

Grégoire le Grand, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Sources Chrétiennes 314, Editions du Cerf, Paris 1984, FF 90.—

Rodrigue Bélanger, Professor an der Universität Québec à Rimouski hat in diesem Büchlein (150 + 20 Seiten) die Ausgabe des Kommentars von Papst Gregor dem Großen (um 600) zu den ersten 8 Versen des Hohenliedes besorgt. Nach der Einleitung erwähnt er die vier Textformen, in denen der Kommentar vorliegt: A. Den ursprünglichen Text Gregors, von dem nur noch 8 Verse und der Prolog erhalten sind; B. Einen von Robert de Tombelaine überlieferten Kommentar (Ende des 11. Jahrhunderts) mit einem dem Hieronymus entnommenen Prolog; C. Eine Mischform, die für den Prolog und die ersten 8 Verse den breitspurigen Text Gregors und für den Rest den bescheidenen B-Text benutzt hat; D. Eine Mischform, die B mit einem neuen, den des Gregor zusammenfassenden Prolog versehen hat.

Im zweiten Kapitel erörtert der Verfasser, welche Quellen Gregor für seinen Kommentar benutzt hat. Von Augustin beeinflusst ist vor allem der Gedanke der Verblendung des Menschen durch die Erbsünde (Cant. 4). Dem Aponius hat Gregor verschiedene Bilder entnommen, die die symbolische Bedeutung des Hohenliedes, die Hochzeit von Christus und der Kirche ausmalen: der Duft der Salben (Cant. 1:3) illustriert nach beiden Vätern die allmähliche Verbreitung des Namens Gottes seit dem Geheimnis der Inkarnation, während Origenes und Augustin hier vielmehr an die Verbreitung des Namens Jesu durch die Verkündigung des Evangeliums denken.

Den größten Einfluß hat Gregor aber von Origenes erfahren. Nicht nur hat Gregor die Auffassung des dreifachen Sinnes der Schrift mit Origenes gemein, sondern er hat sich in seinem Kommentar auf das Hohelied auch manchmal der Gedanken des Origenes bedient, z. B. daß das Kommen des Bräutigams eine lange Zeit des Wartens krönt, die durch eine Aufeinanderfolge von Boten genährt wurde. Entscheidend ist für beide Väter, daß das Hohelied gelesen und gedeutet werden muß als eine reiche Allegorie, in welcher „der reine Blick des Herzens“ den Zutritt zu den tiefsten Geheimnissen Gottes eröffnet.

Auf den Seiten 68–141 findet man den lateinischen Text des Kommentars von Gregor und eine gute französische Übersetzung.

Ermelo

C. van Leeuwen

Mittelalter

Naşer Mūsā Daḥdal, Al-Ḥusayn Ibn Manşūr Al-Ḥallāğ. Vom Mißgeschick des „einfachen“ Šūfī zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāğ. Erlangen 1983 (Oikonomia Bd. 17), 414 und 98 S., brosch. DM 30.—

Eine mutige Arbeit! Denn Daḥdal, ein evangelischer Araber aus dem Libanon, unternimmt es, in dieser Erlanger theologischen Dissertation das bisher unbestrittene Ergebnis der umfangreichen Editionen und Forschungen von Louis Massignon an einigen Stellen zu korrigieren und sogar an entscheidenden Punkten zu widerlegen. Daḥdal wirft Massignon vor, er habe Al-Ḥusayn ausschließlich vom Koran und der Lehre des Islam her verstanden und zu wenig den Einfluß des Christentums berücksichtigt. Außerdem habe er diesen Mystiker zu sehr im Lichte des erst im späteren Šūfismus entstandenen Märtyrer-Mythos gesehen und nicht genügend das Urteil zeitgenössischer Šūfis in Erwägung gezogen.

