

ISLAMISCHE MYSTIK UND RELIGIÖSE IDENTITÄT

von Annemarie Schimmel

Wenn man ein Heiligengrab in Pakistan oder den muslimischen Gebieten Indiens besucht, wird man oftmals während der *qawwālī*-Veranstaltungen, bei denen religiöse Lieder gesungen werden, Verse wie die des Pandschabi-Dichters BULLĤE SCHĀH (gest. 1758) hören:

O Bullhe, weiß ich, was ich bin?
Nicht Araber noch aus Lahor,
Nicht Perser oder aus Nagor,
Nicht Hindu, Türke, aus Peschawr,
Nicht von Nadaun ich Bürger bin –
o Bullhe, weiß ich, was ich bin? . . .¹

Und bei den musikalischen Veranstaltungen in Sind, im südlichen Pakistan, erklingen Verse wie die des ekstatischen SATSCHAL SARMAST (gest. 1826), in denen die mannigfachen Manifestationen des Einen Gottes beschrieben werden:

Manchmal liest die Veden er, manchmal liest er den Koran,
Manchmal ruft er „Ich bin Gott“, manchmal spricht er Richterspruch,
Manchmal ist er Säugling noch, manchmal Jüngling, manchmal Greis
Manchmal wird er Fürst, Wezir, manchmal wieder Pförtner er,
Manchmal „Ahmad ohne m“, manchmal wird er Hanuman.²

Solche Lieder, die in immer neuen Bildern die allumfassende Einheit des Seienden ausdrücken, haben verständlicherweise dazu geführt, die Sufis als Mystiker zu beschreiben, die längst alle Grenzen des offenbarten Islam hinter sich gelassen haben. Da die indo-muslimische mystische Dichtung in den Regionalsprachen, vor allem in Sindhi und Pandschabi, lange Zeit nur von Interpreten aus derselben sprachlichen Tradition studiert wurde, diese Interpreten aber fast ausschließlich Hindus waren, ergab es sich von selbst, daß man die sufische Dichtung kurzerhand als leicht islamisch getünchte Version des Vedanta erklärte. HALLĀDSCHS (hingerichtet 922 in Bagdad) Wort *Anā'l-ḥaqq*, „Ich bin die schöpferische Wahrheit“, das später allgemein als „Ich bin Gott“ ausgelegt wurde, erschien den Kritikern im Abendland wie in Indien selbst als Übersetzung des upanischadischen *aham brahmasmi*, so verschieden die beiden Aussagen zugrundeliegende theologische Basis ist.³

Es ist gewiß richtig, daß mit der Ausbreitung der Theorien von der *waḥdat al-wuḍūd*, der „Einheit des Seins“, wie sie im 13. Jahrhundert von dem aus Murcia gebürtigen IBN ʿARABĪ ausgearbeitet und in ein geniales System gebracht worden war, eine mehr theosophische (im klassischen Sinne des Wortes) Strömung die islamische Mystik erfaßte, und in einem Lande wie Indien konnten die Theorien des MAGISTER MAGNUS, wie IBN ʿARABĪ von seinen Bewunderern genannt wurde, tatsächlich dazu führen, gewisse Ähnlichkeiten zwischen der islamischen und der vedantischen mystischen Spekulation zu zeigen. Es war diese die Grenzen zwischen den Religionen verwischende Form des Sufismus, die Modernisten wie MUḤAMMAD IQBĀL (gest. 1938) dazu

führten, in seinen poetischen Werken scharfe Angriffe auf die mystische Poesie zu richten, die in seinen Augen gefährlicher für die Seele der Muslime ist als die Horden DŠHINGIZ KHANS, da sie die Initiative zu verantwortlichem Handeln auszulöschen scheint. Daß IQBĀL selbst in einigen seiner Zentralgedanken der klassischen, vor-Ibn-^cArabischen Mystik verpflichtet ist, darf dabei nicht übersehen werden; diese Spannung scheint typisch für viele Fromme des indischen Subkontinents zu sein.⁴

Sprengt der Sufismus tatsächlich alle Grenzen der offenbaren Religion? Oder konnte er auch als Mittel zur Identitätsfindung dienen?⁵

