

Der Derwisch Tanz : Versuch eines Überblicks

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **8 (1954)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145552>

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.

DER DERWISCHTANZ

VERSUCH EINES ÜBERBLICKS

VON FRITZ MEIER

UNIVERSITÄT BASEL

Die hier vorgelegte Studie hat ihren Ausgang genommen von einer größeren Arbeit über die Phänomenologie des sogenannten Musikhörens (*samâ^c*) in der älteren islamischen Mystik und ist nichts anderes als ein Versuch, über die engeren Grenzen jenes Themas hinaus rekognoszierend den weiteren Bereich zu überfliegen, in den das Musikhören der älteren islamischen Mystiker hineingehört. Während sich aber das Bild des älteren *samâ^c* an Hand der zahlreichen bereits zugänglichen Texte einigermaßen sicher erkennen läßt, schiebt sich über die weitere Landschaft eine dicke Nebeldecke, die die geschichtlichen Zusammenhänge und den Wandel der Erscheinungen dem Auge entzieht. Es fehlen Mitteilungen, und es fehlen Vorarbeiten. Nur sehr vereinzelt tut sich da und dort ein Loch auf, durch das der neugierige Blick wenigstens einen Fetzen des interessanten Gebiets erhaschen kann; aber auch diese Fetzen sind manchmal nur Scheingebilde oder zu undeutlich, um sichere Aussagen zuzulassen. Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß die im folgenden versuchte Ordnung weitgehend hypothetisch ist. Aber es werden andere kommen und den Faden wieder aufnehmen.

Daß in einem Aufsatz von wenigen Seiten, der zudem in einer allgemein faßlichen Form gehalten werden soll, auch innerhalb des Bekannten keine Darstellung aller Einzelheiten und keine Vollständigkeit gegeben werden kann, ist selbstverständlich. Die Anmerkungen und Literaturnachweise sind auf das Nötigste beschränkt.

I

Die islamische Theologie hat eine ihrer vornehmsten Aufgaben darin erblickt, den von Mohammed gelehrtten Begriff des einen Gottes von allen

vermenschlichenden und versinnlichenden Zutaten zu reinigen. Einen besonders auffallenden Einschnitt in dieser Entwicklung hat man von jeher in der rationalistischen Theologie der Mu^ʿtaziliten, der eigentlichen Schöpfer der islamischen Scholastik, gesehen. Sie gingen so weit, Gott auch diejenigen vermenschlichenden Eigenschaften, die der Koran ihm zuspricht, abzusprechen, und taten das, indem sie den Kunstgriff der Umdeutung anwandten. Sie erklärten den im Koran vorkommenden Ausdruck von den Händen Gottes als eine bildliche Ausdrucksweise für das «Wohltun»¹ Gottes, erklärten den Ausdruck von seinen Augen als eine Umschreibung für sein «Wissen», sein Antlitz verstanden sie als Gottes Wesen, und wenn es im Koran hieß, Gott sitze auf dem Thron, so deuteten sie dieses Sitzen (*istawâ*) als ein Besitzen (*istawlâ*). Allein, auch die Gegnerschaft der Mu^ʿtazila und nachmalige Ecclesia triumphans des Islams, das Aš^ʿaritentum, machte diese Entwicklung nicht rückgängig, sondern, im Gegenteil, entrückte die Gottheit erst recht allen Vorstellungen. Die Aš^ʿariten betrachteten gerade die Umdeutungen als die größten Versuche, Gott vermenschlichende Eigenschaften anzudichten. Sie setzten daher anstelle der mu^ʿtazilitischen Umdeutungsversuche der menschlichen Vernunft wieder die vollen alten Begriffe ein, die der Koran, das Wort Gottes, zur Beschreibung Gottes verwendet, erklärten aber, über die Art und Weise, wie sie zu verstehen seien, nichts zu wissen und nichts wissen zu können. «Gott hat Hände», beteuerten sie, «aber wir wissen nicht wie. Er hat Augen, aber wir wissen nicht wie. Er sitzt auf dem Thron, aber wir wissen nicht wie.» Damit war zugegeben, daß sich Gott selber zwar in der oder jener Form beschrieben hat und der Mensch sich daran halten könne, die Möglichkeit aber, auf Grund dieser Beschreibung Gott in eine Beziehung zum menschlichen Vorstellen zu bringen oder gar weiteres über ihn auszumachen, war geleugnet. Diese Erörterungen fanden im 8., 9. und 10. Jahrhundert D. statt.

1. Nach einer arabischen Redensart, in der Hand (*yad*) «Wohltat» (*ni^ʿma*) bedeutet; ein Beispiel bei Julius Wellhausen: *Muhammed in Medina*, Berlin 1882, 21.

Die islamische Mystik, die sich zu gleicher Zeit und in den nämlichen geistigen Zentren, vorwiegend in Mesopotamien, entfaltete, erkennt den Grundgedanken der Dogmatik an: Gott ist unbeschreibbar, überweltlich, der Gegensatz zu allem Daseienden. Hiezu macht sie aber eine entscheidende Einschränkung. Die Orthodoxie vertritt die Lehre von der Entrücktheit Gottes schlechthin und ohne Zugeständnisse, hat aber dabei ausschließlich denjenigen Menschen im Auge, dessen geistige Fähigkeiten nur bis zur Betätigung des Verstandes und zum Glauben reichen. Die Mystik erkennt diesen Abschluß nicht als endgültig an, sondern ist der Auffassung, daß der Mensch diese Grenze nach oben hin überschreiten und damit die Trennungslinie, die ihn von Gott auszuschließen und sozusagen ganz der Natur, dem Gewordenen, zuzuweisen scheint, aufheben könne. Das neue Erkennen, das dem Menschen jenseits des Verstandes erwachse, sei dann allerdings auch kein solches des Denkens mehr, obwohl es mit geistigen Inhalten zu tun habe, sondern eine Art höheren Wahrnehmens, sei es ein Schauen, ein Empfangen von Eingebungen oder ein Erleben. Die Organe hiefür, Herz, Geist, «Geheimnis» usw., galten als aus immateriellem Stoff.

Die Herausbildung dieser höheren Organe erfolgte im Wege einer inneren Schulung, die zum Teil bis in die Mysterien des Altertums zurückreicht. Der Sufi, wie der islamische Mystiker heißt (nach *şûf* «Wolle», dem härenen Gewand, das er trägt), hatte sich Übungen asketischen Charakters zu unterziehen, die den Zweck verfolgten, seine seelische Energie nach innen zu lenken und seine Bindungen an die Welt der äußeren Erscheinungen zu lockern. Mittelpunkt und Höhepunkt all dieser Übungen war die Klausur, in der der Mystiker allen äußeren Eindrücken entzogen war, aber auch innerlich, durch die Konzentration auf eine Formel, alle Beschäftigung mit etwas anderem als dem Begriff Gottes abzuwehren suchte. In der Sufik bestand dieses sogenannte «Gottgedenken» (*ḍikr Allâh* oder kurz *ḍikr*) in einer ununterbrochenen Sammlung des Gemüts auf den ersten Satz des islamischen Glaubensbekenntnisses «Es gibt keinen Gott außer Gott» (*lâ ilâha illa*

'*llâh*)², den man laut vor sich hin sprach, oder einfach auf den Namen «Gott» (*Allâh*) oder das stellvertretende Fürwort «er» (*huwa*)³. Die Formel *lâ ilâha illa 'llâh* hielt man für besonders geeignet, nicht nur weil sie der erste Teil des Glaubensbekenntnisses war, sondern auch weil sie sowohl den negativen wie den positiven Vollzug ausdrückte, den der Mystiker bei der Konzentration an sich verwirklichte. Denn die Triebseele mit ihrer Soldateska Leidenschaft, Sinnenlust, Satan, so sagt ein Mystiker, habe das Herz des Menschen zunächst vollkommen in ihrer Gewalt und beanspruche absolute Selbstherrlichkeit. Mit der Vergegenwärtigung der Negation «Es gibt keinen Gott» beabsichtige der Mensch nun, den Herrschaftsansprüchen dieser Pseudogottheit, der Eigenmacht der Egoität samt ihren Helfershelfern, entgegenzutreten und ihre Wirkung in seinem Innern auszuschalten. Mit der Polarisierung der Aufmerksamkeit auf das bejahende Kolon «außer Gott» erkenne der Übende dann die Herrschaft des einen wahren Gottes an, dessen Streitkräfte das menschliche Herz, das Wissen, der Koran, die Nachfolge des Propheten und die Eingebung seien⁴. Das ununterbrochene Belegen des Bewußtseins mit dem einzigen Inhalt Gott, der zudem allem Vorstellen entrückt war, die Konzentration auf einen unvorstellbaren, aber erstrebenswerten Gegenstand also, sollte das Bewußtsein von allen Bildern entleeren und gerade dadurch mittelbar für Übersinnliches empfänglich machen.

2. Die Übung wird natürlich, wie vieles, auf ein Gebot des Propheten zurückgeführt; vgl. Ahmad ibn Muhammad al-Qušâšî: *As-simţ al-mağîd*, Hyderabad 1327, 144: Ali bat Mohammed, ihm den kürzesten, leichtesten und besten Weg zu Gott zu zeigen, worauf ihm Mohammed das ständige Gottgedenken in der Klausur empfahl.

3. Diese und andere Formeln werden genannt bei Clément Huart: *Les saints des derviches tourneurs*, tome 1, in: *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences religieuses*, 32^e volume, 1918, 224. Während die Mawlawîs *Allâh Allâh* vorzogen, haben z. B. die Kubrawîs das *lâ ilâha illa 'llâh* gewählt; Abdullâh ibn-i Muhammad-i Asadî, bekannt als Nağm ud-dîn-i Dâya: *Mirşâd ul-ibâd*, Teheran 1312/52, 149, und so auch der Gründer Nağm ad-dîn al-Kubrâ.

4. Nağm ad-dîn al-Kubrâ (gest. 1221): *Risâla ila 'l-hâ'im al-ḥâ'if*, Hs. Aya Sofya 2052, 64a–b. Dâya: *Mirşâd* 149 vergleicht die Formel mit dem bekannten persischen Getränk *sirkaṅgubîn*, zusammengesetzt aus Essig (*sirka*) und Honig (*aṅgubîn*), mit dem es gelte, die Gallensubstanz des Gottvergessens auszutreiben. Andere haben die Formel mit einem Polierstahl verglichen, der den Herzensspiegel reinige.

