung eines ganz auf Gott ausgerichteten und von Gott berührten Lebens gern als eine «Reise» (*sayr*), einen «Gang» (*sulūk*). Für sie war das wahre Haus Gottes nicht die Kaʿba, sondern das Herz im eigenen Innern, und die wahre Pilgerfahrt vollzog sich für sie

nicht in der Zurücklegung großer Reisedrecken über Land und Meer, sondern in einem inneren Fortschritt, nicht in der Überwindung äußerer Schwierigkeiten, sondern in der Überwindung der eigenen Triebseele (vgl. Muḥammad b. al-Faḍl, gest. 319/931, bei Hudjwīrī 327; Kāzarūnī 237, 15–18; *Nafahāt* ed. Nassau Lees 131/Lucknow 119). Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 261/874 oder 234/857) soll bei seinem Auszug auf die Pilgerfahrt eine Vision gehabt haben, in der ihm ein Neger drohte, seinen Kopf abzuschlagen, wenn er die Reise fortsetze, da er Gott in Biṣṭām zurückgelassen habe (*Tadhkira* 1, 139, 16–20). Die Edelsteine der Erkenntnis, sagt Ibn ‘Aṭā’ (gest. 309/921 oder 311/923), sind besser als die Steine, aus denen die Eckpfeiler der Ka‘ba bestehen (Sulamī: *Ṭabaḳāt* 267). Der fromme Philosoph Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (gest. 410/1019) spricht von einer «intellektuellen Wallfahrt» (*ḥadjdj ‘aḳlī*), die die äußere zu ersetzen imstande sei, wenn die Mittel dazu nicht ausreichten (Keilani: *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī* 82 ff.; Massignon: *Passion* 348); Ibrāhīm b. Adham scheint darunter allerdings das Nachdenken zu verstehen (Goldziher: *Vorlesungen* 344, n. 125). Hudjwīrī (326 ff.) verlangt den inneren Vollzug gleichzeitig mit der äußeren Pilgerfahrt und bringt u. a. das Beispiel von einem Mann, der in Minā an Stelle eines Opfertieres sich selber darbrachte und starb (ib. 329). Man bemüht sich, der Überschätzung der Ka‘ba entgegenzuwirken, indem man *ḥadīthe* zitiert, die das Ansehen des Menschen bei Gott höher stellen als das Ansehen der Ka‘ba (Ḳūt 2, 118), und Naṣrābādī beruft sich darauf, von Gott immerhin als «mein Knecht» angesprochen worden zu sein, wenn sich die Ka‘ba so stolz als «sein Haus» bezeichne (*Tadhkira* 2, 312, 23 ff.; Variante im *Muṣibatnāma* von ‘Aṭṭār, vgl. Ritter: *Meer* 522). Es ist die Linie, die später, bei Djalāl ul-dīn-i Rūmī (gest. 672/1273), in die vom «vollkommenen Menschen» mündet (vgl. *Mathnawī* 2, 2231–51). In den *Maḳālāt-i Shams* wird ein alter Spruch Rābi‘as, nach dem Gott weder in der Ka‘ba drin noch eigentlich außerhalb ihrer sei (Massignon: *Passion* 276), so abgewandelt: «Seit man jenes Haus (die Ka‘ba) gebaut hat, ist er nie drin gewesen,

aber seit man dieses Haus (das Herz) gebaut hat, ist er nie davon weg-  
gewesen» (Furūzānfar: *Maʿākhidh* 70). In Legenden pilgert geradezu  
umgekehrt die Kaʿba zum Heiligen (Frank 111). Die Ismailiten haben  
in der Kaʿba zuweilen ein Sinnbild für den Imam gesehen, dem sich die  
Seele zuwenden solle (Nāṣir-i Khusraw: *Djāmiʿ ul-ḥikmatayn* 308, 15 ff.).