Die Sufis haben immer betont, auf dem Boden des Korans und der prophetischen Überlieferung zu stehen; aber es ist in erster Linie die sufische Dichtung in allen islamischen Sprachen, die den Eindruck erweckt, als sei man hier jenseits von Gut und Böse. Da der Sufismus zwar das Gesetz nicht aufhebt (welcher Muslim könnte das tun?), sondern verinnerlicht, werden in der Literatur die Figuren der islamischen Rechtsgelehrten und Theologen, der Mollas, zu Spottfiguren: sie wissen nichts von der alles mitreißenden Macht der göttlichen Liebe, durch die das Gesetz wirklich erfüllt wird. Daher ist die sufische Dichtung, vor allem im Persischen und den von persischer Kultur beeinflussten Ländern (osmanische Türkei, Zentralasien, Indo-Pakistan) voll von den Gegensätzen zwischen dem Rosenkranz und dem Ketzer Gürtel, dem asketischen Scheich und dem liebestrunkenen Trinker, dem Gebetsteppich und der Weinflasche . . . alles Bilder, die den Gegensatz zwischen totem Gesetzesbuchstaben und belebender Liebe symbolisieren, aber durchaus nicht immer dem Wortsinne nach zu verstehen sind, da auch die erwiesenermaßen gesetzestreuesten Sufis sich dieser Symbolik bedienten. Im indischen Raum mochten die Dichter, wie etwa der Bengale MADAN, darüber klagen, daß Moscheen und Tempel ihm den Weg zu Gott versperren, daß islamischer und hinduistischer Rosenkranz (*tasbiḥ* und *mālā*) ihn fesseln, daß islamischer Pīr und Hindu-Guru gleichermaßen die Seele ablenken, und so die Relativität aller religiösen Ausdrucksformen behaupten. Auch darf nicht vergessen werden, wie stark sich auf der Ebene des Volks-Islams hinduistische und islamische Züge vermischen konnten.

Jedoch, um es zu wiederholen: der traditionelle Sufismus ist fest auf Koran und Sunna, die Lebensweise des Propheten, gegründet, und selbst die ekstatischsten Dichter, die von der Einheit des Seins und dem Überschreiten aller religiösen Grenzen singen, füllen ihre Verse mit zahlreichen koranischen Liedern und Anspielungen auf prophetische Überlieferungen. Es scheint charakteristisch, daß der im allgemeinen als sehr tolerant geltende Tschischti-Orden in Indien fordert, daß der mystische Führer (*pīr*, *murschid*) nur einen solchen Nachfolger ernennen sollte, „der nicht ein Haar breit von der *sunna* des Propheten abweicht“.⁶ Diese Regel aus der Mitte des 13. Jahrhunderts blieb erhalten, und man kann nicht übersehen, daß unter den frühen Sufis eine ganze Reihe im Kampf für den Glauben gefallen sind und daß unter den von ihnen berichteten Wundern Bekehrungswunder einen wichtigen Platz einnehmen.

Ein besonders interessanter Fall der gesetzesgebundenen Haltung der frühen Sufis ist MUḤAMMAD ĠESŪDARĀZ, der Heilige von Gulbarga im Dekkan, der dort über hundertjährig 1422 starb. Seine *maḥfūzāt*, Gespräche, berichten über seine Disputationen mit Hindus, die er zu bekehren suchte, und wie viele spätere Sufis war er den Wundern der Yogis gegenüber sehr kritisch. In einem seiner Werke schreibt er: Die Leute sagen immer, daß *ḥaqīqat* (göttliche Wirklichkeit) das Gottesgeheimnis sei, aber ich, MUḤAMMAD ḤUSAINĪ, sage, daß die *ṣharīʿa* (das Religionsgesetz) das Gottesgeheimnis ist, denn ich habe aus dem Mund von Muwallihs, Haidaris, Qalandarn,⁷ Ketzern und Häretikern das Wort *ḥaqīqat* gehört, ja sogar von Yogis, Brahmanen und Gurus. Aber über die *ṣharīʿa* habe ich niemanden anders als die Leute des wahren Glaubens, das sind die sunnitischen Muslime, reden hören. So ist es ganz klar, daß die *ṣharīʿa* das eigentliche Gottesgeheimnis ist.⁸

Noch strenger gesetzesgebunden als die Tschischtis war der Orden der Suhrawardiyya, der seit Anfang des 13. Jahrhunderts seinen ersten Mittelpunkt in Multan am südlichen Ende des Fünfstromlandes hatte; die Suhrawardi-Heiligen zeichneten sich durch ihre Arbeit als Sammler prophetischer Traditionen aus, und einer der bedeutendsten von ihnen, MAḤDŪM DŠAḤĀNĪYĀN von Utsch (Pakistan), der 1384 nach einem auch politisch aktiven Leben starb, ist wegen seiner unnachgiebigen Haltung gegenüber Hindus bekannt. Er war es auch, der erklärte, Gott dürfe nicht mit indischen Namen (wie etwa *Rām*) angerufen werden.

