

5. Askese und Mystik

Askese (arab. zuhd) und Mystik (Sufismus, Sufitum, taṣawwuf) sind schwer zu trennen. Asketisches Leben wird schon dem Propheten Muḥammad nachgesagt und ist von Beginn an eine zentrale Form rel. Virtuosität im I. Ver-

zichtet wird auf das Verbotene, dann auf das Zweifelhafte, ferner auch soweit möglich auf das Erlaubte. Das Motiv ist Ungewißheit über das Jenseitsschicksal (→ Jenseitsvorstellungen: II., 6.). Asketen widmen sich einer Vielzahl zusätzlicher Andachtsübungen: Ausdehnung des Ritualgebets, ständige Koranrezitation, Vigilien, ausdauerndes Fasten usw.; häufiges Denken an den Tod und die Grabesstrafen, die Brücke über das Höllenfeuer usw. Das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit begleitet dies. Das Diesseits wird getadelt, oft in drastischen Ausdrücken, es ist insg. wertlos und verächtlich, der Aufenthalt in ihm wie ein Aufenthalt in der Fremde. Ständiges Weinen ist eine verbreitete Form der Askese. Später kommt die bohrende Erforschung des eigenen Gewissens hinzu, aus der die spirituelle Psychologie erwächst. Außer auf das Diesseits kann und sollte auch auf das Jenseits verzichtet werden, auf alles, was nicht Gott ist.

Zwei Stile der Askese sind früh nachweisbar: Weltflucht und »innerweltliche Askese« (Max → Weber). Weltflüchtige Asketen leben in Höhlen, in der Wüste, in den Bergen, verbergen sich vor den Menschen, nehmen keine Schüler an und geben ihre etwaigen Erkenntnisse nicht weiter, sie leben von dem, was sie vorfinden, sie betonen das absolute Vertrauen auf Gott (tawakkul). Ihr Prinzip ist die Isolation (ʿuzla). »Innerweltliche Asketen« halten dagegen, die höhere Übung sei, der Ruhmsucht zu widerstehen, die in virtuosen asketischen Übungen leicht genährt werden könne. Sie gehen einer – oft handwerklichen oder kaufmännischen – Erwerbstätigkeit nach, heiraten und haben Kinder, lehnen das Betteln ab, bilden Gemeinschaften und verbergen ihren spirituellen Status. Ihr Prinzip ist die Gefährtschaft (ṣuḥba). Ab dem 8. Jh. wird die Askese zunehmend in die aufkommende Mystik integriert, bei der an die Stelle der Heilungsgewißheit als Motiv die Gottesminne (ʿišq, maḥabba) tritt.

Die Bez. »Sufi« (arab. ṣūfī) ist von ṣūf, »Wolle«, herzu-leiten. Ein Sufi ist demnach jemand, der ein wollenes (»härenes«) Gewand trägt. Dies war in der frühen Zeit (8. – 9. Jh.) Kennzeichen für einige rel. Virtuosen. Eine Beeinflussung durch christl. Formen der Frömmigkeit ist nicht auszuschließen. Allerdings ist die Mystik kein Fremdkörper in der isl. Kultur insg. Koranische Grundlagen für viele Praktiken und Vorstellungen des Sufitums können unschwer gefunden werden.

Die Erfahrungen der frühesten Asketen und (Proto-) Mystiker wurden in der sog. »klassischen Sufik« im 10. und 11. Jh. in Handbüchern zusammengefaßt. Der Pfad, den die Adepten auf ihrem Weg zur Gottesschau bzw. zum »Entwerden« in Gott (fanāʾ) zurückzulegen haben, beginnt mit der »Umkehr« oder »Reue« (tauba). Hiermit nimmt der Adept (murīd) sich vor, von seinem bisherigen Leben zu lassen und nunmehr »den Pfad zu schreiten«. Das gilt auch, wenn er nicht als ausgesprochener Weltling gelebt hat. Denn von nun an zählen nicht mehr bzw. nicht allein die äußeren Werke der Frömmigkeit (ṣarīʾa-Treue wird meist vorausgesetzt), sondern die innere Gottesfurcht. So wird der Lebensweg des Adepten von außen nach innen gelenkt. Daher ist die isl. Mystik nicht zuletzt Psychagogie, die »Wiss. vom Inneren« (so eine der frühesten Bez.), wobei das Innere (bāṭin) das innere »eigentliche« Wesen der gesetzlichen Vorschriften, des koranischen Offenbarungstextes und der menschlichen Seele meint. Die Umkehr wird an der Hand eines Meisters (arab. murīd oder ṣāliḥ, pers. pīr) geleistet, der auch die Anleitung des Pfadschreiters übernimmt. Ein geflügeltes Wort meint, wer den Pfad ohne Meister beschreite, dessen Meister sei Satan. Ein voll-

