

Fuzulis »Garten der Glückseligen« und das Leid der Heiligen

Eine alevitische Entgegnung auf die Leidfrage

von Cem Kara

Der Dichter Fuzuli (1483–1556), den Alevit:innen als einen der bedeutendsten Poeten ihrer religiös-lyrischen Tradition verehren, schildert in seinem Werk „Der Garten der Glückseligen“ (Ḥadīkatü’s-Sü’edā’) die Leidensgeschichten von Propheten und Heiligen. Das hagiographisch angelegte Werk befasst sich am umfangreichsten mit dem Martyrium des Prophetenknaben Imam Husain (626–680) in Kerbela. Anhand dieses Ereignisses, das sich wie kein zweites ins alevitische Kollektivgedächtnis eingepreßt hat, greift Fuzuli das Problem des Leidens auf und verfolgt dabei primär einen handlungsorientierten Ansatz. So sieht der Dichter in Leid ein notwendiges Übel, um Gott den Liebesbeweis zu erbringen. Fuzuli sieht in seiner Liebesmystik die Gottesliebe als Telos des Menschen, für dessen Erfüllung er eine duldsame, gar dankbare Annahme des Leids vorsieht. Gleichzeitig spricht er sich gegen die Bonisierung des Leids anderer Menschen aus und sieht hier stattdessen Anteilnahme, Mitgefühl und Trauer vor – wie das Narrativ des Werkes an den Ereignissen Kerbelas deutlich macht. Die vorliegende Abhandlung diskutiert die Antworten in besagtem Werk auf die Ursprünge des Leids, auf den Umgang mit eigenem und nicht zuletzt mit fremdem Leid.

1. Das Problem des Leids im Monotheismus

Wenn Gott gut, allmächtig und allwissend ist – allesamt Attribute, die Gott in den monotheistischen Religionen zugesprochen werden – lässt sich nicht ohne Weiteres das offenkundig vorherrschende Leid auf der Welt erklären.¹ In der westeuropäischen Philosophie- und Theologiegeschichte haben unzählige Autor:innen die aus diesem Dilemma heraus formulierte Theodizee-Frage aufgegriffen und entsprechend vielfältige Antworten gefunden.² Die Lösungsansätze variieren von funktionalisierenden und bonisierenden Umdeutungen des Leids über Neuauslegungen der Eigenschaften Gottes bis hin zur Verneinung

¹ Dieser Gedanke findet sich schon bei Laktanz (240–320) unter Verweis auf Epikur (gest. 270/1 v. Chr.) formuliert: *Laktanz, Vom Zorne Gottes. De Ira Dei*, hg. v. Aloys Hartl, München 1919. Online verfügbar unter: <https://www.unifr.ch/bkv/buch58.htm> [abg. am 27.01.2023].

² Für eine Auswahl an Autor:innen und zentralen Textstellen siehe *Mark J. Larrimore* (Hg.), *The Problem of Evil. A Reader*, Malden 2001.

von Gottes Existenz.³ Die Forschungen hierzu sind disziplinübergreifend sehr breit gefächert.⁴

Obgleich in der islamischen Ideengeschichte die Theodizee-Frage nicht auf dieselbe explizite und theoretische Weise wie in den Philosophie- und Theologietraditionen Westeuropas diskutiert worden ist, lassen sich durchaus aus Texten islamischer Gelehrsamkeit Interpretationen und Umgangsweisen mit dem Leid rekonstruieren. In den letzten Jahren hat dementsprechend die Zahl der Arbeiten zugenommen, die besagte Problematik aus der Perspektive islamischer Denker aufgreift. Der Islamwissenschaftler Eric Ormsby hat etwa in einer vielbeachteten Studie Überschneidungen zwischen der Antwort al-Ghazalis (gest. 1111) und Leibnizens (1646–1716) herausgearbeitet; dass unsere Welt die „bestmögliche aller Welten“ sei und die geringstmögliche Dosis an Leid auf der Welt herrsche, die es geben müsse, damit auch das Gute hinreichend bestehen könne.⁵ Obgleich es keine nachweisbaren Kanäle für eine Rezeption al-Ghazalis durch Leibniz gibt, ist die Überlagerung beider Antworten auffällig.

Kaum ein Forscher hat die Schnittstellen westeuropäischer und muslimischer Ansätze elaborierter herausgearbeitet als Navid Kermani. Hierzu greift er das „Buch der Leiden“ (*Muṣībetnāme*) des mystisch-sufischen Autors Farīduddīn Attar (gest. 1221) auf und vergleicht die Entgegnungen Attars mit Autor:innen der europäischen Geistesgeschichte.⁶ Kermani verfolgt dabei aber weniger einen logisch-theoretischen Weg zur Lösung der Theodizeeproblematik, sondern schildert die Reaktion der Gläubigen auf das Leid, respektive ihre Empfindungen Gott gegenüber während der erlittenen Heimsuchungen. Unter dem Begriff des „Hiob-Motivs“ thematisiert Kermani das Hadern gottgefälliger Menschen mit Gott aufgrund des ertragenen Leidens.⁷ Seither hat sich die Forschung zur Theodizee und Leidfrage aus der Perspektive islamischer Denker weiter ausdifferenziert. Hierfür sind häufig Sufis und Philosophen wie Ibn Sina (gest. 1037), Ibn Arabi (1165–1240) oder Rumi (1207–1273) herangezogen worden.⁸ Das verbindende Element dieser Studien ist zumeist ein praktischer Ansatz und die Frage der Reaktion auf und des Umgangs mit dem Leiden.

³ Vgl. Klaus v. Stosch, Theodizee, Paderborn u. a. 2018, 7–39.

⁴ Für einen Überblick siehe Peter Gerlitz et al., Theodizee, in: TRE 33 (2002) 210–237.

⁵ Vgl. Eric L. Ormsby, Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds, Princeton 1984. Wobei angemerkt werden muss, dass derartige Ideen bereits von Vertretern der ismailitisch-philosophischen Geheimgesellschaft der *Ihṡān-ı Şafā* und von Ibn Sina (gest. 1037) vor al-Ghazali formuliert worden waren; vgl. Özgür Koca, Ibn 'Arabī (1165–1240) and Rūmī (1207–1273) on the Question of Evil. Discontinuities in Sufi Metaphysics, in: ICMR 28/3 (2017) 293–311, hier 297.

⁶ Vgl. Navid Kermani, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005. Für die deutsche Übertragung besagter Schrift siehe Farīd od-Dīn Attār, Das Buch der Leiden, hg. v. Bernhard Meyer, München 2017.

⁷ Vgl. Kermani, Schrecken (wie Anm. 6), 150–217.

⁸ Siehe unter anderem Ayman Shihadeh, Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy, in: Intellectual History of the Islamic World 7/1 (2019) 61–84; Koca, Ibn 'Arabī (wie Anm. 5), 293–311; Selahattin Akti, Gott und das Übel. Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, Xanten 2016; Darius Ashgar-Zadeh, Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?, in: ThPQ 168 (2020) 32–42. Zugleich ist die Theodizee ein beliebtes Thema interreligiöser Vergleiche; vgl. u. a. Alexander Loichinger, Armin Kreiner, Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn u. a. 2010; Andreas Renz et al. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008; Anja Middelbeck-Varwick, Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster 2009.

Der türkischsprachige Sufismus scheint bisher genauso wenig bei Untersuchungen zur Leid- und Theodizee-Frage berücksichtigt worden zu sein wie die Werke der alevitischen Schriftkultur. Eine Schnittstelle dieser beiden Traditionen stellt der Dichter Fuzuli (1483–1556) dar, der als einer der bekanntesten Vertreter der türkischen Dichtkunst und Sufi-Literatur gilt und von Alevit:innen als einer ihrer großen Dichter verehrt wird. Insbesondere in seiner Schrift „Der Garten der Glückseligen“ (*Ḥadīkatü's-Sü'edā'*) beschäftigt sich Fuzuli mit der Leidensfrage, die er hagiographisch entlang der Schicksalsschläge von Propheten und Heiligen aufgreift und indem er auf poetische Weise anhand ihrer Lebensgeschichten Umgangsweisen zur Leidbewältigung vorschlägt. So wählt Fuzuli auch vielmehr einen praktischen und weniger theoretischen Weg; zwar thematisiert er auch die Frage nach den Ursprüngen des Übels, allerdings widmet er sich in dem Werk vielmehr der Frage, wie man auf das eigene Leiden, aber auch auf das Leiden anderer Menschen reagieren solle.

2. Fuzuli und der Garten der Glückseligen

Fuzuli zählt zu den bekanntesten Dichtern der klassischen türkisch-aserbaidschanischen Literatur, die er allgemeinem Konsens zufolge zu ihrer höchsten Form führte.⁹ Er hinterließ ein umfangreiches dreisprachiges Werk, das neben türkischen Schriften auch persische und arabische umfasst.¹⁰ Trotz seiner Berühmtheit und eines umfassenden Oeuvres ist über die Biografie des Dichters nicht viel bekannt. Den wenigen gesicherten Kenntnissen zufolge kam er 1483 in Bagdad auf die Welt und verbrachte die meiste Zeit seines Lebens innerhalb der Grenzen des heutigen Irak, neben Bagdad vor allem in Kerbela.¹¹

Ein kontrovers diskutiertes Thema ist die religiös-konfessionelle Überzeugung des Dichters. In der Wissenschaft und weit über diese hinaus finden sich zahlreiche Versuche, den berühmten Dichter verschiedentlich konfessionell zu verorten und entsprechend zu vereinnahmen: Für die einen ist er ohne Frage ein Schiit, für andere ein Alevit und für wiederum weitere ein Sunnit. Die einzelnen Positionen angemessen wiederzugeben, würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen.¹² Zugleich wäre der Versuch einer normativen Zuschreibung Fuzulis zu einer religiösen Gruppe nicht zielführend, da sich vielmehr die Frage nach der Wechselbeziehung von religiöser Gemeinschaft und historischer Figur stellt: Und in

⁹ So *Abdülbaki Gölpınarlı*, Önsöz, in: ders. (Hg.), *Fuzûlî Divânı*, Istanbul – Ankara 1961, I–CXXXVIII, hier LXXXVII–LXXXIX; *Abdülkadir Karahan*, Fuḍûlî, in: EI2 (2012), in: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2398 [abg. am 20.01.2023]; *Hasibe Mazioğlu*, *Fuzûlî ve Türkçe Divanından Seçmeler*, Ankara 1992, 1.

