

Yunus Valerian Hentschel

Blicke  
in den Spiegel  
des Koran

Sufische Koraninterpretationen  
der Gegenwart





Yunus Valerian Hentschel

# Blicke in den Spiegel des Koran

Sufische Koraninterpretationen der Gegenwart

BÖHLAU





Die Publikation wurde einem anonymen, internationalen Peer-Review-Verfahren unterzogen

<https://doi.org/10.7767/9783205218746>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2023 Böhlau, Zeltgasse 1, A-1080 Wien, ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;  
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,  
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress und Wageningen Academic.

Korrekturat: Klara Vanek, Köln  
Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien  
Satz: Michael Rauscher, Wien  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen  
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier  
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)

ISBN 978-3-205-21873-9 (Print)  
ISBN 978-3-205-21874-6 (OpenAccess)

*Gewidmet  
meiner Familie*

In Gedenken an  
Sīdi Muḥammad, Oruç Baba und Arezou  
Mögen ihre Geheimnisse geheiligt werden



# Inhalt

<b>Danksagung</b> . . . . .	11
<b>1. Einleitung</b> . . . . .	13
1.1 Zugang zum Forschungsgegenstand . . . . .	16
1.2 Herausforderung <i>taṣawwuf</i> . . . . .	18
1.3 Der Sufismus und das transformative Verstehen des Koran . . . . .	20
1.4 Zielsetzung . . . . .	22
<b>2. Die Multidimensionalität des Koran</b> . . . . .	25
2.1 Begrenzte Form und grenzenloser Anspruch . . . . .	26
2.2 Der koranische Interpretationsimpuls zur Pluralität . . . . .	28
2.3 Das dialektische Übersetzen des Koran . . . . .	31
2.4 Einheit in der Vielfalt – der Koran und seine Resonanz . . . . .	33
2.5 Der multidirektionale Charakter des Koran . . . . .	34
2.6 Historizität und Vergegenwärtigung der koranischen Botschaft . . . . .	36
2.7 Die Sprache des Koran – Ellipsen, Multivalenz und Verschränkungen . . . . .	38
2.8 Das dynamische Bedeutungsfeld der koranischen Sprache . . . . .	42
<b>3. Das Sowohl-Als-Auch des Sufismus</b> . . . . .	45
3.1 Religion und Mystik – eine kritische Begriffsdiskussion . . . . .	49
3.2 Performative Dimensionen des Sufismus . . . . .	53
3.3 Manifestationen des Sufismus . . . . .	55
3.4 Die gesellschaftspolitischen Ausdrucksformen des Sufismus . . . . .	58
3.5 Aspekte sufischer Identifikation . . . . .	60
3.6 Der Anspruch der Ungebundenheit . . . . .	62
<b>4. Sufische Koranhermeneutik</b> . . . . .	65
4.1 Relative menschliche Erkenntnismöglichkeiten . . . . .	66
4.2 Sufische performative Koranübersetzungen und Kritik der Konvention . . . . .	69
4.3 Sufische Aneignungen . . . . .	72
4.4 Sufische Interdisziplinarität . . . . .	75
4.5 Vollkommenheit, Inklusivismus und Zeugenschaft . . . . .	80
4.6 Apologie und Polemik . . . . .	83
4.7 Die dynamische Koranhermeneutik des Sufismus . . . . .	84

<b>5. Sufismus in der Gegenwart</b> . . . . .	87
5.1 Interne Spannungen und externe Spaltungsversuche . . . . .	89
5.2 Internationale Projekte sufischer Prägung . . . . .	91
5.3 Moderner sufischer Puritanismus . . . . .	93
5.4 Die Modernisierung der <i>ṭarīqāt</i> . . . . .	95
5.5 Politische Dimensionen des rezenten Sufismus . . . . .	99
5.6 Der Sufismus, der Westen und der Zeitgeist . . . . .	102
5.7 Die flexible Kontinuität des Sufismus . . . . .	104
<b>6. Profile der interviewten Sufis</b> . . . . .	107
ا Sufi Tabib Safarboy Kuschkarov . . . . .	108
ل <i>šaiḥ</i> Sīdī Muḥammad as-Saʿīd al-Ġamal ar-Rifaʿī aš-Šāduli . . . . .	111
م Parvāneh Hadāvand, Hešmat-Allāh Riāzī, Arezou Hasanzādeh . . . . .	114
ص Basit Khan . . . . .	117
ر <i>šaiḥ</i> Ibrahim Hussain . . . . .	121
ك Husamuddin Meyer . . . . .	123
ه <i>šaiḥ</i> Süleyman Bahn <i>efendi</i> . . . . .	125
ي <i>šaiḥa</i> Naila Amat an-Nur Tiwana . . . . .	127
ع Oruç Güvenç <i>baba</i> . . . . .	130
ط Muḥammad ad-Darqāwī und Raḍīya al-ʿAlāwī . . . . .	132
س <i>šaiḥ</i> Ahmad Dabbagh . . . . .	134
ح Sāmī al-Husainī Šāh Ḥalīlī . . . . .	136
ق Mītrā Asadī, Samāneh Ġaisarī . . . . .	138
ن <i>dedebaba</i> Edmond Brahimaj Baba Mondī . . . . .	140
<b>7. Sufische Selbstdefinitionen und Abgrenzungen</b> . . . . .	143
7.1 Gesetz und Verwirklichung . . . . .	145
7.2 Widersprüche, Synthesen und Allegorisierungen in sufischen Zugängen . . . . .	146
7.3 Sufische Hierarchien der Erkenntnis . . . . .	147
7.4 Das sufische Erfahren Gottes . . . . .	149
7.5 Reinheit und Erkenntnis . . . . .	150
7.6 Die Vorbildfunktion der Gottesnahen . . . . .	152
7.7 Sufische Innenschau und ganzheitliches Handeln . . . . .	155
7.8 Die Leute der wirklichen Wahrheit . . . . .	157
7.9 Kritik und Abgrenzung . . . . .	160
7.10 Authentische Nachfolge . . . . .	164
7.11 Kritik an der Institutionalisierung des Sufismus . . . . .	165
7.12 Exklusion und Inklusion . . . . .	168
Zwischenreflexion 1 . . . . .	170

<b>8. Die koranisch-sufische Kommunikation</b> . . . . .	171
8.1 Sprache und Subjektivität im Sufismus . . . . .	171
8.2 Der Koran als primäres Medium der Kommunikation mit Gott . . . . .	174
8.3 Das vermittelnde Vorbild der Propheten . . . . .	178
8.4 Übersetzer:innen der koranischen Rede . . . . .	184
8.5 Die Gottesnahen . . . . .	187
8.6 Sufische Mimesis und <i>ilhām</i> . . . . .	193
8.7 <i>Al-hurūf al-muqattaʿa</i> . . . . .	197
Zwischenreflexion 2 . . . . .	204
<b>9. Sufische Reflexionen über den Koran und die Aufgabe des Menschen</b> . . . . .	207
9.1 Die Einsheit Gottes und die Aufrichtigkeit des Menschen . . . . .	208
9.2 Der Sollzustand des Menschen in der Schöpfung . . . . .	211
9.3 Göttliche Vollkommenheit – Menschliche Vollkommenheit? . . . . .	214
9.4 Die Beziehung zu Gott und die Aufgabe des Menschen . . . . .	217
9.5 Der Tag des Gerichts: Reflexion und Verantwortung . . . . .	221
9.6 Freier Wille und Selbstverantwortung . . . . .	224
9.7 Der Vertrag mit Gott und das rechte Handeln . . . . .	227
9.8 Der koranische Impuls zur Selbstprüfung . . . . .	229
9.9 Die Reinigung des Selbst . . . . .	232
9.10 Die Heilkraft des Koran . . . . .	236
9.11 Der Koran als Erinnerung . . . . .	241
Zwischenreflexion 3 . . . . .	248
<b>10. Sufische Erkenntniswege</b> . . . . .	251
10.1 Die Hermeneutik von Licht und Wahrheit . . . . .	253
10.2 <i>Āyat an-Nūr</i> – der Lichtvers . . . . .	257
10.3 Visionäre Erfahrungen und das Sublime der göttlichen Wahrheit . . . . .	259
10.4 Die Wechselwirkungen des Äußeren und Inneren . . . . .	261
10.5 Erfahrung und Emotion . . . . .	263
10.6 Schutz und Transformation . . . . .	266
10.7 Das affektive Erleben der göttlichen Qualitäten . . . . .	268
10.8 Affektiv-spirituelle Überbrückungen . . . . .	271
10.9 Der Reichtum des Herzens und die Abgründe der Angst . . . . .	273
10.10 Paradies und Hölle . . . . .	274
10.11 Die Konsequenzen des Diesseits auf das Jenseits . . . . .	277
10.12 Das menschliche Schaffen von Paradies und Hölle . . . . .	278
10.13 Ausrichtung und Selbstkritik . . . . .	280
10.14 Vergewenwärtigung und Umdeutung von Himmel und Hölle . . . . .	282
10.15 Zeichen an den Horizonten und im inneren Selbst . . . . .	285

10.16 Erkenntnis durch Selbstreflexion . . . . .	287
10.17 Illusion und durchschreitende Erkenntnis . . . . .	289
Zwischenreflexion 4 . . . . .	292
<b>11. Sufische Übersetzungen und gesellschaftsreligiöse Implikationen . .</b>	<b>295</b>
11.1 Spiegelungen . . . . .	295
11.2 Epiphanien . . . . .	299
11.3 Die Interferenzen von Offenbarung, Schöpfung und menschlicher Erkenntnismöglichkeit . . . . .	303
11.4 Das Kriterium: <i>al-Furqān – Fahum Farasāt</i> . . . . .	307
11.5 Die Erziehung durch den Koran . . . . .	310
11.6 Die Entwicklung der sufischen Perspektive . . . . .	312
11.7 Die ganzheitliche Aufrichtigkeit des <i>iḥsān</i> . . . . .	314
11.8 Der koranische Appel zum Mitgefühl . . . . .	317
11.9 Die <i>ṣarīʿa</i> : die göttliche Wahrheit und das Bemühen des Menschen . . . .	321
11.10 Selbstverwirklichung durch Selbsthingabe . . . . .	324
<b>12. Was will und kann sufische Koranlegung sein? . . . . .</b>	<b>329</b>
12.1 Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart – ein Überblick . . . . .	330
12.2 Ausblick . . . . .	333
12.3 Das sufische Fortschreiben des Koran . . . . .	334
<b>13. Bibliografie . . . . .</b>	<b>337</b>
13.1 Forschungsliteratur . . . . .	337
13.2 Internetquellen zu den interviewten Sufis beziehungsweise deren <i>ṭarīqāt</i> .	351
13.3 Internetquellen zum Verweis auf die angeführten Ḥadīte . . . . .	351
<b>14. Anhang . . . . .</b>	<b>353</b>
14.1 Angaben zu den interviewten Sufis . . . . .	353
14.2 Register zentraler Begriffe des Sufismus und der sufischen Koranhermeneutik . . . . .	354

## Danksagung

„Der Dank gebührt Gott“, so beendeten die Sufis ihre Reflexionen über den Koran. Dementsprechend sollen diese Worte am Anfang dieser Arbeit stehen, die ohne meine Interviewpartner:innen nicht möglich gewesen wäre. Mein primärer Dank gilt daher den Sufis, die sich mir und meinen Fragen gegenüber geöffnet und ihr Wissen mit mir geteilt haben. Ich danke ebenso ihren Familien, Schüler:innen und sonstigen Vertrauten, die mich bei meinen Reisen unterstützt, herzlich umsorgt und in ihren Alltag eingebunden haben. Auch sei all denen gedankt, die mich bei der Kontaktherstellung und Organisation der Interviews unterstützt haben. Für die Übersetzungshilfe danke ich vor allem Arezou Hasanzādeh, Samāneh Ġaisarī, Gerhard Tucek, Renée M. Oberlé, Sa-faae El Idrissi, Denis Ljuljanovic und Marigona Esati.

Dieses Buch basiert auf meiner Dissertation; ein großer Dank geht somit an meinen Betreuer Prof. Rüdiger Lohlker, der mich ermutigt hat, mich mit den herausfordernden und inspirierenden Phänomenen Sufismus und Koran wissenschaftlich zu beschäftigen. Im Weiteren danke ich Prof. Stephan Procházka und dem Institut der Orientalistik für das ausgezeichnete Studium und die Möglichkeit zu unterrichten; Prof. Thomas Macho und dem IFK für das auf vielen Ebenen gewinnbringende Junior Fellowship; Prof. Frank Griffel (Yale University) wie auch Prof. Christian Lange (Utrecht University) für die Einladung zu vertiefenden Forschungsaufenthalten. Ihnen und anderen Wissenschaftler:innen, die ich im Zuge dieser Aufenthalte kennengelernt habe, sei für ihre bereichernden und anregenden Rückmeldungen gedankt. Prof. Lange danke ich zudem sehr für seine wertvollen Kritikpunkte in seinem Gutachten zu meiner Dissertation, die eine wesentliche Richtlinie für die Überarbeitung zu dem vorliegenden Buch darstellen.

Ich danke Sarah Stoffaneller und dem Böhlau-Verlag für die Möglichkeit, dieses Buch zu veröffentlichen, und dahingehend Prof. Peter Rauch und Prof. Michael Mitterauer für ihre Unterstützung.

Schließlich danke ich allen, die mich direkt und indirekt inspiriert und unterstützt haben, den Rat bedenkend, den mir Sufi Tabib zu Anfang meiner Forschung gegeben hat: „Der Koran ist ein sehr ernstes Buch. Es ist wichtig, dass Sie viel lachen, sonst werden Sie verrückt.“

In diesem Sinn gilt mein Dank all denen, die mich in den letzten Jahren zum Lachen gebracht haben und mit ihrer Freundschaft und Zuneigung für mich da waren. Ich darf mich glücklich schätzen, so viele wunderbare Menschen um mich zu haben, mit denen ich die Freude zelebrieren und alle Herausforderungen bewältigen kann.



Besonders danke ich diesbezüglich meiner Schwester und meinen Eltern, die mich mit ihrer vielfältigen Unterstützung und Liebe begleiten

# 1. Einleitung

„Nichts sah ich außer Schönem, sagte Zainab zum Kalifen Yazīd. Zainab war die Schwester al-Ḥusains und überlebte als eine der wenigen das Massaker von Kerbala. Yazīd ließ sie vor sich führen, wollte sie demütigen, sie fragen, wie es denn war in Kerbala? Doch sie zeigte sich erhaben und sagte nur: *mā raʿaitu ʿillā ḡamīlan*.“ Arezou beendet ihre Erzählung. Die Sufi-Schülerin wurde von ihrer Lehrerin Parvāneh zuvor beauftragt, mir den Sufismus und die spirituellen Bedeutungen von ʿAšūra zu erklären. Teheran vibriert in ehrfurchtsvoller Erwartung auf den zehnten Tag des Monats Muḥarram, an dem des Todes des Prophetenenkels al-Ḥusain und seines Gefolges gedacht wird. Die rituellen Handlungen steigern sich jeden Tag. Des Nachts wird Essen verteilt. Theaterstücke werden in Erinnerung an die Geschehnisse um Kerbala aufgeführt. Prozessionen ziehen durch die Straßen, begleitet von Trauergesängen, Trommeln und dem rhythmischen Klatschen der Ketten auf den Rücken der Gläubigen. Die Straßen sind von schwarzen Flaggen gesäumt und die Menschen weinen.

Wir befinden uns auf den nördlichen Hängen Teherans und fahren in die Garage eines Hauses ein, in dem ein Sufi lebt, der sich bereit erklärt hat, von mir interviewt zu werden. Von der tiefer gelegten Garage führt Parvāneh Arezou, eine weitere ihrer Schüler:innen und mich noch einen Stock tiefer und läutet an der Tür ihres Freundes Hešmat. Als dieser uns öffnet und hineinbittet, hatten wir eine Kellerwohnung erwartet, doch vor uns tut sich ein weiter Ausblick über die Stadt im Nachmittagslicht auf. Das Orientierungsgefühl gerät in Verwirrung – sind wir denn nicht tief in den Keller gegangen? Hešmat sagt schmunzelnd: „Ja, nach oben, nach unten, all das ist relativ.“

Diese Begebenheit trägt sich während meiner Forschungsreise in den Iran 2015 zu und ließe sich leicht als klassische Sufi-Geschichte verbrämen. Es ist jedoch nicht meine Intention, Sufi-Anekdoten zu sammeln oder zu inszenieren. Vielmehr werde ich darlegen, wie gegenwärtige Sufis den Koran in ihrer Erkenntnishaltung nutzen und welchen Stellenwert dieser in deren Selbstidentifikationen als Sufis einnimmt. Dieses Buch gewährt einen Einblick, wie gegenwärtig wirkende Sufis den Koran erleben, verstehen und auslegen. Schließlich soll aufgezeigt werden, was sufische Koranauslegung sein will, sein kann und wie diese in die Lebenswirklichkeit der jeweiligen Sufis übersetzt wird.

Zunächst stehen wir vor der Herausforderung zu definieren, was der Sufismus überhaupt ist. Reynold A. Nicholson problematisiert bereits 1914 die wissenschaftlichen Zuordnungsversuche und Ursprungstheorien zum Sufismus.<sup>1</sup> In arabischen und persischen Texten liegen zwar zahlreiche Erklärungen vor, was der Sufismus sei, doch zeigen nach Nicholson auch diese Quellen vor allem auf, dass der Sufismus nicht zu

---

<sup>1</sup> Nicholson, 1914, 1–27.

definieren ist;<sup>2</sup> auch wer die Sufis sind, geht aus ihnen nicht hervor. Denn „schwierig sind die Wege, die sie ziehen, dunkel und verwirrend die weglosen Höhen jenseits von diesen.“<sup>3</sup> Mehr als einhundert Jahre später resümiert auch Alexander Knysh 2017 in seiner Darstellung über die Sufismusstudien,<sup>4</sup> dass die Diversität sufischer Ausdrucksformen eine allgemein gültige Definition nicht zulässt.<sup>5</sup> Ferner seien die bisherigen Forschungsergebnisse über den Sufismus simplifizierend, teilweise mangelhaft oder auch ideologisch eingefärbt, lieferten aber dennoch wertvolle Erkenntnisse, auf denen aufzubauen ist. Knysh betont, dass vor allem die für den Sufismus wesentlichen performativen Aspekte in der wissenschaftlichen Wahrnehmung bislang unzureichend reflektiert worden sind. Würden diese untersucht, so beschränkt sich die Rezeption zumeist auf geschriebene, zeitlich ferner zurückliegende Texte. Außerdem werden diese Ergebnisse in routinierte, institutionalisierte und von ideologischen Vorannahmen geprägte Wissenschaftstraditionen – wie z. B. die der Niedergangs- und Stagnationstheorien hinsichtlich des Islam und des Sufismus – eingegliedert und entsprechend angepasst. Die Innenperspektiven insbesondere des gegenwärtigen Sufismus wie dessen Koraninterpretation wurden bis dato weitreichend vernachlässigt. Knysh streicht abschließend hervor, dass sufische Innenperspektiven nicht nur ernst genommen, sondern vor allem in Hinblick auf ihre gesellschaftliche Funktion untersucht werden sollten.<sup>6</sup>

Daher greift es auch für das Folgende, in dem ausgewählte sufische Innenperspektiven erschlossen werden, unweigerlich zu kurz, den Sufismus auf eine Mystik zu reduzieren, deren alleiniges Bestreben das Transzendieren des eigenen Bewusstseins und die unmittelbare Erfahrung Gottes sei. Vielmehr veranschaulicht dieses Buch, dass sich das historische und eben auch gegenwärtige Phänomen Sufismus in unterschiedlichsten Formen manifestiert und von den jeweiligen Sufis sehr unterschiedlich verstanden werden kann. So lässt sich das weite, divergierende Bedeutungsspektrum Sufismus (*taṣawwuf*) bereits in einem ersten Überblick vielfältig umreißen:

Der Sufismus kann sowohl asketische Frömmigkeit bedeuten, die vor allem in der Frühzeit des Islam in kritischer Opposition zu den herrschenden Eliten steht. In späteren Zeiten aber sind es gerade Sufis, die die gelehrten, religiösen und herrschenden Eliten wesentlich prägen werden. Sufis können Advokat:innen des religiösen Gesetzes sein oder dieses bewusst brechen und gesellschaftsreligiöse Konventionen herausfordern. Selbst die Zuordnung zum Islam ist nicht in allen Fällen eindeutig. Sufismus wird zudem sowohl als tradierte spirituelle Praxis als auch als gesellschaftliche Organisationsform verstanden. Sufismus findet seinen Ausdruck in theologisch-philosophisch-

2 Vgl. ebd., 25.

3 Ebd., 2; übers. aus dem Englischen Y. H.

4 Vgl. Knysh, 2017, 15–61.

5 Vgl. dazu auch Ridgeon, 2021, xxi, 11.

6 Vgl. Knysh, 2017, passim.

sophischen Abhandlungen, in Poesie, die den Genuss der erotischen Liebe und des Weins rühmt, in verschiedenen Körpertechniken, in Popmusik oder auch Architektur. Die einen Sufis bezeichnen ihren spirituellen Zugang als nüchtern, die anderen als ekstatisch. Andere wiederum behaupten, beide Zustände vereinen zu können. Einige Sufis erleben die Wundertätigkeiten (*karāmāt*) der Gottesnahen (*auliyāʾ*) als Realität, andere Sufis verwerfen solche Erzählungen als Scharlatanerie und betonen die rationale Vernunft als maßgeblich. Der Sufismus manifestiert sich darüber hinaus sowohl als Struktur der Autorität wie auch als Forum eines liberalen, schöngestigen Lifestyles. Sufis weisen alle möglichen Schattierungen des gesellschaftspolitischen Engagements auf oder vermeiden jegliche Verstrickung in der Welt. Dabei sind Sufis in allen sozialen Schichten zu finden. In bestimmten Kontexten steht die Bezeichnung Sufi nur wenigen Auserwählten zu, in anderen gilt der Sufismus als gesellschaftsreligiöse Norm, die jedem und jeder zugänglich ist. Sufis kritisieren andere Sufis ob ihrer Praktiken, Vorstellungen und Lehrmethoden, grenzen sich von für sie gewöhnlichen Muslim:innen oder anderen Religions- und Gesellschaftsformen ab, während sie gleichzeitig eine pluralistisch-inklusive Weltsicht propagieren.

Es fällt schwer, überhaupt ein Kriterium zu festzulegen, wer als Sufi bezeichnet werden kann, da unter Umständen mehrere der eben genannten Merkmale (oder auch ganz andere) auf Sufis zutreffen. Normative Aussage zu treffen und endgültig zu definieren, was nun der Sufismus sei, ist grundsätzlich so auch nicht möglich. Dennoch existiert das Phänomen Sufismus und wird historisch wie gegenwärtig durch seine Anhänger:innen als Lebenswirklichkeit erfahren. Um sich also einem möglichst authentischen und differenzierten Verständnis anzunähern, habe ich Sufis mit verschiedenen sozial-kulturellen Hintergründen befragt, was es für sie selbst bedeutet, Sufi<sup>7</sup> zu sein.

Mein Anspruch ist es, auf diese Weise ein Bedeutungsnetz des Sufismus zur Verfügung zu stellen. Für dieses Unterfangen stehen die geführten Interviews mit ausgewählten Sufis im Zentrum der Untersuchung. Als verbindendes Element dieser Analyse des Phänomens Sufismus – vor allem in seinen gegenwärtigen Dimensionen – dient der Koran. Denn bei allen Unterschiedlichkeiten und Widersprüchen nimmt der Koran in sufischen Verstehensformen eine zentrale Funktion ein. Das trifft zumindest bei all den von mir interviewten Sufis zu. Was der Koran für sie ist und wie sie ihn verstehen, verwenden und auslegen, ist wiederum durch eine Vielfalt an Zugängen charakterisiert.

---

7 Mit dem generisch maskulinen Begriff Sufi (*ṣūfī*) sind im Folgenden die den Sufismus (*taṣawwuf*) Praktizierenden jeglichen Geschlechts gemeint, die sich selbst als Sufi bezeichnen und/oder von anderen als solche benannt werden.

### 1.1 Zugang zum Forschungsgegenstand

Der Koran gilt gemeinhin als islamische Offenbarungsschrift. Dieses Verständnis ist nach Angelika Neuwirth jedoch zu erweitern, der ich in dieser Hinsicht auch folge. Neuwirth hinterfragt in ihrer spezifischen Verortung des Koran als Text der Spätantike die ideologische Gegenüberstellung okzidentaler und orientalischer (Religions-)Traditionen und fordert die Aufhebung dieser Konfrontation. Sie resümiert, dass

„der Koran sowohl der islamischen als auch der europäischen Tradition zugehört, daß die im Koran festgehaltene Verkündigung Teil eines religionsübergreifenden Diskurses war, eine neue und nachhaltig vernehmbare Stimme im Konzert der theologisch-philosophischen Diskussionen ihrer Zeit, die nicht nur grundlegend für die islamische Religion, sondern – mit anderer Akzentsetzung – auch prägend für die Formation Europas werden sollte.“<sup>8</sup>

Im Weiteren bezeichne ich in Anlehnung an Shahab Ahmed mit dem Begriff islamisch die jeweilige Interpretation und die Umsetzung dessen, was es individuell bedeutet, Muslim:in zu sein. Diese subjektive Identifikation steht immer in direktem, aber dialektischen Zusammenhang mit einem kollektiven Zugehörigkeitsgefühl zur globalen muslimischen Gemeinschaft (*umma*). Ferner distanzieren mich von einer dichotomisch-polemischen Kategorisierung des Islam und des Westens. Werden im Folgenden entsprechende Begriffe verwendet, so in Bezug auf den gängigen Sprachgebrauch und im Sinne des Verständnisses der Leser:innen; sie werden aber immer kritisch gedacht.<sup>9</sup> Ich vertrete zudem einen konzeptuellen Islambegriff, der Widersprüchen und Ambiguität positiv begegnet und diese für den Islam als konstitutiv erachtet.<sup>10</sup> So sind auch kollektive Bezeichnungen wie Salafismus, Islamismus etc. – wie eben auch der Sufismus – auf Grund ihrer inhärenten Diversität und Pluralität eigentlich inadäquat. Zudem sind diese Labels ideologisch aufgeladen und dienen oft eher als Politikum, als dass sie Realitäten beschreiben würden. Die tatsächliche Vielfalt islamischer Wirklichkeiten basiert auf einem Koran, der unterschiedlich ausgelegt werden kann. Insbesondere der Sufismus weist eine große Diversität und Kreativität in seinen Reflexionen des koranischen Zeichensystems auf, die aber noch unzureichend erforscht sind.

Der Koran dient mir in der vorliegenden Untersuchung ergo als das Prisma der jeweiligen sufischen Reflexionen und wird von mir in seiner spezifischen multidimensionalen Qualität verstanden und gehandhabt. Diese dem Koran inhärente Vielschichtigkeit wird durch seine Auslegung erweitert, denn „[g]erade durch seine Einmaligkeit – und die damit verbundene Unverwechselbarkeit – wird der Koran zu einem Text, der dazu

<sup>8</sup> Neuwirth, 2010, 24.

<sup>9</sup> Ich distanzieren mich vor allem von den essentialistischen und identitätspolitischen Verwendungen dieser Begriffe.

<sup>10</sup> Vgl. Ahmad, 2016, 103, passim.

einlädt, ihn in verschiedene Kontexte zu stellen.<sup>11</sup> Diese Kontexte werden hier durch die interviewten Sufis realisiert, deren Auslegungen wiederum die Texte sind, die dem Koran re-inskribiert werden.<sup>12</sup> Diese Texte habe ich durch qualitative, halbstrukturierte, narrative Leitfadenterviews erhoben.<sup>13</sup> Die subjektiven Bedeutungsstrukturen der Befragten wurden in einer phänomenologischen Analyse auf ihre Kerngedanken hin untersucht und zueinander in Bezug gesetzt.<sup>14</sup> Das Hauptkriterium des Samples ist die Diversität der jeweiligen Einzelfälle, die ich komparativ, aber auch kontrastierend diskutiere<sup>15</sup> und schließlich als Eckpunkte eines polygonalen Übersetzungsfeldes interpretiere.<sup>16</sup>

So habe ich Sufis verschiedener Lehrwege (Bektaşīya, Čistiya, Darqāwīya, Isma‘īliya, Mevlevīya, Naqšbandīya, Ni‘matullāhīya, Nūrsafardiya, Qādirīya, Šaḍulīya, Ṭarīqa Muḥammadiya), aber auch solche, die sich keiner konkreten Richtung oder auch mehreren zuordnen, interviewt. Sie entstammen den Ländern Albanien, Deutschland, Großbritannien, Indien, Iran, Israel und Palästina, Kanada, Marokko, Pakistan, Türkei und Usbekistan. Es wurden Männer und Frauen interviewt, die als Experten und Expertinnen eine leitende oder zumindest höhere Funktion innerhalb des jeweiligen Sufi-Netzwerkes innehaben.

Obwohl der Koran wie der Sufismus als islamische Schlüsselemente verstanden werden, wurden ihre gegenwärtigen Bedeutungszusammenhänge bisher nicht untersucht. Die vorliegende Aufarbeitung sufischer Reflexionen zum Koran ist mein Beitrag, diese Lücke zu schließen. Auch wenn es profunde Abhandlungen zur älteren sufischen Koranhermeneutik und -theologie gibt, liegt keine vergleichbare Studie vor, die sich jenen Fragen stellt, die diesem Buch zu Grunde liegen:

- *Wie verwenden und interpretieren gegenwärtige Sufis den Koran?*
- *Welchen Erkenntnisgewinn leiten Sufis aus ihren Interpretationen des Koran ab?*
- *Welches Gottes- und Menschenbild leiten diese Sufis aus dem Koran ab?*
- *Wie übersetzen Sufis zentrale Botschaften des Koran in ihre jeweilige Lebenswirklichkeit?*

Um diese Fragen zu beantworten, sind vier historische Dimensionen zu beachten, die miteinander in untrennbarer Verbindung stehen: Die erste ist jene des Entstehungskontextes des Koran. Dieser ist essenziell für eine philologisch-kritische Analyse des koranischen Texts. Die zweite Ebene ist die der Herangehensweisen und Auslegungen des Koran in den verschiedenen muslimischen Traditionen beziehungsweise den

11 Mauder/Würtz/Zinsmeister, 2016, 11.

12 Dilthey und Blankertz nach Marotzki, 2013, 178.

13 Vgl. Helfferich, 2011, 179.

14 Mayring, 2002, 107f.

15 Vgl. Flick, 2013, 254.

16 Würtz in Mauder/Würtz/Zinsmeister, 2016, 120.

nicht-muslimischen Islamwissenschaften (zu beiden Ebenen siehe Kapitel 2). Die dritte ist die der historischen Entwicklung der verschiedenen sufischen Traditionen beziehungsweise Erfahrungs- und Manifestationsformen (Kapitel 3–5). Die vierte Ebene schließlich ist die der ausgewählten Interviewpartner:innen (Kapitel 6–11). Diese sind in einen spezifischen kulturhistorischen Kontext (oder auch in mehrere) eingebunden und davon beeinflusst. Mein Fokus liegt auf der vierten Ebene, baut aber auf den drei anderen auf. Die erhobenen und analysierten Interviews stellen somit eine Vergegenwärtigung auch der historischen Entwicklungen und Dynamiken dar.

Der historische Offenbarungskontext des Koran ist kein abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit. Denn der Koran hat für die befragten Sufis unmittelbare und gegenwärtig gültige Relevanz. Zusätzlich schließen Sufis zumeist an eine Kette der Lehrtradition (*silsila*) an. Wie Talal Asad für den Islam im Allgemeinen bemerkt hat, so ist auch der Sufismus als ein vielgestaltiges Set an diskursiven Traditionen zu verstehen. Diese wirken kontinuierlich fort, verändern sich ständig und sind vor allem in ihren vormodernen Bedeutungszusammenhängen stark heterogen geprägt. Die Rückbindung an die jeweilige Tradition fungiert als normgebend und legitimiert die eigenen religiösen Praktiken.<sup>17</sup>

## 1.2 Herausforderung *taṣawwuf*

Die Schwierigkeit, den Sufismus zu fassen, wird durch seine Diversität nicht gemindert. Wobei diese aus der grundlegenden sufischen Offenheit resultiert, unterschiedliche kulturelle, philosophische und religiöse Ausdrucksformen und Praktiken nicht nur tolerierend zu inkludieren, sondern auch aktiv anzuwenden.<sup>18</sup> Darüber hinaus ist der Sufismus ein Phänomen, das nach dem bereits angeführten Alexander Knysh sowohl in Außen- wie auch in Innenperspektiven hochgradig durch Imagination und Projektion definiert werde.<sup>19</sup> Gerade die unterschiedlich stark ausgeprägte, tendenziell jedoch bestehende sufische Affinität zu kulturell-religiöser Transgression hinsichtlich Terminologie und gelebten Praktiken stellt die westliche Forschung vor Herausforderungen. In unzutreffenden Analogien mit der eigenen christlich-europäischen Geschichte wurde der Sufismus so als eine zur Häresie neigende Randerscheinung des Islam imaginiert. Diese habe sich stets einer dominanten – ebenso imaginierten – theologischen und juristischen islamischen Orthodoxie zur Wehr setzen müssen. Im Gegensatz dazu waren es aber vielmehr sufische Weltanschauungen und Verstehensformen, die in der islamischen Welt für die Mehrheitsbevölkerungen richtungsweisend wirkten.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Asad nach Silverstein, 2007, 40f.

<sup>18</sup> Vgl. Malik in Muedini, 2015, 20; Hajatpour, 2017, 36.

<sup>19</sup> Vgl. Knysh, 2017, 1.

<sup>20</sup> Vgl. Ahmed, 2016, 122–129, passim; Knysh, 2017, 58–61, passim.

Ein anderes Missverständnis in Bezug auf Sufis, das erst langsam überwunden wird, ist deren Wahrnehmung als esoterische, ja weltfremde, von jeglichen sozialpolitischen oder ökonomischen Aktivitäten und Interessen enthobene Mystiker:innen.<sup>21</sup> Dementsprechend lag der Fokus zumeist auf den sufischen Abhandlungen über spirituelle Erfahrungen, Prozesse und Lehrmethoden sowie auf der reichen sufischen Liebespoesie.<sup>22</sup> Dabei wurde ein Bild erzeugt, das die Sufis mit einem Nimbus der Weltentrücktheit versah. Auch wenn etwa Annemarie Schimmel erwähnt, dass der Sufismus auf die Mehrheitsbevölkerung wesentlichen ethisch-therapeutischen Einfluss nahm, bleibt der Eindruck bestehen, dass die Sufis sich zwar aus moralischem Mitgefühl um die Belange der Mitmenschen kümmerten, aber an einem aktiven sozialpolitischen Engagement kein Interesse hätten.<sup>23</sup> In den meisten wissenschaftlichen Ansätzen beschränkte man sich parallel dazu vor allem auf die Übersetzung und Edierung sufischer Texte als esoterisch-religiöse und eben nicht weltlich-politische Texte. Andere Werke betonten zwar das gesellschaftsreligiös skandalöse Element ekstatisch-sufischen Auftretens, kategorisieren dieses aber eher als häretische, subversiv-revolutionäre Ausnahmeerscheinung.<sup>24</sup>

Zögerlich nur wird die weitverbreitete Fehleinschätzung verworfen, den Sufismus als eine apolitische und weltfremde Mystik des Islam zu kategorisieren.<sup>25</sup> Es wird jedoch zunehmend die Notwendigkeit erkannt, dem vielgestaltigen und damit auch schwer definierbaren Phänomen Sufismus nicht nur in seiner spirituellen, sondern ebenso in seiner gesellschaftspolitischen und kulturellen, immer schon tief verankerten und formativen Bedeutung innerhalb des Islam Rechnung zu tragen. An der Schwelle zum 21. Jahrhundert sind Neuorientierungen in der Wahrnehmung des Sufismus und eine zunehmende Kritik an bisherigen Darstellungen festzustellen.<sup>26</sup> Hierbei ist insbesondere auf Knyshs historische Übersicht der Entwicklung der sufischen Ideengeschichte in Verbindung mit der gesellschaftspolitischen Kontextualisierung der sufischen Akteur:innen zu verweisen.<sup>27</sup> Tony Stewart betont die Heterogenität in der sufischen Kommunikationsweise auch mit anderen Kulturen.<sup>28</sup> Andere analysieren und diskutieren zunehmend gesellschaftliche Dynamiken und Bedeutungsebenen des Sufismus.<sup>29</sup> Nile Green schießt wohl etwas über das Ziel hinaus, wenn er den Sufismus als „eine Verkörperung des Islam der Autorität, basierend auf der durch Prestige-

21 Vgl. Muedini, 2015, 22.

22 Vgl. z. B.: Meier, 1963; Gramlich, 1981; Böwering, 1980; Chittick, 1992; Sells, 1996; Renard; 2004.

23 Vgl. Schimmel, 1985, 336–342, passim.

24 Vgl. Shah, 1981; Massignon, 1982; Wilson, 1997; Gelpke, 2008.

25 Vgl. Muedini, 2015, 22.

26 Vgl. Waugh, 1999; Sirriyeh, 1999; Sirriyeh, 2000.

27 Vgl. Knysh, 2010, 3, passim.

28 Vgl. Stewart, 2001, passim.

29 Vgl. Loimeier, 2006; Pinto, 2017; Sedgwick, 2018; sowie diverse Beiträge in Bruinessen/Howell, 2007; Raudvere/Stenberg, 2009.



Blutlinien legitimierten Segensmacht<sup>30</sup> bezeichnet. Sein Hinweis aber, die sufischen Strukturen auch als „machtvolle Institutionen“ zu betrachten, ist von entscheidender Wichtigkeit.<sup>31</sup> Denn der Sufismus ist kein Phänomen, dessen Anhänger:innen sich weltlichen, profanen Kontexten und Diskursen entziehen. Vielmehr wirken sie aktiv und zum Teil massiv in diese ein.<sup>32</sup> In aller Kürze ist die Beziehung zwischen Sufis und politischem Engagement daher als ein komplexes und nicht zu unterschätzendes Feld zu benennen.<sup>33</sup>

### 1.3 Der Sufismus und das transformative Verstehen des Koran

Das Bemühen um spirituelle Entwicklung und einen damit verbundenen Erkenntnisgewinn zieht sich als ein roter Faden durch das Phänomen Sufismus. Sufische Erkenntnisprozesse basieren auf einer Vielzahl an Techniken und rituellen Formen. Diese streben in vielen Fällen eine Überschreitung des rationalen Bewusstseins und „eine Lehre der inneren Erfahrung und Umwandlung“ an.<sup>34</sup> Nach Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (gest. 2010) treten Sufis über das Medium des Koran in einen diskursiven Prozess der interaktiven Kommunikation mit der „göttlichen Rede“ und reinszenieren dadurch den Offenbarungsprozess.<sup>35</sup> Diese Interaktion wird in Anlehnung an den oben erwähnten Tony Stewart von mir als ein solcher Übersetzungsprozess verstanden, der sich kreativ und transformierend auf das Selbst auswirkt.<sup>36</sup> Unter dieser Annahme stelle ich die Hypothese auf, dass die *Interaktion der Sufis mit dem Koran rückwirkend Einfluss auf deren Reflexion über menschliche Identitätskonstruktionen ausübt*.

Sufis gehen mehrheitlich davon aus, dass das unentwickelte menschliche Bewusstsein die Erkenntnis einer transzendenten und absoluten Wirklichkeit wie ein Schleier verdeckt. Ohne die Bemühung, dieses Bewusstsein zu transformieren, würde sich der Mensch in seinen individuellen und gesellschaftlichen Konstruktionen verlieren.<sup>37</sup> Mit Clifford Geertz (gest. 2006) wurde in Anlehnung an Max Weber (gest. 1920) in ganz ähnlicher Weise ein Kulturbegriff definiert, der besagt, dass „der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist“.<sup>38</sup> Sufismusforscher:innen wie Rudolf Gelpke betonen jedoch, dass Sufis weniger danach streben, interpretativ in

30 Vgl. Green, 2012, 2; übers. aus dem Englischen Y. H.

31 Vgl. ebd., passim.

32 Vgl. Voll/Ohtsuka, 2016.

33 Vgl. Heck, 2009; Brown, 2011; Albo, 2012; Muedini, 2015.

34 Hajatpour, 2017, 25.

35 Vgl. Abu Zaid, 2008, 30, 34, 143, 172. Im Folgenden verweise ich auf ihn als Abu Zaid ohne diakritische Zeichen.

36 Stewart, 2001, 277.

37 Vgl. Knysh, 2010; Voll/Ohtsuka, 2016, passim.

38 Geertz in Bachmann-Medick, 2014, 65.

einem solchen kulturell bedingten Gewebe nach Bedeutungen zu suchen, sondern darüber hinauszugehen, da sie weltliche Konzepte als „uneigentlich“ erfahren.<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Rolle der Koran einnimmt. Werden die Sprache und die Inhalte des Koran von Sufis als wirklich verstanden? Müssen diese interpretiert werden und wenn ja, auf welche Weise? In welchem Verhältnis steht das sufische Koranverständnis mit der sufischen Maxime der Arbeit am Selbst beziehungsweise dessen Kultivierung? Ist das sufische Verstehen ein prozesshaftes, das in Zusammenhang mit der Lehre der Zustände (*ḥāl* pl. *aḥwāl*) in Verbindung steht? Um meine vorhergehende Hypothese weiter zu spezifizieren, untersuche ich, inwieweit *sufische Verstehensprozesse des Koran kontinuierliche Übersetzungsprozesse sind, die unmittelbar mit tiefreichenden Selbstreflexionen verbunden sind.*

Meine Untersuchung bezweckt also eine „Erforschung der tatsächlichen [sufischen] Übersetzungsprozesse, die im Feld interkultureller Auseinandersetzungen“<sup>40</sup> einen gemeinsamen, überkulturellen Bezugspunkt haben, den Koran. Im Einzelfall geht es immer um einen Aushandlungsprozess<sup>41</sup> zwischen koranischem Text, der Person der jeweiligen Sufis wie auch der Kultur, in die er oder sie eingebunden ist. Hierbei wird diskutiert, was ausgewählte Sufis selbst als Sufismus definieren, welche Funktion der Koran für das jeweilige Selbstverständnis hat und inwieweit die Auslegung des Koran zu gesellschaftsreligiösen Ausrichtungen genutzt wird. Wie bewerten und verstehen die befragten Sufis die göttliche Offenbarung? Sehen sie im Koran ein Medium der interaktiven, göttlich-menschlichen Kommunikation, wie dies Abu Zaid behauptet?<sup>42</sup>

Wie die Antworten zu diesen Fragen nun auch jeweils ausfallen mögen, gehe ich von der Prämisse aus, dass Sufis an eine göttliche Existenz glauben, die sich durch den Koran ausdrückt. Ich vertrete in dieser Hinsicht einen religionsphilosophischen Ansatz, der sich der Herausforderung stellt, „einen ‚Gegenstand‘ denken zu wollen, der ein Gegenstand doch nicht sein kann“.<sup>43</sup> In weiterer Folge nähere ich mich dem nicht-denkbaren Gegenstand eines transzendenten Wirklichkeitsanspruches religionspsychologisch und soziologisch an: Hierbei analysiere und reflektiere ich das sufische Erleben des Koran sowie die potenziellen vergesellschaftlichten sufischen Übersetzungen der göttlichen Wahrheit (*al-ḥaq*).<sup>44</sup> Ich gehe davon aus, dass Sufis den Koran als göttliche Offenbarung verstehen, die für ihr spirituelles und gesellschaftliches Leben maßgebli-

39 Gelpke, 2008, 268.

40 Bachmann-Medick, 2014, 41.

41 Bassnett in Bachmann-Medick, 2014, 253.

42 Abu Zaid, 2008, 34, 143, passim. Abu Zaid versteht den Koran als Manifestation des polyphonen und dialektischen Prozesses seines Offenbarungskontexts, den es hermeneutisch und performativ zu dekodieren gilt. Der Akt der Rezitation im Gebet ermögliche dem/der Gläubigen eine individuelle, unmittelbare und als gegenwärtig erlebte Angliederung an jenen Offenbarungsprozess.

43 Hailer, 2014, 28.

44 Vgl. ebd., 21–23.

che Botschaften beinhaltet. Unter dieser Vorannahme weisen die Offenbarungsinhalte des Koran für Sufis auf eine transzendente Existenz hin, also auf Gott.

Die Existenz Gottes ist weder zu beweisen noch zu widerlegen; es lässt sich jedoch die Möglichkeit der Existenz Gottes denken, wie dies Holm Tetens veranschaulicht.<sup>45</sup> Der Sufismus ist in dieser Hinsicht als ein deistisches Erklärungsmodell zu verstehen, das zu beantworten sucht, warum in einer „materiellen Erfahrungswelt eines Tages erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte mit ihrer spezifischen Ich-Perspektive die Bühne betreten haben“.<sup>46</sup> Zusätzlich besteht im Allgemeinen ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen, der zwischen Ich-Bewusstsein und dem, was nicht als dieses Ich wahrgenommen wird, eine sinnstiftende Verbindung herstellt.<sup>47</sup> Alexander Knysh schreibt vormodernen Sufis zu, ein solches über-wirkliches Erleben anzustreben, um so ihr Ich-Bewusstsein zu transformieren. Durch das Medium des Koran würden diese Sufis ihr Ich-Bewusstsein mit einer absoluten göttlichen Existenz harmonisieren.<sup>48</sup> Ob dies für gegenwärtige Sufis tatsächlich zutrifft, gilt es zu prüfen. So argumentiert Brian Silverstein etwa, dass Sufis, wie die der türkischen Gümüşhanevi-Naqşbandī *ṭarīqa*, sich nicht ersichtlich um die klassischen Sufi-Konzepte wie das Entwerden in Gott (*fanāʿ*) kümmern, das die westliche Literatur doch so betont. Vielmehr stehen die ethische Disziplinierung, das Gemeinschaftsleben und das sozialpolitische Engagement im Fokus dieser Sufis.<sup>49</sup>

#### 1.4 Zielsetzung

Der Kern der Reflexion über sufische Beziehungsgeflechte zum Koran ist die Aufarbeitung der Aussagen der von mir interviewten Sufis. Um ihre Positionen und Argumentationslinien verorten zu können, sind einleitende Kapitel über methodische und performative Manifestationen des Sufismus und der vormodernen sufischen Zugänge zu einem an und für sich multidimensionalen Koran notwendig. Ebenso war ein möglichst globaler Überblick über den Sufismus in der Gegenwart ausständig. In diesem führe ich aus, inwieweit Sufis der Moderne begegneten und der Sufismus in den letzten Jahrzehnten in Kontinuität wie auch Veränderung zu vormodernen Formen weitergeführt wurde und wird. Zudem ermöglicht dieser Überblick eine Einordnung der jeweiligen interviewten Sufis, die in eigenen Profilen vorgestellt werden. Schließlich setze ich die Aussagen dieser Sufis zueinander in Diskussion. Diese vergleichende Darstellung ist in einem Schema von fünf Kriterien strukturiert, die ich als die Merkmale sufischer

<sup>45</sup> Vgl. Tetens, 2015, *passim*.

<sup>46</sup> Ebd., 2015, 22.

<sup>47</sup> Vgl. Gerhardt, 2016, 15, 76.

<sup>48</sup> Vgl. Knysh, 2006, 137f.

<sup>49</sup> Vgl. Silverstein, 2007, 42f, 53.

Zugänge zum Koran definiere: 1. Sufische Selbstdefinitionen und die Rolle des Koran, 2. direkte und indirekte Kommunikationsformen zwischen Mensch und Gott, 3. Reflexionen über das Menschenbild und die Beziehung zu Gott durch den Koran, 4. innere und äußere Erkenntniswege durch das Prisma des Koran sowie 5. gesellschaftsreligiöse Übersetzungen der koranischen Botschaft.

Die theoretisch-einführenden Kapitel zum Koran und zum Sufismus bereiten ein Verständnis der erhobenen sufischen Stimmen vor und ermöglichen einen Einblick in die komplexen sufischen Gedankenwelten, die den Koran fortschreiben und in seiner Multidimensionalität erweitern. Wie ich darlegen werde, setzen die interviewten Sufis das als transformierend erlebte Bedeutungsfeld des Koran in direkte Beziehung mit der subjektiven Erfahrung, der wahrgenommenen Umwelt und der angestrebten Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Dies führt zu Zugängen, die auf unterschiedliche Weise eine spirituell-physische Verinnerlichung des Koran anstreben. Die daraus gewonnene Erkenntnis wird im Weiteren auf das jeweilige Erleben und Handeln übersetzt. Eine solche interpretativ-performative Wechselwirkung eröffnet für die Sufis nicht nur weitere Bedeutungsebenen der Offenbarung, sondern verwirklicht erst die koranische Botschaft.



## 2. Die Multidimensionalität des Koran

﴿ *Hā' mīm*. Bei der klaren Schrift: wahrlich haben Wir sie als eine arabische Rezitation geschaffen, so dass ihr darüber reflektieren möget. Und sie ist in der Urschrift bei Uns (verankert), wahrlich erhaben, weise.<sup>1</sup>﴾

Der Koran wird in diesem Buch als Katalysator der interpretativen Bemühung des sufischen Selbst und seiner Umwelt untersucht; seine Komplexität und Vielschichtigkeit stehen im Fokus dieser Betrachtung. Das folgende Kapitel führt daher in die Multidimensionalität des Koran ein. Im Zuge dessen argumentiere ich, dass ein reines Textverständnis des Koran unzureichend ist, und betone hingegen seine performativen Aspekte und Auswirkungen.

Der Koran präsentiert sich in den oben angeführten vier Versen, wie auch an anderen Stellen, selbstreferenziell als Offenbarungstext. Die in der arabischen Sprache ausgeübte, zur Reflexion anregende Rezitation wird als adäquate Rezeption vorgegeben. In Folge wurde und wird der Koran von Muslim:innen so wesentlich als ein Phänomen erlebt, das sich gerade durch seine sinnlich-ästhetischen Qualitäten realisiert.<sup>2</sup> Der Koran beansprucht, zum einen die Manifestation einer transzendentalen Wirklichkeit, eines andersweltlichen Wissens, zum anderen aber auch ein in einer dem menschlichen Verstand zugänglichen Sprache formulierter Text zu sein. Die Herausforderungen, die dieser Text an seine Rezipient:innen stellt, motivierten die muslimische Gelehrsamkeit zur Entwicklung differenzierter hermeneutisch-philologischer Methoden. Darüber hinaus bewirkten diese Herausforderungen eine Vielzahl an kulturellogischen und gesellschaftlichen Prozessen innerhalb der islamischen Ideengeschichte sowie an muslimischen Erfahrungs- und Lebenswirklichkeiten.<sup>3</sup> Der Koran dient den Gläubigen somit nicht nur als Zugang zum Transzendenten, sondern auch als Inspiration und Quelle der Referenz für 1400 Jahre vitaler und vielgestaltiger muslimischer Ideen-, Geistes-, Wissenschafts- und Kulturgeschichte.<sup>4</sup> In seinen zahlreichen Auswirkungen und vernetzten Bezügen sollte der Koran daher nicht bloß als eine heilige Schrift gesehen werden, sondern als mehr.<sup>5</sup>

In ihrer Studie zur Koranlegung betont Karen Bauer, dass es in Bezug auf den Koran nicht produktiv sei, einen postmodernen Ansatz zu vertreten, der davon ausgeht, dass ein Text leer sei und seine Bedeutung erst und allein durch die Interpreta-

1 K. 43:1–4; übers. aus dem Arabischen Y. H.

2 Vgl. Kermani, 2015, 212, passim.

3 Vgl. Bauer, 2011, passim, v.a. „7 Sprachernst und Sprachspiel“, 224–267.

4 Vgl. Mattson, 2015, 1595f; Ahmed, 2016, 356–377, passim; Sinai, 2017, 7.

5 Vgl. Lohlker, 2008, 38.

tion erhalte. Für muslimische Gelehrte, die Bauer untersucht, beinhaltet der koranische Text eine inhärente Bedeutung. Dementsprechend folgt Bauer deren Ansatz, um sich einem möglichst evidenten Verständnis des Koran anzunähern.<sup>6</sup> Auch ich setze voraus, dass die interviewten Sufis den Koran nicht als leeren Text verstehen. Mein Zugang zur sufischen Koraninterpretation ist aber insofern postmodern, als er die Ambiguität des Daseins als positive Provokation hin zur Interpretation versteht. Diese provozierte Interpretationsbemühung ist unmittelbar mit einem endlosen, fließenden Prozess des sich-selbst-Verstehens verbunden.<sup>7</sup>

Folglich stelle ich das dynamische, diskursive Moment des Koran in das Zentrum der Untersuchung sufischer Interpretationen. Denn dieses Moment prägte nicht nur die Entstehung des Koran, sondern macht auch das Charakteristikum seiner Rezeption wesentlich aus, wie Abu Zaid darlegt. Dieser sieht die Fortführung der koranischen Dynamik allgemein in der performativen Handlung des muslimischen Ritualgebets sowie in den alltäglich gelebten Dekodifizierungsbestrebungen der koranischen Botschaft, spezifisch aber in deren sufischen Interpretationen realisiert.<sup>8</sup> Davon ausgehend untersuche ich den Koran als ein sich – durch die sufische Interpretation – ständig erweiterndes und somit auch fortdauernd neu manifestierendes Bedeutungsfeld, in dessen Multidimensionalität ich – in Bezugnahme auf die rezente Koranforschung – in den folgenden Abschnitten einführe.

## 2.1 Begrenzte Form und grenzenloser Anspruch

﴿ Und wenn alle Bäume auf Erden Schreibfedern wären und das Meer Tinte (wäre), mit sieben (weiteren) Meeren noch ergänzt, die Worte Gottes wären nicht erschöpft: denn, wahrlich, Gott ist allmächtig, weise. ﴾<sup>9</sup>

Im koranischen Selbstverständnis wird Gottes Rede als unbegrenzt präsentiert. Gleichzeitig existiert der Koran aber in einer in sich abgeschlossenen Form als Text (*muṣṣaḥaf*) oder in der Form des Rezitierens, was die genaue Übersetzung des Wortes *qurʿān* ist. Diese Form umfasst nach gängiger Zählung 6236 Verse verschiedener Länge, die in 114 Kapiteln (*sūra*) wiederum in verschiedener Länge organisiert sind.<sup>10</sup>

Aus muslimischer Sicht wird der Koran als göttliche Offenbarung verstanden, die der Prophet Muḥammad im siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung verkündete. Jene Offenbarungs- beziehungsweise Verkündigungsdynamik erstreckte sich

6 Vgl. Bauer, 2015, 11.

7 Vgl. Caputo, 2006, 72.

8 Vgl. Hildebrandt in Abu Zaid, 2008, 34.

9 K. 31:27; Übers. Asad, 2011.

10 Zum Aufbau und zur Komposition des Koran vgl. Neuwirth, 2010, 276–280, passim; Bauer, 2011, 143, passim; Kermani, 2015, passim; Sinai, 2017, 11f, passim.

über 23 Jahre und reflektierte gleichzeitig das Verhältnis der ersten Hörer:innen zum Offenbarungsverlauf. Dieser Vorgang ist im Koran selbstreferenziell festgehalten und bestärkt somit solche Interpretationen, die den Koran nicht als statischen Text, sondern als Dokumentation einer prozesshaften Entwicklung verstehen.<sup>11</sup> Der Entstehungskontext spiegelt sich aber nicht nur in inhaltlichen Aspekten, sondern auch in der strukturellen Form des Koran wider. Weder die Struktur oder die Ausdrucksformen der koranischen Verse, noch der Aufbau der 114 Suren sind einheitlich. Selbst wenn diese und andere Spezifika der koranischen Sprache auch als Hinweis auf eine von der Tradition abweichende Entstehungs- und Redaktionsgeschichte, auf später durchgeführte Bearbeitungen und Reduktionen eines eigentlich christlichen, syroaramäischen Textes oder auf potenziell mehrere Autor:innen des Koran verstanden wurden,<sup>12</sup> folge ich den Positionen, die eine dem Koran inhärente Entwicklung als plausibel ansehen.<sup>13</sup> Die Suren dokumentieren in einem solchen Ansatz „Stadien eines literarischen Entwicklungsprozesses [...], in dessen Verlauf sich ganz verschiedene formale und inhaltliche Merkmale der Koranverkündigung gleichzeitig veränderten“.<sup>14</sup>

Darüber hinaus offenbart sich der Koran in erster Linie als oral-auditive Rezitation. Diese besteht aus unterschiedlichen, aber parallel zueinander existierenden und ausgeübten Varianten. Die Anzahl dieser Variationen reicht von sieben gesicherten bis zu in 80 oder mehr Varianten tradierten, dabei aber weiterhin als kanonisch verstanden Lesarten.<sup>15</sup> Ihre strukturellen Unterschiede und die damit verbundenen, eben auch inhaltlich variierenden Nuancen wurden vor allem in vormodernen muslimischen Wahrnehmungen als Erweiterung des koranischen Bedeutungspotenzials verstanden. In einem solchen Verständnis dient der arabische schriftliche Text des Koran als Konsonantengerüst primär als Gedankenstütze. Durch die Varianten der Vokalisierung – realisiert durch die verschiedenen Rezitationsformen oder Lesarten – bedarf der lineare Text zwar nicht eines Mehr an Worten, sagt aber mehr aus. Die Bedeutungsebenen schließen sich so nicht aus, sondern ergänzen einander vielmehr.<sup>16</sup> Um sich dieser Vielschichtigkeit und Gleichzeitigkeit der koranischen Rezitationsformen und damit auch der Bedeutungsebenen annähern zu können, ist eine prozesshafte Interaktion des Verstehens mit dem koranischen Bedeutungsfeld als adäquat zu betonen.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Abu Zaid, 2008, 130f.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Stewart, 2016, 17–51; zu Lühling, Luxenberg u. a. vgl. Stewart, 2017a, passim.

<sup>13</sup> Vgl. Neuwirth, 2010, 91–96.

<sup>14</sup> Sinai, 2017, 61.

<sup>15</sup> Vgl. Kermani, 2015, 171f.

<sup>16</sup> Vgl. Bauer, 2011, 115; Kermani, 2015, 181–192.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch Ahmed, 2016, 116f, 301–404.



## 2.2 Der koranische Interpretationsimpuls zur Pluralität

Auch wenn der Islam nicht mit dem Koran gleichzusetzen oder auf diesen zu reduzieren ist, ist der Islam ohne den Koran nicht zu denken: Bildet dieser – wie Nicolai Sinai es formuliert – „doch den historischen Ausgangs- und wichtigsten Bezugspunkt der islamischen Religionsgeschichte“.<sup>18</sup> Die sprachlichen und inhaltlichen Herausforderungen im Verständnis der koranischen Rede bewegen Muslim:innen seit der Verkündigung des Koran, sich intensiv mit der koranischen Offenbarung zu beschäftigen. Die Besonderheiten und Schwierigkeiten des Koran werden analysiert, kommentiert und philologisch, juristisch und selbstverständlich auch theologisch interpretiert.<sup>19</sup> Muslimische Auslegungsprozesse des Koran sind von Pluralität und damit auch von Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten geprägt. Dieses dialektische Verhältnis der Interpret:innen zu ihrem Offenbarungstext manifestiert sich aber nicht nur in muslimischen Gelehrtdiskursen, sondern vor allem in der Diversität muslimischer Lebenswirklichkeiten.<sup>20</sup> Davon abgesehen ist die muslimische Koranexegese – im engeren wie im weiteren Sinn – als eines der umfangreichsten Genres der interdisziplinären muslimischen Gelehrsamkeit zu verstehen. Dabei wurden unterschiedlichste Zugänge und Methoden entwickelt, wobei eine philologische Grundhaltung dominierte. Die Exegese des Koran dient zudem seit jeher als effektives Medium gesellschaftsreligiöser Identitätskonstruktion.<sup>21</sup>

Angelika Neuwirth begreift den Koran somit sowohl als einen liturgischen wie auch „exegetische[n] Text, der fortschreitend Traditionen aus den Nachbarkulturen kritisch sichtet und durch Verhandlung einem neuen Weltbild anpaßt“.<sup>22</sup> Der muslimischen Gemeinschaft stand von Anfang an ein interpretierender Koran als zentraler Orientierungsrahmen zur Verfügung. So wurde auch die Notwendigkeit, den Koran auszuliegen, aus diesem selbst abgeleitet. Die beiden Begriffe, die zunächst synonym für die Koranauslegung, später aber mit unterschiedlicher Konnotation als äußere (*tafsīr*) und innere (*taʿwīl*) Hermeneutik definiert wurden,<sup>23</sup> sind beide im Koran zu finden. Der *taʿwīl*-Begriff steht, auch wenn in ambiger Weise, mit einer koranischen Warnung in Verbindung: Das allegorische Assoziieren birgt die Gefahr, sich zu verlieren (vgl. K. 3:7). Für die konventionelle Koranexegese setzte sich der im Koran eindeutig positiv

18 Sinai, 2017, 7.

19 Vgl. Berger, 2010, 27.

20 Hierfür verweise ich insbesondere auf Bauer, 2011 und Ahmed, 2016.

21 Fudge, 2006, 115; Saleh, 2015, passim. Allerdings ist in der Moderne in dieser Hinsicht ein höheres Maß an Ideologisierung festzustellen, als es in der Vormoderne existierte. Das Feld gegenwärtiger muslimischer Koraninterpretationen ist aber ebenfalls noch unzureichend erforscht.