Ein Text aus dem Jahre 1223 gibt uns eine Beschreibung der Art und Weise, wie der Mystiker in der Klausur das Gottgedenken übte. Der Novize setzte sich mit untergeschlagenen Beinen hin, in der Richtung nach Mekka (dem Symbol der Gottzugewandtheit). Die Hände legte er auf die beiden Schenkel, die Augen schloß er und sprach nun mit innerem Dabeisein die Worte *lâ ilâha illa 'llâh* klar und kräftig, aber nicht laut aus. Dabei zog er das negative *lâ ilâha* «Es gibt keinen Gott» gleichsam aus dem Nabel heraus und stieß das positive *illa 'llâh* «außer Gott» gleichsam von oben ins Herz hinunter, und zwar dergestalt, daß die Wirkung und Kraft der Vergegenwärtigung vom Herzen aus in alle Glieder drang⁵. Eine anonyme arabische Schrift aus den Jahren zwischen 1512 und 1520 schildert noch genauer: Wenn man Gottes gedenken will, so muß man die große Waschung vollziehen, Buße tun von allen Sünden, sein Kleid reinigen und sich in die Klausur setzen, mit untergeschlagenen Beinen, der Ka'ba zugewandt, die Hände auf die Knie gelegt, die Augen geschlossen, das Gottgedenken beginnend auf dem Wege der Verehrung, Hilfe erlehend von Gott, seinem Scheich (Meister) und dem Scheich des Scheichs bis hinauf zum Gesandten Gottes (Mohammed, von dem man die Tradition des mystischen Wissens und Könnens herleitete), indem man bei gesenktem Kopf das *lâ* unter dem Nabel austreten läßt, hierauf den Kopf hebt und *ilâha* spricht, während man gleichzeitig den Kopf nach rechts neigt, dann *illâ* spricht, während man den Kopf gerade hält, und *Allâh* spricht, während man den Kopf nach links senkt, mit heftigem Schlag (d. i. innerem Druck) auf das Herz, so daß seine Wirkung alle Glieder durchdringt, mit leiser Stimme ... aber ohne daß Herz und Zunge vom Gottgedenken abgeschnitten sind, nachdenkend über den Inhalt des Gottgedenkens, bis dieses alle Glieder umfaßt und sich in ihnen niederläßt⁶. – Das Gottgedenken in

5. Dâya: *Mirşâd* 151.

6. Anonymus: *Tuhfat as-sâlikîn*, Hs. Fatih (İstanbul) 3567, 6b–7a. Das Werk ist sonst weiterhin ein Plagiat von Dâyas *Mirşâd*. – Neben den oben angeführten Beispielen gibt es noch andere Formen des Gottgedenkens, die hier, wo es nur auf das Grundsätzliche ankommt, nicht besprochen werden können.

der Klausur war also mit einer regelmäßigen Bewegung des Kopfes oder des Oberkörpers verbunden.

Eine Klausur dauerte in der Regel vierzig Tage. Während dieser Zeit mußte der Sufi dauernd im Zustand ritueller Reinheit sein, sollte nur schlafen, wenn er nach vergeblicher Abwehr des Schlafes von diesem überwältigt wurde, und sich im Essen auf Brot und Salz beschränken⁷. Die Folgen des Exerzitiums waren eine Reihe abnormer Zustände wie Halluzinationen, in denen der Sufi das Gottgedenken als eine eigenständige Entität außer sich visuell oder auditiv wahrnahm, oder andere Erscheinungen immaterieller Art, die er nun nicht mehr als bloße Vorstellungen und Erinnerungen aus der Sinnenwelt ansprach, sondern als Abbilder geistiger Wesenheiten oder als diese Wesenheiten selber verstand. Die Namen dafür lieferte ihm die Religion. Auch Gott selber konnte ihm in Abbildern erscheinen, doch stand dieser an sich hinter allen Erscheinungen und duldet per definitionem keine Zweiheit und Vielheit. Es galt daher, auch den Schleier, den diese inneren Erscheinungen darstellten, noch zu durchdringen, was abermals mit Hilfe der Konzentration auf die Formel «Es gibt keinen Gott außer Gott» in Angriff genommen werden mußte⁸. Das Ziel war die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt des Strebens, der Zustand, von dem Plotin gesagt hatte: οὐδ' ἔτι δύο ἀλλὰ ἐν ἑμῶ, und ein Erlebnis nicht mehr der Wahrnehmung, sondern des Seins oder Nichtseins: καὶ οὗτος (sc. der Erscheinende) οὐ κατ' ὄψιν φανεῖς ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου (Enn. 6, 7, 35).

Man wird der Sufik nicht den Vorwurf machen können, daß sie sich in diesem Streben den Zugang zu Gott habe erzwingen wollen. An die Möglichkeit einer Selbsterlösung, gegen den Willen Gottes, haben die Sufis nie geglaubt. Im Gegenteil, sie waren sich völlig im klaren und

7. So bei Maḥmūd-i Kāšânî (gest. 1335): *Miṣbâḥ ul-hidâya*, Teheran 1323, 166. Die Schrift ist eine Bearbeitung von Abû Ḥafṣ as-Suhrawardîs *ʿAwârif al-maʿârif*.

8. Genaue Ausführungen hierüber bei Nağm ad-dîn al-Kubrâ: *Fawâʾih al-ğamâl* (Edition im Druck).

haben es oftmals ausgesprochen, daß das Gelingen ihres Unternehmens und jeder einzelne Schritt nur durch die Gnade Gottes und mit seiner Hilfe möglich seien, ja daß sogar ihre Absicht nur dadurch überhaupt entstehe, daß Gott selber es wolle⁹. Trotzdem wird man sagen können: Die Mittel, die sie anwandten, verlangten den Einsatz ihrer ganzen Kraft. Sie hofften, durch eigene Arbeit über sich selbst hinauszukommen.

2

Dem koranischen Gebot, Gottes am Morgen und am Abend, d. h. immer, oder wenigstens soviel wie möglich zu gedenken, haben die Sufis unter anderem dadurch nachzuleben versucht, daß sie das Gottgedenken auch in den Mittelpunkt gemeinschaftlicher Übungen stellten¹⁰. So kam es vor, daß sie nach den obligatorischen Ritualgebeten noch beisammen blieben, um in corpore Formeln des Gottgedenkens zu wiederholen¹¹. In neuerer Zeit hat diese Form des *ḍikr* sogar einen besonderen Namen; er heißt, weil er an die Gebetszeiten gebunden ist, «Horendikr» (*ḍikr al-waqt* oder *ḍikr al-awqât*). Von ihm unterscheidet man dann einen dritten *ḍikr*, der wie der zweite ebenfalls in Gesellschaft, aber nicht alltäglich, sondern nur von Zeit zu Zeit und in größerem Rahmen abgehalten wird; das ist der sogenannte «Versammlungsḍikr» (*ḍikr al-ḥaḍra*)¹². Ob diese Unterscheidung schon in älteren Zeiten ge-

9. Vgl. auch Julius Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Wien und Leipzig 1921, 175.

10. Ignaz Goldziher in *WZKM* 13, 1899. Muḥammad al-Ġazzâlî: *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn*, Kairo 1348, Bd. 1, 266 (k. al-adkâr, bâb 1, faḍîlat maġâlis ad-ḍikr). Dâya: *Miršâd* 146, Zeile 6 v. u. (*maġâlis-i ḍikr*). Ibn 'Atâ'allâh as-Sikandarî (gest. 1309): *Miftâḥ al-falâḥ*, Kairo 1332, 8 und 13. Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 1350): *Al-wâbil aṣ ṣayyib min al-kalim aṭ-ṭayyib*, Kairo 1373, 95. Qušâšî: *Simṭ* 15 paenult.

11. Verf.: *Die Vita des Scheich Abû Ishâq al-Kâzarûnî*, in: *Bibliotheca Islamica* 14, 1948, Einleitung 66. Aḥmad al-Ġazzâlî: *Bawâriq al-ilmâ'*, bei James Robson: *Tracts on Listening to Music*, in: *Oriental Translation Fund, New Series* 34, London 1938, 105/167.

12. Es liegen mir nur widersprüchliche Mitteilungen vor. Depont et Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, 88, unterscheiden 1. *ḍikr al-waqt* = Gottgedenken im Anschluß an das Ritualgebet, 2. *ḍikr al-ḡalâla* = Gottgedenken in der Klausur und 3. *ḍikr al-ḥaḍra* = Gottgedenken in einer Versammlung unter der Leitung eines Meisters. Louis

macht worden und wann sie aufgekommen ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Aber wir erfahren schon aus dem 9. Jahrhundert, daß bei gemeinschaftlich veranstalteten Übungen des Gottgedenkens gewaltige innere Erregungen erlebt wurden, die etwa zur Ausstoßung von Schreien geführt haben¹³, und es besteht kein Zweifel, daß damit innere Zustände angedeutet sind, die charakteristisch sind für die erst in Teil 3 unserer Arbeit zu behandelnden Phänomene. Hier sei nur angemerkt, daß in den modernen Formen des «Versammlungs*dikr*s» die Bewegungen, die in der Klausur zur Unterstützung der Konzentration dienen und dienen, weit darüber hinaus gesteigert sind. Die Teilnehmer bleiben nicht mehr sitzen, sondern erheben sich auf die Knie, ja in den Stand und verschieben sogar ihre Füße. Außerdem kann in ein und derselben Veranstaltung eine ganze Reihe von *dikr*-Formeln in mehr oder weniger geregelter Folge durchrezitiert werden. Das Ziel ist dabei nicht, wie man, wenigstens für den «Horend*dikr*», vermuten könnte, eine bloße Vertiefung und Verlängerung der Andacht, sondern direkt eine Bewußtseinsverrückung. Diese wird wohl nie von allen Teilnehmern erreicht, und wenn einer dem «Zustand» erliegt, schreitet die Rezitation der Gesamtheit über ihn hinweg.

Es gibt moderne Bruderschaften, die außer dem Gottgedenken in der Klausur nur den Horend*dikr* kennen, wie die Sanûsîs¹⁴, und andere, die auch noch den Versammlungs*dikr* pflegen, wie z. B. die Sammânîs in Kairo¹⁵.