kommener Meister kann in die Seele des Adepten hineinregieren. Die ersten Etappen des Pfades zielen auf die Dressur der Triebseele (arab. nafs; s.o. II., 2.) ab. Sie kann nach überwiegender Auffassung nicht endgültig besiegt, sondern immer nur mehr oder weniger vollkommen gebändigt werden. Asketisches Leben dient der Dressur der Triebseele und unterstützt den Adepten bei der Hinwendung zum Göttlichen. Andere Mittel, auf dem Pfad voranzukommen, sind das Gottesgedenken (arab. dīkr; teilweise mit Musik und Tanz, samāʾ) und die Klausur (ḥalwa). Der Pfad wird in »Standplätze« (maqāmāt) unterteilt, die der Pfadschreiter, hat er sie einmal erarbeitet, nicht verliert. Der Gegenbegriff ist der (ekstatische) »Zustand« (ḥāl), der nicht erarbeitet werden kann, sondern geschenkt wird, und zwar durch ein Hinangerissenwerden durch Gott (ḡaḍba). Dies bedingt die beiden Stile der isl. Mystik, den »nüchternen« des Pfadschreiters und den »berauschten« des Hinangerissenen. Dabei ist das Subjekt des Schreitens auch im »nüchternen« Stil nicht der Adept, sondern Gott. Am Ziel entspricht dem ekstatischen »Entwerden« das »Bleiben in Gott« (baqāʾ; → unio mystica: III.), auf die »Reise zu Gott« folgt die »Reise in Gott« und schließlich die »Reise von Gott zu den Geschöpfen«, durch welche der nunmehr perfekte Sufi die Tätigkeit in der Welt wieder aufnimmt.

Aus der Erkenntnis, daß das eigentliche Subjekt aller Handlungen Gott ist, entwickelte sich ab dem 12. Jh. die Lehre, daß dem mystischen Streben nicht etwa zwei wesenverschiedene Entitäten zugrunde liegen. So konnte es heißen: »Das Objekt des Strebens ist Gott und das Subjekt des Strebens ist ein Licht von ihm« (Naḡmaddīn Kubrā [gest. 1220]). Die Welt ist Ergebnis einer Emanation, einer Selbstreflexion Gottes (taḡallī), und die Mystik bewegt sich zw. der abstrakten Erkenntnis und dem erlebenden Innenwerden der letzten Einheit. Die (einflußreiche und umstrittene) Lehre Ibn al-ʿArabīs (gest. 1240) wird unter dem Stichwort »Einheit des Seienden« (waḥdat al-wuḡūd) geführt.

Das Sufitum ist bis heute in zahlreichen Strömungen (der Begriff »Orden« ist aus vielen Gründen unpassend) organisiert; diese Formen entstanden ab dem 13. Jh. und verbreiteten sich schnell über die ganze isl. Welt. Das pers. darwīš (»Derwisch«) bedeutet ebenso wie das arab. faqīr »Armer« und wird für die Anhänger dieser Strömung(en) benutzt.

J.S. TRIMMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, 1971 • A. POPOVIC/ G. VEINSTEIN (Hg.), *Les Voies d'Allah*, 1996 • R. GRAMLICH, *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen isl. Askese*, 1997 • F. DE JONG/ B. RADTKE (Hg.), *Islamic Mysticism Contested*, 1999 • A. KNYSH, *Islamic Mysticism*, 2000 • A. SCHIMMEL, *Sufismus*, 2000.