¹⁰ Eine kommentierte Werksübersicht findet sich bei *Gölpınarlı*, Önsöz (wie Anm. 9), XC–CII.

¹¹ Wobei in der älteren Forschung, vermutlich fälschlicherweise, auch Nadschaf, Kerbela und Hilla als Geburtsorte angegeben werden. *Muhsin Macit*, Fuzuli, Mehmed b. Süleyman, in: EI3 (2014), in: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27220 [abg. am 20.01.2023].

¹² Für die verschiedenen Standpunkte zu Fuzulis Religiosität siehe *Gölpınarlı*, Önsöz (wie Anm. 9), VII f., LXI f.; *Abdülkadir Karahan*, Fuzulî. Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, Ankara 1989, 149 f.; *Bülent Yorulmaz*, Kerbelâ ve Fuzûlî'ye Dair, in: 1. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2000, 371–401. Das Werk Fuzulis bietet für die verschiedenen Positionen Anknüpfungspunkte. Denn wie viele religiöse Werke bis in das 16. Jahrhundert hinein, kann Fuzulis Werk noch mit Cemal Kafadar als „metadox“, also über konfessionelle Bindungen stehend, verstanden werden; vgl. *Cemal Kafadar*, *Between two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1995, 76.

diesem Zusammenhang wurde und wird Fuzuli von Alevit:innen als ein bedeutender Dichter der alevitischen Tradition verehrt. Er gilt als einer der sogenannten *Sieben Großen Dichter* (*Yedi Ulu Ozan*) der alevitischen Poesiegeschichte, die als zentrale Mittler des religiösen Wissens und als Heilige des alevitischen Weges verehrt werden.¹³ Während bei den weiteren sechs Dichtern insbesondere ihr lyrisches Werk rezipiert wird – primär in vertonter Form sowohl im Alltag als auch in der Ritualpraxis – befindet sich Fuzuli in diesem Kreis der Großen Sieben aufgrund seiner Epen. Allen voran seine Version der berühmten Liebesgeschichte über Leyla und Mecnun und, wesentlich zentraler, seiner Schrift „Der Garten der Glückseligen“.¹⁴

Der Garten der Glückseligen ist eine hagiographische Zusammenstellung der Lebensgeschichten und insbesondere der Schicksalsschläge von Propheten und Heiligen. Den Hauptteil des Werkes bilden die Ereignisse von Kerbela von 680, denen der Prophetenkel Imam Husain (626–680) zum Opfer fiel. In der Wüste Kerbela im heutigen Irak wurde Husain samt seiner 72 Personen umfassenden Gefolgschaft, in Folge des fortgesetzten Kalifatsstreits, durch Truppen des umayyadischen Kalifen Yazid I. (644–683) ermordet. Das Ereignis stellt bis zum heutigen Tag das wichtigste historische Ereignis im Kollektivgedächtnis schiitischer und alidischer Glaubensgruppen dar.¹⁵ Insbesondere während der *Muharrem*-Andacht, bei der Alevit:innen der oben erwähnten Ereignisse Kerbelas gedenken, ist die Lektüre besagter Schrift ein weitverbreiteter Brauch. In historischen alevitisch-bektaschitischen Konventen war der Garten der Glückseligen zudem die am weitesten verbreitete Schrift, wie mehrere Bibliotheksbestände aus dem 19. und 20. Jahrhundert belegen.¹⁶ Darüber hinaus haben alevitische Nichtregierungsorganisationen das Werk mehrfach aufgelegt und somit dessen Reichweite innerhalb der alevitischen Gemeinschaft vergrößert.¹⁷ Es ist daher eine zentrale, wenn nicht sogar die zentrale Schriftquelle für die Erinnerung an die Ereignisse von Kerbela.

Fuzulis Garten der Glückseligen lehnt sich an die sogenannte *maḵtel*-Literatur an. Aus der kulturellen Erinnerung an das Ereignis in Kerbela sind verschiedene genuine Literaturgenres hervorgegangen, die bis zum heutigen Tag im Alevitentum und in weiteren alidischen Gruppen tradiert werden: Etwa Trauergesänge, *mersiyye* genannt, oder epische

¹³ Zu diesen sieben werden allgemein hin neben Fuzuli der Dichter-Märtyrer Nesimi (gest. 1417/8), der Begründer des Safaviden-Reiches Ismail I. (1487–1524), Yemini (15.–16. Jh.), Pir Sultan Abdal (16. Jh.), Kul Himmet (16.–17. Jh.) und Virani (16.–17. Jh.) gezählt; vgl. *Pertev. N. Boratav; Abdülbaki Gölpınarlı* (Hg.), Pir Sultan Abdal, Istanbul 2010, 9.

¹⁴ Vgl. *Fuzuli, Leylâ ve Mecnûn*. Metin, Nesre Çeviri, Notlar ve Açıklamalar, hg. v. Muhammet N. Doğan, Istanbul 1996. Der „Garten der Glückseligen“ wurde mehrfach aufgelegt, häufig jedoch für populärwissenschaftliche Zwecke und entsprechend in ungenauer Transkription. Die zuverlässigste und hier verwendete Version ist die kritische Edition der Literaturwissenschaftlerin Şeyma Güngör: *Fuzuli, Hadikatü's-Sü'eda*, hg. v. Şeyma Güngör, Ankara 1987. Kürzlich ist auch eine englische Übersetzung erschienen, indes ebenfalls populärwissenschaftlicher Natur: *Fuzûlî, The Garden of the Felicitous. Hadîkatü's-Su'adâ*, hg. v. Huseyin Abiva, Chicago 2020.

¹⁵ Vgl. *Heinz Halm*, Die Schiiten, München 2005, 17–21; *Aaron W. Hughes*, Muslim Identities. An Introduction to Islam, New York 2013, 120–122.

¹⁶ Vgl. *Cem Kara*, Reading Matter in a Sufi Tekke. Book Lists of Bektashi Tekkes in the 19th and 20th Century, in: *Diyâr* 1/2 (2020) 240–267, hier 253 f.

¹⁷ Etwa von dem alevitisch-bektaschitischen Verein Karacaahmet in Istanbul: *Fuzuli, Saadete Ermişlerin Bahçesi. Hadikatü's-Suada. Kerbela Olayı*, hg. v. Yıldız Özkan, Istanbul 2000.

Nacherzählungen der Ereignisse, besagte *maḵtel*-Schriften. Letztere sind weniger historisch akkurate Werke, sondern vielmehr hagiographische Schilderungen des Martyriums und somit Produkt der Erinnerungskultur der jeweiligen Gruppe an dieses zentrale Ereignis.¹⁸ Sprachlich ist das Werk ein überaus anspruchsvolles und sehr metaphernreiches Epos, das Prosa-Teile regelmäßig mit Gedichten, zumeist Vierzeiler in der komplizierten *‘arūz*-Metrik, unterbricht.¹⁹ Obgleich die Literaturforschung den „Garten der Glückseligen“ als eines der komplexesten türkischsprachigen Schriften einstufte, beschränkt sich die Forschung auf eine kritische Edition der Literaturwissenschaftlerin Şeyma Güngör und auf wenige kurze Arbeiten, die selten über sprachliche Aspekte hinausgehen.²⁰ Inhaltliche Auseinandersetzungen liegen kaum vor; eine Thematisierung des Motives des Leides gibt es bis zum heutigen Tag nicht.

3. Das Leid der Glückseligen

Der Garten der Glückseligen erzählt neben den Leidensgeschichten von Propheten (*enbiyā*) auch solche von Heiligen bzw. Gottesfreunden (*evliyā*). Das Konzept der Gottesfreundschaft (*vilāyet*) ist eine im Sufismus, in der Schia und auch im Alevitentum zentrale Glaubensvorstellung, derzufolge nach dem Ende der Prophetie – Mohammed (gest. 632) wird weithin als der letzte Prophet angesehen – die Vermittlung zwischen Gott und Menschen diesen Gott nahestehenden Gottesfreunden zukomme.²¹ So schildert der „Garten der Glückseligen“ nicht nur die Leben von biblischen und koranischen Propheten, sondern auch die von Gottesfreunden, allen voran der Familie des Propheten Mohammed (*Ehl-i Beyt*). Mit Abstand am umfangreichsten behandelt Fuzuli dabei das Leben und Leiden des Prophetenenkels Imam Husain, insbesondere dessen Martyrium in Kerbela.