Petit: *Les confréries musulmanes*, Paris 1899, 49, schreibt dagegen: «Presque tous les ordres font une distinction entre le *dikr* quotidien ou *dikr* des heures (*Dikr el-Aoukat*), et le *dikr* solennel (*Dikr el-Djellala*), réservé aux cérémonies du culte, à celles du vendredi surtout.» Danach wäre bei Petit der *dikr al-ğalâla* identisch mit dem *dikr al-ğadra* bei Depont et Coppolani.

13. Abû Naşr as-Sarrâğ: *Al-luma^c fi 't-taşawwuf*, ed. R. A. Nicholson, in: *Gibb Memorial Series* 22, 1914, 285, 14.

14. Louis Rinn: *Marabouts et khouan*, Alger 1884, 503 f. = Depont et Coppolani 553 f.

15. Paul Kahle in: *Der Islam* 6, 1916, 167–169. Die Sammânîs sind ein Zweig der Ĥalwatîs, nach J. Spencer Trimingham: *Islam in the Sudan*, Oxford University Press 1949, 226, ein Zweig der Šâdilîs, nach Louis Massignon in seinem Artikel «*tarîka*» in *El* Bd. 4. Ebenso Paul Kahle in: *Der Islam* 6, 1916, 154. Von den Ĥalwatîs schreibt Louis Rinn: *Marabouts et khouan*, Alger 1884, 296, daß sie auch einen gemeinschaftlichen *dikr* kennen, bei dem nur

Besonders auffällig sind die Raḥmânîs in Algerien, die ihre Formel *Allâh* oder ḥayy unter Anwendung einer eigentümlichen Atemtechnik und mit starker Hervorhebung des Konsonanten *h* sägeartig einziehen und ausstoßen¹⁶.

3

Daneben gab es nun aber Entrückungen, die nicht durch die Konzentration auf die *dīkr*-Formel und nicht durch den aktiven Aufruf des eigenen Willens zustande kamen, sondern zu denen ein durch die Sinnesempfindung vermittelter Eindruck von außen den Anlaß gab. Man kann sie die passiven nennen, obwohl ein Gezogenwerden auch im ersten Falle und ein Tun auch in dem jetzt zu besprechenden mit im Spiel war und ist. Der Eindruck von außen, der in unserm zweiten Falle also das Entscheidende war, scheint zumeist die Funktion eines Erinnerungszeichens ausgeübt zu haben. Die schöne Gestalt eines Menschen zum Beispiel konnte den Mystiker an die übersinnliche Erscheinung eines Engels oder Propheten erinnern; diese hatten nach Muḥammad al-Ġazzâlî (gest. 1111), wenn sie dem Visionär erschienen, öfters das Aussehen wohlgestalteter Menschen. Schöne Menschen aus Fleisch und Blut konnten daher ihrerseits wieder an das übersinnliche Erlebnis erinnern. In diesem Fall waren höhere Erfahrungen des Mystikers vorausgesetzt. Die schöne Gestalt konnte aber auch bloß als Sinnbild für die Schönheit Gottes empfunden werden, von dem ja eine heterodoxe Lehre behauptet hatte, er werde sich den Gläubigen dereinst als vierzehnjähriger Jüngling enthüllen. Das Erinnerungszeichen konnte jedoch auch schon ein Wort oder ein Vers sein. Der Mystiker fühlte sich an seine eigene innere Situation oder an sein Verhältnis zu Gott oder an sonst eine Wahrheit des religiösen Lebens erinnert.

einer die Formeln spricht. Reinen *dīkr* sollen im Sudan die Baytîs (ein Zweig der Šâḍilîs), Idrîsîs, Tiġânîs pflegen; Trimmingham 224; 230; 239.

16. W. Haas: *Ein Dhīkr der Rahmanija*, in: *Der neue Orient* 1, 1917, 210–213. Louis Massignon: *L'idée de l'esprit dans l'Islam*, in: *Eranos-Jahrbuch* 13, 1945, 278 f. (auch *JA* 234, 1943–45, 437 f.).

Solche Beziehungen herzustellen, war dem Mystiker infolge des Radikalismus seiner Lebenseinstellung nicht schwer. Er hatte sein ganzes Leben unter den Gesichtspunkt seines Suchens gestellt. Man besaß Regelbücher, die das Verhalten beim Essen und Trinken, Grüßen und Reisen und die Kleidersitten bedeutungsvollen Vorschriften unterwarfen. Den Koran interpretierte man mit Bezug auf das eigene Streben als Seelengeschehen und las entsprechend auch das Buch der Natur, die Zeichen der Zeit und die Dichtung. Überall fand man Abbilder, Gleichnisse, Anspielungen auf die eigene Situation; denn – so sagt Muḥammad al-Ġazzâlî – «wessen Herz von etwas überwältigt ist, der hört bei allem, was er hört, nur dieses und sieht bei allem, was er sieht, nur dieses. Wer das Feuer der Liebe, sei es der wahren oder der nichtigen Liebe (d. h. der religiösen oder der sinnlichen Liebe) nicht kennt, der versteht das nicht¹⁷.»

Die Folge eines Eindrucks, der auf diese Weise zarte Saiten im Innern des Frommen zu rühren vermochte, war eine Gemütsbewegung: Trauer, Freude, Furcht, Hoffnung usw. Vor allem das Gefühl des sehnächtigen Verlangens, des Bewußtseins eines Nicht- oder Nochnichthabens, scheint vielfach ausgelöst worden zu sein. Die Gemütsbewegung konnte noch gesteigert werden durch die ästhetische Schönheit, falls der Eindruck von einem sichtbaren Objekt bewirkt wurde, durch die Ausdruckskraft der Formulierung, falls es sich um einen Vers oder dergleichen handelte, oder durch die begleitende Musik, wenn die Anregung von einem gesungenen Lied ausging. Ja, die Musik konnte schon an sich Gefühle erwecken oder vorhandene Gefühle steigern.

Der entscheidende Punkt war erreicht, wenn die Erschütterung so stark und der Affekt so heftig war, daß der Mystiker die Selbstbeherrschung verlor. In diesem Falle sprechen die Sufis von Verzückung oder Ekstase (*wağd* oder *ḥâl*, *ḥâla*). Eine Folge davon kann das Weinen, können Rufe oder irgendwelche Bewegungen sein. Der Mystiker kann aber auch den Zusammenhang mit dem Leib mehr oder weniger verlieren.

17. *Kîmiyâ-i sa'âdat*, Lucknow 1333, 224.

Er vermag ihn dann nur noch unvollkommen oder überhaupt nicht mehr zu lenken und nimmt auch Eindrücke von außen nur noch teilweise wahr. Das drückt sich etwa darin aus, daß er physisch unempfindlich wird, unartikulierte Laute ausstößt, die Gliedmaßen und den Leib unwillkürlich bewegt oder überhaupt nicht mehr bewegen kann und sich verfärbt. Damit können sich, wenn der Überlieferung zu trauen ist, okkulte Phänomene verbinden. Einer hielt sich in einem solchen Zustand eine Kerze in die Augen und verletzte sich nicht; der Bericht-erstatte will gesehen haben, wie ein Licht oder ein Feuer aus den Augen des Verzückten strahlte und die Flammen der Kerze bekämpfte¹⁸. Ein anderer nahm glühende Kohlen in die Hände und verbrannte sich nicht¹⁹. Andere sollen in diesem Zustand die Gesetze der Schwerkraft und des spezifischen Gewichts durchbrochen haben und in die Luft gestiegen²⁰ und übers Wasser gewandelt²¹ sein. Einer aß vierundzwanzig Tage nichts und schwitzte dabei, obwohl es kalt und er nur mit einem Hemd bekleidet war²². Selbst Schwertstreiche im Gesicht soll man nicht mehr gespürt haben²³. In gewissen Orden wie den Rifâ^ʿîs, Haydarîs, ʿÎsawîs u. a. sind diese Phänomene zu Schaustellungen ausgenützt worden und werden bis zum heutigen Tage dazu ausgenützt²⁴.

Über den inneren Zustand des Verzückten erfahren wir wenig. Das hängt zum Teil damit zusammen, daß die Sufis das Erlebnis für unbeschreibbar hielten. Der älteste Theoretiker der Ekstase, Ibn al-A^ʿrâbî (gest. 952/3), bezeichnet daher das Schweigen darüber als die größte Beredsamkeit²⁵. Jedoch wird allgemein behauptet, die so gewonnene Ver-

18. Abû Ḥaḥṣ as-Suhrawardî: *ʿAwârif al-maʿârif*, Kairo 1939, 133 (Kap. 22).

19. Daylamî: *Vita des Ibn-i Ḥafîf*, Hs. Köprülü (Istanbul) 1589, 399 a.

20. Suhrawardî: *ʿAwârif* 133. *Vita des Kâzarûnî*, ed. Verf., 494, 14 ff. Max Horten in: *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, Bd. 12, 1915, 92. Ğâmî: *Nafahât*, ed. Nassau Lees, 490, 16.

21. *ʿAwârif* 133.

22. Sarrâġ: *Lumaʿ* 307, 4–7.

23. *Lumaʿ* 306, 5–12.

24. Ibn Baṭṭûta: *Voyages*, ed. Defrémery u. Sanguinetti, Bd. 2, 5–7. Edward W. Lane: *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Kap. 25.

25. *Lumaʿ* des Sarrâġ 313, 6 ff.

zückung könne auch zur inneren Schau führen, wie der *dīkr*, den wir in Teil 1 und 2 besprochen haben. Häufig fällt jedoch der Verzückte in Ohnmacht, verliert also das Bewußtsein, und nicht selten ist bezeugt, daß die Ekstase zum Tode führte.