Unter all den Vorschlägen, die gemacht worden sind, um die Wall-  
fahrt nach Mekka und ʿArafa zu ersetzen, findet sich nun einer, von  
dem ich glaube, daß er Leo N. Tolstoj zu einer seiner Volkserzählun-  
gen inspiriert hat. Dies ist der vom Ersatz der Wallfahrt durch sozial-  
ethisches Verhalten. Der Gedanke taucht schon in einem Bericht über  
den frommen Südaraber Ṭāwūs b. Kaysān (gest. 105/724) auf. Ṭāwūs  
soll die Mekkawallfahrt vierzigmal – das soll wohl heißen «ungezähl-  
temal» – vollzogen haben und auch in Muzdalifa oder Minā gestorben  
sein, doch einmal, so heißt es, sei er bei einem kranken Freund geblie-  
ben, so daß ihm der ḥadjdj entging (*Ḥilya* 4, 10). Abū Ḥāzim Salama b.  
Dīnār al-Madanī (gest. 140/757–8) riet einmal auf Grund einer Wei-  
sung, die er im Traum vom Propheten erhalten habe, einem Besucher,  
lieber seine Mutter zu berücksichtigen als den ḥadjdj zu vollziehen,  
also umzukehren und das Wohlgefallen seiner Mutter zu erstreben  
(*Hudjwīrī* 91; *Tadhkira* 1, 57, 9 ff.; Massignon: *Essai* 62). In einem wei-  
teren Bericht ist bereits von einem viel größeren Lohn die Rede, den  
ein Frommer erhalten werde, wenn er sein Geld für eine sozialetische  
Tat statt für die Pilgerfahrt ausbe. ʿAbd Allāh b. al-Mubārak (gest.  
181/797) sieht nämlich in Mekka in einem Traum zwei Engel, die sich  
über die Zahl und den Lohn der diesjährigen Pilger unterhalten. Der  
besser unterrichtete teilt dem andern mit, daß der Lohn der 600 000  
Pilger, die dieses Jahr nach Mekka und ʿArafa gekommen seien, insge-  
samt einem armen Schuhflicker ʿAlī b. Muwaffaq zufalle, der die Wall-  
fahrt gar nicht gemacht habe, sondern daheim in Damaskus geblieben  
sei. Auf diesen Traum hin begibt sich ʿAbd Allāh nach Damaskus zu je-  
nem Schuhflicker und erfährt von ihm: Er habe dreißig Jahre für die  
Wallfahrt gespart. Als er nun dieses Jahr habe gehen wollen, sei er zu



einer Nachbarin gekommen, bei der er für eine Schwangere etwas zu essen hätte holen sollen. Die Nachbarin aber habe ihm weinend erklärt, sie hätten drei Tage selber nichts gegessen und heute, um nicht zu verhungern, nur ein Stück von einem toten Esel gekocht, also Fleisch, das sie ihm nicht anbieten dürfe. Da habe er der Armen die 350 Dirham, die er für die Wallfahrt auf die Seite gelegt habe, geholt und gesagt: «Verwende das Geld für deine Kinder; das soll mein ḥadjdj sein!» (*Tadhkira* 1, 181, 24 ff.) Eine Variante dieser Geschichte wird sodann von Dhū l-Nūn al-Miṣrī (gest. 245/859 oder 248/862) erzählt: Ein Mann in Damaskus hat 800 Dirham gespart, um die Wallfahrt zu machen. Sein kleiner Knabe, der bei Nachbarn etwas zu besorgen hat, trifft sie beim Kochen und kommt weinend zurück, da sie ihm nichts zum Versuchen gegeben hätten. Als der Vater bei den unfreundlichen Leuten deshalb vorstellig wird, erzählen sie ihm, daß sie seit fünf Tagen selbst nichts gegessen und nun sogar Ungeschächtetes im Topfe hätten, das sie zu essen niemand zumuten möchten. Der Mann schenkt den armen Leuten seine 800 Dirham. Dhū l-Nūn erfährt zu ʿArafa im Traum, daß dieser Wohltäter durch seine gesinnungsmäßige, geistige Wallfahrt den Lohn sämtlicher Mekkapilger des Jahres zugesprochen erhalten habe (Ibn ʿArabī: *Muḥāḍarat al-abrār* 1, 122 f., aus Ibn al-Djawzīs *Muthīr al-gharām al-sākin*; Massignon: *Essai* 63). Eine dritte, versifizierte Variante bei dem persischen Dichter Mashrikī-i Shīrāzī (11./17. Jh.) im 9. Kapitel seines religiösen Lehrgedichts *Shabistān-i uns* (Hs. Universitätsbibliothek Teheran, Sammlung Bāstānī-i Rād 683, p. 115-117). Weiter hören wir: Einst kam ein Mann zu Bishr al-Ḥāfī (gest. 227/841) und sagte ihm, er habe 2000 rechtmäßig erworbene Dirham und möchte die Wallfahrt vollziehen. Bishr entgegnete: «Du gehst zum Vergnügen. Willst du zum Wohlgefallen Gottes gehen, so erlege jemandes Schuld oder gib das Geld einem Waisenkind oder einem armen Mann; denn die Freude, die einem Muslim ins Herz einzieht, ist wohlgefälliger als hundert ḥadjdjs ...» (*Tadhkira* 1, 111, 3 ff.; Massignon: *Essai* 62, zitiert noch Kūt). Ferner soll Abū Yazīd al-Biṣṭāmī erzählt haben: Ich zog einst auf den ḥadjdj.

