

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following review:

Author:	Malik, Jamal
Title:	“Ernst, Carl W., <i>Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center</i> ”
Published in:	Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Berlin: De Gruyter
Volume:	71 (2)
Year:	1994
Pages:	348 – 352
ISSN:	0021-1818

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Carl W. ERNST: *ETERNAL GARDEN; Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Centre*, State University of New York Press 1992.

Carl W. Ernst, Professor am Institut für Religionswissenschaften in Claremont/California, hat mit diesem Werk erneut seine fundierte Kenntnis über die klassische Mystik und über die indisch-islamische Kultur unter Beweis gestellt. Das höchst stimulierende Buch schließt nicht nur wichtige Lücken der Islamwissenschaften, sondern zeigt gleichzeitig auch neue Forschungsfelder auf, insbesondere die islamische Geschichte des Dekkan: Die mystische Kultur des Chishti Ordens in einem Zentrum der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit – Khuldabad – wird aufgearbeitet und gleichzeitig in einen übergeordneten Zusammenhang gestellt, ähnlich wie

es Richard Eaton schon in seinem Werk *The Sufis of Bijapur* unternommen hatte. In Abgrenzung zu Eatons Werk kommt Ernst zu anderen Ergebnissen, besonders hinsichtlich der Fragen der Authentizität der *malʿūzāt*, der Funktion der Sufis im Zusammenhang mit der Expansion muslimischer Fürstenstaaten und der Konvertierung von Hindus.

Ausgehend von einem Werk des großen Historikers, Poeten und frühen Gelehrtenbiographen Indiens, Ghulam Azad Bilgrami (gest. 1786 in Khuldabad), gibt Ernst ein buntes Bild Khuldabads, ein Ort mit einer Ansammlung von Gräbern und Schreinen berühmter Mystiker und Regenten.

Ziel der Arbeit ist es, ein Instrumentarium zu entwickeln, das eine neue Gewichtung sufischer Texte zuläßt und damit gängige Interpretationen über die Funktion der Mystiker im gesellschaftlichen und politischen Leben in einen neuen historiographischen Kontext stellt. Der Autor ist höchst sensibel, wenn es um spätere Deutungen solcher Texte geht, Deutungen, denen er politische Motive nachweist.

Die hermeneutische Aufarbeitung solcher Quellen erlaubt die Rekonstruktion eines komplexen Bildes von den Aktivitäten der Sufis. Die Deutung der ursprünglich sufischen Texte unterscheidet sich von den Aussagen späterer dynastischer Geschichten und Hagiographien, in denen herrschaftliche Motive eingebaut sind. Die Materialien aus Khuldabad erweitern die Sicht über die Entwicklung der Chishti-Tradition, da neben den klassischen Texten aus Delhi nun auch lokale *malʿūzāt* – als mündliche Überlieferungen der Sufi Meister sind sie als wichtige Zeugnisse der Sozialgeschichte zu betrachten – herangezogen werden. Die Texte beider Regionen scheinen sich nämlich zu widersprechen und die Autorität ihrer jeweiligen Führer überzubetonen, da sie verschiedenen religiösen und politischen Perspektiven und Interessen zu unterliegen scheinen. Ernst stellt einige wichtige Unterscheidungsmerkmale von falschen und echten *malʿūzāt* auf: Während in apokryphen Überlieferungen versucht wird, lediglich die Autorität des Meisters herauszustellen, enthalten die echten lebendige Unterhaltungen. Die ersteren richten sich an eine Öffentlichkeit, die den Monologen der Heiligen schweigend zuhört. Der Zweck solcher Überlieferungen sei es, ihr Ansehen zu steigern. Dabei plagiierten diese konstruierten Quellen oftmals die Originale, „... dwelling on charisma and miraculous power rather than evoking a guiding presence ... The primary concern of these texts is to establish the mere fact of spiritual authority rather than to convey the teachings upon which the authority rested.“ (p. 78). Die authentischen Werke hingegen beinhalten viele Elemente der mündlichen Tradition: „Here, the Sufi masters in their conversations frequently use the typically oral mnemonic devices of clustering related items into groups of three, four, or five. Questions, exclamations, impromptu quotations of poetry, and occasional dramatic interaction with interlocutors dominate these early texts. What may be called the „retrospective“ *malʿūzāt* texts in contrast show them delivering monotonous sermons and narrative pericopes that betray a purely literary hand at work.“ (p. 82)

Die originalen *malʿūzāt* richteten sich an eine gesellschaftliche Elite. Gleichwohl seien Elemente einer „Indianization“ zu vermerken, ermöglicht durch die Nutzung der Poesie und indigener Topoi in den regionalen Sprachen (pp. 155 ff.). Dies hätte allerdings ästhetische Gründe (pp. 166 ff.), weniger missionarische oder politische.