Einige Beispiele: Als Aḥmad ibn Muqâtil al-^cAkkî einmal mit Šiblî (im 10. Jahrhundert) in einer Ramaḍânnacht das Gebet verrichtete und der Vorbeter Sure 17, 86: «Wenn wir wollten, so würden wir wegnehmen, was wir dir offenbarten» rezitierte, da schrie Šiblî auf, sein Geist entflog, und sein Begleiter sah, wie er äußerlich grün wurde und zitterte. Dabei wiederholte Šiblî immer wieder das Wort: «So werden nur Geliebte angesprochen²⁶.» – Als Ğunayd einst vor seinem Onkel und Lehrer Sarî as-Saqatî (9. Jh.) über die Liebe sprach, fiel dieser wie leblos hin und war abwesend. Hierauf rötete sich sein Gesicht wie eine Rose (*tawarrada*), so daß es aussah wie die Scheibe des Mondes. «Wir konnten ihn», so erzählt Ğunayd, «nicht mehr ansehen, so schön war er, sondern mußten ihm das Gesicht bedecken²⁷.» – Ein andermal bemerkten zwei spazierende Mystiker auf dem Dach eines Hauses am Tigris einen Mann und hörten, wie ein Mädchen vor ihm sang:

«Jeden Tag bist du anders. Nicht so zu sein würde dich besser zieren.
Eine Liebe, die dir von mir entgegengebracht würde, wäre Blutzeugenschaft.»

*Kulla yawmin tatalawwan, ġayru hâḍâ bika aġmal.
Fi sabîli 'llâhi wuddun kâna minnî laka yubḍal.*

Unter dem Hause stand ein junger Sufi mit Lederschüssel und Flickerock. Er bat das Mädchen, den Vers zu wiederholen. Das Mädchen wiederholte, und der Sufi sprach: «Damit ist ja meine eigene Wankelmütigkeit gegenüber Gott gemeint.» Er schrie auf, lobte Gott, und als die beiden Spaziergänger hinsahen, war er tot²⁸. – Abû Ḥulmân aṣ-Ṣūfî hörte in Bagdad einen fahrenden Händler ausrufen: *Yâ sa^ctarâ barrî!* «Wilder Thymian!» Er fiel in Ohnmacht. Als man ihn hernach fragte,

26. *Luma^c* 282, 17 ff. Quṣayrîs *Risâla*, Kairo 1346, 155f.

27. *Luma^c* 307, 10–14.

28. *Luma^c* 286.

was geschehen sei, antwortete er, er habe den Ruf als *Is^ca tarâ birrî* verstanden (Strenge dich an, so wirst du meine Liebe erfahren)²⁹. Ähnliches wird von Rôzbiḥân-i Baqlî (gest. 1210) erzählt. Er hörte in Schiraz einen Gemüsehändler rufen: *Āšiq-i tara!* «Liebhaber von Gemüse!» Er verstand vulgärarabisch *Āšiq tarâ* (Als Liebender wirst du sehen) und fiel bewußtlos hin³⁰. Der persische Dichter *Āṭṭâr* (12.–13. Jh.) berichtet in seinem *Ilâhînâma* (hg. v. H. Ritter 196, 17–197, 7) von dem alten Sufi Ibn-i Adham, er habe einmal auf der Straße zwei Männer feilschen sehen. Der Käufer wollte nicht mehr als ein Gran geben. Der Händler schrie ihn schließlich an:

«Für ein Gran gebe ich das nicht, gebe ich das nicht!»

Ba-yak ġaw in bi-nadham in bi-nadham.

Ibn-i Adham schlug darauf – so sagt der Dichter – wie ein Vogel mit den Flügeln, bald verlor er das Bewußtsein, bald kam er zu sich. Ein Herzutretender fragte den heiligen Mann, was vorgefallen sei. Der Sufi gab zur Antwort: «Als er *in bi-nadham* sagte, dachte ich: Vielleicht hat er Ibn-i Adham gesagt.» (Also: Ein Gran wert ist Ibn-i Adham.) Damit verwandt ist die Erzählung von Šiblî, der einmal einen Händler ausrufen hörte: *Al-ḥiyâr ašara bi-dâniq!* «Gurken, zehn Stück für einen Obolus!» Da soll er einen Schrei ausgestoßen und gesagt haben: «Wenn zehn *ḥiyâr* nur einen Obolus gelten, wie steht es dann erst mit den *širâr* (den Bösen)³¹?» Denn *ḥiyâr* heißt arabisch nicht nur Gurken, sondern auch Gute.

Vergleicht man die Umstände, unter denen diese Verzückungen eintraten, und die Phänomene, die sie begleiteten, mit denen, die Antoine

29. *Luma^c* 289, 7 ff. Später verändert und erweitert; Ibn *Āṭṭâr* allâh as-Sikandarî: *Laṭâ'if al-minan*. Kairo o. J. (Maktaba *Āllâmiyya*), 93–94. Zum Wort *sa^ctar* = satureia s. Jean-Jacques Heß: *Über das präfigierte und infigierte Āin im Arabischen*, in: *Zs.f. Semitistik* 2, 1924, 221.

30. Ḥusayn-i Bâyqarâ: *Mağâlis ul-^cussâq*, 17. mağlis. Vielleicht *Āšiqân-i tara* – *Āšiqan tarâ* zu lesen? Ein weiteres Beispiel dieser Art bei Cl. Huart: *Les saints des derviches tourneurs* 1, 290 (*tilkü – dil kü*).

31. *Ābdalkarîm al-Qušayrîs Risâla*, Kairo 1346, 157 (*bâb fi 's-samâ^c*). Kâsânî: *Miṣbâḥ* 193. Vgl. auch die Beispiele bei Ibn *Ārabî*: *Muḥâdarat al-abrâr*, Kairo 1305, 1, 205f.

Imbert-Gourbeyre in seinem Werk *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes* und neuerdings Herbert Thurston: *The Physical Phenomena of Mysticism* für die christliche Ekstase gesammelt haben, so muß man zugeben, daß sich psychologisch und physiologisch auf beiden Seiten die gleichen Vorgänge abspielten. Gertrud Salandri geriet in Ekstase bei Betrachtung von Pflanzen, Blumen, Früchten, des Himmels, der Sonne, der Sterne usw. Ähnlich sprach die hl. Magdalena von Pazzi auf Blumen und Pflanzen an. Salvator von Horta wurde verzückt durch die Betrachtung eines aufgeschnittenen Granatapfels. Andere reagierten auf Blut, das sie an das vergossene Blut Christi erinnerte. Joseph von Cupertino fiel in Ekstase durch Betrachtung eines Heiligenbilds, Blasius von Caltanissetta in Gegenwart schöner Frauen, die ihn sofort an die Jungfrau Maria erinnerten³². Oder es genügte ein Name wie Jesus, Maria, Paradies, Engel, hl. Franz u. a., ein Wort wie *Verbum caro factum est*, ein Hymnus wie *Jesu dulcis memoria, Veni creator spiritus*, eine Predigt³³, ein Gespräch oder ein Gebet, der Ton einer Glocke oder der Orgel. Therese Neumann braucht sich nur an bestimmte eigene visionäre Erlebnisse zu erinnern, um sich zu verfärben und in den Zustand einer Toten zu verfallen. Sie kommt im Vaterunser nie weiter als bis zu «Unser täglich Brot gib uns heute» und erklärt: «Bei der dritten und vierten Bitte packt's mi glei³⁴.» Sie gerät in das, was die Theologen ihre Liebesekstase nennen. Man hält es für möglich, daß sie einmal an einem solchen Affekt sterben wird.

Auch der christliche Mystiker kann beim Eintreten der Ekstase zittern, seufzen, aufschreien³⁵. Man unterscheidet eine bewegliche und eine unbewegliche Ekstase³⁶. In der beweglichen geht der Ekstatiker, er macht Gebärden, spricht, singt, seufzt, vergießt Tränen oder bleibt auch für Augenblicke unbewegt³⁷. In der unbeweglichen werden die

32. Imbert-Gourbeyre 242 f.

33. Ib. 241 f.

34. Helmut Fahsel: *Therese Neumann von Konnersreuth*, Basel 1949, 24.

35. Imbert-Gourbeyre 245–247.

36. Ib. 240. 37. Ib. 277 f.

Glieder mehr oder weniger steif wie bei einem Toten, der Ekstatiker schließt die Augen und verfärbt sich oder macht die Augen weit auf und läßt am Mienenspiel innere Vorgänge erahnen. Charakteristisch ist auch hier die äußere Unempfindlichkeit des Ekstatikers. Er reagiert weder auf Berührungen noch auf Einwirkungen durch die andern Sinne, ausgenommen vielleicht durchs Ohr³⁸. Feuer vermag ihn nicht zu brennen, Wasser nicht zu netzen. Besonderes Aufsehen erregte die oft beobachtete Levitation: der Ekstatiker wurde in die Luft gehoben und verblieb längere Zeit in diesem Schwebestand.

Allein, zwischen der christlichen und der islamischen Ekstasik besteht der fundamentale Unterschied, daß die Sufis die Anregungen schon früh nicht mehr ganz dem Zufall überließen, sondern oft bewußt herbeiführten. Gewiß, auch ein Franziskus von Assisi betrachtete die Natur, die Sonne, die Vögel, auch ein Ignatius von Loyola die Blümchen und den Sternenhimmel, um sich zu höherem Erleben fortreißen zu lassen³⁹. Im Islam entspricht dem etwa die Tatsache, daß Aḥmad al-Ġazzâlî, der Bruder des schon genannten Muḥammad al-Ġazzâlî, einmal abwechselnd einen schönen Jüngling und eine Rose betrachtete, um zu einem göttlichen Erlebnis zu kommen⁴⁰. Doch die Anregungen, die für die islamische Ekstasik kennzeichnend sind, suchten die Sufis in Anlässen, zu denen sie sich gemeinschaftlich zusammentaten.

Gegenschriften gegen die Sufik haben uns die Nachricht hinterlassen, daß der Mittelpunkt dieser gesellschaftlichen Anlässe zuweilen ein schöner Jüngling gewesen sei. «Oft schmücken sie ihn», heißt es in einer solchen Schrift aus dem 12. Jahrhundert, «mit Geschmeide, bunten Gewändern und bunten Borten und glauben, damit eine Vermehrung ihres Glaubens erzielen zu können, indem sie ihn anblicken, darüber meditieren und von der (Schönheit der) Schöpfung auf den Schöpfer schließen⁴¹.» Doch solche Veranstaltungen bildeten die Ausnahme, ja

38. Ib. 248 ff.; 234.

39. Joseph Maréchal, S. J.: *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Paris 1924, Bd. 1, 209.

40. Ibn al-Ġawzî: *Talbîs Iblîs*, Kairo 1928, 267. 41. Ib. 268.

die meisten Sufis lehnten die Verwendung dieses Mittels ab, da die Gefahr des Abgleitens in sexuelle Niederungen zu groß sei. Dafür empfahlen oder erlaubten sie das geistigere «Hören», weshalb die Fachbezeichnung für diese gemeinsamen Anlässe zur Erzeugung der Ekstase *samâ^c* «das Hören» wurde.