¹⁸ Fuzuli selbst macht diesen Einfluss explizit deutlich und nennt insbesondere die Schrift *Ravzatü’ş-Şühedā* von Husain Vaiz Kaşifî (1456–1505) – vgl. *Fuzulî*, *Hadikat* (wie Anm. 14), 17 f. In der Tat machte Fuzuli große Anleihen bei Kaşifî und übernahm u. a. den Aufbau der Schrift; vgl. *Şeyma Güngör*, *Giriş*, in: dies. (Hg.), *Fuzulî: Hadikatü’s-Sü’eda*, Ankara 1987, XIII–LXXX, hier XXXIII–XL. Für eine Untersuchung zu Kaşifîs *Ravzatü’ş-Şühedā* siehe *Abbas Amanat*, *Meadow of Martyrs. Kāshifî’s Persianisation of the Shi’i Martyrdom Narrative in Late Tīmūrid Herat*, in: Farhad Daftary; Josef Meri (Hg.), *Culture and Memory in Medieval Islam*, London 2003, 250–275. Für eine Diskussion der politisch-historischen Kontexte der *Maḵtel*-Literatur siehe: *Said A. Arjomand*, *Shi’ite Theodicy, Martyrdom and the Meaning of Suffering*, in: *ders.* (Hg.), *Sociology of Shi’ite Islam. Collected Essays*, Leiden – Boston 2016, 121–129, 124; *Rıza Yıldırım*, *In the Name of Hosayn’s Blood. The Memory of Karbala as Ideological Stimulus to the Safavid Revolution*, in: *Journal of Persianate Studies* 8/2 (2015), 127–154.

¹⁹ Für eine kurze sprachliche Analyse siehe *Güngör*, *Giriş* (wie Anm. 18), XL–LIII; *dies.* (Hg.), *Hadikatü’s-Suadâ*, in: TDV *İslam Ansiklopedisi* 15 (1997), 20–22.

²⁰ Vgl. *Güngör*, *Giriş* (wie Anm. 18), XLIV–XLVI; *Araemi Mirzayev*, *About Poetic Passages from Fuzulî’s Work ‘Hadikat’us-Suadâ’ (The Garth of the Blessed)*, in: *Journal of Turkish Studies* 4/7 (2009) 438–447. Die Forschung zu Fuzulis restlichem Werk hingegen ist wesentlich elaborierter – allen voran jene von Cem Dilçin und darüber hinaus von Adülkadir Karahan sowie Muhsin Macit. Für eine umfassende Auflistung der Forschungsliteratur siehe *Esmâ Şahin*, *Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Literatürü. Fuzulî*, in: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007) 1–29.

²¹ Für das Konzept siehe *Bernd Radtke*, *The Concept of Wilaya in Early Sufism*, in: Leonard Lewisohn (Hg.), *The Heritage of Sufism*, Bd. 1, Oxford 1999, 483–496 sowie *Mohammed Ali Amir-Moezzi*, *The Spirituality of Shi’i Islam. Beliefs and Practices*, London 2011, 231–275.

Alevit:innen haben in Geschichte und Gegenwart in dieses historische Ereignis, vereinfacht gesagt, den Kampf zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem Unschuldigen (*maḥlūm*) und Grausamen (*ẓālim*) projiziert und in Husain die Inkarnation des Tugendhaften, Standhaften sowie Guten und in seinem Widersacher Yazid I. die Personifikation des Schlechten, Triebhaften und Grausamen gesehen.²² Insofern bietet sich diese Erzählung wie kaum eine andere im alevitischen Geschichtsbewusstsein für die Leidens- und Theodizee-Frage an: Denn der gute, unschuldige und tugendhafte Husain wurde durch den als grausam etikettierten Yazid bzw. durch dessen Gefolgsleute ermordet. Dies wirft sodann die Frage auf, wie ein solches Ereignis kompatibel mit dem Gottesverständnis eines in der Welt gerecht handelnden, allmächtigen, allwissenden und gütigen Gottes ist.²³

Der „Garten der Glückseligen“ ist in zehn Abschnitte eingeteilt und mit einer Einleitung des Autors versehen. In dieser beschreibt Fuzuli den Zweck des Werkes, nämlich die Erinnerung an die Ereignisse von Kerbela, und gibt zugleich eine theologische Einführung mit Koranverweisen in das Thema des Leidens.²⁴ Anschließend beschreibt Fuzuli die Leidensgeschichten von biblisch-koranischen Propheten.²⁵ Die Anekdoten sind zumeist biblisch inspiriert und erzählen etwa im Falle Jakobs den Verlust von Joseph, im Falle Abrahams die geforderte Opferung seines Sohnes und bei Jesus dessen Kreuzigung.²⁶ Allerdings wird stets ein ‚Qualitätsunterschied‘ zwischen diesen Heimsuchungen und jenen Husains aufgezeigt, dessen Martyrium und Umgang mit Leid eine höhere, gar die höchste Stufe

²² Vgl. Markus Dressler, Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Würzburg – Erfurt 2002, 249–253.

²³ An dieser Stelle seien sogleich grundlegende Unterschiede zwischen Fuzulis Ansätzen und Theodizeevorstellungen in der Zwölfer Schia angesprochen, da sich aufgrund desselben Referenzrahmens mit Imam Husain und Kerbela die Frage stellt, inwieweit die hier beschriebenen Aspekte zum Leid und zur Leidbewältigung mit zwölferschiitischen Verständnissen vergleichbar sind. So lassen sich zunächst Überschneidungen bei der Ursprungsbestimmung des Leidens feststellen; dass Gott besonders „jene Gemeinde, die er liebt, mit Leid“ überzieht und entsprechend „Propheten und deren legitime Nachfolger“, also die Imame, Leid am meisten erdulden müssten – so Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölferschia, in: Andreas Renz et al. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 140–154, hier 146. Ein zentraler Unterschied zeigt sich aber sogleich darin, dass Fuzuli die Liste der besonders von Leid betroffenen Menschen auf sogenannte „vollkommene Menschen“ entsprechend der islamischen Mystik ausweitet. Folglich gelten die Darstellungen über die Imame auch als Leitfaden für Menschen auf dem mystischen Pfad; vgl. Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 178. Darüber hinaus fehlt bei Fuzuli die für die Schia konstitutive Idee einer über Generationen weitergegebenen Schuld am Martyrium bzw. ein „latenter Kollektivverdacht“; vgl. Purnaqcheband, Leiden (wie Anm. 23), 149 f. Entsprechend finden sich auch keine Anspielungen auf eine zu tätigende Buße aufgrund besagter Schuld; die Betrauerung der Imame bei Fuzuli deutet auf keine Buße- bzw. Schuldtopoi hin. Der zentrale Unterschied liegt in der genannten mystischen Ausrichtung des „Gartens der Glückseligen“, weswegen Vergleiche und Kontextualisierungen mit Blick auf sufisch-geprägte Schia-Verständnisse besonders aufschlussreich erscheinen. Trotz einer elaborierten Forschung in diesem Feld sind theodizeerelevante Aspekte bisher wenig erforscht worden. Für die Forschung der mystischen Schia siehe v. a. Mohammed Ali Amir-Moezzi, Spirituality of Shi'i Islam (wie Anm. 21); ders. et al. (Hg.), L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et ses prolongements, Turnhout 2016; Richard Gramlich, Die schiitischen Derwischorden Persiens, 3 Bde. Wiesbaden 1965–1981; Denis Hermann; Mathieu Terrier (Hg.), Shi'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives, London 2020.

²⁴ Vgl. Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 9–18. V.a. die Bakara-Sure 2/155–157.

²⁵ Das Werk greift die Leidensgeschichten von Adam, Noah, Abraham, Jakob, Joseph, Moses, Hiob, Jesus, Zacharias und Johannes den Täufer auf. Anders als im Judentum bzw. Christentum werden Hiob, Zacharias und Johannes der Täufer im Islam als Propheten verehrt; vgl. Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 19–81.

²⁶ Vgl. ebd.; Fuzuli ging, anders als in vielen islamischen Kreisen verbreitet, von der Kreuzigung Jesu aus.

erreicht habe. So heißt es etwa bei der Kreuzigung Jesu, dass sich Jesus seinem Leid alleine stellen musste, während Husain mit „seiner Familie auf die Probe gestellt“ worden sei und, entsprechend, ein härteres Schicksal erfahren habe.²⁷

Den Abschnitten zu den Propheten folgen die hagiographischen Erzählungen von der Prophetenfamilie, wobei das Werk auch hier die Darstellungen auf Situationen beschränkt, in denen ihnen Unheil widerfuhr.²⁸ Dabei schildert Fuzuli insbesondere die Ereignisse vom Martyrium in Kerbela sehr kleinteilig und geht auf die Einzelschicksale der im Massaker ermordeten Gefolgsleute Husains ausführlich ein.²⁹ Die Erzählung endet mit der Gefangennahme der wenigen Überlebenden, etwa Husains Schwester Zainab (627–682) und seines Sohns Imam Zain al-Abidin (659–712), der als erkranktes Kind dem Massaker entrann und so die Linie der Imame und Gottesfreunde fortsetzen konnte.³⁰

Der Garten der Glückseligen ist entsprechend keine theoretische Abhandlung zur Theodizee-Frage, sondern eine in mehrere Geschichten und Anekdoten gekleidete Auseinandersetzung mit dem Thema des Leids der Heiligen. Entsprechend setzt vorliegende Abhandlung bis zu einem gewissen Grad bei den Überlegungen der Religionsphilosophin Eleonore Stump an, die in literarisch-erzählenden Texten eine wichtige und lange wenig berücksichtigte Quelle für theodizeebezogene Abhandlungen sieht. Während Stump indes die Erzählungen philosophisch interpretiert, um auf einer theoretischen Ebene Lösungsvorschläge für das Theodizeedilemma anzudeuten, entfaltet der Garten der Glückseligen vielmehr Ideen für eine praktisch-theologische und handlungsorientierte Auseinandersetzung mit dem Thema des Leids.³¹ Obgleich Fuzuli die Existenz von Leid auf der Welt theologisch zu begründen versucht, finden sich nur wenige Anknüpfungspunkte, die zur logischen Auflösung des Theodizeedilemmas herangezogen werden könnten. Fuzuli gibt vielmehr eine Handlungsanweisung für Menschen auf dem sufisch-mystischen Pfad, für die er Propheten und Gottesfreunde als Vorbilder der Leidbewältigung vorstellt.