Volkstümliche Geschichten der Sufis nehmen daher vieles aus der lokalen Kosmologie auf, während spätere Hagiographien ab dem 17. Jahrhundert und mündliche Traditionen, die in den Gazettes des 19. Jahrhunderts festgehalten sind, die Sufis oftmals als Missionare betrachten. Bisweilen werden Mystiker auch zu Soldaten und Märtyrern stilisiert, deren Vorbilder durchaus in der lokalen indischen Epen-Tradition zu finden sind. Dies seien allerdings lediglich subjektive Perspektiven, durch die die einzelnen Gruppen den Grad ihrer Verbundenheit mit dem Islam demonstrieren wollten. Ihnen wohnten jedoch politische Motive inne. Erst die Kontrastierung der widersprüchlichen Zeugnisse über die Sufis – wie z.B. die Heranziehung anderer, durch die Delhi-zentrierte Chishti Tradition eher vernachlässigten lokalen Texte (z.B. die von Burhân al-Dîn Gharîb; gest. 1337) erlaubt näheren Aufschluß über die tatsächlichen Begebenheiten und zugleich über die Bedeutung, die jedes Ereignis für die Überlieferer hatte.

Das Material aus Khuldabad wirft auch Licht auf den eigentlich nicht-religiösen und pragmatischen Charakter des indo-muslimischen Staates: Bei der Instrumentalisierung führender Würdenträger wurden sowohl Hindus als auch Sufis zunehmend an den Staat gebunden. Bei der Kooption der Mystiker kam es aber auch zu Spannungen zwischen ihnen und den Herrschern, insbesondere wegen der Autoritätsfrage. In diesem Zusammenhang kommt auch die vieldiskutierte These der „Warrior-Sufis“ auf, die Richard Eaton in seinem Buch vertreten hatte. Ernst stellt zunächst fest, daß der Autor von *The Sufis of Bijapur* gezwungen war, sich auf spätere Historiographien zu stützen statt Primärmaterial zu konsultieren: Die erfolgreiche Verlagerung der muslimischen religiösen Gruppen von Delhi nach Daulatabad (1329) verlief jedoch nicht über missionierende oder kämpfende Sufis, wie spätere Geschichtsschreiber zu vermitteln suchten. Die Vorstellung von Sufis als friedvolle Missionare basiere nämlich auf zwei späteren tendenziösen Historiographien, die insbesondere im 19. Jahrhundert gefördert wurden, um der Idee vom aggressiven Islam entgegenzuwirken: „Mughul imperialism, which recast Sufis into the role of proclaimers of Mughul sovereignty, and the missionary Protestantism of British administrators, an attitude so polemical that it called forth novel missionary and apologetic responses from Hindus, Muslim, and Sikhs.“ (pp. 99f., vgl. auch pp. 157 ff.). Eaton kam daher zur Auffassung, militante Sufis hätten den Islam im Dekkan verbreitet, eine Auffassung, die wiederum auf die koloniale Geschichtsschreibung zurückging, die in anti-kolonialen Mystikern nichts weiter sahen als Zeloten (z.B. Mad Mulla). Demgegenüber waren jedoch die frühen Chishtis im allgemeinen eher städtisch, entweder an den Hof gebunden oder gar zurückgezogen. Sie lehnten den Soldatenberuf zwar nicht ab, betrachten ihn jedoch als eine weltliche Lebensführung, die den Weg zur Spiritualität verbaute (p. 101). Die Konversion der Hindus spielte in diesem Kontext eine wichtige Rolle, da später die Eroberer nicht selten als Sufis dargestellt wurden. Jedoch, „The Warrior Sufi stories were folk-Muslim legends with complex origins that romanticized and legitimized the conquest of the Deccan.“ (p. 102) Es kann daher zu Recht angenommen werden, daß „the legends of Warrior Sufis derive from the saints' Indian followers, who participated in the popular cult of pilgrimage to Sufi shrines.“ Sie machten aus den Heiligen indische Volkshelden, die sich gegen widerspenstige Hindus durchsetzten. „Only from a modern point of view does it appear ironic that the Indian folk imagination