Da begegnete mir in einer Wüste ein Mann und fragte: «Abū Yazīd, wohin gehst du?» Ich antwortete: «Auf den ḥadjdj.» Er fragte: «Wieviel Geld hast du bei dir?» Ich erwiderte: «200 Dirham.» Da versetzte er: «Geh siebenmal um mich herum und gib die 200 Dirham mir; denn ich habe eine Familie!» Ich vollzog den Umgang um ihn und gab ihm das Geld (Sahlagī 128). Diese Geschichte streift durch die Szene vom siebenmaligen Umgang um den armen Mann das Gebiet der Lästerung und Heterodoxie. Trotzdem ist sie mehrfach wiederholt und erweitert worden. Furūzānfar (*Maʿākhidh* 69f.) führt die Linie über ʿAṭṭār (*Tadhkira* 1, 139, 20–23) bis auf Djalāl ul-dīn-i Rūmī (*Mathnawī* 2, 2231–51). Ḥallādj (gest. 309/922) vertrat die Theorie: Wenn ein Mensch nicht die Mittel aufbringe, um den ḥadjdj zu vollziehen, so solle er in seinem Haus einen reinen Raum einrichten und diesen umkreisen, hernach dreißig Waisenkinder zu einem köstlichen Mahl einladen, sie dabei eigenhändig bedienen und am Ende jedem ein neues Hemd und 7 oder 3 Dirham geben. Das ersetze ihm den ḥadjdj vollkommen (d’Herbelot s. v. *Hallage*; Rückert: *Sieben Bücher* 2, 139f.; Goldziher: *Muhammedanische Studien* 2, 316; Massignon: *Passion* 275f., 281f.; bei Ibn Diḥya al-Kalbī: *Al-nibrās* 103, fehlt der sozialetische Zug). Ḥallādj berief sich dafür auf ein Werk Ḥasan al-Baṣrīs (gest. 110/728), und Massignon (*Passion* 285f.) hält die Richtigkeit dieser Behauptung für sehr wahrscheinlich. Aber auch wenn sich dies nicht erweisen sollte, so besitzen wir doch einen angeblichen ḥadīth, der bis auf Abū l-Ḥusayn al-Nūrī (gest. 295/908) so beharrlich von einigen namhaften Sufis überliefert worden ist, daß über die Verbreitung des hier besprochenen Gedankens in der Sufik nicht der geringste Zweifel bestehen kann; der ḥadīth lautet: «Wer seinem Bruder ein Bedürfnis erfüllt, hat denselben Lohn wie einer, der die kleine und die große Wallfahrt vollzieht» (*Taʿrīkh Baḡhdād* 5, 131, 11–12). Gegen ihn scheint sich Djaʿfar al-Ṣādiq zu wenden, wenn er auf die Frage, ob einem Almosen in der Höhe der Wallfahrtskosten dasselbe Verdienst einbrächten, wie wenn man die Wallfahrt wirklich vollzogen hätte, antwortet: «Selbst wenn

