

lich privilegierter EuropäerInnen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. In jedem Fall sollten wir Autoren wie Strohmeyer dafür dankbar sein, dass sie unermüdlich Interesse an Griechenland und an seiner Geschichte jenseits der Antike zeigen und diese – auch in der Form von handlicher, kurzweiliger Reiselektüre – bekannt machen.

Istanbul

NICOLE IMMIG

CÜNEYD YILDIRIM: *Die Melāmiyye von Rumelien. Sozial- und Ideengeschichte einer Sufi-Gemeinschaft* (= Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften Bd. 41). Baden Baden 2019. Ergon Verlag. 239 S. ISBN.978-3956504952.

Der Sufismus im späten Osmanischen Reich durchlief zahlreiche Veränderungen. Die politischen Wandel und gesellschaftlichen Ausdifferenzierungen der Modernisierung schlugen sich auch im osmanischen Sufi-Wesen nieder und führten zu divergenten Antworten der Betroffenen auf die Herausforderungen der Zeit. Eine in der Sufismusforschung zwar weithin bekannte, dennoch bisher nur oberflächlich berücksichtigte Bewegung ist die Melāmiyye-i Nūriyye, gegründet vom gebürtigen Ägypter Muḥammad Nūr al-‘Arabī (1813–1888). Cüneyd Yıldırım nimmt sich dieses Themas an und diskutiert, wie sich in einer Zeit der Veränderungen besagte Sufi-Bewegung insbesondere innerhalb der Grenzen des heutigen Kosovos und Nordmazedoniens sozial- und ideengeschichtlich herausbildete. Hierzu öffnet Yıldırım drei Themenfelder: Kontext, Sozial- und Ideengeschichte. Im Mittelpunkt steht stets die Gallionsfigur der Bewegung, Nūr al-‘Arabī.

Im ersten Kapitel skizziert Yıldırım den historisch-religiösen und soziopolitischen Kontext. Dabei greift der Autor zeitlich weit auf die Entstehungsgeschichte des Sufismus im 9. Jahrhundert in Bagdad zurück und rekonstruiert die Genese des Sufismus in groben Zügen bis zum späten Osmanischen Reich (S. 15–59). Konzise unterzieht er die ältere Sufismusforschung im „Westen“ einer systematischen Kritik, indem er vereinnahmende oder universalistische Konstruktionen in deren Hauptströmungen „Orientalismus, Religionsphänomenologie und Traditionalismus“ gekonnt dechiffriert (S. 15–18). Fraglich und für die Arbeit im Grunde überflüssig – handelt die Arbeit doch von einer eindeutig eingrenzbarer Sufi-Gruppe – ist der allgemeine Definitionsversuch des Sufismus, für den Yıldırım die „planmäßige Herbeiführung von Ekstase“ heranzieht (S. 18–22). Den spätosmanischen Sufismus schildert der Autor primär entlang eines Verfallsnarrativs, in dem er Zeitgenossen zu Wort kommen lässt, die einen Verfall des Sufismus beobachtet wissen wollten und entsprechend Gegenmaßnahmen ergriffen. Insbesondere die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die sich etwa im Bildungswesen mit säkularen Schulgründungen zeigte, beraubte die Sufis eines wichtigen Einflussbereichs. Begleitet wurden diese Prozesse von staatlichen Eingriffen in das osmanische Sufi-Wesen im Zuge umfangreicher Zentralisierungs- und Bürokratisierungsmaßnahmen, die einen weiteren „Statusverlust“ der Sufis nach sich zogen (S. 37–59).

