

SCHIMMEL, A.

Mystical Dimensions of Islam

The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, 506 S.

Die meist dürftige lexikalische Definition des Mystizismus – einer Lehre, welche Vollkommenheit durch eine Art Kontemplation zu erreichen sucht und die bis zur Ekstase führt, um den Menschen mit der göttlichen Macht zu vereinen – hat die Verfasserin für den Islam anschaulich und umfassend in ihrem Buch über den Sufismus erweitert. Sie betont insbesondere die persische Lyrik, geht aber auch auf Dichtungen in den Landessprachen des indischen Subkontinents (Sindhi, Pandschabi, Paschto) ein. In ihrer Einleitung versucht die Verfasserin die Herkunft des Wortes Sufismus zu klären – ob es das wollene Gewand der ersten Sufis bezeichnet, ob es vom Christentum stammen könnte – und beschreibt die drei Stufen mystischen Erkennens –, die in ihrer Einteilung nicht nur für den Islam, sondern auch für das Christentum typisch sind (via purgativa, via illuminativa, unio mystica).

Die Verwurzelung des Sufismus im Islam wird durch die historische Entwicklung begründet; der Qur'an ist der Schlüssel für die Weltanschauung des Sufis, dem Propheten Muhammad werden mystizistische Eigenschaften zugeschrieben. Für den europäischen Orientalisten sind dies ungewöhnliche Perspektiven, da sich im Laufe der Geschichte aus mancherlei Gründen, auch aus Unkenntnis und Unverständnis der Texte, der Gedanke eingebürgert hat, Sufis zu den Anhängern einer Weltanschauung zu zählen, die außerhalb des Islam stehen, sie insbes. den Pantheisten und Anhängern der Lehre von Zarathustra zuzurechnen. Ihre zahlreichen Verfolgungen, die Exekution mancher hervorragender Persönlichkeiten scheinen ihre mangelnde Verhaftung im Islam zu beweisen. Es ist das Verdienst der Verfasserin, die enge Verbundenheit der Sufis auch mit dem orthodoxen Islam dargestellt zu haben und darüber hinaus die Mißverständnisse zu klären, welche sich aus ekstatischen Äußerungen wie „ana 'l-haqq“ (ich bin die Wahrheit = Gott) ergeben haben.

In ihrem historischen Abriss stellt die Verfasserin frühe Mystiker vor, Bayezid, Ruwaim, Nuri und insbes. Hallag, der 922 n. Chr. in Bagdad eines gewaltsamen Todes starb, der als einer der größten Märtyrer des Islam gilt und dessen Name symbolisch für das Ausmaß leidender Liebe ist. Erwähnenswert ist auch Rabi'a, eine freigelassene Sklavin, auf deren Dichtung die Verfasserin in ihrem Anhang über die Rolle der Frau im Sufismus zurückgreift, eine sehr ambivalente Rolle, die trotz aller Vorbehalte eine positivere Einstellung der Sufis zu den Frauen verrät als die manch anderer islamischer Kreise. Frauen verkörpern in den gleichnishaften Erzählungen der Sufis die profane Welt; hier drängen sich linguistische Parallelen auf – „nafs“, das irdische Sein, das der Welt verhaftete Ich, ist in der arabischen Hochsprache ein Femininum. Frauen sind in den Orden der Sufis – mit Ausnahme des türkischen Bektasi-Ordens – nur als Laienmitglieder zugelassen; sie sind ihrer religiösen und karitativen Neigung durch wirtschaftliche Unterstützung der Sufi-Orden nachgegangen. Die Wiedergabe der sich nach Vereinigung sehnenen Seele – ein immer wiederkehrendes Motiv der Sufi-Dichtung – in Gestalt einer Frau, wie in Sindh, ist die seltene Ausnahme in der islamischen Welt. Der Sufismus, d. h. das, was der Europäer als muslimische Mystik bezeichnet, trägt im arabischen Sprachgebrauch die Bezeichnung „ilm al-tasawwuf“ (die Wissenschaft des tasawwuf). Damit zählt der Sufismus zu den wissenschaftlichen Disziplinen mit Traditionen und Schulen. Doch seine eigentliche Bedeutung geht über den Wissenschaftsbereich hinaus, der Sufismus ist in erster Linie die Suche nach einer Lebensregel, die nicht mit dem Qur'an bricht, sondern dessen Verständnis vertieft und verinnerlicht. In diesem Sinne ist das Kapitel über den „Weg“ zu verstehen, in welchem die Verfasserin die Phasen beschreibt, die ein frommer Muslim durchleben muß, um Sufi zu werden.