du Gold und Silber im Ausmaß des Berges Abū Ḳubays dahingäbest, würdest du das Verdienst der Pilgerfahrt nicht erreichen» (*Daʿāʾim* 1, 347). Das Problem taucht auch in einer Geschichte in Saʿdīs *Bōstān* (verfaßt 655/1257) auf, wo ein Pilger sich die Strapaze auferlegt, bei jedem Schritt ein kurzes Ritualgebet zu verrichten und dabei den Dünkel bekommt, daß der Weg schöner nicht zurückgelegt werden könnte, aber von einer übersinnlichen Stimme belehrt wird, daß mit einer Wohltat ein Herz zu erfreuen mehr wiege als fünfhundert solcher Gebete auf jeder Wegstation (*Bōstān* 151 f.). Ich habe diese Beispiele absichtlich einzeln aufgeführt, damit man sieht, daß die Idee von der sozialethischen Betätigung als Ersatz für die Wallfahrt in der Literatur des Islams eine breite Bahn gezogen und selbst in den höchsten und bekanntesten Werken ihre Spiegelung gefunden hat.

Die Volkserzählung Tolstojs, die ich damit in Verbindung bringen möchte, ist, wie ich schon in meiner Einleitung zu den *Fawāʾih al-ḡamāl* des Kubrā 237 angedeutet habe, die von «den beiden Alten», geschrieben 1885. Zwei russische Bauern haben das Gelübde abgelegt, nach Jerusalem zu pilgern, und machen sich endlich auf den Weg. Aber der eine von ihnen, Jelisej, findet in einem Dorf, wo er in einer Hütte um einen Trunk Wasser bitten will, eine vollkommen verarmte, verhungerte und kranke Familie. Er bleibt bei ihr, kauft ihr alles Nötige, bezahlt ihre Schulden und arbeitet für sie. «Sonst gehe ich», sagt er sich, «vielleicht übers Meer, um Christus zu suchen, und verliere ihn dabei in mir selbst.» Nachdem er an Ort und Stelle sein Hilfswerk vollendet hat, reicht ihm das verbliebene Geld nicht mehr für die Weiterreise. Er kehrt in sein Heimatdorf zurück. Aber sein Gefährte, den er hat vorausgehen lassen, gelangt bis nach Jerusalem und sieht nun hier in der Grabeskirche bei allen Gottesdiensten Jelisej wie einen Priester an vorderster Stelle.

Nun dürfte diese Geschichte zum Teil wohl auf ein eigenes Erlebnis zurückgehen, das Tolstoј im Jahre zuvor gehabt und in einem Briefe vom Oktober 1884 schildert. Da begegnete er nämlich auf sei-

nem Weg von Rudakof nach Tula zwei alten Brüdern aus Sibirien, die sich, ohne einen Kopeken in der Tasche, auf dem Weg nach Jerusalem befanden. Sie waren schon früher einmal zu dieser Reise aufgebrochen, waren aber dann wieder umgekehrt, als sie gehört hatten, daß die Gemeindeverwaltung auf Grund eines falschen Gerüchts, sie seien tot, ihr Haus beschlagnahmt und zunichte gemacht hatte. Nachdem ihnen dann aber ein Mönch vorgerechnet hatte, es sei Sünde, einen Menschen ins Gefängnis zu bringen, hatten sie verzichtet, in einem Prozeß ihr Recht geltend zu machen, und waren nun, zwar völlig mittellos, aber ohne sich versündigt zu haben, auf dem Wege nach Jerusalem. «Einer», schreibt Tolstoj, «hat einen Sohn, er hat sich wieder ein Haus gebaut. Sehr majestätische und rührende Greise. Ich habe gar nicht gemerkt, wie ich mit ihnen von Rudakof nach Tula kam» (Birukof: *Biographie* 2, 546). Allein die Moral ist hier, trotz mancher Anklänge, eine andere als in der Volkserzählung. Von den beiden Brüdern aus Sibirien, in der wahren Geschichte, wird die Pilgerfahrt ja wirklich ausgeführt, und die Moral liegt nur in ihrem Verzicht auf ein ihnen zustehendes Recht. Die sozialetische Wendung nahm die Geschichte offenbar erst unter dem Einfluß der islamischen Vorbilder. Es läßt sich mit meinen Mitteln allerdings nicht beweisen, daß Tolstoj die islamischen Geschichten oder eine von ihnen gekannt hat, und es wäre ohne weiteres denkbar, daß er sich auch durch christliche Überlieferungen, die mir nicht bekannt sind, hat anregen lassen. Tolstoj hat sich viel mit der christlichen religiösen Literatur, auch mit den Kirchenvätern, beschäftigt, und dort finden sich mehrere Stellen, die vor falschen Vorstellungen über die Verdienste des Wallfahrens warnen. So sagt schon Augustin: *Dominus non dixit: Vade in Orientem et quaere iustitiam, naviga usque ad Occidentem, ut accipias indulgentiam. Oder: Noli longa itinera meditari; ubi credis, ibi veni; ad eum enim, qui ubique est, amando venit, non navigando* (weitere Stellen bei Louis de Sivry et M. Champagnac: *Dictionnaire des pèlerinages* 11). Auch die mystische Bedeutung und Umdeutung von Wallfahrt ist dem Christentum bekannt, doch dürfte we-