Jürgen Paul

Samgha. Der S. (auch Saṅgha; Sanskrit/Pāli; wörtl. »Versammlung«) ist die urspr. vom → Buddha (I.) gegründete Ordensgemeinschaft (→ Buddhismus: I., 4.), die nach buddhistischem Ordensrecht aus ordinierten Bhikkhus und Bhikkhunīs (»Mönchen und Nonnen«; → Mönchtum: IV., → Kloster: III.) besteht. Da der monastische Buddhismus keine übergreifende Organisationsstruktur entwickelt hat, muß der alle Ordensmitglieder umfassende »S. der vier Himmelsrichtungen« als Idee vom realen Lokal-S. unterschieden werden. Bereits in frühen buddhistischen Texten wird der S. konzeptuell definiert, gegenüber der Vorstellung einer individuellen, von der Mitgliedschaft im S. unabhängigen »spirituellen« Entwicklung wird die institutionelle Bedeutung des S. betont, der als das »höchste Verdienstfeld« für Laien betrachtet wird und außerhalb dessen es keinen Weg zur Erlösung gebe. In den ersten Jh. bildeten sich, z.T. aufgrund ordensrechtlicher Differenzen, verschiedene »Schulen« mit jeweils eigenem Ordensrecht (Vinaya). Bei der Betrachtung monastischer Praxis ist allerdings der normative Charakter der überlieferten Texte zu berücksichtigen? So bezeugen bereits frühe Inschriften, daß etwa (durchaus nicht besitzlose) S.-Mitglieder großzügig gespendet haben, um rel. Verdienst zu erwerben. Und wie auch in der späteren Gesch. des S. in ganz Asien waren örtliche S. schon in früher Zeit überaus wohlhabend und kontrollierten den Reliquienkult (→ Stüpa). Buddhisten der Gegenwart, insbes. im Westen, erweitern den Begriff S. und beziehen auch Nichtordinierte mit ein.

H. BECHERT/R. GOMBRICH (Hg.), *The World of Buddhism*, 1984, dt. 1984, Neuausg. 1989 • G. SCHOPEN, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, 1997 • O. FREIBERGER, *Der Orden in der Lehre*, 2000 • P. KIEFFER-PÜLZ, *Die buddhistische Gemeinde*, in: H. BECHERT u.a., *Der Buddhismus*, Bd. 1 (RM 24, 2000, 281–402).

Oliver Freiberger

Kibbuz (hebr., urspr. qevutza, »Gruppe«, später kibbuz, »Gemeinschaft«). Die erste jüd. Gemeinschaftssiedlung wurde 1909 bei Deganya am See Genezareth von überwiegend russ. Einwanderern gegründet. Die Kibbuzbewegung hat ihre Wurzeln sowohl im → Sozialismus bzw. → Kommunismus als auch im → Zionismus. Die Kibbuzsiedlungen bildeten eine wichtige Voraussetzung für die Staatsgründung → Israels. In den 30er Jahren entstand auch eine rel. Kibbuzbewegung; ihr gehören heute ca. 6% aller K. an. Personell erreichte die Kibbuzbewegung um 1990 mit 125 500 Mitgliedern (2% der Gesamtbevölkerung) in 270 K. ihren Höhepunkt. Seitdem hat die Anzahl der Mitglieder stetig leicht abgenommen (1998: 116 500). Die urspr. rein landwirtschaftlich geprägten K. sind heute auch in den Bereichen Industrie und Dienstleistung aktiv. Gemeineigentum der Produktionsmittel, Gleichheit, gemeinschaftliche Entscheidungen, gemeinschaftliches Arbeiten in allen Bereichen der Produktion und gemeinsame Verantwortung für die Bedürfnisse aller Mitglieder und ihrer Familien, bes. gemeinsame Kindererziehung, stellten die Organisationsform und die Ideale der urspr. Kibbuzbewegung dar. Im Gegensatz dazu sind die Moshav-Siedlungen mit Privateigentum, Leben in einzelnen Familien und genossenschaftlicher Organisation stärker an europäischen Vorbildern angelehnt. Heute hat sich ein breites Spektrum von Organisationsformen der K. herausgebildet, und einzelne K. nähern sich z.B. in ihren Eigentums- und Familienformen den Moshavim an. Da K. weltweit zu den größten Gemeinschaftssiedlungen mit relativ hoher zeitlicher und personeller Konstanz gehören, sind sie Gegenstand vieler wiss. Untersuchungen z.B. zum Thema geschlechtsspezifische Sozialisation oder zu Möglichkeiten und Grenzen von modernen Gegenentwürfen zum Modell der Kleinfamilie.

H. NEAR, *The Kibbutz Movement. A History*, 2 Bde., 1992–1997 • D. GAVRON, *The Kibbutz. Awakening from Utopia*, 2000.

Claudia Haydt