22 Neuwirth, 2010, 503, passim.

23 Vgl. Dāmād, 2015, 1733, passim.

Zu den sufischen Bedeutungsebenen des *taʿwīl* s. Kapitel 4.4.

konnotierte *tafsīr*-Begriff durch (vgl. K. 25:33).<sup>24</sup> Aber auch diese äußere Exegese ist durch Vieldeutigkeit charakterisiert.

Die Vieldeutigkeit prägt laut Thomas Bauer die islamische Ideengeschichte. Dies wurde dadurch begünstigt, dass die frühen Muslim:innen, insbesondere im Zuge der arabisch-islamischen Expansionen, mit einer Vielfalt an Kulturen und Religionen in Interaktion standen. Durch diese wechselseitige Konfrontation mit einer durchdringenden Multidimensionalität – also durch einen komplexen und ambigen Koran auf der einen Seite und die zunehmende kulturell-religiöse Pluralität auf der anderen – haben die (vormodernen) muslimischen Gesellschaften laut Bauer ein hohes Maß an „Ambiguitätstoleranz“ entwickelt und kultiviert. Widersprüche wurden nicht als Hindernisse, sondern als positive Reflexionen einer in sich vieldeutigen Welt verstanden und literarisch intensiv reflektiert:<sup>25</sup> „Denn zu all diesen Texten *voller* Ambiguität und *über* Ambiguität gesellen sich solche, die die Ambiguität des Daseins thematisieren, die immer wieder die Einsicht reflektieren, daß jedes Ding zwei Seiten hat.“<sup>26</sup>

Dementsprechend vielgestaltig und auch oft widersprüchlich waren die Auslegungen des Koran. Laut Thomas Bauer fühlten sich die muslimischen Interpret:innen aber nicht bemüht, Ambiguitäten gänzlich aufzulösen, auch wenn sie diese zum Teil zu reduzieren oder zu „zähmen“ versuchten. Folglich wurden Interpretation des Koran – und das schließt auch rechtliche Auslegungen mit ein – aus einer Perspektive der Wahrscheinlichkeit und nicht der Absolutheit verstanden. So gingen vormoderne islamische Gelehrte tendenziell davon aus, dass man als Mensch niemals in der Lage sei, die göttliche Wahrheit vollends zu erfassen, auch wenn für die eigene Position zumeist sehr selbstbewusst argumentiert wurde. Die Grundhaltung aber war, dass die menschliche Auslegung vorläufiger, eingeschränkter und perspektivischer Natur ist. Das menschlich erzeugte Interpretationsfeld stellt so ein Mosaik an möglichen Bedeutungen dar.<sup>27</sup> Demnach ist zwar der Umfang des offenbaren Koran limitiert, die Möglichkeiten seiner Auslegungen jedoch sind es nicht.<sup>28</sup>

Vormoderne Exeget:innen<sup>29</sup> (sg. *mufassīr*) führten die Pluralität der Meinungsverschiedenheit in der Deutung koranischer Verse für gewöhnlich so auch nebeneinander

24 Vgl. Ess, 2006, 160.

25 Vgl. Bauer, 2011, passim.

26 Ebd., 253. Kursivsetzung als Hervorhebung im Original.

27 Vgl. ebd., 175–182; Lohker, 2012, 44–48, 76f, passim.

28 Dieser Frage widmeten sich bereits ausgiebig und systematisch zahlreiche vormoderne muslimische Gelehrte wie Ibn Ġazārī (gest. 1492); vgl. Bauer, 2011, 143.

29 Inwieweit in vormoderne Zeit auch von Exegetinnen gesprochen werden kann, muss gesondert geprüft werden. Grundsätzlich wird hier von der Existenz einer vormodernen muslimischen Koranexegese durch Frauen ausgegangen, und das soll – hier stellvertretend – durch eine gendersensible Sprache reflektiert werden. In der Überlieferung und Wahrnehmung eben dieses Genres wird fast ausschließlich von Männern gesprochen. Wenn im Folgenden der grammatikalisch maskuline Begriff verwendet wird, dann ohne die Möglichkeit auszuschließen, dass es auch aktive vormoderne muslimische Exegetinnen,

und relativ egalitär zueinander an. Die Ambiguität in der Interpretation wird für den Offenbarungscharakter des Koran in diesem Sinne auch als adäquat betont.<sup>30</sup> Auch wenn der *tafsīr* ein spezifisches Genre ist, war die auslegende und erklärende Kommentierung des Koran im Allgemeinen zudem ein stark interdisziplinäres Unterfangen. Die Exeget:innen führten ihre Auslegungsanstrengungen zudem durch die Perspektive ihrer jeweiligen Spezialisierungen durch. Je nachdem, ob der *mufassir* Historiker, Jurist, Philosoph, Grammatiker oder Sufi war, wurde der Koran historisch, juristisch, philosophisch, linguistisch, sufisch etc. interpretiert. Kombinationen aus diesen Disziplinen und Weltanschauungen waren gängige Praxis. Ebenso spiegelte eine exegetische Ausführung häufig eine direkte oder angedeutete Positionierung innerhalb eines theologischen Diskurses wider. Konvertierte Exeget:innen übersetzten oftmals Traditionen ihrer vorherigen religiösen Zugehörigkeit in eine islamische beziehungsweise koranische Sprache. So übertrugen insbesondere Konvertit:innen aus dem Judentum (nach-/para-)biblische Traditionen in ihre Koranexegesen.<sup>31</sup> Im Allgemeinen wird der Koran in der vormodernen Exegese wie auch in der Gegenwart also durch die Disposition des/der jeweilig Interpretierenden gelesen. Der osmanische Gelehrte Kātib Çelebī (gest. 1628) bemerkte dazu in sarkastischer, aber wohl treffender Weise: „als ob der Koran für die jeweilige Wissenschaft herabgesandt worden wäre“.<sup>32</sup>

Der Koran selbst betont Pluralität nicht nur als etwas Positives, sondern als Ausdruck des göttlichen Willens. Dies wird unter anderem darin bestätigt, dass eine Vielzahl an Offenbarungen zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen kulturgeschichtlichen Milieus verkündet worden sind. Gott interagiert im koranischen Selbstverständnis somit über die Zeiten hinweg direkt mit den in Pluralität geschaffenen Geschöpfen. Die zentrale Kommunikationsform sind die durch die Propheten gesandten Offenbarungen.<sup>33</sup> Diese einzelnen Offenbarungen sind nach Devin Stewart „Zitate“ der alles umfassenden himmlischen Urschrift.<sup>34</sup> Diese ist nach dem Koran in der sogenannten wohlverwahrten Tafel (*al-lauh al-mahfūz*) verzeichnet, dem Menschen in ihrer Transzendenz aber nicht zugänglich. Durch den Offenbarungsprozess wird der sublimen himmlischen Diskurs aus dem kontextlos Abstrakten in die jeweiligen historischen Lebenswirklichkeiten übertragen, um den Menschen zu erreichen, wie Ömer Öszoy es interpretiert.<sup>35</sup>

Wenn ich diese Argumentationslinien weiterführe, wird das grenzenlose göttliche Wissen entsprechend der zeitlich und kulturell bedingten Verständnismöglichkeiten

---

Theologinnen, Gelehrte etc. gab. Siehe z. B. hinsichtlich der zentralen Bedeutung islamischer Wissensvermittlung von und durch Frauen: Alwani, 2013.

30 Vgl. Bauer, 2011, 45, 123, passim.

31 Vgl. Johns, 2002, 56f; Fudge, 2006, 117, 122.

32 Kātib Çelebī: *Kaṣf az-zunūn*, nach Fudge, 2006, 123f; übers. aus dem Englischen Y. H.

33 Vgl. K. 2:148, 4:163–164, 5:48, 6:84–93 u. a.

34 Stewart, 2017b, 23.

35 Öszoy, 2017, 14f.

des Menschen übersetzt. Diese Botschaften manifestieren sich in konkreten historischen, sozialen, politischen und religiösen Settings, behalten aber ihre zeitlose Bedeutung. Jene muss man aber erst dekodieren und übersetzen, wie etwa Abu Zaid und Fazlur Rahman argumentieren.<sup>36</sup>

### 2.3 Das dialektische Übersetzen des Koran

In seiner ästhetisch einzigartigen Komposition gilt der Koran als unübersetzbar. Es sind aber gerade die vielfältigen kulturellen und sprachlichen Kontexte, in denen der Koran rezipiert wurde und wird, die auf verschiedenen Ebenen Übersetzungsanstrengungen notwendig machen.<sup>37</sup> In Bezug auf die Unnachahmlichkeit des Koran (*iʿğāz*) wurde und wird die Möglichkeit seiner Übersetzbarkeit oftmals bestritten, angezweifelt<sup>38</sup> oder unzutreffend auch als Übersetzungsverbot postuliert. Jene Theorien der Unübersetzbarkeit des Koran werden aus der im Koran kommunizierten und an seine Kritiker:innen gerichteten Herausforderung abgeleitet, Verse hervorzubringen, die den koranischen Versen zumindest ähnlich sein würden. Diese Versuche sind wohl gescheitert, und so gilt die sprachlich-kompositorische Unnachahmlichkeit des Koran in Folge als sein Bestätigungswunder. *Iʿğāz* bezeichnet also keine Unübersetzbarkeit, sondern vielmehr die spezifische, als unnachahmbar verstandene ästhetisch-rhetorische Komposition, die als ein essenzieller Träger der koranischen Offenbarung erlebt wird.<sup>39</sup>

Dieses komplexe Zusammenspiel von arabischem Wortlaut, Bedeutung und seiner zu erfahrenden Performanz durch Rezitation erschwert allerdings das Verstehen ganz allgemein und die Übersetzung des Koran in besonderer Weise. Zudem realisiert erst die Rezitation (*qurʿān*) die Rhythmik und Klangbilder der koranischen Sprache als Bedeutungsträger. Der teils ungewöhnliche koranische Sprachgebrauch hatte zudem schon die arabischen Philologen vor große, jedoch inspirierende Herausforderungen gestellt.<sup>40</sup> Viele grammatikalische Strukturen des Koran lassen eine Vielzahl an Interpretationen zu. Naturgemäß können diese in einer Übersetzung nur schwerlich wiedergegeben werden. Die koranische Sprache ist in ihrer Struktur und Kodierung polyvalent; eine Qualität, die in einer Übersetzung unweigerlich verloren geht.<sup>41</sup>

Zusätzlich bestehen bei jeder Übersetzung „nicht nur philologische, sondern auch kulturell bedingte Hürden, die sich zwischen einem zeitlich und kulturell situieren

36 Vgl. Abu Zaid, 2008, 22, 96, 126, passim; Rahman, 2009, 1, 80, 94f.

37 Vgl. Mauder/Würtz/Zinsmeister, 2016, 14f; vgl. verschiedene Beiträge in ebd.

38 Vgl. ebd. 11.

39 Vgl. Bauer, 2011, 137f.

40 Vgl. Biesterfeld, 2017, 17.

41 Vgl. Lombard, 2015a, 1603.

Text und der Lebenswelt eines Übersetzers und Lesers, die sich in einem *anderen* zeitlichen und kulturellen Kontext befinden, aufzun<sup>42</sup>.

„Der Koran ist keine unveränderliche Größe, ebensowenig wie ein Kunstwerk dies ist. Als ästhetisches Objekt verändert er sich mit jeder Verschiebung im sozialen, religiösen und künstlerischen Umfeld, da es durch jeweils andere Prismen wahrgenommen wird.“<sup>43</sup>

Bei allen Schwierigkeiten, die klang- und bedeutungstragende Komposition des Koran zu übertragen,<sup>44</sup> gehe ich in Referenz zu Walter Benjamin (gest. 1940) jedoch von der Übersetzbarkeit des Koran aus. So argumentiert Benjamin: „Je höher ein Werk geartet ist, desto mehr bleibt es selbst in flüchtigster Berührung seines Sinnes noch übersetzbar.“<sup>45</sup> In Anlehnung daran müsse man, um die koranische Botschaft zu erfassen, das Echo der koranischen Verkündigung in der Rezipient:in wie auch in der Übersetzer:in in voller Schwingung hallen lassen und entsprechend wiedergeben.<sup>46</sup> Ebenso, wie sich das Echo je nach Beschaffenheit des Raumes unterschiedlich verhält, so wird jede Übersetzung durch die persönliche Disposition und Entscheidung der Übersetzenden subjektiv gestaltet und dementsprechend zurückgeworfen. In weiterführender Folge wird dieses Echo der Übersetzung nun auch bei jeder/m weiteren Rezipient:in unterschiedlich gebrochen. Die Botschaft des Textes wird also nicht nur unterschiedlich intendiert, sondern auch unterschiedlich verstanden.<sup>47</sup>

Walter Benjamin definiert die Übersetzung weiter als ein „Fortleben“ des Originals; sie sei dem Original „wesentlich“. Das meint, dass „eine bestimmte Bedeutung, die den Originalen innewohnt, sich in ihrer Übersetzung äußere“.<sup>48</sup> So stellt Thomas Würtz, der sich ebenfalls auf Benjamin bezieht,<sup>49</sup> jenen Interpretationen des *iʿğāz*, die sich als Lehren der Unübersetzbarkeit verstehen, die inhärente Übersetzungsaufforderungen des Koran als die effektive Weiterführung der koranischen Verkündigungswirkung entgegen. Die Übersetzungs- und Verstehensakte verdichten sich fortlaufend und das Original spiegelt sich in einem immer komplexeren Farbprisma wider: „Diese Komplexität ist [...] damit zu erklären, dass beim Transfer in jeden fremdsprachlichen Kontext

42 Bassnett: *Translation Studies*, in Pökel, 2016, 81; Hervorh. im Original.

43 Mukařovsky: *Kapitel aus der Ästhetik*, nach und in Kermani, 2015, 75.

44 Übersetzungen des Koran ins Deutsche wie in andere, vor allem europäische Sprachen sind bisher nur unzureichend gelungen. Die verschiedenen Ansätze haben jeweils unterschiedliche Stärken und Schwächen. Dabei ist zu beachten, dass die Projekte europäischer Koranübersetzung meist stark von Missverständnissen, Projektionen, theologisch-ideologischen Abgrenzungen und Polemiken getragen wurden. Vgl. Hamsa/Rizvi/Mayer, 2010; Haggag, 2011.

45 Benjamin, 1972, 20.

46 Vgl. ebd., 16.

47 Vgl. Eco, 2009, 337f, passim; Skinner, 2009, 65f, passim.

48 Benjamin, 1972, 10f.

49 Vgl. Würtz, 2016, 117.

Besonderheiten der Zielsprache ihren Niederschlag finden, was den Deutungshorizont des Koran mehrdimensional erweitert.<sup>50</sup> Der Klang der koranischen Verkündigung breitet sich so in verschiedene Richtungen aus. So werden alle Formen des Verstehens, des Übersetzens und des Erfassenwollens des Koran nach Würtz zu Eckpunkten einer immer zu erweiternden polygonalen Fläche.<sup>51</sup> Die koranische Multidimensionalität resultiert daher vorrangig aus einem un abgeschlossenen Prozess der vielgestaltigen, multidirektionalen, aber auch einander überschneidenden Interpretationen.

## 2.4 Einheit in der Vielfalt – der Koran und seine Resonanz

Bei all den Schwierigkeiten, sich einem ganzheitlichen Verständnis des Koran anzunähern, kann der Appell an den Menschen, sich Gott zuzuwenden, als der tragende Grundton der koranischen Rede verstanden werden. Diese Ausrichtung soll zu einer Hingabe an und in Gott (*islām*) führen.<sup>52</sup> Diese Hingabe kann aber erst verwirklicht werden, wenn sie auch gesellschaftlich umgesetzt wird, indem man Gutes tut. Der Koran verlangt eine geradlinige spirituelle Positionierung und gesellschaftliche solidarische Aktivität. Dabei präsentiert er sich als Orientierungshilfe für den geradlinigen Weg (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*).<sup>53</sup> Fazlur Rahman sieht den Koran als eine Einladung zu einem solchen Weg: Gott weist durch seine Zeichen auf sich hin, doch der Mensch muss auch die Initiative ergreifen und bereit sein, sich selbstverantwortlich den Grenzen seines eingeschränkt wahrnehmenden Bewusstseins zu stellen.<sup>54</sup> Das menschliche Potenzial, einen solchen geradlinigen Weg zur göttlichen Transzendenz zu erkennen, bedarf in der koranischen Argumentation aber der Akzeptanz von Diversität und Pluralität:

﴿ [D]enn jede Gemeinschaft wendet sich ihrer eigenen Richtung zu, von der Er der Mittelpunkt ist. Wetteifert daher miteinander im Tun guter Werke. Wo immer ihr sein mögt, Gott wird euch alle zu Sich versammeln: denn, wahrlich, Gott hat die Macht, alles zu wollen. ﴾<sup>55</sup>

Wie Shahab Ahmed betont, ist die dialektische Auseinandersetzung mit dem Koran wesentlich durch die schiere Diversität der kulturellen, sozialen, politischen, religiösen und sonstigen Kontexte und Lebenswirklichkeiten der Interpret:innen bedingt und konstituiert wesentlich die Breite und Komplexität des Phänomens Islam. Die Interpretationen und die Formen der Übertragung der koranischen Botschaft, die Ausle-

<sup>50</sup> Ebd., 153.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 120.

<sup>52</sup> Vgl. Nagel, 1983, 128; Ahmed, 2016, 139f, passim.

<sup>53</sup> Vgl. dazu u. a. das in jedem Ritualgebet und darüber hinaus präsen- te Gebet der *Fātiḥa* (K. 1); ausführlicher zur *Fātiḥa* inkl. Kommentare der *tafsīr* Literatur in Nasr et al., 2015, 3–11.

<sup>54</sup> Rahman, 2009, 13f, passim.

<sup>55</sup> K. 2:148; Übers. Asad, 2011.

gungsformen dessen, was es denn heißt, islamisch zu sein, befinden sich somit stets in einem Spannungsfeld zwischen Einheit und einer von Widersprüchlichkeiten geprägten Vielheit.<sup>56</sup>

Wie Antony Johns aufzeigt, ist das Spannungsfeld zwischen Einheit und Vielheit bereits im Koran selbst angelegt und wird in der Darstellung der primären Kommunikation zwischen Gott und Mensch – und zwar über die Propheten – reflektiert. Diese von Gott erwählten Propheten und Gesandten werden in ihrem Auftreten, ihrer Funktion, ihrem Charakter und ihrem Charisma durchaus unterschiedlich dargestellt und bilden dennoch eine Gemeinschaft mit ein und derselben Botschaft.<sup>57</sup> Einzelne Propheten werden im Koran an verschiedenen Stellen zudem aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Dadurch werden die verschiedenen Zugangsweisen und Ausdrucksformen der göttlichen Sendung reflektiert. Die elliptische, variierte und dynamische Charakterisierung der Propheten steht darüber hinaus nie isoliert, sondern immer in Beziehung zu anderen Darstellungen. Somit weisen die einzelnen Narrative ein hohes Maß an Intertextualität auf. Diese Intensität an intertextuellen und komplexen Anspielungen, Verweisen und Bezügen im Koran bildet nicht nur die Grundlage für die intellektuell und literarisch reichen Traditionen muslimischer Exegese, sondern durchdringt ganz allgemein die Bildersprache und Ausdrucksweise islamischer Kulturformen.<sup>58</sup> So konstituiert selbst die antagonistische Rolle des Satan/Iblis in seinem, im Koran unterschiedlich dargestellten Verhältnis zu Gott und zum Menschen eine anregende Darstellung dialektischer Aushandlung von Wahrheit.<sup>59</sup>

## 2.5 Der multidirektionale Charakter des Koran

Um das Verständnis des Bedeutungspotenzials des Koran weiter zu vertiefen, gilt es die spezifische Beschaffenheit des koranischen Textes zu reflektieren. Denn bereits das Selbstbild des Koran ist ein komplexes, ein in mehrere Richtungen weisendes. Der Koran beschreibt sich zur selben Zeit als etwas performativ zu Rezitierendes (*al-qurʿān*), als auch als etwas Geschriebenes oder Vorgeschriebenes (*al-kitāb*). Seinen Rezipient:innen bietet er sich als offenbarter Orientierungsrahmen an. In seiner Anweisung zur Rezitation und damit zur eigentlichen Realisierung des Offenbarungstextes beschreibt er seine fortlaufende, nie abgeschlossene Genese. Sogar in seiner finalen Form – also nach dem Abschluss der Verkündigung nach dem Tode des Propheten Muḥammad (632) – behaltet der Koran laut Daniel Madigan seinen Prozesscharakter bei. Denn der Koran definiert sich als ein vollkommen Verfasstes, ja als eine Kopie einer

<sup>56</sup> Vgl. Ahmed, 2016, 6f, passim.

<sup>57</sup> Vgl. Johns, 2010, 13.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 23–25.

<sup>59</sup> Vgl. Neuwirth, 2000a, 35f, passim; Neuwirth, 2000b, passim.



präexistenten, überzeitlichen, himmlischen Urschrift, kommentiert aber in beobachtender Weise auch seine historisch-spezifische Manifestation im Zuge des Verkündigungsprozesses. Gleichzeitig zu seiner transzendenten Existenz agiert der Koran also in Bezug auf die konkreten menschlichen Debatten, Fragen, Annahmen und Ablehnungen, die durch den spezifischen historischen und gesellschaftlichen Kontext bedingt sind.<sup>60</sup> Die Natur des Koran als geschaffenes oder als ewiges Wort Gottes war von Beginn der islamischen Ideengeschichte an ein zentraler Gegenstand der muslimisch dialektischen theologisch-weltanschaulichen Debatte (*kalām*). Hier wurden differenzierte Positionen entwickelt, die die komplexe Beziehung zwischen transzendenten göttlicher Rede beziehungsweise Urschrift, ihrer als offenbart verstandenen Manifestation in Form des Koran und der durch Zeit und Kontext bestimmten menschlichen Interpretationen aus unterschiedlichsten Perspektiven reflektieren.<sup>61</sup>

In Bezug auf die Textualität des Koran hebt Angelika Neuwirth den vor-kanonischen Charakter der Verkündigung hervor. Der Prozesscharakter der koranischen Produktion und Performanz ist tief in der spezifischen „mikrostrukturellen Diversität“ des koranischen Textes verwoben. Der Koran entwickelt ein spezifisches Weltbild und dokumentiert stark selbstreferenziell das Entstehen und die Entwicklung der neuen koranischen Gemeinschaft. Verschiedene Erzählungen – oftmals mit (para-)biblischen oder „paganen“ altarabischen Bezügen – werden mit jeweils anderer kontextueller Bedeutung versehen und in Varianten mit verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkten gesellschaftsreligiöser Entwicklung erweitert oder umgedeutet.<sup>62</sup> Die Selbstbezeichnung *al-qurʿān* steckt zudem den Rahmen der liturgischen Rede ab. Diese bezieht sich aber inhaltlich auch auf dringliche gemeinschaftliche Fragen und Debatten. Die koranische Selbstbezeichnung als *al-kitāb* hingegen verweist auf eine Angliederung an die Erlösungsversprechen der monotheistischen Vorgängertraditionen. In seiner Selbstdefinition ist der Koran also nicht als etwas Geschriebenes oder als Buch im engeren Sinn zu verstehen.<sup>63</sup> Nach Madigan verwirft der Koran sogar das Konzept, als geschlossenes Korpus angesehen zu werden. Denn die Selbstbezeichnung als *kitāb* fungiert im koranischen Diskurs als ein auf mehreren Ebenen gleichzeitig operierendes Symbol. Dieses entzieht sich in seiner Polyvalenz einer eindeutigen Kategorisierung.<sup>64</sup>

Eben diese Wahrnehmung des Koran als ein offener Schreibprozess (*kitāb*) spiegelt sich auch in einer Überlieferung zum Kanonisierungsprozess des Koran durch den dritten Kalifen ʿUtmān (reg. 644–656) wider. Dieser ließ aus einer „als notwendig

60 Vgl. Madigan, 2001, 62f.

61 Vgl. Dāmād, 2015, 1720f, passim.

62 Vgl. Neuwirth, 2000a, 25, 30. Diese Entwicklung koranischer Argumente in Bezug auf die Entwicklung der muslimischen Gemeinde führt Neuwirth, wie bei der Darstellung der koranischen Wahrheitsformulierung, am Beispiel der koranischen Darstellungen von Iblis/Satan und seinem Verhältnis zu Gott und dem Menschen an; Fortsetzung: Neuwirth, 2000b.

63 Vgl. Neuwirth, 2000a, 34.

64 Vgl. Madigan, 2001, 76.



empfundener Einschränkung eines überhandnehmenden Rezitationspluralismus“<sup>65</sup> den Korantext – als ein ohnehin in Hinblick auf die Möglichkeiten der Lesarten ambiges Konsonantengerüst (*rasm*) – kanonisieren. Dem Koranexegeten at-Ṭabarī (gest. 923) zufolge wurde dem Kalifen daraufhin ein zu drastischer Eingriff in die Pluralität der koranischen Dynamik vorgeworfen. So sollen seine Kritiker:innen gesagt haben: „Der Koran war viele Bücher (*kutub*); du hast sie aufgegeben außer einem.“<sup>66</sup>

## 2.6 Historizität und Vergegenwärtigung der koranischen Botschaft

Inwieweit besteht nun aber die Möglichkeit, dass die koranische Botschaft, die sich eben auch auf ganz konkrete Fragen der ersten Hörer:innen bezog, von Gläubigen späterer Generationen und anderer Kontexte übertragen wird? Diese Frage evozierte ein weites Feld an Korananalysen und -interpretationen.<sup>67</sup> Die Zeichen Gottes zu deuten, hieße nach Abu Zaid den Koran als ein „Resultat von Dialog, Debatte und Argumentation, von Annahme und Zurückweisung [...] auch mit Blick auf seine [i.e. des Koran, Anm. Y. H.] eigenen Urteile, Annahmen und Behauptungen“<sup>68</sup> zu denken. Diese Dialektik innerhalb des Verkündigungsprozesses hat sich in einem spezifischen kulturhistorischen Kontext mit einer ihm eigenen sprachlichen Kodierung manifestiert. Diese Kommunikationsform zielt auf ein Verstehen der unmittelbaren Hörer:innen ab. Rezipierende des Koran späterer Generationen und anderer kultureller und sprachlicher Kontexte standen und stehen nun vor der Herausforderung, diese „Historizität“ des Koran, also seine Manifestation in einem spezifischen historischen Umfeld, zu deuten und zu übertragen. Abu Zaid sieht darin aber keinen Mangel, sondern vielmehr das Potenzial vielschichtiger Bedeutungsebenen im Koran. „Die besonderen sprachlichen Kodierungsdynamiken des Korantextes erlauben einen unendlichen Prozess der Dekodierung.“<sup>69</sup> Der Koran spricht auf diese Weise das Individuum direkt an und fordert so seine fortlaufende Interpretation durch den/die Einzelne:n. In dieser Hinsicht resultiert für Abu Zaid die Gefahr, den Koran misszuverstehen, aus der limitierten Wahrnehmung als Buch, als ein Nachschlagewerk oder als Gesetzestext.<sup>70</sup> Er wie auch Fazlur Rahman interpretieren den Koran vielmehr als einen dringlichen Aufruf zur

65 Kermani, 2015, 205; vgl. zum Prozess der Kanonisierung des Koran und zur muslimischen „Ambiguitätszähmung“ Bauer, 2011, v.a. „3 Spricht Gott mit Varianten?“, 54–114.

66 At-Ṭabarī: *Tārīḥ*, in Kermani, 2015, 205; zum Verhältnis der relativen Authentizität der Überlieferungen und der Priorität der eigenen Interpretation bei muslimischen Koranexeget:innen vgl. Fudge, 2006, 119–126.

67 Vgl. Öszoj, 2006, passim.

68 Abu Zaid, 2008, 165.

69 Ebd., 89; vgl. ders., 91–121.

70 Vgl. ebd., 163.

Selbstreflexion des Individuums.<sup>71</sup> Der Koran kommuniziere reziprok mit den individuellen Rezipierenden und Hörenden.<sup>72</sup>

Solche historisch-hermeneutischen Lesarten sind von jenen verschieden, die man bei gegenwärtigen salafistischen Ausrichtungen finden kann.<sup>73</sup> In diesen besteht zumeist ein Textverständnis des Koran, in welchem eine bereinigte, den jeweiligen Vorstellungen entsprechende idealisierte Vergangenheit in die Gegenwart projiziert wird. Wie oben dargestellt, wurde der Koran schon immer grundsätzlich aus der Perspektive der eigenen Subjektivität heraus gelesen und interpretiert. Das Novum des modernen Salafismus ist jedoch, den Koran in einer exklusivistischen, atomistischen, auf dem Wortlaut beharrenden oder diesen auch manipulierenden Art zu lesen. Dabei wird der Koran tendenziell dahingehend ausgelegt, eine Kollektividentität in Abgrenzung zu anderen Kollektividentitäten zu konstruieren und diese durch die Aura der Exegese zu legitimieren. Zusätzlich wird die tatsächliche Pluralität und Diversität muslimischer Auslegungstraditionen, die zwar keineswegs als objektiv zu sehen sind, aber mehrheitlich keinen Absolutheitsanspruch an die eigenen Interpretationen gestellt hatten,<sup>74</sup> von Salafist:innen verdrängt oder als verwerfliche Neuerung (*bid'ʿa*) diskreditiert.<sup>75</sup>

Zur Veranschaulichung der stark ambiguitätstoleranten vormodernen islamischen Gelehrsamkeit hingegen ist einer der bedeutendsten Experten für die Varianten der Koranlesarten – Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Ġazārī (gest. 1429) – zu nennen. Für diesen ist der Koran

„ein pluraler, nichtabgeschlossener, hypertextuell strukturierter nichtlinearer Text, dessen Bedeutungsgehalt nie ganz ausgeschöpft werden kann, sondern der von seinen Hörern und Lesern immer neue Textarbeit fordert, von der feststeht, daß sie nie zu definitiver Gewißheit führen wird.“<sup>76</sup>

Auch Abū l-Qāsim az-Zamahšārī (gest. 1144) – einer der meistrezipierten Koranexeget:innen<sup>77</sup> – sah die aus dem multidimensionalen Bedeutungspotenzial des Koran resul-

71 Vgl. Rahman, 2009, 19f, 56, 74.

72 Vgl. Abu Zaid, 2008, 136f.

73 Natürlich soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, salafistische Richtungen als unislamisch zu degradieren oder andere Richtungen apologetisch zu begünstigen. In einer konsequenten Anwendung von Shahab Ahmeds Konzept des Islam, welches alle Unterschiedlichkeiten und Widersprüchlichkeiten muslimischer Tätigkeiten, Auslegungen und Manifestation zu beinhalten beansprucht, werden hier alle kollektiven Zuordnungen wie Salafist:innen, Jihadist:innen, Sufis, Sunnit:innen, Schiit:innen etc. gleichwertig als Auslegungsfomen des Islam verstanden.

74 Vgl. Bauer, 2011, 156, passim.

75 Vgl. Wiktorowicz, 2006, 212; Mandaville, 2014, 46; Griffel, 2015, 191; Lohlker, 2017, 168.

76 Ibn al-Ġazārī nach Bauer, 2011, 113.

77 Vgl. Dāmād, 2015, 1728.

tierende Ungewissheit als Ausdruck der koranischen pädagogischen Methode. Wäre der Koran zugänglich und eindeutig zu verstehen, so

„hätten die Menschen sich einfach an den leicht zu erfassenden schlichten Sinn gehalten und sich abgewendet von dem, wofür man forschen und nachsinnen muß und es der tieferen Betrachtung und der intellektuellen Reflexion bedarf.“<sup>78</sup>

Das innerweltliche Bedeutungspotenzial des Koran verschränkt sich durchwegs mit seinem transzendenten Anspruch. Die zwischenmenschliche Interaktion wird durch die Geschichten der Propheten und anderer parahistorischer<sup>79</sup> Persönlichkeiten, aber auch durch die selbstreferenziellen Reflexionen der Diskurse des Offenbarungskontextes reflektiert. Diese horizontalen Beziehungsebenen zwischen den in der Rezitation inszenierten Handlungspersonen erzeugen ein gemeinschaftliches Erleben. Dieses verwirklicht und perpetuiert sich durch den performativen, zumeist gemeinschaftlich erlebten Aspekt der Rezitation (*qurʿān*). Der Subtext des koranischen Panoramas menschlicher Interaktion bleibt aber immer der Verweis auf die vertikale Beziehung zwischen dem Menschen, also dem Empfänger, und Gott, dem Sender, zwischen der transzendenten Schrift und ihrer materiellen Manifestation beziehungsweise den diversen Manifestationen in verschiedenen Religionsgemeinschaften und durch die jeweiligen Hörenden. Die überzeitliche und überkontextuelle Kommunikation begründet somit einen dynamischen Kanon (*kitāb*) göttlich-menschlicher Beziehung.<sup>80</sup>

## 2.7 Die Sprache des Koran – Ellipsen, Multivalenz und Verschränkungen

Gerade sein elliptischer Charakter bewirkt nach Ansicht arabischer Grammatiker:innen die spezifische Qualität des Koran; und zwar durch die gleichzeitige Prägnanz und stimulierende Bedeutungsoffenheit und Ambiguität.<sup>81</sup> Die koranische Sprache adressiert ihre Rezipierenden direkt und auf emotionalen Ebenen.<sup>82</sup> Narrative Elemente sind auf das Wesentliche verkürzt, werden variiert wiederholt, auf detaillierte Beschreibungen

<sup>78</sup> Az-Zamaḥṣarī: *Šarīʿaṭi-Mazināni*, nach Kermani, 2015, 124.

<sup>79</sup> Inwieweit die Propheten und andere im Koran beschriebene Persönlichkeiten – und hier nehmen v.a. weibliche Personen prominente und fast ausschließlich positiv belegte Positionen ein (z. B. die Frau des Pharaos, die Königin von Saba und Maria, Mutter Jesu) – historischen Personen und Ereignissen entsprechen, kann hier nicht beantwortet werden. In der Handhabung dieser von mir als parahistorisch bezeichneten Figuren folge ich den Perspektiven, die die koranischen Narrative als rhetorische Träger einer spezifischen koranischen Botschaft betrachten (Ḥalafullāh, Abū Zaid, Neuwirth, Johns).

<sup>80</sup> Vgl. Neuwirth, 2000a, 27.

<sup>81</sup> Vgl. Bauer, 2011, 91.

<sup>82</sup> Vgl. Kermani, 2015, 50f, passim.

wird dagegen verzichtet.<sup>83</sup> Biblische und diverse regional und transregional bestehende vorislamische Topoi werden im Koran rhetorisch so genutzt, dass im koranischen Verkündigungsprozess Vertrautes als Träger der Vermittlung innovativer ethisch-spirituelle Botschaften fungiert.<sup>84</sup>

So ist es auch nicht der Detailreichtum der koranischen Erzählungen, sondern vielmehr der elliptische Charakter der koranischen Sprache, die die Rezipierenden in eine unmittelbare Kommunikation mit dem Koran eintreten lässt.<sup>85</sup> Insbesondere in den frühen, durch ihre intensive Bildersprache geprägten „hymnischen Suren“ sind diese Impulse stark ausgeprägt. Aber auch in den späteren stärker ausformulierten Suren weist der koranische Text durchgehend auf das Transzendente hin:

„Mit der neuen Form einer mit eingestreuten Gotteserinnerungen, Wertungen oder Handlungsanweisungen durchsetzten Prosa-Rede ist ein wirksames stilistisches Medium sakraler Kodierung der Rede und zugleich ein theologisch einzigartig flexibles Mittel der Rückbindung innerweltlicher Zusammenhänge an den transzendenten Gott geschaffen. Die Verschlussklauseln [...] sind metatextuelle Erinnerungen an die Quelle der Rede, an Gott selbst, oder zumindest an seine Weisungen und Wertsetzungen.“<sup>86</sup>

Der Koran operiert in einer Sprache, die sich deutlich von einer Alltagssprache abgrenzt.<sup>87</sup> Durch die Rezitation und das Hören der liturgischen, auf das Transzendente hinweisenden koranischen Rede tritt der/die Rezitierende wie auch Hörende in eine Sphäre ein, die zu einer Transformation des Charakters und der Handlungen des Individuums führen soll.<sup>88</sup> Eine solche performativ wirkende und über sich selbst hinausweisende Sprache beschreibt Neuwirth als eine allegorische Sprache mit „Doppelsinn“: „Allegorie erscheint zumeist in Gestalt einer Erzählung, einer Interaktion von Akteuren, die über sich selbst hinausweist und ihre narrativen Strategien zur Überzeugung von der Wahrheit einer bestimmten Botschaft einsetzt.“<sup>89</sup>

Michael Sells beschreibt den koranischen Diskurs als einen Aufruf zu einer umfassenden ethischen Grundhaltung. Diese ethisch-moralische Erinnerung (*dīkr*) ist sowohl in lyrische Meditationen wie auch in dringliche, nahezu überwältigende, die menschliche Existenz jedenfalls konfrontierende und hinterfragende Appelle eingebettet. Die operierende Stimme des Koran transportiert zugleich Gefühle der Intimität als auch solche der Ehrfurcht. Dieser Diskurs zwischen dem Verkünder der Offenbarung und den Hörer:innen wird auch durch die Polyphonie der koranischen Stimme

83 Vgl. Alani, 2016, 45.

84 Vgl. Ḥalafullāh, 1999; dazu auch Abu Zaid, 2008, 12, 16; sowie Sells, 2007, 10.

85 Vgl. Kermani, 2015, 123f, passim.

86 Neuwirth, 2010, 368.

87 Vgl. Bobzin, 2006, 147; Kermani, 2015, 86f.

88 Vgl. Watt, 2008, 27.

89 Neuwirth, 2010, 573.

reflektiert. Diese diskursive Vielstimmigkeit des Koran – mit der Qualität einer fließenden, variierenden Dynamik – lädt die Rezipierenden ein, sich durch das liturgische Gebet sowie die Interpretationsanstrengung an diesem Kommunikationsprozess zu beteiligen.<sup>90</sup> Nach Sells ist diese Mehrstimmigkeit zudem als stilistischer Ausdruck der Transzendenz Gottes zu verstehen. Die offenbarende, sprechende Person wechselt ständig, manchmal innerhalb eines einzigen Verses. Der göttliche Sprecher entzieht sich so einer eindeutigen, anthropomorphen Personalisierung. Die koranische Stimme ist in einem dauernden Wandel begriffen und lässt ein weites Spektrum an emotionalen Klangbildern erklingen.<sup>91</sup>

Oft ist es das Unausgesprochene oder nur in einer minimalen Anspielung Verdichtete, welches den Subtext koranischer Passagen konstituiert. So wird zum Beispiel der Prophet Jonas (*Yūnus*) in der nach ihm benannten zehnten Sure nur einmal erwähnt. Dennoch verleiht die transformierende Interaktion zwischen ihm und der Gemeinschaft, zu der er gesandt wurde,<sup>92</sup> der gesamten, aus 109 Versen bestehenden Sure einen durchgehenden Grundton. Zudem ist in diesem Grundton auch das Echo des Gebetes enthalten, das dieser Prophet an einer anderen Stelle der koranischen Erzählung in der Finsternis des Walbauchs ausrief, und damit das koranische Idiom der angemessenen Verehrung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer formulierte: ﴿... Es gibt keinen Gott außer Dir! Gepriesen seist Du! ...﴾ (*lā ʾilāha ʾilla ʾanta subḥānaka*).<sup>93</sup>

Durch die einzelnen Passagen sowie deren intertextuelle Relation beschreibt der Koran die von Annahme und Ablehnung geprägte Beziehung des Menschen zu Gott. Gleichzeitig spricht der Koran auch direkt seine ersten Hörer:innen an. Er warnt Muḥammad, nicht so zu sein, wie sein prophetischer Vorgänger Jonas, der seinem Auftrag im trotzi-gen Zorn zu entfliehen versuchte. Gott verspricht an dieser Stelle gleichzeitig aber auch den Trost, selbst in größter Bedrängnis dem Propheten beizustehen.<sup>94</sup> Dies gilt auch für Muḥammads Anhänger:innen. Aber auch denen, die die koranische Botschaft ablehnen, wird durch das Beispiel der Gemeinschaft, zu der Jonas geschickt worden ist, die Möglichkeit zur Umkehr und somit zur Annahme des Glaubens angeboten.<sup>95</sup>

Der Koran muss also, um sich seinen intendierten Bedeutungsebenen adäquat annähern zu können, gleichzeitig mikrostrukturell, multidimensional, sub- und intertextuell gelesen werden.<sup>96</sup> Eine Übersetzung beziehungsweise Interpretation des Koran ist somit eine Transkription seiner komplexen aufeinander verweisenden und einander ergänzenden thematischen Tonarten.<sup>97</sup>

90 Vgl. Abu Zaid, 2008, 174.

91 Vgl. Sells, 2007, 19f.

92 Vgl. K. 10:98.

93 K. 21:87; übers. aus dem Arabischen Y. H.

94 Vgl. K. 68:48–52.

95 Vgl. Johns, 2003, 61–67.

96 Vgl. Neuwirth, 2000a, 2, 31; Johns, 2003, passim.

97 Vgl. Neuwirth, 2000a, 34.

Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass in zahlreichen Suren einzelne Passagen aus verschiedenen Phasen des Offenbarungsprozesses enthalten sind, muss nach Carl Ernst und anderen jede Sure als ein literarisches Ganzes betrachtet und als solches diskutiert werden. Auch Kermani, Neuwirth und Sells schreiben den koranischen Suren tendenziell einen kompositorischen Charakter<sup>98</sup> zu, der als solcher in die strukturelle, aber auch inhaltliche Analyse miteinzubeziehen ist. Ernst weist auf eine spezifische Kompositionsform hin, in deren Aufbau koranische Argumente innerhalb einer Passage oft nicht linear, sondern symmetrisch-zirkular strukturiert sind. Diese bezeichnet er als „Ringstruktur“. Es handelt sich dabei um eine chiasmatische Textstruktur, in der verschiedene Teile – zumeist Anfang und Ende – in einer parallelen argumentativen Beziehung zueinander stehen.<sup>99</sup> Inhalt und Struktur verschränken sich auf kohärente Weise. So entspricht eine zentrale Aussage einer Sure oder auch einer kürzeren Passage der jeweiligen mathematischen Mitte der Ringstruktur. Gemäß dem spätantiken Textverständnis würde so der Fokus durch diese symmetrische Einbettung auf die Hauptaussage gerichtet werden. Allerdings wird diese Grundstruktur eventuell noch durch einleitende Sektionen, Wiederholungen, Abweichungen, Schlüsselphrasen, Verschlussklauseln, Epiloge etc. in einer asymmetrischen Form<sup>100</sup> erweitert. Auch gibt es Ringstrukturen innerhalb von Ringstrukturen. Besondere Betonung verdient laut dieser Theorie der dynamische, teilweise spannungsreiche konkave Annäherungs- und Entfernungsprozess zum „Kern“ einer Passage und die Beziehung zwischen diesem und den parallelen Stellen. Nach Michael Cuypers spiegelt eine solche Struktur das Spannungsfeld zwischen der Historizität der Offenbarungsgenese und des universalen Gültigkeitsanspruches koranischer Prinzipien wider. So reflektiert das strukturell-inhaltliche Zentrum einer Passage das Universale und die Einbettung tendenziell das historisch Konkrete.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Vgl. auch Sells, 2007; Neuwirth, 2010; Kermani, 2015.

<sup>99</sup> Vgl. Ernst, 2011, 49.

<sup>100</sup> Mein Dank für den Hinweis auf ein asymmetrisches Harmonieempfinden in vormodernen, in diesem Fall spätantiken (para-)biblischen Diskursen gilt Gregory Mobley.

<sup>101</sup> Cuypers, Douglas, Farrin und Meynet nach Ernst, 2011, 159f, passim. Ernst demonstriert diese Konzeptualisierung an mehreren koranischen Beispielen, wie in Bezug auf Sure 60. Er unterteilt die aus dreizehn Versen bestehende Sure in A-B-C-D-C'-B'-A': A (=Vers 1): ein Aufruf, sich nicht mit Feinden zu verbünden. B (2–3): die Aufforderung zur Distanzierung von polytheistischen Verwandten. C (4–6): ein Aufruf, dem Beispiel Abrahams in einer solchen Distanzierung und dessen Ausrichtung auf Gott zu folgen. D (7): das Potenzial, in eben dieser spirituellen Ausrichtung gegenseitige Zuneigung, Freundschaft und Liebe (*mawadda*) zu den in der konkreten Situation wahrgenommenen und erlebten Feinden zu entwickeln. C' (8–9): Aufruf zu einer gerechten, aber wenn nötig distanzierenden Beziehung zu anderen. B' (10–12): die inkludierende und exkludierende Beziehung zu und zwischen gläubigen beziehungsweise ungläubigen Ehepartner:innen. A' (13): der Aufruf, sich nicht mit Feinden zu verbünden. Linear gelesen wurde diese Sure oft als unversöhnlich und inkohärent gelesen. In Beachtung der Ringstruktur wird nach Ernst aber ein anderes Bild erzeugt, nämlich das einer differenzierten Haltung zu sozialpolitischen Beziehungen, die eine auf die Einheit Gottes ausgerichtete und auch zwischen-

## 2.8 Das dynamische Bedeutungsfeld der koranischen Sprache

Bei aller verdichteten Poetizität und stimmungserzeugenden Ästhetik der koranischen Sprache ist diese nach Navid Kermani nicht Selbstzweck, sondern effektiver Träger einer Botschaft, eines Appells an die Rezipierenden:

„So poetisch die Gestalt der Übermittlung stellenweise anmuten mag, geht es im Koran damit zuvörderst und wesentlich um die Übermittlung einer nicht-ästhetischen Botschaft, die nicht als schön, sondern als wahr erkannt werden soll. *Dies* macht den Koran zu einem religiösen Text. Sein Zweck liegt außerhalb seiner selbst, ist nicht das ästhetische Erleben seiner Hörer, sondern ihre ethisch-religiöse Umkehr und Leitung; die intendierte Umwälzung ist keine künstlerische, sondern eine ideologische, religiöse, soziale und gesellschaftliche.“<sup>102</sup>

Im Anhang zu seiner Koranübersetzung betont Muhammad Asad die unabdingbare Notwendigkeit einer symbolischen und allegorischen Sprache, um das transzendente, für den Menschen eigentlich nicht fass- und definierbare Göttliche in ein menschliches Begriffsvermögen zu übersetzen. Die wesentliche Intention des Koran ist es so, den Menschen zu einem Verständnis seiner Botschaft zu führen. Doch würde eine univokale Sprache ihr Ziel verfehlen, da sie das Unbegrenzte zurechtstutzen und es dadurch seiner Bedeutungsweite und -tiefe entfremden würde. Die koranische Sprache ist ein Symbol, das auf etwas hinweisen würde, das durch dieselbe Sprache verborgen wird.<sup>103</sup> So ist der Koran ein „offener Text“, ein „symbolisches Gefüge“, eine sprachliche Dynamik, die sich in jeder Übersetzung, Aufführung und Rezeption unterschiedlich manifestiert. Durch die jeweiligen Interpretationen – in diesem konkreten Fall und wie später ausgeführt durch die interviewten Sufis – werden so weitere Bedeutungsebenen des Koran konstituiert.<sup>104</sup>

Die nuancierten Klangbilder, die Genderambiguitäten sowie die komplexe Komposition von Rhythmik, ästhetisch-sinnlichen Stimmungen und Inhalt in der Rezitation des arabischen Originals sind entscheidende Bedeutungs- und Wirkungsträger des Koran.<sup>105</sup> Auch wenn Übersetzungen daher eher als Kommentare kategorisiert worden sind, hat es nach Thomas Bauer in der Vormoderne keine tatsächlichen Verbote gegeben, den Koran zu übersetzen. Übersetzungen wurden aber kritisch reflektiert:

---

menschlich versöhnliche Perspektive aufweist; vgl. Ernst, 2011, 164f, *passim*. Zu einer kritischen Einschätzung der Anwendung der Ringstruktur vgl. Stewart, 2017a, 42–44.

<sup>102</sup> Kermani, 2015, 166. Hervorhebung im Original.

<sup>103</sup> Vgl. Asad, 2011, 1202–1206. Auch wenn Asads Übersetzungen im Sinne einer ästhetisch-hermeneutischen Harmonisierung als gelungen gesehen werden kann, muss sie mit Vorsicht genossen werden. So ist seine Interpretation stark von seinem persönlichen Glauben gefärbt, ohne dies immer erkenntlich zu machen (vgl. Würtz, 2016, 134). Zudem ist sein Ansatz, die Ellipsen der koranischen Rede auszufüllen, zu problematisieren.

<sup>104</sup> Vgl. Bachmann-Medick, 2014, 82.

<sup>105</sup> Vgl. Sells, 2007; Kermani, 2015, *passim*.



„In der klassischen islamischen Welt war man sich jedoch bewußt, daß eine Übersetzung Reduktion bedeutet. Zum einen geht die ästhetische Dimension verloren, die man als wichtige Eigenschaft des göttlichen Textes ansah [...]. Zum anderen erleidet der übersetzte Text einen Ambiguitätsverlust und büßt damit gegenüber dem ursprünglichen an Bedeutungspotential ein. Die Übersetzung ist einseitiger und ideologisch manipulierbarer als das Original und erhebt einen stärkeren Wahrheitsanspruch als der Kommentar, der eine Vielzahl von Deutungen nebeneinander stehenlassen kann.“<sup>106</sup>

Hartmut Bobzin weist in seiner Reflexion über adäquate Koranübersetzungen darauf hin, dass auch die arabischen exegetischen *tafsīr*-Werke zum Koran keineswegs das Ziel verfolgen, den einen „ursprünglichen“ Sinn zu definieren. Diesem könne man sich höchstens „mittels eines viele Quellen berücksichtigenden kombinatorischen Verfahrens“ annähern.<sup>107</sup> Thomas Bauer formuliert diese tendenziell positive Grundhaltung zu interpretativer Diversität innerhalb muslimischer Auslegungstraditionen etwas überschwänglicher:

„Weit entfernt von dogmatischer Verengung, entwickelten die islamischen Gelehrten eine Methode der Koranauslegung, die sich bemühte, das gesamte Interpretationsspektrum einer Textstelle zu erfassen, anstatt sich auf eine einzige Interpretation als allein gültige festzulegen [...]“<sup>108</sup>

Jene vormoderne muslimische „Wahrscheinlichkeitshaltung“<sup>109</sup> resultiert aus einer Wahrnehmung der koranischen Verkündigung als „ein lebendiger Dialog zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten“.<sup>110</sup> Die Beziehung zwischen Immanentem, prinzipiell Begreifbarem, und dem Transzendenten, welches sich ja gerade dadurch definiert, dass es jenseits des Begreifbaren existiert oder im materiellen, gegenständlichen Sinn *nicht* existiert, stellt naturgemäß eine enorme Herausforderung dar.<sup>111</sup>

Nun ist nach Fazlur Rahman der Adressat des Koran aber der Mensch und sein Gegenstand das menschliche Verhalten, muss also vom Menschen verstanden, begriffen werden. Der Koran ist nach Rahman daher auch keine Abhandlung über die transzendente Natur Gottes. Dennoch ist in der koranische Darstellung Gott die Dimension, die alle anderen Dimensionen erst ermöglicht. Alles bezieht sich auf Gott, und bestimmt so nicht nur die Beziehung zwischen Mensch und Gott, sondern auch die Beziehung der Menschen untereinander und der Natur im Allgemeinen.<sup>112</sup> Das Transzendente steht hier also in einer engen Wechselwirkung zum Immanenten. Versteht man den

<sup>106</sup> Bauer, 2011, 142.

<sup>107</sup> Vgl. Bobzin, 2006, 150.

<sup>108</sup> Bauer, 2011, 45.

<sup>109</sup> Vgl. ebd.

<sup>110</sup> Öszoy, 2006, 154.

<sup>111</sup> Vgl. Hailer, 2014, 43.

<sup>112</sup> Vgl. Rahman, 2009, 1f, passim.



Koran als einen Offenbarungstext, so ist dieser ein Text, der sich im „Dazwischen“ positioniert. Das meint einen Text, der beansprucht, Verbindungsglied zwischen Diesseitigem und Jenseitigem zu sein.<sup>113</sup>

Diese Dimension der immanenten-transzendentalen Wechselwirkung verstehe ich als die Funktion des Koran, die für die Sufis entscheidend ist. Um sich jenen sufischen Verständnisformen des Koran annähern zu können, bewerte ich daher auch „das Ereignishafte und Individuelle der Kommunikation, die sich in der Rezitation zwischen Gott und Mensch vollzieht“,<sup>114</sup> als bedeutungsgenerierend.

Da ich das menschliche Verstehen des Koran analysiere, soll so auch der kommunikativen und gelebten Dynamik der Koranauslegung – sowie deren zwischenmenschlicher Übersetzung – durch die Form qualitativer Interviews entsprochen werden. Der von mir vertretene Ansatz ist zudem ein möglichst inklusiver: Die Diversität der sufischen Zugänge zum Koran wird als ein der Multidimensionalität des Koran entsprechendes Feld einander ergänzender Eckpunkte verstanden. Dadurch strebe ich an, die Kenntnis um die Multidimensionalität des Koran zu erweitern. Im Weiteren diskutiere ich, inwieweit der Koran als ein dynamisches Phänomen zu verstehen ist, das durch die jeweilige (sufische) Interpretation und Übersetzung kontinuierlich, spontan und immer wieder auf neue und unterschiedliche Art und Weise fortgeschrieben wird.<sup>115</sup>

---

113 Tillich: *Auf der Grenze*, in Hailer, 2014, 24.

114 Kermani, 2015, 202.

115 Vgl. Ahmed, 2016, 116, 339, passim; Ibn al-Ğazārī nach Bauer, 2011, 118.

### 3. Das Sowohl-Als-Auch des Sufismus

„Abu Saʿid saß zu Pferd vor einer Mühle und verkündete: ‚Wisst ihr, was diese Mühle mir erzählt? Sie sagt: Sufismus ist das, was ich tue. Ich empfangе Grobes und gebe Feines zurück. Ich kreise um mich selbst. Ich reise in mich selbst, um das was nicht sein soll, aus mir zu entfernen.‘“<sup>1</sup>

Als authentische Annäherung an das komplexe Phänomen Sufismus (*taṣawwuf*) ist es notwendig, den Sufismus möglichst ganzheitlich und unter unterschiedlichen Blickwinkeln zu besprechen. Angesehene Sufismusforscher:innen betonen in ihren Definitionen zwar wichtige Aspekte, beachten aber andere – vor allem die jeweilige soziale Interaktion – oft zu wenig. Gerne wird das Streben nach einer Transzendenzerfahrung als die Essenz des Sufismus beschrieben, die das Innerweltliche als nebensächlich betrachtet. William Chittick beispielsweise benennt mit dem Begriff Sufismus das Bemühen um eine unmittelbare Erfahrung Gottes. Erst das Gewährwerden des göttlichen Urgrunds allen Seins und die daraus folgende Ausrichtung in der Lebensgestaltung würde für die Sufis die eigentliche Verwirklichung des Menschseins bedeuten.<sup>2</sup> Die stark ausgeprägten intersubjektiven Dimensionen stärker integrierend, bezeichnet Caner Dagli den Sufismus als ein weltanschauliches Agieren, welches auf die Reinigung des Selbst, die Kultivierung der Eigenschaften sowie auf die Transformation des Bewusstseins abzielt. Für Dagli ist die Grundlage für eine solche Transformation die Erfahrung, dass die menschliche Wahrnehmung der Verschiedenheit der materiellen Welt von der Transzendenz Gottes zur gleichen Zeit real als auch irreal ist.<sup>3</sup>

Alexander Knysh negiert wie bereits erwähnt die Möglichkeit einer umfassenden und endgültigen Definition des Sufismus, und eignet sich dabei einen sufischen Topos an: Die Einordnung des Sufismus – so die Schlussbemerkung seiner Abhandlung über das Forschungsfeld – bleibt ein Traum, der von der Ferne verführerisch greifbar scheint, doch immerzu entweicht und nie erfüllt werden könne.<sup>4</sup> Knysh bezieht sich hierbei auf eine gängige sufische, vor allem bei Ibn al-ʿArabī<sup>5</sup> verdichtete Traumsym-

1 Abū Saʿid b. Abī l-Ḥair (gest. 1049) nach Muḥammad b. Nūr ad-Dīn Munawwar b. Abī Saʿd Asaʿd (gest. 1192) in Holbein, 2009, 100.

2 Vgl. Chittick, 2015, 1738.

3 Vgl. Dagli, 2016, 8f, 14.

4 Vgl. Knysh, 2017, 233, passim.

5 Muḥyī d-Dīn Ibn al-ʿArabī (gest. 1240) sowie die Weiterführung seiner Lehre durch Schüler:innen und spätere Kommentator:innen nehmen in der westlichen Sufismusforschung eine besonders prominente Position ein (z. B. Chittick, 1998; sowie Lory, 1980; Sells, 1988; Dagli, 2016; Lohlker, 2016). Daher drängt sich oft der Eindruck auf, der Sufismus würde sich auf Ibn al-ʿArabī und seine Nachfolge beschränken. Wobei außer Frage steht, dass die Akbarische Schule nicht nur enorme Auswirkung auf den Sufismus im

bolik. Das Träumen drückt hier das übersinnliche Erleben der Gleichzeitigkeit des Immanenten und des Transzendenten aus. Im Zuge eines solchen traumhaften Realitätsverständnisses würden sich Sufis nach Knysh selbst kontinuierlich, kreativ und innovativ re-imaginieren.<sup>6</sup> Somit stellt auch er den Sufismus in den Bereich des Diffusen, des Andersweltlichen. Nun haben all diese Ansätze in Bezug auf sufische Ausdrucksformen zweifellos ihre Berechtigung. Es ist aber ebenso festzustellen, dass Sufis ganz konkrete ethische, soziale oder sonstige Positionen einnehmen, die durchaus auch auf das weltliche Leben ausgerichtet sind.

Für meine vergleichende Analyse gegenwärtiger sufischer Zugänge zum Koran ist folglich eine möglichst offene Arbeitsdefinition notwendig. In dieser Hinsicht lehne ich mich an Carl Ernst an, der darauf hinweist, dass *taṣawwuf* weniger als ein Sufi-Sein, sondern vielmehr als das intensive Streben des Sufi-Werdens zu übersetzen ist. Die Voraussetzung, spirituelle Vervollkommnung zu erreichen, verorten die Sufis zumeist in der ethischen Realisierung der ihrem jeweiligen Verständnis entsprechenden islamischen Ideale. Diese kann aber ganz unterschiedliche, eben auch sozialpolitische Ausdrucksformen annehmen. Die Sufis verstehen sich dabei im Allgemeinen als authentische Interpret:innen des Koran sowie der Sunna, der vorbildhaften Tradition des Propheten Muḥammad.<sup>7</sup>

Auch wenn eine Definition, die auf alle Ausdrucksformen in gleichen Maßen zutrifft, nicht möglich ist, lassen sich dennoch inhaltliche und strukturelle Gemeinsamkeiten des *taṣawwuf* feststellen, die ich hier – beginnend mit den auf eine göttliche Transzendenz hinweisenden Dimensionen – aufführe: Im allgemeinen sufischen Verständnis ist es möglich, durch die Eingliederung in die sufische Praxis Lehre und Leitung durch eine:n Lehrer:in, das Selbst (*nafs*), die „Entität des Dazwischen“,<sup>8</sup> also das ganzheitliche Zusammenwirken aus Körper, Geist, Emotionen, Gefühlen, Intellekt, Verstand, Herz und Seele zu erziehen, zu transformieren und im Zuge davon auch zu relativieren. In verschiedenen sufischen Schriften wird beschrieben, dass dieses Selbst, wenn es nicht entsprechend entwickelt wird, in uneigentlichen Wirklichkeiten und vergänglichen Wahrheitskonstrukten verhaftet bleibe. Es produziert diese sogar selbst und verschleiert so die metaphysischen Wahrheitsebenen. Ein im sufischen Verständnis tatsächliches Erkennen und Erfahren kann erst im Zuge des spirituellen Prozesses, im Beschreiten des sufischen Weges und der Umsetzung der damit verbundenen spezifischen Lebensgestaltung erreicht werden.<sup>9</sup>

Nach Reza Hajatpour wird Gott (*Allāh*) von Sufis als die eigentliche, allumfassende Realität beziehungsweise Wahrheit (*al-ḥaqq*), aber auch als die alleinige Ursache des

---

engeren Sinne, sondern generell auf muslimische Ausdrucksformen und Erkenntniszugänge hatte; vgl. Ahmed, 2016, 26–31, 94–98, passim.