nigstens Barhebräus in diesem Punkt wieder von islamischen Gedanken abhängig sein (vgl. Wensinck: *The Book of the Dove*, Einleitung XXXIV). Außerdem gehört der Grundgedanke zu jenen Weisheiten, die selbst in China verbreitet sind; soll es doch das chinesische Sprichwort geben: «Es ist besser, zu Hause etwas Gutes zu tun, als weit weg zu ziehen, um Weihrauch zu brennen.» Doch lassen sich einige Anhaltspunkte namhaft machen, die eine Bekanntschaft Tolstojs mit den islamischen Geschichten in den Bereich der Wahrscheinlichkeit rücken. Ich meine die Tatsache, daß sich Tolstoj zeit seines Lebens immer wieder mit dem Islam beschäftigt hat. Nachdem er schon vor der Universität Arabisch und Türkisch gelernt hatte, bestand er 1844 die Aufnahmeprüfung an der Universität Kasan in diesen Sprachen, die übrigens auch am Kasaner Gymnasium unterrichtet wurden, mit der besten Note. Vielleicht mit der Absicht, die diplomatische Laufbahn einzuschlagen, bezog er auf der Universität die «Abteilung für türkische und arabische Literatur», sattelte aber nach einem Jahr auf die Rechtswissenschaft um. Später kam er im Kaukasus in engere Berührung mit der mohammedanischen Bevölkerung, und von 1862 datieren seine festen Beziehungen hauptsächlich zu den Baschkiren. Freundschaftsbande knüpften ihn an den Dichter Fet, der unter anderm auch Hāfiz übersetzte und uns 1860 mitteilt, daß Tolstoj «wegen seiner höchst originellen morgenländischen Weisheit den Spitznamen Firdusi erworben» habe (Birukoff: *Biographie* 1, 364). Ein reger Briefwechsel vor allem über weltanschauliche Fragen verband Tolstoj nicht nur mit Brahmanen und Buddhisten, sondern auch mit Muslimen. Literarischen Niederschlag hat Tolstojs Interesse an der islamischen Welt in Werken wie «Der Gefangene im Kaukasus», «Hadschi Murat», in der Übertragung einer Auswahl angeblicher Aussprüche des Propheten Mohammed aus dem Englischen und in einer Reihe von Märchen und Legenden aus dem Arabischen, die er in seine Lesebücher für das Volk einfügte, gefunden. Er selbst behauptet, den Islam und die Sufik zu kennen (Birukoff: *Tolstoi und der Orient* 108, 119). Wenn das alles auch unsere Frage noch

lange nicht entscheidend beantwortet, so sehen wir doch, daß die Voraussetzungen für eine Anregung aus dem Gebiet der islamischen Literatur, wie wir sie vermuten, vorhanden waren. Dazu kommt nun aber noch, wie ich ebenfalls schon in den *Fawā'id* 237 ausgeführt habe, die Analogie einer zweiten Geschichte, über deren Herkunft aus dem Islam kaum ein Zweifel bestehen kann.