²⁷ Ebd., 71. In diesem Abschnitt, wie auch in einigen weiteren, zeigen sich bei Fuzuli deutliche antijudaistische Vorstellungen. So schreibt er die Kreuzigung Jesu alleinig „dem Juden“ zu. Einer weiteren Anekdote aus dem Werk zufolge, habe ein Jude namens „Şālih“ Imam Husain als Kind entführt und ihn erst auf Androhung von Hasan, das „gesamte jüdische Geschlecht“ (*cem ʿi Yahūd cinsi*) auszulöschen, wieder freigegeben. Neben dem Topos, alle Juden für die Tat eines Einzelnen bestrafen zu wollen, erinnert die Geschichte an die verleumderische Ritualmordlegende und deutet an, dass sich die Topoi des Antijudaismus in der islamischen Welt durchaus mit jenen der christlichen deckten.

²⁸ Vgl. ebd., 82–236.

²⁹ Vgl. ebd., 237–432.

³⁰ Vgl. ebd., 433–482. Mit Zain al-Abidin wird die genealogisch bestimmte Linie der sogenannten Zwölf Imame fortgesetzt, denen im Alevitentum eine besondere Verehrung zuteilkommt.

³¹ Vgl. Eleonore Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford 2010, 75–81; Christoph J. Amor, *Auf dem Weg zu einer narrativen Theodizee. Gott und das Leid bei Eleonore Stump: Eine Annäherung*, in: NZStH 51 (2009) 205–230, hier 219–222. Nach Stump eröffnen literarisch-erzählende Texte die für Theodizee-Problematisierungen zentrale zwischenmenschliche Perspektive und die sogenannte „second-person experience“. Zwar als eine primär auf direkte Begegnung und Interaktion angelegte Erfahrung, könnten Geschichten und Erzählungen besagte Perspektive lebendig zu machen. Stump fokussiert sich primär auf die Beziehung zwischen dem Menschen und dem personalen Gott christlicher Prägung; die in biblischen Geschichten – etwa im Buch Hiob – geschilderte „zwischenmenschliche“ Beziehung zwischen biblischen Figuren und Gott ermöglichen es, Erkenntnisse zu vermitteln, die analytisch-erklärenden Abhandlungen verwehrt bleiben müssten.

3.1 Die Ursprünge des Leids

Das Leid auf der Welt kann entweder auf naturverursachtes Unheil etwa durch Naturkatastrophen, das *malum physicum*, oder auf menschlich verursachtes Übel, das *malum morale*, zurückgeführt werden.³² Während etwa in Theodizeeabhandlungen westeuropäischer Provenienz der Prüfstein für die Theodizee bis zur Shoa zumeist das *malum physicum* war,³³ nimmt dieser Aspekt des von der Natur verursachten Leids in Fuzulis Werk kaum Platz ein. Vielmehr ist es der menschlich verursachte Schmerz, der im Garten der Glückseligen im Vordergrund steht, während das *malum physicum* wenig Berücksichtigung findet. Folglich gehen die Ursachen und Gründe für das Leid, das im Garten der Glückseligen anhand der Heiligenbiografien beschrieben wird, auf moralisch verwerfliches Verhalten zurück. Das unmoralische Verhalten der Menschen indes führt Fuzuli auf deren egoistische und triebgesteuerte Anlagen zurück. In Anlehnung an die sufische Anthropologie gliedert Fuzuli die Anlagen im Menschen in einen materiell gebundenen und zum Triebhaften neigenden Teil, *nefs* genannt, und einen immateriell-geistigen und zum Göttlichen gewandten Teil.³⁴

Der Aspekt des *nefs*-verursachten Leids zeigt sich vereinzelt im „Garten der Glückseligen“ auf eine zirkuläre Weise, wo sich das eigene Handeln auf das eigene Befinden auswirkt und mit dem sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang erklärt werden kann. Dieses Prinzip beschreibt einen Zusammenhang zwischen der Tat einer Person und ihrem Befinden als „schicksalswirkende Tatsphäre“, derzufolge Handlungen, laster- wie auch tugendhafte, zum Täter in Form des Ergehens zurückkehren.³⁵ Folglich ließen sich auf diese Weise Kummer und Leid als Konsequenz eigenen Handelns interpretieren. In weiteren alevitischen Schriften wird besagtes Prinzip zur Erklärung von Leid häufig herangezogen. Das Schlechte, was einem Menschen widerfahre, ginge von dessen eigenem Ego und triebgesteuerten Anlagen aus und sei somit selbst verschuldet.³⁶ Da aber die Protagonisten im „Garten der Glückseligen“ Propheten oder Gottesfreunde sind, denen gerade die Überwindung besagter Triebe zugesprochen wird, greift dieser Erklärungsansatz nicht ohne weiteres. Denn diese Menschen werden als Maßstab für richtiges und tugendhaftes Verhalten herangezogen, so dass ihr Leid nicht als Folge von ‚falschem‘ Verhalten gedeutet werden kann. Zwar wird im Garten der Glückseligen an wenigen Stellen das Tun-Ergehen-Prinzip angedeutet – wenn etwa andere Akteure als die hier genannten Propheten und Gottesfreunde für fehlerhaftes Verhalten entsprechend sühnen –, aber das Leid der Protagonisten erklärt es nicht.³⁷

³² Vgl. Stosch, Theodizee (wie Anm. 3), 7.

³³ Vgl. Kermani, Schrecken (wie Anm. 6), 122.

³⁴ Vgl. Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), u. a. 32, 237. Für den geistigen, Gott zugewandten Teil finden sich in der Geschichte des Sufismus mehrere Bezeichnungen, u. a. *rūḥ* für den Geist.

³⁵ Für den Tun-Ergehen-Zusammenhang siehe Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ZThK 52/1 (1955) 1–42, hier 32 f.; Bernd Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘, in: ZThK 91/3 (1994) 247–291.

³⁶ Siehe etwa in der für das Alevitentum konstitutiven Schrift „Buyruk“: Sefer Aytakin (Hg.), Buyruk, Ankara 1958, 196.

³⁷ Etwa die Bestrafung des ältesten Jakobsohns Ruben, der Joseph in die Grube stieß und deswegen „hunderte Strafen und Leid verdient“ habe – so Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 49, siehe auch 20 f., 31.

Bei den Protagonisten hingegen, den Propheten und Heiligen, ist es vielmehr so, dass sie Opfer von moralisch verwerflichem Handeln anderer werden: Das *nefs*-getriebene Verhalten der Antagonisten im „Garten der Glückseligen“ zieht Leid und Pein für die Propheten und Heiligen nach sich. Vor allem der Kalif Yazid I. wird zur Personifizierung der triebhaften Anlagen stilisiert, der das ganze Unheil, das Husain und seinen Gefolgsleuten widerfährt, verantwortet. Es stellt sich indes die Frage, warum es Gott in seiner Allmacht nicht verhindert, dass die Personifizierung des Triebhaften, Yazid I., der Inkarnation der Güte und Unschuld, Imam Husain, so viel Leid zufügt.

Ein Erklärungsansatz im „Garten der Glückseligen“ bedient die Idee der Balance und des Gleichgewichts. In dem Abschnitt zum Propheten Hiob, dessen in der Bibel beschriebene Leidensgeschichte vielen christlichen, jüdischen und muslimischen Autor:innen als Ausgangspunkt für Theodizeediskussionen gedient hat, schneidet Fuzuli das Thema des Ausgleichs von dem Guten und Schlechten an:

„Eins ist die Quelle von Zorn und Schönheit,
Eins ist dem Vollkommenen Güte und Leid.“³⁸

Im Original findet sich hier ein Wortspiel mit den Begriffen *cemāl*, *celāl* und *kemāl*. *Cemāl* bedeutet seiner eigentlichen Wortbedeutung entsprechend „Schönheit“ und steht primär für die göttliche Schönheit, für Gottes gütige, ästhetisch schöne und barmherzige Seite. Alles Schöne in der Welt wird diesem Verständnis zufolge als eine Manifestation des göttlichen Attributs der Schönheit verstanden. *Celāl* als dessen Gegenbegriff steht hingegen für die majestätische Seite Gottes, für eine harte und auch zornige Facette. *Kemāl* hingegen ist die „Vollkommenheit“. Sprich: Aus dem Zusammenspiel von Gottes schöner und majestätischer Seite entsteht die Vollkommenheit. Erst beide Seiten und ihr gleichzeitiges Bestehen ermöglichen dieser Überzeugung zufolge eine funktionierende und vollkommene Welt. In diesem Aspekt ähnelt also Fuzulis Antwort durchaus jener von Leibniz und al-Ghazali und der Idee der „bestmöglichen Welt“ – wenngleich nicht so ausdifferenziert wie bei diesen beiden Autoren.