has transformed Sufi saints into Muslim warriors righteously fighting the infidel. From this point of view, the hostility and violence that rajas are portrayed as offering to the Sufis appear to be elements of the dramatic tension necessary for a good story, not a historical account of the communalistic Hindu-Muslim confrontation of today.“ (p. 103) Daher „theories of conversion ... often tell us more about the theorist's view of Islam than anything else.“ (p. 156).

Die Transformation der Mystiker zu Soldaten ging einher mit einer Transformation der Soldaten zu Mystikern. Ähnlich wie der bekannte Sâlâr Mas'ûd (gest. 1033) aus Bahraich in Uttar Pradesh, wurden viele andere auch in die lokalen volksreligiösen Strukturen integriert, zu einer Zeit, da Religion noch eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben scheint. Die Grabmäler der Kämpfer gaben den Eroberern eine besondere Bedeutung, in einer Kultur, in der Kremation üblich ist.¹⁾

Diese und andere Thesen werden bspw. von der Feststellung untermauert, daß herrschaftliche Überarbeitungen von Sufitexten die Neigung haben, Widersprüche zwischen originalen Texten und zeitgenössischer Geschichtsschreibung auszugrenzen, wie z.B. Farishta (gest. nach 1624), der im Sufi gerne den Garant legitimer Herrschaft sieht. Diese Widersprüche lassen sich durch eine Gegenüberstellung z.B. der ursprünglichen *mal'ûzât* mit den späteren Steuerelementen (Appendix B) von Schreinen nachweisen. Das Fehlen einer aktiven Lehrer-Lineage, welches sich im Laufe der Zeit entwickelte, brachte dann jedoch eine zunehmende Abhängigkeit des Heiligtums/Schreins vom Herrscherhof mit sich. Die Integration von Sufi Schreinen als Legitimationsgrundlage (Appendix C) förderte im folgenden den Bau vieler herrschaftlicher Mausoleen in der Nähe von Schreinen und förderte so die Mystifizierung weltlicher Herrscher.

Ernst weist ferner nach, daß Khuldabad eine tiefe Bindung an die islamische Wissenschaftstradition vorwies (Appendix A). Die spätere „fundamentalistische“ Polemik, die Sufis hätten sogenannte unislamische Elemente wie Musik und Schreinbesuche lediglich als Konsessionen an die hinduistische Umwelt aufgenommen, werden somit obsolet. Dennoch, Khuldabad war nicht islamisch im engeren Sinne. Lokale Elemente wurden integriert, um die eigene Botschaft verständlich zu gestalten. Auf diese Weise konnten die Chishtis auch von Hindus toleriert, ja sogar akzeptiert werden.

Nur durch den Kontrast von Theoremen und empirischem Material kann also der ursprünglich politische und geschichtliche Kontext der Quellen verifiziert werden. Erst nachdem die Texte demythologisiert sind, ist auch eine „second naivete“ (Paul Ricoeur) geschaffen (p. 246), die eine Mehrdimensionalität der Quellen ermöglicht.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag nicht nur für das Verständnis der islamischen Kultur in Südindien, es bietet auch Orientierungshilfen für die Handhabung sufischer und anderer zeitgenössischer Texte und stellt viele althergebrachte Vorstellungen in Frage. Gleichwohl hätte auf Grundlage der hier herangezogenen lokalen Quellen die soziale Basis der Orden und Sub-Orden herausgearbeitet und insbe-

¹⁾ „... the legend of Warrior Sufi may have served cultic purposes far more profound than the later theory of peaceful Sufi missionaries.“ (p. 105 ff.)

sondere die Bedeutung von Träumen für die Mystiker und deren Initiation analysiert werden können.

Karten, Tabellen, Bilder, Genealogien und Indices sowie eine umfassende Bibliographie runden das Bild dieses anregenden Werkes ab. Eine lesenswerte Lektüre nicht nur für Islam- und Religionswissenschaftler.

Heidelberg/Bonn

Jamal Malik