Damit rührt er an ein Problem, das für die Entwicklung des indischen Sufismus besonders wichtig ist. Das ist die Verwendung der Volkssprachen für religiöse Zwecke. Schon von NIZĀMUDDĪN AULIYĀ, dem führenden Tschischti-Meister von Delhi (gest. 1325), wird berichtet, daß Verse oder Worte in Hindi ihn in Ekstase zu versetzen vermochten, und gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurden erste mystische Werke in Awadhi (MOLLĀ DĀʿŪD's *Lōr Tschānda*) und Dakhni-Urdu verfaßt, und im späteren 16. Jahrhundert finden sich mystische Gedichte und poetische Lehrwerke in Bengali, Sindhi, Paschto und Pandschabi.⁹ Die Sufis waren zu Recht der Meinung, daß ja die Botschaft der Gottesliebe und Gottesfurcht, der Hingebung und des Gottvertrauens auch den Millionen zugänglich gemacht werden sollte, die nicht des klassischen Arabisch oder des als Literatursprache dienenden Persisch kundig waren. Sie empfanden dabei genauso wie ihre Brüder aus dem Hindu-Bereich, die in liebenden Gesängen mit dem klassischen und ihnen wie ihren Hörern unzugänglichen Sanskrit brachen und sich der Volkssprachen bedienten. Viele von ihnen waren *śūdras*, die doch ihre glühende Gottesliebe ausdrücken wollten. Es ist auf dieser Ebene der *bhakti* und der sufischen Dichtung, daß sich die beiden Religionen Indiens sehr nahe kommen – so nahe, daß man die Bilder und Symbole fast austauschen kann. Die volkstümlichen Sufi-Sänger, von SIR PERCIVAL SPEAR treffend als „Evangelisten der indischen Landstraße“ bezeichnet,¹⁰ trugen die zentralen islamischen Lehren ohne den Zusatz haarspalterischer Juristerei in die Dörfer, und ihre Bilder färbten die Vorstellungswelt der einfachen Leute, sanken bis in die volkstümlichen Rätsel und Kinderreime hinab.

Das Thema, das dabei am meisten auffällt, ist das Konzept der *virāhīnī*, der sich sehnenden Seele des Mädchens oder der jungen Frau, die auf ihren Geliebten wartet. Ist es Krischna in der Hindu-Tradition, so ist es Gott oder der Prophet in der islamischen Poesie, der Imam in der Ismaili-Literatur. Und es waren die Themen der weiblichen Seele, die unter Verwendung alter Volkssagen und Legenden von den mystischen Dichtern des Industales, des Pandschab und Gudscharats ausgearbeitet wurden und einige der schönsten lyrischen Gedichte in der islamischen Welt entstehen ließen. Daß die Vorstellung der „weiblichen Liebenden“ auch ganz konkret gefaßt wurde, zeigt das Beispiel von MŪSĀ SUHĀGĪ im Gudscharat des späten 15. Jahrhunderts: er kleidete sich als Frau und sang von seiner Sehnsucht nach dem göttlichen Geliebten. Die Verwendung des *virāhīnī*-Motives, die Übernahme indischer statt der bis dahin verwendeten persischen Motive (der Schwan statt der Nachtigall, der Lotus statt der Rosen u. ä.) tragen dazu bei, die volkstümliche mystische Poesie beider großen Religionen fast ununterscheidbar zu machen. Hierzu gehört auch die Verwendung von Musik im Ritual, die im orthodoxen Islam streng verboten ist, aber in der sufischen Tradition von jeher eine wichtige Rolle gespielt hat. Hier, in der emotionalen Atmosphäre mystischer Gesänge, konnten sich die beiden Traditionen mühelos begegnen, ja vermischen, und das ist ein Grund, weshalb die Orthodoxie so energisch gegen musikalische Veranstaltungen wettete.