## 2

Diese zweite Geschichte ist Tolstojs Volkserzählung «Der Teufel ist zähe, aber Gott ist stärker». Sie stammt aus demselben Jahr wie die erste, nämlich 1885, und klingt am Anfang wie Hiob und die damit verwandte Geschichte von der Versuchung Abrahams bei 'Aṭṭār: *Ilāhīnāma* 309–13, und ihre Vorläuferinnen (s. Ritter: *Meer* 519). Ein reicher Gutsbesitzer wird wegen seiner väterlichen Güte von allen gerühmt. Das ärgert den Teufel. Er ergreift Besitz von einem Knecht namens Aleb und verleitet ihn zu dem Versuch, seinen Herrn durch eine böswillige Tat von seiner Güte abzubringen. Als der Herr nun einmal Gäste bekommt und seinem Knecht befiehlt, den Freunden seinen liebsten Hammel zu zeigen, zerbricht der grobe Mensch diesem absichtlich das linke Hinterbein. Die Anwesenden befürchten das Schlimmste. Doch der Herr wendet erst seinen Blick gen Himmel und sagt dann: «O Aleb, Aleb! Dein Herr (sc. der Teufel) hat dir geboten, mich zu erzürnen; mein Herr (sc. Gott) aber ist mächtiger als deiner: du hast mich nicht erzürnt, ich aber werde deinen Herrn erzürnen. Du hast befürchtet, ich würde dich bestrafen, und du möchtest frei sein, Aleb; so wisse denn, daß du von mir keine Strafe bekommst; willst du aber frei sein, so setze ich dich hier vor den Gästen in Freiheit. Geh in alle Welt ...»

Das islamische Vorbild dieser Erzählung ist, wenn nicht direkt, so doch indirekt, eine Geschichte bei dem großen arabischen Klassiker *Djāhiz* (gest. 255/868) in seinem Werk *Al-bayān wa l-tabyīn*, Kairo 1949, Bd. 3, 141–142; sie wird dort auf Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥam-

mad al-Madā'inī (gest. 224/839) zurückgeführt und besteht nur aus diesen wenigen Sätzen: Ein frommer Mann hatte ein Schaf, an dem er großes Gefallen fand. Eines Tages kam er und sah, daß das Tier nur noch auf drei Beinen stand. Er fragte: «Wer hat das dem Schaf angetan?» Sein Sklave erwiderte: «Ich.» Der Herr fragte: «Warum?» Der Sklave antwortete: «Um dich zu ärgern.» Da sprach der Herr: «So will ich nun den ärgern, der dir geboten hat, mich zu ärgern (sc. den Teufel): Geh, du bist frei!»

Die Entsprechung ist hier vollständig und die Ähnlichkeiten gehen, trotz der verschiedenen Länge der Geschichten, bis in die Worte hinein. Ein historischer Zusammenhang scheint mir unabweislich. Möglich wäre freilich auch hier eine gemeinsame Quelle in der frühchristlichen oder jüdischen Literatur, doch darf diese unbestimmte Möglichkeit nicht mehr Gewicht beanspruchen als die einer mehr oder weniger direkten Übernahme aus dem Islam. Zu den islamischen Verhältnissen passen sehr gut die Sklavenschaft und der Akt der Sklavenfreilassung. Wir besitzen außerdem andere islamische Geschichten, die ähnlich enden und in denen die Freilassung eines Sklaven ebenfalls den Akt einer Vergeltung von Bösem mit Gutem bildet. Abū l-Dardā', ein jüngerer Zeitgenosse des Propheten Mohammed, soll einmal, nachdem er von einer Magd aus Haß vergiftet worden und nur dadurch, daß er vor dem Essen den «größten Namen Gottes» ausgesprochen hatte, dem Tod entgangen war, die Verbrecherin zu Ehren Gottes freigelassen haben (Damīrī 1, 277, s. v. ḥayya). Nicht weit vom Sinn unserer Geschichte liegt auch eine fromme Maxime, die al-Ḥadjdjād b. al-Furāṣifa irgendwo gelesen haben will: «Wer unberaten handelt, ist nichts wert und erleidet Pein und erfährt weder von einer Hand noch von einer Zunge Hilfe gegen seinen Bedrucker. Wer aber für seinen Bedrucker um Verzeihung bittet, der schlägt den Satan in die Flucht» (Ḥilya 3, 109, 1–2).