Um den Beweis für diese Herausforderung zu führen und das Bild des historischen echten Šūfī Al-Ḥusayn zu gewinnen, versucht Daḥdal durch die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode die legendären von den authentischen Überlieferungen zu scheiden. Selbst das bisher für echt gehaltene Werk des Mystikers möchte er nach eindeutigen Kriterien von späteren Zusätzen und Interpretationen seiner Schüler befreien. Nach einer Reihe von diffizilen Einzeluntersuchungen kommt Daḥdal zu dem Schluß, daß für die Darstellung des historischen Šūfī Al-Ḥusayn nur

benutzt werden kann „der ‚Diwan Al-Hallaj‘, Section I mit Ausnahme der unechten Gedichte und Verse von Q VI; M.N. 28,2, recension‘; M.N. 37 und Y.N. 7 und ‚Akhbar Al-Hallaj‘ mit Ausnahme der Stücke 1; 2; 16; 17; 20; 22“ (S. 106; die Angaben beziehen sich auf die Ausgaben von Massignon). In den von Daḥdal ausgeschiedenen unechten Gedichten und Stücken haben die ersten Schüler ebenso wie in dem Kitāb Al-Taḥwīn ihren Meister als siegreichen Märtyrer dargestellt (ebd.).

Einen weiteren Beweis für seine Kritik an Massignon führt Daḥdal in dem folgenden Kapitel „Der Sūfismus und Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr nach dem Jahre 309 n.H. / 922 n.Chr.“ (107–145). Eine genaue Prüfung der in Frage kommenden Texte ergibt, daß der Tod Al-Ḥusayns von seinen Sūfi-Zeitgenossen keineswegs wie in der späteren Überlieferung als Märtyrium, sondern als Unglück oder gerechte Strafe Gottes angesehen wurde. Wichtige Anliegen seiner Predigt, wie seine Auffassung von dem Tauḥīd, dem Bekenntnis zur Einheit Gottes und dem Apostel Gottes wurden verschwiegen.

Es folgt ein Überblick über die politischen und sozialen Verhältnisse des Abbasidenreiches als Hintergrund des Lebens und Sterbens von Al-Ḥusayn (145–201). Als wahrer Grund für seine grausame Hinrichtung wird die sowohl religiös als auch politisch motivierte Angst vor dem nicht mit dem Islam konformen Glauben des Mystikers angesehen (201).

Den Hauptteil des Buches bildet das VI. Kapitel: „Das Bild des Sūfi Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr nach den authentischen Gedichten seines ‚Diwans‘ und den authentischen Berichten seiner Schüler und Zeitgenossen“ (202–361). Die als echt erwiesenen Texte werden hier eingehend analysiert und ihre zentralen Begriffe erläutert, wie z.B. alle Ausdrücke, die für die mystische Liebe gebraucht werden. Hervorragend ist die Darstellung der verschiedenen Arten der Waḡd-Erlebnisse, man könnte sagen, der Stufen des mystischen Empfindens (284–292). Neben Erfahrungen, die mit Bildern aus der Natur zur Sprache kommen, wie das Umherirren in der Wüste, das Schwimmen im Meer und das Sichemporheben in die Lüfte, stehen Schilderungen, in denen das Subjekt des Erlebens die „Wahrheit“ / al-ḥaq ist und deren besonderes Merkmal in der Selbstvergessenheit und in einem „Aufflammen in der Verborgenheit“ besteht. Bei einer dritten Gruppe geht es hingegen um die Erfahrung des „umhüllenden Lichtes“, um eine Art von Verklärung. In den Berichten seiner Zeitgenossen ist vor allen Dingen von der überwältigenden Macht der „Wahrheit“ die Rede, der Al-Ḥusayn wie ein Gefangener völlig ausgeliefert ist und die ihn nicht zu sich selbst kommen läßt (292–295). – Wenn man in Erwägung zieht, daß es sich hier wie bei jeder echten Mystographie um einen Grenzbereich des überhaupt sprachlich Aussagbaren handelt, wird man ermaßen können, welche exegetische Leistung in der vorgelegten Erschließung der subtilen Gedichte und Aussprüche Al-Ḥusayns vorliegt. Vorbildlich ist schon die Präsentation der Texte. Unter dem arabischen Wortlaut steht die einwandfreie und klare deutsche Übersetzung. Bei allen notwendigen Klärungen und Erläuterungen widersteht Daḥdal der Versuchung, zuviel in die Texte hineinzulegen. So gelingt es ihm, das mystische Wort selbst zur Sprache zu bringen und durch seine einzelnen Zeugnisse ein in sich stimmiges und überzeugendes Bild des Sūfis zu zeichnen. Er kommt zu folgendem Ergebnis. In seinen Gedichten hält Al-Ḥusayn geheime Zwiesprachen mit einem Partner, der sich für ihn sowohl in absoluter Ferne als auch in seinem Inneren in der Form von Waḡd-Erlebnissen offenbart. Al-Ḥusayn war kein Christ, sondern Muslim, „aber er stand unter dem starken Eindruck des Geschicks Jesu Christi“ (354). Obwohl er seinen Namen nicht nennt, hat er ihn doch immer mit der Bezeichnung „Apostel Gottes“ gemeint. „Jesus Christus war das Vorbild, das in seinem geheimnisvollen Glanz die ganze Vorstellung und das ganze Herz des Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr, sei es im Licht der Verklärung Jesu, in seinem Opfer am Kreuz oder im ‚Geheimnis seiner Göttlichkeit, das seine Menschlichkeit‘ offenbart hat, erfüllt hat“ (350). Die Tauḥīd-Lehre des Korans, das „Gott-als-einen-erklären“, versteht er deshalb nicht nur als ein Glaubensbekenntnis, sondern als völlige Vereinigung mit Gott, die er nach seinen Worten „nach dem Vorbild der Religion des Kreuzes“ vollziehen will. Da der „Apostel Gottes“ die vollkommene Einheit mit dem Vater erst durch sein Sterben erreicht, kann sich auch seine eigene Gotteserfahrung erst durch die Hingabe im Tod vollenden. Al-Ḥusayn