Vielerorts besuchten Hindus islamische Heiligtümer, ja schrieben Verse auf islamische Seelenführer, und zahlreiche Gräber großer Heiliger im Subkontinent haben von ihren nicht-islamischen Vorgängern oder Nachbarn den Kult von Tieren übernommen – seien es die Krokodile von Mango Pir bei Karachi, die Fische in Sylhet, die Schildkröten in Chittagong, die Pfauen in Kallakahar; und so ergab sich auf den unteren Stufen des Sufismus eine äußerliche Vermischung von Formen, die den islamischen Reformern ein Dorn im Auge war.

Solche Vermischung hat auch Historiker und Anthropologen dazu geführt, zahlreiche islamische Bräuche als vom Hinduismus beeinflusst zu erklären – ASIM ROYS kenntnisreiches Buch *Islamic Syncretism in Bengal*¹¹ ist ein gutes Beispiel dieser Haltung, da zahlreiche schon aus der frühen und klassischen Periode des Islam belegte Phänomene (vor allem in der Muḥammad-Verehrung) als hinduistisch abgetan werden. Der Mangel an historischer Kenntnis ist es auch, der den sonst verdienstvollen Hindu-Gelehrten den Zugang zu einem wichtigen Aspekt der islamischen Mystik versperrt – einem Aspekt, durch den sich der Sufismus immer wieder von der Mystik seiner Nachbarn abhebt; und das ist die Verehrung des Propheten. LILARĀM WATANMAL, der 1889 ein gründliches Buch über den großen Sindhi-Mystiker SCHĀH ʿABDUL LATĪF von Bhit veröffentlichte, schreibt darin: „Ich darf hier ein für alle Mal eine Ungereimtheit erwähnen, die ich in den Schriften verschiedener mahometanischer Sufi-Autoren bemerkt habe. Sie versuchen, ihren Glauben an den Propheten Muḥammad mit ihrer Sufi-Doktrin in Einklang zu bringen, ein Versuch, in dem sie höchst schmachvoll scheitern... Die orthodoxen Mahometaner mögen ja wohl an ihn als den Hauptpropheten Gottes glauben. Aber die Sufis können nicht – in Übereinstimmung mit ihrer

pantheistischen Lehre – sagen, daß der Prophet Mahomet das einzige Medium für die Erlösung sei ...¹²

Hier irrt WATANMAL. Es ist wahrscheinlich schwierig für jemanden, der die Verehrung des Propheten in ihrer historischen Entwicklung nicht kennt, Äußerungen wie die von dem Hindu-Gelehrten kritisierten Verse zu verstehen. Doch muß man sich vor Augen halten, daß die Verehrung des Propheten von früh an ein wichtiges Ingredienz des Sufismus war; daß bereits SAHL AT-TUSTARĪ (gest. 896) die Lehre von dem ur-ewigen Licht des Propheten entwickelt hat,¹³ und daß schließlich in der theosophischen Mystik IBN ʿARABĪS, unter deren Einfluß der größte Teil der späteren sufischen und damit auch indo-muslimischen Literatur steht, die *ḥaqīqa muḥammadiyya*, der „archetypische Muḥammad“, gewissermaßen die Nahtstelle zwischen dem unerkennbaren, transzendenten Gott und der geschaffenen Welt ist. Sich der *ḥaqīqa muḥammadiyya* so weit wie möglich anzunähern, im höchsten Fall in ihr zu entwerden, nachdem man die Stufen aller anderen Propheten hinter sich gelassen hatte – das war das Ziel des Sufis späterer Jahrhunderte. Und wenn die spekulativen Mystiker von diesem höchstmöglichen Rang träumten, so war der Prophet für den Durchschnittsfrommen der Fürsprecher am Tage des Gerichts, der Geliebte Gottes, der liebende vatergleiche Führer seiner Gemeinde; er war der *ummī*, der, des Lesens und Schreibens unkundig, ein unbeflecktes Gefäß für die göttliche Offenbarung darstellte (wie Maria für die Inkarnation des göttlichen Wortes Jungfrau sein mußte, so war Muḥammad für die „Inlibration“ des Wortes nicht von intellektueller Aktivität befleckt), und als *ummī* wurde er auch zum Vorbild derer, die, wie es die mystischen Volkssänger aller Länder ausgedrückt haben, vom Alphabet nur den Buchstaben *alif*, den ersten Buchstaben mit dem Zahlwert Eins kannten und sich nicht um die komplizierten theologischen Theorien kümmerten. Und da Gott ihn *raḥmatan lil-ʿālamīn*, „als Erbarmung für die Welten“ (Sura 21/107) geschickt hatte, konnte er in der Volksdichtung dem lebenspendenden Regen (in den islamischen Volkssprachen als RAḤMAT, „Erbarmung“ bezeichnet) verglichen werden, der die Fluren ergrünen läßt, so, wie das Wort des Propheten die toten Herzen erfrischt und erquickt. Die Segensworte über ihn aber, die Gott und die Engel über ihn sprechen (Sura 33/56) und die alle Menschen ebenfalls bei Nennung seines Namens äußern sollen – diese Segensworte bilden einen wichtigen Bestandteil der mystischen Hymnen und Volkslieder von der Türkei bis Indien, und selbst die Bienen, die in ihren Waben summen, sprechen nach türkischer und pakistanischer Ansicht das Segenwort über den geliebten Propheten, wodurch der Honig erst süß wird ...¹⁴