Diese Bezeichnung deckt sich mit der Bezeichnung einer profanen Veranstaltung, der musikalischen Abendunterhaltung, und der sufische *samâ^c* war auch nichts anderes als eine Herübernahme dieser profanen Veranstaltung. Gegenstand des Hörens waren Lieder, die ein Sänger vortrug und die von Instrumenten begleitet sein konnten. Wir wissen, daß auch etwa wandernde Musikanten dafür gemietet wurden⁴². Die sufischen Theoretiker bestimmen genau, welche Instrumente zugelassen seien, wie der Sänger beschaffen sein müsse und welche Art Lieder nicht in einen mystischen *samâ^c* gehören. Diese Bestimmungen hielten sie für notwendig, um den sufischen *samâ^c* einerseits vom profanen abzugrenzen und andererseits mit den religionsgesetzlichen Vorschriften in Einklang zu halten. Sie sind aber so verschieden ausgefallen und so oft übertreten worden, daß wir uns in dieser kurzen Übersicht auf den grundlegenden Hinweis beschränken müssen, daß in diesen Vorträgen durchgehends symbolistisch gearbeitet wurde. Die vorgetragenen Stücke waren meist Liebeslieder, die vom Dichter rein irdisch gemeint waren. Der Sufi hatte die Aufgabe, sie umzudeuten, und Muḥammad al-Ġazzâlî (gest. 1111) gibt in seinem Hauptwerk «Wiederbelebung der theologischen Wissenschaften» (*Ihyâ^c ulûm ad-dîn*) bereits einige Anregungen, wie solche Umdeutungen etwa vorgenommen werden könnten. Die schwarze Schläfenlocke, von der der Dichter singe, könne zum Beispiel als die Finsternis des Unglaubens, ihr Gegensatz, die leuchtende Wange, als das Licht des Glaubens verstanden werden, Vereinigung mit dem

42. Daylamî: *Vita des Ibn-i Hafîf* 402 b. Muḥammad ibn-i Munawwar: *Asrâr ut-tawḥîd fî maqâmât iṣ-ṣayḥ Abî Sa^cid*, ed. Dabîḥullâh Şafâ, Teheran 1953, 103 f. Abu 'n-Nağîb as-Suhrawardî: *Âdâb al-murîdîn*, Hs. Köprülü 702, 61 b spricht von Nichtsufis, die zum Vortrag der Lieder angestellt werden können, und unterscheidet außerdem zwischen gemieteten (*ağîr*) und freiwilligen (*mutabarri^c*); letztere können aus den Sufikreisen stammen.

geliebten Wesen könne als Bild für das Hingelangen zu Gott, Getrenntsein von ihm als Bild für die Verdammtheit, der Beobachter, der die Freude des Zusammenseins störe, als Bild für die Bindungen zur Welt, die jegliche Dauer der Intimität mit Gott verhinderten, genommen werden⁴³. In seiner persischen Zusammenfassung des genannten Werks, im «Elixier der Glückseligkeit» (*Kîmiyâ-i sa'âdat*), teilt Ġazzâlî einen Vierzeiler und Bruchstücke von andern Vierzeilern mit, die er nach diesem Grundsatz zergliedert⁴⁴. Im Gefolge dieser Andeutungen sind später eine Reihe kleiner Abhandlungen und Wörterlisten über die Symbolik der Wein- und Liebesdichtung, hauptsächlich auf persischem Boden und unter Berücksichtigung des persischen Wortschatzes, entstanden⁴⁵. Im Sinne dieser Schriften sind dann nicht nur die großen Lyriker Persiens wie Hâfiz u. a. mystisch umgedeutet worden, sondern auch die Sufis selber haben Gedichte hervorgebracht, die äußerlich wie profane aussehen, denen sie aber von vornherein die Interpretatio mystica unterlegten. Muḥammad al-Ġazzâlî betont jedoch, daß ein und dasselbe Gedicht von jedem Mystiker wieder anders gedeutet werden könne, je nach seinen persönlichen Gedankenverbindungen. «Seine Vorstellung braucht nicht mit der Absicht und dem Wortverstand des Dichters übereinzustimmen», sagt er⁴⁶. Worauf es ankomme, sei, daß etwas im Gedicht «mit der Situation des Mystikers so übereinstimme, daß es wie ein Stahl Funken aus den Feuersteinen seines Herzens schla-ge» und so den Brand verursache, den man Ekstase nennt⁴⁷.

Wie das Verständnis des Vorgetragenen, so wurde in diesen künstlichen, domestizierten Formen des Hinhörens auch die Emotion in be-

43. *lḥyâ'*, 8. Buch des Viertels über *'âdat*, Kairo 1348, Bd. 2, 236 ff. Übersetzt von Duncan B. Macdonald: *Ghazzali on Listening to Music*, in: *JRAS* 1901–1902. Die obige Stelle in *lḥyâ'* 2, 249.

44. *Kîmiyâ* 223.

45. Ich nenne nur Yaḥyâ ibn-i Sayf ud-dîn-i Bâḥarzi (um 1300), Hs. Aya Sofya 4792, 628 a bis 633 b; *'Alî-i Hamadânî* (gest. 1385), Hs. Velieddin (Istanbul) 1799, 139b–140a. Vgl. E. H. Palmer: *Oriental Mysticism*, Second Edition by A. J. Arberry, London 1938, 69–81. Muḥsin-i Fayz-i Kâšânî (gest. 1680): *Risâla-i mišwâq*, bei Arberry: *Sufism*, London 1950, 113 f.

46. *lḥyâ'* 2, 249; 254; 255. 47. *lḥyâ'* 2, 254.

stimmte Bahnen gelenkt. Die häufigsten Bewegungen, in denen die Verzückung aufgefangen und abgeleitet wurde, waren die des Tanzes. Insofern darf man den Begriff des *samâ^c* ohne weiteres mit Derwischtanz wiedergeben (Derwisch ist eine persische Bezeichnung für Mystiker). Die Art der Entstehung zeigt jedoch von vornherein, daß wir es dabei nicht mit einem geregelten Reigen zu tun haben können. Erstens verlangen die Theoretiker ausdrücklich, daß man sich solange wie möglich gegen jede Bewegung sperren und ihr erst dann nachgeben solle, wenn man sich der Übermacht der Emotion nicht mehr erwehren könne. Der Tanz war also Ausdruck und Folge eines Selbstverlustes. Zweitens waren der Zeitpunkt und die Intensität einer solchen Selbstentmächtigung individuell verschieden, so daß der eine früher, der andere später, der eine stärker, der andere schwächer bewegt wurde. Die Folge war ein ungeordnetes Aufstehen und Sichsetzen oder ein Auseinanderfahren. Ein Bagdader Scheich aus dem 9. Jahrhundert hat die Sufis beim *samâ^c* mit einer Herde Schafe verglichen, in die die Wölfe einbrechen⁴⁸. Doch haben mehrere Zugeständnisse zu einem gewissen Ausgleich geführt. Erstens war es erlaubt, künstliche Bewegungen zu machen (*ta-wâğud*), wenn damit nicht ein falscher Tatbestand vorgespiegelt werden sollte, sondern versucht wurde, durch sie in eine echte Ekstase hineinzukommen. Zweitens gab es die Regel des solidarischen Mittuns (*mu-wâfaqa*). Das heißt: Wenn einer von höherem Rang in eine echte Verzückung geriet, sollten die andern, aus Höflichkeit und um ihn nicht zu stören, mitmachen. Drittens war man gehalten, bei Anwesenheit einer Autorität immer dieser den Vorrang zu geben, d. h. sich zu keinen Bewegungen hinreißen zu lassen, solange nicht die Respektsperson hingearissen war, und auch nicht darüber hinaus in Verzückung zu bleiben. Außerdem erlauben schon die ältesten Texte zu sagen, daß der Tanz oftmals in einer Drehung um die eigene Achse, oftmals auch in einer Fortbewegung auf der Linie eines Kreises bestand.

Der Tanz konnte begleitet sein von unartikulierten Lauten. In persi-

48. *Luma^c* 288, 14–15. *Quşayrî* 156, 3 v. u.

schen Texten sind mir die lautmalerischen Wiedergaben ^ʿâw ^ʿûy⁴⁹ und *kaḥ kuḥ*⁵⁰ begegnet. Nicht selten verlor der Ekstatiker seinen Turban, oder er warf ein Kleidungsstück ab oder zerriß es. Mit dem Abwerfen oder Zerreißen des Kleidungsstücks hatte er nach sufischer Anschauung zugleich das Eigentumsrecht auf dieses Stück verwirkt, was zur Erörterung der Frage führte, wem es gehören sollte. Bei der Behandlung dieser Frage tauchen zuweilen Erwägungen aus dem islamischen Kriegsrecht auf. Man betrachtete den Ekstatiker als einen tödlich Getroffenen und sprach das Gewand dem Sänger zu, weil die Rüstung des Gefallenen dem Sieger zukomme⁵¹, oder überantwortete den Entscheid dem anwesenden Scheich, wie auch die Verteilung der Kriegsbeute dem Entscheid des Führers anheimfalle⁵². Daß der Sänger die abgeworfenen Stücke erhalte, war im Grunde genommen ein Brauch, der den profanen Unterhaltungen entstammt. Schon die altarabischen Zecher pflegten den Sängerinnen zur Belohnung Gewänder zu geben⁵³. Auch der Prophet selber hatte einmal einem Dichter zur Belohnung seinen Mantel übergeworfen⁵⁴. Ähnliches war bei musikalischen Darbietungen am Hof und in Spelunken der islamischen Zeit üblich. Etwas anders war es bei zerrissenen Gewändern. Diese wurden nach der Versammlung vom

49. Aḥmad-i Ġâm (gest. 1141): *Miftâḥ un-nağât*, Hs. Aya Sofya 1728, 69a.

50. Ib. und Asadî: *Luğat-i Furs*, ed. ^ʿAbbâs Iqbâl, Teheran 1319, 84. Davon ist zu unterscheiden das arabische Gebot an Kinder, etwas zu lassen, *kih kih*; Zamahšarî: *Al-fâʿiq*, Kairo 1947, Bd. 2, 370; 398f.