## ERKLÄRUNG DER ZITATE

- ‘Attār: *Ilāhīnāma*, ed. Hellmut Ritter, in *Bibliotheca Islamica* 12, Leipzig-İstanbul 1940.
- Birukof = Leo N. Tolstois *Biographie und Memoiren. Autobiographische Memoiren, Briefe und biographisches Material*, hg. v. Paul Birukof, Wien-Leipzig 1905 ff.
- Birukoff = Paul Birukoff: *Tolstoi und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen*, Zürich-Leipzig 1925.
- Bōstān = *Le Boustān de Sa‘dī. Texte persan avec un commentaire persan*, publié ... par Ch. H. Graf, Vienne 1858.
- Burnes = Alexander Burnes: *Reise nach und in Bokhara*, deutsch in der *Neuen Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen* Nr. 64, Weimar 1835, Bd. 1.
- Da‘ā‘im = al-Ḳādī al-Nu‘mān b. Muḥammad: *Da‘ā‘im al-islām*, ed. Āṣaf b. ‘Alī Aṣghar Fayḍī, Kairo 1951, Bd. 1.
- Damīrī = *Ḥayāt al-ḥayawān*, Kairo 1356, 2 Bde.
- Djāhīz: *Al-bayān wa l-tabayīn*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Kairo 1948 ff.
- Fawā‘ih = *Die Fawā‘ih al-ḡamāl wa-fawā‘ih al-ḡalāl des Naḡm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, hg. u. erläutert v. Fritz Meier, Wiesbaden 1957.
- Frank = Rudolf Frank: *Scheich ‘Adī, der große Heilige der Jezīdīs*, in der *Türkischen Bibliothek*, Bd. 14, Berlin 1911.
- Furūzānfar = Badī‘ ul-Zamān-i Furūzānfar: *Ma‘ākhidh-i ḳiṣaṣ wa-tamthīlāt-i Maṭhnawī*, Teheran 1333.
- Goldziher: *Muhammedanische Studien* = Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*, Halle a. d. Saale 1889–90, 2 Bde.
- Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*. Zweite, umgearbeitete Auflage von Franz Babinger, Heidelberg 1925.
- d’Herbelot: *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l’Orient etc.*, Maestricht 1776.
- Ḥilya = Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-İṣbahānī: *Ḥilyat al-awliyā‘ wa-ṭabaḳāt al-aṣfiyā‘*, Kairo 1932 ff., 10 Bde.
- Hudjwīrī = Reynold A. Nicholson: *The Kashf al-Mahjūb. The oldest Persian Treatise on Ṣūfiism by ‘Alī b. ‘Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī*, translated ..., in *Gibb Memorial Series*, Vol. 17, New Edition London 1936.
- Ibn ‘Arabī: *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-akhyār fī l-adabiyāt wa l-nawādir wa l-akhbār*, Kairo 1305.
- Ibn Baṭṭūṭa = C. Defrémery-B. R. Sanguinetti: *Voyages d’Ibn Batoutah. Texte arabe, accompagné d’une traduction*. Paris 1853–58, 4 Bde. Die Seitenzahlen dieser Ausgabe enthält am Rande auch die Übersetzung von H. A. R. Gibb: *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, Cambridge 1958, Bd. 1.
- Ibn Dihya al-Kalbī: *Al-nibrās fī ta‘rīkh khulafā‘ Banī l-‘Abbās*, ed. ‘Abbās al-‘Azzāwī, Bagdad 1946.
- Ibn Djubayr = *The Travels of Ibn Jubayr*, ed. William Wright. Second Edition revised by M. J. De Goeje, in *Gibb Memorial Series* 5, 1907.
- Ibn al-Faḳīh = *Compendium libri Kitāb al-boldān auctore Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī*, ed. M. J. De Goeje, in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* 5, Leiden 1885.