So ist der Prophet in den verschiedensten Formen in der islamischen Mystik anwesend, und es ist typisch, daß auch mystische Reformbewegungen wie die Naqschbandiyya diese Prophetenverehrung zu einem wichtigen, wenn nicht dem wichtigsten Teil ihrer Theologie und Praxis gemacht haben. Denn die Naqschbandiyya, die, von Zentralasien kommend, kurz vor 1600 in Indien auftrat, wurde unter ihrem Führer AḤMAD SIRHINDĪ (gest. 1624) zur Vorkämpferin gegen die „Hinduisierung“ des Islam, wie sie ihren Vertretern

vor allem im Synkretismus Kaiser AKBARS so gefährliche Formen anzunehmen schien. Der Prophet wird jetzt zum Träger der „echt islamischen“ Strömungen im Sufismus, und nicht von ungefähr wurde der Naqschbandi-Mystiker NAṢIR MUHAMMAD ʿANDALĪB in Delhi um 1734 dazu inspiriert, seinen Zweig der Naqschbandiyya als *ṭarīqa muḥammadiyya*, den „Muḥammadanischen Pfad“ zu bezeichnen – und diese Bewegung sollte eine wichtige Rolle im Kampf gegen die nicht-islamischen Elemente in Indien (zunächst die Sikhs, dann die Briten) spielen, ganz ähnlich, wie auch andere „muḥammadanische Pfade“ in den Tidschāniyya- und Sanūsiyya-Orden in den arabischen Ländern und Nordafrika unter dem Namen des Propheten gegen die Fremden kämpften.

Die Dichter des indo-islamischen Sufismus standen also durchaus nicht jenseits der Grenzen des Islam, selbst wenn ihre Verehrung Muḥammads manchmal seltsame Formen annahm. Sie konnten auch hinduistische Motive übernehmen, haben sie aber manchmal in genialer Weise umgewandelt: vielleicht das schönste Beispiel ist *Sur Rāmakālī* in der poetischen *Risālō* SCHĀH ʿABDUL LATĪFS, des großen Sindhi-Dichters (gest. 1752). Hier werden die Yogis (wahrscheinlich *nāth siddhas*) zu Trägern der höchsten Erleuchtung: ihre Knie, auf die sie den Kopf in der Meditation legen, sind Plätze des Gottesaufglanzes wie der Sinai; ihr ganzer Körper ist eine Moschee, und die erhabensten Worte des Korans werden auf sie angewendet.