51. Huğwîrî: *Kašf ul-maḥğûb*, ed. Shukovski, Leningrad 1926, 544, 9–12. Nicholson's Übersetzung (*Gibb Memorial Series 17*), 2. Aufl. 1936, 418. ^ʿAwârîf 146. Kâšânî 199.

52. Huğwîrî 544, 12–15. Übers. v. Nicholson 418.

53. Georg Jacob: *Altarabisches Beduinenleben*², Berlin 1897, 103. Auch den abendländischen Spielleuten wurden oft Kleider geschenkt; Wilhelm Hertz: *Spielmannsbuch*², Stuttgart 1900, 12f.

54. Dem Ka^ʿb ibn Zuhayr für sein Gedicht *Bânat Su^ʿâd*. Dieser Akt kann jedoch auch anders aufgefaßt werden: «Such an action was the customary practice in pagan times to bestow unlimited protection against all and every one upon the person upon it was bestowed»; F. Krenkow bei Tadeusz Kowalski: *Le dîwân de Ka^ʿb ibn Zuhair*, Krakau 1950, VII. Andere Beispiele für diese Schutzzeremonie bei den Arabern gibt Julius Wellhausen im *Archiv f. Religionswissenschaft* 7, 1904, 40–41. Daneben bedeutet das Bedecken mit dem Mantel auch Besitzergreifung und Rechtsanspruch; Wellhausen: *Muhammed in Medina* 229/230.

Scheich in kleinere Stücke zerschränzt und unter die Teilnehmer verteilt. Der Sinn dieser Verteilung war, den Anwesenden die *baraka*, den Segen, der einem solchen Gewande innewohnte, zukommen zu lassen; «denn», so sagt Abû Ḥafṣ as-Suhrawardî (gest. 1235), «die Verzückung ist eine Gnadenwirkung Gottes, und das Zerreißen des Gewandes (in der Ekstase) ist seinerseits eine Wirkung der Verzückung. So trägt das Gewand die Spur eines göttlichen Wirkens an sich⁵⁵.» Die Sufis benutzten die Fetzen, um sie auf ihre Kleider und ihre Gebetsteppiche zu nähen.

Der *samâc*, wie er hier skizziert worden ist, hebt sich in mehr als einem Punkte scharf vom *ḍikr*, dem Gottgedenken, wie wir es in Teil 1 und 2 beschrieben haben, ab. Beim *ḍikr* ruft der Ausübende seine eigenen Kräfte auf, beim *samâc* erwartet er den Anstoß zum Erlebnis von außen; beim einen spricht er, beim andern hört er. Der *ḍikr*, das Gottgedenken, ist nicht nur zu jeder Tag- und Nachtzeit erlaubt, sondern bildet, besonders als Konzentrationsformel in der Klausur, sogar einen unerläßlichen Bestandteil im sufischen Lehrplan und Arbeitsgang. Der *samâc* dagegen ist fast stets nur eine Ermächtigung (*ruḥṣa*) gewesen, wurde vielfach im Rahmen einer Unterhaltung gepflegt, von manchen Sufis aber geradezu als kranker Auswuchs am Körper des sufischen Gemeinschaftslebens angesehen und bekämpft. Andererseits ergeben sich auch gewisse Konvergenzen, so die beiden Übungen gemeinsame Wirkung der Befreiung vom Leibe und die sowohl in den *ḍikr*- wie in den *samâc*-Versammlungen beobachtbare Gemütsekstase.

4

Der *samâc*, das Musikhören, hat trotz der zahlreichen Angriffe, denen es selbst innerhalb der Sufik ausgesetzt war, die Zeitläufte überdauert und wenigstens in Abwandlungsformen sogar unsere Tage erreicht. Ich erwähne nur zwei dieser Abwandlungsformen, die beide durch eine

⁵⁵. *Awârif* 145. Nicht bei Kâšânî. Auch der Investitur des Sufi mit dem Flickerock schrieb man die Wirkung zu, die heilige Kraft des Gebenden auf den Empfänger zu übertragen; *Qušâšî: Simṭ* 95; 115.

Neubewertung des *Tanzes* gekennzeichnet sind. Wir haben gesehen, daß zur Erzeugung der Ekstase das Hören und unter Umständen das Hinblicken auf eine schöne Gestalt, etwa die Gestalt des Sängers, diente. Außerdem war vielfach noch die künstliche Bewegung des Körpers (*tawâğud*) erlaubt. Der Tanz aber sollte ausschließlich Folge und Ausdruck des ekstatischen Erlebnisses sein.

Im Schoße des im 13. Jahrhundert in Anatolien von Mawlânâ Ğalâl ud-dîn-i Rûmî gegründeten Mawlawîordens entwickelte sich der Tanz nun zum obligaten Mittel, um die Ekstase zu erzeugen, d. h. er rückte in die Reihe der Anstalten vor dem Erlebnis, an die Stelle des *tawâğud*, womit natürlich auch eine Veränderung seines Charakters verbunden war. Bei den Mawlawîs wurde er zu einem eingeübten Reigen. Die Teilnehmer, die sich im Kreis niedergesetzt haben und sich an einem bestimmten Punkte der Veranstaltung erheben, tanzen einen geordneten Kreis unter fortwährender Drehung um sich selbst und mit genau vorgeschriebener Arm- und Kopfhaltung. Anfang und Ende sind durch die Musik bestimmt. Hier ist die Ekstase nicht mehr Ursache, sondern Zweck des Tanzes. Die Mawlawîs selber fassen ihren Reigen zwar vielfach als die rituelle Begehung eines Weltgeschehens, als ein Symbol für weltanschauliche Wahrheiten auf, wie zum Beispiel für die Selbstentfaltung des Ureinen zur Welt oder den Reigen der Planeten um ihren Urbeweger. Aber der praktische Zweck des Tanzes ist die Erzeugung der Ekstase⁵⁶. Die Form, in der noch heute der Tanz abläuft, dürfte bis in die Anfänge des Ordens zurückreichen und von Sultân Walad, dem Sohn und Nachfolger des Gründers, stammen, nach dem ein Teil der Begehung auch den Namen trägt und der während seiner Amtszeit 1284 bis 1312 den Orden durchgreifend organisiert hat⁵⁷. Die Türken bezeichnen die Mawlawîs wegen ihrer Tanzkonzerte und im Gegensatz zu

56. Helmut Ritter: *Der Reigen der «tanzenden Derwische»*, in: *Zs.f. vergleichende Musikwissenschaft* 1, 1933, 28–40.

57. Helmut Ritter: *Philologica XI*, in: *Der Islam* 26, 1940, 125–127. Der Teil des Tanzes, der Walads Namen trägt, ist die *devre-i velediyye*.

allen andern Orden als *semâ'î dervişler*, «Sufis, die das Musikhören pflegen»^{57a}, und die europäischen Beobachter haben ihnen den Namen «tanzende Derwische» gegeben.

Tanzende Derwische in dem Sinn, daß durch Tanz die Ekstase erzeugt werden soll, sind aber auch die *ʿİsawîs* von Nordafrika und Ägypten (begründet von Muḥammad ibn ʿİsâ im 16. Jh.). Sie führen zum Klang von eigenartigen Tamburinen und einer kleinen Kesselpauke wilde, ungeordnete Sprünge, merkwürdige Gestikulationen und Drehungen aus und schreien dabei von Zeit zu Zeit «Gott» und «Gott ist unser Herr», um sich in einen Zustand hineinzusteigern, in dem sie glühende Kohlen in den Mund nehmen können usw.⁵⁸.

Es ist wohl möglich, daß sich in beiden Varianten fremde Einflüsse geltend machen.

5

In unserer bisherigen Darlegung haben wir das Gottgedenken (*d̲ikr*) und das Musikhören (*samâ^c*) als zwei getrennte Einrichtungen der Sufik behandelt. Nun gibt es aber auch Typen des Derwischtanzen, wenn wir diesen Ausdruck jetzt in vager Weise verallgemeinern dürfen, in denen *die beiden Elemente miteinander verbunden* sind. Dabei hat man zwei Linien auseinanderzuhalten. Die *erste* repräsentiert einen Typ, bei dem der *d̲ikr*, das Gottgedenken, dem *samâ^c*, dem Musikhören, ein- oder vorgebaut und untergeordnet ist.

Von Aḥmad al-Ġazzâlî, der 1123 gestorben ist, wissen wir, daß *samâ^c*-Veranstaltungen häufig im Anschluß an ein Ritualgebet stattfanden.

57a. Mitteilung von Herrn Prof. H. Ritter, Frankfurt a. M.

58. Lane: *Manners and Customs*, Kap. 25. Rinn: *Marabouts*, 329, spricht nicht von Tanz, sondern nur von Anrufungen Gottes, die von Trommeln begleitet seien und immer schneller würden. Die Folge der Übungen seien physische Unempfindlichkeit, Halluzinationen usw. Tänzer sind oder waren auch die Qalandars (sic) bei Henry Lansdell: *Russisch-Central-Asien*, deutsche Ausg. v. H. v. Wobeser, Leipzig 1885, Bd. 3, 789f. Rinn, 394, läßt auch die *Ḥanşalîs* tanzen (und singen). Depont et Coppolani, 160, sprechen von einer *valse frénétique à laquelle ils* (sc. die *ʿAmmârîs*) *se livrent*, während Flöte und Tamburin gespielt werden. Nach Depont et Coppolani, 159, tanzen auch die *Sa^cdîs* (ein Zweig der *Rifâ^cîs*).

Doch konnte dazwischen noch eine Koran- oder eine *ḍikr*-Rezitation eingeschoben sein, wie sie eben in Sufikreisen üblich waren. Der *samâ^c*, das Musikhören, wurde nach Beendigung dieser zusätzlichen Andachtsübungen begonnen. Wir erfahren nicht warum und könnten höchstens vermuten, daß die Zeiten, in denen die Sufis nach einer obligatorischen gottesdienstlichen Handlung, wie das Ritualgebet eine ist, noch zusammenwaren, die beste Voraussetzung für eine weitere gemeinsame Übung abgaben. Aus Aḥmads Worten geht auch unzweifelhaft hervor, daß das Gottgedenken oder die Koranrezitation den Abschluß des Ritualgebets und nicht die Einleitung zum Musikhören bildete⁵⁹. Diese Elemente waren damals noch voneinander geschieden.