Es ist aber nicht nur die ontologische Idee des Ausgleichs, die das Leid im Garten der Glückseligen erklärt, sondern in erster Linie ein weiterer Erklärungsansatz: Für Fuzuli ermöglicht das Leid und dessen geduldige Annahme dem Menschen, seine Liebe zu Gott zu beweisen; die Liebe zu Gott wiederum wird zum Telos der Schöpfung erhoben, weswegen das Leid für die Erfüllung desselben als Notwendigkeit beschrieben wird. Somit sind Leid und Gottesliebe bei Fuzuli unvermittelt miteinander verknüpft. Liebe ohne Leid wäre nach Fuzuli gar inhaltsleer und bedeutungslos; sie sei wie ein Gerichtsverfahren ohne Zeugen und entsprechend haltlos und nichtig.³⁹ Folgerichtig werde im Erdulden von Leid der finale Beweis für die Liebe zu Gott erbracht. Erst die maximale Unbedingtheit der Liebe, erst

³⁸ Im Original: „Bir durur maşdar-ı celāl ü cemāl / Bir bilür kahr u lutfi ehl-i kemāl.“ (ebd., 71). Wenn nicht anders vermerkt, stammen alle Übersetzungen vom Autor dieser Abhandlung. Die Transkriptionen in dem Text richten sich – auch bei persischen und arabischen Begriffen – aus Gründen der Einheitlichkeit nach der türkischen Vokalisierung und Umschreibungsregelung (entsprechend der *İslam Ansiklopedisi*).

³⁹ Vgl. ebd., 24.

wenn sie aufs Härteste mit Pein und Unheil auf die Probe gestellt würde, könne sie wahrhaftig sein. Diese im Sufismus weithin verbreitete Vorstellung von der Leiderduldung als Liebesbeweis gegenüber Gott wird häufig durch eine Geschichte vom Sufi-Märtyrer Mansur al-Hallaj (857–922) veranschaulicht. Folglich habe Mansur auf die Frage eines Derwischs, was Liebe sei, Folgendes geantwortet: „Du wirst es heute sehen und morgen und übermorgen.“⁴⁰ Am ersten Tag exekutierten sie Mansur, am darauffolgenden Tag verbrannten sie seinen Leichnam und am dritten streuten sie seine Asche in den Wind.⁴¹

Im „Garten der Glückseligen“ wird das Leid sogar zum Gradmesser der Liebe und entsprechend zur Nähe Gottes erhoben: „Der Grad der Nähe entspricht der Stufe des Leids“, womit mit zunehmender Gottesnähe auch das Leid zu- und umgedreht abnehme.⁴² Hier findet sich im Original erneut ein Wortspiel mit den Begriffen *belā* für die Heimsuchung und *velā* für die Nähe, hier Gottesnähe. Letzterer Begriff setzt sich aus demselben Stamm zusammen wie die *vilāyet*, also die Gottesfreundschaft. Somit ist die Gottesfreundschaft unmittelbar an das Unheil und Leid gebunden. Folgerichtig führen Fuzulis Stufenliste der Leidgeplagten die Propheten und Gottesfreunde an, auf die wiederum Sufi-Meister folgen.⁴³

„Ohne Zweifel, die Propheten und Gottesfreunde – also jene, denen das Glück der Gottesnähe zuteilwurde – wählten für sich willentlich den Weg des Elends und des Leids. Und jene Scheiche, die Kunde von dem Unsichtbaren haben und den Pfad zur Welt der Einheit fanden, ziehen den Kummer der Leichtigkeit vor. [...] In der Tat, gäbe es im Schatz der Weisheit einen ehrenvolleren und herrlicheren Edelstein als das Leid, so hätte Gott der Wahrhafte dies bevorzugt; und wäre es auch nur im Bereich des Möglichen, dass es im Haus der Weisheit eine wertvollere Nahrung als das Elend gäbe, so hätte dies bei Gott Anklang gefunden.“⁴⁴

Auf diese Weise beschreibt Fuzuli das Leid als ein primäres Attribut der Propheten und Heiligen – eine Vorstellung, die Fuzuli mit Theodizee-Antworten anderer Denominationen, etwa mit katholischen, teilt.⁴⁵

Fuzuli geht sogar so weit und bringt das Leid in Schöpfungsmythen ein. So sei auf die Welt am Anfang der Schöpfung 39 Tage Regen, entnommen aus dem „Meer des Schmerzes und dem Brunnen der Sorge“, niedergefallen und erst am 40. Tag der Regen aus dem „Ozean der Erleichterung“.⁴⁶ Die Zahl 40 steht im Sufismus – wie auch bei vielen anderen Denominationen – für die Ausdauer und fürs Aushalten in schweren Zeiten.⁴⁷ Entsprechend

⁴⁰ Annemarie Schimmel, Al-Halladsch. „O Leute, rettet mich vor Gott“. Texte islamischer Mystik, Freiburg i. Br. 1995, 30.

⁴¹ Vgl. ebd.; zur Lebensgeschichte Mansurs siehe Herbert W. Mason, Al-Hallac, London 2017.

⁴² Im Original: „Merātīb-i velā muhāzī-i derecāt-ı belādur.“ (Fuzuli, Hadikat [wie Anm. 14], 11).

⁴³ Vgl. ebd., 12.

⁴⁴ Im Original: „Lācerem fırka-i enbiyā ve evliyā ki sebkat-i ikbāl-i takārrüb bulmuşlar, ihtiyārla sālīk-i tarīk-i muşībet ü belā bulmuşlar; ve zümre-i meşāyih-i erbāb-ı inkişāf, ki seyr-i ‘ālem-i vahdet bulmuşlar, miḥneti rāḥatdan muḳaddem bilmişler. [...] Fi’l-vāki’ hıżāne-i ḥikmetde belādan eşref cevher-i nefis olsaydı, aḥibbā-yı Hażret-i Ḥaḳ aña tālib olurlardı ve ḥān-ı ḥikmetde muşībetden enfa’ nevāle şüret-i ihtimāl bulsaydı ḥavāşş-ı bārgāh-i kurb-ı İlāhī aña rağbet kılurlardı.“ (ebd., 178).

⁴⁵ Vgl. Stosch, Theodizee (wie Anm. 3), 35.

⁴⁶ Im Original: „Deryā-yı elem ve çeşme-i ğamdan [...] baḥr-i ferrāh.“ (Fuzuli, Hadikat [wie Anm. 14], 19).

⁴⁷ Vgl. Kermani, Schrecken (wie Anm. 6), 52.

sei die Welt so aufgebaut, dass der Mensch erst eine lange Zeit Kummer aushalten müsse und in deren Anschluss Erleichterung und Belohnung empfinde. Und auch bei der Schöpfung des Menschen wird das Leid in die Mythologie aufgenommen: So sei die Erde, aus der dem Schöpfungsmythos zufolge Adam erschaffen worden sei, mit „Kummer“ zum Gärten gebracht und die Seele nach dem „Ornament des Kummers“ geformt worden.⁴⁸ Durch die Integration des Leids in den Schöpfungsakt wird dieses zu einem elementaren Bestandteil des Lebens und des Menschseins:

„Als bald der Mensch die Weiten der Welt betrat
Ward seither Kummer und Unheil sein Kamerad
Eigen dem Menschen ist der Welten Gram
Wer nicht leidet in der Welt, nicht zum Menschen ward.“⁴⁹

Das Leid wird im „Garten der Glückseligen“ zum anthropologischen Wesensmerkmal erhoben. Erst in der Leiderfahrung und in ihrer Duldung und Überwindung wird der Mensch zum Menschen. Letzteres spielt auf die sufische Idee der Vervollkommenung des Menschen an. Der Sufismus Fuzulis versteht sich als Weg, die göttlichen Anlagen im Menschen zu aktualisieren und die Einheit mit Gott zurückzuerlangen und sich somit zu vervollkommen, also ein vollkommener Mensch (*insān-ı kāmīl*) zu werden.⁵⁰ Im Hinblick auf diesen Weg erachtet Fuzuli das Leid als einen elementaren und nicht wegzudenkenden Bestandteil.

3.2 Der Umgang mit dem eigenen Leid

In dieser funktionalistischen Deutung des Leids stellt sich unweigerlich die Frage, wie der Mensch auf das Leid zu reagieren habe.⁵¹ Wie bereits oben erwähnt, ist ein zentrales Motiv – auch koranisch inspiriert – die Duldung des Leidens, für die Fuzuli Propheten und Heilige als Vorbilder maximaler Leiderduldung anführt.⁵² Da die Erduldung des Leids die Aufrichtigkeit der Liebe gegenüber Gott beweisen könne, ist Duldsamkeit nach Fuzuli die von Gott

⁴⁸ Vgl. *Fuzuli*, Hadikat (wie Anm. 14), 20.

⁴⁹ Im Original: „Âdem ki fezâ-yı âleme basdı qâdem / Endüh u belâya evvel oldı hem-dem / Mahşûşdur âdeme belâ-yı âlem / Âlemde belâ çekmeyen olmaz âdem.“ (ebd., 71).

⁵⁰ Für das Menschenbild im Sufismus (aus der Perspektive der Ibn-Arabi-Schule) siehe etwa *Richard Todd*, *The Sufi Doctrine of Man*. Sadr al-Dīn al-Qūnawī's Metaphysical Anthropology, Leiden – Boston 2014.