Es mag manchmal schwierig erscheinen, die verschiedenen Manifestationen des Sufismus, vor allem in Indien, recht zu interpretieren. Man sollte nicht vergessen, daß der Sufismus ja eine Initiationsmystik ist, und daß die Novizen stufenweise in die tieferen Wahrheiten eingeführt werden. Alle großen mystischen Führer haben von den Gefahren gesprochen, die den Uneingeweihten drohen, wenn ihnen mehr gesagt wird, als sie vertragen können, und SCHĀH WALIULLAH, der bedeutende mystische Reformtheologe des 18. Jahrhunderts, geht so weit, zu sagen, daß die Bücher der Sufis zwar ein Elixier für die Elite, aber tödliches Gift für die Uneingeweihten seien.¹⁵ Diese Vielschichtigkeit des mystischen Ausdrucks, der sich dazu noch gern unter Paradoxen oder unter ungewöhnlichen, manchmal schockierenden Bildern verbirgt, macht eine Antwort auf die Frage, ob die Mystik, speziell im indisch-islamischen Bereich, zur Identität beigetragen oder die Identität eher verwischt habe, so schwierig. Es scheint mir, daß trotz aller „pantheistischen“ Aussprüche, trotz aller ekstatischen Lieder und überschäumenden Beteuerungen der Einheit allen Seins doch eine spezifisch islamische Haltung nicht zu übersehen ist – einmal durch die ständige Rückbeziehung auf den Koran und die Traditionen, zum andern aber dadurch, daß der Islam, als letzte der großen offenbarten Religionen, verhältnismäßig leicht die Traditionen ihm vorausgegangener Religionen aufnehmen und integrieren konnte: nicht nur die großen Propheten des Korans und des Alten Testaments sowie der Jesus des Evangeliums, sondern auch die Gottheiten des hinduistischen Pantheons sind dann und wann als Vorläufer und Diener des letzten Propheten, Muḥammad, angesehen worden, und die Lehre von der *ḥaqīqa muḥammadiyya* und vom stufenweisen Abstieg und Aufstieg über die verschiedenen Seinsebenen ließen das Prinzip Muḥammad doch immer noch als das letzte und

höchste Kriterium der wahren Religion bestehen. Hier scheint mir ein wichtiger Beitrag des indischen Sufismus zu liegen – ein Aspekt freilich, der allzuleicht unter den vielfarbigen Ausdrucksformen der Dichter und Sänger verschwinden und von den Betrachtern übersehen werden kann.

SUMMARY

Mystical poetry in Islam, and particularly in the Indian vernaculars, seems to transgress the borders of traditional Islam and often gives the reader or listener the impression of "measureless pantheism", which is then usually explained as stemming from the Hindu tradition and as being nothing but a slightly Islamicized form of Vedanta. No doubt the theories of *waḥdat al-wujūd*, "Unity of Being", as developed in the 13th century by IBN ʿARABĪ and reaching India in the late 15th century, sometimes tended to blur the distinctions between Islamic mystical thought and Hindu mysticism. However, one should not forget that the Sufis always faithfully adhered to the words of the Koran and the *sunna*, the tradition of the Prophet. Koranic words permeate their writings, and many of their miracles aim at the conversion of the infidels. Some early Sufis such as ĠESŪDARĀZ (ob. 1422) saw the true Divine mystery in the *sharīʿa*, the God-given law, which is the treasure of the true believers. His contemporary MAKHDŪM JAḤĀNĪYĀN of Uccā criticised those who call God with Indian names. For during the late 14th century a tendency to write in the vernaculars arose, and the Sufis, who wanted to reach the millions of Muslims unacquainted with the Arabic of the Koran or the Persian of high literature, reverted to simple folk language and images. They did the same as the bhaktas, who broke away from Sanskrit and used the vernaculars to express their love of God, and indeed, the poetical output of both groups is largely similar, using the same vocabulary and imagery. In particular the image of the *virāḥinī*, the lovesick, longing woman, plays a most important role in both traditions. This, along with the visits of Hindus at Muslim shrines and the infiltration of Hindu customs into the lower levels of Sufism has led many scholars to claim that Indian Sufism is nothing but a syncretistic religion, and most of them have failed to recognize that despite all these similarities the figure of the Prophet MUḤAMMAD gives Muslim mystical literature and life a special colouring – whether the Prophet is seen as the primordial principle of the *ḥaqīqa muḥammadiyya* or as the intercessor at Doomsday, as the mystical beloved or the "rain of Grace", whether the prayer upon him permeates human and animal speech, or whether he appears as leading his community toward the final victory. Thus the Prophet appears at every level, and it seems that his presence clearly separates Muslim mystical thought from that of its neighbours, difficult as it may be to perceive this under a most colourful web of images which does not always look very Islamic.

¹ S. ANNEMARIE SCHIMMEL, *Gärten der Erkenntnis*, Köln 1982, 240.

² Ebd., S. 250. Die Formel „Ich bin Gott“ bezieht sich auf HALLĀDSCHS Ausspruch *anāʾl-ḥaqq*, „Ich bin die schöpferische Wahrheit“, da HALLĀDSCH immer in der späteren Dichtung als Vertreter der All-Einheitslehre aufgefaßt wird. „Aḥmad ohne *m*“, Anspielung auf das außerkoranische Gotteswort „Ich bin Aḥmad ohne *m*, d. h. *aḥad*, „Einer“, das nach sufischer Auffassung zeigt, daß nichts als der Buchstabe *m* den Propheten (dessen himmlischer Name Aḥmad ist) von Gott dem Einen trennt; das *m* weist auf Sterblichkeit und Geschöpflichkeit hin, aber durch seinen Zahlwert 40 auch auf die 40 Stufen des Auf- und Abstiegs zwischen Gott und Mensch und auf die 40 Tage des geduldigen Reifens in der Klausur.