6 Vgl. Knysh, 2017, 32.

7 Vgl. Ernst, 2016b, 1098. Es ist hier anzumerken, dass sich nicht alle Sufis als Muslim:innen definieren.

8 Vgl. Jambet, 1991, 232.

9 Vgl. Dagli, 2016, 8f, 141f.

Daseins erlebt.<sup>10</sup> Diese göttliche und daher absolute Wahrheit befindet sich un-(be-)greifbar und doch untrennbar, vergänglich ewig in einer komplexen Beziehung zu den alltäglich wahrgenommenen Lebenswirklichkeiten des Menschen. Diese Vielzahl von menschlichen Wirklichkeiten werden im Sufismus als Schleier bezeichnet, die die absolute, göttliche Wahrheit verhüllen. Die Schleier weisen aber auch auf die jeweils dahinter liegenden und verborgenen Wirklichkeiten hin.<sup>11</sup> Da nun aber die göttliche Existenz in einer integralen Verbindung zur menschlichen Daseinserfahrung steht, ist es dem Menschen nach den Sufis potenziell auch möglich, diese Schleier vor der göttlichen Wahrheit sowie die wahrgenommene Isolation von dieser Wahrheit, dem essenziellen Sein zu transzendieren.<sup>12</sup>

In dieser Hinsicht reflektieren Sufis die Beschaffenheit des Menschseins und das subjektiv als eigenständig empfundene Bewusstsein intensiv, ihre Menschenbilder sind komplex und vielschichtig. Das Potenzial des Menschen wird im Allgemeinen positiv bewertet. Denn dem Menschen wird unter bestimmten Voraussetzungen die Fähigkeit zugesprochen, Vollkommenheit zu erlangen oder sich dieser zumindest in Stufen anzunähern.<sup>13</sup> Wie die erfahrbaren Wirklichkeit(en) an sich, so verstehen Sufis auch die Beschaffenheit des Menschseins als dynamisch wandelbar. Das meint, dass der Mensch sich in Beziehung zur göttlichen Wahrheit in verschiedenen Zustandsformen (*ḥāl* pl. *aḥwāl*) befindet.<sup>14</sup> Dieser Wandel zwischen den Zuständen muss aber ein fortdauerndes Hinterfragen implizieren, ob menschliche Erkenntnis überhaupt möglich oder von Bestand sein kann. Schon Maʿrūf al-Karḥī (gest. 815) soll diese Grundfrage des Sufismus mit folgenden Worten formuliert haben: „Sufitum ist das Ergreifen der Wirklichkeiten und das Ver zweifeln an dem, was die Menschen in der Hand haben.“<sup>15</sup>

Dieses Paradoxon in der Erkenntnismöglichkeit bringt das sufische Erfahren der Relativität jedes erlangten Wissens auf den Punkt. Michael Sells identifiziert in dieser Hinsicht das sufische Ideal folglich auch als einen Wandel (*taqallub*) in jedem Augenblick. Damit geht ein andauernder Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Welt und ihrer Zusammenhänge einher.<sup>16</sup> Folgt man diesem sufischen Ideal, dann löst sich jede erreichte Etappe der wahrgenommenen Annäherung an die göttliche Wirklichkeit als uneigentlich auf. Jede Benennung muss als vorläufig widerrufen werden, wie Farīd ad-Dīn ʿAttar (gest. 1230) eindrücklich ins Gedächtnis ruft: „O du Unvollkom-

10 *Al-Ḥaqq* gilt als einer der Schönen Namen Gottes und wird als solcher insbesondere von Sufis oft synonym für *Allāh*/Gott verwendet; vgl. Schimmel, 1985, 49.

11 Vgl. Hajatpour, 2017, 144–149.

12 Vgl. Waugh, 1999, passim.

13 Vgl. Hajatpour, 2017, 140.

14 Vgl. Knysh, 2017, 60.

15 Maʿrūf al-Karḥī in Hajatpour, 2017, 25.

16 Vgl. Sells, 1988, 136.

mener, in Wirklichkeit hat Allah überhaupt keinen Namen. Denn wie immer du Ihn nennst, das ist nicht Er. Das bist nur du, und alles, was du weißt, ist nicht Er.“<sup>17</sup>

Unter diesen Prämissen definiere ich den Sufi als einen sich hinterfragenden Suchenden auf dem Weg zu einer Wahrheit, in der eine „Gottese Erfahrung durch Selbsterfahrung“<sup>18</sup> erlebt werden will. Der Sufismus als ein schwer fassbares, nicht definitiv bestimmtes und dynamisch wandelbares Phänomen fordert das wissenschaftliche Bestreben nach eindeutigen Definitionen heraus. Die tatsächlichen Ausformungen und Dynamiken des Sufismus sind zu vielgestaltig und teils zu konträr zu einander, um an einem statischen Definitionsrahmen festgemacht zu werden. Darüber hinaus ist es eben das dem Sufismus inhärente Hinterfragen der Realität, das Bestrebungen der (Selbst-)Kategorisierung ins Leere laufen lässt. Jeder Versuch, eine tiefere und umfassende Definition des *taṣawwuf* zu finden, führt somit zu weiteren Fragen.

Um sich aber einem Verständnis des Sufismus anzunähern, ist ein Lösungsansatz, seine verschiedenen Ausdrucksformen zu skizzieren. Sufis haben über die Jahrhunderte eine Vielzahl von Methoden und Techniken spiritueller Übung und Erziehung entwickelt, die in Verbindung mit einer intensiven Interaktion zwischen Individuum und Kollektiv stehen. Das Fundament dieser Interaktion ist die Beziehung zwischen Schüler:in und Lehrer:in (*ṣaiḥ:a*) sowie im Weiteren mit der Gemeinschaft um die jeweiligen Lehrenden, deren Legitimität von gesellschaftlich weitreichender Akzeptanz getragen wird.<sup>19</sup> Fritz Meier reflektiert diesen Nukleus sufischer Interaktion folgendermaßen:

„Sufische ‚Belehrung‘ war schon immer und ist an und für sich weitgehend ‚Erziehung‘, insofern sie ja nicht in erster Linie Wissensvermittlung anstrebt, sondern psychagogische Zwecke verfolgt und eine Veränderung der Lebens- und Bewusstseinseinstellung zu bewirken sucht.“<sup>20</sup>

Der sufische Weg (*ṭarīqa*) ist ein großes kollektives dynamisches Feld, in dem die individuelle spirituelle Transformation in sich einbettet. Diese wurde und wird entscheidend durch die Auseinandersetzung mit dem Koran bestimmt. Inwieweit der Koran in Hinblick auf die Beziehungskonstellationen Gott–Mensch und Mensch–Mensch als Anregung und Bezugsrahmen auf Sufis wirkt und als solcher übersetzt wird, untersuche ich anhand der Interviews mit gegenwärtigen Sufis. Ein entscheidender Aspekt dieser Gespräche sind die jeweiligen Definitionen des Sufismus durch die Interviewten selbst. Meine Intention ist, über den gesamten Text ein Verständnis dessen zu entwickeln, was Sufismus bedeuten kann. In diesem Unterfangen behaupte ich keinen universalen Definitionsanspruch, da ein solcher ohnehin nicht eingelöst werden kann. Das sich einer Defini-

17 Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār: *Muṣībāt-nāma*, in Holbein, 2009, 53.

18 Hajatpour, 2017, 35.

19 Vgl. Knysh, 2017, 60f.

20 Meier, 1963, 3; Orthographie angepasst.

tion auf diese Weise annähernde Vorgehen denke ich auch nicht linear, sondern verstehe es als eine sich ständig erweiternde polygonale Fläche, wie ich es ihm vorherigen Kapitel in Bezug auf Koranübersetzungen als adäquat geschildert habe.<sup>21</sup> Die jeweiligen erhobenen subjektiven Stimmen dienen darin als Eckpunkte des unbeschränkt zu verdichtenden Definitionsfeldes.

### 3.1 Religion und Mystik – eine kritische Begriffsdiskussion

Die Problematik der Definition beginnt bereits beim Begriff der Religion. Bei aller Schwierigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit, diese einheitlich zu definieren, lassen sich doch Strukturelemente des Religiösen feststellen, die meiner Untersuchung dienen. Geht man von der Bedeutung des lateinischen *religare* als das sich Rückbinden beziehungsweise Wiederverbinden der Gläubigen mit Gott aus – was natürlich ein deistisches Religionsverständnis voraussetzt<sup>22</sup> –, so lassen sich zahlreiche Entsprechungen sowohl im Koran (vgl. z. B.: K. 2:156,186) wie auch in sufischen Ausdrücken der Sehnsucht (*šauq*) nach dem Erreichen oder dem „instatischen“ Finden (*wağd*) der Vereinigung mit Gott ausmachen.<sup>23</sup> Aber Religion ist eben auch hierarchische Struktur und Gemeinschaftsorganisation, was im Sufismus durch seine Wege (*ṭarīqa* pl. *ṭuruq* oder *ṭarīqāt*) realisiert ist. Um dies zu erfassen, folge ich Martin van Bruinessen und Julia Day Howells, die den flexiblen historischen Kontinuitäten und sozialreligiösen Dimensionen des Sufismus entsprechend Religion als polyphones Erbe definieren, das durch vielfältige kulturelle Praktiken sowie Strömungen der Gelehrsamkeit und der Ideengeschichte weitergeführt und -gelebt wird.<sup>24</sup> Religion und konkret der Sufismus weisen das Potenzial auf, dem Bedürfnis nach Gemeinschaftsstruktur, Zugehörigkeit, Identität, moralischem Empfinden und Verhalten, aber eben auch einem Zugang zum Transzendenten zu entsprechen.<sup>25</sup> Praxis und intersubjektive Interaktion sind hierbei zentrale Elemente. Somit ist auch zu beachten, dass religiöse Begriffe wie Gott ihre Bedeutung grundlegend durch die gelebte religiöse Praxis erhalten.<sup>26</sup>

Komplexer wird es hinsichtlich der gängigen Bezeichnung des Sufismus als islamische Mystik. Diese Benennung kann irreführend sein, denn der Begriff der Mystik wird in westlichen Kontexten im Allgemeinen stark aus der christlichen Religions- und Kirchengeschichte und deren ambivalente Haltung zu den eigenen Mystiker:innen heraus (miss-)verstanden. Eine unreflektierte Übertragung auf die Ausformungen des

21 Zum Konzept der polygonalen Fläche in Bezug auf Koranübersetzungen vgl. Würtz in Mauder/Würtz/Zinsmeister, 2016, 120; s. Kapitel 2.3.

22 Vgl. Opping, 2013, 11.

23 Vgl. Schimmel, 1985, 253, passim.

24 Vgl. Bruinessen/Howell, 2007, 4.

25 Vgl. Opping, 2013, 14.

26 Vgl. Taliaferro, 2009, 20, 22.

*taṣawwuf*, ohne deren spezifischen Strukturen, Praktiken und Lehren zu beachten, ist unzutreffend und verzerrend. So kennt der Sufismus im Gegensatz zur christlichen Mystik etwa keine „streng kodifiziert[e] mystisch[e] Theologie, in der all das verzeichnet ist, was erlaubt“<sup>27</sup> oder wohl eher verboten sei. Auch die Übersetzung des *taṣawwuf* als islamische Esoterik greift zu kurz, da diese tendenziell das Innere (unter Verwerfung des Äußeren) als alleinige Existenz ansieht. Das trifft auf die Sufis in der Regel nicht zu, da sie das Innere eher als eine Erweiterung des Äußeren und umgekehrt das Äußere als Erweiterung des Inneren verstehen.<sup>28</sup>

Eine hinsichtlich einer islamischen Esoterik kritisch zu diskutierende Kategorie der Islam-, Koran- und Sufismusforschung, aber auch -interpretation ist der sogenannte Traditionalismus. Dieser ist eine weltanschauliche Strömung, die wesentlich von der Annahme einer Urreligion geprägt ist. Die Ursprünge dieser synkretistisch-universalistischen Richtung lassen sich bis in die Diskurse der Renaissance zurückverfolgen. Im 18. Jahrhundert erlebt sie einen neuen Auftrieb und legt zunehmend den Sufismus als potenzielle Urreligion aus. Als wesentlicher Akteur ist René Guénon (gest. 1951) zu nennen. Im Zuge dieser Strömung wurde eine Reihe an europäischen Sufi-Orden gegründet. Zusätzlich definierten sich diverse westliche, oftmals zum Islam konvertierte Intellektuelle als traditionelle muslimische Gelehrte, die auch die Sufismusforschung wesentlich bestimmen. Aber auch in der islamischen Welt trug der Traditionalismus Früchte. All diese Manifestationen und Dynamiken stehen in komplexer Wechselwirkung und sind allgemein als eine sufisch inspirierte intellektuelle Strömung zu verstehen.<sup>29</sup> Die Konstruktionen einer islamischen Esoterik durch die Traditionalist:innen sind allerdings zu problematisieren. Denn die starre dichotomische Kategorisierung des *bāṭin* und *ẓāhir* als esoterisch und exoterisch sowie die Universalisierung des Sufismus und anderer mystisch-esoterischer Strömungen verfehlen und ideologisieren laut Liana Saif die spezifischen, komplexen und fließenden Zusammenhänge sufischer Epistemologie und Hermeneutik.<sup>30</sup>

Abgesehen von solchen Unschärfen undifferenzierter Kategorisierungen wird der Begriff der Mystik dort problematisch, wo er polemisch intendiert ist, also die Mystik als eine irrationale Weltentsagung negativ konnotiert oder gar pathologisiert.<sup>31</sup> Wie für die Islamwissenschaften im Allgemeinen und die Koranwissenschaften im Besonderen ist daher auch hinsichtlich der westlichen Wahrnehmung des Sufismus eine kritische Analyse geboten.<sup>32</sup> Ein westlich-aufgeklärtes Unbehagen gegenüber spirituell-re-

27 James, 2014, 404.

28 Vgl. Dagli, 2016, 12–14.

29 Vgl. Sedgwick, 2011, passim; prominente Vertreter:innen dieser Richtung sind Frithjof Schuon, Martin Lings, Henri Corbin, Toshihiko Izutsu, William Chittick, Seyyed Hossein Nasr, Mircea Eliade, Hamza Yusuf und Faouzi Skali.

30 Vgl. Saif, 2019, passim.

31 Vgl. James, 2014, 421.

32 Auf das komplexe Feld innerislamischer Wahrnehmungen und Polemiken in Bezug auf den Sufismus

ligiösen Erfahrungs- und Ausdrucksformen besteht laut Shahab Ahmed insbesondere dort, wo dieser Ausdruck nicht in die als universal geltende Norm einer konstruierten Dichotomie zwischen Sakralem und Profanem, zwischen Religiösem und Säkularem passen würde.<sup>33</sup> Vor allem der Sufismus lässt sich schwer in dieses aufgeklärte Weltbild integrieren.<sup>34</sup> Denn in bestimmten Aufklärungstraditionen wurde die unvernünftige schwärmerische und letztendlich dem menschlichen Geist sogar schadende Mystik als das Gegenmodell zur nüchternen, klaren Ratio konstruiert und als solches abgelehnt.<sup>35</sup> Im Weiteren kritisiert William James spätere säkularisierte Diskurse als jene Haltungen, nach denen Mystiker:innen „Meinungen belegen, die wir als vage, weitläufig und sentimental betrachten und die nicht auf Tatsachen oder logischen Schlüssen beruhen“.<sup>36</sup> Eine solche das Mystische degradierende Haltung manifestierte sich massiv in eurozentrischen, orientalistischen und kolonialistischen Wahrnehmungen des Sufismus.<sup>37</sup> In diesen Diskursen geht die wahrgenommene Unvereinbarkeit soweit, dass sufische Lehren und Praktiken als „bizarres Verhalten“, Sufis als „gefährliche Fanatiker“ oder als schlichtweg „verrückt“ degradiert worden sind.<sup>38</sup>

Doch auch die tendenziell anti-kolonialistisch eingestellten europäischen jüdischen Islamforscher:innen vernachlässigten bis ins 20. Jahrhundert zumeist die mystischen Aspekte des Islam zugunsten einer Konstruktion eines rein rationalen Islam – analog zu einer (apologetischen) Konstruktion eines rational-aufgeklärten Judentums.<sup>39</sup> Davon abgesehen gab es von christlichen Forscher:innen zahlreiche Versuche, christliche Einflüsse als formativ für den Sufismus zu erkennen.<sup>40</sup> Oder aber der Sufismus wurde als positive Alternative und in Abgrenzung zu einem aufgeklärten Rationalismus diskutiert.<sup>41</sup>

Schließlich wurden die Sozialwissenschaften bis ins 20. Jahrhundert und darüber hinaus von „Modernisierungstheorien“ dominiert. Diese sehen Religiosität und insbesondere die Mystik tendenziell als rückständig oder gar als Auslauferscheinung an.<sup>42</sup> Jene Theorien des Verfalls und des Rückzugs der Religionen haben sich globalgeschichtlich jedoch allgemein nicht nur als inkorrekt erwiesen, vielmehr ist es gerade der „mystische“ Sufismus, der in gegenwärtigen, modernen Settings eine vitale

---

kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu weiterführend Sirriyeh, 1999; Knysh, 2007; Brown, 2011; Beck, 2014; Wagemakers, 2017.

33 Vgl. Ahmed, 2016, 167, 176–245, passim.

34 Vgl. Bruinessen/Howell, 2007, 5–7; Chich, 2007, 21f.

35 Hajatpour, 2017, 22.

36 James, 2014, 383.

37 Vgl. Ernst in Muedini, 2015, 22.

38 Vgl. Ernst und Manger in Muedini, 2015, 22, 36.

39 Vgl. Heschel, 2018, 15, 87f, passim.

40 Vgl. z. B. Andrae, 1980.

41 Vgl. Radtke, 1994; es ist anzumerken, dass hier wiederum simplifizierend gegen die Aufklärung polemisiert wird.

42 Vgl. Griffel, 1998, 570–580; Bruinessen/Howell, 2007, 5.



Dynamik aufweist.<sup>43</sup> Im Gegensatz zu säkularistischen Prognosen, Religionen würden ein Auslaufmodell vergangener Zeiten sein, nehmen nach José Casanova religiöse Ausdrucksformen in der gegenwärtigen Welt eine wichtige und vitale Rolle ein.<sup>44</sup> In dieser globalen Dynamik ist der Sufismus für Millionen von Muslim:innen – und zum Teil auch nicht-Muslim:innen – die authentische Ausdrucksform solcher religiöser Erfahrungen und Bedürfnisse.<sup>45</sup>

Um also orientalistische und eurozentrische Fallstricke zu umgehen, distanziere ich mich von abwertenden, wie auch esoterisch vereinfachenden Haltungen zur Mystik. Aufgrund der problematischen Kategorisierungen und unzutreffenden Übersetzungen gebe ich im Folgenden auch den Begriffen *taşauwuf*, Sufismus oder sufisch Vorrang gegenüber der Mystik beziehungsweise mystisch. Dennoch gilt es die „mystischen Dimensionen des Islam“ gerade ob ihrer gängigen begrifflichen Verwendung<sup>46</sup> nicht einfach zu verwerfen, sondern kritisch zu reflektieren. Als begriffliche Kategorie ist die Mystik ein Produkt westeuropäischer Diskurse des 17. Jahrhunderts. Sie dient gemeinhin aber als Beschreibung verschiedenster, auch viel älterer Diskurse und Praktiken. Diese weisen bei all ihrer Vielfalt und Diversität starke Parallelen in ihrem Fokus auf das angestrebte unmittelbare Erleben transzendenter Wirklichkeiten, bei einer gleichzeitigen spirituellen Evolution des Bewusstseins auf.<sup>47</sup> William James definiert die mystische Erfahrung anhand von einigen Prinzipien, die ich auch für den Sufismus als zutreffend erachte: Die direkte Erfahrung einer als bedeutungsvoll und real, ja „hyperreal“ erscheinenden Erkenntnis steht zumeist an zentraler Stelle der mystischen und sufischen Ausrichtung. Der hierbei erlebte Zustand ist nicht zu kommunizieren, ist zudem vergänglich, kann aber wiederkehren und so eine kontinuierliche Entwicklung des Bewusstseins und eine Veränderung des Innenlebens evozieren und befördern. Auch wenn jene Erfahrung nicht erzwungen werden kann, kann ihr Einsetzen doch durch geistige und körperliche Übungen vorbereitet, gepflegt oder erleichtert werden.<sup>48</sup>

Ferner definiert Peter Sloterdijk verschiedene Formen der Einheitsmystik – im Sinne eines Bemühens des Transzendierens einer letztendlich als illusionär wahrgenommenen Trennung zwischen Subjekt und Objekt – als „antidualistische[n] Widerstand“.<sup>49</sup> Eine solche mystische Weltanschauung will alle Worte, Bilder und somit abgrenzen-

43 Vgl. Bruinessen/Howell, 2007, 7.

44 Vgl. Casanova, 2006, passim.

45 Vgl. Voll, 2007, 283.

46 Vgl. Schimmel, 1985: *Mystische Dimensionen des Islam*; Renard, 2004: *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*; Knysh, 2017: *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*; u. a.

47 Vgl. Hajatpour, 2017: 21–25; s. dazu auch Knysh, 2017, 124–133; James, 2014, 383–424.

Zu Formen der neoplatonischen Aufstiegsmetaphysik vgl. Hailer, 2014, 46f.

48 Vgl. James, 2014, 384f, passim.

49 Sloterdijk in James, 2014, 16.

den und einschränkenden Kategorien überwinden. Es ist hier nicht das durch das Wort oder den logischen Schluss erreichte Verständnis, sondern die grenzüberschreitende, unmittelbar getätigte Erfahrung, die Wahres realisiert. James umschreibt die mystisch erfahrene Realität auch als das Unsagbare.<sup>50</sup> Ludwig Wittgenstein wiederum beansprucht, durch die Logik das Logische zu überschreiten und stellt für sich fest: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“<sup>51</sup>

Es ist hier allerdings zu betonen, dass Sufis – wie auch andere Mystiker:innen – jenen Weg zum Unaussprechlichen und die Visionen darüber wohl und durchaus ausführlich, zumeist überaus poetisch, in teils allegorischen, teils gegenständlichen Wortbildern, oder mit Techniken des performativen Nichtsprachlichen ausdrücken. In die Geheimnisse des Unaussprechlichen müsse der/die Suchende allerdings eingeführt werden. Sowohl die Initiation als auch verschiedene Dimensionen des Unsagbaren hebe ich somit auch als integrale Teile der sufischen Praxis hervor. Diese entsprechen auch der etymologischen Bedeutung der Mystik durch das altgriechische *μυέω* beziehungsweise *μῦω*.<sup>52</sup> Im Sufismus wird zumeist davon ausgegangen, dass die Initiation von Sufi-Anwärter:innen in ein gemeinschaftliches sufisches Gefüge (*ṭarīqa*) es ermöglicht, die alltäglichen Konventionen von Zeit und Raum zu transzendieren und spezifisches Wissen zu erlangen.<sup>53</sup> Sufis benennen ein solches Wissen als ein innerliches (*bāṭinī*) Wissen. Dieses kann die gewöhnliche, äußerliche (*ẓāhirī*) Wahrnehmung allerdings nur bedingt erfassen oder rationalisieren. Das mystische verborgene Geheimnis (*sirr*) kann nicht erklärt, sondern nur erfahren werden.<sup>54</sup>

### 3.2 Performative Dimensionen des Sufismus

Die unmittelbare Erfahrung ist für den Sufismus in all seiner Vielfalt von zentraler Bedeutung. Folglich ist es notwendig, die sufische Performanz und die damit verbundenen Dimensionen der Transformation, Liminalität und Transgression<sup>55</sup> als maßgeblich zu betonen. Im Zentrum sufischer Praxis steht das Gottesgedenken (*dīkr*). Sufis definieren dieses als das Sich-Erinnern an die göttliche Wahrheit (*al-ḥaqq*) und an die damit verbundene Bedingtheit des menschlichen Daseins. Diese Bedingtheit wird für die Sufis durch die Beschaffenheit des menschlichen Ich-Bewusstseins bestimmt. Dabei gibt es eine Dimension des Ichs, die das sublime eigentliche Ich und somit die Erfahrung der sublimen, göttlichen Existenz verhüllt. Dieses Ich zwischen Sein und nicht-Sein ist

<sup>50</sup> Vgl. James, 2014, 384, passim.

<sup>51</sup> Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522 in Hailer, 2014, 40.

<sup>52</sup> Altgriech.: *μυέω*: in ein Geheimnis einweihen und *μῦω*: die Lippen schließen. Vgl. dazu auch Hajatpour, 2017, 21; Dagli, 2016, 12, 18.

<sup>53</sup> Vgl. Waugh, 1999, passim.

<sup>54</sup> Vgl. Pinto, 2017, 107.

<sup>55</sup> Vgl. Bachmann-Medick, 2014, 113, 116f, 126.

nach Christian Jambet „zugleich konstituiertes und konstituierendes Subjekt [... und somit] der Ort der Erfahrung“,<sup>56</sup>

In seiner Schrift über das Entwerden (*Kitāb al-fanāʿ*) betont Abū l-Qāsim al-Ġunaid (gest. 910), dass es das denkende menschliche Ich-Bewusstsein ist, das dem „Erreichen der Wirklichkeiten der Einsheit und der Auflösung des sich-in-Isolation-Befindens“ im Wege steht. In Beschreibung seiner Erfahrung schreibt al-Ġunaid: „O wehe mir vor mir! Er [Gott] überlistete mich, und durch mich täuschte Er mich über Ihn.“<sup>57</sup> Das Überwinden dieser „Täuschung durch das Ich“ sei nur durch eine konsequente Hinwendung an das göttlich wirklich Wahre, also durch die kontinuierliche Übung des *dīkr* möglich, um das Ich schließlich zu transformieren: „Er verlöschte mich in meiner Schöpfung, so wie Er mich neu schuf im Zustand meines Entwerdens.“<sup>58</sup> Der Sufi kehrt jedoch aus diesem Entwerden des Ichs (*fanāʿ*) in die alltägliche Subjektivität zurück. Allerdings besteht er oder sie in dieser dann mit einem veränderten Bewusstsein und erweiterten Erfahrungshorizont fort (*baqāʿ*).<sup>59</sup>

Auch Abū l-Qāsim al-Quṣairī (gest. 1074) hebt in ganz ähnlicher Weise die transformative und transgressive Qualität des *dīkr* in seiner Abhandlung Graduierung des Schreitens auf dem Weg zu Gott (*Tartīb as-sulūk fi tarīq Allāh*) hervor:

„Er beschäftigte sich dann mit diesem Gottesgedenken, bis er [...] alle Dinge aus dem Bewusstsein verliert, dann auch das Bewusstsein seiner Selbst durch das Gottesgedenken und dann weiter auch noch das Bewusstsein des Gottesgedenken durch das Gottesgedenken verliert. [...] Unser Mensch entwirft hier, und nichts mehr bleibt von ihm übrig. Dann wird er wieder in den Zustand des Bestehens (Beisichseins) zurückversetzt, hat jetzt aber die Zustände des Herzens also dessen Sinnenwelt und alles andere verloren, und es erscheint ihm jetzt das ‚Geheimnis der Über-Sinnlichkeit.‘ [...] Er sieht die ganze Natur [...] in unmittelbarer Anschauung, aber mit dem Herzen, denn mit den Augen des Kopfes sieht er in dieser Zeit nichts.“<sup>60</sup>

Die Praxis des *dīkr* bezweckt also eine spirituelle Transgression über das Ich-Bewusstsein hinaus. Hierbei wird die Überwindung der Dualität zwischen menschlicher und göttlicher Existenz und darauf die unmittelbare Vergegenwärtigung der göttlichen Präsenz angestrebt.<sup>61</sup> Die jeweiligen Formen oder Methoden des *dīkr* können – typisch für den Sufismus – allerdings ganz unterschiedliche Formen annehmen. Neben der Intensivierung der Glaubenspraxis, wie der Ausdehnung des Betens und des Fastens, reicht das Spektrum von stillen Meditationen in Abgeschiedenheit zu impulsiven Körpertechniken in der Gemeinschaft. Hierbei werden die Schönen Namen Gottes oder

<sup>56</sup> Jambet, 1991, 238.

<sup>57</sup> Al-Ġunaid: *Kitāb al-fanāʿ*, in Abdel-Kader, 1962, ʿʿf (219f); übers. aus dem Arabischen Y. H.

<sup>58</sup> Al-Ġunaid, 1962, ʿʿf (219f).

<sup>59</sup> Vgl. al-Ġunaid, 1962, ʿʿf (219f).

<sup>60</sup> Al-Quṣairī nach Meier, 1963, 30f; Orthographie angepasst.

<sup>61</sup> Gardet, 2012, passim.

andere Formeln wiederholt ausgesprochen, zunehmend durch rhythmische Atemtechniken impulshaft betont und schließlich abstrahiert. Aber auch Musik, Poesie, Gesang und Tanz werden praktiziert.<sup>62</sup> Der prominente Drehtanz ist nur eine der möglichen Varianten dieser spirituell-performativen Übungen. Aber auch die von einigen Sufis ausgeübten Praktiken des Durchstoßens verschiedener Körperteile mit Speißen und Schwertern, das Trinken kochenden Wassers, das Berühren glühender Kohle oder die Arbeit mit giftigen Tieren wie Schlangen und Skorpionen sind zum Repertoire der *dikr*-Techniken zu zählen.<sup>63</sup> Das verbindende Element dieser in ihrer Form unterschiedlichen Zusammenkünfte zum *dikr* ist zu einem wesentlichen Teil ihr gemeinschaftsbildendes, identitätsstiftendes und auch therapeutisches Wirken.<sup>64</sup>

Die Praktiken des *dikr* bieten zudem eine ritualisierte Arena, in der emotionale, sinnliche und körperliche Erfahrungen der Übersteigerung induziert und mit einem symbolischen Bezugsrahmen sufischer Ideale und Konzepte in unmittelbare Verbindung gesetzt werden.<sup>65</sup> Die intensivierete Sinnlichkeit und Körperlichkeit des *dikr* bezweckt im Kern eine Erfahrung der Selbsttranszendenz. Es wird versucht, diese durch das Erleben einer sowohl innerlich als auch äußerlich erweiterten Wahrnehmung zu erreichen. Diese wird als das Hören (*samāʿ*) bezeichnet. Dieses Hören soll im Weiteren zu einem „Zustand der Ekstase (*wağd*) [...] durch bestimmte Formen der Körperbewegung und durch musikalische Rhythmen“ führen und somit die „sinnliche Stimmung in eine transzendente Stimmung übertragen“.<sup>66</sup> Durch eine solche Erfahrung behaupten Sufis, eine die Sinne und die Ratio überschreitende Erkenntnismöglichkeit und damit verbundene Relativierung wahrgenommener Wirklichkeiten zu erreichen. Dieses Selbstverständnis kann als die Grundlage angesehen werden, die auf einer sozialpolitischen Ebene auch die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit gegenüber neuen Situationen und Kontexten ermöglicht, die man in den historischen und gegenwärtigen Entwicklungen des Sufismus beobachten kann. Das damit verbundene kontinuierliche Re-Definieren des Sufismus und seine daraus folgende Diversität sicherte daher nicht nur das Überleben des Sufismus, sondern gewährleistete auch wesentlich seinen Erfolg.<sup>67</sup>

### 3.3 Manifestationen des Sufismus

Das Phänomen *taṣawwuf* hat sich nicht nur in einer Vielzahl von Praktiken und schriftlichen Reflexionen realisiert, sondern war und ist tief und untrennbar in der Geschichte, den Kulturen, den sozialen Strukturen, aber auch in den Machtverhältnissen musli-

62 Vgl. Abenante, 2017, 132f, passim.

63 Vgl. Frembgen, 2000, passim; Gardet, 2012; MacDonald, 2012; Pinto, 2016, 201, passim.

64 Vgl. Loimeier, 2006, 175f.

65 Vgl. Pinto, 2017, 93.

66 Hajatpour, 2017, 108.

67 Vgl. Knysh, 2017, 48.

misch geprägter Gesellschaften eingebettet.<sup>68</sup> Der Sufismus spielt eine prägende Rolle in der Kontinuität als auch in der Entwicklung muslimischer gesellschaftsreligiöser Ausdrucksformen. Sufische Diskurse übten für die Mehrheitsgesellschaften einen größeren Einfluss in Bezug auf Glaubensfragen aus, als die theologische Dialektik (*kalām*) es vermochte.<sup>69</sup> Nach Shahab Ahmed war das „sufisch-philosophische Amalgam“ vor allem in der nachklassischen Zeit – also vom 12. zum 19. Jahrhundert – in seiner gesellschaftlichen Funktion weit davon entfernt gewesen, eine verfolgte oder unterdrückte Heterodoxie zu sein. Vielmehr prägte der Sufismus den muslimischen Mainstream entscheidend und nachhaltig mit.<sup>70</sup>

Historisch und gegenwärtig spielen der Sufismus, Sufis und sufische Institutionen in muslimischen Gesellschaften wie auch in nicht-muslimisch geprägten Kulturen eine zentrale sozialreligiöse Rolle. Diese kann aber ganz unterschiedliche Formen annehmen und fällt nicht in eine spezifische Kategorie. So sind Sufis in verschiedenen sozialen Schichten zu finden. Desgleichen spielt das Bildungsniveau strukturell ebenso wenig eine Rolle dafür, ob jemand sich vom Sufismus angezogen fühlt, wie ein städtisches oder ländliches Umfeld.<sup>71</sup> Zusätzlich weisen die Methoden spiritueller Praxis und Reflexion ein vielschichtiges und teilweise überlappendes Spektrum von nüchternen wie auch ekstatischen, berauschten Zugängen auf.<sup>72</sup> Diese Tendenzen zu nüchternen, rationalistischen Abhandlungen oder zu ekstatischer, erotischer Poesie hatten oft auch pädagogisch-rhetorische Funktionen, um den psychologischen Bedürfnissen der jeweiligen Zuhörer:innenschaft zu entsprechen. Die Erfahrung der jeweiligen sufischen Autor:innen muss jedoch nicht notwendig ihrem an andere gerichteten Ausdruck entsprechen. Oft wurde zudem eine Balance zwischen den Polen der spirituellen Nüchternheit und dem der spirituellen Trunkenheit vertreten.<sup>73</sup>

Es ist zudem zu vermeiden, den Sufismus als eine eigenständige Konfession, Sekte oder auch juristische oder theologische Schule zu klassifizieren. Man findet Anhänger:innen des Sufismus überall in der islamischen Welt, unter Sunnit:innen und Schiit:innen wie auch in den verschiedenen theologischen und juristischen Strömungen oder anderen muslimischen Ausrichtungen, zum Teil aber auch bei sich nicht als muslimisch identifizierenden Personen und Gruppierungen. Der Sufismus ist ein spezifischer Zugang des gesellschaftsreligiösen Erlebens und Agierens, er kann aber nicht auf ein abgegrenztes Kollektiv reduziert werden.<sup>74</sup>

Zumeist verstehen sich Sufis als Muslim:innen, die die Beziehung zu Gott als die Maxime ihres Lebens sehen und danach streben, dieses unter dem Versuch der an-

68 Vgl. Knysh, 2007, 524.

69 Vgl. Dagli, 2016, 9.

70 Vgl. Ahmed, 2016, 37–46, 90–101, passim.

71 Vgl. Bruinessen/Howell, 2007, 8f, passim.

72 Vgl. Ernst, 1985, passim; Schimmel, 1985, passim; Knysh, 2010, passim; Knysh, 2017, 74f, passim.

73 Vgl. Voll/Ohtsuka, 2016, passim.

74 Vgl. Brown, 2011, 11; Voll/Ohtsuka, 2016, passim.

dauernden Vergegenwärtigung der göttlichen Präsenz zu gestalten. Der Koran und das prophetische Vorbild dienen dafür als zentrale Grundlagen.<sup>75</sup> Der Zugang zu diesen Quellen kann mitunter jedoch unkonventionelle und teils spannungsreiche Dimensionen annehmen. Diese Spezifität sufischer Zugänge und Verhaltensformen speist sich aus der zwar keineswegs grenzenlosen, aber sicherlich weit verbreiteten sufischen Akzeptanz inkludierender Pluralität. In einem vergleichenden Überblick ist so ein weites Spektrum innerhalb der sufischen Ideengeschichte wie auch eine Vielfalt an Glaubensreflexionen, Praktiken und Ausdrucksformen auszumachen. Oft wurden und werden diese von anderen, eben auch nicht-muslimischen Glaubens- und Praxisformen beeinflusst, beziehungsweise standen und stehen in einer kreativen und einander gegenseitig befruchtenden Interaktion mit solchen.<sup>76</sup>

Hierbei sind die widersprüchlichen, potenziell paradoxen und metaphorischen sufischen Verständnisprozesse des Koran, aber eben auch der verschiedenen jeweiligen Lebenswirklichkeiten zu betonen: Es ist der aktive Gebrauch sowie der positive Zugang zu Metaphern und Paradoxa gewesen, die Muslim:innen im Allgemeinen und Sufis im Besonderen über Jahrhunderte hinweg als essenzielle und konstruktive Bewältigungsstrategien dienten, die komplexen und auch widersprüchlichen Wahrheits- und Bedeutungszusammenhänge von Offenbarungstext und Gesellschaft auszuhandeln und zu harmonisieren.<sup>77</sup> Die allgemeine „ambiguitätstolerante Kultur“<sup>78</sup> des Islam verdichtet sich im Sufismus daher insbesondere dort, wo er sich in paradox erscheinenden ekstatischen Äußerungen (*ṣaṭḥiyāt*) ausdrückt. Diese können als Übersetzung der individuellen, metaphysischen Erfahrung an Zuhörer:innen gerichtet sein.

Die *ṣaṭḥiyāt* haben in dieser Hinsicht auch eine pädagogische Intention, um andere an ein transzendierendes Verstehen heranzuführen.<sup>79</sup> Denn auch wenn Sufis immer wieder eine elitäre Haltung einnehmen und davon ausgehen, dass bestimmte Erfahrungen nicht an jede:n weitergegeben werden sollten,<sup>80</sup> ist der Sufismus im Allgemeinen doch durch eine durchdringende und weit verzweigte gesellschaftliche Reichweite gekennzeichnet. So wurde von Sufi-Gelehrten versucht, schwer zugängliche Schriften und Reflexionen in eine Sprache zu übersetzen, die auch für nicht-Eingeweihte oder nicht-Spezialist:innen zu verstehen ist. Eine solche das Verständnis erleichternde Adaptierung der sufischen Sprache kann man vor allem bei den Ibn al-ʿArabī folgenden Schüler:innengenerationen gut nachverfolgen.<sup>81</sup> Als zwei Beispiele der geografisch sehr breiten, öffentlichkeitswirksamen und nachhaltigen Vermittlung der Lehren Ibn al-ʿArabīs sind zum einen die Aktivität und poetische Verarbeitung von ʿAbd al-Ġanī

75 Vgl. Voll/Ohtsuka, 2016, passim.

76 Vgl. Malik in Muedini, 2015, 20; Stewart, 2001, passim.

77 Vgl. Ahmed, 2016, 88–97, 392–397, passim.

78 Vgl. Bauer, 2011, passim.

79 Vgl. Ernst, 1985, 145.

80 Vgl. Knysh, 2017, 121–123.

81 Vgl. Dagli, 2016, 2, passim.

an-Nābulusī (gest. 1731), vor allem im sub-saharischen afrikanischen Kontext,<sup>82</sup> und zum anderen die in Südostasien populären Schriften des Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (gest. 1620) zu nennen.<sup>83</sup> Neben anderen sufisch-philosophischen Strömungen übte vor allem die „Akbarische Schule“ – benannt nach der weit verbreiteten Bezeichnung Ibn al-ʿArabī als der größte Meister (*aš-šaiḥ al-akbar*) – einen umfassenden und prägenden Einfluss auf muslimische Weltanschauungen und deren Ausdrucksformen aus. Wie Ahmed aufzeigt, findet man die aus der *waḥdat al-wuḡūd*-Traditionen abgeleiteten Zugänge zur Wahrheitsfindung sowie die daraus folgenden typologischen Reflexionen über das Verhältnis zwischen Mensch und Gott sowohl in gelehrten, intellektuellen Diskursen wie auch in populären Liedern.<sup>84</sup> Sufis haben als diskursive Akteur:innen eine einflussreiche, oft auch machtvolle gesellschaftliche Funktion inne. Denn getragen durch ihre institutionelle Präsenz beeinflussen Sufis individuelle und kollektive Formen des Verhaltens, der Moral und der Weltanschauung.<sup>85</sup> Der Sufismus ist folglich keineswegs als eine der Welt abgewandte Esoterik zu bezeichnen, die nur das Nichtphysische als alleinige Realität ansieht. Vielmehr ist der Sufismus ein durch die mystische Erfahrung geprägtes Agieren in der Welt, wie schon al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī (gest. 857) betonte.<sup>86</sup>

### 3.4 Die gesellschaftspolitischen Ausdrucksformen des Sufismus

Fuat Muedini zeigt auf, dass den Sufis in der wissenschaftlichen Literatur oft unzutreffend zugeschrieben wird, in ihrer „mystischen Ausrichtung auf das Transzendente“ keine politischen, gesellschaftlichen oder ökonomischen Interessen zu haben.<sup>87</sup> Tatsächlich zielt die sufische spirituelle Entwicklung nicht auf eine grundsätzliche Ablehnung weltlicher Dinge, sondern auf einen veränderten Zugang, eine „engagierte Distanzierung“<sup>88</sup> zu diesen, wie Paul Heck es bezeichnet. Sufis agieren unter Umständen durchaus gesellschaftspolitisch, verfolgen aber das Ideal, sich von den Verstrickungen der Machtstrukturen nicht vereinnahmen zu lassen. Der Sufismus – als eine spezifische ontologische und epistemologische Weltanschauung – versteht das Metaphysische daher auch nicht als einen unvereinbaren Gegensatz zum Physischen, sondern begreift beides als Sphären des Daseins, die in einer dynamischen Verbindung zueinander stehen. Sufis haben sich so seit Anbeginn aktiv in weltlichen Angelegenheiten betätigt. Dieses Engagement umfasst theologische, juristische, wirtschaftliche

82 Vgl. Knysh, 2010, 171, 252.

83 Vgl. Lohlker, 2016, 14f, 37.

84 Vgl. Ahmed, 2016, 85–101, passim.

85 Vgl. Green, 2012, 6.

86 Vgl. Knysh, 2010, 45–47.

87 Vgl. Muedini, 2015, 22.

88 Vgl. Heck, 2009, 14.



und politische Bereiche und beeinflusst rituelle Praktiken, intellektuelle Produktion, die Künste, materielle Kultur und soziale Dynamiken.<sup>89</sup>

Historisch wie gegenwärtig stehen Sufis so auch in komplexen und unterschiedlichsten Beziehungen zu weltlichen Mächten.<sup>90</sup> Oft waren und sind Sufis und sufische Kollektive selbst eine politische Kraft, die ihre Macht aus der tiefen Verankerung in muslimischen Gesellschaften zieht. Da Sufis teils in viele Richtungen aktiv sind und oft viele Anhänger:innen haben, bedeutet dies immer wieder eine ernstzunehmende politische und gesellschaftliche Bedrohung für herrschende Regierungen und Regime. Diese sehen sich mit einer Macht konfrontiert, die sich zumeist außerhalb ihrer Kontrolle befindet.<sup>91</sup> Sufis konnten so auch Anstoß und Träger muslimischer Massenmobilisierung und bewaffneten Widerstandes sein.<sup>92</sup> Sufisch (inspirierte) Bewegungen leisteten nicht nur in Nordafrika, im Sudan und im Nordkaukasus bewaffneten Widerstand gegen koloniale Kräfte,<sup>93</sup> sondern bildeten teilweise auch Allianzen mit diesen.<sup>94</sup> Im Weiteren befanden sich Sufis mit den postkolonialen säkularen Arabischen,<sup>95</sup> dem laizistisch-kemalistischen Türkischen<sup>96</sup> und den ideologisch-atheistischen sowjetischen Regimen<sup>97</sup> in Opposition. Hier wie auch in anderen Bereichen lässt sich jedoch keine homogene Linie feststellen. Sufische Individuen weisen alle möglichen Schattierungen und Charakteristika eben nicht nur hinsichtlich religiöser Interpretationen und Ausübungen auf, sondern auch hinsichtlich der politischen Betätigung, ihren Beziehungen zum Staat, ihren Einstellungen zur Anwendung bewaffneter Gewalt, in ihren Unterstützungen der Menschenrechte usw. Während die einen Sufis apolitisch sind, gibt es viele, die großes politisches Interesse zeigen. Sufis scheinen in dem Maße gegen Regierungen zu arbeiten oder sie zu unterstützen, in welchem sie sich erwarten, ihre eigenen Interessen zu wahren und ihre gesellschaftlichen Ziele zu verwirklichen.<sup>98</sup>

Der Sufismus hat keine für ihn spezifische politische Agenda, jedoch kann er sehr politische Formen annehmen. Sufis interagieren mit Regierungen der verschiedensten politischen Systeme. Sie kooperieren, treten diesen entgegen, beraten oder kritisieren sie, meist unabhängig davon, ob die jeweiligen Systeme demokratisch, monarchistisch, sozialistisch, autoritär oder sonst wie fundiert sind.<sup>99</sup> Ob eine solche Haltung unvoreingenommen, pragmatisch oder opportunistisch ist, kann höchstens von Fall zu Fall

89 Vgl. Papas, 2006, 82.

90 Vgl. Frembgen, 2000, 63f, passim.

91 Vgl. Muedini, 2015, 13.

92 Vgl. Knysh, 2004, 6.

93 Vgl. Heck, 2009, 13.

94 Vgl. Sedgwick, 2018, 219.

95 Vgl. Heck, 2009, 13.

96 Vgl. Mandaville, 2014, 164.

97 Vgl. Knysh, 2007, 510.

98 Vgl. Muedini, 2015, 11, 14.

99 Vgl. Heck, 2009, passim; Brown, 2011, 1.



bewertet werden. Um aber die vielgestaltige gesellschaftspolitische Dimension des Sufismus zu umreißen, ist festzustellen, dass Sufi-Netzwerke oder einzelne Individuen bis in die Gegenwart politisch aktiv und einflussreich sind. Viele haben zudem die Infrastrukturen und die Technologien der Globalisierung genutzt, um ihre Kapazität und ihre effektive Reichweite zu optimieren.<sup>100</sup> Zusätzlich waren und sind Sufis lokale oder transregionale Schlüsselakteur:innen in der Bildung, im Handel, im Handwerk, in der Wirtschaft und der Zivilgesellschaft.<sup>101</sup>

### 3.5 Aspekte sufischer Identifikation

Eine zentrale Grundlage dieser gesellschaftspolitischen Positionen sind die räumlichen Manifestationen des Sufismus in Form von Stätten sufischer Zusammenkunft (*zāwīya*, *tekke*, *dergah*) und die der Gräber und Schreine (*maqām*). Vom Besuch (*ziyāra*) solcher Orte wird erwartet, sich an die Segenskraft (*baraka*) der dort wirkenden oder bestatteten Personen anschließen zu können, um von ihr zu profitieren. Jene als segenspendend empfundenen Persönlichkeiten können Sufis sein, Mitglieder der Familie des Propheten Muḥammad, andere Propheten oder bedeutende Gelehrte. Die wiederum zumeist von Sufis betreuten und verwalteten Orte bilden für die jeweiligen lokalen Gemeinschaften geografische und spirituelle Zentren, die auch Menschen aus anderen Regionen anziehen. Die daraus folgenden Interaktionen bieten den Rahmen für ein authentisches Gemeinschaftserleben, bei dem die Teilnehmer:innen nicht nur durch spirituelle Übung, sondern auch durch Verpflegung versorgt werden. Zusätzlich werden sie als Plattformen der Mediation und der Konfliktlösung genutzt und sind unter Umständen Knotenpunkte urbaner und wirtschaftlicher Aktivität. Ihr weiteres Potenzial liegt darüber hinaus in der Vermengung verschiedenster sozialer Schichten, in der zumeist auch die Segregation zwischen den Geschlechtern aufgehoben wird.<sup>102</sup>

Sufi-Schreine und -Versammlungsorte können somit zu Orten des räumlichen und damit unmittelbaren Erlebens inklusiver, solidarischer und pluralistischer Gemeinschaft werden. Soziale Trennungsmechanismen, Grenzen zwischen arm und reich, gebildet und ungebildet, zwischen sozialen Klassen oder eben auch Geschlechtern werden in unterschiedlichen Ausmaß überwunden beziehungsweise als transparent erfahren.<sup>103</sup> Zusätzlich bieten diese Plätze der Verehrung und der Pilgerschaft die Identifikation mit dem Transzendenten und haben damit das Potenzial eines „abstrakten Ortes“ mit einer hohen symbolischen und tatsächlichen sozialpolitischen Macht.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Vgl. Mandaville, 2004, 46.

<sup>101</sup> Vgl. Bruinessen/Howell, 2007, 9–12.

<sup>102</sup> Vgl. Wolper nach Papas, 2006, 83; Voll/Ohtsuka, 2016, passim.

<sup>103</sup> Vgl. Frembgen, 2000, 195f.

<sup>104</sup> Vgl. Bar'el, 2017, 12, 20.

Neben dieser lokalen Komponente sufischer Autorität besteht noch eine zeitliche. Spätestens seit dem 12. Jahrhundert organisieren sich Sufis zumeist in Wegen (*ṭarīqa* pl. *ṭarīqāt* oder *ṭuruq*), also Strukturen, in denen Methoden der Lehre, der Praxis und der gemeinschaftlichen Organisation weitergegeben und kultiviert werden. Diese sufischen Wege sind auch als machtvolle Traditionen muslimischen Wissens und muslimischer Praxis zu bezeichnen, die durch direkte Angliederung (*silsila*) an sufische Gründerfiguren und über diese an den Propheten Muḥammad eine unmittelbare Erfahrung des Göttlichen versprechen. Um eine solche Gottesnähe (*qurbat Allāh*) zu erreichen, wird die Anleitung durch eine:n Lehrer:in zumeist als notwendig vorausgesetzt. Denn diese:r stehe in der spirituellen Genealogie der Gottesfreunde oder präziser der Gottesnahen (*auliyāʾ*). Von solchen spirituellen Führer:innen (*muršid:a*) wird angenommen, dass er/sie – ebenfalls unter Anleitung – die nötige spirituelle Transformation durchlaufen hat. Erst dann könne er/sie die Schüler:innen in der Erziehung (*tarbiya*) ihres Selbst (*nafs*) führen. Damit verbunden muss der/die Schüler:in dem/der *šaiḥ:a* sein/ihr kompromissloses Vertrauen entgegenbringen. Die Bereitschaft zu einem solchen umfassenden Gehorsam wird durch das Leisten eines Treueschwurs (*baiʿa*) bezeugt. Dieser erst würde die Initiation in die *ṭarīqa* und die Eingliederung in die spezifischen Wissens- und Praxisformen ermöglichen.<sup>105</sup> Der Sufismus strahlt aber immer auch schon auf nicht-Initiierte aus, indem er populäre Modelle spiritueller Lebensausrichtung sowie Ideale der Weltanschauung anbietet. In dieser Hinsicht wirkt der Sufismus nicht nur hinsichtlich seiner initiierten Anhänger:innen – also den Sufis *sensu stricto* –, sondern beeinflusst Verhaltensweisen, ethische Verpflichtungen und Formen des Denkens auch weiter Bevölkerungsschichten.<sup>106</sup>

Der Weg (*ṭarīqa*) ist wie viele andere Begriffe im Sufismus ambig, da er eben nicht nur eine Organisationsform, sondern auch im abstrakten Sinn einen spirituellen Weg bezeichnen kann. Diesem könne man auch folgen, ohne einer organisierten *ṭarīqa* anzugehören.<sup>107</sup> Vor allem die teilweise auch für nicht-Initiierte offenen Zusammenkünfte zum *dīkr* bieten in dieser Hinsicht einen Erlebnisort der ekstatischen Erfahrung, in der das sinnlich Körperliche in Verbindung mit dem sublimer Transzendentalen tritt. Die Teilnehmer:innen setzen das von Sufis angebotene und strukturierte performative Erleben göttlicher Realität in Bezug zu ihrem alltäglichen Leben. In Folge fühlen sie sich in der Bewältigung verschiedener Herausforderungen unterstützt und verstehen dies als Motivation, ihr soziales und moralisches Verhalten zu ändern.<sup>108</sup>

In ihren organisierten Manifestationen weist die *ṭarīqa*-Struktur eine stark ausgeprägte Hierarchie sozialer und religiöser Autorität auf, die soziale Prozesse nicht nur weitreichend beeinflusst, sondern auch diszipliniert. Sufis stellen in Folge ein presti-

<sup>105</sup> Vgl. Green, 2012, 8f; Voll/Ohtsuka, 2016, *passim*.

<sup>106</sup> Vgl. Papas, 2006, 86.

<sup>107</sup> Vgl. Sedgwick, 2018, 214f.

<sup>108</sup> Vgl. Pinto, 2017, 105.

gereiches soziales und religiöses Establishment dar, das allerdings auch immer Raum für paranomische Dynamiken und damit das Potenzial der Relativierung sozialer Normen beinhaltet. Historisch wie gegenwärtig wirkt das Charisma von Sufis bis in höchste Herrschaftskreise. Das brachte Sufis teilweise nicht nur zentrale machtpolitische Funktionen, sondern auch wirtschaftliche Privilegien ein, was sie zu einer diskursiven und ökonomischen Elite machte.<sup>109</sup> Sufis können angesehene Gelehrte, gesellschaftspolitische Potentaten, ethisch-religiöse Vorbilder und/oder besitzlose, der Welt entsagende Wandererwische sein. Es waren aber jene machtvollen Positionen im religiösen Establishment und die eng verwobenen Beziehungen zu regierenden Eliten, die Sufis zunehmend Kritik und Ablehnung einbrachte, die zunächst vor allem von anderen Sufis vorgebracht worden ist.<sup>110</sup>

### 3.6 Der Anspruch der Ungebundenheit

Bei all dem stellt sich die Frage, wie die weltliche Verankerung des Sufismus mit dem sufischen Ideal des asketischen Weltverzichts beziehungsweise seiner Bezeichnung als „asketisch-mystische Strömung des Islam“<sup>111</sup> zu vereinbaren ist. Zunächst muss, wie bei der sufischen Mystik, die spezifische Bedeutung der sufischen Askese (*zuhd*) reflektiert werden. In erster Linie handelt es sich hierbei um die bereits beschriebene Disziplinierung der *nafs* und einen damit verbundenen Loslösungsversuch von jeglichen Begierden und Anhaftungen.<sup>112</sup> Mit einer solchen Weltentsagung ist im sufischen Kontext nicht unbedingt eine Weltverneinung oder ein Rückzug aus der Welt gemeint, auch wenn – insbesondere frühe Sufis – eine besitzlose, sich weltlichen Konventionen und Beziehungen entziehende Lebensgestaltung propagierten.<sup>113</sup> Das Kennzeichen des frühen asketischen Sufismus ist das einfache Wollgewand. Das Wort *ṣūf* – Wolle – dient somit als eine der möglichen etymologischen Erklärungen des Sufismus und wird von Sufis mit der demütigen, einfachen Lebenshaltung des Propheten Muḥammad und seiner Gefährt:innen argumentiert.<sup>114</sup> Doch schon früh formierte sich inner-sufische Kritik an einer äußerlichen Zurschaustellung der Besitzlosigkeit und Weltentsagung, da diese ebenfalls als ein Anhaften am Weltlichen verstanden wurde. So schreibt al-Ḥākim at-Tirmidī (gest. ca. 910):

„Es gibt Toren, die aus Heuchelei Entsagung üben und die das Gut dieser Welt durch eine angebliche Askese gewinnen wollen. Das sind die, welche glauben, die Askese bestehe darin,

<sup>109</sup> Vgl. Green, 2012, 6f.

<sup>110</sup> Vgl. Lohlker, 2017, 16–18.

<sup>111</sup> Vgl. Knysh, 2017, 63.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., 12f.

<sup>113</sup> Knysh, 2010, passim.

<sup>114</sup> Vgl. Hajatpour, 2017, 18–20.

daß man die Welt schmäht, sich in Wolle kleidet, von den Reichen schlecht spricht und die Armen lobt.<sup>115</sup>

Andere Sufis betonen eine asketische Weltentsagung jedoch auch bis in die Gegenwart als die authentische Realisierung des Sufismus.<sup>116</sup> Im Allgemeinen deute ich die sufische Weltentsagung des *zuhd* jedoch als das Bemühen um eine Loslösung von konventionellen Bedingungen und ephemeren Wirklichkeiten. Dies bedeutet weder deren Verdrängung, noch die Negierung der Möglichkeit, Familie und/oder Besitz zu haben. Auch bedeutet es keinen allgemeinen Unwillen gegenüber sozialer Interaktion. In Bezugnahme auf den Koran und das prophetische Vorbild betonen die meisten Sufis zudem die spirituelle Wichtigkeit der Sexualität, der Ehe und der Familie.<sup>117</sup> Darüber hinaus besteht der sufische Anspruch an ein hohes Niveau ethischen und sozialen Verhaltens (*adab*), und ist als einer der Grundpfeiler des sufischen Selbstverständnisses hervorzuheben.<sup>118</sup> Demnach soll sich der Sufi im Umgang mit Menschen integer verhalten und weder Reichtum noch Armut zur Schau stellen. Wenn er/sie sich unter Menschen befindet, soll er/sie wie einer von ihnen sein, nur die eigene innere Ausrichtung, gespeist durch die unerschütterliche Disziplin des eigenen Weges, unterscheidet ihn/sie von den anderen, wie es Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 1021) aus einer eher nüchternen Perspektive definiert.<sup>119</sup>

Die sufische Askese wie prinzipiell auch alle anderen als Tugenden formulierten sufischen Aspekte sind in erster Linie internalisierte Vorgänge. Diese unterscheiden sich zumeist nicht drastisch von den als allgemein gültig verstandenen islamischen Prinzipien, betonen aber eine intensiviertere, spiritualisierte und allegorisierte Haltung. Diese Haltung bedeutet kein Verwerfen des Äußeren (*zāhir*), sondern dessen Erweiterung durch innere Bedeutungszusammenhänge (*bāṭin*). Die Sufis beanspruchen, einen positiven Zugang zum anscheinenden Paradoxon zu besitzen, gleichzeitig in der Welt zu sein und sie zu transzendieren. Eine wesentliche Voraussetzung dafür wäre, die Notwendigkeit zu akzeptieren, Verantwortung für sich und sein Umfeld zu übernehmen. Hierbei aber muss der Sufi vermeiden, sich Vereinnahmungen oder sich von der primären Beziehung mit Gott ablenken zu lassen.<sup>120</sup> Inwieweit dies hinsichtlich der oben angedeuteten politischen Ambitionen gelingen mag, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Das Ideal beansprucht jedenfalls eine Gleichzeitigkeit des Inneren und Äußeren, des Transzendenten und Immanenten, wie es aus dem Koran über Gott als die allumfassende Wahrheit abgeleitet wird:

115 At-Tirmidī in Andrae, 1980, 88.

116 Vgl. Frembgen, 2017, passim.

117 Vgl. Hajatpour, 2017, 39f, 70–76.

118 Vgl. Chiabotti et al., 2016, passim.

119 As-Sulamī in Knysh, 2017, 140.

120 Vgl. Knysh, 2017, 140, 144, 170.

﴿ Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene. Er weiß alle Dinge. ﴾<sup>121</sup>

Die sinnlich wahrgenommenen, die rational reflektierten und die spirituell erfahrenen Wirklichkeiten schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einander vielmehr. Die sufische Ontologie behauptet, eine ganzheitliche zu sein und wird oft unter dem Konzept der Einsheit des Seins (*wahdat al-wuġūd*) subsumiert.<sup>122</sup> Hierbei werden die Gegensätze des Daseins als etwas nur vordergründig Wahrgenommenes beschrieben.<sup>123</sup> Um das Verständnis eben dieser eigentlichen Einsheit der Gegensätze zu illustrieren, wurde von Toby Mayer die geometrische Figur des Möbiusbandes zum Vergleich herangezogen. Dieses Band scheint zwei Seiten zu haben: eine innen und eine außen. Tatsächlich sind diese zwei Seiten – durch eine innere Verdrehung – ein und dieselbe.<sup>124</sup>

Die Definition des Sufismus bleibt also weiterhin ambig, uneindeutig, vielgestaltig. Es ist allerdings gerade dieses Sowohl-Als-Auch, das den Sufismus charakterisiert. Jedoch hebe ich für das Folgende das zentrale sufische Streben nach einem Erkenntnisprozess (*ʿirfān*) hin zu einer „unmittelbare[n] Schau des wahren Wesens der Dinge“<sup>125</sup> als ein verbindendes und konstituierendes Element des Phänomens Sufismus hervor.<sup>126</sup> In diesem Prozess relativiert das umfassende Gottesbewusstsein (*taqwā*) die uneigentlichen Wirklichkeiten des subjektiven Bewusstseins; das als substanzial Wahrgenommene löst sich im Prozess der Entschleierung (*kašf*) auf. Nach Ḥaidar Amolī (gest. 1385) werden dann die „Schleier der Vielheit und Zerstretheit vom Herzen gehoben“,<sup>127</sup> denn nur – so Abū ʿAlī ad-Daqqāq (gest. 1015) – wenn man „mit dem Auge des Nichtseins auf die Dinge“ blickt, erfährt der Sufi die Einheit Gottes (*tauḥīd*).<sup>128</sup>

121 K. 57:3; Übers. Bobzin, 2019.

122 Dieser Begriff wird auf Ibn al-ʿArabī zurückgeführt, ohne dass dieser ihn je verwendet habe. ʿAzīz ad-Dīn an-Nasafī (gest. Mitte des 13. Jahrhunderts), einer seiner einflussreichsten Nachfolger:innen, soll der erste gewesen sein, der den Begriff *wahdat al-wuġūd* tatsächlich verwendet und so die weitere Entwicklung des Sufismus wesentlich geprägt hat; vgl. Lange, 2014, 196.