⁵¹ Allerdings gibt das Werk keine eindeutige und kohärente Antwort auf die Frage des Determinismus und der Willensfreiheit. Häufig werden Ereignisse vorweggenommen: So habe Muhammed schon zu Lebzeiten auf Anweisung Gottes erfahren, dass sein Enkelkind Husain ein knappes halbes Jahrhundert nach seinem Ableben ermordet werden würde. Angesichts dieser Zeitsprünge stellt sich die Frage der Vorherbestimmung und ihrer Vereinbarkeit mit der Willensfreiheit. Zu denken wäre etwa an Ansätze, die Willensfreiheit voraussetzen, aber Gott die Kenntnis der menschlichen Entscheidungen zusprechen. Derartige Auseinandersetzungen finden sich jedoch nicht in Fuzulis Text, was natürlich auch an der Art des Textes – keine philosophische Abhandlung, sondern literarische Hagiographie – liegen mag. Hinsichtlich der Vereinbarkeit von göttlichem Zukunftswissen und menschlicher Willensfreiheit siehe etwa *Koca*, *Ibn ‘Arabī* (wie Anm. 5), 295 f.; *Stosch*, *Theodizee* (wie Anm. 3), 52, 70–86.

⁵² Bereits in der Einleitung zieht Fuzuli Koranverse heran, die zusammenfassend das Leid als Probe Gottes beschreiben, auf die der Mensch mit Geduld reagieren solle. Dabei zitiert Fuzuli v. a. die Verse 155–157 der Bakara-Sure (2).

gewünschte Entgegnung auf das eigene Leid, da sich in dieser Weise die bedingungslose Liebe zeigen könne. Aufgrund der engen Verwobenheit von Gottesliebe und Leid wird Letzteres nach Fuzuli nicht nur zu einer unvermeidbaren Notwendigkeit, sondern zu einem erstrebenswerten Zustand.

„Wer annimmt Beschwerlichkeit, wünscht nicht Arznei fürs Leid
 Wer findet Genuss am Elend, wünscht nicht Behaglichkeit
 Wer immer erwählt ist vom Geliebten in der Welt der Liebe
 Wünscht weder Gehilfen noch Helfer und erduldet's in Schweigsamkeit.“⁵³

Insbesondere das stille Erdulden des Leids wird zu einem wesentlichen Charakterzug eines vollkommenen Menschen gezählt. Dabei geht Fuzuli sogar noch weiter: Der Gott Liebende (*‘āşık*) erfreut sich sogar an dem Leid, findet Gefallen an demselben und dankt sogar Gott dafür, dass er Leid erfahren kann. Auf diese Weise erhalte er die Möglichkeit, Gott seine Ernsthaftigkeit und Liebe zu beweisen. Folglich sei auch eine Heilung vom Leiden abzulehnen, da sie im Endeffekt den Menschen wieder von Gott entferne.⁵⁴

Fuzuli sieht somit das Leid als Notwendigkeit für den Liebesbeweis des Menschen an Gott. Wenn es nämlich kein Leid auf der Welt gäbe und alles auf Gottes Güte und Liebe hindeuten würde, wäre die Zuwendung des Menschen zu Gott keine Handlung aus Liebe, sondern eine pragmatische und folgerichtige Entscheidung. Erst das Übel macht dieser Vorstellung entsprechend auch eine Verneinung und Abwendung des Menschen von Gott zu einer naheliegenden Alternative und umgekehrt die Befürwortung sowie Liebe trotz widriger Umstände zu einer bewussten Entscheidung, so dass auch der Wert besagter Liebe steige.⁵⁵

⁵³ Im Original: „Derdle hõrsend olan derdine dermān istemez / *Zevk-i mihnet birle ‘āşık rāḥat-i cān istemez* / Her kimi isterse cānān ‘alem-i ‘aşkında ferd / Şabr ider tenhālīga enşār ü a‘vān istemez.“ (*Fuzuli*, *Hadikat* [wie Anm. 14], 34 f.)

⁵⁴ Die hiesigen Ausführungen zeigen deutliche Parallelen zur sogenannten *divine intimacy theodicy*, die etwa von Eleonor Stump oder Laura Ekstrom ausdifferenziert wurde. Demnach würden, ähnlich wie bei Fuzuli, gewisse Leiderfahrungen eine Nähe zu und Intimität mit Gott herstellen. Siehe etwa *Stump*, *Wandering* (wie Anm. 31), XIX und *Laura W. Ekstrom*, *God, Suffering, and the Value of Free Will*, New York 2021, 73–95.

⁵⁵ Einige der hier behandelten Aspekte zeigen Parallelen zur Irenäischen Theodizee nach John Hick auf, der die Menschen beschreibt als „morally immature and imperfect beings [...] created at an epistemic distance from God in order to come freely to know and love their Maker.“ (*John Hick*, *An Irenaean Theodicy*, in: Robert C. Mesle (Hg.), *John Hick's Theodicy. A Process Humanist Critique. With a Response by John Hick*, London 1991, XVI–XXXIII, hier XXIII). Nach Hick ist der Mensch in seinem Naturzustand spirituell und moralisch unvollkommen geschaffen und weist somit eine epistemische Distanz zum Göttlichen auf. Dieser Zustand gilt sodann als Ausgangspunkt eines langen Prozesses der sogenannten Seelenbildung, an dessen Ende das göttliche Königreich stehe. Das Übel ist somit Produkt dieser anfänglichen menschlichen Unvollkommenheit und somit Notwendigkeit des damit verbundenen Reifungsprozesses. Das Übermaß des Leids und Übels, „the sheer amount and intensity of [...] evil“ (ebd., XXVIII), soll indes eine Ablehnung Gottes als naheliegende Entscheidung aufzeigen und die hierdurch erschaffene Divergenz die Entscheidung für Gott zu einem Akt freien Willens ermöglichen (ebd., XXXII f.). Beide Aspekte, die Idee der Seelenbildung als spirituell-moralischer Prozess gen Göttlichkeit und die Schaffung von epistemischer Ambivalenz durch das Übel, zeigen Anknüpfungspunkte zu Fuzuli, wobei weiterführende komparative Studien für ein tiefergehendes Urteil notwendig wären. Vereinzelt wurden bereits Überlegungen Hicks für sufische Antworten auf die Theodizeeproblematik herangezogen. Akti verglich etwa punktuell Ibn Arabi mit Hick: *Akti*, *Theodizee* (wie Anm. 8), 57–61.

Anders als etwa Attars Entgegnung auf das Leid, in der die Anklage und das Hadern mit Gott ein zentrales Moment darstellen, ist im „Garten der Glückseligen“ ganz im Gegenteil das Nicht-Klagen essentiell. In dem Abschnitt zum Propheten Zacharias, dem in einer grauenvollen Hinrichtung der Körper gespalten worden ist, betont Fuzuli, dass sich dieser trotz des Schmerzes mit keiner Silbe beschwerte. So endet die Anekdote mit einem Doppelpers, dass jene, die „Freude am Kummer“ (*zevk-i miḥnet*) finden, nicht einmal einen Klagelaut oder auch nur einen Seufzer von sich gäben, selbst wenn man ihren Leib von Kopf bis Fuß zerteilen würde.⁵⁶ Die durchaus befremdliche Gegenüberstellung expliziter Gewalt und ungeschönten Leids mit ästhetisierenden Metaphern des Schönen und Genusses ist ein Wesensmerkmal des gesamten Werkes: der „bedrückende Genuss“ (*lezzet-i cevri*), die „Freude am Leid“ (*zevk-i derd*), die „Heimsuchung der Liebe“ (*belā-yı aşk*) oder die „Gewalt der Liebe“ (*muḥabbet şiddeti*) sind nur einige Beispiele der sprachlichen Ästhetisierung des Leids.⁵⁷ Dabei werden die Heimsuchungen nicht verharmlost oder nur beschönigt; sie bleiben leidvoll und schlichtweg grausam. Dem Schlechten werden nicht die Wucht oder Brutalität genommen, sondern das Schöne im Schlechten gesehen.

Der Grund hierfür liegt in der funktionalistischen Verknüpfung von Leid und Gottesliebe. In der Liebesmystik Fuzulis ist die Liebe zu Gott das Schöpfungstelos, für die wiederum das Leid bzw. die Duldung desselben zu einem Gradmesser fungiert. Denn das Leiden lässt eine Abkehr von jenem, den man für das Leid verantwortlich macht, so nahe liegend erscheinen und wertet umgekehrt die Hinwendung auf. Letztlich ermöglicht das Übel entsprechend dieser Weltanschauung erst die wahrhafte Gottesliebe. Diese wiederum ist Ziel und Grundlage für die sufisch-mystische Vervollkommnung des Menschen. Wie bereits in dem eingangs zitierten Gedicht – „Eins ist dem Vollkommenen Güte und Leid“ – angedeutet, sind für einen vollkommenen Menschen Leid- und Heilvolles gleichwertig.⁵⁸ Jener Mensch, der sich über den mystischen Weg vervollkommnet, sieht in Gott stets die Quelle für Güte und Leid und unterscheidet in seinem Einheitsdenken beide konträr erscheinenden Aspekte der Göttlichkeit nicht voneinander. Das hat wiederum zur Folge, dass der Mensch am Endpunkt dieser spirituellen Vervollkommnung gegenüber dem Leiden resistent wird und schließlich die schon im Titel versprochene Glückseligkeit erlangt.⁵⁹

Eine derartige Deutung des Leids lässt sodann kaum Raum für das Hiob-Motiv des Haderns und der Klage. Im Gegenteil, das Werk ändert unverblümt die biblische Hiob-Geschichte und reduziert das Moment der Anklage auf eine sehr kurze Sequenz. Als Hiob körperlich so angeschlagen ist, dass er nicht mehr zu sprechen vermag, beschwert er sich in einem inneren Zwiegespräch bei Gott lediglich darüber, dass die körperliche Einschränkung ihn an seiner Lobpreisung hindere.⁶⁰ Das Motiv des Haderns, wie es Kermani etwa bei Attar so deutlich entdeckt hat, findet sich kaum im Garten der Glückseligen. Einzig

⁵⁶ Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 80.