³ Das Standardwerk ist immer noch LOUIS MASSIGNON, *La Passion d'l-Hosayn ibn Mansour al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922; erweiterte Neuauflage 1975; englische Übersetzung in vier Bänden durch HERBERT MASON, Princeton 1979. Zur Verwendung des Hallādsch-Motivs in der indo-islamischen Volksdichtung s. A. SCHIMMEL, *The karyr-mystic Hallaj in Sindhi Folk Poetry*, in: *Numen* 9 (1962) 3, 161–200.

⁴ Zu IQBĀLS Haltung zur Mystik s. A. SCHIMMEL, *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muḥammad Iqbāl*, Leiden 1963.

⁵ Die Hauptentwicklungslinien des Sufismus in A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill NC 1975 and reprints; deutsch: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985.

⁶ KHALIQ AHMAD NIZAMI, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century*, 2nd. ed., Delhi 1971, 219.

⁷ Muwallih sind eine Klasse ekstatischer Derwische, die in oftmals dem islamischen Gesetz widersprechender Form lebten und umherwanderten; Haidaris sind eine über den ganzen Nahen und Mittleren Osten verbreitete vorwiegend schiitische Gruppe von Wanderderwischen, und Qalandar sind Derwische, die nur das Minimum an gesetzlichen Verpflichtungen erfüllen, allerdings auch, wie in Indien, einen besonderen Orden bildeten.

⁸ SIMON DIGBY, *Encounter with Jogis in Indian Sufi Hagiography*, mimeographierter Vortrag, London, School of Oriental and African Studies, Januar 1970. Die Aussprüche des Gēsūdārāz in der Sammlung *Jamāwī^c al-kalim*, Cawnpur 1937, enthalten eine ganze Reihe Bemerkungen über seine Versuche, Hindus mittels theologischer Diskussion zu bekehren.

¹⁰ SIR PERCIVAL SPEAR, *Twilight of the Mughuls*, Cambridge 1951, 133.

¹¹ ASIM ROY, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton 1983, ist eine sehr wichtige Studie, der nur der klassisch-islamwissenschaftliche Hintergrund fehlt.

¹² LILARAN WATANMAL, *The Life of Shāh 'Abdul Latīf*, Hyderabad (Sind) 1889, 38. Zur Frage vgl. A. SCHIMMEL, *Pain and Grace*, Leiden 1976, wo Shāh 'Abdul Latīfs islamische Haltung und seine Verwendung hinduistischer Themen genauer beschrieben wird.

¹³ GERHARD BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī* (ob. 268/896), Berlin 1979.

¹⁴ Für die Entwicklung s. A. SCHIMMEL, *Und Muḥammad ist Sein Prophet*, Köln 1982, und die stark erweiterte englische Ausgabe des Buches: *And Muḥammad Is His Messenger*, Chapel Hill, NC, 1985, mit ausführlicher Bibliographie.

¹⁵ *Altaf al-quds*, 92. Für weitere Beispiele dieser Art s. A. SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980, 158. Gēsūdārāz hat in seinen *Jawāmi^c al-kalim* diese Lehre sehr dramatisch geschildert, indem er erzählt, wie ihm als Kind einmal zu viel Wein gegeben worden war und wie unangenehm die Folgen waren.

ANNEMARIE SCHIMMEL, geb. 1922, ist Professorin für Indo-Muslim Culture an der Harvard University, wohin sie nach Lehrtätigkeiten in Marburg, Ankara und Bonn berufen wurde. Dreimal wurde der Orientalistin von pakistanischen Universitäten der Dr. h. c. verliehen. 1970 wurde sie zur Präsidentin der „International Association for the History of Religions“ (vgl. ZMR 65 [1981] 149f) gewählt. Zahlreich sind ihre Veröffentlichungen zur islamischen Mystik sowie ihre Übersetzungen islamisch-mystischer Werke aus dem Arabischen, Türkischen, Persischen, Urdu und Sindhi.