123 Die Ibn al-ʿArabī Lehren zugrundeliegende Grundidee ist die sich im spirituellen Prozess verwirklichende Erkenntnis einer metaphysischen Wahrheit in der Existenz aller Dinge; vgl. Dagli, 2016, 2, passim.

124 Vgl. Mayer, 2008, 283.

125 Hajatpour, 2017, 30.

126 Zu dieser Definitionsperspektive vgl. al-Daghestani, 2017, passim.

127 Ḥaidar Amolī in Knysh, 2017, 275; übers. aus dem Englischen Y. H.

128 Ad-Daqqāq in Holbein, 2009, 43.

## 4. Sufische Koranhermeneutik

Was ist das Spezifikum sufischer Koranexegese? Diese Frage stellt sich auch Pieter Coppens in seiner Abhandlung zu sufischen Korankommentaren. Er legt dar, dass sufische *tafsīr*-Werke grundsätzlich nicht losgelöst vom allgemeinen *tafsīr*-Genre und dem breiteren diskursiven Milieu zu betrachten sind. Jedoch scheinen Sufis in unterschiedlichem Maß eine „Grenzüberschreitung“ zu andersweltlichen Wirklichkeitsebenen anzustreben. So reflektieren Sufis beispielsweise, inwieweit eine Schau Gottes für den Menschen möglich ist. Coppens definiert schließlich die Methode der „experimentellen Erkenntnis“ (*maʿrifā*) und die daraus abgeleitete Fortschreibung der Anspielungen (*iṣārāt*) als Kennzeichen der sufischen Koranhermeneutik. Dabei konzentriert sich der Sufi auf ein Wort oder Versteil des Koran, setzt diesen in Bezug zur jeweiligen sufisch informierten Erkenntnishaltung und verinnerlicht den Auslegungsprozess. Statt einer Exegese führt der Sufi so eigentlich eine „Eisgese“ des Koran durch.<sup>1</sup> Er/sie interpretiert den Koran in Bezug auf seine/ihre Inneschau und sein/ihr Erleben der Welt.

Die persönliche Erfahrung des/der Interpretierenden mit dem Koran ist auch nach Alan Godlas und Alexander Knysh der charakteristische Teil sufischer Koranauslegung. Zusätzlich wird hier betont, dass das persönliche Verstehen zumeist in Bezug zu anderen Berichten sufischer Erfahrung gestellt wird. Diese Interpretationsbestrebungen resultieren vor allem aus dem Interesse, den Koran als umfassende Orientierungsquelle für kosmologische, anthropologische und spirituuell-psychologische Fragen zu deuten.<sup>2</sup> So verweist etwa Aḥmad as-Samʿānī (gest. 1140) – anhand seines Kommentars zu den Schönen Namen Gottes – auf den für ihn essenziellen Bedeutungszusammenhang zwischen Koran, spiritueller Psychologie, Ethik und Kosmologie.<sup>3</sup>

In Bezug auf die sufische „Eisgese“ ist hervorzuheben, dass Sufis unterschiedlicher Ausrichtung variantenreich die durch das Ich bedingte Beschränkung, das Wahre zu erfassen, reflektieren und problematisieren. Während Sufis allerdings oftmals verneinen, diese Wahrheitserfahrung definieren oder auch nur beschreiben zu können, sprechen und schreiben sie gleichzeitig überaus selbstbewusst über die Existenz einer absoluten Wahrheit Gottes (*al-ḥaqq*). Der Koran setzt diese Wahrheit in Verbindung zum offenbarenden Gott und verspricht einen Zugang zu ihr (vgl. z. B. K. 34:6). Sufis gehen nun aber nicht nur von der Möglichkeit aus, sich der göttlichen Wahrheit anzunähern, sondern sie auch unmittelbar zu erfahren. In einem weiteren Schritt will diese Erfahrung kontinuierlich auf und in das eigene Selbst übersetzt werden. Die von

---

1 Vgl. Coppens, 2018, 2–6, 118–123, passim.

2 Vgl. Godlas, 2006, 350f, passim; Knysh, 2017, 110f, passim.

3 Vgl. Chittick, 2018, 101, 116.

Sufis angestrebte Transformation des Selbst ermöglicht es schließlich, alles im Licht der tatsächlichen, wirklichen, göttlichen Wahrheit zu betrachten.

Der Koran wird als Wegweiser hin zu einer solchen Verwirklichung (*taḥqīq*) der transzendenten Wahrheit in der immanenten Erfahrungswelt des Menschen verstanden und gelesen. Nach William Chittick ist der Koran für Sufis somit ein Zeichensystem, in dem die Verse (*āyāt*) des Koran in direktem Zusammenhang mit dem Erkennen der Zeichen (*āyāt*) Gottes in der Natur, im Kosmos, im Dasein stehen. Jeder/s dieser Verse/ Zeichen weist auf Gottes Existenz, relativiert dabei aber auch die eigene Existenz als Zeichen. Die Zeichen (*āyāt*) oder Hinweise (*dalāʿil*) sind so die Träger der göttlichen Selbstenthüllung (*taḡalli*). Sie sind aber auch die Schleier, die vor einer unmittelbaren Schau Gottes stehen. Verse wie: ﴿ Und rufe zusammen mit Gott nie eine andere Gottheit an, es ist keine Gottheit außer Ihm. Alles vergeht bis auf S/sein Antlitz ﴾<sup>4</sup> beschäftigt das sufische Verständnis folglich immer wieder aufs Neue.<sup>5</sup> Denn in seiner grammatikalischen Ambiguität<sup>6</sup> drückt der angeführte Vers die gleichzeitige Existenz und nicht-Existenz der wahrgenommenen Realität in Bezug zur göttlichen Wahrheit aus. Die Zeichen des Koran und der sinnlich wahrnehmbaren Welt befinden sich somit in einer Gleichzeitigkeit von Affirmation und Negation. In der Negation hat nichts außer Gott Realität. In der Affirmation existiert alles und weist auf Gott hin. Um diese kosmologische Ordnung zu entziffern, verstehen nach Chittick die Sufis den Koran als einen Dechiffrierschlüssel. Doch auch der Koran selbst muss dechiffriert, dessen Botschaften dann aber auch umgesetzt werden, um das wirklich Wahre (*ḥaqīqa*) zu erreichen.<sup>7</sup>

#### 4.1 Relative menschliche Erkenntnismöglichkeiten

Ibn al-ʿArabī verneint die Möglichkeit, dass der Koran – aber auch alle anderen Erscheinungsformen des Daseins – nur eine richtige oder authentische Bedeutung hat, die man als Mensch als solche erkennen oder interpretieren könne: Denn die Unendlichkeit Gottes manifestiert sich in einer solchen Art im Koran, dass sie eine Unendlichkeit an Interpretationen ermöglicht. Das Transzendente strahlt in alle Richtungen aus und manifestiert sich in der jeweiligen und momentanen Interpretationsleistung. Jede Interpretation vergrößert den Bedeutungsgehalt des Koran, wobei Gott alle Möglichkeiten der Auslegungen bereits in der Komposition des Koran angelegt hat. Der menschliche Zugang ist immer nur eine Annäherung an das ungreifbar Wirkliche des

4 K. 28:88 *wa-la tadʿu maʿa llāhi ʿilāhan aḥara lā ʿilāha ʿilla huwa kullu šaiʿin ḥālikun illa waḡhahu* [...]; übers. aus dem Arabischen Y. H., vgl. dazu Chittick, 2015, 1737f, 1742.

5 Vgl. Renard, 1996, 241–243.

6 In meiner Übersetzung gebe ich diese Ambiguität mit „S/sein“ wieder: Sein Antlitz meint Gott, also dass alles vergeht bis auf Gott. In der Kleinschreibung von sein bezieht es sich auf „Alles“ also „jede Sache“ (*kullu šaiʿin*), und untermauert dessen Fortbestehen als auf Gott hinweisendes Zeichen.

7 Vgl. Chittick, 2015, 1737f, 1742.



Koran, das immerzu und unerschöpflich neue Bedeutung erzeugt, ohne sich je ganz zu offenbaren. Die menschlichen Interpretationen des Koran sind nach Ibn al-<sup>ṣ</sup>Arabī demnach ein endloser Prozess der Aktualisierung des unerschöpflichen Potenzials der koranischen göttlichen Rede. Die sufische Beschäftigung mit dem Koran ist folglich ein Übersetzungsprozess, der das form- und daher grenzenlose Innere (*bāṭin*) in das uneingeschränkt zu erweiternde Äußere (*ẓāhir*) überträgt. Diese Übersetzungsleistungen sind an die Lebenswirklichkeit der Interpretierenden gebunden und erfassen die sublimale Bedeutung des Koran nur bedingt. Dennoch ist jeder Interpretationsversuch nach Ibn al-<sup>ṣ</sup>Arabī als bescheidener Beitrag zur Mehrung des Bedeutungsfeldes des Koran zu verstehen. Jede Auslegung ist eine authentische Variante des unerschöpflich weiterbestehenden und ausstrahlenden Originals des „Erhabenen Koran“.<sup>8</sup>

Diese Unendlichkeit an Bedeutung, die sich aber in konkreten Bedeutungen ausdrückt, führt unweigerlich zu Ambiguität und Widersprüchlichkeit. Tendenziell bewerten Sufis diese Vieldeutigkeit aber nicht nur als gegeben, sondern sogar als positiv und begegnen ihr aktiv und experimentell. Paradoxa werden teilweise geradezu zelebriert, da sie der reinstmögliche Ausdruck der Wahrheit seien. Die Verwirrung (*ḥaira*) sei in dieser Hinsicht sogar Indikator eines authentischen Erkennens. Das soll eben auch Ibn al-<sup>ṣ</sup>Arabī betont haben: „Mein Wissen darin [oder auch: von Ihm, also Gott; Anm. Y. H.] ist meine Verwirrung darin“ (*‘ilmī bihi ḥairatī fīhi*).<sup>9</sup>

Gottes Ort ist kein Ort, er ist überall und nirgends zur gleichen Zeit, heißt es in zahlreichen Varianten in sufischen Schriften. Um also den (nicht-)existierenden Gott wahrnehmen und begreifen zu können, wird der Gebrauch von Paradoxa kultiviert. In sufischen Abhandlungen, Anekdoten, Gedichten und Liedern wird Gott aussichtslos gesucht und zur gleichen Zeit direkt und in intimer Nähe erfahren und angesprochen.<sup>10</sup> Die sufische Reflexion ist die Annahme der dynamischen Überschneidung von der Immanenz und der Transzendenz Gottes, welche als vom Koran bestätigt verstanden wird (vgl. K. 57:3; s. Kapitel 3.6). Folglich wird auch die Gleichwertigkeit von Wörtlichkeit und Symbolismus als die zutreffende Einordnung der koranischen Sprache und in Folge auch deren Auslegung bewertet. Als ein anschauliches Beispiel dafür ist der sufische Korankommentar des Rašīd ad-Dīn al-Maibudī (gest. 1135) zu nennen. Dieser

8 Vgl. Almond, 2004, passim. Die Dekonstruktivismen von Ibn al-<sup>ṣ</sup>Arabī (gest. 1240) und Jacques Derrida (gest. 2004) teilen die Annahme, dass das zu Interpretierende – bei Erstem vor allem der Koran – ein Vehikel ist, das konstant neue Bedeutungen liefert. Das Potenzial der Interpretation ist daher uneingeschränkt. Der große Unterschied liegt in der jeweiligen Perspektive auf die Frage der Autorschaft. Bei Derrida gäbe es bei keinem zu interpretierenden Text einen (zu berücksichtigenden) Autor und somit auch keine intendierte Botschaft. Ibn al-<sup>ṣ</sup>Arabī hingegen geht beim Koran von Gott als Autor aus, der eine Botschaft sendet. Diese könne aber nicht endgültig erfasst werden. Der göttliche Autor habe jedoch alle möglichen Auslegungen intendiert; vgl. Almond, 2004, passim.

9 Vgl. Ahmed, 2016, 283–297; Ibn al-<sup>ṣ</sup>Arabī: *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 4:140, in Ahmed 2016, 278; übers. aus dem Arabischen Y. H.

10 Vgl. Latif, 2007, 612, 617f, 620.



diskutiert in seinem Kommentar – neben der persischen Übersetzung des Koran – in einer Sektion gesondert den buchstäblichen, philologischen Bedeutungsgehalt und in einer späteren die metaphorische Bedeutungsebenen, setzt sie aber in eine untrennbare Beziehung: Alles ist genau so, wie es im Koran beschrieben wird, und doch jenseits des menschlichen Vorstellungsvermögens. Wie für andere Sufis<sup>11</sup> schließen sich diese beiden Ebenen einander aber nicht aus, sondern stellen zwei Seiten einer Medaille dar. Diese beiden Seiten müssen letztendlich transzendiert werden, indem man anstrebt, das Ich-Bewusstsein zu relativieren und aufzugeben. Al-Maibudī zitiert hierbei, wie so oft, ʿAbd Allāh al-Anṣārī al-Harawī (gest. 1089), der folgendes Gebet formulierte:

„O reinige mich von mir selbst, sodass ich mir selbst entstehen kann und nur noch Du bestehst. O mein Gott, werden wir nie einen Tag erleben, ohne die Störung von meinem Selbst? Ach, dass ich doch meine Augen öffnete und nicht mit meinem Ich konfrontiert wäre.“<sup>12</sup>

Bei aller Skepsis gegenüber dem Ich-Bewusstsein heben Sufis jedoch immer wieder auch den Wert der Eigenverantwortung und der Selbsterfahrung hervor. In solchen Zugängen darf der Sufi sich gar nicht auf andere Interpretationen verlassen, sondern muss diese selbst prüfen und schlussendlich ohne Hilfsmittel erfahren und umsetzen. Maṣṣūr al-Ḥallāğ (gest. 922) deutete zum Beispiel die koranische Episode, in der Gott Moses fragt, was er in seiner Hand halte (vgl. K. 20:17–21), als Hinweis der interpretativen Selbstermächtigung: Der Stab, den Moses als Hilfsmittel benutzt, symbolisiert das Vertrauen auf etwas Externes. Gott fragt Moses, was er in seiner Hand habe, nicht weil Gott es nicht wüsste. Vielmehr muss Moses – als Archetyp des Sufis<sup>13</sup> – den Sachverhalt aus eigener Kraft erkennen. Moses wirft in Folge und auf Gottes Auftrag den Stab auf die Erde, der sich daraufhin in eine Schlange verwandelt. Nach al-Ḥallāğ lehrt Gott in dieser koranischen Episode den Menschen, dass alles Ungeprüfte Illusion ist. Darüber hinaus trägt ungeprüfter Glaube – symbolisiert durch den sich in die Schlange verwandelnden Stab – auch in einem anscheinend klaren Sachverhalt eine Gefahr in sich.<sup>14</sup> Ein Sufi muss also das Selbst und die durch das Selbst wahrgenommenen Phänomene der

<sup>11</sup> Vgl. Nasr et al., 2015, 1919f, passim.

<sup>12</sup> Vgl. Keeler, 2007, 15; al-Anṣārī in ebd., 21; übers. aus dem Englischen Y. H.

<sup>13</sup> In den vorhergehenden Versen (K. 20:11–12) fordert Gott Moses auf, seine beiden Sandalen abzulegen, weil er in den geheiligten Bereich von *Ṭiwā* eintritt. Einige Sufis verstehen diesen Vers als die Beschreibung des notwendigen Loslassens von den Anhaftungen an der materiellen Welt. Erst dann wird ein Übertreten in die Präsenz Gottes möglich. Nach al-Ġazālī bedeutet dies das Ablegen der Vorstellungen und der Konzepte sowohl der diesseitigen als auch der jenseitigen Welt. Es gilt, sich allein Gott zuzuwenden. Diese Auslegung führt 700 Jahre später auch Ibn ʿAğība – unter Anführung weiterer sufischer Autoritäten – an. Er deutet das Eintreten Moses in das Tal *Ṭiwā*, das er von *ṭawā* „sich zusammenfallen“ und „eingewickelt werden“ ableitet, als das Eintauchen in die göttliche Präsenz. Hier wird das Selbst des Moses – als Vorbild für die Sufis – in die göttliche Realität eingehüllt; vgl. Nasr et al., 2015, 790f.

<sup>14</sup> Vgl. Musharraf, 2013, 39.

äußeren Welt prüfen. Für viele Sufis ist das Kriterium dieser Selbstprüfung der Koran. So ist es etwa für ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 1166) – Gründungsfigur einer der bis heute größten Sufi *ṭarīqāt*, der Qādirīya – von entscheidender Wichtigkeit, ausnahmslos jede Handlung in Bezugnahme auf den Koran zu überprüfen. Nur so kann man sich vor den Fallstricken des unentwickelten, zum Negativen verleitenden und das Nichtige begehrenden Selbst (*naḥs*) bewahren.<sup>15</sup>

Der Koran ist also nicht nur das Objekt, sondern vielmehr die Methode der sufischen Hermeneutik des Selbst. Denn nur die göttliche Rede liefert die von menschlichem Einwirken ungetrübten Kriterien für die korrekte Entwicklung des Selbst, die eine Selbstermächtigung durch Selbstaufgabe anstrebt.

#### 4.2 Sufische performative Koranübersetzungen und Kritik der Konvention

Sahl at-Tustarī (gest. 896) gilt als der erste dezidiert sufische Koranexeget. Mit seiner Person wird der Beginn einer sufischen Koranhermeneutik angenommen, deren Charakteristikum die intensive, persönliche und experimentelle Beziehung des Sufis zum Koran ist. At-Tustarīs an seine Schüler:innen vermittelte Auslegungen der Verse des Koran wurden aber als teilweise stark von der wörtlichen Form abweichend wahrgenommen.<sup>16</sup> Es ist davon auszugehen, dass at-Tustarī – und unzählige Sufis nach ihm – einen Zugang vertreten, der den Interpretations- beziehungsweise Übersetzungsvorgang jedes einzelnen Verses des Koran in unmittelbarer und persönlicher Beziehung zum Selbst und dem eigenen Handeln versteht.

So setzt auch Muḥammad b. ʿAbd al-Ġabbār an-Niffarī (gest. 965 oder nach 977<sup>17</sup>) die ekstatisch-inspirierten Aussagen von Sufis in direkten Zusammenhang mit den koranischen Aufforderungen des „sprich“ (*qul*), das zumeist an den Propheten gerichtet verstanden wird. Verse des Koran und sufische imaginative Fortschreibungen überlappen einander nicht nur sprachlich. So berichtet Abū n-Naġīb ʿAbd al-Qāhir as-Suhrawardī (gest. 1168) von Sufi-Zusammenkünften, bei denen an einem bestimmten Zeitpunkt der Ekstase die Sufis ihre Mäntel abwerfen. Diese werden zerrissen und – zumeist unter der Anleitung des *ṣaiḥs* – wie Kriegsbeute verteilt. Die Flicker werden an anderen Mänteln neu angebracht, um die gemeinsam aufgebaute Segenskraft (*baraka*) zu verteilen.<sup>18</sup> Die Erfahrungen der frühen muslimischen Gemeinschaft sowie deren im Koran reflektierten gesellschaftlichen und in diesem Fall kriegsrechtlichen Fragen (vgl. K. 8:1) werden hier auf die spirituelle Praxis und das Gemeinschaftserleben späterer Sufis übertragen.

15 Vgl. Malik, 2018, 1, 32, 189f.

16 Vgl. Knysh, 2006, 141f.

17 Vgl. Knysh, 2010, 102.

18 Vgl. Renard, 1996, 7, 163, 245.

Eine oft kontrovers diskutierte Manifestation des Sufismus sind die exzentrischen Wandererwische. Diesen wird oft geringere Gelehrsamkeit zugesprochen, doch dienen der Koran oder zumindest Teile von diesem als eine primäre Vorgabe auch ihrer spezifischen Lebensführung. Zum Beispiel wird die Art des Wanderns mit dem Koranvers ﴿ ... Siehe, ich gehe hin zu meinem Herrn; er wird mich leiten. ﴾<sup>19</sup> begründet. Der Koran kann aber auch die ursprüngliche Inspiration sein, das gesetzte Leben hinter sich zu lassen. So habe beispielsweise Šāh al-Ḥusain al-Lahorī *Lal Ḥusain* (gest. 1593) nach einer für ihn transformierenden Erfahrung des Verses: ﴿ Das Leben hier auf Erden ist nichts als Spiel und Zeitvertreib ... ﴾<sup>20</sup> seine Koranschule verlassen und zwanzig Jahre in Wäldern gelebt. In einigen Nächten soll er in einem Fluss stehend den Koran rezitiert haben und in anderen singend, trinkend und tanzend durch die Stadt gezogen sein.<sup>21</sup>

In Bezugnahme auf ein solches Beispiel ist die Gegenüberstellung von Sufis, die als *bā-šarʿ* „mit dem Gesetz“ und *bī-šarʿ* „ohne Gesetz“<sup>22</sup> klassifiziert werden, zu hinterfragen. Denn auch die vordergründig gesetzlosen Derwische, die mitunter moralische und liturgische Konventionen und Rituale nicht befolgen,<sup>23</sup> sehen ihr Handeln als Verwirklichung des göttlichen Gesetzes an. Zudem verbinden Sufis je nach Lehrweg, persönlicher Disposition und/oder auch situationsabhängiger Interpretationsentscheidung oftmals auch Aspekte des *bā-šarʿ* und des *bī-šarʿ*. Diese sufische Ambiguität und Hybridität in Bezug auf das Gesetz resultiert aus einem Verständnis, das von einer Multidimensionalität der Wirklichkeit ausgeht. Die Möglichkeit, die Wahrheit unmittelbar zu erfahren, manifestiert sich nicht unbedingt in der Geradlinigkeit, sondern vielmehr in der Verzweigung, der Uneindeutigkeit oder auch im Kokettieren mit dem Skandalösen. Sufis und andere, in diesem Sinne als „muslimische Freidenker:innen“ zu umschreibende Personen, demonstrierten auch äußerlich, unter anderem durch das Schiefsetzen der Kopfbedeckung, jene experimentelle, unkonventionelle und eben ver-rückte Zugangshaltung zur Wahrheitsfindung.<sup>24</sup>

Vieler dieser Sufis verstehen den Körper als die physische Manifestation des Ichs, das der Erkenntnis des Wahren im Weg steht. Mit dem verkörperten Ich als Hindernis der Gotteserkenntnis werden aber vor allem der Komfort eines gesetzten Lebens und konventionelle soziale Beziehungen in Verbindung gebracht. In Folge streben jene Sufis ein Loslösen vom allgemeinen sozialen Gefüge an. Die Absicht ist, das niedere Selbst zu überwinden, was in verschiedenen, teils provokativ erscheinenden Formen umgesetzt worden ist. Sufis unterschiedlicher Richtungen wie der Qalandariya, der Ḥaidariya, Bektašiya, der Ğalāliya, den Abdāls von Rūm oder den Ğāmīs führten so ein

19 K. 37:99; Übers. Bobzin, 2019.

20 K. 6:32; Übers. Bobzin, 2019.

21 Vgl. Frembgen, 2000, 107, 141.

22 Vgl. Schimmel, 1985, 40, 500.

23 Vgl. MacDonald, 2012, passim.

24 Zum Topos der „crooked-hatted-ness“ (*kajkulāhī*) vgl. Ahmed, 2016, 202–205.

Leben, das in Spannung zu gesellschaftlichen Konventionen steht.<sup>25</sup> In ihrem „animalischen“ Auftreten und dem heimat- und besitzlosen Lebensstil fordern diese Sufis die jeweils geltenden Definitionen des Menschseins heraus. Zudem lebten und demonstrierten sie eine radikale Selbstdisziplin, die zu einer Zähmung des befehlenden Selbst (vgl. K. 12:53, 75:2, 89:27–30) und damit zu einer Überwindung der Begierden führen sollte (vgl. K. 79:40–41).<sup>26</sup>

Diese Richtungen werden immer wieder als antinomisch bezeichnet. Wie bereits dargestellt, ist hier die Bezeichnung „*paranomisch*“ zutreffender. In Referenz zu Shahab Ahmed und Thomas Bauer distanzieren sich so auch von dem Gesetzesimperativ, der dem Islam zugesprochen wird. Im Speziellen argumentiere ich, dass die unkonventionellen, aber doch auch angesehenen Wanderderwische eine spezifische Realisierung des koranischen Bedeutungsfeldes beanspruchen. Diese unkonventionellen Sufis hinterfragen die Vorrangstellung des Menschen und kritisieren dessen Konventionen. Gleichzeitig aber beanspruchen sie, den koranischen Anforderungen und Lebensentwürfen zu entsprechen, die sie durch die oben genannten Aspekte des körperlichen und sozialen Komforts als verhindert betrachten.

So nehmen nach Sara Kuehn diese Sufis die koranische Darstellung der Vergänglichkeit der diesseitigen Welt und die Bedingtheit menschlicher Wirklichkeitszugänge als Maximen auf, die verdichtet in Sure 18 – die Höhle – dargestellt werden. In Ableitung eben dieser Sure wurde auch die der Gesellschaft enthobenen Schläfer der Höhle wie der ihnen beiwohnende Hund als Vorbilder der Qalandari-Lebensgestaltung angenommen (vgl. K. 18:7–31). Jene Qalandari-Derwische ziehen ihr Ideal der Erkenntnishaltung aus der das Gesetz und die Ethik relativierenden Episode in derselben Sure (vgl. K. 18:60–82) über Moses und der nicht weiter benannten, von Gott gesandten Persönlichkeit.<sup>27</sup> Der Qalandari-Derwisch versteht sich folglich als jenseits der konventionellen Moralvorstellungen befindlich, da er einen anderen Zugang zum wirklich Wahren für sich beansprucht. Gleichzeitig sind aber gerade die Paraphernalien (Stock und Schlangensymbolik) des Moses – als prophetischer Überbringer des göttlichen moralischen Gesetzes schlechthin – oftmals fixer Bestandteil der paranomischen Wanderderwische.<sup>28</sup> Aber auch das Auftreten der Wanderderwische mit Hörnern an ihren Kopfbedeckungen<sup>29</sup> kann in Beziehung zur koranischen Erwähnung des weit wandernden Zweigehörnten (*dū l-qarnain*; K. 18:83–98) gesetzt werden.

<sup>25</sup> Zu diesen und anderen unkonventionellen sufischen Strömungen vgl. auch Frembgen, 2000, 69–127, passim.

<sup>26</sup> Vgl. Kuehn, 2018, passim.

<sup>27</sup> Zu dieser koranischen Episode und der Bedeutung der Figur, die im Sufismus oft als *al-Hidr* identifiziert wird, vgl. Nasr. et al., 2015, 748, Kommentar zu K. 18:60–82.

<sup>28</sup> Vgl. Kuehn, 2018, passim. Der Stock des Moses und dessen Verwandlung in eine Schlange sind im Koran zudem Träger der Fähigkeit, Illusionen aufzulösen. Zu Moses und den Magiern des Pharaos vgl. K. 7:115–118, 10:80–82, 20:65–73, 26:34–51.

<sup>29</sup> Vgl. Kuehn, 2018, 262.

Im Weiteren stelle ich zur Diskussion, dass auch die unter jenen Derwischen praktizierte Form des Piercings und das Einsetzen von Metallteilen an verschiedenen Bereichen des Körpers – als Übung und Demonstration der Selbstdisziplinierung<sup>30</sup> – als Übersetzungen des Koran auf den eigenen Körper zu verstehen ist. Das eingesetzte Metall symbolisiert hier eine Abwehr der auf das Selbst einstürmenden und dieses tyrannisierenden Begierden. Denn in der Erzählung in besagter Sure 18 errichtet der Zweigehörnte einen Metallwall, um die Horden der Gog und Magog abzuwehren.<sup>31</sup>

### 4.3 Sufische Aneignungen

Sufische Auslegungen und Übersetzungen des Koran sind im Allgemeinen und über die eben dargestellten, spezifischen verkörperlichten Ausdrucksformen hinaus durch eine hochgradige Diversität charakterisiert. Zusätzlich wird der Koran als ein dynamisches Bedeutungsfeld durch die Interpretationen seiner Rezipient:innen vielfältig fortgeschrieben.<sup>32</sup> So schmücken Muslim:innen beispielsweise die im Koran oft nur in Andeutungen existierenden Prophetenberichte – meistens in Bezug auf (nach-)biblische Diskurse – aus und lassen diese als populäre Erzählungen zirkulieren. Auch Sufis greifen diese parakoranischen Prophetenerzählungen auf, sammeln sie und passen sie der sufischen Deutung an.<sup>33</sup> Denn die Sufis betrachten die Darstellungen der Propheten im Koran als zugängliche Beispiele einer authentischen koranischen Lebensgestaltung. Bereits in den frühesten sufischen Korankommentaren dienen die koranischen Berichte über Propheten – allen voran die direkten göttlichen Ansprachen an Muḥammad und die Episoden über Moses, sowie das visionäre und unmittelbare Erleben der Präsenz Gottes dieser beiden Propheten – als Schablonen für die sufische Erfahrung.<sup>34</sup> Sufis erklären die Propheten als Sufis, die einen direkten Zugang zum wirklich Wahren haben und diesen wiederum für die Mitmenschen übersetzen.<sup>35</sup>

Hinsichtlich der parakoranischen sufischen Erzählformen werden aber bestimmte, sonst gängige Details der Prophetenerzählungen zugunsten der die jeweiligen Sufis interessierenden Fragen vernachlässigt. Im Koran wird die Nachtreise des Propheten Muḥammad (*al-mirʿāġ* oder *al-isrāʿ*)<sup>?</sup> beispielsweise nur äußerst knapp und elliptisch erzählt (vgl. K. 17:1, 53:1–18). Umso reicher aber wurde diese Reise in verschiede-

30 Vgl. ebd., 261.

31 Die Gog und Magog werden im Koran an anderer Stelle (vgl. K. 21:96) – wie in (para-)biblischen Traditionen – als apokalyptische Bedrohung dargestellt. Hier (vgl. K. 18:94–97) werden sie aber als eine akute Gefahr genannt, die bereits „Unheil im Land anrichtet“ und vor der man sich schützen muss.

32 Vgl. dazu auch das Konzept des „*Con-Text*“ bei Ahmed, 2016, 356–362, passim.

33 Vgl. Colby, 2002, 170f, passim.

34 Vgl. Sells, 1996, 21; Coppens, 2018, passim; Abuali, 2020, 290; zu Joseph und den anderen Protagonist:innen der Josephgeschichte als Modelle für Sufis vgl. Renard, 2009, 259–261.

35 Vgl. Ahmed, 2016, 315.

nen populären Erzählungen ausgebaut und tradiert. Zahlreiche sufische Reflexionen der *mir<sup>ṣ</sup>āğ* hingegen lassen viele der weltlichen beziehungsweise materiellen Ausschmückungen – wie die sonst gern erzählten Erlebnisse der angeblichen Reise des Propheten von Mekka nach Jerusalem, von wo er in den Himmel aufsteigt – aus. Sie konzentrieren sich stattdessen auf die für sie zentralen Aspekte und Fragen: Was war der Grund der Himmelsreise? Wie war die prophetische Erfahrung der höchsten Gottesnähe beschaffen? Was bedeutet dies für den Gottsuchenden? Diese Multitextualität zwischen Koran, populären Erzählungen und deren Sufi-Bearbeitungen wird durch die Übertragung in die persönlichen Erfahrungen einiger Sufis zusätzlich erweitert. Diese berichten von selbst erlebten Himmelsreisen nach dem Vorbild der prophetischen Erfahrung. Wie der Prophet hätten sie erkannt, dass all die Wunder, die eine solche Reise bietet, letztlich nur Illusionen sind, die vor einer Schau des Wahren (*al-ḥaqq*) ablenken. Nur eine unerschütterliche Sehnsucht (*šauq*) und der tiefe Wunsch (*irāda*) lässt die unbeirrte Annäherung an Gott zu.<sup>36</sup> Ein solcher erotischer Sprachgebrauch ist als ein weiteres Merkmal sufischer Diskurse zu nennen. Beispielsweise hat Rabiʿa al-ʿAdawiya (gest. 801) über ihre Beziehung zu Gott gesagt:

„Mein Gott, es wurde still und jeder Liebende zog sich mit seinem Geliebten zurück. So ziehe ich mich mit Dir zurück. Lasse bitte meine Zweisamkeit mit Dir eine Errettung von der Hölle sein.“<sup>37</sup>

Die Nähe des Propheten zu Gott während der Himmelsreise wird von Sufis als eine Intimität zwischen Liebenden beschrieben, deren Geheimnisse nicht an andere weitergegeben werden sollen. Das hohe Maß an Ambiguität gerade dieser koranischen Episode, die die nächste Nähe des Propheten zu Gott beschreibt, wird von Sufis somit als Vorbild der adäquaten Ausdrucksweise hinsichtlich der begehrten Gottesnähe gesehen: Nicht der Inhalt der Erfahrung der Nähe wird beschrieben, sondern die Tatsache, dass diese Erfahrung passiert ist.<sup>38</sup>

﴿ Da offenbart' er [...], was er ihm offenbarte, nicht trog das Herz in dem, was er gewährte. [...] Ja, er schaute ihn zum anderen Male auch, am äußeren Ende, bei dem Lotosbaum, dort, wo

<sup>36</sup> Vgl. Colby, 2002, 170, 173, 176f, passim.

<sup>37</sup> Rabiʿa al-ʿAdawiya nach Ibn Ḥallikān in Ghandour, 2019, 155. Ali Ghandour betont den erotischen Sprachgebrauch der sufischen Literatur – oft in direkten Bezügen zu koranischen Versen stehend – nicht nur als zentrale Symbolik der Liebe zu Gott, sondern auch als Mittel, nicht-sufische Kreise anzusprechen. Entsprechend der in vormodernen muslimischen Gesellschaften hoch geschätzten und weit verbreiteten erotischen Poesie und Literatur soll die Neugier der Nicht-Initiierten für sufische Reflexionen geweckt, zusätzlich aber auch vor eventuellen Kritiker:innen verschleiert werden; vgl. Ghandour, 2019, 157, 160f, passim.

<sup>38</sup> Vgl. Colby, 2002, 170–177.

der Zufluchtsgarten sich erstreckt, als den Lotosbaum bedeckte, was ihn bedeckt. [D]er Blick schweifte nicht ab und wollte nicht weichen, er sah von seinem Herrn die großen Zeichen! ﴿﴾<sup>39</sup>

Auch wenn die Erfahrung dieser Nähe letztendlich nicht zu beschreiben ist, beansprucht die sufische Koranhermeneutik, den Koran und dessen Inhalte in die jeweils eigene Sprache variantenreich und dynamisch übersetzen zu können. Diese multiplen Übersetzungen erzeugen ein Netz an Bedeutungen, einen symbolischen Kosmos. Dieser ermöglicht es dem/der sufischen Leser:in oder Hörer:in, darin eine konkrete Bedeutung zu gewinnen und sie in die eigene Erfahrungswelt zu übertragen. Der fortlaufende, offene Übersetzungsprozess des *taʿwīl* ist einer des gegenseitigen Durchdringens zwischen Korantext beziehungsweise -rezitation und dem jeweiligen Erleben des Sufis.<sup>40</sup>

In dieser Hinsicht sieht Ian Almond eine Ähnlichkeit zwischen sufischen Zugängen und dem Textverständnis Jacques Derridas: Einen Text zu lesen, heißt ihn zu ändern, ihn sich anzueignen. Der Text wird dem/der Leser:in so nicht nur vertraut, sondern vielmehr Teil von ihm oder ihr.<sup>41</sup> Die sufische Beschäftigung mit dem Offenbarungstext des Koran ist jedenfalls als kreativer und experimenteller Vorgang der Aneignung zu beschreiben. Die Bedeutungsnuancen des Koran wollen geschmeckt werden, um sie wahrhaft zu verstehen.<sup>42</sup>

Der für seine ekstatisch-visionären Äußerungen bekannte Rūzbihān al-Baqli aš-Širāzī (gest. 1209) geht über das Schmecken jedoch noch hinaus, wenn er seine Aneignung der überzeitlichen koranischen Botschaft in sinnlich-körperlicher Weise als das Verspeisen der Offenbarungen beschreibt:

„Als ich die Atmosphäre der Ewigkeit durchdrang, blieb ich am Tor der Macht stehen. Dort sah ich die Gegenwart aller Propheten: Ich sah Moses mit der Thora in der Hand, Jesus mit dem Evangelium, David mit den Psalmen und Muḥammad mit dem Koran. Moses reichte mir die Thora zu essen, Jesus reichte mir das Evangelium zu essen, David reichte mir die Psalmen zu essen und Muḥammad den Koran. Adam gab mir die Schönen Namen Gottes und den Größten Namen Gottes zu trinken. Ich lernte, was ich von den ausgewählten göttlichen Wissenschaften lernte, für die Gott die Propheten und die Ihm-Nahen auserwählte.“<sup>43</sup>

Der im Sufismus zentrale Terminus des Schmeckens (*dauq*) meint die unmittelbare Erfahrung. In Bezug auf den Koran ist er weiterführend als Aneignung des Koran und als dessen Fortschreibung zu bezeichnen. Sufis sehen diese – oftmals visionär-imaginative – Fortschreibung jedoch nicht als Abweichung von der koranischen Botschaft, sondern

39 K. 53:10–18; Übers. Bobzin, 2019.

40 Vgl. Douglas-Klotz, 2002, 7f, 10, 13.

41 Vgl. Almond, 2004, 116.

42 Vgl. Ahmed, 2016, 306.

43 Rūzbihān al-Baqli aš-Širāzī: *Kašf al-asrār*, nach Ernst in Knysh, 2006, 152; übers. aus dem Englischen Y. H.



als die legitime, ja notwendig richtige Auslegung des Koran. So beschreibt Ġalāl ad-Dīn al-Rūmī (gest. 1273) sein Hauptwerk – das *Maṭnawī-i Maʿnawī* (Zweizeiler der Bedeutung) – als „die größte Rechtsauslegung (*fiqh*) Gottes und seines Gesetzes (*šarʿ*)“. Die Bedeutung des *Maṭnawī* ist nicht zu unterschätzen. Denn es ist einer der Texte, der den Koran für unzählige Muslim:innen zugänglich und sinnstiftend vermittelt hat. Andere sufische poetisch-fiktionale Fortschreibungen des Koran – wie beispielsweise ʿAbd ar-Rahmān Ġāmīs (gest. 1492) Yūsuf und Zulaiḥā-Erzählung – nahmen ähnlich wirkungskräftige Funktionen ein.<sup>44</sup>

Das poetische Genre des symbolischen, assoziierenden Fortschreibens des Koran ist für den Sufismus eher charakteristisch als das der *tafsīr*-Literatur.<sup>45</sup> Denn das Erzählen von Geschichten, um metaphysische Wahrheiten und ethische Tugenden zu transportieren, stellt ein gängiges Medium in sufischen wie auch islamisch-philosophischen Diskursen dar.<sup>46</sup> Die offenen, fließenden und auch kreativen Auslegungen koranischer Themen und Bilder durch Sufis waren so auch keine Randerscheinung der muslimischen Diskurse und Praktiken. Nach Shahab Ahmed wirkten sie – vor allem in der nachklassischen Zeit der islamischen Welt (dem, wie er nannte, *Balkans-to-Bengal complex*, 1350–1850) – vielmehr formativ und normgebend. In diesem diskursiven Feld wurde der Koran von Sufis nicht nur intensiv rezipiert, sondern in assimilierter, re-imaginerter, re-konfigurierter, umformulierter und neu erzählter Form verbreitet.<sup>47</sup>

#### 4.4 Sufische Interdisziplinarität

Zusätzlich dazu sind auch die Überschneidungen in der Terminologie und Argumentation zur muslimischen Philosophie (*falsafa*) und theologischen Debatte (*kalām*) immens. Eine Trennung dieser Bereiche muslimischer Interpretationsbestrebungen ist oft nicht möglich und auch nur bedingt sinnvoll. Denn *taṣawwuf* steht oft mit *falsafa* und *kalām* nicht nur aktiv im Dialog, sondern kann sich auch mit ihnen decken.<sup>48</sup> Sufische Diskurse beziehen sich im Allgemeinen aktiv auf die Terminologie und Konzepte anderer Disziplinen, um die eigenen sufischen Ideen auszudrücken. Die methodischen

44 Vgl. Ahmed, 2016, 304–312, passim.

45 Ich danke Gerhard Böwering für den Hinweis, dass in den meisten sufischen *tafsīr*-Werken mystische Elemente zumeist nur in Anspielungen vorhanden sind und aus der dort vollzogenen konventionellen Exegese extrahiert werden müssten.

46 Vgl. Zargar, 2017.

47 Vgl. Ahmed, 2016, 304–312, passim.

48 Als Beispiele interdisziplinärer Koranauslegungen, die einen stark ausgeprägten mystischen Einschlag aufweisen, sind Nizām ad-Dīn an-Nišābūrī (gest. 1328) und Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (Mullā Šadra) (gest. 1640) zu nennen (vgl. Nasr et al., 2015, 1924f; Dagli, 2016, passim). Für eine Darstellung des Werks al-Qušairīs, das beispielsweise in einem Spannungsfeld theologischer Debatten steht und das auch über den Sufismus im engeren Sinne hinausgeht, vgl. Nguyen, 2013, passim; Coppens, 2018, 54–57.



Vorgehensweisen gerade in der Koranexegese sind oft parallel und deckungsgleich. So werden – wie auch in der muslimischen Rechtsauslegung (*fiqh*)<sup>49</sup> – in sufischen Abhandlungen die Verse des Koran als Hinweise (*dalil* pl. *dalā'il*) verstanden, die die eigene Interpretationsüberzeugung bestärken sollen. Im Sufismus werden – letztlich wie in anderen Disziplinen – Lehren formuliert, um den jeweiligen spirituellen Lebensweg zu begründen und um sich auch von anderen als hinderlich wahrgenommenen Lehren abzugrenzen. Schließlich besteht für Sufis ebenso der Anspruch, die wahre Bedeutung des Koran und der Sunna als theologische Verortung lebendig und zugänglich zu erhalten.<sup>50</sup> Der Koran ist – in seiner materiellen Form – für Sufis aber nicht unbedingt die höchste Stufe der Wahrheit. Erst die Erfahrung der göttlichen Existenz *durch* den Koran und die damit verbundene Transformation des Bewusstseins sind es, die einen Zugang zur wirklichen Wahrheit eröffnen. Der offenbarte Text des Koran wird in dieser Hinsicht durch die durchlebten Wirklichkeiten erweitert und die sinnlich wie rational erlebten Realitäten werden durch das Prisma des Koran wahrgenommen.<sup>51</sup>

Folglich manifestiert sich die sufische Koranexegese häufig auch als ein interdisziplinäres Unterfangen. Es sind nicht nur die dem *kalām* und der *falsafa* entlehnten und mit diesen geteilten Begriffe, die Ausdruck authentischer sufischer Koraninterpretation sein können. Es werden auch verschiedene Textgenres verwendet, unter denen die Poesie – vor allem die erotische – eine besonders beliebte Form sufischer Ausdrucksweise darstellt.<sup>52</sup> Ġamāl ad-Dīn Nizāmī Ganġawī (gest. 1209) – Verfasser der wohl berühmtesten erotisch-mystischen Version der Lailā und Magnūn-Geschichte – sagte: „Poesie ist der Spiegel des Sichtbaren und des Unsichtbaren [...], der Vorhang des Mysteriums, der Schatten des prophetischen Schleiers.“<sup>53</sup>

Die Sufis sehen in der Flexibilität der Bildhaftigkeit der poetischen Sprache die Möglichkeit, die in ihren Augen bestehende Gleichzeitigkeit des Innen und Außen auszudrücken und damit die Dualität der wahrgenommenen Realität aufzulösen. In der Poesie der Sufis stehen so Strukturen der Abgrenzung neben denen des Pluralismus, ohne einander aber ausschließen zu wollen.<sup>54</sup> Dieser die Dualität auflösende Anspruch wird wiederum aus dem Koran abgeleitet: Der im Koran genannte Geist (*rūh*)<sup>55</sup> wird von Sufis als Bindeglied zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, Tag und Nacht, Weiblichem und Männlichem sowie anderen scheinbaren Binaritäten oder gar Polaritäten verstanden. In und durch diesen Geist

49 Lohlker, 2012, 143f, passim.

50 Vgl. Shihadeh, 2007, 3f, passim; Dagli, 2016, 7f, 16f, 142, passim.

51 Vgl. Mayer, 2015, 1669, 1678; Ahmed, 2016, 257.

52 Auch nicht-sufische Koranauslegung kann sich poetisch ausdrücken; vgl. dazu Bauer, 2011, 242–249, passim.

53 Nizāmī nach Ahmed, 2016, 339; übers. aus dem Englischen Y. H.

54 Vgl. Chittick, 2003, 424, 427.

55 Vgl. K. 16:102, 17:85, 19:17, 21:91, 32:9, 38:72, 40:15, 42:52, 56:88–91, 70:3–9, 78:38–39, 97:1–5.

(*rūḥ*) ist es schließlich möglich, selbst materielle Phänomene und als sicher geglaubte Konzepte als uneigentlich zu erkennen.<sup>56</sup>

Als Vertreter der Lehre der Einsheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) schreibt al-Burhānpūrī (s. Kapitel 3.3), dass die absolut wirkliche Existenz ohne Form und Begrenzung besteht, sich aber durch eine Vielfalt an Formen und Begrenzungen offenbart. Erst das Ich-Bewusstsein deutet, kategorisiert und bewertet diese Manifestationen:

„Wahrlich ist diese Existenz immer Eine gewesen und (nur) die Erscheinungsformen [wörtl.: Bekleidungen] sind unterschiedlich und zahlreich. Und immer schon war diese Existenz die wirkliche Wahrheit aller existierender Seinsformen, und zwar ihr (sublimes) Inneres. Keines der geschaffenen Dinge, kein einziges Atom, ist losgelöst von dieser Existenz. [...] So sind alle geschaffenen Dinge in Hinblick auf die Existenz dasselbe wie die Wahrheit Gottes – gepriesen und erhaben ist Er. Doch hinsichtlich der Gewissheit [der konzeptuellen Wahrnehmung; Anm. Y. H.] sind sie verschieden von der Wahrheit Gottes – gepriesen und erhaben ist Er. Denn diese Andersartigkeit ist in der subjektiven Anschauung (begründet).“<sup>57</sup>

Im sufischen Verständnis besteht die Welt aus Analogien, weil sie aus der Perspektive des Ichs wahrgenommen wird. Es ist dieses Ich, das selbst eine Analogie, nur ein Schatten des eigentlichen Selbst sei, wie Rūmī es formuliert.<sup>58</sup>

Die Welt wird immer wieder als traumhaft und das Bewusstsein als träumend beschrieben. Wie andere Sufis betont auch Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111), dass das Leben nur ein Traum sei und erst der Tod und der Übertritt in die nächste Welt (*al-āḥira*) das Erwachen bedeutet. Davor hätte man keinen Zugang zu den wirklichen Wahrheiten außer durch symbolhafte, imaginäre Formen. Sufische Erkenntnis (*maʿrifa*) will durch die in Metaphern wahrgenommenen Wirklichkeitsebenen blicken, die in Relation zur göttlichen Essenz bloße Nicht-Existenz (*ʿadam maḥḍ*) sind. Nach al-Ġazālī ist daher die assoziierende, auf den Ursprung zurückführende Koraninterpretation (*taʿwīl*) dem Bereich der Traumdeutung (*taʿbīr*) zuzuordnen.<sup>59</sup> Der Zusammenhang zwischen *taʿwīl* und Traumdeutung ist bereits im Koran angelegt. Vor allem der Prophet Joseph (*Yūsuf*) steht im Koran mit der Einsicht durch Traumdeutung (vgl. K. 12:6,21,36–37,44–45,100–101) in Verbindung und dient Sufis als Vorbild.<sup>60</sup> Zusätzlich zur Traumdeutung beschreibt der Koran *taʿwīl* als eine Einsicht in Bedeutungsebenen, die sich nicht mit dem Sichtbaren und Rationalisierbaren decken müssen. In dieser

<sup>56</sup> Vgl. Sells, 1996, 18f.

<sup>57</sup> Al-Burhānpūrī, 2007, 203, 208; übers. aus dem Arabischen Y. H.

Al-Burhānpūrī führt als Hinweise (*dalāʿil*) auf die Existenz der Einsheit des Seins folgende Koranverse an 2:115,186, 4:162, 8:17, 48:10, 50:16, 51:21, 56:85, 57:3; vgl. zu ihm auch: Muharem/Prochazka/Rius/Schuh, 2016.

<sup>58</sup> Vgl. Stelzer, 1992, 27, passim.

<sup>59</sup> Vgl. Knysh, 2006, 150f; Knysh, 2017, 78–81.

<sup>60</sup> Vgl. Renard, 1996, 270–273; zur Bedeutung der sufischen Traumdeutung s. ebd., 231, 256.

Hinsicht steht *taʿwīl* wiederum in Beziehung zu den moralischen Herausforderungen, mit denen sich Moses in Sure 18 konfrontiert sieht (vgl. K. 18:78,82). Schließlich bezeichnet *taʿwīl* auch die letztendliche und beste Einsicht (*aḥsanu taʿwīlan*) in die innere Bedeutung der Offenbarung und der darin kommunizierten Gebote (vgl. K. 4:59, 10:39, 17:35). Die innere Bedeutungsebene (*taʿwīl*) der koranischen Verse befindet sich aber in einem ambigen Spannungsfeld zwischen Eindeutigkeit und Allegorie (vgl. K. 3:7). Selbst wenn diese innere Bedeutung zugänglich wäre, gibt es keinen Garanten dafür, diese misszuverstehen, zu manipulieren oder auch zu leugnen (vgl. K. 10:39).

Für al-Ġazālī ist dieses Spannungsfeld durch die kreativ-imaginative Kapazität des Menschen aber zu überwinden. Denn die aktive Imagination ermöglicht einen Zugang zum Immateriellen. Insbesondere Träume – da nicht vom Intellekt eingeschränkt – beinhalten das Potenzial einer tatsächlichen Einsicht (*maʿrifā*) in das Transzendente. Das Transzendente manifestiert sich jedoch im Symbolhaften. Dieses gilt es zu deuten und schließlich zu entschleiern, um die sublimen Wahrheit der wohlverwahrten Tafel (*al-lauh al-mahfūz*, K. 85:21–22) im gereinigten Herzen widerspiegeln zu können.<sup>61</sup> Für al-Ġazālī, der sowohl im Bereich des *kalām*, der *falsafa* wie auch des *taṣawwuf* als Autorität angesehen wird, kann das Symbolhafte der göttlichen Existenz also auf unterschiedliche Weise erfasst und auf der Ebene der symbolischen Beschreibung gleichwertig wiedergegeben werden. In der Wiederbelebung der Religiösen Wissenschaften (*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*) beschreibt al-Ġazālī so einen Wettstreit zwischen zwei Künstlergruppen. Diese sind mit dem Auftrag des Herrschers konfrontiert, das göttliche Wirken zu erfassen und wiederzugeben. Während die eine Gruppe in bunten Farben und detailreich die Natur als das Schöpfungswirken Gottes abbildet, arbeitet die andere an einem perfekt polierten Spiegel. Diesen positionieren sie so, dass er das Gemälde der anderen Gruppe exakt widerspiegelt. Das Gemälde symbolisiert die gelehrte und philosophische Rationalisierung, der Spiegel die sufische Methodologie der Klärung des Selbst.<sup>62</sup>

Das Polieren des Spiegels als „Wissenschaft des Herzens“ symbolisiert bereits seit al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) und bei unzähligen Sufis nach ihm die dynamische Erkenntnishaltung des Sufismus, die sich den starren Kategorien des beschränkten Bewusstseins entziehen will.<sup>63</sup> Diese primäre sufische Disziplin wird hier zunächst als die Grundlage der prinzipiellen Methodenoffenheit in der sufischen Erkenntnishaltung betont und später wieder aufgegriffen werden (s. Kapitel 11.1). Es ist darauf hinzuweisen, dass Sufis verschiedene Zugänge als geeignet betrachten, die Vielfalt der Manifestationsformen der göttlichen Wahrheit zu erfassen. Diese Manifestationen werden in Bezug auf die göttliche Wahrheit grundsätzlich aber als vergängliche, letztlich traumhafte Erscheinungen bewertet, hinter die die Sufis blicken möchten.

61 Vgl. Hughes, 2002, passim.

62 Vgl. al-Ġazālī: *Iḥyāʾ*, nach Griffel, 2009, 264, vgl. auch ebd., 355, Anm. 133.

63 Vgl. Renard, 2016, 134f.

Dementsprechend sind die Grenzen zwischen Koranexegese und der sufischen Weltbetrachtung fließend. Die sufische Koranlegung und ihre Methoden der Wahrheitsfindung inkludieren und überschneiden sich mit verschiedenen Geistesdisziplinen. Das Feld der sufischen Koranhermeneutik inkludiert sowohl konventionelle Disziplinen wie die der Philologie, der Syntax, der Grammatik, der Geschichte, der Rechtsauslegung, der Hadithkunde etc.<sup>64</sup> Es umfasst aber auch die Alchemie, die Astrologie, die Magie, die Mathematik, die Medizin und die schönen Künste, vor allem die Musik.<sup>65</sup>

All diese Disziplinen werden jedoch mit einem inneren spirituell-psychischen Vorgang in Verbindung gesetzt. Nağm ad-Dīn al-Kubrā (gest. 1221) zum Beispiel bezeichnet den sufischen Weg seiner Tradition als einen „Pfad der Alchemie“, in der der Körper vom Grobstofflichen gereinigt und transformiert wird, um so eine Schau Gottes zu erlangen.<sup>66</sup> Die Ratio und die verschiedenen Disziplinen seien jeweils Hilfsmittel für den Erkenntnisgewinn. Zugang zu den Geheimnissen Gottes erlangt man nach Sufis wie Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī (gest. 1225), der als einer der größten Gelehrten der islamischen Magie gilt, schlussendlich nur durch die göttlich gewährte Inspiration (*ilhām*).<sup>67</sup> Das damit in Beziehung stehende inspirierte, allegorisch-multidimensionale Erkennen und Assoziieren wird eben als *taʿwīl* bezeichnet und geht über das Genre der Koranexegese (*tafsīr*) im engeren Sinn hinaus. Es meint eine holistische, multidimensionale Weltbetrachtung, die das Intrinsische und Extrinsische in Verbindung setzt, um so im sufischen Verständnis der Ganzheit des Koran zu entsprechen. Denn dieser spricht von der Notwendigkeit, die Zeichen im Inneren wie im Äußeren zu deuten, um so die Botschaft Gottes zu verstehen (vgl. K. 41:53, 51:20–21).

Ibn al-ʿArabī spricht hinsichtlich dieses multidimensionalen Wahrnehmens vom „Sehen der Dinge mit zwei Augen“.<sup>68</sup> Dieses Konzept der erweiterten Wahrnehmung ist mit dem „Sehen-als“ Ludwig Wittgensteins zu vergleichen, das er wie folgt beschreibt: „Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich eine Ähnlichkeit mit einem anderen. Ich *sehe*, daß es sich nicht geändert hat: und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich ‚das Bemerkens eines Aspekts‘.“<sup>69</sup> Bei Faḥr ad-Dīn al-ʿIrāqī (gest. 1289) vervielfältigt sich dieser Aspekt jedoch ins Unendliche:

64 Vgl. Godlas, 2006, 353.

65 Vgl. Iqbal, 2015, 1681; Mayer, 2015, 1668, 1675; Böwering/Casewit, 2016, 36f; Fina, 2016, passim; Hatjapour, 2017, 106–115; zu den okkulten Wissenschaften im Islam s. im Weiteren El-Bizri/Othmann, 2018.

66 Vgl. Abuali, 2020, 288f.

67 Vgl. Fina, 2016, 452f; zum Verständnis des *ilhām* bei den interviewten Sufis s. Kapitel 8.6.

68 Vgl. Knysh, 2017, 82–86, 91, passim.

69 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen II*, 518, in Gebauer, 2012, 217. Herv. im Original.

„In jedem Spiegel, zu jedem Moment zeigt der Geliebte ein unterschiedliches Gesicht, eine unterschiedliche Form. Jede Reflexion wandelt sich unverzüglich, um dem Spiegel zu entsprechen. Ein Bild folgt einem anderen in Harmonie des Augenblicks.“<sup>70</sup>

#### 4.5 Vollkommenheit, Inklusivismus und Zeugenschaft

Das Spiegelpolieren beschreibt allegorisch die sufische Methode zur Vervollkommnung des Menschseins. Auch wenn der Begriff *al-insān al-kāmil* von Ibn al-ʿArabī geprägt wurde, ist die Vervollkommnung des Menschen als ein zentraler Aspekt des sufischen Verständnisses in Ableitung des Koran zu verstehen. Denn bereits Sahl at-Tustarī hat das präexistente Licht Muḥammads (*nūr muḥammadi*) und Ibn Barraġān (gest. 1141) kurz vor Ibn al-ʿArabī den universalen Diener (*al-ʿabd al-kullī*) als die Trennung, aber auch die Verbindung zwischen ewiger Transzendenz und vergänglicher Immanenz reflektiert.

Diese Konzepte sind als genuin sufisch zu betrachten und resultieren aus der Beschäftigung der Sufis mit dem Koran. Es fallen aber auch – wie bei vielen anderen Aspekten des Sufismus – die Parallelen zu neuplatonischen Ideen – hier spezifisch zum Logos – auf.<sup>71</sup> Eine solche Parallelität weist auf einen Austausch mit anderen, in diesem Fall mediterranen philosophisch-theologischen Gedankengebäuden hin. In anderen Fällen sufischen Ausdrucks gibt es starke Parallelen zu indischen, buddhistischen, zoroastrischen und anderen Auslegungstraditionen. So wird schon im Zoroastrismus die Idee des vollkommenen Urmenschen vertreten, der „sich nach dem Ideal Gottes verhält“.<sup>72</sup> Ein solcher Austausch ist jedoch nicht mit einem einfachen Kopieren gleichzusetzen. Vielmehr ist das sufische Aufgreifen diverser zirkulierender Diskurse und das Auslegen dieser als ein Versuch eines erweiterten Erkenntnisgewinns zu sehen.

Es müsste weiter untersucht werden, inwieweit ein solcher exegetischer und epistemologischer Zugang eine Fortführung auf die Entstehungsdynamik des Koran bedeuten könnte, da der Koran – wie Neuwirth hervorhebt – sein diskursiv-exegetisches Moment ja selbstreferenziell dokumentiert.<sup>73</sup> In Anlehnung dazu mögen Sufis bestärkt gewesen sein, spezifische Formen der Interpretation und Kommunikation zu entwickeln, um die eigenen Überzeugungen durch Äquivalenz mit anderen Glaubens- und Gedankengebäuden auszudrücken.