wollte sterben, um ganz frei zu werden von seiner Ichhaftigkeit, um ganz einzugehen in das Wesen des göttlichen Partners, um wie Jesus Christus in seinem Tode endgültig mit Gott vereinigt zu sein. Neben markanten Zügen, die ihn mit der Frömmigkeit seiner Zeit verbinden, wie seine Gebets- und Meditationspraxis, sein Ruf zur Buße und Umkehr zu Gott, seine Askese und Weltentsagung, ist es diese Todessehnsucht, die ihn für den rechtgläubigen Sufismus einen Ketzer werden ließ. Zeitgenössische Sufis wie Al-Quṣayrī und Al-Sarrāq haben ausdrücklich diese christlich-existentielle Interpretation der Tauhid-Lehre abgelehnt (122 ff.). Erst in späterer Zeit wurde Al-Ḥusayn mehr und mehr als ein Märtyrer für den Sufismus angesehen und wuchs allmählich in die Rolle eines Heiligen hinein. Leider bringt der Titel der Arbeit Daḥdals nur diesen Aspekt zum Ausdruck. Die „Entmythologisierung“ des Sufi-Märtyrers ist aber nur eine notwendige Vorarbeit für die eigentliche Aufgabe, die Daḥdal in bewundernswerter Weise in Angriff genommen hat, nämlich das Vorbild Jesu im Sinne des Johannesevangeliums als die bewegende Kraft für die existentielle Mystik Al-Ḥusayns aufzuzeigen.

Angefügt an die Arbeit sind ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Sachindex und Indices der Personennamen und arabischen Termini. Außerdem folgt noch als Anhang: „Der Begriff *Ṭṣq* für die Liebe des heiligen hingerichteten Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr Al-Ḥallāq bei den späteren Sufis“ (375–389). Als ein weiterer Anhang wird die Magisterarbeit Daḥdals angefügt: „Die Mystik im Christentum und im Islam: Ein Vergleich zwischen Ignatius von Antiochien und Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr Al-Ḥallāq“ (1–98). Es handelt sich hier um eine Vorarbeit für die spätere Dissertation. Zuerst werden die Begriffe Al-Waḡd und Al-Ḥaqq einer genauen Analyse unterzogen. Dann werden Ausdrücke untersucht, die aus dem Neuen Testament stammen könnten wie Vater, Menschheit und Gottheit, Mysterium und andere Redewendungen. Im 3. Teil wird die Todessehnsucht Al-Ḥusayns dargestellt, um dann mit der Auffassung des Märtyrertodes bei Ignatius verglichen zu werden. Hier wäre auch der Ort gewesen, um zentrale paulinische Aussagen zu diesem Thema wie 2. Kor 5,1–8 und Phil 1,21–24 zu besprechen. – In einem Anhang wird dann noch einmal der in den Gedichten zentrale Begriff *As-Sirr*/Mysterium eingehend untersucht.