⁵⁷ Vgl. ebd., 80, 119, 122, 179.

⁵⁸ Vgl. ebd., 24.

⁵⁹ Vgl. ebd., 37. Für das Konzept der sufischen Glückseligkeit siehe etwa Diana Lobel, *Philosophies of Happiness. A Comparative Introduction to the Flourishing Life*, New York 2017, 186–213.

⁶⁰ Vgl. Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 74.

Fatima, die in der Erzählung zur Personifizierung der Trauer stilisiert wird,⁶¹ klagt Gott aufgrund des ihr widerfahrenen Unheils an.⁶² Die Reaktion, die Fuzuli hier Gott auf dieses Hadern zuschreibt, nämlich dass er kurz davor sei, eine zweite Sintflut über die Welt zu schicken, macht recht deutlich, dass Fuzuli das Hadern mit Gott und die Anklage der Leidgeplagten für keine angemessene Reaktion hält, worin er sich deutlich von anderen Dichtern wie Attar unterscheidet.⁶³

Erst beschwichtigende Worte ihres Vaters, des Propheten Mohammed, dass nun der Tag der „Hilfe“, gemeint ist das Jüngste Gericht, und nicht der Anklage gekommen sei, entschärft die Situation.⁶⁴ Damit schneidet Fuzuli ein weiteres Thema an, das in dem Werk immer wieder aufkommt: nämlich die Aussicht der Leidenden auf das Jenseits.⁶⁵ Der „Garten der Glückseligen“ bedient hier das Motiv eines Gerechtigkeitsausgleiches im Nachleben und verspricht eine umso höhere jenseitige Belohnung, je größer das Leid im diesseitigen Leben gewesen sei.⁶⁶

3.3 Der Umgang mit dem Leid anderer

Die funktionalistische Interpretation des Leidens, sei es durch die Liebesmetapher oder die Vertröstung auf jenseitigen Ausgleich, birgt die moralische Problematik, nicht nur das eigene Leiden, sondern auch dasjenige anderer Menschen positiv auszulegen. Denn es wäre entsprechend des bisher Geschilderten nicht abwegig, das Leid einer anderen Person gar gutzuheißen, da es ja eine Möglichkeit böte, Gott den Liebesbeweis zu erbringen, der wiederum zur Glückseligkeit führe. Diese potenzielle moralische Verrohung gegenüber dem Leiden anderer Menschen wird durch das zweite zentrale Motiv des Textes, die Betrauerung und Anteilnahme am Leid der Menschen, teils ausgehebelt.⁶⁷

⁶¹ Vgl. ebd., 13, 139–175. Als Tochter des Propheten, Ehefrau Imam Alis und Mutter Imam Husains wird Fatima als jene Person beschrieben, die am meisten Trauer erfuhr, da sie den Tod von Vater, Gatte und Kinder betrauern musste.

⁶² Vgl. ebd., 77. Hier zeichnet sich eine aufschlussreiche, jedoch noch näher zu untersuchende Gender-Perspektive ab, da die Klage der einzigen Protagonistin im Werk zugesprochen wird.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Im Original: „Bu gün rüz-ı mu’avenetdür, vakt-i muhâşamat degül.“ (ebd. 77).

⁶⁵ Jenseitsvorstellungen im Alevitentum sind bisher nicht systematisch erschlossen worden. In der Sekundärliteratur heißt es häufig, dass Alevit:innen an die Reinkarnation (*tenâsul*) glaubten. Siehe etwa *Krisztina Kehl*, Die Kızılbaş-Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin 1988, 140–144; *Timo Güzelmansur*, Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten. Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht, Regensburg 2012, 260–270; *Ahmet Y. Ocak*, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi İnanç Motifleri, Istanbul 1983, 183–197. Demzufolge werden Menschen, vergleichbar zum buddhistischen Modell, solange wiedergeboren, bis sie die Vervollkommenung erlangt haben. Gleichzeitig – und das zuweilen bei ein und derselben Quelle – finden sich auch Ausführungen zum klassisch-islamischen Jüngsten Gericht und zur Vorstellung von Paradies und Hölle. Bei Fuzuli zeichnet sich letztere Doktrin ab, wobei es auch hier und da Anzeichen auf zyklische Zeitvorstellungen (*devriyye*) gibt. Untersuchungen zu diesem Themenkomplex und insbesondere zu dessen Ambiguitäten stehen noch aus.

⁶⁶ Vgl. *Fuzuli*, Hadikat (wie Anm. 14), 83.

⁶⁷ In gewisser Weise erinnert dieses Mitgefühl am Leid anderer an das aktive Mitleid im Buddhismus (*karuna*), wo es als moralisches Korrektiv zum karmischen Denken interpretiert werden kann. Für eine konzise Beschreibung des buddhistischen Mitgefühls siehe etwa *Michael v. Brück*, Einführung in den Buddhismus, Frankfurt a. M. 2007, 25 f.

In dem Werk zeichnen sich zwei Perspektiven ab: zum einen die Perspektive der Heiligen und Propheten, die das Leid erfahren und es geduldig und gar dankend annehmen. Zum anderen gibt es aber die Perspektive der Leser:innen, die Fuzuli nicht selten direkt anspricht und zur Anteilnahme und offenen Betrauerung auffordert. Während die Propheten und Heiligen als Protagonisten für den Umgang mit eigenem Leid stilisiert werden, sind die von Fuzuli adressierten Leser:innen als Beobachter:innen fremden Leids zu verstehen. Von diesen sieht der Dichter bei der Wahrnehmung fremden Leids eben nicht Dankbarkeit vor. Ganz im Gegenteil: als Leser:in wird man vielmehr angehalten, Anteil zu nehmen, mitzufühlen und insbesondere das Leid der Propheten und Heiligen zu betrauern.

Fuzuli exemplifiziert dieses Moment auch vorrangig anhand der Ereignisse von Kerbela. Die mit der Erinnerung an dieses Ereignis verbundene primär hervorgerufene Emotion für die fremdes Leid beobachtenden Leser:innen ist Trauer. Nach Fuzuli sei allen Wesen im Kosmos die Trauer um Husain vorgeschrieben; dass jene, die um ihn trauerten und Tränen vergossen, sich der göttlichen Gunst sicher sein könnten.⁶⁸ So hat die Betrauerung und das Mitgefühl eine auf das Nachleben bezogene Dimension und spricht jenen, die an Husains Leiden anteilnehmen, einen Platz bei Gott zu.⁶⁹ Aus diesem Grund überrascht es nicht, dass der „Garten der Glückseligen“ dem Thema der Trauer nebst dem des Leidens den wichtigsten Platz einräumt. Dabei schreibt Fuzuli ein regelmäßiges Andenken an Husain und dessen Leiden vor; ein sich ständiges Gewährwerden, dass es derartiges Leid auf der Welt gibt und man den Leidgeplagten Mitgefühl zeigen solle.⁷⁰ So klagt Fuzuli auch jene an, die sich indifferent dem Leid gegenüber Husain zeigen.⁷¹

Somit sei die Betrauerung und Anteilnahme am Leid der Menschen eine notwendige Bedingung für die Gunst Gottes. Denn Gott selbst, so deutet es Fuzuli zumindest implizit an, scheint betrübt von dem Leiden der Menschen zu sein. So heißt es in einem Ausspruch, das Fuzuli aus den „Heiligen Büchern“ entnommen zu haben angibt: „Liebende und Geliebte können dem Leid nicht entinnen.“⁷² Vor dem Hintergrund, dass in Fuzulis Text der Geliebte stets Gott ist, legt das Zitat nahe, dass Gott selbst von Leid nicht verschont bleibt. Gottes Leiden scheint indes das Leid der Menschen zu sein. Gott muss zwecks Prüfung der Liebe, die wiederum zum zentralen Aspekt der Existenz erhoben wird, auf das Leid zurückgreifen. Aber er scheint, so die naheliegende Interpretation des Zitats, mit den Menschen mitzuleiden, die von ihm mit Leid geplagt werden.⁷³ Folglich ist es umso naheliegender, dass auch Menschen mitfühlend und trauernd auf das Leid anderer blicken sollen.

⁶⁸ Vgl. *Fuzuli*, Hadikat (wie Anm. 14), 14 f.

⁶⁹ Vgl. ebd., 43.

⁷⁰ Vgl. ebd., 17.

⁷¹ Vgl. ebd., 14.

⁷² Ebd., 11. Im arab. Original nach türk. Umschrift: „Men eḥabbe ve üḥibbe şubbe ‘aleyhi’l-belâu.“ Das Zitat konnte jedoch mit keiner Bibel- oder Koranstelle identifiziert werden.

⁷³ So zeigt sich auch hier eine Parallele zu katholischen Auslegungen, unter anderem aufgegriffen von Karl Rahner, der jedoch in einer berühmten Formulierung danach fragte, welchen Trost der leidende Mensch habe, „wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“ (*Karl Rahner*, Im Gespräch. Bd. 1, 1964–1977, hg. v. Paul Imhof und Hubert Biallowons, München 1982, 245 f., hier zit. nach: *Stosch*, Theodizee [wie Anm. 3], 37).