Das wird anders im 13. Jahrhundert. In einer persischen Abhandlung des Yaḥyâ ibn-i Sayf ud-dîn-i Bâḥarzi, bzw. in deren Auszug, finden sich mehrere Nachrichten über den Vater des Verfassers, den Mystiker Sayf ud-dîn-i Bâḥarzi, der im Jahre 1260 gestorben ist und in Buchara begraben liegt. Aus einer dieser Nachrichten erfahren wir, daß man einst bei Sayf ud-dîn einen *samâ^c* veranstaltete, daß sich aber bei niemand ein «Erlebnis» (*ḍawq*) einstellen wollte. Da habe er eine gemeinsame *ḍikr*-Übung (*ḥalqa-i ḍikr*) angeordnet und gesagt: «Sprecht das Gottgedenken, damit sich das Trübe des Augenblicks (oder: das Trübe, das den Kontakt mit Gott, das Eckhartsche Nu, verhindert, *kudûrat-i waqt*) in Lauterkeit verwandle⁶⁰.»

Auch hier sind Musikhören und Gottgedenken noch zwei verschiedene Übungen; man unterbricht das Musikhören, um eine Übung des Gottgedenkens einzuschalten. Ferner ist die Verbindung noch nicht als eine eigentliche Einrichtung, sondern nur für die eine Veranstaltung gedacht, in der die Ekstase nicht verfangen will. Aber damit ist der Grund gelegt: die Konzentration auf eine *ḍikr*-Formel ist in den Dienst

59. *Bawâriq al-ilmâ^c* bei James Robson a. O. 105/167.

60. *Muntaḥab min ar-risâla* (allatî) ṣannafahâ aš-šayḥ Yaḥyâ usw., Hs. Aya Sofya 4729, 630a 7-9: *Pêš-i šayḥ Sayf ud-dîn-i Bâḥarzi ... rôzê samâ^c kardand. Hêč ḍawqê pêdâ na-šud. Šayḥ ḥalqa-i ḍikrê bunyâd kard u-guft: Ḍikr gôyiḍ tâ kudûrat-i waqt ba- ṣafâ mubaddal gardad!*

des Musikhörens gestellt. Dazu gibt Bâharzî auch noch die Begründung: er schreibt dem Gottgedenken die Kraft zu, seelische Hindernisse, die dem ekstatischen Erleben beim *samâ^c* im Wege stehen, hinwegzuräumen.

Die nächstfolgende Stufe in dieser Richtung der Verbindung von *samâ^c* und *ḍikr* ist die, daß das Gottgedenken programmgemäß dem *samâ^c* vorangestellt wird, um den Weg freizulegen. Diese Stufe scheint bei den Rifâ^cis des 14. Jahrhunderts erreicht gewesen zu sein, von denen uns der arabische Weltreisende Ibn Baṭṭûṭa aus Wâsiṭ in Mesopotamien einen Augenzeugenbericht hinterlassen hat⁶¹.

Eine moderne Form dieser Kombination scheint die ḥaḍra (religiöse Veranstaltung) der ^cAmmârîs in Marokko darzustellen, falls nämlich die «wenigen Formeln», die die versammelten Brüder zuerst rezitieren, *ḍikr*-Formeln sind. Der gemeinsamen Rezitation folgt dann das Spiel einer Flöte und einer Art Tamburin, durch deren Klang sich die im Kreise sitzenden Teilnehmer allmählich in die gesuchte Verzückung und eine Art Tanz sowie zur Fähigkeit, sich Nadeln durch den Leib stechen zu lassen, steigern⁶².

Die zweite hier zu betrachtende Kombination repräsentiert einen Typ, bei dem nicht der *ḍikr* dem *samâ^c*, sondern der *samâ^c* dem *ḍikr* ein- und untergeordnet ist. Die Mischform trägt daher zu Recht den Namen *ḍikr*, nicht *samâ^c*. Ein klares Zeugnis für diese Form liegt uns aus dem 16. Jahrhundert vor, ans Licht gezogen von Fuad Köprülü (dem gegenwärtigen Außenminister der Türkei), und betrifft den türkischen Orden der Yesevis. In einer Schilderung ihrer Versammlungen heißt es: «Hernach wird niedergehockt, und man beschäftigt sich mit Ehrfurcht und Ehrerbietung bis um Mitternacht mit dem Gottgedenken (*ḍikr*). Dazwischen werden mit trauriger Stimme und großer Eindringlichkeit «Weisheit» (*ḥikmet*) genannte geistliche Lieder der Yesevischeiche

61. *Voyages*, Bd. 2, 5. Die dortige Übersetzung «ils se mirent à chanter les louanges de Dieu» ist besser zu ändern in «ils se mirent à réciter le *ḍikr*».

62. W. Haas: *Eine Ordensübung der Ammaria*, in: *Der neue Orient* 2, 1918, 253–256. Vgl. Depont et Coppolani 160.

vorgetragen, um die Derwische anzuregen und in Wärme zu setzen⁶³.» Also nicht mehr der *ḍikr*, das Gottgedenken, soll die Mystiker anregen, damit sie beim *samâ^c*, dem Musikhören, ein Erlebnis haben, wie bei Bâharzî, sondern umgekehrt: der *samâ^c* soll ihnen ein Erlebnis beim *ḍikr* ermöglichen.

In den modernen Formen dieses Typus, wie sie sich vielfach beobachten lassen, stellen die Partien, in denen die Teilnehmer stumm einem Liedvortrag zuhören, erwartungsgemäß nur noch Ruhepausen und Zwischenspiele dar. Der eigentliche Akt ist der *ḍikr*, das gemeinsame Gottgedenken. *Samâ^c*- und *ḍikr*-Partien brauchen sich jedoch nicht unbedingt in einer zeitlichen Reihenfolge abzulösen, sondern können sich auch gleichzeitig abspielen, wobei die dauernde Wiederholung der *ḍikr*-Formel durch die Teilnehmer die Begleitung, die Grundierung, den Basso ostinato oder eine Art Kehrreim zum Gesangsvortrag bildet.

Bei dieser Verbindung hat der *samâ^c* den Tanz eingebüßt. Er ist nur noch ein Hören. Dafür hat der *ḍikr* die Bewegungen, von denen er einst schon in der Klausur begleitet war, bewahrt und gesteigert. Man kann sie in der Zusammensetzung, in der der *ḍikr* die Begleitung zum Gesangsvortrag bildet (gleich wie bei den Mawlawîs den Reigen und bei den 'Îsawîs die Sprünge) als die neue Form des *tawâğud*, der künstlichen Bewegung zur Erzeugung oder Erleichterung der Ekstase, auffassen. Die Bewegungen unterscheiden sich je nach der *ḍikr*-Formel, auf die

63. Köprülüzâde Mehmed Fu'âd: *İlk mutasavvıflar*, İstanbul 1918, 118. Die Angabe stammt aus Hâzînî unter Murad III. (16. Jh.) und darf wohl nicht ohne weiteres auf den Stifter des Ordens (11. Jh.) übertragen werden, wie Theodor Menzel es tut (*Mitt. d. Seminars f. Orientalische Sprachen Berlin* 28, 1925, 95). Aus Köprülüzâdes *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (*Mém. de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*, N. S. 1, 1929) ist für unsere Zwecke nichts zu gewinnen. Ausdrücklich gewarnt sei vor der Meinung, der Derwischentanz sei von schamanistischen Türken oder wenigstens unter deren Einfluß in die Sufik eingeführt worden. Natürlich kommt primär auch der Tanz der Bakchen, der Kybele- und Baalspriester nicht in Frage, obwohl morphologische Zusammenhänge bestehen mögen. Falsch ist sicher auch die Annahme M. M. Morenos (in *Annali Lateranensi* 10, 1946, 109), daß das Musikhören von den zum Islam übergetretenen Christen stamme; daß die Einstellung mancher Sufis zum Musikhören an ähnliche Probleme bei Christen erinnern, ist eine andere Sache.

man sich konzentriert, und diese Formeln pflegen nicht nur von Orden zu Orden, sondern auch innerhalb ein und derselben Veranstaltung abzuwechseln, wodurch sich die Übung in verschiedene Abschnitte, Szenen oder Sätze gliedern läßt.

Die Dayfîs⁶⁴ von Alexandrien, die jeden Sonntag und Mittwoch nachts in der kleinen Moschee des Quartiers Mazarita zusammenkommen, pflegen mit der Formel *lâ ilâha illa 'llâh* zu beginnen. Ich besuchte sie am 21. April 1948, abends 10 Uhr, und fand sie in zwei Reihen sich gegenüber sitzen. Am oberen Ende, zwischen den beiden Reihen, saß ein Sänger, der zugleich der Anführer war, und neben ihm ein Knabe. Die Teilnehmer rezitierten die Formel in schleppendem Rhythmus, vom Anführer zuweilen durch Klatschen angetrieben, und neigten ihren Körper abwechselnd nach rechts und nach links. Nach vielen Wiederholungen steigerte der Anführer die Geschwindigkeit und gebot schließlich durch langes Hinziehen der Endsilbe *-lâh* Halt. Das war ein Abschnitt, der aus reinem *ḍikr* bestand.

Es folgte ein Liedvortrag des Anführers, langsam und sehr elegisch, manchmal sehr ausdrucksvoll. Abwechselnd neigte er sich nach rechts und nach links, stockte, brach ab und setzte wieder von neuem an. Die Teilnehmer saßen still und hörten zu. Das war reiner *samâ'*.