Der Vergleich mit Ignatius konnte natürlich nur phänomenologisch durchgeführt werden, da historische Bezüge Al-Ḥusayns zu diesem Apostolischen Vater nicht bekannt sind. Eine andere Frage ist, ob nicht traditions- und motivgeschichtliche Verbindungslinien zur christlich-orientalischen Mystik vorliegen. Dabei muß von der Voraussetzung ausgegangen werden, daß besonders die nestorianische Mystik und der frühe Sufismus in einem engen Kontakt zueinander standen und sich auch gegenseitig beeinflussten (s. meinen Beitrag in *OrChrA* 221, 261–271: Christlich-orientalische Mystik und Sufismus. Zu Grundproblemen ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflussung). Es müßte also genauer untersucht werden, wie auf beiden Seiten die mystische Erfahrung zum Ausdruck gebracht wurde und wo unter dem Einfluß der Gegenseite die dogmatischen Prämissen des eigenen Glaubens überschritten werden. Im Hinblick auf die von Daḥdal behandelte Thematik müßte genauer gefragt werden, ob die Mystik Al-Ḥusayns nicht von der Vorstellung der mystischen Kreuzigung beeinflusst sein könnte wie sie schon Euagrius Pontikos in seinen Centurien anspricht (z.B. VI, 38–40), wie sie Stephanos bar Ṣūdaili ausführlich darstellt (s. F. S. Marsh, *The book which is called The Book of the Holy Hierotheos* . . . London 1927, 45–46) und wie sie durch die mystischen Traktate Isaaks von Ninive Allgemeinut des orientalischen Mönchtums geworden ist. Um nur eine wichtige Aussage zu zitieren: „Das Kreuz ist das Tor der Mysterien. Durch dieses Tor erlangt der Geist den Zugang zur Erkenntnis der himmlischen Mysterien. Die Erkenntnis des Kreuzes ist verborgen im Leiden des Kreuzes. Und nach dem Wort des Apostels geschieht durch seine Teilhabe die Wahrnehmung des Kreuzes. Einen um so größeren Platz das Leiden Christi in uns einnimmt, desto größer wird der Trost Christi. Trost bedeutet Theoria, nämlich geistige Schau. Die Schau gebiert den Trost. Es ist unmöglich, daß unsere Seele geistige Früchte hervorbringt, außer wenn unser Herz der Welt gestorben ist, denn der Vater erweckt die Seele, die den Tod Christi gestorben ist, zur Theoria aller Welten“ (P. Bedjan, *Mar Isaacus, De perfectione religiosa*, Paris/Leipzig 1909, 544). Hier bietet sich