- Jacob: *Bektaschijje* = Georg Jacob: *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, in *Abh. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss.*, 1. Kl. 24. Bd. 3. Abt., München 1909.
- Ḳandiyya = Ḳandiyya, *dar bayān-i mazārāt-i Samarḳand*, ed. İradj-i Afshār, Teheran 1334.
- Kāzarūnī = *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. ʿUtmān*, hg. u. eingeleitet v. Fritz Meier, in *Bibliotheca Islamica* 14, Leipzig-Istanbul 1948.
- Keilani = Ibrahim Keilani: *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, essayiste arabe du IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire*, Beyrouth 1950.
- Kulliyāt-i ʿUbayd-i Zākānī, ed. ʿAbbās-i Iḳbāl-i Āshtiyānī, Teheran 1332.
- Ḳūt = Abū Ṭālib al-Makkī: *Ḳūt al-ḳulūb*, Kairo 1932, 4 Bde.
- Madjma<sup>c</sup> ul-ma<sup>c</sup>ārif = *Ḥilyat ul-muttaḳīn ta<sup>2</sup>līf-i Muḥammad Bāḳir-i Madjlisī ba-inzimām-i Madjma<sup>c</sup> ul-ma<sup>c</sup>ārif [wa-maḳḥzan ul-ʿawārif ta<sup>2</sup>līf-i Muḥammad Shafī<sup>c</sup> b. Muḥammad Šālih] wa -[Muḳālamāt-i] Ḥusayniyya [ta<sup>2</sup>līf-i Abū l-Futūḥ-i Rāzī-i Makkī]*, Teheran 1332.
- Maḳālāt-i *Shams*, zitiert bei Furūzānfar.
- Maltzan = Heinrich von Maltzan: *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Leipzig 1865, 2 Bde.
- Massignon: *Passion* = Louis Massignon: *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Paris 1922, 2 Bde.
- Massignon: *Essai* = Louis Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Nouvelle édition revue et considérablement augmentée. Paris 1954.
- Mathnawī = *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī, edited from the oldest mss. available with critical notes, translation, and commentary* by Reynold A. Nicholson, in *Gibb Memorial New Series* 4, London 1925 ff.
- Musnad = Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal: *Al-musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Kairo 1946 ff. (Die Zitate betreffen die Nummern der ḥadīthe.)
- Nafaḥāt = ʿAbd ul-Raḥmān -i Djāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, ed. Nassau Lees, Calcutta 1859/lith. Naval Kishore, Lucknow 1915.
- Nafīsī = Saʿīd-i Nafīsī: *Sukḥanān-i manẓūm-i Abū Saʿīd-i Abū l-Ḳhayr*, Teheran 1334.
- Nāṣir-i Ḳhusraw: *Djāmī<sup>c</sup> ul-ḥikmatayn = Nasir-é Khosraw Kitab-é Jami<sup>c</sup> al-Hikmatayn, Le livre réunissant les deux sagesses... Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan* par Henry Corbin et Moh. Moʿin. *Bibliothèque iranienne* 3, Teheran-Paris 1953.
- Olufsen = O. Olufsen: *The Emir of Bokhara and his Country*, London 1911.
- Ritter: *Meer* = Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār*. Leiden 1955.
- Rückert: *Sieben Bücher* = Friedrich Rückert: *Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten*, Stuttgart 1837, 2 Bde.
- Sahlagī = ʿAbd al-Raḥmān Badawī: *Shāṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 1. Teil, Kairo 1949.
- de Sivry et Champagnac = Louis de Sivry et M. Champagnac: *Dictionnaire géographique, historique etc. des pèlerinages anciens et modernes...*, Paris 1850.
- Suhrawardī: *Ādāb* = Abū l-Nadjīb al-Suhrawardī: *Ādāb al-murīdīn*, Hs. Köprülü 702 (Istanbul).
- Sulamī: *Ṭabaḳāt al-ṣūfiyya*, ed. Nūr al-dīn Sharība, Kairo 1953.
- Tadhkira = *The Tadhkiratu 'l-Awliyā of Farīdu'ddīn ʿAṭṭār*, ed. Reynold A. Nicholson, London-Leiden 1905-07, 2 Bde.
- Ta<sup>2</sup>rīkh Baghdād von Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī al-Ḳhaṭīb al-Baghdādī, Kairo 1931, 14 Bde.
- ʿUyūn al-akhbār von Ibn Ḳutayba al-Dīnawarī, Kairo 1925 ff., 4 Bde.
- Wensinck = A. J. Wensinck: *The Book of the Dove*, Leiden 1919.