Breiten Raum bei dieser Suche nach tiefer religiöser Erkenntnis nehmen die verschiedenen Formen der Verehrung von Allah ein. Über das rituelle Gebet hinaus kennt der Sufi das freie Gebet. Hier weist die Verfasserin auf philosophische Probleme hin – die scheinbare Inkompatibilität des Gebets mit der islamischen Lehre von der Vorherbestimmung.

Die Verfasserin beschreibt ferner die möglichen Gebetsinhalte – Bitten, Gebete und Lobpreisungen. In diesem Zusammenhang wird man die persische Liebeslyrik nicht mehr als rein weltliche Dichtkunst lesen und verstehen können. Die Grenzen zwischen einem Lobesgedicht auf Allah (qasida) und einem Liebesgedicht (gazel) sind insbes. bei Rumi und Hafiz schwimmend, zumal erotische Symbole üblicherweise von Sufis verwandt wurden, um die göttliche Liebe auszudrücken; im Laufe der Zeit entwickelten sich Lexika, um den mystizistischen Sinn profaner Worte zu erläutern.

Der dīkr – die Besinnung auf Allah durch ständige Wiederholung heiliger Namen – ist typisch für den Sufi, den er als Form der Verehrung Allahs mit keinem anderen Muslim teilt. In diesem Bereich sind die spirituellen Erfahrungen anzusiedeln, die der Sufi auf der Suche nach religiöser Erkenntnis sammelt. Man denke an die trance-ähnlichen Zustände, in die sich eine größere Anzahl von Sufis beim dīkr durch Begleitung von Tanz und Musik bringen; in Europa sind insbes. die Rifa'i-Derwische – die heulenden Derwische – bekannt geworden. Von diesem lauten dīkr ist der kontemplative leise dīkr zu unterscheiden, der – nicht unähnlich den Übungen mancher buddhistischer und christlicher Gläubigen – Konzentrationsübungen mit Atemkontrolle voraussetzt, Konzentrationsübungen auf Allah, auf besonders heilige Buchstaben, die schließlich einen für den Sufismus typischen, über die Kalligraphie hinausgehenden Buchstabensymbolismus begründeten. Daß der dīkr in späterer Zeit in vielen Fällen entartete, indem er zum alleinigen Daseinsgrund der Orden und Bruderschaften wurde, kommt im Verlauf des Textes nicht deutlich zum Ausdruck. Auch wäre es in diesem Zusammenhang von Interesse gewesen, wenn die Verfasserin den dīkr gegen den Hesychasmus und insbes. das byzantinische Gebet Jesu einerseits und den japanischen nembutsu andererseits abgegrenzt hätte, ohne damit zugleich den Rahmen der von vornherein sehr breit angelegten Abhandlung über die Formen der Verehrung zu sprengen.

Die Schilderung der Sufi-Bruderschaften, ihres Einflusses auf den Islam und der Darlegung der Gründe für ihr Verbot z. B. in der Türkei im Jahre 1925 durch Atatürk folgt eine ausführliche Besprechung der mystizistischen Lyrik. Die Verfasserin stellt Vertreter der persischen Lyrik vor, Gāzzālī, Hamadānī, Ruzbihān Baqlī, Galaludīn Rūmī, sie bespricht ihre Werke und gibt ihre Gedichte auszugsweise in englischer Übersetzung wieder; sie weist auf Besonderheiten der Metrik hin, daß z. B. die didaktische Lyrik häufig in der Form des matnawī verfaßt wurde, eines für Epen gebräuchlichen Versmaßes. Hinsichtlich der türkischen Lyrik unterscheidet die Verfasserin zwischen der höfischen Dichtung der Türkei und der an die Volksdichtung angelehnten Lyrik der Sufis; Yunus Emre und Kaygusuz sprachen in Kinder- und Abzählreimen (tekerleme); Literaturwissenschaftler versuchen seit langem den mystizistischen Sinn hinter den teilweise banalen Worten zu ergründen. Ähnlich ausführlich behandelt die Verfasserin den indo-pakistanischen Sufismus und seine Lyrik und geht auf die sprachlichen Besonderheiten des indischen Subkontinents ein – so benutzten die Pandshab-Muslims nicht ihre Muttersprache, sondern Urdu als Schriftsprache, in Pandshabi schrieben allein die Sikhs, während Sindhi auch nach der britischen Besetzung um 1843 keine derartige Spaltung in Schrift- und Umgangssprache erlebte.