ein weites Feld für weiterführende traditionsgeschichtliche Forschungen, die sich aber verständlicherweise nur auf die mystographischen und mystagogischen Ausdrucksformen mystischen Erlebens beziehen können. Die Erfahrung selbst ist weithin unabhängig von historischen Einflüssen. Ihre Erscheinungsformen in den verschiedenen Zeiten und Kulturen müssen deshalb zuerst in ihren anthropologisch bedingten strukturellen Analogien untersucht werden, ohne daß irgendwelche historischen Beziehungen vorzuliegen brauchen. Auch diese Möglichkeit ist bei Al-Husayn nicht von vornherein auszuschließen. Auf jeden Fall ist die christliche Sinnggebung seines eigenen gewaltsamen Todes, ob sie nun rein phänomenologisch oder auch traditionsgeschichtlich erklärt werden muß, eine Tatsache, die diesen Šūfi weit aus der großen Schar auch der christlichen Mystiker heraushebt, für die die Kreuzigung Jesu in erster Linie einen Typus der Weltentsagung und der asketischen Abtötung darstellte. Von Al-Husayn wurde die mystische Kreuzigung über alle Wege der Askese hinaus in ihrem tiefsten christologischen Sinngehalt existentiell vollzogen. Das verbindet ihn mit Ignatius von Antiochien und vielleicht auch mit Franz von Assisi. Durch ihn wird in einzigartiger Weise deutlich, wie sich die christliche Mystik in der *Unio mystica* des Kreuzes vollendet. So wird er auch im Islam zum Zeugen für die unabdingbare Rolle Jesu Christi für den Weg des Menschen zu seiner Einheit mit dem einen und wahren Gott. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit Daḥdals nicht nur Anstöße gibt für weitere kirchengeschichtliche Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Islam und Christentum, sondern auch neue Impulse vermittelt für das Gespräch zwischen beiden Religionen.

Marburg/L.

Georg Günter Blum

Próinséas Ní Chatháin und Michael Richter (Hg.), *Irland und Europa. Die Kirche im Frühmittelalter*. Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe. 485 S., 28 Abb., Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. Ln., DM 158.-.

1979 fand in Tübingen die Tagung „Die Iren und Europa im frühen Mittelalter“ statt; von den 50 Beiträgen waren 40 in deutscher Sprache. 1981 folgte in Dublin die Tagung „Ireland and Europe, the early Church“; von deren nun hier vorliegenden Beiträgen waren alle 31 bis auf 4 deutsche in englischer Sprache. (Die 3. Tagung, im August 1984 in Dublin abgehalten, hatte als Thema „Bibelstudien und Glaubensvermittlung in den nicht-romanischen Ländern 550–850“). In seinem Vorw. sagt Gerd Schelten: „Um das Wesen der irischen Kirche und der von ihr getragenen Kultur auf der Insel, in Britannien und auf dem Kontinent voll zu erfassen, bedarf es interdisziplinärer Fragestellungen und Methoden . . . (Es ist) auf spezielle Probleme der Archäologie und Kunstgeschichte [hierzu die 1983 u.a. in Köln und Berlin gezeigte Ausstellung „Irische Kunst aus drei Jahrtausenden“], der Sprach- und Literaturwissenschaft sowie Rechtsgeschichte einzugehen.“ Entsprechend ist der vorliegende Band unterteilt. Die Warnung vor der Konstruktion eines quasireformatorischen Gegensatzes zwischen Rom und Irland (wie in Deutschland seit J. J. Ebrard [1873] bekannt) ist nicht überflüssig. – In seiner mit charakteristisch irischer Heiterkeit vorgetragenen Eröffnungsrede sagte Daniel A. Binchy, der Senior der irischen Altertumswissenschaftler, daß im Studium der altirischen Kirche Kenntnis des Lateins wie des Irischen (und man darf hinzufügen des Englischen und des Deutschen) erforderlich ist. Hier liegt eine der besonderen Schwierigkeiten der Beschäftigung mit der altirischen Kirche: Gelegenheiten, ja, Mittel Irisch zu lernen, sind auf dem Festland dünn gesät. Irland ist immer noch entlegen; nur wenige Kontinentale können mehr als (bestenfalls) ein paar Ferienwochen auf Irland nachweisen. – Der Kirchenhistoriker am St. Patrick's College Maynooth, Patrick J. Corish, behandelt das Grundthema „Die frühe irische Kirche und das westliche Patriarchat“, exemplifiziert an dem Verhältnis Kolumbans zu Rom, z.B. in der Frage des Osterdatums. – David N. Dumville führt einige britische Aspekte des frühen irischen Christentums auf. In Irland entstand die erste westliche Kirche außerhalb des römischen Reiches. Bischöfe wurden schon für ganz kleine Gemeinden eingesetzt. Der