Obwohl der anteilnehmende Umgang mit fremdem Leid zumeist auf die Ereignisse von Kerbela enggeführt wird, zeigt das Werk an vielen Stellen, dass Kerbela extrapoliert werden kann und *pars pro toto* für das Leiden an sich steht. So drängt sich eine Lesart auf, dass die Trauer um Husain und Kerbela eine Form der allgemeinen Anteilnahme an dem Leid anderer Menschen ist. Zum einen wird nicht nur mit Husain, sondern auch mit den anderen Leidensgeschichten der biblisch-koranischen Propheten mitgeföhlt.⁷⁴ Zum anderen exemplifiziert das gesamte Werk die Thematik des Leidens und der Leidbewältigung an den Leben von Propheten und Heiligen, allen voran an Husains Martyrium. Die Hagiographie dient gerade dazu, mit dem eigenen Leiden entsprechend der Heiligenvorbilder besser umgehen zu können. Auf selbige Weise lassen sich auch Kerbela und die Trauer um Husain erweitern und stellvertretend für das Leid der Anderen interpretieren.

4. Resümee

Warum gibt es also nach Fuzuli Leid auf der Welt und wie solle man damit umgehen? Der Dichter führt im „Garten der Glückseligen“ den Ursprung des Leids, primär des *malum moralis*, auf die niederen Anlagen (*nefs*) der Menschen zurück, die durch unmoralisches Handeln bei anderen Menschen Leid hervorrufen. Fuzuli räumt indes deutlich ein, dass Gott dieses Leid zulässt, da das Leiden einen spirituellen Zweck erfüllt: Das Leid ermöglichte dem Menschen, Gott den Liebesbeweis zu erbringen. Entsprechend gilt hier das persönliche Leiden nach Fuzuli als notwendiges Übel, um eine freie Entscheidung für die Liebe zu Gott zu treffen, da es auch eine Verneinung und Ablehnung nahelegen und gleichzeitig die Hinwendung zu Gott aufwerten würde. So betrachtet Fuzuli das Leid als einen Prüfstein für die Liebe zu Gott und somit zugleich als Vehikel zur Nähe zu Gott. Da für Fuzuli die Liebe zu Gott das Schöpfungstelos ist, wird das Leid zu einem Instrument zur Erfüllung desselben verstanden. Fuzuli nimmt schließlich dem Übel die endgültige Vehemenz durch die Aussicht, dass am Ende der mystisch-sufischen Entwicklung die Menschen resistent gegenüber dem Leid werden und die im Titel verheißene Glückseligkeit erlangen.

Zugleich werden zentrale Fragestellungen, die sich aus dieser Vorstellung ergeben würden, nicht hinreichend beantwortet oder gar komplett ausgeblendet. Wie kann man etwa das Leid von Kindern erklären, denen diese Entscheidung für die Liebe zu Gott und die Fähigkeit zur Leidresistenz durch den mystischen Pfad, nicht attestiert werden können? Warum gibt es ein derart schieres Übermaß an Leid, das selbstredend nicht immer mystisch-pädagogisierend interpretiert werden kann? Was ist mit dem *malum physicum*? Auf diese – und viele weitere – Fragen gibt Fuzuli keine Antwort. Denn anders als die meisten Werke, die für die Leid- und Theodizeeproblematik herangezogen werden, ist Fuzulis „Garten der Glückseligen“ keine theoretische Abhandlung, sondern eben eine literarische Ansammlung von Heiligenviten mit thematischer Engführung auf Leid und Übel. Folglich sollte diese lückenhafte und nicht immer kohärente Argumentationsweise nicht überraschen – wie auch die logische Auflösung des Dilemmas und die Frage einer rationalen

⁷⁴ Vgl. Fuzuli, Hadikat (wie Anm. 14), 59.

Begründbarkeit des Gottesglaubens angesichts des Übels weder Gegenstand noch Intention der Schrift sind.

Das Werk verfolgt primär das Ziel, dem schon gottesgläubigen Menschen auf dem sufisch-mystischen Pfad mit narrativen Anekdoten über die Leidbewältigung der Propheten und Heiligen Umgangsweisen mit dem Leiden an die Hand zu geben. Während die Duldsamkeit oder gar Dankbarkeit zur angemessenen Reaktion auf das eigene Leid stilisiert wird, sieht Fuzuli gegenüber dem Leid anderer Personen hingegen Anteilnahme und insbesondere Trauer vor. Diese Ebene bringt Fuzuli mit der Perspektive der Leser:innen ein, die als Beobachter:innen fremden Leids zur Anteilnahme aufgefordert werden.

Die gegenteilige Entgegnung auf das Leid anderer im Vergleich zum eigenen mag als ein Widerspruch erscheinen, da auf Gleiches, hier das Leid, ungleich zu reagieren ist. Zwar gibt auch hier der „Garten der Glückseligen“ keine abschließende Antwort, allerdings ließen sich Fuzulis Ausführungen wie folgt weiterdenken: Das Leid anzunehmen und Gott sogar für die Möglichkeit des Liebesbeweises zu danken, ist eine frei zu treffende Wahl. Die Notwendigkeit des Leidens wird primär damit begründet, dass die Entscheidung für die Liebe zu Gott bewusst getätigt werden sollte. Dieselbe Entscheidungsfreiheit müsste folgerichtig auch eine gegenteilige Antwort zulassen. Da das Leid bei Fuzuli erst dann positiv bewertet wird, wenn es die Menschen zur wahren Gottesliebe und sufisch-menschlichen Vervollkommenheit führt, wird es erst in diesem Zusammenhang aufgewertet. Der dazu notwendige freie Akt müsste aber auch entgegengesetzte Antworten vorsehen, weswegen eine entsprechende Funktionalisierung von fremdem Leid diese Entscheidung des Individuums vorwegnehmen und sie letztlich dieser berauben würde.

Darüber hinaus erweist sich ein rationalisierender Umgang mit fremdem Leid – ganz unabhängig von jedweden theoretischen Reflexionen – aus einem moralischen Blickwinkel als problematisch. Der Philosoph und Ethnologe Emmanuel Lévinas (1906–1995) etwa stellt einen „radikalen Unterschied zwischen dem *Leiden im Anderen* [...] und dem *Leiden in mir*“ fest und mahnt, Sinnstiftungen auf letztere Form zu beschränken.⁷⁵ Insbesondere vor dem Hintergrund der Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts seien Versuche, das Leid anderer Menschen zu rechtfertigen, der „Ursprung aller Unmoral“, weswegen Lévinas eine „ethische Sensibilität“ gegenüber den Leidenden fordert.⁷⁶ Auch der katholische Theologe Klaus von Stosch spricht sich – in Anlehnung an Lévinas und unter Verweis auf die Selbstzwecklichkeit des Menschen – deutlich gegen die funktionale Verarbeitung fremden Leidens aus, die in „unerträglicher Weise die Dignität der Leidenden“ verletze.⁷⁷ Derlei moralische Reflexionen finden sich freilich nicht in Fuzulis Garten der Glückseligen, wobei die unterschiedlichen Entgegnungen auf fremdes und eigenes Leid Anknüpfungspunkte hierfür geben.

Fuzuli legt den gesamten Themenkomplex anhand der Leiderfahrungen von Propheten und Gottesfreunden dar, insbesondere anhand der Ereignisse von Kerbela. Die hagiographischen Leidensgeschichten sind indes als *pars pro toto* für das Übel an sich zu verstehen.

⁷⁵ Emmanuel Lévinas, *Zwischen uns. Versuch über das Denken und den Anderen*, München – Wien 1995, 121, 130. Hervorhebungen im Zitat.

⁷⁶ Ebd., 126.

⁷⁷ Stosch, *Theodizee* (wie Anm. 3), 22, 38, 104–107.

Dies gilt in erster Linie für den Umgang mit dem eigenen Leid, aber analog auch für fremdes. Trotz der Bedeutung des Dichters und des „Gartens der Glückseligen“ in der alevitischen Schriftkultur kann auf Grundlage von Fuzulis Ausführungen keine für das Alevitentum allgemein-gültige Antwort auf die Leidfrage abgeleitet werden. Es ist eine – zweifellos rezeptionsträchtige – Antwort unter vielen, deren weitere Erforschungen im Einzelnen jedoch noch ausstehen.

Considered as one of the most important poets of the Alevi poetic tradition, Fuzuli (1483–1556) addresses in his work “The Garden of the Felicitous” (Ḥadīkatü’s-Sü’edā’) the issue of suffering by recounting the lives of prophets and saints. Hereby, Fuzuli focusses on the martyrdom of the prophet Mohammed’s grandson Imam Husain (626–680) in Kerbela, which has become an integral part of the Alevi collective memory. Based on this incident, Fuzuli addresses the question of suffering by emphasizing its practical dimension. As the poet comprehends suffering and misery as a possibility to proof God one’s love, humans, in turn, are to react with patience and even gratefulness to their own pain. Since the love to God is in Fuzuli’s mysticism the telos of being a human, suffering is understood as a necessary evil in order to fulfill this telos. However, Fuzuli distinguishes between the approaches to one’s own pain and to that of others. Thus, the suffering of other people demands sympathy, compassion, and even mourning. According to the general narrative of the work, Fuzuli illustrates these topics by the events of Kerbela. The current paper examines Fuzuli’s answers to the origins of suffering and to the approaches of humans to their own sorrow as well as to the suffering of others.