Die Vielfalt der Detailkenntnisse, welche die Verfasserin in diesem Buch zusammengetragen hat, geben dem Werk einen nahezu lexikalischen Charakter; Geschichte und Wesen des Sufismus sowie die Interpretation seiner Lyrik sind auch nicht annähernd so umfassend von anderen Verfassern dargestellt worden, die sich mit dieser oder einer verwandten Thematik

befaßt haben (vgl. Arberry, *Mysticism, The Cambridge History of Islam*, Bd. 2, S. 604–631; Gardet, *Der Islam*, S. 193–204, 223–227; Spuler, *The Disintegration of the Caliphate in the East, The Cambridge History of Islam*, Bd. 1, S. 152–153).

Dagmar Hohberger

ALFRED VERDROSS/BRUNO SIMMA

Universelles Völkerrecht

Theorie und Praxis

Antwort

In Heft 1/1978 (S. 128 - 130) dieser Zeitschrift findet sich eine Besprechung des „Universelle(n) Völkerrecht(s)“ aus der Feder Hermann Webers. Darin diagnostiziert der Rezensent „die Handschrift Simmas . . . zu deutlich, als daß das Werk nicht sogleich als überwiegende Eigenleistung des Münchner Völkerrechtslehrers Simma identifiziert werden könnte. Diesen Eindruck gewinnt der Leser vor allem durch die gegenüber dem Verdross'schen Lehrbuch vollzogene und unmißverständliche Voranstellung der UN-Charta und des Rechts der Vereinten Nationen als des zentralen Verfassungsrechts einer (wie schon bei Verdross) universell verstandenen Staatengemeinschaft“ (S. 128 f). Im weiteren Verlauf der Besprechung wird der Name Verdross nicht mehr genannt. Dazu möchte ich folgendes feststellen:

1. Unser Werk wird schon im Vorwort als Gemeinschaftsarbeit bezeichnet. Daher ist jede gegenteilige Behauptung eine unsachliche Unterstellung, die Alfred Verdross und ich mit Entschiedenheit zurückweisen.

2. Alfred Verdross hat auf eine Neubearbeitung seines 1964 in 5. Auflage erschienenen „Völkerrecht(s)“ bewußt verzichtet, da seitdem der Mitgliederkreis der Vereinten Nationen quasi universell geworden ist und daher die alte Systematik geändert werden mußte. Auf diese Entwicklung hat Verdross übrigens bereits 1973 in seinen (ohne irgendeine Mitwirkung von meiner Seite verfaßten) „Quellen des universellen Völkerrechts“ (S. 35) hingewiesen. Der oben zitierte Eindruck des Rezensenten hätte also bereits durch ein oberflächliches Studium der neueren Schriften des Wiener „Alt-Völkerrechtlers“ (H. Weber, S. 128) beseitigt werden müssen. Si tacuisses . . .

Bruno Simma

Replik

Zu 1.

In der Rezension des Verdross-Simma'schen Völkerrechtslehrbuchs ist nirgends die Behauptung aufgestellt worden, es liege keine Gemeinschaftsarbeit vor. Die Bewertung als ‚überwiegende Eigenleistung‘ zugunsten eines der beiden Autoren stellt eine inhaltliche Gewichtung dar, die keine Aussage über den Gemeinschaftscharakter des Werkes enthält.

Zu 2.

Der Rezension ist an keiner Stelle zu entnehmen, Verdross verstünde die Staatengemeinschaft nicht als universell. Dieses Verständnis ist vielmehr ausdrücklich betont worden in dem Passus: „ . . . einer (wie schon bei Verdross) universell verstandenen Staatengemeinschaft“. Die von Simma zum Beweis herangezogenen ‚Quellen‘ des universellen Völkerrechts von Verdross (1973) beweisen insofern nichts. Bestritten wird nur, daß bei Verdross