In diesen Kontext bettet Yıldırım die Genese der Bewegung um den Sufi Muḥammad Nūr al-‘Arabī ein, indem er im zweiten Kapitel die sozialgeschichtliche Entstehung nachzeichnet (S. 61–123). Im Fokus steht der Begründer, dessen Biographie Yıldırım unter Bezugnahme verschiedener zeitgenössischer (zuweilen bisher un-

bekannter) Quellen rekonstruiert und sie, eine nach der anderen, diskutiert. Hierdurch lassen sich Redundanzen indes kaum vermeiden, so dass eine synthetisierendere Darstellung vermutlich verständlicher gewesen wäre (S. 71–92). Besonders überzeugend ist das zweite Kapitel in der Nachzeichnung der Netzwerke des Sufi-Scheichs: Yıldırım geht einzelne Stationen Nūr al-‘Arabī durch und beleuchtet institutionelle wie persönliche Beziehungen und fächert somit ein vielfältiges Geflecht auf. Diese reichten von innersufischen Verbindungen, insbesondere in seinen frühen Jahren mit den Orden der Naqšbandiyya und Ḥalwatiyya, bis hin zum gezielten Anschluss an Bürokratie und Elite (S. 92–99).

Die Netzwerke mündeten schließlich in das Aufkommen der „Organisation“, die sich um Nūr al-‘Arabī herausbildete und insbesondere auf dem osmanisch beherrschten Balkan, in Rumelien, und innerhalb dessen vor allem in dem Gouvernement (*vilāyet*) Kosova verbreitete. Die Namensgebung der Gruppe unterscheidet sich von den meisten klassischen Sufi-Gemeinschaften, indem sie sich nicht nach einem charismatischen Sufi, sondern nach einer Gesinnung (*mašrab*) benennen sollte: Melāmiyye. Der Begriff *melāmi* geht auf die frühsufische Geschichte in der zentralasiatischen Region Chorasan zurück und besagt die „Idealisierung des Tadels [...], der zufolge der wahrhaft Fromme seine guten Taten verborgen hält und den Tadel der scheinbar Frommen auf sich zieht.“ (S. 29). Yıldırım sieht jedoch in der Namenswahl keinen Ausdruck dieser Gesinnung, sondern vielmehr die Befürwortung einer „Elitenreligiosität“ (S. 100, 174–177). Spätestens seit dem großen Sufi-Systematiker Ibn ‘Arabī (1165–1240) erhielt der Begriff nämlich auch eine sozioreligiöse Konnotation: Folglich galten Melāmis als „Leute der Wahrheit“, die die tieferen Ebenen der Religion erschlossen haben (S. 174). Diese Bedeutungsebene des „religiösen Elitismus“ sei nach Yıldırım für die Namensgebung der Melāmiyye um Nūr al-‘Arabī wichtiger gewesen als jene der Gesinnung (S. 176).

Das Werk Nūr al-‘Arabī umfasst primär didaktisch ausgelegte Kommentare zu Sufi-Klassikern, insbesondere zu Schriften des bereits genannten Sufi-Gelehrten Ibn ‘Arabī. Da die meisten der Schriften weder zu Lebzeiten noch posthum veröffentlicht wurden, dürfte ihr Zweck mehrheitlich in der direkten religiösen Belehrung der Anhängerschaft gelegen haben. Die religiöse Ideenwelt teilt Yıldırım in die Konzepte der Göttlichkeit, des Menschen, des Weges und der Elitenreligiosität ein (S. 134–177). Der inhaltlichen Auseinandersetzung gehen terminologische Vorüberlegungen voraus, in denen der Autor ausführlich die Wahl bestimmter Übersetzungen arabischsprachig-sufischer Termini ins Deutsche erläutert und reflektiert (S. 131–134). Die ersten drei Konzepte zeigen umfangreiche Anleihen bei Ibn ‘Arabī, dessen Ontologie von der „Einheit der Wirklichkeit“ (*waḥdat al-wuğūd*) für Nūr al-‘Arabī die Grundlage nahezu sämtlicher religiöser Ideen bildet. Sehr elaborierten Darstellungen der religiösen Ideen Nūr al-‘Arabī folgen stets begriffsgeschichtliche Einbettungen. Besonders zentral für die Hauptthese des Werkes ist der Abschnitt zur „Technik der Visualisierung (*rābīta*)“: Diese sieht durch die Visualisierung abstrakter Formeln wie des Glaubensbekenntnisses eine „hypnotische“ und somit ekstatische Wirkung vor (S. 170–172). Hier schließt Yıldırım sodann den Kreis zum historischen Entstehungskontext der Bewegung: Denn der durch Modernisierungsprozesse einsetzende Statusverlust der Sufis sollte durch diese „ekstatische Selbsterhöhung kompensiert“

werden (S. 187). Somit knüpft Yıldırım die religiöse Sinnstiftung an die veränderten soziopolitischen Umstände.