Eine solche Haltung drücke jedenfalls die sufische Priorität der metasprachlichen Bedeutungsgehalte vor dem reinen Wortlaut aus. Nach Tony Stewart ermöglichte die

<sup>70</sup> Fahr ad-Dīn al-ʿIrāqī: *Lamāʿāt V*, in Fakhruddin, 1982, 81; vgl. auch Renard, 2009, 240.

<sup>71</sup> Vgl. Böwering/Casewit, 2016, 40f.

<sup>72</sup> Hajatpour, 2017, 117.

<sup>73</sup> Vgl. Neuwirth, 2010, passim.

spirituell-pluralistische Suche nach Äquivalenz Sufis in Bengalen jedenfalls, die als deistisch definierte absolute Wahrheit sowohl als *Allāh* wie auch als *Vishnu* zu bezeichnen.<sup>74</sup> Auch wurden Yoga-Abhandlungen aus dem Sanskrit übersetzt und als Zugang zur metaphysischen Wahrheit jenseits einer monotheistischen Ausdrucksform verstanden. Diese Übersetzungsleistungen wurden auf sprachlichen, kulturellen wie auch religiösen Ebenen durchgeführt und sind als eine physisch-metaphysisch-physische Übersetzung zu beschreiben: Wie Shankar Nair aufzeigt, abstrahiert der Sufi hierbei aus einer nicht-muslimischen Ausdrucksform den für ihn geltenden Wahrheitsgehalt, überträgt ihn in ein metaphysisches Formloses und transferiert dies schließlich in die spezifische sufische Übertragung.<sup>75</sup> Solche Zugänge können als Fortschreibung der Koranverse ﴿ Sprich: ‚Ruft Gott [*Allāh*] an, oder ruft den Erbarmer [*ar-Rahmān*] an: Wie immer ihr ihn nennt, sein sind die Schönen Namen.‘ ... ﴾ und ﴿ Gottes ist der Osten und der Westen: Wohin ihr euch auch wendet, dort ist Gottes Angesicht. Siehe, Gott ist umfassend, wissend. ﴾<sup>76</sup> gedeutet werden.

Sufische Auslegungsbestrebungen in Richtung einer transzendierenden, pluralistischen Weltanschauung finden sich durch die Jahrhunderte in zahllosen sufischen Gedichten von Andalusien bis nach Südostasien wieder. Um im Kontext des indischen Subkontinents zu bleiben, führe ich zur Veranschaulichung ein Gedicht des Mystikers Kabir (gest. 1518) an, dessen religiöse Zugehörigkeit zwar umstritten, für den hier besprochenen Diskurs der Hybridität des Sufismus aber umso aussagekräftiger ist:

„O, der du Mir dienst, wo suchest du Mich? / Siehe, Ich bin in dir.

Ich bin weder im Tempel noch in der Moschee, / weder in der Kaaba noch auf dem Kailash.

Weder bin Ich in Riten und Zeremonien / noch in Yoga oder Entsagung.

Wenn du ein wahrhaft Suchender bist, / wirst Du mich sogleich sehen,

Mir begegnen im gleichen Augenblick.

Kabir sagt: / O Sadhu! / Gott ist der Atem / allen Atems.“<sup>77</sup>

In einem solchem sufischen Verständnis führt das Durchdringen und Übertragen des Koran zu einem Zustand, der es erlaubt, die äußere Form zu transzendieren. In Folge werden nicht nur die verborgenen Bedeutungsebenen des Koran ersichtlich, die über den reinen Wortlaut hinausgehen, sondern man kann die Botschaft des Koran auch in anderen Worten wiedergeben. Die Eingeweihten oder Wissenden finden die göttliche Offenbarung so auch in anderen Ausdrucksformen wieder. Denn das Wort ist ein sich je nach Kontext und individuell-spirituellen Vermögen unterschiedlich manifestierendes Zeichen, das aber auf die Wahrheit Gottes hinweist. Der artikulierte Ausdruck

74 Vgl. Stewart, 2001, 262, 284, passim.

75 Vgl. Nair, 2014, 393–396.

76 K. 17:110, 2:115; Übers. Bobzin, 2019.

77 Kabir, 2010, 2 (I. 13).

(*lafz*) trägt die inhärente Bedeutung (*maʿna*) zwar, verschleiert sie aber auch. In einem solchen Interpretationsverständnis geht es den Sufis nicht unbedingt um philologisch exakte Übertragungen. Angestrebt wird vielmehr eine offene, eventuell sogar uneindeutige oder entfremdete Übersetzung, die als solche aber ein transzendierendes Verständnis ermöglichen soll.<sup>78</sup>

Zentral in solchen inklusivistischen, metadiskursiven sufischen Sichtweisen ist der Zeuge/die Zeugin (*šahīda*) der göttlichen Wahrheit (*haqq*), ein Konzept, das wesentlich auf Maṣūr al-Ḥallāḡ<sup>79</sup> zurückgeht und spätere sufische Denker:innen beeinflusst hat. Solche Zeug:innen verwirklichen sich erst durch ihr Entwerden (*fanāʾ*). Denn durch das Transzendieren des eigenen beschränkten Bewusstseins fallen die Schleier, die die Schau der Unendlichkeit und Transzendenz Gottes in dieser Welt verdecken.<sup>80</sup> Das niedere, animalische Selbst wehrt sich jedoch gegen einen solchen mystischen Tod des Ichs und will in den Illusionen der stofflichen Existenz verharren. Doch die sich auf dem spirituellen Weg bemühenden sufischen Zeug:innen streben danach, den überlieferten Ausspruch des Propheten: „Sterbt bevor ihr sterbt!“<sup>81</sup> – und damit die koranische Beschreibung der Auferstehung bereits im diesseitigen Leben zu vergegenwärtigen:

﴿ Dann wird der Todesrausch die Wahrheit bringen: ‚Das ist es, dem du zu entkommen suchtest.‘ Und geblasen wird in die Posaune. Das ist der Tag der Verheißung. Eine jede Seele kommt, und bei ihr sind ein Treiber und ein Zeuge. ‚Du hast darauf nicht geachtet. Doch wir haben dir die Verhüllung abgenommen, so dass dein Blick heute scharf ist.‘ ﴾<sup>82</sup>

Der sufische Anspruch einer überexistenziellen Zeugenschaft führt zu spezifischen Weltsichten, in denen das Verhältnis zwischen dem Ich, dem Anderen und der göttlichen Realität immer wieder neu zu harmonisieren versucht wird. Die Ausgangslage sufischer Lehrtraditionen – wie jener der Einsheit des Seins (*waḥdat al-wuġūd*) – liegt in der Annahme, dass sich die göttlich-transzendente Einsheit in der Pluralität der geschaffenen Welt manifestiert. Der Koran unterscheidet darüber hinaus aber nicht nur zwischen der wahrnehmbaren und der verborgenen Welt, sondern drückt auch die Existenz eines Dazwischen (*barzakh*, aus K. 55:20) aus. Dieses Dazwischen – oftmals personifiziert durch den jeweiligen spirituellen Pol (*quṭb*) beziehungsweise den vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) – gilt den Sufis als Überbrückung des Dualismus. Denn der Dualismus besteht nur in der Wahrnehmung und im Bewusstsein des

78 Vgl. Nair, 2014, 396f, 401f, passim.

79 Es ist anzumerken, dass gerade Maṣūr al-Ḥallāḡ nicht nur weitreichende Reisen gemacht hat, sondern auch ganz bewusst Ausdrucksformen, Vokabular und Konzepte von unterschiedlichen Gruppierungen übernommen und damit unter anderem die Skandale evoziert hat, die zu seiner Hinrichtung führten; vgl. Massignon, 1982, 108f, passim; Knysh, 2010, 74; Hentschel, 2020, passim.

80 Mayer, 2008, 267.

81 Vgl. Schimmel, 1985, 109f.

82 K. 50:19–22; Übers. Bobzin, 2019.



Menschen und trennt gleichzeitig die beiden Bereiche der wahrnehmbaren und verborgenen Welt. Letztendlich ist die wahrgenommene Welt eine illusionäre, eine Welt der Erscheinungen (*ʿālam al-ḥayāl*), die das Wahre (*al-ḥaqq*) in immer neuen Formen und verzerrt widerspiegelt.

Dennoch, die Welt und die Geschöpfe existieren, allerdings in absoluter Abhängigkeit zu Gott, der von vielen Sufis als sich ständig neu manifestierend verstanden wird (vgl. K. 55:29). Folglich sind die unterschiedlichen Beziehungsformen der Geschöpfe zu Gott für Sufis auch relativ und veränderlich. Das meint auch Aspekte wie Glaube und Unglauben, Gehorsam und Widerstand. Alle Glaubens-Formen entsprechen bei Ibn al-ʿArabī und seinen Nachfolger:innen so auch dem göttlichen Willen. Das Entscheidende sei nun, diese Erscheinungsformen nicht leichtfertig zu verurteilen, sondern die Einheit in der Vielheit zu erkennen.<sup>83</sup> So reflektiert ʿAbd al-Karīm b. Ibrāhīm al-Ġilī (gest. 1406/17) systematisch alle menschlichen Zugänge, aber eben auch Abgrenzungen zu Gott – ob sie sich selbst nun als gläubig, anders-gläubig oder nicht-gläubig definieren – in Bezugnahme auf den Koran letztendlich als Verehrungsformen Gottes:

„Alles, was in der Existenz ist, ist in Anbetung Gottes, erhaben ist Er, gehorsam entsprechend der Aussage dessen, der erhaben ist: ﴿ ... Es gibt nichts, was nicht [S]ein Lob preist. Aber ihr versteht ihren Lobpreis nicht. ... ﴾ [...] Daher ist Er, erhaben ist Er, die Wirklichkeit jener Götzen, die sie anbeteten, und so beteten sie nichts Anderes an als Gott. Und Er bedurfte darin keineswegs ihres Wissens und Er braucht (auch) nicht ihre Absichten.“<sup>84</sup>

#### 4.6 Apologie und Polemik

Eine solche Haltung, in der Polytheist:innen beziehungsweise „diejenigen, die (Gott jemanden/etwas) beigesellen“ (*mušrikūn*) als sich in Verehrung Gottes befindlich verstanden werden, könnte leicht als Widerspruch zu koranischen Versen gelesen werden, wie: ﴿ Siehe, Gott vergibt nicht, dass ihm etwas beigesellt wird. Doch was geringer ist als dies, das vergibt er, wem er will. Wer Gott etwas beigesellt, der begeht eine ungeheure Sünde. ﴾<sup>85</sup> Dementsprechend wurden Sufis wie al-Ġilī auch immer wieder heftig kritisiert. In sufischen Apologien – wie die des Abū Naṣr as-Sarrāġ (gest. 988), ʿAin al-Quḍāt al-Hamadānī (gest. 1131) oder des Rūzbihān al-Baqlī (gest. 1209) – wird den Sufis ein Wissen zugesprochen, das für andere nicht zugänglich ist und zu Missverständnissen führt.<sup>86</sup> Die Grundlage dieser Missverständnisse liegen für diese Sufis in

83 Vgl. Chittick, 2008, 101f, 112f, 121.

84 Al-Ġilī, 1997, 253, 255; übers. aus dem Arabischen Y. H.; Koranvers 17:44 übers. Bobzin, 2019; Kürzung des Koranverses bei al-Ġilī nicht angezeigt.

85 K. 4:48; Übers. Bobzin, 2019.

86 Vgl. Renards, 1996, 7 (teilw. nach Böwering, 1980), 223f, 226, 246f, passim; mitunter wird für solche Apologien auch K. 3:7 herangezogen.



der getrübbten Wahrnehmung der Erscheinungsformen. Darüber hinaus polemisieren auch die Sufis gegen das in ihrer Perspektive eingeschränkte Verständnis, das sich vor den wahren Bedeutungen des Koran wie der Phänomene des empirisch wahrnehmbaren Universums verschließt.<sup>87</sup> So schreibt beispielsweise Rūmī, der vor allem von seinen westlichen Leser:innen oft ausschließlich als Liebesmystiker der schönen Worte verklärt wird, in seiner für ihn typischen direkten, zum Teil auch derben Art:

„Auf einem Strohhalme in einer Eselsurinpfütze hob die Fliege ihren Kopf wie ein Steuermann. ‚Ich nenne euch Meer und Schiff‘, sagte sie, ‚ich habe lange Zeit darüber nachgedacht.‘ [...] Im Verhältnis zu ihr war diese Urinpfütze grenzenlos weit; wie hätte sie das richtig sehen können? Ihre Welt erstreckt sich so weit wie ihr Blick; im Verhältnis zu ihrem Auge erscheint dieses ‚Meer‘ groß. So ist es auch mit dem falschen Interpretieren des Koran: Wie bei der Fliege ist seine Vorstellungskraft Eselsurin und sein Begriffsvermögen Stroh. [...] Wer einen Hinweis auf den wahren Sinn hat, ist keine Fliege; sein Geist entspricht nicht seiner äußeren Form.“<sup>88</sup>

Sufis wie Rūmī, Ibn al-ʿArabī und andere sprechen das gnostische Verstehen des wahren Sinns nur den Leuten der wirklichen Wahrheit (*ahl al-ḥaqīqa*) zu. Auch wenn jeder Mensch das Potenzial dazu in sich trägt, könnten allein die Wissenden (*ʿārifūn*) die geistig-spirituelle Quintessenz (*rūḥ*) aus dem Koran ziehen. Diese wird im mystisch-visionären Moment (*wārid al-waqt*) – also im unweigerlich vergänglichen Moment der Spiegelung – erlebt und erfahren. Diese Quintessenz kann jedoch konträr zu herkömmlichen Auslegungen stehen. So sei die Anbetung des Goldenen Kalbes<sup>89</sup> nach Ibn al-ʿArabī kein schwerwiegendes Vergehen, sondern die Vergegenwärtigung der Existenz und Selbstenthüllung Gottes in den materiellen Daseinsformen.<sup>90</sup>

#### 4.7 Die dynamische Koranhermeneutik des Sufismus

Es ist vor allem die intime, persönliche Erfahrung mit der erlebten Bedeutung des Koran, die als über den Wortlaut hinausgehend empfunden wird. Diese stellt über Jahrhunderte den roten Faden sufischer Koranhermeneutik verschiedener Ausrichtungen dar. Die Beschäftigung mit dem Koran und die Interpretationsbemühungen dauern als

<sup>87</sup> Sufis positionieren sich mitunter als Vertreter:innen einer bestimmten theologischen Schule in ihrer Auslegung auch gegenüber anderen theologischen Traditionen oder anderen Debatten polemisch; vgl. Coppens, 2018, 237f, passim.

<sup>88</sup> Rūmī, 2012, 109f.

<sup>89</sup> Vgl. K. 7:148–155, 20:83–98.

<sup>90</sup> Vgl. Knysh, 2006, 154f; Abrahamov, 2015, 151f (zu *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, Abschnitt 192). Wobei der oben angeführte elitär erscheinende Ansatz nur bedingt zutrifft, da Ibn al-ʿArabī die Inspiration zu *Fuṣuṣ al-Ḥikām* als Sendungsauftrag verstanden hat, seine Einsichten den Menschen zu vermitteln; vgl. Abrahamov, 2015, 3f.

das Herzstück des Sufismus fort und sind seine dynamische Antriebskraft. Die „Schönheit des Koran“ wird von Muslim:innen für den Glauben und die Lebensführung ganz allgemein als identitätsstiftend wahrgenommen und als solche perpetuiert. Doch „niemand reagierte auf den Wohlklang der göttlichen Rede enthusiastischer, aber auch erschrockener als die Sufis.“<sup>91</sup> Die sufische Erfahrungshaltung ist durch die Bereitschaft geprägt, dass der Koran ein die eigene Wahrnehmung und die eigene Lebenswirklichkeit transformierendes Potenzial in sich trägt.

Fast ein Jahrtausend nach Sahl at-Tustarī erfährt so auch Sayyid ʿAlī Muḥammad aš-Širāzī (gest. 1850) durch die intensive Beschäftigung mit dem Koran einen Zustand der Überexistenz (*wiġdān*) und sieht darin eine das Bewusstsein erweiternde Erkenntnis göttlicher Manifestationen (*taġalliyāt*).<sup>92</sup> Letztlich geht es Sufis wie Ibn al-ʿArabī um die Erkenntnis der Wirklichkeiten hinter den Erscheinungsformen der *taġalliyāt*, die als ephemere Spuren (*ātār*) auf die Existenz des Wahren (*wuġūd al-ḥaqq*) hinweisen.<sup>93</sup> In Referenz auf die vorislamische Qasiden-Dichtung folgt Ibn al-ʿArabī literarisches Ich im Übersetzer der Sehnsüchte (*Turġumān al-ašwāq*) so den Spuren der Geliebten, an die er sich sehnsuchtsvoll erinnert, die er aber nie erreicht, die sich in seiner Vorstellung immer verändert und ungreifbar bleibt.<sup>94</sup>

91 Kermani, 2015, 365, passim.

92 Vgl. Lawson, 2018, 148f, 176f, passim.

93 Vgl. Chittick, 2008, 124.

94 Vgl. Sells, 2000, 19f, 24f, 37, passim.



## 5. Sufismus in der Gegenwart<sup>1</sup>

Der folgende Überblick über die Vielfalt des Sufismus in den letzten zwei Jahrhunderten bis in die Gegenwart bereitet die Kontextualisierung der interviewten Sufis vor. Hierbei ist zu betonen, dass bestimmte Regionen und Sufi-Ausdrucksformen in der Gegenwart besser erforscht sind als andere. So gibt es zahlreiche Literatur zum Senegal oder zu Indonesien wie auch zu konventionellen *ṭarīqāt*, jedoch unverhältnismäßig weniger zu Regionen wie dem Irak, der Arabischen Halbinsel oder zu China. Insbesondere der Status unkonventioneller Sufi-Auslegungen, der Qalandarīs oder der Wanderderwische etc. in der Gegenwart ist unzureichend erfasst. Als einer der Wenigen erforscht Jürgen Frembgen Qalandarī-Derwisch-Formen, die jenseits der allgemeinen gesellschaftlichen Konventionen agieren. Nach Frembgen sei das „Derwischwesen“ jedoch in vielen Regionen zu einem „historischen Phänomen geworden, in anderen Gebieten zumindest stark zurückgegangen“.<sup>2</sup> Umherziehende Derwische, die mit teilweise extremen Methoden ein Eingesogensein in Gott (*mağdūb*) anstreben, waren vor dem 20. Jahrhundert allerdings ein weit verbreitetes und akzeptiertes Phänomen in der islamischen Welt.<sup>3</sup> Doch diese exzentrischen Derwische passten sich in ihrem Auftreten und ihrer Kleidung mehr und mehr an. Denn ihre zuvor gesellschaftlich verankerte Lebenserhaltung durch Betteln oder auch Gaukeleien wurde zunehmend weniger geschätzt und schließlich teilweise verboten. Gebiete, in denen solche Sufismus-Auslegungen weiterhin relativ kontinuierlich gelebt werden, sind der indo-pakistanische Kontext und in einem geringeren Ausmaß auch Nordafrika.<sup>4</sup>

Davon abgesehen ist es nahezu unmöglich, einen allumfassenden Überblick des Sufismus in all den verschiedenen Regionen zu erstellen, in denen dieser vertreten ist, und dabei auch noch seine religiöse, gemeinschaftliche, ökonomische und politische Diversität jeweils adäquat darzustellen.<sup>5</sup> Zusätzlich sind es gerade die gegenwärtigen Dynamiken des Sufismus, die noch unzureichend erforscht sind. Jedoch ist evident, dass der Sufismus auch in der Moderne teilweise zwar verändert, aber kontinuierlich

---

1 Ich verstehe die Gegenwart in einem weiteren Sinn als das beginnende 21. Jahrhundert, in dem die Anschläge des 11. September 2001, der War on Terror, die Arabischen Revolutionen 2011 und all deren Folgen die islamische Welt und ihre Wahrnehmung nachhaltig und drastisch beeinflussten. In einem engeren Sinn meint die Gegenwart hier den Zeitraum, in dem ich die Interviews geplant, durchgeführt und bearbeitet habe, also von 2014 bis 2020. Gegenwart ist ein flüchtiges Konzept; die Interviews und meine Analyse stellen die Perspektiven der Sufis zum Zeitpunkt der Befragung dar und beanspruchen keine Allgemeingültigkeit.

2 Frembgen, 2000, 192; vgl. insbesondere zu pakistanischen Qalandarīs ders., 2017, passim.

3 Vgl. dazu auch Gramlich, 1965/1976/1981, passim; zum zentralasiatischen Kontext vgl. Papas, 2019.

4 Vgl. Frembgen, 2000, 115, 132, 151, passim; zu den Qalandarīs in Pakistan vgl. auch Ewing, 1997.

5 Vgl. Paul, 2009, passim.

weitergelebt und praktiziert wird.<sup>6</sup> Pragmatische Tendenzen in ihren Organisationsformen ermöglichten den Sufis, den neuen sozialen Umständen, den politischen Regimen sowie der oftmals destruktiven Einführung der Moderne aktiv zu begegnen oder sich den jeweiligen Rahmenbedingungen anzupassen.<sup>7</sup> Sufis gelang es in vielen Fällen, ihren Landbesitz, ihre Netzwerke der Erziehung und Initiation und damit ihre spirituelle, gesellschaftspolitische, und auch ökonomische Autorität zunächst gegen die Kolonialmächte – und später gegen nationalstaatliche und autoritäre Regime – zu verteidigen und zu erhalten. Somit ist der Sufismus eine der wenigen vormodernen islamischen Institutionen, die den vom europäischen Kolonialismus vorangetrieben Kollaps wirtschaftlicher und politischer Macht muslimisch geprägter Gesellschaften relativ intakt überstanden hat.<sup>8</sup>

Um diesen Sonderfall der Kontinuität des Sufismus einzuordnen, ist die Kolonialzeit als ein historischer Wendepunkt für den Islam in Kürze zu reflektieren. Wie Frank Griffel darstellt, haben muslimisch geprägte Gesellschaften vor ihrer Kolonialisierung nach ihren eigenen Regeln funktioniert und waren nicht nur durch eine „größere Toleranz für Ambiguität“, sondern auch durch das „Bestreben nach Ausgleich und Synthese“<sup>9</sup> charakterisiert. Die Kolonisierung bedeutete für diese Gesellschaften im Allgemeinen einen drastischen Einschnitt. Beginnend mit Napoleons Einmarsch in Ägypten 1798 und im Laufe der darauf folgenden europäischen imperialistischen Besatzungen vollzog sich eine nachhaltige Transformation muslimisch geprägter Gesellschaften. Denn die Kolonialadministrationen setzten auf massive Maßnahmen, um die dialektischen islamischen Diskurse systematisch zu regulieren und zu homogenisieren.<sup>10</sup> Die Moderne wurde den Muslim:innen als Instrument der europäischen Herrschaft oktroyiert, um diese effektiv kontrollieren zu können. Eine Ideologie der „fortschrittlichen europäischen Modernität“ wurde gegen einen „Islam im Niedergang“ propagiert, um die Unterdrückung und Ausbeutung der kolonialiserten Volksgruppen zu legitimieren. Diese Ideologie wirkt teilweise ungebrochen in zahlreichen gegenwärtigen, polemischen westlichen Islamdebatten fort und hatte auch einen radikalen Einfluss auf das Denken und Handeln vieler Muslim:innen.<sup>11</sup> Dies führte unter anderem zu einer gesteigerten Ablehnung des Sufismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

6 Vgl. div. Beiträge in Bruinessen/Howell, 2007, passim.

7 Vgl. Howell, 2007, 220, passim; Werbner, 2007, 200.

8 Vgl. Green, 2012, 12.

9 Griffel, 2018, 87.

10 Vgl. Asad nach Silverstein, 2007, 40.

11 Vgl. Griffel, 2018, 29, 92f, passim; vgl. auch Bruinessen/Howell, 2007, 3, 7; Bauer, 2011, passim.

## 5.1 Interne Spannungen und externe Spaltungsversuche

In Reaktion auf die europäische Hegemonie wurde auch eine muslimische anti-sufische Kritik laut. Im Versuch, den Islam als rationale Religion zu verteidigen, verorteten prominente Reformtheologen wie Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) im Aberglauben des Sufismus die Grundlage für einen Niedergang der islamischen Kulturen. Die sufische Dekadenz habe zu einer Unterlegenheit gegenüber Europa geführt.<sup>12</sup> Tatsächlich aber ist diese innerislamische Kritik an sufischen Eliten kein Novum, sondern besteht bereits seit dem 16., spätestens aber seit dem 17. Jahrhundert in weiten Teilen der islamischen Welt. Puritanische Reformbewegungen positionieren sich in Opposition zu etablierten Gelehrten und Sufis, was in direktem Zusammenhang mit deren gesellschaftspolitischen Verbindungen zu den herrschenden Eliten der Osmanen, Safaviden und Moguln steht.<sup>13</sup>

Jene Reformbewegungen legen einen wesentlichen Grundstein zu dem Phänomen, welches heute vereinfachend und geläufig als Salafismus bezeichnet wird. Die frühe Sufi-Kritik wurde aber primär von anderen Sufis formuliert und geäußert. Tonangebend war in dieser Hinsicht Aḥmad Sirhindī (gest. 1624) und die von ihm initiierte sufisch-puritanische Erneuerungsbewegung der Muḡaddidīya-Naqṣbandīya, die sich von Indien ausgehend stark im Osmanischen Reich ausgebreitet und insbesondere dort als eine religiös-politische Kraft etabliert hat.<sup>14</sup> In dieser „Erneuerung“ des Sufismus wurde die Kategorisierung eines korrekten und falschen Sufismus vorangetrieben. Zwar hießen jene Reforme die spirituellen Übungen und Erfahrungen des Sufismus gut, lehnten aber jegliche als abergläubisch wahrgenommene Praktiken ab, die von ihrem *ṣarīʿa*-Verständnis abweichen würden.<sup>15</sup>

Diese durchaus polemische Dichotomisierung ist allerdings eine Dynamik, die es in Grundzügen bereits seit dem 8. Jahrhundert gibt und später von Ibn Taimīya (gest. 1328) und seinen Schülern systematisiert wurde.<sup>16</sup> Solche Unterscheidungskategorien wurden schließlich auch von jenen islamischen Denker:innen übernommen, die im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts den Islam reformieren wollten. Die anfängliche, zumindest noch ambivalente Haltung gegenüber Sufis wandelte sich später – vor allem nach Raṣīd Riḍā (gest. 1935) – zu einer mehrheitlichen Ablehnung des Sufismus. Diese anti-sufische Linie wird in modernen Formen des Salafismus tendenziell fortgeführt und auch verschärft,<sup>17</sup> weicht sich unter Umständen aber auch wieder auf. So akzeptierte beispielsweise der Gründer der indonesischen Muhammadiyah-Reformbewegung Ahmad Dahlan (gest. 1923) noch den charakterbildenden Wert eines

12 Vgl. Silverstein, 2007, 53; Green, 2012, 12.

13 Vgl. Lohlker, 2017, 16–18.

14 Vgl. Weismann, 1997, 131; Knysh, 2010, 226–234.

15 Vgl. Beck, 2014, 186f.

16 Vgl. Wagemakers, 2017, passim; Hentschel, 2020, 40, 142–147, passim.

17 Vgl. Weismann, 1997, 139f; Weismann, 2005, 39; Lohlker, 2017, passim.

„šarīʿa-konformen“ Sufismus. Seine Nachfolger:innen aber lehnten den Sufismus kategorisch ab. Im Zuge komplexer gesellschaftspolitischer Entwicklungen, religiöser Konkurrenz und steigender Popularität des Sufismus auch in der urbanen Mittelschicht Indonesiens kehrte die Führung der Muhammadiyah gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder zu der vorsichtig positiven Haltung Dahlans zurück. Einige Anhänger:innen der Muhammadiyah begannen – entgegen der offiziellen Skepsis der Bewegung – schließlich sogar, für sie korrekte Formen des Sufismus zu praktizieren und zu propagieren.<sup>18</sup>

Trotz dieser wechselseitigen, oftmals durchlässigen Beziehung besteht in vielen Bereichen ein verhärteter Antagonismus zwischen Salafist:innen und Sufis. Dieser ist wesentlich durch Strategien des *divide et impera* externer Mächte begründet. Insbesondere nach dem *Mahdī*-Aufstand (1881–1899) zeigte sich die britische Kolonialmacht über das politische Potenzial von sufisch organisierten Gruppierungen beunruhigt. Folglich unterstützten die Briten puritanische muslimische Gelehrte, die gesellschaftsreligiöse anti-sufische Diskurse verbreiteten. Auch in anderen Kontexten wurden anti-sufische Gelehrte gefördert, um ein Gegengewicht zu den einflussreichen Sufi-Netzwerken zu etablieren. Denn zu jener Zeit war es der Sufismus, der bei europäischen Mächten als „gefährlicher Fanatismus“ galt.<sup>19</sup> In der jüngeren Vergangenheit – vor allem seit dem 11. September 2001 und dem daraufhin ausgerufenen War on Terror – werden wiederum Sufis gegen „islamistische Extremisten“ von verschiedenen Regierungen gesponsert und instrumentalisiert. In diesen wechselnden Allianzen werden Gruppen gegeneinander ausgespielt, was zu weiterer gesellschaftlicher Fragmentation und Spannung führt. Diese staatlichen Sponsoring-Strategien nutzen vor allem den herrschenden Regimen wie auch der gesellschaftspolitischen Stellung der kooperierenden Sufis.<sup>20</sup>

Darüber hinaus ist das Verhältnis zwischen Sufismus, Salafismus und dem sogenannten Politischen Islam komplex und teils ineinander verschränkt. So übernehmen die unterschiedlichen Richtungen mitunter begriffliche und konzeptuelle Anleihen an den jeweils anderen.<sup>21</sup> Beispielsweise propagierte ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (gest. 1978) – *Šaiḥ al-Azhar* (1973–1978), wie auch bekennender und praktizierender Anhänger der *Ḥamīdī-Šādīlī-ṭarīqa* – den Sufismus als den spirituellen Anker in einem sich modernisierenden und säkularisierenden Ägypten. Maḥmūds Argumentationslinien, seine Distanzierung von bestimmten sufischen Abweichungen, sein Rechtsverständnis wie seine gesellschaftspolitischen Entwürfe bezeichnet Moshe Albo aber als von einer Salafi-Gesinnung getragen.<sup>22</sup> Wenn dem so ist, hielt diese salafi-Einstellung den *Šaiḥ al-Azhar* allerdings nicht davon ab, nicht nur Sufis, sondern auch den für die

18 Vgl. Beck, 2014, 210, 215f, passim.

19 Vgl. Manger in Muedini, 2015, 36; zur britischen Kolonialpolitik in Bezug auf den Islam im indischen Kontext vgl. Green, 2006, 82–88, passim.

20 Vgl. Muedini, 2015, passim; Sedgwick, 2018, passim.

21 Vgl. Laffan, 2007, 153; Villalón, 2007, 180, 190.

22 Vgl. Albo, 2012, 229f, passim.

islamische Philosophie eminenten, bei Salafist:innen jedoch heftig abgelehnten Ibn Sīnā (gest. 1037) zu zitieren.<sup>23</sup> Maḥmūd vertritt in seiner hybriden Haltung einen aktivistischen Sufismus, nach dem nur ein islamisches, von der *šarīʿa* getragenes Gesellschaftsmodell gegen die „westlichen und postkolonialen Übel“ der Moderne ankämpfen könne. Dabei bezieht Maḥmūd sich unter anderem auf das historische Vorbild des Gründers seiner *ṭarīqa*, Abū l-Ḥasan aš-Šaḍīlī (gest. 1258), der seine Anhänger in der Schlacht von Manṣūra (1250) gegen Kreuzfahrer anführte.<sup>24</sup>

## 5.2 Internationale Projekte sufischer Prägung

Sufischer Aktivismus ist im 20. Jahrhundert keine Randerscheinung. Beginnend mit Ende des 19. Jahrhundert wurde in Afghanistan und dem damaligen Britisch-Indien anti-kolonialer und egalitär-revolutionärer Aktivismus durch Sufi-Poesie ausgedrückt und propagiert. Darauf aufbauend verbindet in den 1930er und 1940er Jahren der paschtunische Kommunist, Poet und Mufti ʿAbd ar-Raḥīm Popalzai (gest. 1944) in der britisch-indischen Nordwest-Provinz seine sozialpolitischen Forderungen mit seiner Auslegung der *wahdat al-wuḥūd*-Kosmologie.<sup>25</sup> Auch in vielen anderen Kontexten erlangen Sufi-inspirierte gesellschaftsreligiöse und politische Bewegungen große Bedeutung. Dort sind es in erster Linie Naqšbandī-Derivate, die weitreichende regionale, oft auch internationale Verbreitung finden.<sup>26</sup> Prominente Beispiele hierfür sind Nursis Nurçu-Bewegung sowie die daraus entspringende Gülen-Bewegung.<sup>27</sup> Aber auch die Qubaisiyāt zählt dazu; eine von Syrien ausgehende Bewegung, die ihre Impulse aus dem Umkreis des syrischen Großmuftis und Naqšbandī-Sufis Aḥmad Kuftārū (gest. 2004) erhielt. Die Qubaisiyāt wurde zu einer der größten pietistisch-sunnitischen Erneuerungsbewegungen für muslimische Frauen, die sich innerhalb eines globalen Netzwerkes spirituell wie auch materiell gegenseitig unterstützen.<sup>28</sup>

Auch die weltweit wohl größte muslimische Erneuerungsbewegung der Moderne – die Tablighi Jamaʿat (TJ) – hat Wurzeln im Sufismus. Die TJ entspringt der indischen Deobandi-Bewegung, die 1867 mit dem Ziel gegründet wurde, den Islam zu reformieren und von angeblich unislamischen Elementen zu reinigen. Dieses Projekt wurde wesentlich von Sufi *šuyūḥ* mitgetragen, um die *ṭarīqāt* wieder mit der *šarīʿa* in Einklang zu bringen. Einer ihrer Schüler – Muḥammad Ilyas (gest. 1944) – führte dieses Projekt fort, indem er die Tablighi Jamaʿat in den späten 1920ern aufbaute und erfolgreich verbreitete. Das Programm der TJ basiert auf einem missionarisch-aktivistischen,

23 Vgl. ebd., 239f.

24 Vgl. ebd., 235.

25 Vgl. Caron, 2016, 135, passim.

26 Vgl. Weismann, 1997, 145.

27 Vgl. Mandaville, 2004, 164f, passim.

28 Vgl. Islam, 2012, 161f.



aber politisch quietistischen und *šarī'a*-orientierten Sufismus. Die Tablighi Jama'at bedient sich eines sufischen Erbes, verwendet dessen Terminologien, distanziert sich aber von für sie abergläubischen Praktiken, der *waḥdat al-wuġūd*-Lehre, kritisiert die beanspruchte Autorität der *šuyūḥ* als Vermittler:innen zu Gott und betont die charismatische Gemeinschaft, die von der religiös-moralischen Verantwortung jedes/r Einzelnen getragen wird. Zusätzlich fördert sie eine abgrenzende Kollektividentität, was wiederum als Antwort auf die Herausforderungen der (post-)kolonialen Modernität zu sehen ist.<sup>29</sup>

Etwas früher nimmt in Indien eine internationale Organisation sufischer Lehre mit ganz anderer Ausrichtung ihren Beginn. Zwischen 1910 und 1926 importiert Hazrat Inayat Khan (gest. 1927) seine universalistische Version des Sufismus das erste Mal in großem Stil in den Westen. Inayat Khans Sufismus beruht auf der Čištī-*ṭarīqa*, die grundsätzlich inklusiv und pluralistisch ausgerichtet sowie Musik, Philosophie und ekstatischen Körpertechniken gegenüber positiv eingestellt ist. Hazrat Inayat Khan führt zwar die zentrale sufische Lehrer:innen-Schüler:innen-Beziehung auch im Westen fort, erwartet von seinen neuen Anhänger:innen aber keine Konvertierung zum Islam. Er propagiert zudem eine Gleichberechtigung der Geschlechter, verwendet eine westliche Sprache und adaptiert die Strukturen formaler Organisation nach westlich-modernen Modellen. All dies begründete den Erfolg der Verbreitung und der Verankerung des International Sufi Movement – zumindest bis zum Tod des Gründers – wesentlich.<sup>30</sup>

Doch kehren wir noch einmal zu den sufisch inspirierten, gesellschaftspolitischen Bewegungen zurück, und zwar zu den Muslimbrüdern: Ḥasan al-Banna (gest. 1949) ließ 1928 seine Sufi-Erfahrungen, die erlernten sufischen Techniken und Organisationsformen in die Gründung seiner Bewegung einfließen.<sup>31</sup> Ähnlich wie die (proto-)salafistischen Denker:innen lehnten die frühen Muslimbrüder zunächst nur die für sie volkstümlichen, abergläubischen erscheinenden sufischen Praktiken ab.<sup>32</sup> In den folgenden Generationen wurden die sufischen Wurzeln aber auch von den Muslimbrüdern verleugnet und der Sufismus im Ganzen entschieden abgelehnt.<sup>33</sup>

Wie bereits betont sind kollektive Zuschreibungen jedoch keinesfalls adäquat. Oft gibt es Parallelen oder sogar Überschneidungen zwischen Sufismus, Salafismus und politisch-religiösen Bewegungen wie den Muslimbrüdern. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür ist Sa'īd Ḥawwā (gest. 1989), Chefideologe der syrischen Muslimbrüder, der selbst einen Sufi-Hintergrund hatte und eine „Sufi-Salafi-Synthese“ anstrebte.<sup>34</sup> Dieser argumentiert, dass selbst das inner-sufisch kontrovers wahrgenommene und

29 Vgl. Sikand, 2007, 130f, passim.

30 Vgl. Genn, 2007, 257f, 261f, passim.

31 Vgl. Mandaville, 2004, 76.

32 Vgl. Brown, 2011, 5.

33 Vgl. Knysh, 2007, 505.

34 Vgl. Weismann, 1997, 139f.

debattierte rituelle Durchstoßen vom Körperteilen mit Spießen und andere extreme Körpertechniken, die primär in den Rifāʿīya- und Qādirīya-*ṭarīqāt* praktiziert werden, als wundersame Beweise des wahrhaftigen Charakters des Islam zu verstehen sind.<sup>35</sup>

### 5.3 Moderner sufischer Puritanismus

Trotz solcher Hybridität und Ambivalenz distanzieren sich gesellschaftsreligiöse sufische Akteure wie Kuftārū, Ḥawwā oder auch der indische Abū l-Ḥasan ʿAlī an-Nadwī (gest. 1999), der in der Tradition der Muğaddīya-Naqšbandīya steht und die beiden Erstgenannten beeinflusste, von „innovativen“ und daher „degenerierten“ Entwicklungen (*bidʿa*). Auch wenn jene Sufis zwar die „sufische Spiritualität“ bewahren wollen, vermeiden sie – anders als die Tablighi Jamaʿat – eine explizite Sufi-Terminologie und ersetzen diese durch „genuin“ koranische Begriffe.<sup>36</sup> Im Jemen wiederum vertritt Ḥabīb ʿUmar b. Ḥāfiz – *ṣaiḥ* der ʿAlawīya im Hadramawt und Gründer zweier bedeutender islamischer Bildungsinstitutionen (*Dār al-Muṣṭafā* und *Dār az-Zahra*) – eine Position, die die Kluft zu Salafist:innen und Sufi-Kritiker:innen überbrücken möchte. Wenn der Begriff Sufi negative Assoziationen wecke und zu Konflikten führt, dann solle man eben nicht an diesem festhalten. Es geht nach Ḥabīb ʿUmar vielmehr um die Lehre und die Tätigkeiten, nicht um die Bezeichnung, wie er 2009 in einem Interview betont. Während er und seine Anhänger:innen Sufismus praktizieren, bezeichnen sie sich als *sada*, mitunter aber auch als *salafī*.<sup>37</sup> Im Iran wird der Sufismus oft als *ʿirfān* bezeichnet und somit auch für das revolutionär-religiöse Establishment salonfähig gemacht.<sup>38</sup> In Indonesien wird in den Printmedien ein Wettstreit zwischen Sufis und Salafis darüber ausgetragen, wer Anspruch auf die authentische Auslegung des Islam behaupten könne. Dabei werden von beiden Lagern sehr ähnliche Argumentationslinien in der jeweiligen Definition des korrekten Islam und zum Teil sogar dieselben Konzepte verwendet. Allerdings unterscheiden sich die Bewertungen und Methoden, die gleich klingenden spirituellen Ziele zu erreichen. Bei aller gegenseitigen Abneigung treffen sich die jeweiligen Autoren in diesen öffentlichen Diskursen allerdings in ihrer Abgrenzung zu inakzeptablen, ekstatischen Formen des Sufismus.<sup>39</sup>

Allgemein sind es gegenwärtig die nüchternen *ṭarīqāt* – wie die Naqšbandīya –, die weit verbreitet und erfolgreich sind. Diese sind für ihre Betonung auf Frömmigkeit und religiöse Disziplin bekannt,<sup>40</sup> rituelle Praktiken und Lehrinhalte erscheinen we-

35 Vgl. Pinto, 2016, 201, 211.

36 Vgl. Weismann, 2007, 124f, passim.

37 Vgl. Knysh, 2017, 216–224.

38 Vgl. ebd., 36–40.

39 Vgl. Laffan, 2007, 153, 160.

40 Vgl. Mandaville, 2004, 164.

nig mystisch und vor allem nicht ekstatisch.<sup>41</sup> Sufismus wird hier vor allem als Erziehung des Selbst nach dem Vorbild des Propheten und seiner Gefährt:innen – also den *salaf* – verstanden. Folglich wird das Studium der Hadith-Literatur, wie auch deren Umsetzung stark betont. Auch wird der zentrale Fokus auf die innerliche Verbindung mit dem *šaiḥ* (*rābiṭa*) zunehmend auf das gemeinschaftliche Praktizieren (*ṣuḥba*) verlagert.<sup>42</sup> Bei solchen Positionen sind formelle wie auch inhaltliche Ähnlichkeiten zu verschiedenen Formen des salafistischen Puritanismus festzustellen.<sup>43</sup> Diesen liegen, wie bereits ausgeführt, gemeinsame historische Entwicklungen zu Grunde. Allerdings ist die zunehmend zu beobachtende, zumindest äußerliche Angleichung vieler *ṭariqāt* an eine verstärkt puristische Form der Religiosität auch als Reaktion auf einen sozial-religiösen Druck durch Salafist:innen zu sehen.<sup>44</sup>

Noch stärker ist diese Rationalisierung des Sufismus aber durch modernistische Ideologien und Wahrheitsregime begründet. Moderne Staaten setzten hierbei Maßnahmen, Religion zu systematisieren und zu bürokratisieren. Religiöse Praxis müsse – gemäß des protestantischen Ideals – um einen transzendenten Gott aufgebaut sein, der in wöchentlichen gemeinschaftlichen, aber nüchternen Gottesdiensten verehrt wird. Diese müssen im Weiteren auf kodifizierten Doktrinen und offiziellen Texten basieren. Zudem ist die Anhänger:innenschaft klar zu definieren und zu regulieren. In dieser Hinsicht heterodoxe und eklektische Gruppierungen, die durch ekstatische Techniken eine immanente Gotteserfahrung anstreben, wurden als irrational und unmodern degradiert und mit unterschiedlich starken Repressionen belegt. Folglich passten sich viele der unkonventionellen religiösen Ausdrucksformen – das betrifft viele Sufis wie Anhänger:innen zahlreicher anderer religiöser Strömungen, die keinem in diesem Sinne modernen christlichen oder muslimischen Mainstream entsprechen – an die Vorgaben des Staates an und propagieren diese in Folge auch selbst.<sup>45</sup>

Das Indonesien des 20. Jahrhunderts bietet hierfür ein anschauliches Beispiel. In der Loslösung von der holländischen Kolonialmacht und in den Jahren nach der Unabhängigkeit 1945 wurde vom Staat versucht, religiöse Minderheiten und nicht-konformistische Strömungen zu missionieren oder zumindest zu regulieren, um den Maßgaben der Moderne entsprechen.<sup>46</sup> Zahlreiche Sufi-*ṭariqāt* adaptierten so nicht nur ihre Strukturen, sondern waren auch wesentlich daran beteiligt, rationalistisch-puristische Haltungen gegenüber synkretistischen und unkonventionellen Auslegungsfor-

41 Auch das trifft nicht auf alle Naqšbandī-Gruppen zu. Die international vernetzte Naqšbandī-Haqqani-*ṭariqa* etwa integriert spätestens seit 2009/2010 in ihren *dīkr* auch ekstatische Körpertechniken, die von anderen Sufi-*ṭariqāt* praktiziert werden. Sufis dieser Richtung in Kairo erklärten mir diese Neuerung als inkludierende Öffnung gegenüber anderen Traditionen.

42 Vgl. Silverstein, 2007, 42–44, 50, 54.

43 Bruinessen/Howell, 2007, 14.

44 Vgl. Abenante, 2017, 137–139; vgl. auch Weismann, 2005, 39.

45 Vgl. Howell, 2007, 221, 224f.

46 Vgl. ebd., 220f.

men durchzusetzen. In den späten 1950er Jahren wird die Jami'iyya Ahlith Thoriqa Mu'tabaroh gegründet, eine Sufi-Vereinigung, die zwischen respektablen (*muṭabar*) und unannehmbaren Sufi-Auslegungen unterschied, um so dem damaligen religionspolitischen Klima zu entsprechen. Zunehmende politische Verstrickungen führten 1979 zu einer Neugründung. Tonangebend war hierbei die Nahdlatul Ulama (NU, gegründet 1926), die bis 1984 – teilweise als Opposition – aktiv in die Politik involviert war, sich dann aus dem Parteibetrieb zurückzog, aber weiterhin ein wichtiger gesellschaftsreligiöser und politischer Akteur ist. Die NU ist ein Verband Gelehrter, die mehrheitlich einen regional-traditionellen, aber tendenziell nüchternen (Sufi-)Islam (*santri*) vertreten. Dieses nach außen hin konventionelle Image steht aber nicht im Widerspruch zum Auftreten unkonventioneller, charismatischer Sufis aus dem Umfeld der NU, die als Gottesfreunde (*auliyāʾ*)<sup>47</sup> hohes Ansehen erlangten und auch von höchsten politischen Kreisen gefördert wurden.<sup>47</sup>

#### 5.4 Die Modernisierung der *ṭarīqāt*

Kolonialadministrationen und modernistische Regime versuchten im 19. und 20. Jahrhundert, Herr über die gesellschaftspolitisch unabhängig agierenden *ṭarīqa*-Netzwerke zu werden.<sup>48</sup> So wurden während der Modernisierung Ägyptens unter Muḥammad ʿĀli (reg. 1805–1848) Maßnahmen gesetzt, die ägyptischen *ṭarīqāt* zu regulieren, zu institutionalisieren und somit auch effektiv kontrollieren und besteuern zu können. Dieses Unterfangen scheiterte jedoch nicht nur; die *ṭarīqāt* desintegrierten sich vielmehr und eine noch größere Zahl an Verzweigungen entstand.<sup>49</sup> Dieser Prozess der Verstaatlichung religiöser Institutionen und Akteure wurde auch in den 1960er Jahren unter Ḡamāl ʿAbd an-Nāṣir (gest. 1970) sowie in anderen arabischen sozialistischen Regimen fortgesetzt. Auch hier entzogen sich viele Sufis der staatlichen Kontrolle oder standen zu diesen teilweise in Opposition.<sup>50</sup>

Sufis befinden sich aber auch in wechselnden Allianzen mit Regimen und können aktiv an Modernisierungsprozessen beteiligt sein, wie etwa im Fall des Iran. Entgegen der Darstellung, der persische Sufismus sei nach dem Ende der Qajar-Dynastie (1785–1925) in die Insignifikanz abgeglitten, existieren im Iran bis in die Gegenwart sowohl schiitische wie auch sunnitische *ṭarīqāt*. Unter den Pahlevis (1925–1979) waren Sufis – unter dem ersten Schah – selbst aktiv an Modernisierungsbestrebungen beteiligt und – unter dem zweiten – zwar weniger reformorientiert eingestellt, aber umso enger mit dem Umfeld des Schahs verbunden. Auch zu Beginn der Islamischen Revolution 1979

47 Vgl. Bruinessen, 2007, 101f, 112, passim.

48 Vgl. Silverstein, 2007, 179.

49 Vgl. Takahashi, 2007, 50.

50 Vgl. Chih, 2007, 37f; Heck, 2009, 13.

konnten Sufis ihr Prestige halten. Das ist wohl durch den quasi-sufischen Hintergrund Imam Khomeinis begründet, der im *ʿirfān* – einer mystisch-philosophischen Erkenntnislehre, die aber nicht unbedingt mit dem Sufismus gleichzusetzen ist – ausgebildet war. Darüber hinaus betonten die der Revolution nahestehenden Sulṭān-ʿAlī-Šāh-Niʿmatullāhiya- und Dahabīya-*ṭarīqāt* eine ihnen und Imam Khomeini gemeinsame spirituelle Genealogie zur Kubrāwīya. Andere iranische *ṭarīqāt* sahen sich jedoch als vom ideologisierten Islam der Revolution nicht korrumpiert und distanzieren sich von dieser. Diese revolutionskritische Haltung, die vorherigen Verbindungen zum alten Regime wie die grundsätzliche Ablehnung der unkonventionellen Wandererwische – im Iran vor allem die noch wenig erforschten Ḥaksar<sup>51</sup> – führten dazu, dass das politische und religiöse Establishment Sufis zunehmend skeptisch betrachtete. Schließlich wurden auch zahlreiche sufische Institutionen geschlossen. Iranische Sufis verhielten sich in Folge tendenziell quietistisch. Auch wenn sich einige gezwungen sahen, ins Exil zu gehen und ihre Netzwerke transglobal aufzubauen, besteht der gelebte Sufismus im Iran, auch wenn kaum noch institutionell verankert, so doch ungebrochen fort.<sup>52</sup>

Das Osmanische Reich wurde wie der Iran formell nie kolonisiert, sondern befand sich selbst in einer Entwicklungsphase hin zu einer westlichen Modernität und zu einem industriellen Kapitalismus. Die bei den Osmanen zunächst überaus einflussreichen Sufi-Netzwerke verloren in diesem Prozess graduell an Bedeutung. Die Umbrüche nach dem Ersten Weltkrieg, die Etablierung der Türkischen Republik und schließlich das Verbot des institutionellen Sufismus – das meint die staatliche Kontrolle in der Berufung und Absetzung religiöser Autoritäten, schließlich aber auch die Schließung der sufischen Konvente (*dergah* beziehungsweise *tekke*) und das Abschaffen der Titel der Sufi-Meister:innen – verschärfte die Situation.<sup>53</sup>

Den wohl größten Einschnitt erlebte der institutionelle Sufismus aber im Zuge der wahhabitischen Eroberungen des Hiǧāz und durch die Etablierung des Saudiischen Königreichs. Sufische Versammlungsorte (*zāwīya*), die es von vielen verschiedenen *ṭarīqāt* in Mekka und Medina gab, wurden geschlossen oder zerstört. Besuche von Gräbern wurden verboten und unter harte Strafe gestellt. Sufische Praktiken und Feste wurden aus der öffentlichen Sphäre verbannt. Doch trotz der radikalen wahhabitischen anti-Sufi-Dogmatik wurde der Sufismus als private Praxis geduldet oder zumindest nicht verfolgt. Eine informelle sufische Präsenz ist so zumindest bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in Mekka, Medina und Dschidda nachzuweisen.<sup>54</sup> Es ist

51 Vgl. zu diesen Fremdbgen, 2000, 93f, passim.

52 Vgl. Bos, 2007, passim; zur bewegten Geschichte des persischen Sufismus – insbesondere der Niʿmatullāhiya und Dahabīya – seit dem 18. Jahrhundert mit unterschiedlichen Positionen zu den jeweils Mächtigen, den Verfolgungen, Revivals und internen Spannung vgl. Lewisohn, 1998 und Lewisohn, 1999.

53 Vgl. Silverstein, 2007, 41, 46–48.

54 Vgl. Sedgwick, 1997, 364, 368, passim.

aber anzunehmen, dass Sufis – allein durch Pilgerfahrten – bis in die Gegenwart auch in Saudi-Arabien existieren und aktiv sind.

Wie diese verschiedenen Fälle sufischer Kontinuität aufzeigen, basiert der Sufismus nicht so sehr auf Institutionen per se, sondern auf der gegenseitigen, intersubjektiven Beziehung (*ṣuḥba*) zwischen Meister:innen und Schüler:innen. Die institutionellen Formen der *ṭarīqāt* erwiesen sich demnach als relativ flexibel. Selbst Verbote konnten diese längerfristig nicht zersetzen.<sup>55</sup> Benjamin Soares betont, dass der Fokus auf die *ṭarīqāt*-Organisationsformen den Blick auf die tatsächlichen fließenden Dynamiken des Sufismus sogar verstellen würde, da diese nur bedingt institutionell bestimmt sind. Dies trifft auch auf den westafrikanischen Kontext und speziell auf Mali zu. Auch wenn hier vor allem die Qādirīya- und Tīḡānīya-*ṭarīqāt* weit verbreitet sind, hatte die Zugehörigkeit zu diesen über die Zeiten unterschiedliche Bedeutungen. Vorkolonial war die Zugehörigkeit zu den *ṭarīqāt* primär ein elitäres Unterfangen unter sufischen Gelehrten. Unter der französischen Kolonialmacht konvertierten aber viele Malines:innen zum Islam, was zumeist mit einer Zugehörigkeit zu einer oder mehreren der *ṭarīqāt* verbunden war. Gegenwärtig gehören die meisten Muslim:innen in Mali formell zwar keiner *ṭarīqa* mehr an, Sufi-Praktiken und die Verehrung von Sufis sind aber weit verbreitet und fest verankert. Dabei erfreut sich eine neue Art an Sufis großen Erfolges. Diese sehen sich mehr oder weniger unabhängig von den traditionellen *ṭarīqāt* – auf, integrieren synkretistische Elemente wie auch Aspekte der Jugendkultur, und nutzen die neuen Medien und verschiedene Formen des religiösen Marketings intensiv.<sup>56</sup>

Auch im Senegal führte die Opposition gegenüber der französischen Kolonialbesatzung zu einer Stärkung der ohnehin weit verbreiteten und fest verankerten Sufi-Strukturen in der Bevölkerung. Die sufische Adaptierung moderner Vereinsstrukturen (*daaira*) prägte folglich die senegalesische Zivilgesellschaft, sie bildet die Infrastruktur für die transglobal prosperierende, aber im Senegal verankerte Diaspora und wird somit zu einem Marker der Modernisierung.<sup>57</sup>

In Indonesien ist die formelle Zugehörigkeit zu *ṭarīqa*-Organisationsformen ein relativ rezentes Phänomen und ist in Verbindung mit der Institutionalisierung der Lehrer:innen-Schüler:innen-Loyalität in Form von modernen nationalstaatlichen Vereinigungen zu setzen.<sup>58</sup> In Folge dieser aktiven Institutionalisierung sind indonesische Sufis seit Beginn des 21. Jahrhunderts zunehmend auch transglobal stärker in der öffentlichen Sphäre vertreten. Der Sufismus wird hierbei als Wegweiser aus der spirituellen Krise und den materialistischen Wirren der Moderne propagiert, deren Ideale wie Rationalität und Menschenrechte zudem nicht im Widerspruch zum Sufismus stehen

55 Vgl. Bos, 2007; Chih, 2007; Silverstein, 2007, passim.

56 Vgl. Soares, 2007, 77f, passim.

57 Vgl. Villalón, 2007, 174, 179f.

58 Vgl. Bruinessen, 2007, 92f, passim.

würden. Die Aufgabe des Sufismus sei es in erster Linie, die Moralität der Menschen zu stärken.<sup>59</sup>

Diese Aura der moralischen Autorität führte im Allgemeinen dazu, dass Sufis durch die neuen Entwicklungen an Einfluss gewannen. Insbesondere, da die Gelehrten (*ʿulamāʿ*) durch die Modernisierung des Bildungssystems in den zunehmend zentralisierten Staatssystemen an Einfluss verloren, füllten Sufi-*šuyūḥ* oftmals diese Leerstellen<sup>60</sup> oder transformierten die Bildungsinfrastruktur. So vollzogen die Gelehrtenkreise in Kano (ca. 1950–1970) unter dem Einfluss des bedeutenden senegalesischen Tiġānī-Sufis Ibrahim Niasse (gest. 1975) eine Reorientierung von einem elitären Fokus auf eine juristische Koranexegese zu einer öffentlichen Koranlehre und einer Verbreitung islamischen Wissens sufischer Prägung.<sup>61</sup> In Indonesien wurden zeitlich begrenzte Bildungskurse genutzt, um vor allem die urbane, gebildete Mittelschicht auf eine intellektuelle Weise wieder mit dem Sufismus vertraut zu machen. Bei Interesse an einer vertieften sufischen Ausbildung vermittelten diese Institute dann an Sufi-*šuyūḥ* und ihre *ṭarīqāt* weiter. Hierbei finden seit Anfang der 21. Jahrhunderts auch eklektische sufische Lehren und deren experimentell-ekstatische Praktiken wieder mehr Anklang.<sup>62</sup>

Diese Entwicklungen zusammenfassend ist festzustellen, dass die *ṭarīqāt* – wenn auch in einem geringeren Ausmaß als in vormodernen Zeiten – auch im 19. und 20. Jahrhundert expandieren, sich in ihrer äußeren Struktur aber immer wieder neu und „zyklisch“<sup>63</sup> formieren und auch Untergruppen bilden. Diese Verzweigungen basieren primär auf der Loyalität der Schüler:innen zu den jeweiligen Lehrer:innen. Die *ṭarīqāt* und sub-*ṭarīqāt* waren zwar immer schon transnational aufgebaut, aber relativ informell und lose verbunden. Diese fließende Struktur ändert sich teilweise Ende des 20. Jahrhunderts mit einer zunehmend staatlich verordneten Institutionalisierung der Organisation wie durch moderne Kommunikationsmittel und die damit verbundenen verstärkten Monitoring- und Koordinierungsmöglichkeiten.<sup>64</sup> Der Internetauftritt insbesondere der transnational agierenden *ṭarīqāt* versucht, die Distanz zwischen *šaiḥ:a* und Schüler:innen zu überwinden und den digitalen Raum als Ort der spirituellen Erfahrung zu erschließen.<sup>65</sup>

Davon abgesehen agieren sub-*ṭarīqāt* mitunter völlig unabhängig voneinander, folgen aber oftmals denselben Organisationsprinzipien ihrer gemeinsamen Ursprungs-*ṭarīqa*. Diese Untergruppen unterscheiden sich in ihrer Form je nach sozialem Setting, kulturellem Kontext wie auch Persönlichkeit des/der jeweiligen *šaiḥs* oder *šaiḥa* oft stark voneinander. Die Kontinuität des Sufismus in der Moderne ist somit wesent-

59 Vgl. Laffan, 2007, 165f.

60 Vgl. Sedgwick, 2018, 226.

61 Vgl. Brigaglia, 2009, 357, passim.

62 Vgl. Howell, 2007, 219f, 234–237.

63 Vgl. Werbner, 2007, 197.

64 Vgl. Genn, 2007, 264, 271, passim.

65 Vgl. Piaino, 2016, passim.



lich durch die desintegrierende, aber vitale Tendenz der *ṭarīqāt* begründet, die auf der gegenseitigen Beziehung zwischen Lehrer:in und Schüler:in basiert. Die *šuyūḥ* werden weiterhin durch ihre Anhänger:innen legitimiert, wenn sie die Kriterien der spirituellen und moralischen Autorität anerkennen. Der/die mit einer solchen *walāya* ausgestattet:e *šaiḥ:a* steht über der administrativen Autorität der staatlichen Macht.<sup>66</sup> Ist ein:e *šaiḥ:a* oder sein:e Nachfolger:in jedoch nicht in der Lage, charismatische Autorität auszustrahlen und aufrechtzuerhalten, kann dies leicht zu einer Abkehr seiner oder ihrer Anhänger:innen und einem Ende der *ṭarīqa* beziehungsweise der spezifischen Gemeinde führen. Nach Paul Pinto würde diese Dynamik – insbesondere in den Sufi-Gemeinschaften, die auf einer imaginativ-mystischen Symbolik und performativen Praxis aufbauen – zwar die Fähigkeit zu einer erhöht kreativen Improvisation fördern, aber auch leichter zu Spannungen zwischen dem selbstbestimmten Individuum und den Machtstrukturen einer Gemeinschaft führen.<sup>67</sup>

### 5.5 Politische Dimensionen des rezenten Sufismus

Solche Spannungen können auch zwischen den durch ihr Charisma legitimierten Sufis und der Mehrheitsgesellschaft bestehen. Sufis inszenieren etwa spirituelle Autorität gegenüber Nicht-Eingeweihten und erhalten dadurch Einfluss.<sup>68</sup> Auf einer gesellschaftlichen Ebene führt eine solche sufische Selbstermächtigung – individuell wie kollektiv, historisch wie gegenwärtig – zu einer stark ausgeprägten Heterogenität in Bezug auf politische Positionen und Aktivitäten. Da Sufis oftmals außerhalb der staatlichen Kontrolle agieren, führt gerade dies zu drastischen Repressionen. Sufi-*ṭarīqāt* basieren aber wesentlich auf spirituellen, politischen und ökonomischen Netzwerken, was ihren Fortbestand bis in die Gegenwart entscheidend garantierte.<sup>69</sup> Der Sufismus entwirft auf diese Weise seine eigenen sufischen „Topografien“. Diese haben zumeist ein lokales spirituelles Zentrum, expandieren und wirken über ethnische und politische Grenzen hinaus. Auch wenn Sufi-*ṭarīqāt* in einem gewissen Maß als autonome Organisationsformen bezeichnet werden können, heißt das weder, dass Sufis sich nicht politisch betätigen würden, noch, dass der Staat keinen Einfluss auf Sufis hätte.<sup>70</sup>

Unter besonders großen politischen Druck gerieten sufische Richtungen unter den verschiedenen sozialistischen Regimen, erwiesen sich aber trotz heftiger Repressionen als resistent. In postsowjetischen Ländern sind Sufis nun verstärkt an der Wiederbelebung der religiösen wie kulturellen Identität beteiligt. So wird unter den Wolga-Ural-

66 Vgl. Chih, 2007, passim.

67 Vgl. Pinto, 2016, 207–210.

68 Vgl. ebd., 206.

69 Vgl. Sedgwick, 2018, passim.

70 Vgl. Werbner, 2007, 197, 199f.



Tataren der Sufismus vorsichtig als religiös-kulturelles Erbe zu rekonstruieren versucht. Dieses Unterfangen wird ausgiebig von *ṭarīqa*-Netzwerken im Nordkaukasus und in Zentralasien unterstützt.<sup>71</sup> In diesen beiden letztgenannten Regionen ist der Sufismus nicht nur weniger marginalisiert, sondern wird finanziell gefördert und gegen einen als fremd propagierten Extremismus instrumentalisiert. Ein prägnantes Beispiel dafür ist die von Russland unterstützte autoritäre Präsidentschaft Ramzan Kadyrov (reg. seit 2004) in Tschetschenien. Kadyrov inszeniert sich nicht nur als Sufi-Sympathisant, sondern auch als ein spiritueller Führer, der öffentliche *dīkr*-Versammlungen organisiert und besucht. Kadyrov instrumentalisiert in seiner Politik auf massive Weise sufische Symbolik, insbesondere um jeglichen Wahhabi-Einfluss im Keim zu ersticken. Seine restriktiven gesellschaftsreligiösen Maßnahmen unterschieden sich allerdings wenig von saudisch-wahhabitschen Repressalien.<sup>72</sup>

Wie in Algerien <sup>ʿ</sup>Abd al-<sup>ʿ</sup>Azīz Būtaflīka (reg. 1999–2019) so propagiert auch in Marokko König Muḥammad VI. (reg. seit 1999) den Sufismus gegen die Ausbreitung des Extremismus und des Salafi-Islam.<sup>73</sup> Von Seiten der Sufis lassen sich mitunter auch innerhalb einer *ṭarīqa* unterschiedliche Positionierungen feststellen. *Šaiḥ* Yāsīn, der einen Zweig der in Marokko weit verbreiteten Budšīšīya führt und stark an der Verbreitung der *ṭarīqa* beteiligt war, kritisiert die Monarchie und wirbt für einen alternativen sufischen Gesellschaftsentwurf. Schließlich gründet er die politisch aktivistische *al-ʿAdl wa-l-Iḥsān* Bewegung. Sein früherer Lehrer Sīdī Ḥamza aber und König Muḥammad VI. unterstützen einander gegenseitig.<sup>74</sup> In Syrien bewirbt Muḥammad al-Ḥabaš – Schüler des bereits erwähnten Aḥmad Kuftārū – die Demokratie als Garant für islamische Werte, vertritt einen an Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabī angelehnten Universalismus, arbeitet aber als Parlamentsmitglied mit dem Ba<sup>ʿ</sup>ath-Regime zusammen. Bereits Kuftārū kooperierte eng mit Hafez al-Assad (gest. 2000)<sup>75</sup> und folgt dabei dem Muḡaddīdī-Naqšbandī-Grundsatz, Einfluss auf die politisch Mächtigen zu suchen.<sup>76</sup> In Ägypten gründeten Sufis nach den Arabischen Revolutionen 2011 zwei politische Parteien, andere unterstützten säkulare Parteien und wieder andere das alte politische Establishment, das sich schließlich wieder durchgesetzt hat.<sup>77</sup>

71 Vgl. Di Pippo/Schmoller, 2019, passim; zum Sufismus in Zentralasien vgl. div. Beiträge in DeWeese/Gross, 2018.

72 Vgl. Knysh, 2007, 510; Muedini, 2015, 125f, 137f, passim.

73 Vgl. Muedini, 2015, 57f, 74f, passim.

74 Vgl. Heck, 2009, 20–28; Haenni/Voix, 2007, 246f. Die *ʿAdl wa-l-Iḥsān*-Bewegung (JC) ist ein prägnantes Beispiel, inwieweit die Zuschreibung des Labels Islamismus ein politischer Akt sein kann. Die JC ist regimekritisch und fordert statt der Monarchie eine Republik und demokratische Reformen. Dies stößt beim König auf wenig Anklang, welcher die JC daher als islamistisch diffamiert; vgl. Muedini, 2015, 85–87.