Dann intonierte man im Chor eine neue Formel: *Huwa 'llâh huwa 'llâh* (oder *Huwa 'llâhu Allâh?*), «Er ist Gott, er ist Gott», mit verschobener Betonung, das erstemal zweigipflig auf der ersten und letzten Silbe betont (*húwa 'llâh*), das zweitemal nur in der Mitte betont (*huwá 'llâh*). Auf das betonte *hú-* warfen sie den Körper nach rechts, auf die betonte Silbe *-lâh* hatten sie senkrechte Sitzstellung, und auf das betonte *-âl-* warfen sie den Körper nach links. Während die Teilnehmer die Formel hersagten und sich maschinenmäßig nach rechts und nach links bewegten, sangen der Sänger und der Knabe an seiner Seite in den kurzen Abständen, die sich jeweils zwischen den einzelnen Formeln erga-

64. Ein Zweig der Ḥalwatiyya; Paul Kahle in: *Der Islam* 6, 1916, 155; Louis Massignon in *El s. v. ṭarîka* (s. n. khalwatîya).

ben, eine bezaubernde Melodie. Auch bei dieser Übung, die sehr lange dauerte, wurde das Tempo schließlich gesteigert, und die Bewegungen wurden wild. Ich vernahm Aufschreie. Dieser Satz stellte eine Mischung dar zwischen *samâ^c* und *ḍikr*.

Dann folgte wieder ein Solovortrag des Sängers. Die Teilnehmer hörten sitzend zu, und der Moscheediener beräucherte den Raum mit Weihrauch aus einem Kohlenbecken. Reiner *samâ^c*.

Dann setzten wieder alle ein. Der Sänger trug ein Lied vor (*samâ^c*), und die Teilnehmer wiederholten im Chor das eine Wort *Allâh Allâh*, indem sie, sitzend, den Oberkörper rhythmisch hin- und herbewegten (*ḍikr*). Nach einer Weile steigerten sie Stimme und Geschwindigkeit und erhoben sich aus der Sitzstellung auf die Knie. Schließlich standen sie ganz auf, immer den Oberkörper nach rechts und nach links bewegend und immer wilder werdend. Ein *ḍikr* mit *samâ^c*.

Der nächste Teil bestand wieder aus einem reinen *samâ^c*, einem Vokalsolo des Vorsängers. Es war unterdessen noch ein Sänger herzugekommen. Auch neue Teilnehmer waren angerückt.

Anschließend wieder ein Abschnitt der Verbindung zwischen *samâ^c* und *ḍikr*. Die *ḍikr*-Formel des Chorus war nun auf den bloßen Konsonanten *h*, die letzte Abkürzung von *Allâh* oder *huwa* «er», zusammengeschrumpft. Die Teilnehmer befanden sich im Stand und drehten ihren Oberkörper bei jedem *h*, das sie mit scharfem Röcheln hervorstießen, ruckweise nach rechts und nach links, die Arme schlenkernd. Dazu sang der Knabe mit feiner Kinderstimme ein schönes Lied, während der Vorsänger im Rhythmus eines Anapäst (∪ ∪ -) in die Hände klatschte, einmal nach rechts, das anderemal nach links gewandt, mit dem betonten Schlag jedesmal das *h* der Teilnehmer skandierend. Gegen Ende steigerte sich das Tempo. Ich verließ die Versammlung vor Schluß der Veranstaltung.

Ähnliche Verbindungen des *ḍikr* mit dem *samâ^c* lassen sich für die *Ṣâḍilîs* in Alexandrien⁶⁵ feststellen, sind aber noch für viele andere,

65. Von mir in der Moschee Abu'l-^cAbbâs al-Mursî von Alexandrien am Freitagmittag, 2. April 1948, besucht.

wohl die Mehrzahl der Orden⁶⁶, darunter auch für die Ġahrîs in Samarqand⁶⁷ und für die heutigen Rifâ'îs⁶⁸ bezeugt. Das gemeinsame Merkmal ihrer Übungen ist das Zurücktreten oder gänzliche Fehlen der Instrumente und das starke Hervortreten der menschlichen Stimme, insbesondere das gleichförmige Hinausrufen der *dîkr*-Formel. Europäische Beobachter haben sie daher nicht mit Unrecht als «heulende Derwische» bezeichnet, ein Begriff, der bald auf die Rifâ'îs eingeschränkt⁶⁹, bald aber auch für die andern Vertreter der zuletzt behandelten *dîkr-samâ'*-Verbindung oder wenigstens für einen Teil derselben gebraucht wird⁷⁰. Mit gleichem Recht ließen sich übrigens auch die Bruderschaften, die nur den gemeinsamen *dîkr*, ohne Beimengung von *samâ'*-Elementen, pflegen (wir streiften sie in Teil 2), unter dem Begriff der heulenden Derwische vereinigen. Aber eine einfache Zweiteilung der gesamten Sufik in heulende und tanzende Derwische verbietet sich durch die Vielfalt der Verbindungen und Überschneidungen. Dabei habe ich gewisse Erscheinungen, die ebenfalls berücksichtigt werden könnten, aber unsere Ordnung von vornherein stören müßten (ich denke etwa an die in einigen Bruderschaften üblichen Geißelungen), überhaupt beiseite gelassen. Wir wollen vielmehr als allgemeinstes Ergebnis

66. Lane: *Manners*, Kap. 25. Derselbe: *Arabian Society in the Middle Ages*, London 1883, 72–77 (geschrieben 1837, ein Jahr nach den *Manners*). Vgl. auch die Darqâwa in Fez nach den Erinnerungen eines Marokkaners bei Emile Dermenghem: *L'éloge du vin (al Khamriya)*, Paris 1931, 64, Anm. 1. Dazu stimmt Louis Rinn: *Marabouts et khouan*, Alger 1884, 247 (aber 233 «tanzend»). Ferner die Qâdirîs und 'Arûsîs bei Depont et Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, 157 f.; 342–345, sowie die Mirġanîs, Qâdirîs, Ismâ'îlîs, 'Azmîs im Sudan; J. Spencer Trimingham: *Islam in the Sudan*, 215 ff., 222, 236, 240.

67. Henry Lansdell: *Russisch-Central-Asien nebst Kuldscha, Buchara, Chiwa und Merw*, deutsche Ausgabe von H. von Wobeser, Leipzig 1885, Bd. 3, 787 f.

68. d'Ohsson: *Tableau général de l'Empire Othoman*, Bd. 4, Paris 1791, 641 ff. John P. Brown: *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*, London 1868, 219 ff. Weiteres, für unsere Zwecke aber ungenügend aufgenommenes Material bei Richard Reusch: *Der Islam in Ost-Afrika mit besonderer Berücksichtigung der muhammedanischen Geheim-Orden*, Leipzig 1930, 128 ff. Von Maltzan: *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika*², Leipzig 1868, Bd. 4, 276 ff. (zitiert bei Edouard Montet: *Etudes orientales et religieuses*, Genève – Paris 1917, 142 ff.).

69. John Brown, 113 ff.

70. Lane: *Manners*, Kap. 24 (= Everyman's Library No. 315, p. 461, Anm. 1).

unserer Übersicht festhalten: es gibt unter den von den Sufis gepflegten größeren gemeinsamen Übungen

1. den reinen *ḍikr* (das Gottgedenken im großen Rahmen einer gemeinschaftlichen Veranstaltung),
2. den *samâ^c* (das Musikhören mit Tanz) und
3. Mischformen zwischen *ḍikr* und *samâ^c*, und zwar
 - a) solche, in denen der *ḍikr* dem *samâ^c*, und
 - b) solche, in denen der *samâ^c* dem *ḍikr* untergeordnet ist.

In dieser Aufzählung ist der *ḍikr* in der Klausur nicht enthalten. Er bildet den Generalnenner aller Sufik, auch wenn es heute Orden und Menschengruppen gibt, die ihn als Reservat einer Elite betrachten⁷¹.

Dies ist in groben Zügen das Bild, in dem sich mir das Verhältnis zwischen Gottgedenken und Musikhören im Islam darstellt. Gemessen am Stand der Forschung sind wahrscheinlich die Umrise viel zu scharf gezeichnet. Wir haben auf die Desiderata schon hingewiesen: es fehlt eine Zusammenstellung und Auswertung aller geschichtlichen Überlieferungen über *ḍikr* und *samâ^c*, und es fehlt weitgehend an genauen Aufnahmen der betreffenden Übungen in der lebenden Sufik. Und hier kommt alles auf Vollständigkeit und Genauigkeit an. Jede Erscheinung kann für die Zuordnung entscheidend sein, und die Ordnungsprinzipien selber können nur aus den Dingen gewonnen werden. Aber gerade weil auf diesem Gebiete noch nicht genügend geschehen ist, fühlte ich mich verpflichtet, die Linien möglichst scharf zu ziehen, um die Probleme sichtbar zu machen und zu zeigen, in welcher Richtung man etwa über die bisherigen, zum Teil orientierungslosen Sammlungen hinauskommen kann.

Eine weitere Frage, deren Beantwortung der Zukunft überlassen werden muß, ist die nach der Bewertung des historischen Verlaufs.

71. R. P. Louis Petit: *Les confréries musulmanes*, Paris, 1899, 46: «Pour eux (sc. les Khelouatiya) ... elle (sc. la Kheloua) est de rigueur, au lieu d'être réservée, comme dans les autres ordres, à un petit nombre de sujets d'élite.» Trimingham, *Islam in the Sudan*, 212: «the Sûdânî is content to leave contemplative methods to more mystically minded races». d'Ohsson: *Tableau général* 4, 658 ff.

Dabei wird man gut tun, nur das zusammenzunehmen, was zusammengehört; also die Entwicklung des Gottgedenkens in der Klausur nicht mit dem Gottgedenken in corpore zusammenzuwerfen und eine Entartung auf seiten des *samâ*^c nicht ohne weiteres auf die ganze Sufik zu übertragen. Außerordentlich wichtig wäre natürlich eine genaue Aufnahme der gesamten Geisteswelt eines modernen Sufi, von den äußeren Praktiken bis in die innersten Geheimnisse seines Denkens und Glaubens. Es ginge jedoch nicht an, einen solchen Schnitt durch einen x-beliebigen Sufi von heute einfach mit den Äußerungen eines Meisters aus dem Mittelalter zu vergleichen; denn man kann nur die Spitzen mit den Spitzen und den Durchschnitt mit dem Durchschnitt vergleichen. Bedenkt man die Schwierigkeiten, die solchen Unternehmungen im Wege stehen, so ist man dankbar, sich in den Schutz der bequemen, obwohl veralteten Maxime stellen zu dürfen, es komme in der Wissenschaft nur darauf an, das Wesen einer Erscheinung, nicht ihren Wert darzustellen.