Insbesondere im letzten Kapitel zeigt Yıldırım eine umfangreiche Kenntnis der Sufismusgeschichte und dringt tief in die spekulative und zuweilen sehr komplexe Denkwelt des Sufi-Gelehrten ein. Dass diese Leistung zudem ausschließlich Ergebnis eigener paläographischer Arbeit ist, macht die Studie zu einem wichtigen und sehr quellenfundierte Beitrag zur Sufismusforschung. Das kommentierte Werkverzeichnis und die exemplarischen Textauszüge im Anhang geben über den Haupttext hinaus Vertiefungsmöglichkeiten in Nūr al-‘Arabī’s Verständnis vom Sufismus. Durch die umfangreiche Einbettung der Sufi-Bewegung in ihren ideen- und sozialgeschichtlichen Entstehungskontext gelingt es Yıldırım, die Verwobenheit religiöser Sinnstiftung und soziopolitischer Interessen zu beleuchten. Der Bezugsrahmen ist hierbei der eines empfundenen Verfalls des Sufismus durch die Betroffenen selbst und ihre Gegner.

So sehr die These Yıldırims grundsätzlich überzeugend ist, zeigt sie an zwei Punkten Diskussionsbedarf auf: Zum einen liest sich die Kontextualisierung wie eine teleologische Geschichte gen Niedergang des Sufismus. Yıldırım lässt Verfallerscheinungen schon im Mittelalter beginnen (S. 30f.) und durch die selektive Darstellung dieser Betrachtungsweise entsteht ein Subtext einer unausweichlichen Geschichte zum Verfall. Zum anderen lässt der Autor wenig Raum für eine zweckungebundene Religiosität: Etwa die Rezeption osmanischsprachiger Sufi-Autoren durch Nūr al-‘Arabī wird ausschließlich dahingehend gedeutet, durch diese Lektüre potentielle neue Anhänger gewinnen zu wollen. Das mag durchaus auch zutreffend gewesen sein, aber eine pauschale Kausalverbindung wirkt doch zu vereinfachend und reduziert Religion auf ihre funktionalistische Dimension.

Diese Verknüpfung kulminiert in der Hauptthese der Arbeit, die in der „ekstatischen Selbsterhöhung“ in den Lehren Nūr al-‘Arabī einen Ausweg sieht, den eigenen Statusverlust in der Moderne wettzumachen. Abgesehen von der spekulativen und auch monokausalen Verknüpfung nimmt Yıldırım seiner These stückweit selbst die Schlagkraft, wenn er eingangs in der Allgemeindefinition des Sufismus besagte Ekstase zum zentralen Merkmal des Sufismus erhebt. Wenn die Ekstase überzeitlich und kulturübergreifend zum Ziel des Sufismus erklärt wird, ist es zumindest erklärungsbedürftig, wie dieselbe Ekstase an dieser Stelle als spezifische Antwort auf gesellschaftliche Veränderungen zweckgebunden ist.

Unabhängig davon und gelegentlichen „steilen“ Thesen (etwa Sufismus-Okkultismusvergleiche, S. 188) ist die Arbeit eine Bereicherung sowohl für die Sufismusforschung als auch für die Geschichtsforschung zum späten Osmanischen Reich. Ihr besonderes Verdienst ist das tiefe Eindringen in die Denkwelt eines spätosmanischen Sufis auf Grundlage bisher unerschlossener Manuskripte und dürfte weitere Forschungen zu diesem für die Religions- und Ideengeschichte ergiebigen Feld nach sich ziehen.

Wien

CEM KARA