75 Vgl. Heck, 2009, 15–20; Sedwick, 2018, 223f.

76 Vgl. Weismann, 2007, 118.

77 Vgl. Brown, 2011, 1.

Die Beziehungen und Konflikte von türkischen Sufis mit weltlichen Mächten haben lange Tradition. Insbesondere die Bektaşīya hat – auch durch ihre enge Verbindung zu den Janitscharen – eine besonders ereignisreiche Geschichte vorzuweisen. 1826 wurde sie von Sultan Maḥmūd II. verboten, jedoch inoffiziell weitergeführt. Viele Bektaşīs unterstützten dann die Jungtürkenbewegung. Im Unabhängigkeitskrieg 1919 stand eine Bektaşī-Fraktion auf Seiten Mustafa Kemals, eine andere auf jener des Sultans in Istanbul. Nach der Gründung der Republik wurde die Bektaşīya wie alle anderen Sufi-*ṭarīqāt* wieder verboten,<sup>78</sup> besteht wie diese aber weiter fort. Türkische Sufis üben auch bis in die rezente Politik ihren Einfluss aus. So entstammen prominente politische Persönlichkeiten der Türkei – wie die Gründer der AKP und Recep Tayyip Erdoğan – beispielsweise der Naqṣbandī-nahen Iskender-Paşa-Gemeinschaft und prägen seit den 1970er Jahren das politische und religiöse Klima in der Türkei maßgeblich. Auch die Liberalisierungsbestrebungen zur Annäherung an die Richtlinien für einen EU-Beitritt sind teilweise von sufischen Interessen getragen, um die weiterhin bestehende Illegalität sufischer Institutionen durch mögliche Liberalisierungen aufzuheben.<sup>79</sup> Gleichzeitig bauen auch kurdische Unabhängigkeitsbewegungen und -parteien wesentlich auf transnationalen Qādirī- und Naqṣbandī-Netzwerken auf.<sup>80</sup>

Auch im Senegal ist die Verbindung zwischen den Sufi-*ṭarīqāt* und der Politik eng. Diese Verflechtung gipfelt im Wahlsieg Abdoulaye Wades (Staatspräsident 2000–2012), der bekennender Anhänger der Murīdiya ist und als seine erste amtstragende Handlung nach Touba fuhr, um dort den Segen seines *ṣaiḥs* zu erhalten.<sup>81</sup> In Mali umgab sich Präsident Moussa Traoré (reg. 1968–1991) in den 1980ern mit mehreren Sufis. Nach seiner Absetzung und der beginnenden politischen Liberalisierung, waren Sufis in der öffentlichen Sphäre in der Hinsicht aktiv, dass sie unislamische Entwicklungen kritisierten. Gegenwärtig propagieren andere Sufis wiederum eine synkretistische Koexistenz, die auch nicht-islamische Symbole integriert. Gleichzeitig vertreten diese aber einen strikten moralischen Code und rufen ihre Anhänger:innen auf, sich zu bemühen, sich Gott anzunähern. Politische Äußerungen oder Aktivitäten werden in der Regel nicht getätigt.<sup>82</sup> In Indonesien vollzog Präsident Suharto (reg. 1966–1998) um 1990 in seiner Religionspolitik einen „Islamic Turn“ und umgab sich mit Sufis und nicht mehr mit den eine animistisch-mystische Lehre praktizierenden *kebatinan*.<sup>83</sup>

Der Sufismus kann zudem als Plattform der gesellschaftspolitischen Konflikttransformation dienen, wie Randall in ihrer Studie zu der jüdisch-muslimischen Sufi-*ṭarīqa* Derekh Avraham in Israel aufzeigt. Diese *ṭarīqa* wurde 2000 gegründet und bezieht sich auf Beispiele jüdisch-muslimischer Sufi-Synthese früherer Jahrhunderte. Für die

78 Vgl. Zarcone, 2016, passim.

79 Vgl. Silverstein, 2007, 55–59.

80 Raudvere/Stenberg, 2009, 4.

81 Vgl. Villalón, 2007, 177.

82 Vgl. Soares, 2007, 80, 91, passim.

83 Die *kebatinan* sind allerdings zum Teil auch vom Sufismus beeinflusst; vgl. Howell, 2007, 218.

Derekh Avraham-*ṭarīqa* beinhalte der Sufismus das Potenzial für interreligiöse Koexistenz. Ihre Anhänger:innen nutzen sufische Infrastrukturen, Praktiken und Konzepte, um eine friedvolle Verständigung zwischen Juden/Jüdinnen und Muslim:innen in Israel und Palästina zu kultivieren.<sup>84</sup>

## 5.6 Der Sufismus, der Westen und der Zeitgeist

Beginnend mit dem einsetzenden 20. Jahrhundert, aber vor allem in den 1970er und 1980er Jahren verbreitete sich der Sufismus in seinen verschiedenen Varianten im Westen. Zum einen sahen Sufi-Lehrer:innen darin die Möglichkeit, neue Anhänger:innen zu gewinnen und ihre Netzwerke weiter auszubauen. Zum anderen findet der Sufismus große Popularität bei Europäer:innen und zunehmend auch bei US-Amerikaner:innen, die zum Islam konvertieren, sich den Sufismus aneignen und in ihr soziokulturelles Umfeld übersetzen.<sup>85</sup> Eine dieser Formen ist der primär von verschiedenen Formen des Šadīlī-Sufismus beeinflusste „perennialistische Traditionalismus“,<sup>86</sup> der an anderer Stelle bereits besprochen wurde (s. Kapitel 3.1). Zusammen mit Inayat Khans Mission ebneten jene Šadīlī-Derivate den Weg für spätere westliche Sufi-Bewegungen, bildeten aber auch die Grundlage für die tendenziöse Wahrnehmung, den Sufismus als einen universalistischen, alternativen, spirituell-psychologischen Lebensweg und als das „Schöne Gesicht des Islam“ zu sehen.<sup>87</sup>

Eine andere Variante an globalen Sufi-Netzwerken sind die *ṭarīqāt*, die in ihrem Ursprungsmilieu verankert bleiben, aber auch westliche Anhänger:innen haben. Diese *ṭarīqāt* integrieren ebenfalls westliche Konzepte, um jenen Anhänger:innen einen Zugang zur sufischen Lehre zu ermöglichen. In der ägyptischen-sudanesischen Burhāniya etwa werden sufische Inhalte in eine psychologische Sprache übersetzt und insbesondere mit Elementen der Gestalttherapie harmonisiert.<sup>88</sup> Der Sufismus im Westen existiert aber natürlich auch unter Migrant:innen, die durch ihre sufischen Organisationsformen das kulturelle Umfeld ihrer neuen Milieus mit- und umgestalten. So gibt es beispielsweise in Großbritannien zahlreiche, sehr unterschiedliche und transnational aufgebaute, zumeist in Pakistan und Indien basierende Sufi-Netzwerke. Hier reicht das Spektrum von nüchternen Muğaddidī-Naqšbandīs zu eklektischen und eigentümlichen Sufi-Lehrer:innen und ihren Anhänger:innen.<sup>89</sup> New York wiederum ist

84 Vgl. Randall, 2016, 66f, passim.

85 Vgl. Green, 2012, 12; Sedgwick, 2018, 226f; zu verschiedenen westlichen Sufi-Strömungen beziehungsweise Individuen, die den Sufismus für sich adaptiert haben, vgl. Küçük, 2008; zu einer umfassenden Historie der Beziehung zwischen dem Sufismus und dem Westen vgl. Sedgwick, 2017.

86 Vgl. Küçük, 2008, 297f, passim; Sedgwick, 2011, passim.

87 Vgl. Küçük, 2008, 294, 316.

88 Vgl. Abenante, 2017, 140f, passim.

89 Vgl. Werbner, 2007, 196f, passim.

seit den 1980ern eines der größten Zentren der senegalesischen Murīdīya-Diaspora, die von Touba ausgehend ein globales Netzwerk wirtschaftlicher Aktivität betreibt.<sup>90</sup> Anders als die autochtonen und migrantischen Sufi-Netzwerke, die lokale Traditionen weiterführen, aber auch adaptieren, tendieren westliche Sufi-Strömungen dazu, neue Varianten des sufischen Erbes zu kreieren. Vor allem die Herausforderungen zwischen anti-autoritären Ansprüchen und der im Sufismus fest verankerten spirituellen Hierarchie führen hier zu Spannungen und Abspaltungen. Ein weiterer intensiv debattierter Punkt sind Genderverhältnisse.<sup>91</sup>

Die Geschlechterfrage im Sufismus ist komplex und kann hier nur bedingt ausgeführt werden. Verkürzt lässt sich sagen, dass die Möglichkeiten für Frauen in formalen, führenden Funktionen innerhalb der *ṭarīqa*-Strukturen limitiert sind. Die Einschränkungen hinsichtlich geschlechtsspezifischer Autorität und Legitimation im Sufismus werden gegenwärtig jedoch auch in muslimisch geprägten Kontexten verstärkt hinterfragt und angefochten. Ein Beispiel dafür ist *ṣaiḥa* Cemalnur Sargut, die gegenwärtig einen Zweig der Rifaʿīya in Istanbul leitet.<sup>92</sup> Ein anderes Beispiel für sufische Herausforderungen der dominanten patriarchalen Strukturen sind die seit den 1990ern verstärkt auftretenden weiblichen *muqaddamas* im Senegal.<sup>93</sup> Im Zuge der Globalisierung ist hinsichtlich formeller Führungspositionen in sufischen Gemeinschaften allgemein eine erhöhte Selbstbestimmung von Frauen festzustellen.<sup>94</sup>

Globale Zusammenhänge des Sufismus weisen verschiedene, mitunter auch konfliktreiche kulturpolitische Facetten auf. Vor allem im sogenannten Kampf gegen den Terror werden Alliierte gesucht und von Islamwissenschaftler:innen wie Alan Godlas und Bernard Lewis in den Sufis gefunden, die die geeigneten Verbündeten gegen einen gewaltbereiten Islamismus seien.<sup>95</sup> Insbesondere US-amerikanische muslimische Gelehrte mit engerem oder weiterem Sufismusbezug – wie Hamza Yusuf oder Nuh Keller, aber auch der amerikanische *ṣaiḥ* der Naqṣbandī-Haqqanī-*ṭarīqa* Hisham Kabbani – unterstützen diese Politik und propagieren eine „intellektuelle, gesellschaftspolitisch aktive klassische Form des Sufismus“. Sufi-inspirierte Künstler:innen wie Salman Ahmed und seine Gruppe Junoon nutzen schon in den 1990ern ihren „Sufi-Rock“ als ursprünglich subversiven Ausdruck des Protests gegen die „Wahhabi-Ideologie“. Diese Musiker wurden aber zunehmend von staatlicher Seite gesponsert und für ihre Zwecke vereinnahmt. Dies wiederum erweckte eine neue muslimische transnationale Gegenkultur – *taqwacore* –, die sich sowohl gegen islamistische Musikfeindlichkeit wie auch gegen die staatliche Ideologisierung von Sufi-Kultur ausspricht. Sufische (Musik-)

90 Vgl. Villalón, 2007, 185f, passim.

91 Vgl. Genn, 2007, 260f, 271f, passim.

92 Vgl. Neubauer, 2016, 154, passim.

93 Vgl. Hill, 2010, 378, passim.

94 Vgl. Raudvere/Stenberg, 2009, 5.

95 Zu einer detaillierten Darstellung der US-amerikanischen und britischen Vereinnahmung des Sufismus im Zuge des War on Terror vgl. Muedini, 2015, 153–173.

Kulturen können also Träger gesellschaftspolitischer Konfliktlinien sein, werden aber auch traditionell wie modernisiert weitergelebt, weltweit – etwa in der Bollywood-Industrie – vermarktet<sup>96</sup> oder auch mit einem New-Age-Eklektizismus verbunden.<sup>97</sup>

Die New-Age-Bewegung wiederum führte durch ihre synkretistisch-relativistische Komposition in den 1990ern auch zu einer populären Form der Re-Islamisierung unter einer „säkularisierten Bourgeoisie“ in Marokko über Ägypten und den Iran bis nach Indonesien. Im Zuge dessen wurde vor allem in Marokko der Sufismus in einem modernen, humanistisch-universalistischen Gewand wiederentdeckt und als spirituelle Selbstoptimierung angenommen. Auch wenn die stark ausgeprägte Autorität der *šuyūh* zunächst abgelehnt wurde, bekamen die *ṭarīqāt* so neuen Zuwachs, nicht ohne Spannungen zwischen modernem Individualismus und der traditionellen *ṭarīqa*-Hierarchie aufzuweisen. Schließlich führte aber die De-Institutionalisierung der New-Age-Bewegung zu einer Re-Institutionalisierung des Sufismus in Marokko.<sup>98</sup>

### 5.7 Die flexible Kontinuität des Sufismus

In weiten Bereichen des gegenwärtigen Sufismus besteht eine starke Kontinuität klassischer Ausdrucksformen. So wird weiterhin die Poesie als beliebter Träger sufischer Lehre praktiziert, wie Andrea Brigaglia in der bestechenden Analyse eines Gedichts über die sufische Ausbildung (*tarbiya*) und Erkenntnis (*maʿrifa*) des nigerianischen Tiġānī-Sufis Muḥammad Balarabe (gest. 1967) demonstriert. In Kontinuität zu vormodernen Formen (s. Kapitel 4.4) ist die Poesie das zentrale Medium, sufische Konzepte – wie beispielsweise die Lehren der Akbarischen Schule – oder auch die jeweilige theologische Positionierung an ein breites Publikum zu vermitteln. Gebräuchlich sind hierbei koranische Einschübe (*taḍmīn*), die in die oftmals paradoxe lyrische Sprache verwoben werden.<sup>99</sup>

Aber auch das – schwer abzusteckende – Genre des Sufi-*tafsīr* besteht in der Moderne fort. Die Koranexegese (1982) des iranischen *šaiḥ* Hajj Soltān Hosein Tābanda Gonābadi *Reza-ʿAlī Šāh* (gest. 1992) beispielsweise ist im Stil des vormodernen *tafsīr*-Genres verfasst, baut auf traditioneller sufischer Exegese auf und steht in Beziehung zur Koranlegung seines spirituellen und leiblichen Ahnen Soltān ʿAlī Šāh (gest. 1909). Reza ʿAlī Šāh verwendet eine moderne Sprache und bezieht Geschehnisse und Fragestellungen seiner Zeit in die Interpretation mit ein, um seine Leserschaft zu erreichen, die er spirituell leiten will.<sup>100</sup>

96 Vgl. Aidi, 2014, 70–82, passim.

97 Vgl. Howell, 2007, 233, 237.

98 Vgl. Haenni/Voix, 2007, 241, 249–255.

99 Vgl. Brigaglia, 2018, passim.

100 Vgl. Cancian, 2014, 98f, passim.

Ebenso wird das sufische Lehrmittel der Hagiografien über die Gottesnahen (*auliyā*<sup>7</sup>) als Vorbilder weiterhin aktiv und pragmatisch angewendet. Diese Literaturgattung will sufische Ideale anhand der Handlungen und Persönlichkeiten bedeutender Sufis an ein breites Publikum vermitteln.<sup>101</sup> Dabei wird dem jeweiligen Zeitgeist entsprochen, um das Prestige und die Popularität des Sufismus zu wahren oder seine gesellschaftsreligiöse Konformität zu verteidigen. In vormodernen Zeiten waren es die leidenschaftliche Liebe (*ʿišq*) und die Wundertätigkeit (*karāmāt*) durch Sufis, die beschrieben und betont wurden. In der Moderne aber werden solche Erzählungen der Wundertätigkeit oftmals entmystifiziert, dafür aber die spirituellen wie ethischen Qualitäten der historischen wie gegenwärtigen Sufis betont.<sup>102</sup> Entgegen dieser tendenziell apogetischen Rationalisierung werden von anderen Sufis weiterhin auch ekstatische Körpertechniken und Praktiken wie das Durchstoßen von Körperteilen (*darb aš-šiš*) praktiziert, um die Segenskraft (*baraka*) und Wunderwirksamkeit (*karāmāt*) des *šaiḥs* und seiner Initierten zu inszenieren beziehungsweise zu realisieren. Über das Medium des Körpers wird die Kontrolle über das Niedere Selbst (*naḥs*) und die spirituelle Qualität des Sufis in seinem Glauben demonstriert und öffentlich geprüft.<sup>103</sup>

Diesen Überblick abschließend lässt sich sagen, dass der gegenwärtige Sufismus durch eine starke Kontinuität zu seinen vormodernen Formen, seine Diversität an Zugängen und Auslegungen wie auch durch eine transnationale Hybridität gekennzeichnet ist.<sup>104</sup> Seine Strukturen und Ausdrucksformen resultieren aus einem komplexen Zusammenwirken von Tradition und Modernität.<sup>105</sup> Der Sufismus baut einerseits auf seinen Traditionen auf, die *ṭarīqāt* sind andererseits auch moderne oder auch postmoderne Träger gesellschaftlicher Organisation und religiöser Erfahrung.<sup>106</sup> John Voll sieht den Erfolg der Sufi-*ṭarīqāt* in der Gegenwart in dieser Hinsicht als effektive Antworten auf globale, postmoderne und postmaterialistische Bedürfnisse.<sup>107</sup> Dabei begegnet der Sufismus der weit verbreiteten negativ-stereotypen Wahrnehmung modernistischer Trends des vergangenen Jahrhunderts mit pragmatischen, flexiblen und zeitgeistigen Strategien und bildet oft das Fundament zivilgesellschaftlicher Strukturen.

In arabischen Ländern verlor der Sufismus im 20. Jahrhundert auf Grund einer zunehmend materialistischen Lebenskultur verhältnismäßig an Popularität. Im Zuge dessen schwand auch die Autorität der *šuyūḥ*. Doch die mit den Arabischen Revolutionen 2011 begonnenen drastischen gesellschaftlichen Umbrüche und Unsicherhei-

101 Vgl. dazu auch Albo, 2012, 243.

102 Vgl. Papas, 2018, passim.

103 Vgl. Pinto, 2016, 201f.

104 Vgl. Bruinessen/Howell, 2007, 15; Hill, 2019, passim.

105 Vgl. Werbner, 2007, 215; für eine regionale Darstellung des Sufismus in Indien in der Zeit zwischen Vormoderne und Moderne vgl. Green, 2006.

106 Vgl. Voll, 2007, 284.

107 Vgl. ebd., 284, 297.

ten scheinen dahin zu führen, dass die gemeinschaftlich-spirituelle Infrastruktur der sufischen *ṭarīqāt* wieder verstärkt Halt verspricht. So finden das Charisma der Sufi-*šuyūh* und die „Ideale eines traditionellen Islam“ bei den Menschen der MENA-Region wieder verstärkt Anklang.<sup>108</sup>

Jener Schwund des arabischen Sufismus ist zudem nur relativ zu sehen. So macht beispielsweise vor Beginn des Bürgerkriegs in Syrien 2012 der Sufismus weiterhin die Hauptströmung des dort gelebten Islam aus. Zentrum sufischer Aktivität war dabei Aleppo.<sup>109</sup> Wie sich die Situation des Sufismus in Kriegsregionen wie Syrien, dem Irak, dem Jemen, Afghanistan und insbesondere in den Gebieten, die vom sogenannten Islamischen Staat (IS) besetzt und zerrüttet worden sind, entwickelt, muss erst erforscht werden. Davon abgesehen und global betrachtet erweckt der Sufismus Ende des 20., Anfang des 21. Jahrhunderts erneut den Enthusiasmus insbesondere der urbanen Mittel- und Oberschichten und wird von diesen auch gefördert. Die Qualität des Sufismus, das Partikulare und Universale in eine effektive Synthese zu bringen, garantiert wesentlich sein Fortbestehen über die Jahrhunderte, wie auch in Bezug auf die Herausforderungen der Moderne und der multiplen Dynamiken der Globalisierung.<sup>110</sup> Der Sufismus in der Gegenwart ist ein gesellschaftsreligiöses Phänomen, das auf vielfältige Art und Weise traditionelle Strukturen mit den Anforderungen des alltäglichen Lebens aushandelt. Sufis begegnen aktiv den Herausforderungen von Urbanisierung, Mobilität, Diaspora-Gemeinschaften, Generationswechsel, Genderdynamiken und Digitalisierung.<sup>111</sup>

108 Vgl. Sedgwick, 2018, 213, 228.

109 Vgl. Pinto, 2016, 201.

110 Vgl. Voll, 2007, 287f, 294.

111 Vgl. Raudvere/Stenberg, 2009, 9, passim; s. auch div. Beiträge in ebd.



## 6. Profile der interviewten Sufis

Das Phänomen gegenwärtiger sufischer Koranauslegung wurde von mir in verschiedenen Kontexten exemplarisch analysiert und die Ergebnisse miteinander in Diskussion gesetzt. Die Erhebung und Interpretation der jeweiligen sufischen inhaltlichen Reflexionen des Koran – und zwar in Form der lebendigen, interpretativen Interaktion zwischen Sufis und der Multidimensionalität des Koran – stehen im Zentrum dieser Untersuchung. Die gewählten Erhebungsmethoden der qualitativen Sozialforschung<sup>1</sup> folgen einem interpretativen Paradigma, in dem jede soziale Handlung als das Resultat der Interpretation eines jeden Menschen der jeweiligen intersubjektiven Situation sowie dessen individuelle Positionierung in diesen komplexen Zusammenhängen verstanden wird. Sie will die subjektiven Bedeutungsebenen und Perspektiven der Forschungsobjekte verstehen und deuten.<sup>2</sup>

Im Folgenden werden die Sufis meines Samples<sup>3</sup> daher zunächst in Bezug auf spezifische inhaltliche wie persönliche Aspekte vorgestellt und ihre jeweiligen Lehrtraditionen ersichtlich gemacht. Eine regionale, gesellschaftsreligiöse Verortung ist für diese Analyse wesentlich und wird, soweit möglich, hergestellt. Bei manchen Aussagen und Handlungen der interviewten Sufis wurde ich gebeten, sie nicht in die Analyse einzubeziehen. Abgesehen von solchen sensiblen Daten erhielt ich aber von allen Interviewten die Zustimmung, die Gespräche unter ihren vollen Namen zu veröffentlichen. Kontaktpersonen, Familienmitglieder und Schüler:innen, die mir keine explizite Erlaubnis dazu gaben, werden nicht namentlich genannt. Die Profile werden chronologisch, entsprechend der Abfolge der Interviews angeführt. Vorangestellt werden jedoch die Darstellungen jener drei Sufis, bei denen ich längere Zeit verbracht habe und vermehrt Handlungsformen beobachten konnte, die über die Interviewsituation hinaus gingen. Wenn vorhanden, verweise ich auch bei den anderen Fällen auf einen derart erweiterten Datensatz. Eine Übersichtstabelle mit den Interviews, der jeweiligen Interviewsprache und weiteren Verweisen auf die Interviewten ist im Anhang zu finden.<sup>4</sup>

---

1 Für eine ausführliche Darlegung meiner methodischen und auch autoethnographischen Zugänge, siehe Hentschel, 2021, 9–22, 116–128.

2 Vgl. Flick/Kardorff/Steinke, 2013, 23.

3 Mit meinem Sample beanspruche ich nicht, den gegenwärtigen Sufismus abzudecken. Die interviewten Sufis stehen für sich und dienen als Stichprobe des weltweiten Felds, das unzählige Sufi-Strömungen, -Traditionen und -Praktizierende umfasst, die je für sich Spezifitäten in sich tragen.

4 Die Transkriptausschnitte geben eine möglichst wortgetreue Übersetzung der Interviews wieder, wurden aber im Sinne guter Lesbarkeit sprachlich angepasst. Übersetzungsalternativen und Ausdrücke in der Originalsprache des Interviews werden in runden Klammern, Anmerkungen und Ergänzungen in eckigen Klammern, weiterführende Kommentare und Verweise zu zitierten oder angespielten Koran-



## 1 Sufi Tabib Safarboy Kuschkarov

Taschkent, Usbekistan

Interview: 01.01.2015

Safarboy Kuschkarov ist der Leiter der usbekischen Nürsafardiya<sup>5</sup> und trägt den Titel Sufi Tabib (*ṣūfī ṭabīb*: Sufi-Arzt), mit dem er normalerweise angesprochen und im Folgenden auch bezeichnet wird.<sup>6</sup> Ich habe eine Woche (28.12.2014–04.01.2015) bei Sufi Tabib in Begleitung meiner Kontaktperson verbracht. Sufi Tabib hat sich in diesem Zeitraum ganz uns und meinem Forschungsansinnen gewidmet. Das Interview wurde am 01.01.2015 geführt, Sufi Tabib hat aber für den 03.01. ein Zusatzinterview mit seinem Koranlehrer organisiert. Auffallend war, dass er im Hauptinterview zwischen „Sufi-Themen“ und „religiösen Themen“ unterschied und bei letzteren dann auf den Koranlehrer verwies.<sup>7</sup>

Zudem haben wir nicht nur viel Zeit mit Sufi Tabib, sondern auch mit seiner Familie und einigen seiner Schüler:innen verbracht. Prägend waren hierbei die zahlreichen Festmahle. Das viele und gehaltvolle Essen wurde bewusst eingesetzt, denn die Stärkung des Körpers ist für Sufi Tabib eine wesentliche Voraussetzung für eine spirituelle Entwicklung. Körperliche Bedürfnisse und Schwächen wurden aber nicht negativ beurteilt. Die gemeinschaftlichen Zusammenkünfte, bei denen es keine Geschlechtertrennung gab, waren ausgelassen heiter, aber auch von Disziplin getragen. Sufi Tabib bestimmte, wann gegessen, getrunken, gesprochen oder getanzt wurde.

Die vielen Gespräche, die wir in dieser Woche führten, kreisten um sufische Inhalte, aber auch um globale gesellschaftspolitische Themen. Ein präsent Thema war das damalige Expandieren des sogenannten Islamischen Staates. Sufi Tabib betonte die Wichtigkeit, politisch aktiv zu sein, wenn nötig „für den Frieden zu kämpfen“ und ge-

---

stellen in Fußnoten angegeben. Auf sprachliche Besonderheiten wird nur in Einzelfällen hingewiesen, so mir diese für die Interpretation und das Verständnis wichtig erscheinen. Betonungen durch die Interviewten werden fett gedruckt. Arabische, persische, türkische und sonstige fremdsprachige Begriffe werden in Kursivschrift wiedergegeben. Kürzungen und Ergänzungen meinerseits kennzeichne ich durch eckige Klammern.

- 5 <http://sufism-nursafardiyya.com/en/index.php>, letzter Zugriff: 02.12.2021; Seite mittlerweile vom Netz genommen.
- 6 Hier wie bei den anderen Sufis richtet sich die Schreibweise der Namen primär nach ihrer eigenen Verwendung und Umschrift, wie sie z. B. im Internet zu finden ist. Nur bei Araber:innen und Iraner:innen verwende ich – wie auch sonst – die Transkription nach dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).
- 7 Das Hauptinterview wird mit Sufi Tabib, 2015 angegeben, Aspekte aus dem zweiten Interview mit Sufi Tabib 2, 2015. Auf Wunsch des Koranlehrers, der anonym bleiben wollte, wurde dieses Gespräch nicht aufgenommen. Sufi Tabib diskutierte meine Fragen mit seinem Lehrer auf Usbekisch und übersetzte sie dann in seinen Worten ins Französische. Ich werte meine Notizen zu diesem Gespräch daher ebenfalls als die Aussagen Sufi Tabibs.

gen „den Extremismus“ vorzugehen, den er oft mit „den Arabern“ gleichsetzte. Diese polemische Rhetorik ist in Zusammenhang mit einem dominanten postsowjetischen, zentralasiatischen Diskurs in Verbindung zu setzen. Denn nach dem Ende der Sowjetunion ist ein starker Zuwachs an importierten salafistisch-wahhabitischen Ideologien in der Region festzustellen. Diese sind aktiv gegen lokal-kulturelle, vom Sufismus geprägte Traditionen vorgegangen. Von staatlicher Seite wurden aber lokale Sufis gegen den Einfluss des „arabischen Wahhabismus“ unterstützt.<sup>8</sup> Sufi Tabib scheint zwar nicht mit dem Staat zusammenzuarbeiten – seine Erzählungen weisen eher auf eine Opposition hin –, doch scheint er von jenem anti-arabischen Diskurs beeinflusst zu sein.

Zudem vertritt Sufi Tabib eine stark ausgeprägte usbekozentrische Identität. In dieser gilt vor allem „Amir Timur“ als Nationalheld und Förderer des Sufismus. Timur Lenk (gest. 1405),<sup>9</sup> der primär für seine Grausamkeit bekannt ist, machte Samarkand zum Zentrum des Timuridischen Reichs, wo nicht nur Kunst, Kultur und Gelehrsamkeit, sondern tatsächlich auch der Sufismus massiv gefördert wurde. Im 16. bis 18. Jahrhundert setzte sich unter den verschiedenen zentralasiatischen Sufi-Strömungen schließlich die Naqšbandīya als tonangebend durch und verlagerte den kulturellen und ökonomischen Knotenpunkt der Seidenstraße von Samarkand nach Bukhara.<sup>10</sup> Wie in anderen Kontexten ist auch in Zentralasien die Konkurrenz zwischen Sufis verschiedener *ṭarīqāt* historisch wie gegenwärtig teilweise stark ausgeprägt.<sup>11</sup> Es ist daher kein Zufall, dass Sufi Tabib auffallend oft und kritisch die Naqšbandīya erwähnt. Seinen eigenen Sufi-Weg führt er auf Aḥmad Yasawī und Naḡm ad-Dīn al-Kubrā zurück, die die Gründungsfiguren der in Anatolien, Persien und (Zentral)-Asien weit verbreitenden Yasawīya und Kubrawīya sind.

Naḡm ad-Dīn al-Kubrā (gest. ca. 1220) war Schüler und Lehrer prominenter Sufis des 12. und 13. Jahrhunderts.<sup>12</sup> Er betont in seiner Lehre die Möglichkeit des unmittelbaren Kontakts mit Gott durch visionäre Erfahrungen. Diese könnten durch Disziplin, spirituellen Rückzug, ausgeprägtes Gottesgedenken (*dīkr*) und die Kultivierung der sublimen Zentren (*laṭāʾif*) im menschlichen Körper erreicht werden.<sup>13</sup> Aḥmad Yasawī (gest. um 1165 oder auch erst im 13. Jahrhundert<sup>14</sup>) und seine Nachfolger:innen – die sogenannten türkischen Meister (*mašayih-i turk*) – waren für die Islamisierung der Turkvölker und der Zentralasiat:innen von großer Bedeutung. Im Zuge der mongo-

8 Vgl. Knysh, 2004, 19f; Muedini, 2015, 133, 136.

9 Vgl. Manz, 2012, passim. Timur ließ z. B. den monumentalen Grabkomplex für Aḥmad Yasawī erbauen, vgl. dies.

10 Vgl. Lenz-Raymann, 2014, 125f, passim; zum Sufismus in Zentralasien vgl. zudem DeWeese/Gross, 2018.

11 Vgl. DeWeese, 2013, 843.

12 Vgl. Böwering, 1987, passim.

13 Vgl. Knysh, 2010, 174, 234–239.

14 Vgl. DeWeese, 2013, 839. Diese zweite zeitliche Einschätzung des Todes Yasawīs wird potenziell dadurch bestätigt, dass Sufi Tabib die Ursprünge seiner Tradition im 13. Jahrhundert verortet.

lischen Eroberungen breitete sich die Yasawīya verstärkt nach Anatolien aus. Dort wie auch in Zentralasien wurde die Yasawīya mit den unkonventionellen Sufis der Qalandariya und Ḥaidariya in Verbindung gesetzt. Ğamāl ad-Dīn ʿAzīzān (gest. 1507) etablierte den Hauptzweig der Yasawīya schließlich in der Region um Samarkand. Die Yasawīya weist im Vergleich zu anderen *ṭarīqāt* eine weniger ausgeprägte Hierarchie auf und fokussiert sich auf die in Zentralasien verstreuten Gräber der Yasawī-*šuyūh*.<sup>15</sup> Für den in vielen Bereichen unkonventionell agierenden Sufi Tabib würden sich Sufis wie al-Kubrā und Yasawī und in Folge auch die Nūrsafardiya auch wesentlich von den meisten anderen Sufi-*ṭarīqāt* unterscheiden:

Im Sufismus gibt es **drei** Grade [...]: Es gibt den Sufismus, der mit der Religion ist, wie zum Beispiel die Mevlevīya, Naqšbandīya, Qādiriya etc. [...] Und es gibt einen zweiten Typ von Sufismus, das ist der **spirituelle** Sufismus. Dort gibt es den Meister, [...] den *pīr*, der verstorben ist oder der lebt und der den Weg des Sufismus gegangen ist. Da gibt es die Gräber, die Energie der Gräber, wo es die spirituelle Information des *pīrs* gibt etc. In dieser Richtung gibt es ein wenig Religion. [...] Die dritte Richtung ist der **göttliche** Sufismus. Göttlich, das heißt in dieser Richtung des Sufismus gibt es keine Religion, es gibt keine Tradition, fast. Es gibt nur das Individuum und Gott – und dazwischen gibt es keinen Mittler: [es besteht] direkter Kontakt. Das ist so bei Hoġġa Aḥmad Yasawī, Naġm ad-Dīn al-Kubrā, das ist vielleicht so bei Maṅšūr al-Ḥallāġ, der sagte: *anā l-ḥaqq*. Das ist vielleicht so bei ʿUmar Ḥaiyām, und Mašrab, einem usbekischen Sufi. Mašrab war auch so, ohne Religion, er ist zur spirituellen Essenz gegangen. Die Nūrsafardiya gehört zur dritten Richtung des Sufismus, das ist der göttliche Sufismus.<sup>16</sup>

Sufi Tabib gibt an, dass er die Nūrsafardiya („der Weg der Reise des Lichts“) als einen „Neuen Weg“ gegründet hat, nachdem er vor 30 Jahren eine „göttliche Inspiration“ (*ilhām*) erhalten hatte. Sufi Tabib distanziert sich dabei nicht nur von für ihn konventionellen Sufismus-Formen, sondern auch von „den Muslimen“ an sich, die in seiner Wahrnehmung das Wesen des Koran nicht erfasst hätten. Abwertend positioniert er sich vor allem gegen die „Politisierung“ und „Ideologisierung“ des Islam, die nur zu Gewalt und Destruktion führt. Das Antidot dazu – und somit ein Weg zu individueller wie auch gesellschaftlicher Harmonie – ist für Sufi Tabib die Nūrsafardiya. Diese biete eine einzigartige Methode, eine „Innere Kultur“ (*Fahum Farasāt*; s. Kapitel 11.4) zu entwickeln. Diese Methode baut auf 14 Aktivitäten auf, die mit den 14 unverbundenen Buchstaben des Koran (*al-ḥurūf al-muqattaʿa*; s. Kapitel 8.7) und deren Kombinationen (*Shakli Daryo*) in Verbindung stehen. Den Koran betont Sufi Tabib als die zentrale Grundlage für seine Lehre und Praxis, die eine ganzheitliche Vervollkommnung des Menschen anstrebt:

<sup>15</sup> Vgl. Knysh, 2010, 219, 271f.

<sup>16</sup> Sufi Tabib, 2015; zum Qalandarī-Derwisch Šāh Mašrab vgl. Frembgen, 2000, 151.

All diese Aktivitäten haben ihre Basis aus dem Koran in den *Shakli Daryo* Buchstabenkombinationen – im Koran gibt es 14 *Shakli Daryo* mit 14 Buchstaben. Diese stehen in Verbindung mit den vierzehn Propheten, die im Koran genannt werden [sic!]. Das heißt, in diesen geheimen Buchstaben ist die Energie der Propheten und ihr Wissen. Diese Richtungen sind zum Beispiel: Philosophie, Koran, Kampfkunst, Medizin, Kosmetik – es sind 14. [...] Im Sufismus gab es viele Geheimnisse, die bis heute nicht enthüllt wurden. Das ist der Grund, warum viele Sufis, die Gesellschaft, die Politiker [...] erstaunt sind und [sagen], dass Nürsafardiya kein Sufismus ist. Vielleicht ist Nürsafardiya kein Sufismus. Denn der Sufismus hat eine spirituelle Basis, jeder Sufismus. Nur wenige Sufis haben die göttliche Stufe erreicht. Aber unser Ziel [...] ist, direkt zu Gott, durch die Energie, die Gott uns gegeben hat, durch die Vervollkommnung, die innere, die äußere, die mentale, die spirituelle zu Gott zu gehen.<sup>17</sup>

## ↓ šaiḥ Sīdī Muḥammad as-Saʿīd al-Ġamal ar-Rifāʿī aš-Šāḍulī

### Jerusalem, Israel und Palästina

Interview: 12.04.2015 (10.04.–14.04.2015)

Sīdī Muḥammad as-Saʿīd al-Ġamal ar-Rifāʿī aš-Šāḍulī (gest. November 2015) war šaiḥ der ursprünglich syrischen Šādīliya, die er in Jerusalem in Auftrag seines Lehrers fortführte. Dort re-etablierte er 1997 den Hohen Sufirat in Jerusalem (*al-maḡlisu š-šūfiyu l-ʿaʿlā fi l-quḍs*) und saß diesem auch vor. Zudem war er *qāḍī* und Gelehrter an der al-Aqṣā Moschee.<sup>18</sup> Er hatte seit 1974 auch Schüler:innen aus Europa und gründete 1993 das Shadhiliyya Sufi Center of North America in Kalifornien, von dem weitere US-amerikanische Zentren ausgehen, die sich auf „sufische Heilung“ spezialisieren.<sup>19</sup> Sīdī Muḥammad gilt in Jerusalem und unter seinen internationalen Schüler:innen als Vermittler in der Verständigung zwischen Israelis und Palästinenser:innen.<sup>20</sup>

Ich kannte Sīdī Muḥammad bereits vor meinem Forschungsaufenthalt (07.04.–16.04.2015) und wurde eingeladen, im Familienanwesen am Ölberg in Ostjerusalem zu wohnen, wo ich die Zeit mit Sīdī Muḥammad und seiner Familie verbringen durfte. Auch besuchte ich den šaiḥ zweimal in seinem Büro auf dem al-Aqṣā-Gelände. Das Interview wurde auf mehrere Tage aufgeteilt. Der erste Anlauf geschah im Beisein mehrerer Familienmitglieder und Schüler:innen, eine optimale Gesprächssituation war dadurch nicht gegeben. Am nächsten Tag gab mir Sīdī Muḥammad seinen *tafsīr*

17 Sufi Tabib, 2015. Gemeinhin werden im Koran mehr als 14 Propheten gezählt. Eventuell ordnet Sufi Tabib aber nur 14 jener im Koran genannten Propheten den *Shakli Daryo* zu. Welche diese sind, ist mir nicht bekannt.

18 <https://sufimaster.org>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

19 Zum amerikanischen Zentrum vgl. Schönbeck, 2009, 179f; s. auch: <http://shaddulicenter.org>, letzter Zugriff: 02.12.2021. Seite vom Netz genommen.

20 <https://blogs.timesofisrael.com/mourning-a-man-of-peace/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

zur ersten Sure (*al-Fātiḥa*) und dem letzten Dreißigstel des Koran (*ǧuzʿ ʿamma*).<sup>21</sup> Ich sollte dieses Buch lesen und anhand dessen meine Fragen stellen. Der Hauptteil des Interviews fand am 12.04. statt, die anderen Gespräche zwischen dem 10.04. und 14.04.2015.<sup>22</sup>

Sidī Muḥammad steht in der Tradition des bedeutenden marokkanischen Sufis Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī (gest. 1258), der nach seiner konventionellen religiösen Ausbildung in Fez in den Irak ging, um bei Abū l-Faṭḥ al-Wāsiṭī (gest. 1234) den Sufismus zu erlernen. Dieser war der Hauptschüler und Nachfolger Aḥmad Rifāʿīs (gest. 1182), von dem Sidī Muḥammad genealogisch abstammt. Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī fand in al-Wāsiṭī jedoch nicht den erhoffen spirituellen Pol (*quṭb*) und kehrte nach Marokko zurück, wo er ʿAbd as-Salām b. Mašīš (gest. 1228) als seinen Lehrer annahm. Später zog er in das heutige Tunesien und danach in das ägyptische Alexandria. Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī betont, dass nur durch die konsequente Befolgung des göttlichen Gesetzes (*šarīʿa*) der Spiegel des Selbst poliert und geklärt werden könne, um eine Erkenntnis Gottes zu erfahren. Dafür ist es notwendig, im Leben zu stehen und für seinen Unterhalt zu sorgen. Unter seinen Nachfolger:innen – insbesondere unter Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī (gest. 1309) – findet die Šādīliya großen Zulauf und weite Verbreitung in der gesamten islamischen Welt und bildet verschiedene Untergruppen.<sup>23</sup>

Die Šādīliya weist als einer der großen „supra-*ṭarīqāt*“ keine einheitliche Organisationsstruktur mehr auf. Es steht ihr auch kein einzelner *šaiḥ* vor. Die lokalen Šādīliya-Zweige sind somit in sich selbständige Strukturen in einem weitmaschigen Šādīliya-Netz.<sup>24</sup> Sidī Muḥammad steht in der *silsila* ʿAlī al-Yašrūṭīs (gest. 1891), dessen Lehre wesentlich durch seine Tochter Fāṭima tradiert wurde und vor allem in der Levante Anklang fand.<sup>25</sup> Sidī Muḥammad bezieht sich aber inhaltlich primär auf Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī, der seine Lehre nicht systematisiert hatte; auch betont er die außerordentliche „Heiligkeit“ des Ibn Mašīš. Sidī Muḥammad schließt somit an eine prä-*ṭarīqa* Šādīli-Lehre an, ohne aber die Wichtigkeit der Lehrketten zu negieren. So erwähnt er immer wieder seinen Lehrer Muḥammad Hāšim at-Tilimsānī, der ihn nach Jerusalem gesandt hatte. In Nachfolge seiner Meister und nach dem Vorbild der Propheten formuliert Sidī Muḥammad seine Lehre und sieht es als seinen Auftrag, die Menschen zu einer göttlich intendierten, harmonischen Einheit zu führen:

Gott gab jedem Propheten Frieden, Liebe, Gnade und Gerechtigkeit. Daher bin auch ich der Führer zu Frieden, Liebe, Gnade, Gerechtigkeit und Freiheit. [...] Gott gibt mir das, ich gebe nichts für mich. Ich bin ein armer Diener. [...] Der ist von meinen Kindern, der diese Bot-

21 Vgl. al-Rifaʿī, 2004.

22 Auf die verschiedenen Interviewteile wird zusammenfassend mit Sidī Muḥammad, 2015 verwiesen.

23 Vgl. Knysh, 2010, 207–218; Albo, 2012, 234–238.

24 Vgl. Sedwick, 2018, 218.

25 Vgl. Knysh, 2010, 216.

schaft trägt. Mein Lieber, die **wichtigste** Sache ist: Der **wirkliche** Sufi ist der, der Frieden, Liebe, Gnade und Gerechtigkeit trägt und die **Lehre** lebt, wie die Propheten – Moses und Jesus und Muḥammad, ohne Unterschied.<sup>26</sup>

Für Sīdī Muḥammad ist das Lesen des Koran der erste, unverzichtbare Schritt zur Realisierung des prophetischen Vorbilds. Das vorrangige Ziel ist jedoch nicht, nur eine spirituelle Selbstverwirklichung zu erreichen, sondern die koranische Botschaft in solidarisches Mitgefühl umzusetzen. Der Sufi darf nicht am Materiellen oder seinen/ihren eigenen Bedürfnissen anhaften, vielmehr muss er/sie seine/ihre Verantwortung in den jeweiligen Anforderungen des Lebens tragen und so dem Vorbild der Propheten entsprechend dem Wohl der Menschen dienen:

Wichtig dafür ist, dass der Sufi der Sohn seines Moments (*ibn al-waqt*) ist. – Daher bin ich der Sohn **meines** Moments, und ich nehme das wichtig. Aber ich möchte jeden glücklich sehen. Ich möchte die Liebe all den Menschen geben. Ohne Unterschied. Das ist die wahre Bedeutung des Sufismus. Wenn einer das nicht trägt, was ich trage, was der Prophet, was all die Propheten tragen, dann ist er kein [Sufi] [...]. Er wird alles zerstören, wenn er das nicht trägt. Das ist die tiefe Bedeutung, mein Lieber, was kann ich Ihnen sagen? Das ist, was ich trage, seit **75 Jahren**, – und ich gebe es für alle Menschen.<sup>27</sup>

Sīdī Muḥammad betont wiederholt, dass es keinen Unterschied zwischen den Menschen gäbe, so wie es nach dem Koran und für ihn auch keinen Unterschied zwischen den Propheten gibt. Das weist im Kontext Jerusalems und damit im Zentrum des israelisch-palästinensischen Konflikts auch eine wesentliche gesellschaftspolitische Dimension auf. Ohne hier in die Geschichte oder in eine politikwissenschaftliche Analyse des Konflikts eintauchen zu können, ist Sīdī Muḥammad als angesehener Sufi-*šaiḥ*, al-Aqṣā-Gelehrter und *qāḍī* unweigerlich auch ein gesellschaftlicher Akteur, der im Kontext des Konflikts handelt. In der eigenen Darstellung unterstreicht er, dass eine Verwirklichung der sufischen Einheitslehre, die er aus dem Koran ableitet und auch in den anderen Offenbarungen verankert sieht, das Potenzial in sich trägt, die bestehende Gewalt zu überwinden:

[Egal] ob jemand Muslim, Christ oder Jude ist, wenn diese Leute wüssten, was Gott sagt, dann würden Sie keinen, – gar keinen **Krieg** mehr sehen [...]. Sie würden nur sehen, dass all die Leute einander lieben, all die Leute wären rein, all die Leute wären sauber. [...] Der Prophet

<sup>26</sup> Sīdī Muḥammad, 2015.

<sup>27</sup> Ders.; vgl. K. 2:248, 24:54, 33:7, 40:7; das sufische Konzept *ibn al-waqt* bezeichnet die uneingeschränkte Gegenwartigkeit des Sufis, in der er in vollem Gottvertrauen, unvoreingenommen und unabgelenkt handelt; vgl. Schimmel, 1985, 190.

[Muḥammad] sagt: **Wer auch immer** jemanden angreift, dem zugeteilt ist, Christ oder Jude zu sein, gehört nicht zu mir. [...] – Ein Sufi nimmt das ernst.<sup>28</sup>

Eine solche Erkenntnis und ein wirkliches Verstehen der Religion fehlt nach Sidi Muḥammad im Allgemeinen jedoch. Religion ist keine formale Zugehörigkeit, sondern eine Verpflichtung in der Lebensführung und im gegenseitigen Handeln:

Ah, **ich** bin Muslim. Okay, was heißt das? **Zeige** mir, was es bedeutet, **Muslim** zu sein! – Ich möchte von Dir, dass Du die Religion umsetzt. Wenn jemand keinen Frieden, keine Liebe, Gnade, Gerechtigkeit und Freiheit bringt – also was? – dann bist Du kein Muslim! [klatscht] Gott sagt, Muḥammad ist vollkommen – **Liebe**. Er trägt die Botschaft der Liebe, er trägt die Botschaft des Friedens und Gnade und **Gerechtigkeit**. Das ist, was Gott **allen** Propheten gab, nicht nur Muḥammad: *lā nufarriqu baina ʿaḥad* mach keinen Unterschied zwischen irgend-einem der Propheten. Alle von ihnen: Liebe, Friede und Gnade. Das ist die **wirkliche** Botschaft. [Um das zu] sehen: **Gehen** Sie ins **Innere!**<sup>29</sup>

### ♣ **Parvāneh Hadāvand, Hešmat-Allāh Riāzī, Arezou Hasanzādeh**

**Teheran, Iran**

**Interview: 15.10.2016**

Die Zuordnung der Sufi-Lehrerin Parvāneh Hadāvand ist uneindeutiger als in den ersten beiden Fällen. Sie ordnet sich selbst keiner *ṭarīqa* zu, lehnt Titel wie *šaiḥa* ab und bezeichnet den Kreis um sie und ihre Schüler:innenschaft als „Klasse“, ihre Lehre und Tätigkeit aber eindeutig als Sufismus. Ihr Zirkel ähnelt den „eklektischen und hybriden“ Sufi-Gruppierungen in Großbritannien, die Pnina Werbner als Netzwerke sozial-spirituelle Intimität in einem durch Migration begründeten neuen Setting beschreibt.<sup>30</sup> Parvāneh Hadāvands Gruppe tritt allerdings in ihrem angestammten Milieu zusammen und besteht primär aus Schülerinnen, die oft Mütter und Töchter umfasst. Es gibt einen erweiterten engeren Kreis, zu dem auch einige Männer zählen und der regelmäßig zusammenkommt.

<sup>28</sup> Sidi Muḥammad, 2015; zur Maxime des Friedens vgl. K. 25:63, die koranische Beschreibung des Paradieses, in dem Friede und gegenseitige Zuneigung herrschen, wird hier potenziell als Diesseitsbeschreibung gedeutet, die durch korrektes Handeln verwirklicht werden kann, vgl. K. 10:9–10; zu solchen Vergegenwärtigungen andersweltlicher Wirklichkeitsbeschreibungen s. Kapitel 10.11–12, 10.14, 10.16; zum Zusammenhang von Reinheit, Gottesbewusstsein, korrektem und selbstverantwortlichem Handeln vgl. K. 35:18.

<sup>29</sup> Sidi Muḥammad, 2015; zur universalen Botschaft des Propheten vgl. K. 21:107; Sidi Muḥammad zitiert *lā nufarriqu baina ʿaḥad* aus K. 2:136, 285, 3:84.

<sup>30</sup> Vgl. Werbner, 2007, 200f.



In dieser Hinsicht entspricht die Klasse, in der schiitische und sufische Konzepte rekonfiguriert werden, den im Iran beliebten privaten Zusammenkünften, in denen der Koran und die Poesie Rūmīs oder Ḥāfīz's rezitiert und besprochen werden. Aber auch Gebetsgruppen, die spezifisch von und für Frauen organisiert werden, sind in Teheran weit verbreitet. Dort wird angestrebt, in einer Gemeinschaft die Gebetspraxis zu optimieren und die intendierte Konzentration zu halten. Niloofar Haeri stellt fest, dass hierbei die Qualität des Gebets wesentlich vom Grad an emotionaler Bewegtheit abhängig ist.<sup>31</sup>

So sind auch Parvāneh Hadāvands Klassen stark von Impulsen wie Musik, hagiografischen Erzählungen wie auch geteilten persönlichen Empfindungen getragen, in denen Emotionen intensiv und spirituell gehaltvoll erlebt werden sollen. Eine emotionale Übersteigerung, die mit spirituellen Inhalten verknüpft wird, ist aber auch bei vielen anderen Sufis zu finden. Dort werden emotionell-spirituelle Verdichtungen zumeist inszeniert, um nicht-initiierte Anhänger:innen zu erreichen, eine überweltliche Erfahrung zu evozieren und einen Geschmack der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) zu erleben.<sup>32</sup> Für Parvāneh Hadāvand wird auf diese emotional-intensivierte Weise die Schnittstelle zwischen Horizontalem/Weltlichem und Vertikalem/Spirituellem erreicht.<sup>33</sup> Das Übersetzen beziehungsweise Wiedergeben von Erfahrungen oder Erlerntem an andere ist für sie eine zentrale Technik, bei der man aufgefordert wird, von Emotionen, Einsichten, Eindrücken und auch Träumen offen zu berichten. Parvāneh Hadāvand versteht die zwischenmenschliche Interaktion als wesentlich für einen Erkenntnisgewinn und greift hierbei gerne auf Spiegelmetaphern (s. Kapitel 11.1) zurück: „Seien Sie der Spiegel der anderen und seien Sie Spiegel für sich selbst, dabei werden Ihnen wiederum die anderen helfen.“<sup>34</sup>

Die Betonung, dass ein Sufi auch immer „horizontal“ zu agieren hat, realisiert Parvāneh Hadāvand in der aktiven Nutzung ihres sozialen Netzwerks, das sie auch ständig zu erweitern sucht. In regelmäßigen Abständen gibt es „offene Klassen“, bei denen auch Externe mit unterschiedlichen Hintergründen teilnehmen. Sie lehrt, dass ein Sufi die im Intimen und im Kreis der Vertrauten gemachten „vertikalen“ Erfahrungen nach außen tragen muss, um so durch seine/ihre Präsenz auf die „Welt“ einzuwirken. Um dies zu demonstrieren, nimmt sie mich zu Treffen mit Vertretern des religiösen Establishments wie auch mit zum Teil hochrangigen Politikern mit. In diesen Interaktionen ist zu beobachten, wie Parvāneh Hadāvand gesellschaftsreligiöse, insbesondere geschlechterspezifische Konventionen herausfordert. So setzt sie sich bei Veranstaltungen auf die Plätze, die Männern zugeordnet sind, und trägt auch an religiösen Orten nicht das gebräuchliche Schwarz, sondern immer weiße und zum Teil auch grüne Gewänder. Denn dies sind die Farben des Propheten und der Sufis.

31 Vgl. Haeri, 2017, 139, 149, 153.

32 Vgl. Pinto, 2017, 95–97.

33 Parvāneh Hadāvand, 2016.

34 Dies.



Während meines Forschungsaufenthaltes im Iran (06.10.–28.10.2016) war ich – mit Ausnahme von einigen Tagen in Schiraz (s.u.) – bei Parvāneh Hadāvand in Teheran, mit ihr aber auch in Maschhad und Nischapur. An all diesen Orten haben wir Gräber von Sufis sowie den Nachkommen der Familie des Propheten Muḥammads (*aḥl al-bait*) besucht, so auch den Grabkomplex des 8. schiitischen Imams ʿAlī b. Mūsā al-Riḏā (gest. 818).

Parvāneh Hadāvand bot mir zu Beginn an, ihr „Programm“ sufischer Arbeit im „Schnellverfahren“ zu absolvieren. Ich könne alle Erfahrungen für meine Forschung verwenden. Sie würde mir zwar kein Interview geben, mich aber mit Sufis und Personen, die sie als ʿārif bezeichnet und ebenfalls als Sufis versteht, in Verbindung setzen, um sie zu interviewen. Angesichts ihres selbstbewussten, oftmals provokativen Verhaltens in der Öffentlichkeit, welches dort sowohl respektiert als auch kritisiert wurde, fällt auf, dass sie für meine Interviews Männer sprechen lässt. Einer dieser ist ihr sufischer Wegbegleiter – Dr. Hešmat-Allāh Riāzī –, den wir zu einem Interview am 15.10.2016 treffen, und durch den sich Parvāneh Hadāvand inhaltlich repräsentiert fühlt. Allerdings beauftragt sie ihre Schülerin Arezou Hasanzādeh (gest. 2019) – meine Kontaktperson –, mich bei meinem Forschungsaufenthalt zu begleiten, mir zu übersetzen, ihre Lehre und auch Hešmat Riāzīs Interview nach ihrem Verständnis zu erklären. Auch wenn Parvāneh Hadāvand also Hešmat Riāzī als ihr Sprachrohr sieht, ermächtigt sie doch ihre Schülerin, sich das Erlernte anzueignen und an mich weiterzugeben.<sup>35</sup>

Hešmat Riāzī gibt in seinem Interview an, dass er sich – nach einer intensiven religiösen Bildung in seiner Jugend – vom Islam distanzierte, zunächst das Christentum studierte, sich dann aber mit dem Marxismus und der Philosophie Hegels intellektuell identifizierte. Im Zuge einer existenziellen Krise sei er kurz vor dem Selbstmord gewesen. In dieser verzweifelten Situation, in der er vor „dem Nichts“ stand, hat er jedoch eine Vision göttlicher Allgegenwärtigkeit erfahren und begonnen, sich dem Sufismus zu widmen. Er studierte das *Maṭnawī Rūmīs* und folgte einem *pīr* der im Iran weit verbreiteten *Gunābādī-ṭarīqa*.<sup>36</sup> Dr. Riāzī wurde aber von den vielen Anhänger:innen enttäuscht, die in seinen Augen nur formell Sufis waren. Er hingegen hat immer nach tatsächlichem gnostischem Wissen (*maʿrifā*) gesucht, um die wirklich-wahre Bedeutung des Daseins zu erkennen. Ob diese Abkehr auch mit der regimetreuen Linie der *Gunābādīya* seit Ende des 20. Jahrhunderts<sup>37</sup> zusammenhängt, ist nicht zu erschließen.

35 Verweise aus meinen Aufzeichnungen über die Erfahrungen mit Parvāneh Hadāvand werden mit Parvāneh Hadāvand, 2016 angegeben, Ausschnitte aus dem Interview mit Hešmat Riāzī, 2016. In beiden Fällen ist auch das Mitwirken Arezou Hasanzādehs mitzudenken. Das Transkript des Interviews entspricht ihrem Duktus. Allerdings verstand Hešmat Riāzī ausreichend Englisch, um ihrer Übersetzung zu folgen, und bestätigte sie auch als seinem Ausdruck entsprechend.

36 Vgl. Bos, 2007, 61; die *Gunābādīya* ist auch als *Sulṭān-ʿAlī-Šāh-Niʿmatullāhiya* bekannt; zur Geschichte der *Gunābādīya* und ihrer Abspaltung von der *Niʿmatullāhiya* vgl. Lewisohn, 1998, 451–456; Knysh, 2010, 243.

37 Vgl. Lewisohn, 1998, 451–456.

Wie Hešmat Riāzī Parvāneh Hadāvand kennengelernt hat, bleibt ebenso unklar. Von einem weiteren engen Mitglied ihres Kreises – dem jüdischen Arzt Dr. Rahmat-Allāh Riaffi – erfuhr ich, dass sie vor 25 Jahren einen nicht weiter benannten Lehrer hatten, der sie ausgebildet und ihre Lebensführung nachhaltig verändert hatte.

Hešmat Riāzī bezieht sich in seinen Ausführungen zudem immer wieder auf Ibn al-ʿArabī und identifiziert sich als Anhänger der *waḥdat al-wuḡūd*. Er erwähnt zudem Henry Corbin und Seyyed Hossein Nasr als Gelehrte, die in die Materie tief eingedrungen und deren Schriften hilfreich sind, um den Sufismus zu verstehen. Diese positiven Verweise und Hešmat Riāzīs Anspielungen auf eine Urreligion lassen ihn potenziell dem Traditionalismus (s. Kapitel 3.1) zuordnen.<sup>38</sup>

Seine inhaltliche Argumentation baut auf seinem Verständnis der *waḥdat al-wuḡūd* auf, das in der Vielfalt der Phänomene die Einsheit Gottes erkennen will. Diese Einsicht ist aber nur einer spirituellen Elite vorbehalten, die die *waḥdat al-wuḡūd* als ihre Maxime nehmen, nach dieser leben und damit auch den Koran verstehen würde:

Wir müssen das klar machen: Glauben wir an *waḥdat al-wuḡūd* (die Einsheit der Existenz) oder glauben wir an *qišrat al-wuḡūd* (die Limitierung der Existenz) [...] Ein Wissender (ʿārif) betrachtet die Dinge durch die Linse der *waḥdat al-wuḡūd*, also sieht er alles in Frieden und Harmonie [...]. Wenn Sie es durch diese Linse betrachten, gibt es keinen Mann oder keine Frau, oder wie Sie ihren Mann oder wie Sie ihre Frau behandeln, es ist alles eins [...]. Das ganze Universum ist grundsätzlich eins [...]. Alle Existierenden kommen von der Existenz selbst. [...] Wenn Sie die Linse der *waḥdat al-wuḡūd* haben, dann können Sie auf die *qišra* schauen, mit Frieden. **Aber wenn** Sie die Dinge durch die Linse der *qišra* betrachten, dann [...] würden Sie vielleicht darin feststecken. Und Sie würden vielleicht nie dahin kommen, die Sicht der *waḥda* zu erlangen.<sup>39</sup>

## ص Basit Khan

### Udaipur, Indien

Interview: 06.02.2014

Basit Khan lebt in Udaipur, führt dort ein einfaches Restaurant und ist in seiner Nachbarschaft als Sufi und Poet bekannt. Das Treffen mit Basit Khan kam im Zuge einer privaten Reise nach Indien zu Stande und wurde von zwei Ethnolog:innen vermittelt, die zu der Zeit in Rajasthan zum Sufismus forschten.<sup>40</sup> Basit Khan ordnete sich keiner

<sup>38</sup> Der Traditionalismus wurde von Nasr und Corbin im Iran vor der Revolution populär gemacht und verbreitet, vgl. Sedgwick, 2011, 177f. (Sedgwick nimmt eine kritische Haltung gegenüber dem Traditionalismus ein.)

<sup>39</sup> Hešmat Riāzī, 2016.

<sup>40</sup> Dieses Gespräch habe ich als Probeinterview vor dem offiziellen Beginn des Forschungsprojekts durchgeführt. Da sich die erhobenen Daten aber als haltvoll erwiesen, beziehe ich sie in das Sample ein. Bei

spezifischen *ṭarīqa* zu und sieht im Sufismus in erster Linie eine von externen Einflüssen bereinigte, demütige islamische Lebensführung, die durch das konsequente Anwenden der *ṣarīʿa* erreicht wird.

Seine Argumentationslinien entsprechen einem reformierten Sufismus-Verständnis, wie es Aḥmad Sirhindī (gest. 1624; s.u.) prägte. Auch lassen sich Parallelen zum Programm der Tablighi Jamaʿat (s. Kapitel 5.2) ziehen, das auf eine panindische, schließlich aber globale muslimische Einheitsidentität abzielt. Diese soll zudem auf der *ṣarīʿa* als einem „symbolischen Marker“ basieren.<sup>41</sup> Ob Basit Khan Verbindung zur TJ hat, lässt sich nicht feststellen. Jedenfalls ist auch bei ihm eine positive Einstellung zur Missionierung und Verbreitung des Islam stark ausgeprägt, die das Fundament der TJ-Aktivität darstellt.<sup>42</sup> Es ist für Basit Khan sogar die grundlegende Aufgabe der Sufis, den Menschen den Koran näherzubringen und sie in gutem Vorbild und friedvoller Weise zum Islam einzuladen:

Der Koran ist für alle. Und wie wir alle wissen, ist *daʿwa* [die Einladung zur Annahme des Islam] unsere Pflicht als Muslime: einzuladen, mit welchem Wissen Sie auch immer haben vom Islam. Sie sollen Leute einladen; wenn Sie aber jemanden einladen, laden Sie nicht mit Hass ein, Sie können so nicht einladen – [denn] keiner wird kommen. Es ist eine Botschaft der Liebe und des Friedens. Wenn Sie jemanden einladen, zeigen Sie, dass Sie in Liebe und im Frieden sind. Das ist die Botschaft des Koran – von Gott an die gesamte Menschheit.<sup>43</sup>

Das große Vorbild für Basit Khan ist Muḥammad ʿAllāma Iqbāl (gest. 1938), auf den er sich wiederholt bezieht. Iqbāls Aufenthalt in Europa und die dort herrschenden nationalistischen Tendenzen hatten einen prägenden Einfluss auf seine zunächst sufisch-philosophisch inspirierte, universalistische Vision einer pluralistischen indo-muslimischen Kultur. Seine Vorstellung einer optimalen muslimischen Gesellschaft wurde mit der Zeit aber exklusiver und sein Zugang zum Sufismus näherte sich dem Sirhindis an.<sup>44</sup>

Basit Khan bezieht sich aber auch auf die großen indischen Sufis Niẓām ad-Dīn Auliyaʿ (gest. 1325) und dessen Schüler Amīr Ḥusrū (gest. 1325), wie auch auf Rūmī, der einen starken Einfluss auf den indischen Sufismus hatte. Von synkretistischen Zugängen – wie etwa Kabīrs (gest. um 1518)<sup>45</sup> – distanziert sich Basit Khan jedoch vehement, auch wenn er Kabīr auf einer literarischen Ebene „großartige“ Errungenschaften

---

dem Gespräch waren neben Basit Khans Frau auch die beiden Ethnologinnen und ihre Tochter anwesend. (Da sie mir damals keine explizite Erlaubnis gegeben haben, ihre Namen zu verwenden, bleiben sie anonymisiert.)

41 Vgl. Sikand, 2007, 132.

42 Vgl. ebd., 134, passim.

43 Basit Khan, 2014; vgl. K. 3:104, 10:25, 16:2, 25:63, 73:20 u. a.

44 Vgl. Farooqi, 2012, 184.

45 Zu den genannten Sufis und dem Einfluss Rūmis auf indische Sufis vgl. Schimmel, 1985, 461, 491f, 506, passim; zu Kabīr s. Kapitel 4.5.

zugesteht. Ebenso vorsichtig, aber positiv bezieht sich Basit Khan auf den indischen Dichter Mirzā Ġālib (gest. 1869). Dieser greift sufische Themen in seiner Poesie auf, wird von Schimmel aber nicht als Sufi, sondern mehr als sufisch inspirierter „Freidenker“ bezeichnet.<sup>46</sup> Es überrascht daher nicht, dass Basit Khan bei Dichtern wie Ġālib zur Vorsicht rät. Man müsse sie kritisch lesen, dann kann man als aufrichtiger Muslim und Sufi von ihnen profitieren:

Ich rate Ihnen nicht, Mirzā Ġālib als islamisch zu verstehen; [...] ein großer kultureller Schriftsteller, aber ich kann ihn nicht als einen islamischen Schriftsteller nennen. Aber ein paar Dinge, die er geschrieben hat, über *taṣawwuf* über *ṣarīʿa* und so, und wie er diese Dinge beschreibt, ist sehr, sehr dankenswert für einen Muslim. Sogar ich kann Mirzā Ġālib empfehlen. Nicht sein gesamtes Werk, aber einen Teil seines Werkes.<sup>47</sup>

Basit Khan ist stetig bemüht, klarzustellen, dass der Sufismus in Indien oft falsch verstanden wird, etwa dahingehend, dass man ihn vom Islam trennen könne. Er kritisiert in dieser Hinsicht vor allem die Rolle der indischen Film- und Musikindustrie, die den Sufismus beziehungsweise sein historisches Erbe vereinnahmt und als einen universalistischen, toleranten „*light*-Islam“ entstellt.

Historisch vertrat die Mehrheit der Sufis des Subkontinents allerdings durchaus Ansätze, die anderen religiösen Ausdrucksformen gegenüber positiv eingestellt waren. Sufis standen mit nicht-Muslim:innen in Kommunikation, teilten mitunter asketische-spirituelle Praktiken – wie die der Yogis – und übersetzten als äquivalent wahrgenommene Konzepte, um die sufische Lehre zu verbreiten.<sup>48</sup> Diese sufische Permeabilität trug in Indien, in Südostasien und vielen anderen Regionen maßgeblich zur Verbreitung des Islam bei.<sup>49</sup>

Seit dem 13. Jahrhundert finden verschiedene Sufi-*ṭarīqāt* in Indien großen Zulauf und erleben im 16. und 17. Jahrhundert unter den Moguln ihre Blütezeit. Ein deutlicher Bruch mit der Offenheit gegenüber anderen religiösen Ausdrucksformen wird durch Aḥmad Sirhindī (gest. 1624) vollzogen. Nach diesem hätte der unkritische Gebrauch der auf Ibn al-ʿArabī zurückgeführten *waḥdat al-wuġūd*-Lehre den Sufismus korrumpiert und schließlich zur synkretistischen Religion des Großmoguls Akbar (gest. 1605), der *dīn-i ilāhī* geführt. Um solche Fehlentwicklungen zu vermeiden,

46 Vgl. Schimmel, 1985, 117, 573, 591f. Interessant ist, dass ein Lieblingsmotiv Ġālibs das Martyrium des Manṣūr al-Ḥallāġ ist, Basit Khan al-Ḥallāġ aber nicht kennt oder zumindest vorgibt, ihn nicht zu kennen. Zu Ġālibs politischen Schriften, auf die sich Basit Khan jedoch wiederholt bezieht, vgl. Green, 2006, 109–112.

47 Basit Khan, 2014.

48 Vgl. Stewart, 2001; Nair, 2014: passim; zu Sufismus und Yoga, vgl. Ernst, 2016, passim; zu den allgemeinen gesellschaftsreligiösen Dynamiken um den Sufismus in Indien seit dem 17. Jahrhundert, vgl. Green, 2006, passim.

49 Vgl. Bruinessen, 2007, 94f; Knysh, 2010, passim.

musste der Sufismus reformiert werden. In Folge distanzieren sich Sirhindī und seine Anhänger:innen von angeblichen hinduistischen Einflüssen und zunehmend auch von schiitischen Lehren.<sup>50</sup>

Wie Sirhindī ist auch Muḥammad Iqbāl bemüht, den Sufismus, der ihn stark beeinflusste, vom Verdacht des Pantheismus zu befreien.<sup>51</sup> Nach Iqbāls Lesart des vollkommenen Menschen ist das Ziel der Sufis so nicht das Entwerden (*fanāʿ*) in Gott, sondern die spirituelle Vervollkommnung des gesellschaftlich aktiven Subjekts.<sup>52</sup> Soziale Gerechtigkeit sei durch ein korrektes religiös-moralisches Handeln der Gläubigen zu erreichen. In seinem Gedicht *Šikwa* klagt Iqbāl Gott an, sein Versprechen, die Muslim:innen zu beschützen, nicht zu erfüllen. In der Replik darauf, *Ġawāb-i Šikwa*, lässt Iqbāl Gott antworten, dass er sein Versprechen nicht gebrochen habe, sondern die Muslim:innen vom rechten Pfad abgekommen seien.<sup>53</sup>

Sich auf diese beiden Gedichte beziehend entwickelt Basit Khan ein Konzept der göttlichen Führung, welches den menschlichen Einsatz und Willen voraussetzt, geführt zu werden. Wie Sirhindī grenzt er sich von jeglichem synkretistischen und auch pantheistischen „Irrglauben“ ab, der nur Ausdruck der „Liebe zur Illusion“ sei. Zudem widerspricht das „Sektierertum“, das Basit Khan vor allem Schiit:innen oder auch „falschen Sufis“ zuschreibt, ebenso wie das indische Kastensystem, das er als Ausdruck gesellschaftlicher Unterdrückung sieht, der Botschaft des Koran. Denn für ihn ist die „Botschaft des Islam, vereint zu sein“. Seine eigenen ambivalenten Abgrenzungsdiskurse reflektiert Basit Khan nicht und deutet bestehende gesellschaftsreligiöse Missstände sowie die globale prekäre Situation der Muslim:innen durch Abweichungen vom „rechten Pfad“ begründet. Der Koran ist für Basit Khan der Prüfstein des korrekten Handelns und Glaubens, aber auch ein Mittel der spirituellen und moralischen Transformation.

Das ist das Wunder des Koran; das Beste ist, wie er die Menschen ändert. Das ist für uns der Koran: Es ist, wie wenn Sie Staub nehmen und daraus einen Diamanten machen – genauso ist es bei den Menschen, wenn sie zum Glauben kommen: Ja sogar die schlechteste Person dieser Welt können Sie zu einem Diamanten machen.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Vgl. Knysh, 2010, 230–234, 280–285.

<sup>51</sup> Vgl. Yilmaz, 2019, 72f, 83. Yilmaz argumentiert, dass sich Iqbāl im deutschen philosophischen Pantheismusstreit positioniert hat und in seinem philosophisch-kritisch reflektierten Sufismus einen Lösungsansatz der Debatte sieht. Dabei vertritt Iqbāl die Meinung, dass auch ein überzeugter *wahdat al-wuġūd* Anhänger wie ʿAbd al-Karim al-Ġilī (s. Kapitel 4.5) keinen Pantheismus betreibe, da er zwischen der transzendenten Essenz und immanenten Existenz Gottes unterscheiden würde, vgl. ebd., passim.

<sup>52</sup> Vgl. Yilmaz, 2019, 92.

<sup>53</sup> Vgl. Farooqi, 2012, 184, 192.

<sup>54</sup> Basit Khan, 2014.

ر šaiḥ Ibrahim Hussain

Toronto, Kanada

Interview: 19.04.2015 (Toronto/Wien über Skype)

Ibrahim Hussain, der zum Zeitpunkt des Interviews 26 Jahre alt ist und in Toronto lebt, gibt an, in mehrere *ṭarīqāt* initiiert zu sein. In seiner geplanten Dissertation möchte er zur „Koranischen Kunstfertigkeit“ und der Diversität der Kommentare und Rezitationsformen forschen. Er arbeitet als islamischer Gelehrter und Imam sowie im Bereich des interreligiösen Dialogs. Sein Vater Imtiaz Hussain Čištī war *šaiḥ* der Čištī-*ṭarīqa* im britischen Blackburn, förderte die religiöse Ausbildung seines Sohnes und initiierte ihn in die Čištīya. Mit 15 Jahren habe Ibrahim Hussain den Koran auswendig gelernt. Neben seiner akademischen Ausbildung lernt Ibrahim Hussain bei zahlreichen islamischen Gelehrten und Koranrezitatoren in verschiedenen Ländern.<sup>55</sup> Unter diesen seien Sufis der Naqšbandīya, Qādirīya und anderer nicht weiter spezifizierter *ṭarīqāt* gewesen. Schließlich findet Ibrahim Hussain in Dr. Muḥammad b. Yaḥya an-Nanawī seinen *šaiḥ*, der ihn in dessen Šādīlī-Rifāʿī-Qādirī-*ṭarīqa* initiiert. Dr. an-Nanawī ist in Aleppo, Syrien, geboren, lebt in Atlanta, USA, und führt von dort das internationale islamische Bildungsnetzwerk Madina Institute.<sup>56</sup> Ibrahim Hussain ist Direktor des Madina Institute Canada und Lehrer an der von seinem Vater gegründeten The Holy and Noble Koran Society.<sup>57</sup>

Das Madina Institute präsentiert sich nach außen hin nicht als dezidiert sufische Einrichtung, sondern in erster Linie als eine der „Islamischen Bildung“. Sufische Inhalte werden nur indirekt, durch die „Wissenschaft des *iḥsān*“ vermittelt.<sup>58</sup> Wie bereits dargelegt (s. Kapitel 5,1–5,3), entspricht es einem spezifischen Trend einer reformierten sufischen Modernität, den Sufismus weniger sufisch zu machen. Dabei ersetzen koranische Begriffe – wie eben *tazkīya* und *iḥsān* – spezifische sufische Termini.<sup>59</sup> Folglich sei für Dr. an-Nanawī der Sufismus auch nur dann „gut“, wenn er den Koran und die „authentische Sunna“ befolgt, um Gott näher zu kommen, ihn als präsent zu erkennen und so den Glauben und das Verhalten zu optimieren. Das ist für ihn *iḥsān*.<sup>60</sup> Im Interview präsentiert sich Ibrahim Hussain dementsprechend als Sufi, der den Su-

55 Vgl. <https://www.shaykhIbrahimhussain.com/index.html>; <https://www.facebook.com/ShaykhIbrahim/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

56 Vgl. [https://www.madinainstitute.com/?fbclid=IwAR2ouYfPG9UOD5yCyMdc3EtWz8q477hIoTxRjgRQ7p2r5CC\\_2r27ymrqs](https://www.madinainstitute.com/?fbclid=IwAR2ouYfPG9UOD5yCyMdc3EtWz8q477hIoTxRjgRQ7p2r5CC_2r27ymrqs), letzter Zugriff: 12.06.2023.

57 Vgl. <https://thanksinstitute.org>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

58 Vgl. <https://www.madinainstitute.com/tazkiyah-science-of-ihsan>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

59 Weismann, 2007, 117–119.

60 Vgl. [https://www.facebook.com/pg/ShaykhNinowy/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/ShaykhNinowy/about/?ref=page_internal), letzter Zugriff: 02.12.2021, Seite vom Netz genommen.

fismus als eine vom prophetischen Vorbild legitimierte „Wissenschaft der Reinigung“ (*ṣafāʿ*<sup>61</sup>) versteht, die zu *ihsān* führt:

Dann definiert der Prophet auch die Wissenschaft des *ihsān*. Im Sufismus geht es vor allem um *ihsān*, was **Wirklichkeit** (*reality*) bedeutet. – Es ist eine Wissenschaft, in der Sie unmittelbar die **wahre** Essenz des Glaubens **fühlen**, und die **wahre** Essenz der Religion. Sufismus ist für mich – in Wirklichkeit das **Fühlen**, in der Präsenz Gottes zu **sein**.<sup>61</sup>

Der zwar islamische, aber konventionell-neutrale öffentliche Auftritt des Madina Institute ist vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Kontexts des „kosmopolitischen Kanada“ zu diskutieren. Die kanadische Staatsideologie des Multikulturalismus wie auch die staatliche Zurückhaltung, den War on Terror zu unterstützen, ermöglicht – verglichen mit den USA und vielen europäischen Staaten – ein relativ entspanntes Verhältnis zwischen nicht-Muslim:innen und Muslim:innen in Kanada. Dennoch werden auch hier Muslim:innen verstärkt als Fremde und im Zusammenhang mit dem islamistischen Extremismus wahrgenommen. Wie Marie LeBlanc anhand der Naqšbandi-Ḥaqqānī-*ṭarīqa* in Montréal aufzeigt, sind kanadische Sufis dementsprechend tendenziell bemüht, in der öffentlichen Debatte interkulturelle und religiöse Offenheit, gesellschaftliche Kompatibilität und Distanz zu Fundamentalist:innen zu demonstrieren.<sup>62</sup> So betont auch das Madina Institute, nicht nur den „Koran und die authentische Sunna“, sondern auch „Toleranz, Frieden und Mitgefühl“ zu lehren.<sup>63</sup> Allerdings vermeidet das Madina Institute – im Gegensatz zu der kanadischen und auch US-amerikanischen Naqšbandi-Ḥaqqānī-*ṭarīqa* – eine dichotomische Sicht im Sinne von „guter vs. böser Islam“. Ibrahim Hussain betont zudem, dass gesellschaftliche Partizipation und Kompatibilität eine notwendige Folge sufischer Koranauslegung sein müsse:

Die Aufgaben der Menschen in der Gesellschaft sind es: erstens, gute, gesetzestreue Bürger zu sein, und das ist ja auch, was der Koran uns sagt, macht er das nicht? Und zweitens, [...] dass wir unbedingte Liebe und Mitgefühl auf die gesamte Schöpfung Gottes **verbreiten**.<sup>64</sup>

Für Ibrahim Hussain ist das Aneignen und Vermitteln von Wissen die effektivste Realisierung des Sufismus. Diese spirituell-intellektuelle Führung ist die Aufgabe „**all der Pfade** des Sufismus, jedes einzelnen von ihnen; ihr Zweck ist es, Sie zu Gott, erhaben und gepriesen sei Er, zu **leiten**.“ Kritisches und in der Gemeinschaft geprüftes Wissen

<sup>61</sup> Ibrahim Hussain, 2015.

<sup>62</sup> Vgl. LeBlanc, 2014, 431–435; zu Erwähnungen verschiedener Sufi-*ṭarīqāt* in Kanada vgl. Piraino, 2016, passim.

<sup>63</sup> Vgl. <https://www.madinainstitute.com/mission>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

<sup>64</sup> Ibrahim Hussain, 2015.



um und durch den Koran verwirklicht so auch dessen Potenzial, gesellschaftliche Herausforderungen zu lösen.

Der Koran stellt zur **Verfügung**, erzählt uns, wie man die Revolution bringt – eine Revolution für die Menschlichkeit. Wissen Sie? Ich denke, [...] die Leute müssen [vor allem beginnen, das zu] lernen. Die Leute müssen kommen, lernen, respektieren, anfangen zu respektieren, lesen und reflektieren. Die Leute müssen in die Ozeane des Koran **tauchen**.<sup>65</sup>

## ك Husamuddin Meyer

### Wiesbaden, Deutschland

Interview: 11.06.2015

Husamuddin Meyer ist langjähriger Schüler von *šaiḥ* Nāzīm ʿAdil al-Qubruṣī al-Ḥaqqānī (gest. 2014) und arbeitet als Imam und Gefängnisseelsorger in Wiesbaden. Aufgewachsen im Odenwald reist Husamuddin Meyer in den 1980ern mit dem Motorrad durch Westafrika und kommt dort mit dem Sufismus in Berührung. Auch wenn er im Senegal seinen ersten Lehrer findet, ist er „weder der Tiġāniya-, noch der Murīdiya-*ṭarīqa* beigetreten“. Zurück in Deutschland wird er in die „Naqṣandiya Ġamaʿat“ eingeführt und lernt dort *šaiḥ* Nāzīm als seinen „perfekten Lehrer“ kennen, der ihm auch den Namen Husamuddin gibt.<sup>66</sup>

*Šaiḥ* Nāzīm ist bis zu seinem Tod 2014 und darüber hinaus als einer der prominentesten Akteure des gegenwärtigen Sufismus – vor allem in Europa und den USA, aber auch im Nahen Osten, in Zentralasien und Indonesien – zu nennen. Von seinem *šaiḥ* – ʿAbd Allāh ad-Dāġistānī (gest. 1973) – soll *šaiḥ* Nāzīm den Auftrag bekommen haben, den Sufismus in der Form der Naqṣbandī-Ḥaqqānī-*ṭarīqa*<sup>67</sup> weltweit zu verbreiten. Mit der Basis in Zypern wird dieses Sufi-Netzwerk zur transnationalen, post-modernen *ṭarīqa* par excellence. Ihr Erfolg ist wesentlich vom Charisma *šaiḥ* Nāzīms getragen, der nicht nur viel reiste, sondern auch seine Stellvertreter erfolgreich etablieren konnte. Hierbei ist vor allem *šaiḥ* Hisham Kabbani in den USA zu nennen, der wegen seinem öffentlichen, politischen Agieren bekannt, aber auch kritisiert worden ist (s. Kapitel 5.6). Aber auch der deutsche *šaiḥ* Hassan Dyck ist ein wichtiger „Botschafter“ der Naqṣbandīya-Ḥaqqānīya, die er international oft auch durch seine Musik repräsentiert.<sup>68</sup>

65 Ders.

66 Husamuddin Meyer, 2015.

67 Zur Geschichte der Naqṣbandīya vgl. Knysh, 2010, 218–234; zu *šaiḥ* Nāzīm vgl. Knysh, 2017, 109–120.

68 Vgl. Stjernholm, 2009, 85–89; LeBlanc, 2014, 429, 435f; Piraino, 2016, 99–103.



Diese und andere führende Naqšbandī-Ḥaqqānī-Sufis treten öffentlich und medial auf, distanzieren sich von fundamentalistischen, vor allem wahhabitischen Islam-Auslegungen und propagieren eine sufisch-kosmopolitische Alternative. Dabei vertreten Naqšbandī-Ḥaqqānī-Sufis eine durch äußerliche Merkmale – wie eine für sie spezifische sufische Art der Kleidung – erkennliche Kollektividentität.<sup>69</sup> Gleichzeitig präsentiert sich die *ṭarīqa* zum einen als modern, leicht zugänglich und nutzt ausgiebig digitale wie soziale Medien. Zum anderen vertritt sie aber einen alternativen Lebensentwurf, der auf einem „traditionellen Sufismus“ beruht. *Šaiḥ* Nāzīm kritisiert etwa die in seinen Augen negativen Auswirkungen der Modernität, des Säkularismus, wie auch der Demokratie. Das Osmanische Reich präsentiert er hingegen als gesellschaftspolitisches Ideal.<sup>70</sup>

Die *ṭarīqa* ist dennoch nicht einfach als eine reaktionäre Bewegung einzuordnen. So versteht Husamuddin Meyer gerade sein zivilgesellschaftliches Engagement in der Gefängnisseelsorge, in der Extremismusprävention wie auch im interreligiösen Dialog<sup>71</sup> als Realisierung des Vorbilds seines *šaiḥs*:

Ja, so wie wir *maulānā šaiḥ* kennengelernt haben, der war nie nachtragend oder hat zurückgeschaut, auf irgendetwas, was der andere vorher gemacht hat. Er ist jeden Tag neu auf die Person zugegangen und hat sie mit offenen Armen empfangen, wenn sie zu ihm kam. Das entspricht der *sunnat Allāh* [der Gepflogenheit Gottes]: Wenn jemand reumütig zurückkehrt, dann wird Gott ihn mit offenen Armen empfangen, und so hat das auch der *šaiḥ* gemacht, und so versuchen wir das auch zu machen, nach seinem Beispiel. – Da gibt es keine Unterschiede in dem Sinn zwischen Gut und Böse. Natürlich, wenn jemand etwas Schlimmes macht, dann ist das verurteilenswert, oder sagen wir kritisierenswert, [...] aber das geht nicht gegen die Person, sondern gegen ihre Tat. – Aber was vorher war, spielt keine Rolle. Deswegen redet man im Gefängnis auch nicht oft darüber, in dem Sinn. Ich frage die Leute auch nicht, was sie gemacht haben, ganz selten. Es sei denn, sie erzählen es mir. – Wichtig ist, was sie jetzt denken, wie sie jetzt kommen, mit welcher Absicht sie kommen.<sup>72</sup>

In der Naqšbandīya-Ḥaqqānīya wird die Wichtigkeit der Präsenz des *šaiḥs* und die Nachahmung seines Vorbilds besonders betont, um so spezielles Wissen zu erlangen. Die Besuche bei *šaiḥ* Nāzīm in Zypern hatten einen besonderen Status bei den

69 Vgl. Le Blanc, 2014, 435f.

70 Vgl. Piraino, 2016, 100–103; Kynsh, 2017, 115.

71 Husamuddin Meyer tritt regelmäßig und immer im typischen Naqšbandī-Ḥaqqānī-Kleidungsstil in deutschen Medien auf, wo er primär zu Fragen der Radikalisierung interviewt wird; vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=Yi8ykAme6fg>; <https://www.youtube.com/watch?v=g1rwJZ6Sztw>; <https://mediendienst-integration.de/artikel/seelsorge-ist-die-beste-form-der-praevention.html>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

72 Husamuddin Meyer, 2015; zur Annahmehbereitschaft Gottes bei aufrichtiger Reue vgl. z. B. K. 2:37–38.

Schüler:innen.<sup>73</sup> Denn dort konnte man – auch nach Husamuddin Meyer – ein einfaches und erfülltes sufisches Leben erfahren und erproben:

Wenn man früher in Zypern war, bei *maulānā šaiḥ*, dann war das wie ein paradiesischer Zustand, [...] man ist zum Gebet gegangen und dazwischen hat man irgendwelche Aufgaben bekommen und erfüllt. Das war wirklich ein ganz anderes Leben als das künstliche Leben hier im Westen.<sup>74</sup>

Um dieses „erfüllte Leben“ auch auf den Alltag auszuweiten, wird in der Naqšbandiya-Ḥaqqāniya empfohlen, jeden Tag einen *ǧuz*<sup>75</sup> – ein Dreißigstel des Koran – zu lesen. Das Lesen des Koran dient der „Reinigung“, wie auch der Orientierung im Leben:

Ich erlebe das so, dass im Koran tatsächlich alles steht. Nicht nur in dem Sinn, dass da alles an Informationen drinnen ist, sondern, dass der Koran, wenn man ihn jeden Tag liest, einen **unterrichtet**. Und zwar nicht durch die Verse, die man da liest, sondern man bekommt Unterricht von Gott in dem Sinn, dass Gott einem im täglichen Leben hilft. Die Lösungen [der Probleme] kommen dadurch, dass man den Koran liest.<sup>75</sup>

◦ **šaiḥ Süleyman Bahn efendi**

**Nürnberg, Deutschland**

**Interview: 12.06.2015**

Wolfgang Süleyman Bahn trat im Zuge einer Türkeireise 1973 in die Mevlevī-*ṭarīqa* ein. Am Grab Rūmīs in Konya fühlte er sich so stark berührt, dass er sich auf die Suche nach einem „Derwisch“ machte. Nach ein paar Tagen des „Herumirrens“ sprach ihn jemand an, der ihn schließlich zu *šaiḥ* Celaleddin Bakir Çelebi führte. Noch am selben Tag nahm Süleyman Bahn ihn als seinen Lehrer an und blieb bis zum Tod des *šaiḥs* 1996 in dessen Ausbildung. Anfang der 1990er beginnt Süleyman Bahn mit der Erlaubnis seines Lehrers die Gruppe in Nürnberg aufzubauen. Von Faruk Hemden Çelebi, der seinem Vater als *Maqam Çelebi* nachfolgt, erhält Bahn 2001 den Titel eines *šaiḥs* und die offizielle Lehrerlaubnis (*iǧāza*) der Mevleviya, denn, so betont er: „Man braucht für alles eine Erlaubnis in unserer Tradition.“<sup>76</sup>

73 Vgl. Stjernholm, 2009, 92f.

74 Husamuddin Meyer, 2015.

75 Ders.

76 Süleyman Bahn, 2015; zur Gruppe in Nürnberg vgl. <http://www.mevlana-ev.de/cbcms/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

Şaiḫ Süleyman Bahn *efendi* ist in Folge der offizielle Repräsentant der International Mevlana Foundation in Deutschland. Celaledin Bakir Çelebi gründete die Foundation 1996, kurz vor seinem Tod. Seit 1925 hatte die Mevlevîya in der Türkei keine legale Existenzberechtigung mehr; als „kulturelle Vereinigung“ wurde die Mevlevîya jedoch von der laizistischen türkischen Regierung wieder anerkannt. Die strukturell adaptierte, modernisierte Mevlevîya befindet sich in der Türkei in Folge in einem Spannungsverhältnis zwischen touristischer Vermarktung und praktizierter Tradition. Die Foundation legt daher umso größeren Wert auf eine Autorisierung durch den *Maqam Çelebi*. Diese ist bei den global weit verbreiteten, verschiedenen Richtungen der Mevleviya oft aber nicht gegeben, was zu internen Spannungen und Legitimitätskonflikten führt.<sup>77</sup> Auch şaiḫ Süleyman Bahn kritisiert die, die ohne Erlaubnis die Mevlevîya repräsentieren, lehren oder auch den charakteristischen Drehtanz praktizieren.

Letztendlich vertritt er aber einen Ansatz, der die Vielfalt des Islam positiv bewertet und formale Strukturen relativiert. Eine Definition des Sufismus wäre für ihn ohnehin unzutreffend, da es um die persönliche Praxis und Verinnerlichung geht:

Der Islam hat sehr viele Gesichter. Das wissen Muslime nicht richtig, und die westliche Welt noch weniger. [...] Für mich ist die Botschaft des Islam der Sufismus, oder die sufische **Weise** der Hingabe an Gott, wenn wir das so nennen können, dieses unbestimmte, großartige Etwas, das uns immer beschäftigt und uns umgibt. – Sufismus ist inzwischen mein Leben, meine Art zu leben, meine täglichen Gebete. Er gehört zu mir, ich kann schwer sagen, was **für mich** Sufismus ist, denn er ist ein Teil von mir selbst geworden, im Laufe der vielen Jahre.<sup>78</sup>

Süleyman Bahns Kritik über die Tendenz, den Islam in einer vereinfachten Form zu sehen, bezieht sich – abgesehen von einer, an anderer Stelle auftretenden, vehementen Wahhabismus-Kritik – auf die westliche Islamdebatte. Hier ist darauf hinzuweisen, dass in dieser in den letzten zwei Jahrzehnten eine „Politik des Unbehagens“<sup>79</sup> tonangebend ist. Wie in anderen europäischen Ländern herrscht auch in Deutschland ein „spezifischer Minderheitendiskurs [vor], in dem die Kultur der Mehrheitsgesellschaft als Norm gesetzt und die Tradition von Minderheiten nicht anerkannt oder respektiert werden“.<sup>80</sup> Insbesondere „die Zugehörigkeit von Muslimen zu Deutschland“ wird in Frage gestellt.<sup>81</sup>

Süleyman Bahn sieht sich als konvertierter muslimisch-sufischer Akteur folglich mit einer Vielzahl an Vorurteilen gegenüber dem Islam konfrontiert und ist – wenn auch weniger medial präsent als Husamuddin Meier – aktiv im interreligiösen Dialog engagiert. Einen Aufruf zu diesem Engagement sieht Süleyman Bahn im Koran verankert:

<sup>77</sup> Vgl. Klinkhammer, 2009, 216f.

<sup>78</sup> Süleyman Bahn, 2015.

<sup>79</sup> Bigo/Soukala in Öktem, 2013, 4.

<sup>80</sup> Öktem, 2013, 19.

<sup>81</sup> Ebd., 29.

Ich bin sehr in der Dialog-Arbeit beschäftigt, und wir finden **sehr** viele Hinweise [...] wie der Koran damit umgeht, wie er uns auffordert, **mit** den Menschen der anderen Religionen in Disput zu treten. **Aber** in freundlichen, in friedlichen Worten, oder in schönen Worten, je nach Übersetzung. Aber nicht im Streit. Das ist ganz wesentlich; besonders für die heutige Zeit, bei uns in Europa.<sup>82</sup>

Süleyman Bahns Zugang zum Koran ist wesentlich durch das *Maṭnawī-i Maʿnawī* Rūmīs informiert. Nach ihm arbeitet Rūmī intensiv mit „Versen aus dem Koran“ und interpretiert diese „teilweise eben anders als üblich“. Es ist hier zu betonen, dass Rūmī wie auch andere Sufis sich in besonders virtuoser Weise einer offenen, poetischen Sprache bedient, die in einem Zusammenspiel von Symbolik und Anspielungen die Bedeutungsvielfalt der Worte noch weiter verdichtet.<sup>83</sup>

Für Süleyman Bahn ist in Ableitung davon der Umgang mit dem Koran dynamisch zu gestalten. Erst der interpretierend gelebte und selbstverantwortliche Umgang mit dem Koran erschließt sein Potenzial umfassend. Der Koran ist für ihn als ein offener Text zu verstehen, mit dem „man in **Kommunikation** treten“ muss. So wird er auch zu einer „Hilfe im Leben“:

Er gibt Ihnen Orientierung. Er hilft bei der inneren Ausrichtung. Er hilft bei der Erinnerung. – Das ist wichtig; aber das Wichtigste ist, dass wir uns ausrichten. Ich kann den Koran Tag und Nacht lesen, wenn ich mich [aber] nicht innerlich ausrichte, was hat das für einen Sinn? Ich kann in den Kompass hineinschauen, aber wenn ich nicht nach Norden oder in die Richtung gehe, die ich anpeile, dann, was soll ich mit dem Kompass? Was soll das? Ja? Und so ist das mit dem Koran auch. Er ist eine Hilfe, wenn ich ihn verwende. **Aber** gehen muss ich den Weg ja selbst.<sup>84</sup>

## ﷻ šaiḥa Naila Amat an-Nur Tiwana

### Lahore, Pakistan

#### Interview: 30.08.2015 (Wien)

Naila Tiwana wurde von ihrem *pīr* – Zia Inayat Khan – als Repräsentantin und *šaiḥa* des Sufi Order International eingesetzt. Dieser verlieh ihr auch den Sufi-Namen Amat an-Nur (*amat an-nūr*: Dienerin des Lichts).<sup>85</sup> Amat an-Nur hat Politikwissenschaften und vergleichende Philosophie studiert. Insbesondere interessiert sie die „universale

82 Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 29:46; s.o. (Basit Khan).

83 Vgl. Knysh, 2010, 151; zur Person und Weltanschauung Rūmīs, wie auch zur Entstehung der von seinem Sohn Sulṭān Walad gegründeten Mevleviya, s. ebd.: 156–159.

84 Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 2:143–148.

85 Vgl. <http://www.nazr-e-kaaba.com/naila.html>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

Dimension der koranischen Botschaft und des Islam“. Nach ihr bedingt diese ein „erneutes Anerkennen des im Koran verankerten Geschlechter-Egalitarismus und die koranische Anerkennung der Frauenrechte“. Seit ein paar Jahren führt die *šaiḥa* ein eigenes „Sufi-Zentrum“ in Lahore. Sie habe Schüler:innen aus Pakistan wie auch aus dem Ausland. Sie agiert aber nur von Zuhause über das Internet.<sup>86</sup>

Jeden Donnerstag treffen wir uns und haben eine *dīkr*-Zusammenkunft, wo ich einen spirituellen Diskurs anbiete, dem *dīkr* und Meditation folgt. Die **Schönheit** meines Kreises ist, dass er global ist. Ich habe ihn für die Leute im Ausland durch eine Internetverbindung geöffnet und sie eingeladen, bei der Zusammenkunft teilzunehmen; **jede** Woche. Es ist ziemlich faszinierend, dass ich in meinem kleinen Zentrum in Lahore sitze und doch fähig bin, Menschen auf der ganzen Welt zu **lehren**, sodass es Suchende (*murīds*) gibt, die sich aus Amerika anschließen, aus Neuseeland, Mazedonien, **Indien** – wir haben wirklich eine globale Zusammenkunft. Und ich empfinde, dass das von unserer universellen Tradition kommt, [...] sie ist offen, alles zielt darauf ab, zu **inkludieren**, und Menschen zur **essenziellen Einheit inmitten unserer Diversität** zu erwecken. Denn das ist der einzige Weg **vorwärts** für uns. – Jetzt hat, wie Sie wissen, die Menschheit nahezu die Grenze zur Selbsterstörung erreicht. Wenn wir nicht in eine Transformation unseres kollektiven Bewusstseins eintreten, dann gibt es wenig Hoffnung für uns und für unsere Zukunft. Aus diesem Grund ist das **Öffnen der Herzen** zueinander sehr wichtig, und das **Verfolgen** der Spiritualität der **Inklusion**, und nicht der Exklusion, ist unser Ziel.<sup>87</sup>

Šaiḥa Amat an-Nurs Gruppe ist ein interessantes Beispiel sufischer Transnationalität. Eingebunden in das Inayati-Netzwerk ist ihr Zentrum – abgesehen vom Grabkomplex Inayat Khans in Delhi – das einzige, das sich nicht in den USA, in Europa, Australien oder Neuseeland befindet.<sup>88</sup> Nach Pir Inayat Khans Ableben 1927 kam es zu verschiedenen regionalen Spaltungen. In den USA etabliert Inayat Khans älterer Sohn Pir Vilayat Khan (gest. 2004) den Sufi Order International, den dann sein Sohn Pir Zia Khan übernimmt. Die von der indischen Čištīya ausgehende Inayati-Bewegung hat primär westliche Anhänger:innen. Allerdings wächst in der jüngeren Vergangenheit das Interesse an der Inayati-*ṭarīqa* nicht nur in Südamerika, sondern auch in Asien.<sup>89</sup> Amat an-Nurs Zentrum ist in dieser Hinsicht als ein Re-Import nach Südostasien zu sehen. Ihr internationaler Kreis an Schüler:innen entspricht aber der universalistischen Ausrichtung der Inayati-Bewegung.

<sup>86</sup> Das meint Amat an-Nur wohl abgesehen von Seminaren, die sie international abhält. Ein solches führte sie auch nach Wien, wo ich sie interviewen konnte.

<sup>87</sup> Amat an-Nur, 2015.

<sup>88</sup> Vgl. <https://inayatiorder.org/centers-worldwide-map/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

<sup>89</sup> Genn, 2007, 266, 274, passim; Küçük, 2008, 301–304.

Zusätzlich ist ihr durch das Internet global erweiterte Zentrum eine modernisierte Form eines kosmopolitischen Sufismus, wie er traditionell in Pakistan und in anderen Kontexten gelebt wird. Ein solcher sufischer Kosmopolitismus beruht auf einem Zusammenspiel der Lokalität des *pīrs* beziehungsweise seines/ihres Lebens- und Lehrzentrums (*dergah*), der Translokalität der Schüler:innen und der Inklusivität der Gemeinschaft über soziale oder religiöse Herkunfts- wie auch über Geschlechtergrenzen hinweg.<sup>90</sup>

Amat an-Nur bezeichnet ihre Schule als „ökumenisch“, denn diese umfasst nicht nur die im indo-pakistanischen Kontext vier großen *ṭarīqāt* der Qādiriya, Suhrawardiya, Naqšbandiya, und vor allem Čišṭiya, sondern strebt auch die „Harmonisierung der zwei Ströme, des Ostens und des Westens an, um die Leute **zusammenzubringen** im Namen der Einheit [...] inmitten der Vielfalt und Diversität in der Welt“. Wie und ob Amat an-Nur diese Inklusivität und spirituelle Grenzüberschreitung im Kontext Pakistans konkret umsetzt, wo der Sufismus eng mit der Politik verwoben ist, in Konflikt mit radikal-militanten Bewegungen wie den Taliban steht und auch verstärkt der Gewalt durch diese ausgesetzt ist,<sup>91</sup> ist mir nicht bekannt. Aufgrund ihrer Bemerkung, nur von Zuhause aus zu lehren, ist aber anzunehmen, dass sie lokal-politisch eher nicht aktiv ist, sondern versucht, ihre universalistische Vision international zu verbreiten. Nach ihr gilt es, den Koran für eine solche Vision historisch-kritisch zu dechiffrieren:

Der Koran sagt sehr klar, dass Gott nur **eine** Botschaft offenbart hat. Das ist die Botschaft der Hingabe: *islām* [...]. Gott sagt: Jeder Prophet wurde mit derselben Botschaft gesendet. Die Botschaft, die jeder Prophet brachte, war: *lā ʿilāha ʿilla llāh* [wörtl: Es ist keine Gottheit außer Gott]: Es gibt keine Wirklichkeit außer der, die ist. [...] Der einzige Unterschied ist, dass sie [die Propheten] in unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Regionen gekommen sind, und daher ist die **Überbringung** der Botschaft in der **Sprache** und in den Metaphern, die zu den jeweiligen Zeiten, Kulturen, Kontexten relevant waren, ummantelt und eingekleidet. – Die Unterschiede [...] betreffen **nur** Wörter und Terminologien. Die **innere** Bedeutung dieser Botschaften ist dieselbe und die Botschaft, die die Propheten gebracht haben, ist daher auch ein und dieselbe.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Werbner, 2016, 229, 232f, 236. In diesen „kosmopolitischen Sufi-Zentren“ ist der jeweilige *pīr* auch immer verpflichtet, das sufische Ideal des nicht-Anhaftens am Materiellen beziehungsweise das Transzendieren der sozialreligiösen Konvention in Bezug auf die Gastfreundschaft und die Großzügigkeit im Umgang mit den Spenden, die er/sie erhält, zu beweisen und zu demonstrieren, vgl. ebd.

<sup>91</sup> Vgl. Muedini, 2015, 97–123.

<sup>92</sup> Amat an-Nur, 2015; zur „Religion Gottes“ vgl. K. 3:19; zu der „einen Botschaft“ an alle Propheten vgl. K. 3:59–71, 21:25 u. a.

## ξ Oruç Güvenç *baba*

Istanbul, Türkei

Interview: 04.03.2016 (Wien)

Dr. Rahmi Oruç Güvenç (gest. Juli 2017) war Sufi-Lehrer, Musiker und Musiktherapeut, dessen Musik auch von vielen anderen Sufi-Gruppen verwendet wird.<sup>93</sup> Nach einem Studium der Philosophie widmete sich Oruç Güvenç der Erforschung und Praxis alt-orientalischer Musiktherapie. 1975 gründete er das Ensemble *Tümata*, das vorrangig (alt-)türkische, zentralasiatische Volks- und Sufi-Musik interpretiert. Oruç Güvenç reiste bis zu seinem Lebensende ausgiebig und hatte Schüler:innen in der Türkei, in Österreich, Deutschland, Spanien und der Schweiz, die seine Arbeit auch nach seinem Tod weiterführen. Im türkischen Gökcedere/Yalova organisierte er über mehrere Tage anhaltende Sema-Zusammenkünfte, bei denen von verschiedenen, einander abwechselnden Teilnehmer:innen durchgehend Drehtanz und Musik praktiziert wird. Dieses Projekt begann 1998 – inspiriert durch die Überlieferung, dass sich Rūmī einmal 40 Tage im Sema befunden habe – mit einem drei-Tage-und-Nächte-Sema in der Schweiz und wurde bis zu einem 114-Tage-und-Nächte-Sema 2017 ausgeweitet.<sup>94</sup> Durch seine regelmäßigen Besuche in Wien kannte ich Oruç Güvenç bereits. Im Juni 2014 nahm ich als Forschungspraxis einige Tage am damaligen 99-Tage-und-Nächte-Sema in Gökcedere teil. Dort stimmte Oruç Güvenç auch einem Interview zu, das wir im Zuge eines seiner letzten Wienbesuche 2016 durchführten.

Oruç Güvenç hat mit etwa zwölf Jahren seinen ersten Sufi-Lehrer Fazıl Bey gefunden. Dieser war wiederum der Schüler Seyyid Ahmed Hüsameddin *efendis*, der aus Daghestan stammte. Abgesehen von der Betonung, dass Hüsameddin ein Nachfahre des Propheten Muḥammads in der 40. Generation war, führt Oruç Güvenç keine weitere Spezifizierung hinsichtlich einer *ṭarīqa* an. In jedem Fall sei Fazıl Bey für sein Sufismus- und Koranverständnis prägend gewesen. Während seines Studiums in Istanbul findet Oruç Güvenç in Turgut Baba seinen zweiten Lehrer, der der „letzte Schüler des letzten *ṣaiḥs*“ der Galata-Mevlevī *tekke* – Ahmed Celaledin Dede – gewesen sei. Als seinen dritten Lehrer gibt er Ziya *efendi* an. Dieser hätte die Lehrerlaubnis für sechs *ṭarīqāt* gehabt: Mevlevīya, Bektaşīya, Qadirīya, Rifāʿīya, ʿUṣṣakiya und Saʿdīya.

Die ersten vier *ṭarīqāt* zählen zu den am weitesten verbreiteten sufischen Traditionen und gehen auf *Mevlana* Rūmī (gest. 1258), Hacı Bektaş Veli (gest. 1270/71), ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 1166) und Aḥmad Rifāʿī (gest. 1182) zurück.<sup>95</sup> Die ʿUṣṣakiya ist ein Nebenzweig der auf ʿUmar al-Ḥalwatī (gest. 1397) zurückgehenden

93 Vgl. Klinkhammer, 2009, 214; zudem durch zahlreiche eigene Beobachtungen bestätigt.

94 Vgl. <https://tumata.com/en/tumata/dr-rahmi-oruc-guven/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

95 Vgl. Knysh, 2010, 156–161, 179–183, 277–280, 322.

Ḥalwatīya.<sup>96</sup> Die Sa<sup>ʿ</sup>dīya, die die Hauptlehrtradition Ziya *efendis* war, geht auf Sadde-din Cebavi (gest. 1300/01) zurück und war eine der Sufi-Gruppierungen, die in Konflikt mit den Reform- und Kontrollmaßnahmen Sultan Selims III. (gest. 1808) gerieten.<sup>97</sup> Zudem hat Oruç Güvenç noch von Muhiddin *efendi*, der in der Tradition Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabīs stand, und Ğelal *efendi*, der ein Qādirī *ṣaiḥ* war, gelernt. Oruç Güvenç sieht diese Kombination an Lehrtraditionen als ein sich ergänzendes Bedeutungsfeld an, in dem für ihn ein „spontantes Wir“ entstanden sei.<sup>98</sup>

Im Gegensatz zu vielen modernisierten türkischen *ṭarīqāt*, die tendenziell eine rationalisierte und disziplinierte Frömmigkeit, Ethik und Geschlechtersegregation betonen,<sup>99</sup> praktiziert Güvenç grundsätzlich keine Trennung zwischen den Geschlechtern. Zudem gehören Musik, Drehtanz wie auch der schamanistische *Baksı*-Tanz zu den primären Trägern seiner in vielen Bereichen unkonventionellen sufischen Lehre. Ebenso interpretiert er die Praxis des musikalisch begleiteten Drehtanzes (*sema/samāʿ*) nicht als strukturiertes Ritual wie in der Mevlevīya, was wohl erst unter Rūmīs Sohn Sulṭān Walad (gest 1312) oder noch später festgelegt worden ist,<sup>100</sup> sondern als spontane „Einladung des Herzens“.

Musik ist für Oruç Güvenç nicht nur „die Sprache des Herzens, die Sprache, [...] die keiner Übersetzung bedarf“,<sup>101</sup> wie dies der türkische Theologe Yaşar Öztürk Rūmī zuschreibt, sondern vielmehr eine Übertragung der koranischen Botschaft, die sich so auch multikulturell ausdrücken kann:

Der Prophet kam vom Licht (*nūr*) Gottes, und diese Wahrheit haben die Propheten in der Welt mit der **Stimme** verbreitet. Darum haben wir ein Konzertprogramm gemacht: Stimmen des Lichts.<sup>102</sup>

Die interkulturelle und interreligiöse Verständigung ist als eines der Hauptanliegen Oruç Güvençs zu nennen. Dieses kosmopolitische Verständnis sieht er als Verwirklichung einer zentralen Aufforderung des Koran:

Wo Du (auch) hinblickst, dort existiert das Gesicht Gottes. Zweitens: [...] der Vers: *lā ʿikrāha fi d-dīn*, im Religiösen gibt es keinen Zwang für eine andere Person. – Das ist sehr, sehr wichtig

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 264, 268.

<sup>97</sup> Vgl. Başaran, 2014, 203.

<sup>98</sup> Oruç Güvenç, 2016.

<sup>99</sup> Vgl. Silverstein, 2007, 43, 59.

<sup>100</sup> Vgl. Meier, 1954, 127f; Knysh, 2010, 158f; zu den verschiedenen Bedeutungsebenen des zentralen sufischen Konzepts des Hörens vgl. Meier, 1954, passim; Knysh, 2010, 322–325; Kermani, 2015, 372–376.

<sup>101</sup> Öztürk, 2014, 139.

<sup>102</sup> Oruç Güvenç, 2016; vgl. K. 42:52, 64:8, 65:11. Die „Stimmen des Lichts“ war ein interkulturelles Konzertprogramm, das in verschiedenen Ländern aufgeführt worden ist, unter anderem am 05.10.2014 im Odeon-Theater in Wien, auf das er sich hier auch bezieht.



für heute! Dieser Vers: *lā 'ikrāha fi d-dīn*. Denn **keine Person** hat einen Grund (oder Berechtigung), eine andere Person unter Druck zu setzen, mit diesem Vers.<sup>103</sup>

## ط Muḥammad ad-Darqāwī und Raḍīya al-ʿAlāwī

Fes, Marokko

Interviews: 16.05.2016

Diese beiden Interviews repräsentieren zwei sufische Stimmen aus Fes.<sup>104</sup> Muḥammad ad-Darqāwī ist der Enkel des gegenwärtigen *ṣaiḥs* der Darqāwīya und der stellvertretende Vorsteher (*muqaddam*) der *zāwīya* in der Altstadt von Fes. Raḍīya al-ʿAlāwī ist eine lokal angesehene Gelehrte und die Tochter des *ṣaiḥs* der *ṭarīqa* al-ʿAlāwīya ad-Darqāwīya aš-Šādīliya, die inoffiziell auch *ṭarīqa* al-Ḥaddādiya genannt wird. Deren *zāwīya* befindet sich in einem Vorort von Fes.

Der Sufismus ist spätestens seit Beginn des 11. Jahrhunderts in Marokko vertreten,<sup>105</sup> insbesondere in Fes verdichtet und bis heute präsent. So studiert auch Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī in Fes. Seine Lehre wird von dort aus eine Reihe sufischer Strömungen inspirieren, unter anderem die des Abū Ḥamid al-ʿArabī ad-Darqāwī (gest. 1823). Dieser reformierte die Šādīliya und will sie von abergläubischen Praktiken gereinigt haben. Das inspirierte wiederum Aḥmad b. ʿAlīwa (gest. 1934) zur Gründung der ʿAlāwīya, die wesentlich den europäischen, sufischen Traditionalismus beeinflusste.<sup>106</sup>

Wie in vielen anderen Regionen, so ist auch in Marokko die Beziehung zwischen weltlicher Macht und Sufi-*ṭarīqāt* höchst bewegt. Sufis waren nicht nur maßgeblich an der Ökonomie der Region beteiligt, sondern forderten verschiedene Dynastien und Kolonialmächte heraus. Beispielsweise war der Sufi-*ṣaiḥ* Muḥammad b. ʿAbd al-Kabīr al-Kattānī (gest. 1909) nicht nur aktiver Gegner der französischen Kolonialmacht, sondern auch des Sultans. Al-Kattānīs Basis war in Fes, wo er starken Rückhalt genoss und so zu einer massiven Bedrohung für die Mächtigen wurde. Im 20. Jahrhundert wuchs auch in Marokko der Einfluss salafistischer Strömungen. Seit dem 11. Septem-

103 Oruç Güvenç, 2016 verweist zuerst auf K. 2:115. Dieser Vers wird bei Güvenç auch als koranischer Impuls zur Praxis des Drehtanzes ausgelegt. Danach zitiert und übersetzt er K. 2:256.

104 Ich war im Zuge einer Konferenz für Sufis und Akademiker:innen zum Thema Maghrebi Sufism in a Globalized Context in Fez und bin am 16.05.2016 mit einer ansässigen und mit der Altstadt von Fes vertrauten Person zu verschiedenen *zāwīyas* in Fes gegangen. Die beiden interviewten Sufis, die bis auf ihren Bezug zur Darqāwīya keine nachweisbare Beziehung zueinander haben, willigten jeweils spontan zu einem Interview ein. Beide Interviews waren kurz, hinsichtlich des Leitfragenbogens unvollständig und werden daher hier zu einem einzigen Fall zusammengezogen. Raḍīya al-ʿAlāwī wollte zudem nicht aufgenommen werden. Zitate von ihr entsprechen meinen Feldnotizen.

105 Vgl. Muedini, 2015, 67.

106 Vgl. Knysh, 2010, 187, 208, 214–218, 247; zum Traditionalismus s. Kapitel 3.1.

ber und insbesondere nach den Anschlägen in Casablanca 2003 instrumentalisiert König Muḥammad VI. den Sufismus gegen den islamistischen Extremismus.<sup>107</sup>

Hierbei wird genau darauf geachtet, dass die verbündeten Sufis eine apolitische Haltung bewahren und dem – nach dem König – authentisch sufischen „Konzept der spirituellen Reinigung und der Loslösung von weltlichen Ambitionen“ treu bleiben.<sup>108</sup> Es liegen keine Daten vor, inwieweit die beiden interviewten Sufis politisch aktiv sind oder nicht, jedoch fällt auf, dass Muḥammad ad-Darqāwī den Sufismus mit den Konzepten beschreibt, die sowohl dem reformierenden Ansatz Abū Ḥamid al-ʿArabī ad-Darqāwīs als auch der Sufismus-Agenda des Königs entsprechen:

Die Bedeutungen des Sufismus, die im Koran erwähnt sind, sind Aufrichtigkeit (*iḥsān*), Selbstreinigung (*tazkīya*) oder Erziehung (*tarbīya*),<sup>109</sup> Diese Worte sind so oft erwähnt im Koran, und das sind die **Bedeutungen** des Sufismus, sie sind wie Synonyme des Sufismus.<sup>110</sup>

Muḥammad ad-Darqāwī betont zudem die Wichtigkeit der Führung durch einen *šaiḥ*, der dem nach Erkenntnis verlangenden Sufi den Koran – und mit diesem in Wechselwirkung – auch die Methoden sufischer Erfahrung eröffnet. Eine davon ist der stehende, mit Atem- und Körpertechniken intensivierte *dīkr* (hier *ʿimāra*, sonst oft *ḥaḍra* als gemeinschaftlich-ekstatische spirituelle Praxis der Gottesvergegenwärtigung). Das Hervorheben dieser Praxis relativiert die oft unzutreffende Wahrnehmung, wie ein reformierter, rationalisierter Sufismus wie jener der Darqāwīya – auch hinsichtlich der zentralen Position des *šaiḥs* – auszusehen habe:

Im Sufismus braucht man, wenn man sich verbessern will, einen eigenen *šaiḥ*. [...] Auch wie man den *dīkr* macht. In unserer *ṭarīqa* Darqāwīya machen wir *ʿimāra*; manche sagen, dass das *bidʿa* [eine nicht durch das prophetische Vorbild legitimierte und daher unannehbare Neuerung] sei, aber wir glauben das nicht.<sup>111</sup>

Für Raḍīya al-ʿAlāwī bedeutet der Sufismus in erster Linie ethisches Verhalten und ein Umsetzen des Koran in allen Lebensbereichen. Raḍīya al-ʿAlāwī betont, dass der Koran auch alle Bereiche des Lebens umfasst: „Ehe, Wissenschaft, Geschichte, Biologie, Medizin, Erbschaft, Psychologie, alles“.<sup>112</sup> Der Sufi muss Gottes Willen erkennen, der sich durch den Koran als die *šarīʿa* ausdrückt, die jeder selbstverantwortlich versuchen

107 Vgl. Muedini, 2015, 68–70, 74–76.

108 Vgl. ebd., 80.

109 Zur sufischen *tarbīya* als ethische Disziplinierung beziehungsweise Erziehung vgl. Silverstein, 2007, 43; der Begriff kommt nicht im Koran vor. Zu den Koranverweisen in Bezug auf die verschiedenen Formen von *iḥsān* und *tazkīya* s. Kapitel 11.6–7, 9.9.

110 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.

111 Ders.

112 Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016.

muss, umzusetzen. Der Koran wird durch diese Interpretation und deren Umsetzung in Selbstprüfung erschlossen:

Wir müssen Gott (er)kennen, daher muss der Sufi mit dem Koran umgehen. Ein wahrer Sufi muss wissen, was der Koran ist: die *šariʿa*. Das heißt, die Regeln im Koran entscheiden, wie der Sufi mit den Menschen umgeht, und so versteht er auch den Koran. Die persönliche Erfahrung ist entscheidend: Seid euch Gottes bewusst und Gott lehrt euch: *wa-ttaqū llāha wa-yuʿallimukumu llāhu!* Befolge Gottes Wille im alltäglichen Leben. Also auch, wenn man in einem Restaurant mit Freunden ist, soll man sich die Frage stellen: Ist Gott zufrieden mit dem, was ich tue oder nicht? Zu jeder Zeit.<sup>113</sup>

### س *šaiḥ* Ahmad Dabbagh

Manchester, Großbritannien / Fes, Marokko

Interview: 17.05.2016 (Fes)

Ahmad Dabbagh ist *šaiḥ* der transglobalen *Ṭarīqa Muḥammadiya*.<sup>114</sup> Diese beruht auf einer Untergruppe der *Šādīliya* und erhielt ihre spezifischen Impulse von ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ al-Idrīsī (gest. 1719/20), der in Fes lebte, lehrte und dort auch begraben ist. Dessen Reform hin zur *Ṭarīqa Muḥammadiya*, in der der Prophet „in das Zentrum gestellt wird“,<sup>115</sup> lässt das Aufkommen sufischer Neugründungen beginnend mit dem 18. Jahrhundert anklingen. In diesen wurde der Fokus auf eine fromme und rationalisierte Disziplinierung nach dem ethisch-religiösen Vorbild des Propheten gerichtet, um sich vom Verdacht auf eine pantheistische „Einheitsmystik“ zu distanzieren.<sup>116</sup>

Allerdings weist die *Ṭarīqa Muḥammadiya* einen stark visionären Zugang auf, in dem durch einen „kosmischen Aufstieg“ die Präsenz des Propheten erfahrbar wird.<sup>117</sup> Die Voraussetzung dafür ist die Reinigung (*tazkiya*) des Körpers, des Geistes, des Herzens und der Seele. Dann kann nach Ahmad Dabbagh der „Geistkörper“ (*spirit*) in die Himmel aufsteigen und „jene Wirklichkeiten sehen, an die er gewohnt war, [nur] zu glauben“. Anschließend tritt der Geistkörper vor den Propheten, um von ihm Wissen und spezifische ethisch-religiöse Aufträge zu erhalten:

113 Dies.; zitiert aus K. 2:282.

114 Diese ist nicht mit anderen islamischen Bewegungen zu verwechseln, die denselben oder ähnliche Namen tragen, s. z. B.: Kapitel 5.1; Ahmad Dabbagh und die *Ṭarīqa Muḥammadiya* waren wesentlich an der Organisation der Konferenz *Maghrebi Sufism in a Globalized Context* in Fes involviert (s.o.). Im Zuge meiner Teilnahme hat Ahmad Dabbagh einem Interview zugestimmt.

115 Ahmad Dabbagh, 2016.

116 Vgl. Griffel, 1998, 577.

117 Vgl. O’Kane/Radtke in al-Lamaʿi, 2007, xix.

Dann wird er [der Geistkörper] zurückgebracht. Tatsächlich, Sie verstehen, zu der Präsenz des Propheten, Frieden und Segen sei auf ihn, Sie treffen den Propheten in einem wachsamem Zustand. Und dann, was auch immer er [ihm] sagt: Entweder diese Person gibt den Leuten *daʿwa* [die Einladung zur Annahme des Islam] oder *dient* der Menschheit.<sup>118</sup>

Šaiḥ Ahmad Dabbagh lebt in Greater Manchester und führt von dort aus die sich international verbreitende Ṭarīqa Muḥammadiya. Wie Ahmad Dabbagh der *šaiḥ* der ursprünglich in Fes verankerten *ṭarīqa* wurde, bleibt offen. Allerdings ist er auch in den Kontext sufischer Gruppierungen in Großbritannien, mit lokaler Verdichtung in Manchester zu stellen. Diese Sufis haben mehrheitlich einen Bezug zu Südostasien, agieren in internationalen Netzwerken, weisen aber sehr unterschiedliche Ausdrucksformen auf. Ahmad Dabbagh und seine Anhänger:innen gehören zu den Sufis, die ihre Identität durch eine spezifische Kleidung, Turbane, Kopftücher, Bärte etc. kollektiv und relativ uniform demonstrieren.<sup>119</sup>

Geboren in Pakistan und aufgewachsen in Dänemark verlegt Ahmad Dabbagh seinen Lebensmittelpunkt nach Großbritannien, graduiert dort in *Strategic Marketing and Financial Management*, widmet sich aber schließlich ganz seiner Rolle als *šaiḥ*. Er beansprucht, von al-Ḥasan al-Baṣrī abzustammen, der gemeinhin als der erste Sufi gilt,<sup>120</sup> und nennt seine Großeltern als seine ersten spirituellen Lehrer:innen. Später lernte er bei verschiedenen *šuyūḥ* und habe die Lehrerlaubnis für mehrere *ṭarīqāt* erhalten. Vorrangig sieht er sich ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ verbunden, präsentiert sich aber auch als in der Tradition ʿAbd al-Qādir al-Ġilānīs stehend.<sup>121</sup>

Die zentrale Referenz seiner Lehre ist das Buch *ad-Dahab al-Ibrīz*,<sup>122</sup> das der Gelehrte Aḥmad b. Mubārak al-Lamaṭī as-Siġilmāsī (gest. 1743) nach Gesprächen mit seinem Sufi-Lehrer ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ verfasst hat. Das *Ibrīz* ist die Basis von Ahmad Dabbaghs Koranauslegung und Hauptbezugspunkt seiner Methode der Selbstreinigung (*tazkīya*). Nach ihm stehen in diesem Buch die Erklärungen zu den „Versen oder den Stellen des Koran, die für die Gelehrten über all die Jahrhunderte schwierig zu verstehen waren“.<sup>123</sup> Ahmad Dabbagh verfasste – wohl in Einklang mit seiner Ausbildung im Marketing – eine simplifizierte Version des *Ibrīz* in Form eines kleinen, reich illustrierten Büchleins.<sup>124</sup> In diesem wird eine systematisierte Methode der Selbstdisziplinierung in Form von Tabellen beigefügt, in denen der Fortschritt der Reinigung markiert werden kann.

118 Ahmad Dabbagh, 2016.

119 Vgl. Werbner, 2007, 196f, 209; Muedini, 2015, 153.

120 Vgl. Knysh, 2010, 10–13.

121 Vgl. [https://www.youtube.com/watch?v=jVPxUEX\\_ZJE](https://www.youtube.com/watch?v=jVPxUEX_ZJE); die Webseite der Ṭarīqa Muḥammadiya: <https://www.zawiyah.org>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

122 Herausgegeben und übersetzt von O’Kane und Radtke, s. al-Lamaṭī, 2007.

123 Ahmad Dabbagh, 2016.

124 Vgl. Dabbagh, 2013.

Der Weg der körperlich-geistigen Transformation wird durch Metaphern aus der Natur wie aus der modernen Technik illustriert. Im Zentrum dieser bildlichen Veranschaulichung steht ein Flugzeug, das – so es ausbalanciert und vor äußeren Gefahren abgesichert ist – den Reisenden am schnellsten und effektivsten zum Ziel, zum Wohlgefallen Gottes bringen kann.<sup>125</sup> Wie mir Ahmad Dabbagh und einige seiner Schüler erklären, wird durch diese vereinfachende Aufmachung beabsichtigt, jede:n zu erreichen. Allerdings betont der *šaiḥ*, dass dies nur der erste Schritt des Erkenntnisprozesses ist:

Sie müssen es sehr **tiefgehend** betrachten, um es zu verstehen. [...] Dieses Buch fasst den Koran aus der sufischen Perspektive zusammen. Es ist wirklich die Zusammenfassung von **tausenden** Versen des Koran. Das ist, wie die Sufis Sinn aus dem Koran machen, es relevant für die Menschen machen: für die Reinigung, oder für der Menschen **Führung**. Denn diese Verse [...] sind über den ganzen Koran verstreut. Andere Menschen würden einfach lesen und keinen Sinn aus den Versen ziehen, da sie an verschiedenen Stellen stehen. [...] Die Sufis, was sie machen, ist, dass sie sie gesammelt und eine Geschichte gemacht haben, [...] damit normale **Laien** einen Sinn daraus ziehen.<sup>126</sup>

## ح Sāmī al-Husainī Šāh Ḥalīlī

Teheran, Iran

Interview: 09.10.2016

Parvāneh Hadāvand (s.o.) stellt mir Dr. Sāmī al-Husainī Šāh Ḥalīlī als Wissenden (*ʿarīf*) und für sie damit als Sufi vor. Šāh Ḥalīlī selbst bezeichnet sich vor allem als das Oberhaupt der iranischen, aber auch internationalen Ismāʿīliya. Die verschiedenen ismāʿilitischen Gruppierungen seien mit seiner Familie verbunden, der die „Verantwortung der Führung seit 1400 Jahren“ obliegt. Diese Erzählung lässt aus mehreren Gründen aufhorchen. Zum einen steht die Kontinuität der Weitergabe in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Geschichte der Ismāʿīliya, die von Nachfolgedisputen und Spaltungen geprägt ist. Welchen dieser Zweige Šāh Ḥalīlī vertritt, ist nur zu vermuten. Ein Bezug zur Festung Alamut im einleitenden Gespräch und sein Name lassen eine Verbindung zu den Nizārī-Ismāʿīliten herstellen, deren 45. Imam den Namen Šāh Ḥalīl-Allāh (gest. 1817) hatte. Dessen Nachfolger Hasan Ali Šāh wurde zunächst Teil des Qajar-Establishments und erhielt den Ehrentitel Aga Khan, wanderte nach einem Konflikt aber nach Indien aus. Da jene Linie von Šāh Karīm al-Husainī, Aga Khan IV. vertreten wird, folgere ich, dass Šāh Ḥalīlī eine Nizārī-Linie vertritt, die im Iran ver-

<sup>125</sup> Vgl. ebd., passim.

<sup>126</sup> Ahmad Dabbagh, 2016.

blieben ist und die direkte Nachfolge von dem 795 verstorbenen beziehungsweise als entrückt geglaubten und als Mahdī erwarteten Muḥammad b. Ismāʿīl beansprucht.<sup>127</sup>

Der hier relevante Diskussionspunkt ist jedoch der Bezug zum Sufismus. Grundsätzlich betont die Lehre der Ismāʿīliya – wie tendenziell auch der Sufismus – die Wichtigkeit, die äußeren (*ẓāhiri*) durch die inneren (*bāṭini*) Bedeutungsebenen des Koran zu erweitern, um so die wirkliche Essenz (*ḥaqīqa*) zu erkennen.<sup>128</sup> Für Šāh Ḥalīlī ist dies auch das geteilte Charakteristikum von (ismāʿilitischen) Schiit:innen und Sufis. Dies unterscheidet sie von konventionellen Sunnit:innen. Für ihn enthält der Koran mehre Verstehensebenen:

Alle Schiiten und alle Sufis glauben an das hermeneutische Verständnis des Koran. Die Mehrheit der Sunnis akzeptierten das niemals. Sie sagen, der Koran ist das, was geschrieben ist. Also, das, was Sie lesen, das ist es; gehen Sie nicht tiefer! Aber die Gesamtheit der Sufis und die Gesamtheit der Schiiten glaubt an das hermeneutische Verständnis des Koran.<sup>129</sup>

Dieser Schulterchluss im Auslegungszugang hat historische Wurzeln. Insbesondere in der späten Alamut-Phase (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) eigneten sich nizārische Gelehrte sufische Konzepte an. Nach dem Ende der Alamut-Phase traten Nizārīs zunehmend als Sufis auf, ohne sich jedoch einer *ṭarīqa* zuzuordnen. In den damals entstandenen Schriften wurde die ismāʿilitische Lehre verstärkt durch sufische Idiome ausgedrückt. Mitte des 15. Jahrhunderts war die ismāʿilitisch-sufische Verbindung im persischen Kontext so weit etabliert, dass man von einer weitreichenden Verschmelzung sprechen kann. Diese ismāʿilitisch-sufische auch öffentliche Präsenz wurde allerdings durch die safavidischen Repressionen vorerst beendet. Als sich im 18. Jahrhundert unter den Qajaren sufische *ṭarīqāt* und vor allem die Niʿmatullāhīya (s.u.) erneut etablieren konnten, gab es auch wieder einen nachweisbaren Austausch und enge Verbindungen mit der Ismāʿīliya.<sup>130</sup>

Für Šāh Ḥalīlī bedeutet die Ismāʿīliya – wobei er nicht mehr zwischen ismāʿilitischen und anderen schiitischen Strömungen differenziert<sup>131</sup> – wie der Sufismus eine „spezielle Art der Sicht auf den Islam und auf die Religion als Ganzes“. So ist für ihn „die Basis des Unterschieds zwischen Sunnitentum und Schiitentum [...] der Glaube dasjenige, worauf meine Beziehung zu Gott basiert“. Nach Šāh Ḥalīlī entspricht hingegen bei Sunnit:innen die Beziehung zwischen Mensch und Gott der Beziehung „zwischen

127 Vgl. Daftary, 2009, passim.

128 Vgl. Saif, 2019, 24.

129 Šāh Ḥalīlī, 2016; zu den komplexen Bezügen zwischen Schiitentum und Sufismus vgl. div. Beiträge in Hermann/Terrier, 2019.

130 Vgl. Daftary, 2009, passim; zur Nizārī-Niʿmatullāhī-Verbindung, vgl. auch Lewisohn, 1998, 444f, 448.

131 Dies entspricht der unter Ismāʿilit:innen historisch wie wohl auch gegenwärtig erlebten Notwendigkeit, sich den sunnitischen oder zwölfer-schiitischen Mehrheitsgesellschaften nach außen hin anzupassen (*taqīya*), um sich vor Repressionen zu schützen; vgl. Daftary, 2009, passim.

Meister und Sklave“. Das bedingt eine „**Kluft**, die Sie **nie** überwinden können“. Die Schiit:innen jedoch erkennen, dass die „Schöpfung die Manifestation Gottes (*tağallī ḥodā*), und Ihre Beziehung mit Gott, die zwischen **Geliebtem** und **Liebendem** ist. – Dann sind Sie Schiit. Sie sind unter dem Konzept von *walāyat*.“ Damit steht in untrennbarer Verbindung das Konzept des *insān al-kāmil*, das für Šāh Ḥalīlī

sehr grundlegend für Schiitentum und Sufismus ist. Ohne das gibt es weder Schiiten, noch Sufis. Der vollkommene Mensch oder universale Mensch ist der, der Gott in seiner **Essenz** repräsentiert, nicht in seinen Attributen.<sup>132</sup>

Die Parteinahme zu ʿAlī ist für Šāh Ḥalīlī so auch nicht politisch, sondern spirituell zu verstehen. „Wir folgen Imam ʿAlī, denn ʿAlī ist für uns die Manifestation der Essenz Gottes.“ Dieses Potenzial wird in Folge auch durch die schiitischen Imame vorgelebt. Die Sufis hätten als Sunnit:innen erst 150 Jahre später begonnen, dieses Konzept aufzugreifen und „anstelle des Imams“ auf den „vollkommenen Menschen ihrer Zeit, *quṭb*“ anzuwenden. Auch wenn es Unterschiede gibt und ein Imam „viel stärker als ein *quṭb*“ ist, so sei das Grundprinzip dasselbe. Denn der Imam oder *quṭb* ist der

Punkt der Verbindung zwischen Mensch und Gott. Durch **ihn** können Sie Gott erreichen. Es ist eine Angelegenheit der **absoluten** Hingabe des Menschen an Gott. Doch diese absolute Hingabe **muss** auf Liebe basieren, und auf Ergebenheit. Das ist der Weg, auf dem Sie **Erlösung** erreichen können.<sup>133</sup>

## ق مِثْرَا آسَادِي، سَامَانَه غَايسَرِي

Schiraz, Iran

Interview: 20.10.2016

Ein von Parvāneh Hadāvands Kreis unabhängiger Kontakt führt mich nach Shiraz zu einer Familie, die dort den Sufismus praktiziert. Vermittelt durch die in Deutschland lebende Tochter Samāneh wurde ich eingeladen, einige Tage mit ihren Verwandten zu verbringen. Ihre Mutter Mitrā Asadī lehrt seit vielen Jahren den Koran und die Werke von Ḥāfiẓ und Rūmī. Sie bietet mir schließlich auch an, sie zu interviewen.

Zuvor führt mich ihr Sohn Sīnā durch Shiraz. Schnell wird klar, dass diese Ausflüge keineswegs touristischer Natur sind, sondern mir vielmehr eine Teilnahme an seiner sufischen Praxis ermöglichten. Teilweise begleitet von anderen Familienmitgliedern führt er mich zu verschiedenen Moscheen und Gräbern, vor allem zu denen der Dich-

<sup>132</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016.

<sup>133</sup> Ders.



ter und Sufis Rūzbihān al-Baqlī (gest. 1209), Saʿdī Muṣliḥ ad-Dīn (gest. 1292) und Muḥammad Šams ad-Dīn Ḥāfiẓ (gest. 1389).<sup>134</sup> Dort singt Sinā – unbehelligt durch den sonstigen Besucher:innen-Betrieb – die Gedichte der dort Begrabenen oder spielt virtuos auf der Schilfrohrflöte (*nāi*).

Mitrā Asadī und ihre Familie stehen einem Zweig der Niʿmatullāhiya-*ṭarīqa* nahe. Ob sie sich aber wirklich als Teil dieser sieht, weiß Mitrā Asadī nicht. Sie betont, dass sie die *ṭarīqa* als eine Phase des sufischen Werdegangs versteht. Allerdings bietet ihr die Niʿmatullāhiya schon seit jungen Jahren einen wesentlichen spirituell-performativen Bezugsrahmen, denn es „war so wichtig, *dīkr* zu haben“.<sup>135</sup>

Der hier gemeinte Zweig der Niʿmatullāhiya ist unter den Namen Munawwar-Āli-Šāhī oder auch Dul-Riyāsatain bekannt. Gegenwärtig ist er primär transnational aufgebaut und wird von Dr. Alireza Nūrbaḥš (Reza Āli Šāh)<sup>136</sup> von London aus geführt. Im Iran zogen sich die Vertreter:innen der *ṭarīqa* im Zuge von Repressionen und institutionellen Verboten seit 1979 weitgehend aus dem öffentlichen Bereich zurück.<sup>137</sup> Zuvor trug der Munawwar-Āli-Šāhī-Zweig nach den safavidischen Verfolgungen und entgegen der anti-sufischen Kampagnen im 18. und 19. Jahrhundert wesentlich zur Wiederbelebung des iranischen Sufismus im Allgemeinen und der Niʿmatullāhiya im Besonderen bei. Schiraz wurde eines der wichtigsten Zentren der neuen sufischen Popularität und auch Resistenz. In der späteren Phase der Qajaren waren die Niʿmatullāhi-Derwische sowohl mit den Herrschern wie auch mit den ismāʿilitischen Nizārīs (s.o.) eng verbunden. Dabei waren große Teile der Niʿmatullāhiya aktiv an den Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen der Qajaren, wie auch später an denen der Pahlevis (s. Kapitel 5.4) beteiligt. In den 1950er Jahren gelang es dem neu ernannten *šaiḥ* Dr. Javād Nūrbaḥš, die Niʿmatullāhiya weitgehend zu einen und im Iran so wie international zu verbreiten. Er war Direktor der Psychiatrie der Universität Teheran und publizierte zahlreiche Bücher zum Sufismus. Im Zuge der Islamischen Revolution 1979 emigrierte er zuerst in die USA und später nach Großbritannien.<sup>138</sup>

Mitrā Asadī fühlt sich zwar mit dieser *ṭarīqa* verbunden, betrachtet aber den Koran und die Werke von Ḥāfiẓ und Rūmī als Zentrum ihrer sufischen Praxis. Wie Rūmī prägte auch Ḥāfiẓ mit seiner Poesie, die in enger Konversation mit dem Koran steht, das religiöse Empfinden in weiten Teilen der islamischen Welt über die Jahrhunderte nachhaltig. Ḥāfiẓ' Poesie wurde als die Zunge des Verborgenen (*lisān al-ǧaib*) bezeich-

<sup>134</sup> Zu diesen vgl. Schimmel, 1985, passim.

<sup>135</sup> Mitrā Asadī, 2016; Mitrā Asadī gab ihre Antworten primär auf Farsi und bestimmte ihre Tochter Samāneh Gaisarī als geeignet, mir ihre Antworten zu übersetzen und zu erklären, was später (2020) auch so durchgeführt worden ist. Das Interview von Mitrā Asadī richtet sich folglich nach dem Wortlaut Samānehs. Somit ist hier auch immer ihr Beitrag mitzudenken. Wenn Samāneh zusätzliche Erklärungen beifügt, weise ich darauf explizit hin.

<sup>136</sup> <https://www.nimatullahi.org>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

<sup>137</sup> Vgl. Bos, 2007, 61, 67, 70.

<sup>138</sup> Lewisohn, 1998, 439–441, 456–461.



net. Denn seine Verse gelten als besondere Einsicht in das wirklich Wahre und ermöglichten – wie der Koran – Zugang zur sublimen, göttlichen Wahrheit.<sup>139</sup> Für Mitrā Asadi ist die Auseinandersetzung mit dem Koran und der Poesie der großen Meister so auch ein Prozess des Beantwortens essenzieller Fragen:

Wenn Sie am Weg sind, wissen zu wollen: was ist? Also, ich möchte verstehen: was ist? Ich möchte **Dich**, Gott, kennen. Ich möchte [all das] wissen, aber wer hilft mir? Dann legen Sie dieses Buch, das *Matnawī*, auf ihre Knie und lesen, und dann ist das gut! Und ebenso den Koran, und auch Ḥāfiẓ.<sup>140</sup>

Mitrā Asadi geht davon aus, dass es unbegrenzt viele und verschiedene Wege zu Gott gibt, die auf einer jeweils einzigartigen Verbindung zur göttlichen Wahrheit aufbauen. Entsprechend ist auch der Zugang zum Koran für jede:n unterschiedlich. Darüber hinaus kann potenziell aber jede:r – auch unversehens – in Gott eingesogen (*mağdūb*) werden. Man muss dafür weder notwendigerweise Sufi, noch Muslim:a sein.

Ich muss an dieser Stelle erwähnen, dass Sufis den Koran auf ihre eigene Weise auslegen. Ihr Koranverständnis ist geprägt durch ihre individuelle Beziehung zu Gott und durch ihre eigenen spirituellen Erfahrungen. [...] In den Sufi-Texten gibt es zwei Wege, um die göttliche Wahrheit (*ḥaqīqat ilāhīya*) zu erreichen. Der erste ist, zu versuchen, sie durch eigenständige Übungen zu erreichen, oder unter der Anleitung eines Meisters zu wachsen – das ist der gewöhnliche Weg. Es gibt aber auch eine andere Möglichkeit, und zwar, dass der Mensch aufgrund seiner bestimmten Qualität durch Gott ausgewählt wird. Das ist eher selten. Diese Menschen werden durch Gottes Energie, *ğadb*, erleuchtet. [...] Es gibt Leute, die niemals vom Sufismus gehört haben, aber sie sind Sufis, und sie wissen auch nicht, dass sie ohne den langwierigen Weg der *šarīʿa* und *ṭarīqa* direkt auf der Stufe der *ḥaqīqa* und der Vollkommenheit angekommen sind.<sup>141</sup>

## ☪ **dedebaba Edmond Brahimaj Baba Mondī**

**Tirana, Albanien**

**Interview: 31.08.2018**

Edmond Brahimaj Baba Mondī führt als *dedebaba* den albanischen Zweig der auf Hacı Bektaş Veli (gest. 1270) zurückgehenden Bektaşīya. Diese weist durch ihre oftmalige Nähe zu revolutionären Bewegungen, militärischen Eliteeinheiten, herrschenden Autoritäten sowie durch ihre unkonventionellen, synkretistischen Praxis- und Glaubens-

<sup>139</sup> Vgl. Ahmed, 2016, 32–46, 98f, 235.

<sup>140</sup> Mitrā Asadi, 2016.

<sup>141</sup> Dies.

formen eine besonders bewegte Geschichte auf (s. Kapitel 5.5). Im 16. Jahrhundert kam es zudem zu einer internen Spaltung der Führung zwischen den *çelebi*, die beanspruchen, genealogisch von Hacı Bektaş abzustammen, und den unverheirateten *dede*, die sich in rein spiritueller Nachfolge von Hacı Bektaş und Bâlm Sultân (gest. 1519) verstehen. Bâlm Sultân hat die Bektaşīya nach besonders prekären Verwicklungen im osmanisch-safavidischen Konflikt neu positioniert und verstärkt institutionalisiert. In Folge stand die Bektaşīya unter dem Schutz wie auch unter der Beobachtung der Osmanen, fungierte dabei aber als Sammelbecken verschiedener unkonventioneller sufischer Strömungen und gewann zunehmend wieder an Bedeutung. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert etablierte sie zahlreiche Zentren (*tekke*) in Anatolien wie in den arabischen Provinzen, im Raum der Ägäis, auf dem Balkan und bis nach Budapest. Nach dem Verbot sufischer Institutionen 1923 verließ *dede Şālih Niyāzī* die neu gegründete Türkei und baute 1931 in Tirana das neue Zentrum der Bektaşīya auf. Die Bektaşīya wurde in Albanien eine der drei Staatsreligionen, überlebte die Verfolgungen durch das Hoxha-Regime (1944–1985) und konnte sich danach wieder neu etablieren. Auch wenn die Bektaşī in der Türkei weiterhin, wenn auch inoffiziell, vom *çelebi*-Zweig geführt wird,<sup>142</sup> beansprucht Baba Mondī als Oberhaupt des *dede*-Zweigs die authentische Fortsetzung der Bektaşīya zu vertreten:

Während das vorherige Zentrum in der Türkei zu einem Museum wurde, haben nur die Albaner die Bektaşīya weitergeführt. Früher war es so, dass der Vater es dem Sohn übertragen hat; bei uns ist das nicht so, wir sind nicht verheiratet, wir leben im Zölibat. Den Bektaşī-Orden gibt es in der Türkei, in Mazedonien, im Kosovo, in Griechenland, aber nicht so, wie es ihn in Albanien gibt. Baba Rexheb war in den USA, [...] aber das Zentrum war immer in Albanien.<sup>143</sup>

Den Bektaşī wurde immer wieder Antinomismus und skandalöses Verhalten vorgeworfen. Bei der grundsätzlichen Frage, was korrekte religiös-gesellschaftliche Regelfolgung im Islam alles bedeuten kann, lässt sich feststellen, dass sich die Bektaşīya über die Jahrhunderte in einem kontinuierlichen Aushandlungsprozess zwischen Konventionsbruch und Assimilation befindet. Es sei jedoch unzutreffend, den Bektaşī Desinteresse am Koran oder an der Sunna – der überlieferten Tradition des Propheten Muḥammad – zuzusprechen, auch wenn sie und andere Derwische diese für andere auf ungewöhnliche Weise auslegen mögen.<sup>144</sup>

Historisch bezogen sich die einen Bektaşī verteidigend auf den Koran und die Sunna, andere betonten den Vorrang der inneren (*bāṭinī*) Bedeutungsebenen und andere präsentieren sich schlichtweg als „*šarīʿa*-konform“.<sup>145</sup> Für Baba Mondī ist der „Koran die

142 Vgl. Knysh, 2010, 277–280; Zarcone, 2016, passim.

143 Baba Mondī, 2018; vgl. Mitterauer/Hentschel, 2020, 330, passim.

144 Vgl. Kuehn, 2018, passim; s. Kapitel 4.2.

145 Vgl. Soileau, 2014, 424–426, passim.

Basis“ seiner Weltsicht, wobei auffällt, dass er mitunter auch einen *ḥadīṭ qudsī* als koranisch bewertet.<sup>146</sup> Wie schon Hacı Bektaş Veli, so bezieht auch er sich auf die Vier Tore (*dört kapı*) sufischer Praxis und Erkenntnislehre: *ṣarīʿa*, *ṭarīqa*, *maʿrifa* und *ḥaqīqa*. In Bezug auf Hacı Bektaş besteht die Debatte, wie er diese verstanden hat: als sukzessive Folge, bei der der Sufi alle vier Phasen aufrechterhält, oder als Beschreibung der spirituellen Zustände unterschiedlicher Menschentypen.<sup>147</sup> Baba Mondi diskutiert die vier Aspekte zunächst als Erweiterung der fünf Säulen des Islam (Glaubensbekenntnis, Gebet, Spenden, Fasten und Pilgerfahrt), die allen Muslim:innen als Pflicht gelten. Geht der/die Suchende jedoch weiter, dann müssen sich die Vier Tore einander gegenseitig bedingen:

*Ṣarīʿa*, das ist das Gesetz, *ṭarīqa*, der mystische Weg, *maʿrifa*, das Aneignen von Wissen, *ḥaqīqa*, das Wahre. Hier beginnt auch das Mystische. Man muss in der *ṣarīʿa* bleiben, und die *ṣarīʿa* ist das Gesetz. Man muss am mystischen Weg bleiben, sodass man die Augen des Herzens öffnet, damit man den mystischen Weg nicht verpasst. Man soll *maʿrifa* [Einsicht oder Erkenntnis] haben, um auf diesem Weg zu bleiben, und die Wahrheit sagen. Wenn Sie nicht die Wahrheit sagen, sind Sie kein wahrer Mensch.<sup>148</sup>

Dem Sufi obliegt nach Baba Mondi also eine hohe ethische Verantwortung, die umzusetzen er verpflichtet ist. Denn ein Derwisch ist ein „Diener für andere Menschen. Bis Sie den Weg des Derwisch akzeptieren, sind Sie nichts Spezielles für die Menschen. Sie müssen ein Beispiel sein für die anderen.“<sup>149</sup> Diese Verantwortung beinhaltet auch einen reflektierten Zugang zur Multidimensionalität des Koran, die, so sie richtig verstanden und angewendet wird, den Menschen zu umfassendem Wissen führt und frei von der Manipulation durch andere macht:

Jedes Wort aus dem Koran hat eine eigene Bedeutung. Die 666 000 *āyāt*<sup>150</sup> haben alle ihre eigene Bedeutung, Philosophie, Weisheit, ihre Lehren für die Menschen, damit sie lernen, wissen und keine abhängige Menschen sind; damit sie den richtigen, weisen Koran wählen.

146 Ein *ḥadīṭ qudsī* gilt als eine direkte göttliche Offenbarung, die zwar wie koranische Verse durch den Propheten Muḥammad kommuniziert worden sei, aber nicht Teil des Koran ist. Er wird jedoch auch vom herkömmlichen *ḥadīṭ*, also einem Bericht von einer Aussage oder Handlung des Propheten unterschieden.

147 Vgl. Soileau, 2014, 451–454.

148 Baba Mondi, 2018; zum zentralen Zusammenhang von Wahrheit und der Qualität des Menschseins vgl. K. 2:9–18, 9:42, 40:28 u. a.

149 Baba Mondi, 2018.

150 Eine *āya* ist ein Koranvers (nach gängiger Zählung 6236) und zugleich ein Zeichen, das im und über den Koran hinaus, also in der Schöpfung vorhanden, auf Gott weist. Es ist davon auszugehen, dass Baba Mondi *āyāt* hier im Sinne polyvalenter Zeichen verwendet, die ausgedrückt durch die wohl symbolische Zahl 666 000 unterschiedlich und mehrfach auslegbar sind.

## 7. Sufische Selbstdefinitionen und Abgrenzungen

„Den Sufismus, das soll der Junge wissen, kann man nicht erklären. Man lebt ihn!“<sup>1</sup> Diese Aussage markiert eine Wendung in Baba Mondis Ausführungen. Zuvor beantwortete der Bektaşī-*dedebaba* meine Fragen zu seinem Hintergrund und darüber, was der Sufismus für ihn sei, relativ unbeteiligt. Es schien eine weitere der vielen Stellungnahmen zu sein, in denen er die Bektaşīya für Außenstehende präsentiert. Doch plötzlich wendet Baba Mondī sich mir zu, stellt einen direkten Blickkontakt her, fokussiert sich auf mich und meine Fragen. Wie die meisten anderen interviewten Sufis ist auch er wenig daran interessiert, historische und biografische Daten zu vermitteln. Vielmehr sucht der Bektaşī-Sufi eine Kommunikation, die von der momentanen Interaktion zwischen ihm und mir<sup>2</sup> getragen wird. Es ist ein Gespräch, das die unmittelbare Erfahrung in den Mittelpunkt stellt und die verwendeten Worte nur als einen Teil der Vermittlung versteht. Auffallend ist, dass der Wendepunkt in unserem Gespräch an der Stelle eintritt, an der wir uns seinem Zugang zum Koran zuwenden.

Für Baba Mondī ist der Koran die Basis der Bektaşī-Lebensführung und der Katalysator der sufischen Erfahrungsdimensionen: „Der Koran ist das Licht, er ist das Wissen, Wissenschaft, Kultur, Kunst, er ist alles. Er respektiert alle heiligen Bücher, Thora und Bibel.“<sup>3</sup> Baba Mondī versteht den Koran als göttliche Führung oder Rechtleitung für den Menschen, und zwar in jeder Hinsicht des Lebens. Die Sufis tragen eine besondere Verantwortung, die koranische Botschaft, die die vorhergehenden Offenbarungen bestätigt, in allen Lebensbereichen umzusetzen. Den Kern dieser für ihn göttlichen Botschaften legt Baba Mondī als einen Impuls zu einer asketischen und altruistischen Lebensführung aus. Der Derwisch soll sich physisch, mental und kommunikativ kontrollieren und sich auf das Notwendige konzentrieren. Gelöst von den eigenen Bedürfnissen ist es ihm oder ihr möglich, das Verhalten anderer nicht mehr zu verurteilen oder in Kategorien von gut und schlecht einzuteilen. Um dies zu veranschaulichen, macht Baba Mondī zuerst eine Geste, die anzeigt, den Mund zu verschließen, führt dann aber weiter aus: „Der Derwisch muss sich gedulden. Er muss die Augen schließen, soll die Ohren schließen, die Hände nicht benutzen, den Bauch ruhihalten.“<sup>4</sup> Beachtet der Derwisch beziehungsweise Sufi diese koranischen Richtlinien der Zurück-

---

1 Baba Mondī, 2018.

2 Natürlich beeinflussen auch andere anwesende Personen eine solche Interaktion. In diesem Fall waren einer der Derwische Baba Mondīs, meine Kontaktperson, der gemeinsam mit dem Derwisch übersetzte, und zwei weitere Reisebegleiter:innen anwesend.

3 Vgl. K. 2:174, 5:15,44,46, 6:9, 35:25, 43:52, 64:8.

4 Baba Mondī, 2018; zum Schweigen und Rückzug als Mittel, um einen spirituell erhöhten Zustand zu erhalten, vgl. K. 3:41, 19:10,16–17,26; zum nicht-Beachten negativer Rede anderer vgl. K. 4:140, 6:68,91; zum Fasten vgl. K. 2:183; zur verantwortungsbewussten Wahrnehmung der Nahrung vgl. K. 80:23–24.

haltung, könne er oder sie den Menschen beispielhaft und selbstlos dienen. In dieser Hinsicht soll der Sufi der-/diejenige sein, der/die nicht lügt oder schlecht über andere spricht, sondern aufrichtig handelt und „sein Leben für das Wahre gibt“.<sup>5</sup> Eine solche Selbstdarstellung in Bezug auf ein ethisch-spirituell Ideal, das als Verwirklichung des Koran verstanden wird, findet sich in unterschiedlichen Formen auch bei den anderen interviewten Sufis wieder.

So bedeutet für Sīdī Muḥammad der Sufismus in erster Linie „sehr, sehr behutsam (*gentle*) mit **allen** Menschen zu sein, mit **allem**, was Gott erschaffen hat“.<sup>6</sup> Eine solche Haltung sei für den Šādīlī-šaiḥ und al-Aqṣā-Rechtsgelehrten die tatsächliche Erfüllung des göttlichen Gesetzes, das in der Nachahmung der Propheten umzusetzen sei:

Alle Propheten haben dasselbe Gesetz (*šarīʿa*) gebracht und wirken und lehren in der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*), und der Sufi hat ihnen ohne Unterschied zu folgen. Sufismus bedeutet, das Buch Gottes zu tragen und es zu verstehen und keinen Unterschied zwischen den Propheten zu machen. Die Propheten sind die Vorbilder der Sufis. *Mutaṣauwuf* kommt von *ṣafāʾ*?, vom Reinigen der Herzen und der Augen, um so alles als von Gott geschaffen zu sehen, und mit allem von Gott Geschaffenem in Einklang zu sein. Muḥammad, der Fürst der Propheten (*saiyid al-anbīyāʾ*?), lehrt die essenziellen Wahrheiten der Religion (*ḥaqāʾiq ad-dīn*), und die essenziellen Wahrheiten der anbetenden Dienerschaft (*ḥaqāʾiq al-ʿibāda*), alle Qualitäten davon. Die Wahrheiten des Evangeliums und der Thora sind im Koran enthalten: es geht darum, alles zu lieben, was Gott geschaffen hat. [...] Muḥammad liebte alles, was Gott geschaffen hat. Der Sufismus ist ein **weites** Wissen davon, diese essenziellen Wahrheiten des Gesetzes (*ḥaqāʾiq aš-šarīʿa*) der Propheten umzusetzen. Sufismus ist das Wissen der sublimen Feinheiten der Zunge (*laṭāʾif al-lisān*).<sup>7</sup>

In dieser Darstellung bildet die Befolgung der *šarīʿa* in diesem Sinne die Basis des Sufismus. Eine ausführliche Besprechung des Begriffes der *šarīʿa* würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es ist aber zu betonen, dass eine Wiedergabe als das religiöse Gesetz des Islam unzutreffend ist. Insbesondere ist die tendenzielle Klassifizierung des Sufismus in der westlichen Literatur als antinomisch zu hinterfragen. Wie bereits zuvor angesprochen weist Shahab Ahmed berechtigterweise darauf hin, dass sich sufische Beziehungen zu regelhaften und religiös-gesellschaftlich-rechtlichen Normen im Allgemeinen weniger durch eine *antinomische* Haltung, sondern vielmehr durch *para-* oder *supranomische* Zugänge ausdrücken.<sup>8</sup> Dies führe ich im Folgenden und an späteren Stellen anhand der Aussagen der Interviewpartner:innen weiter aus.

5 Baba Mondī, 2018; vgl. K. 9:110–112, 49:15.

6 Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 25:63, 55:10–13.

7 Ders.; zur Verantwortung des Menschen in und zur Schöpfung vgl. K. 24:55; zum Aufruf, die Phänomene so zu sehen, wie sie von Gott geschaffen sind, und sie nicht mit den eigenen, verzerrenden Vorstellungen zu verwechseln vgl. K. 13:33.

8 Vgl. Ahmed, 2016, 97.

## 7.1 Gesetz und Verwirklichung

Zunächst verweise ich auf ʿAzīz ad-Dīn an-Nasafī (gest. Mitte 13. Jahrhundert), den ich als eine wesentliche Schnittstelle zwischen dem frühen, klassischen und postklassischen Sufismus anführe. Nach Christian Lange verbindet an-Nasafī die Lehren der Kubrāwīya, der Akbarīya sowie andere geistige Strömungen und liefert wesentlich Anstöße dafür, diese Form des Sufismus in weiten Teilen der islamischen Welt zu verbreiten.<sup>9</sup> Wie viele andere Sufis vor und nach ihm betont auch an-Nasafī, dass es nur durch die Beachtung „alle[r] drei Eckpfeile[r] des Sufismus, der *ṣarīʿa*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa*“ möglich sei, Vollkommenheit zu erreichen.<sup>10</sup> Nach Annemarie Schimmel gehen diese drei Eckpfeiler bereits auf den Propheten Muḥammad zurück und wurden von den Sufis auf vielfältige Art und Weise ausgelegt.<sup>11</sup> In Bezugnahme auf diese Traditionen, die in erster Linie das Verhältnis von äußerer Form und innerer Bedeutung thematisieren und problematisieren, definiere ich diese drei Begriffe vorläufig als interpretierende und gelebte Glaubenspraxis (*ṣarīʿa*), als sufische Lehr- und Praxismethode (*ṭarīqa*) und als Reflexion und Erfahrung der das Immanente erweiternd-transzendierenden wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*).

Entscheidend für die Verwirklichung (*tahqīq*) des menschlichen Potenzials ist in der sufischen Wahrnehmung die Entwicklungsstufe des menschlichen Selbst (*nafs*). Ungebändig ist dieses Selbst von weltlichen Gelüsten, Illusionen und Verhaftungen bestimmt. *Ṣarīʿa* und *ṭarīqa* als regelhafte Strukturen und Methoden können durch Kontrolle und Disziplinierung aber zu einer Transformation der *nafs* führen und dieser zu einer moralischen und spirituellen Integrität verhelfen. Erst dann kann ein Wechsel von einem selbstbezogenen, von materiell Vergänglichem bestimmten Setzen der Prioritäten zu einem selbstrelativierenden, ethischen Verhalten und schließlich zu einer ganzheitlich spirituellen Weltanschauung vollzogen werden. Grundlage dafür ist ein Gewahrwerden der individuellen, bedürfnisorientierten, unreflektierten Impulse und die daraus folgende Anstrengung, sich von diesen zu lösen. So soll eine Ausrichtung auf und eine Harmonisierung mit der göttlichen Wahrheit erreicht werden.<sup>12</sup> Einen solchen spirituellen Subjektivierungsprozess beschreibt Christian Jambet als

„ein Verhältnis zu sich, welches das Verhältnis zu Gott vermittelt. [...] Das reine Andere, die göttliche Einheit, wird also durch die Kontemplation nur in der Einheit seiner selbst erobert, in der die Seele zugleich ihr Verschwinden und ihre Überexistenz erprobt.“<sup>13</sup>

9 Vgl. Lange, 2014, 196.

10 Hajatpour, 2017, 126; vgl. dazu ders., passim.

11 Vgl. Schimmel, 1985, 148f.

12 Vgl. Pinto, 2017, 92.

13 Jambet, 1991, 244f.

Folglich weist das Konzept der *šarīʿa* in Sīdī Muḥammads Aussage wie in der Verwendung der anderen interviewten Sufis vorrangig epistemologisch-ethische und weniger regelhafte Aspekte auf. In den untersuchten Verständnisformen ist die *šarīʿa* ein komplexes Bedeutungsfeld, dem durch die Bezeichnung „das Gesetz“ nur unzureichend entsprochen wird. Hier wie auch in den folgenden sufischen Selbstdefinitionen steht der Aspekt der Reinigung, die zu einer erweiterten Wahrnehmung und schließlich zu tiefer Erkenntnis der wirklichen Wahrheit Gottes (*ḥaqīqa*) führt, an zentraler Stelle.

## 7.2 Widersprüche, Synthesen und Allegorisierungen in sufischen Zugängen

Doch kehren wir zu Sīdī Muḥammads Ausführungen zurück, bei denen ein vordergründiger Widerspruch aufhorchen lässt: Es soll kein Unterschied zwischen den Propheten gemacht werden, dennoch wird Muḥammad als der Herr oder Fürst der Propheten bezeichnet. Dieses Spannungsverhältnis entspricht dem koranischen Diskurs, in dem betont wird, dass kein Unterschied zwischen den Propheten bestehe (vgl. K. 2:136,285, 3:84), dass aber einige Propheten höher gestellt seien als andere (vgl. K. 2:253). Diesem und anderen vordergründigen Widersprüchen im Koran begegnen Sufis wie Sīdī Muḥammad mit einem Wirklichkeitsverständnis, das zwischen äußerer Form und essenzieller Wahrheit (*ḥaqīqa*) unterscheidet, aber nicht voneinander trennt. Die verborgene Wahrheit, auf die nach Sīdī Muḥammad die Subtilität der Sprache (*latāʿif al-lisān*) hinweist, gilt es durch die Klärung (*tazkīya*) der Sinne, vor allem aber des Bewusstseins zu erkennen und auch umzusetzen.

Sīdī Muḥammads Zugang entspricht den Hauptströmungen gelehrter, klassischer sufischer Koranhermeneutik, wie sie Alexander Knysh beschreibt. Dieser betont, dass Sufis den Koran als das primäre Kriterium der Authentizität ihrer mystisch-imaginativen Erfahrung heranziehen. In dieser Hinsicht sind die variantenreichen Koranexegesen des Sufismus nur bedingt an historischen, philologischen oder regelhaften Aspekten in ihrem engeren Sinn interessiert. Jene Aspekte werden zwar durchaus als Hinweise auf eine adäquate Glaubens- und Lebensführung – zum Teil wörtlich, zum Teil allegorisch – reflektiert, aber eben auch metaphysisch-imaginativ weitergedacht und auf das eigene Erleben angewendet. Dabei behaupten Sufis – mal direkt, mal indirekt, mal unverblümt, mal apologetisch-verschleiern – einen privilegierten und authentischeren Verstehenszugang zum Koran zu haben, als es die gewöhnlichen Gläubigen oder auch die (nicht-sufischen) Gelehrten hätten. Denn durch die assoziierende, kreative Exegese (*taʿwīl*) sei es den Sufis möglich, einen verborgenen Sub- beziehungsweise Metatext des Koran zu entdecken und abzuleiten (*istinbāt*). Das Ausüben sufischer Koranhermeneutik – dessen Voraussetzung das Beschreiten des sufischen Weges (*ṭarīqa*) ist – würde es ermöglichen, die Subtilitäten der Hinweise (*latāʿif al-išārāt*) in der koranischen Sprache zu erkennen, zu entziffern und schließlich in der sufischen Weltanschauung, den entsprechenden Handlungen und Praxisformen zu verwirkli-



chen.<sup>14</sup> Der Koran dient in dieser Erkenntnisbestrebung als unverzichtbares Medium. Seine Worte und Verse sind Mittel und Zweck, Gott zu erkennen, der sich durch seine Offenbarung für die Sufis als erfahrbar realisiert.<sup>15</sup>

Das Verständnis, dass man als Sufi überweltliche Wirklichkeiten erfahren könne, zieht sich als gemeinsames und dominantes Charakteristikum durch die im Folgenden präsentierten Sufismus-Definitionen der Interviewten. Der Aspekt der Einsicht in die Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit des Koran als spirituell-ethische Leitung ist einer der zentralen Marker bereits vormoderner sufischer Selbstidentifikation. So verstehen sich Sufis als diejenigen, die der Koran als die, die Wissen um den Kern der Dinge haben (*ūlū l-albāb*),<sup>16</sup> aber auch als die Leute des Gottesgedenkens (*ahl ad-dīkr*; K. 16:43, 21:7) bezeichnet. Schon al-Ġunaid (gest. 910) argumentierte, dass mit diesem koranischen Verweis die Sufis gemeint seien, also diejenigen, die die inneren Wirklichkeitsebenen der Erinnerung der koranischen Offenbarung kennen und auf die Phänomene der Welt mit den Augen des Verborgenen blicken.<sup>17</sup> In variantenreicher Kontinuität dessen argumentieren auch die von mir interviewten Sufis immer wieder, dass die eigentliche Bedeutung des Koran zu entschlüsseln sei. So sprechen Sufis dem Koran sublime, verborgene Bedeutungsdimensionen zu und streben an, in der Lage zu sein, diese umfassend verstehen und anwenden zu können. Historisch wie gegenwärtig wird eine wörtliche Lesart zwar nicht als eine falsche, so doch als eine limitierte Einsicht hinterfragt. Folglich wird der Wortlaut des Koran durch zusätzliche Bedeutungsebenen zu erweitern gesucht.<sup>18</sup>

### 7.3 Sufische Hierarchien der Erkenntnis

Schon seit der frühen Entwicklungsphase des Sufismus wurden immer wieder spirituell-epistemologische Hierarchien der sufischen Koran- und Wirklichkeitshermeneutik formuliert. Nach Sufis wie Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996) etwa hätte jeder einzelne Vers des Koran sieben Bedeutungsqualitäten entsprechend der spirituellen Kapazität beziehungsweise Verständnismöglichkeit der Interpretierenden: 1. der äußere Sinn

14 Vgl. Knysh, 2017, 71–81, passim.

15 Vgl. Paul Nwyia nach Knysh, 2006, 142.

16 Vgl. Nasr et al., 2015, 78, Kommentar zu K. 2:179; Nasr et al. übersetzen hier als die Besitzer des Intellekts, erklären aber die wörtliche Bedeutung als die Besitzer der Kerne in Bezug zum Verhältnis der inneren Bedeutung und der äußeren Erscheinungsform, welche Sufis durch das Bild der Schale und des Kerns einer Nuss symbolisieren würden, vgl. dazu auch ebd.: 129–132, Kommentar zu K. 3:7. Vgl. die Übersetzung Bobzins 2019: die Einsichtsvollen; die, die Einsicht haben; die Verständigen; die es Beherzigenden; zu den anderen Nennungen des Begriffs *ūlū l-albāb* siehe K. 2:179, 197, 269, 3:190, 5:100, 12:111, 13:19, 14:52, 38:29, 43, 39:9, 18, 21, 40:54, 65:10.

17 Vgl. al-Ġunaid nach as-Sulami nach Nasr et al., 2015, 811.

18 Vgl. Knysh, 2006, 144.



(*zāhir*) für die Gewöhnlichen (*ʿawāmm*); 2. der innere Sinn (*bāṭin*) für die Besonderen (*ḥawāṣṣ*); 3. die hinweisenden symbolischen Ausdrücke (*išārāt*) für die Besonderen der Besonderen (*ḥāṣṣ al-ḥawāṣṣ*); 4. die signifikanten Merkmale (*amārāt*) für die Gottesnahen (*auliyāʿ*?); 5. die Subtilitäten (*latāʿif*) für die Wahrhaftigen (*ṣiddiqūn*); 6. die Feinheiten (*daqāʿiq*) für die Liebenden (*muḥibbūn*); und schließlich 7. die essenziellen Wahrheiten (*ḥaqāʿiq*) für die Propheten (*anbiyāʿ*?).<sup>19</sup> An diese in verschiedenen Varianten existierende Hierarchie<sup>20</sup> knüpft etwa Hešmat Riāzī an, der die Sufis oder die Wissenden (*ʿarif* pl. *ʿurafāʿ*) als eine spirituelle Elite definiert, die Einblick in tiefere Bedeutungsebenen des Koran erreicht hat:

Es gibt eine Ebene, die ist wie die Oberfläche (*zāhiri*), welche für die Leute der Masse gedacht ist; also was die Masse vom Koran bekommt, das ist die erste Ebene. Dann gibt es eine andere Ebene: die zweite Ebene ist die Ebene der *išārāt*, wörtlich heißt es die Anspielungen (*hints*). Die Ebenen der Anspielungen sind für die, die einen Schritt **über** die Masse **hinaus** gehen; sie stehen nicht auf der Ebene der Masse, sie gehen einen Schritt darüber hinaus, und diese Leute begreifen diese Anspielungen. Die dritte Ebene, das ist die Ebene der *latāʿif*, die zarten (*tender*) Mysterien, zarten Geheimnisse, welche auf einem sublimes Weg eröffnet werden – **das** ist für die Gottesnahen (*auliyāʿ*?) und die Wissenden (*ʿurafāʿ*?), also die, die wissend (*ʿarif*) sind, oder, die wieder einen Schritt darüber hinaus sind. Das ist die dritte Ebene. Dann, die vierte Ebene ist **nur** für die *anbiyāʿ*?, die Propheten, welche die Ebene der *ḥaqīqa* ist. Die Wahrheit ist in der vierten Ebene. Nur die Propheten begreifen diese Bedeutungen und erreichen diese Ebene.<sup>21</sup>

Bei Hešmat Riāzī bleibt es offen, inwieweit diese Hierarchie – zumindest in den ersten drei Ebenen – starr oder fließend ist, und ob diese Stufen potenziell allen offen stünden. Bei anderen Sufis ist die Möglichkeit zu einem solchen Aufstieg in der Erkenntnis jedenfalls angelegt. Diese beanspruchen, im Besitz einer methodologischen Lehre und Infrastruktur zu sein, um eine spirituell-pädagogische Transformation zu erreichen. Diese zielt vor allem auf eine Klärung des Selbst (*tazkīyat an-nafs*) und die damit verbundene gesteigerte Erkenntnisfähigkeit ab. Die Beschäftigung mit dem Koran sei eine entscheidende Grundlage für eine solche Klärung des Selbst, die schließlich zum Geheimnis (*sirr*) führe.<sup>22</sup> Dieses Geheimnis bezeichnet den innersten, intimsten Bereich des Erlebens des Individuums, in dem die unmittelbarste, wirklichste, feinstofflichste

19 Vgl. al-Makkī nach Ahmed, 2016, 372; Übers. der Begriffe aus dem Arabischen Y. H. Nach Ahmed stellen Hierarchien in Bezug auf ein erweitertes Wirklichkeitsverständnis einen Gemeinplatz in der islamischen Ideengeschichte dar, vgl. Ahmed, 2016, 368–404.

20 Zu einem Beispiel sufischer Erkenntnishierarchien, die as-Sulamī (gest. 1021) anführt, vgl. Coppens, 2018, 48–53.

21 Hešmat Riāzī, 2016.

22 Vgl. Knysh, 2006, 144; Dagli, 2016, 8f; Knysh, 2017, 71.

und somit nicht mehr zu kommunizierende oder zu rationalisierende Gotteserfahrung möglich sei.<sup>23</sup>

#### 7.4 Das sufische Erfahren Gottes

So berichtet Mitrā Asadī, dass sie eine unerwartete, unmittelbare Schau und damit ein unerschütterliches Wissen darüber erlangt habe, dass Gott existiert: „Ich sah mit **meinen Augen**: Gott ist. [Ich habe es] nicht gelesen, nicht gehört, ich **sah** – [flüstert] aus Versehen (*by mistake*). Gott sei Dank.“<sup>24</sup> Für sie ist der Sufismus wesentlich die Erkenntnis, sich mit der ganzheitlichen Existenz, mit dem Lauf des Kosmos harmonisieren zu können, um zu einem inneren Frieden zu gelangen.

Sufis und alle die, die Sehnsucht nach der Wahrheit haben, also alle, die tief mit ihrem Herzen verbunden sind und Gott in sich begegnen können, sehen ein, dass alles, so wie es eben gerade ist, seine Richtigkeit hat, denn alles befindet sich in einem immerwährenden Kreislauf der Schöpfung.<sup>25</sup>

Im Vergleich zu vormodernen sufischen Lehrschriften und Gedichten lässt sich feststellen, dass das Streben vieler Sufis auf eine ganzheitliche Transformation, auch auf eine Entwicklung möglichst aller menschlichen Kapazitäten ausgerichtet ist. Es soll ein Zustand erreicht werden, der eine unmittelbare Erkenntnis höher beziehungsweise tiefer liegender Wahrheiten – im Koran wie auch in den Phänomenen der Welt – durch Enthüllung (*kašf*) ermöglicht.<sup>26</sup> Das form- und bezugslose wirklich Wahre (*haqīqa*) will ganzheitlich und uneingeschränkt erfahren werden. Diese „holistische“<sup>27</sup> sufische Bestrebung menschlicher Wahrnehmungsentwicklung ist als Umsetzungsversuch des koranischen Narrativs zu denken. Denn dieses beschreibt den Menschen als eine facettenreiche Kreatur, die das göttliche Wirken intellektuell, emotional, spirituell, aber eben auch sinnlich wahrnehmen kann und soll (vgl. K. 32:9).

So sind es nicht zuletzt die ästhetischen Strukturen des Koran, die entscheidend auf die Hörenden wirken und diese die göttliche Rede sinnlich und emotional erleben lassen. Würde man die ästhetischen und – in Hinblick auf das aktive Hören und Rezipieren – performativen Aspekte bloß als schmückende Nebeneffekte ansehen, würde das nach Navid Kermani der Wirkungskraft des Koran nicht gerecht werden. Denn erst

<sup>23</sup> Vgl. Ahmed, 2016, 377.

<sup>24</sup> Mitrā Asadī, 2016; zur vormodernen sufischen Debatte über die Möglichkeit der Schau Gottes und zur Frage, ob diese in dieser Welt oder im Jenseits, mit den Augen oder mit dem Herzen möglich sei, vgl. Coppens, 2018, 201–223, passim.

<sup>25</sup> Mitrā Asadī, 2016.

<sup>26</sup> Vgl. Shihade, 2007, 1; Ahmed, 2016, 19.

<sup>27</sup> Vgl. Ahmed, 2016, 19, 346f, 350f.

das Zusammenwirken von Ausdruck, Inhalt und Ästhetik – vermittelt durch Klangbilder, Rhythmik und sprachlich-poetische Komposition – bilde die koranische Methode, die Hörenden zu erreichen und ganzheitlich zu berühren.<sup>28</sup> Dieser multisensorische Anspruch des Koran spiegelt sich deutlich in der sufischen Praxis und Lehre wider. So formulieren Sufis wie ʿAmmār al-Bidlīsī (gest. 1207/8) synästhetische Lehren, in denen die intensive Beschäftigung mit dem Koran und dem *dīkr* für den Sufi zu einer veränderten Wahrnehmungserfahrung führe. In dieser würden sich Wort, Klang, Vision, Farbe und Licht verbinden, überlagern und schließlich den Erkenntnishorizont des Sufis erweitern.<sup>29</sup>

Es wird zudem argumentiert, dass der Koran die imaginative Kapazität seiner Hörer:innen intensiv anspricht. Der Islamwissenschaftler und Theologe Martin Nguyen sieht die Imagination sogar als den Kernaspekt der allgemeinen muslimischen Sinnstiftung und theologisch-religiösen Erfahrung. Dieses imaginative Erleben würde durch koranische Appelle und prophetische Aussprüche evoziert und lade ein, durch die sinnliche Erfahrung, vor allem aber über das rein rationale Verstehen hinauszugehen. Insbesondere die Sufis würden diesen imaginativen Grundtenor des Koran weiterführen und kultivieren. Die spirituelle Imagination habe vormodernen Sufis wesentlich zur Produktion von Wahrheit und Bedeutung gedient.<sup>30</sup>

Nguyens Hypothese wird durch mein Sample in Bezug auf die Gegenwart bestätigt, wie in den folgenden Kapiteln ausführlich aufgezeigt werden wird. So beschreibt Oruç Güvenç den Sufismus als innere Erfahrungswirklichkeit, die letztendlich nicht zu definieren ist, die aber Gewissheit über Gott und somit auch über das eigene Dasein ermöglicht:

Sufismus heißt **Gott erkennen**. Zu erkennen (wissen, *savoir*), warum wir hier sind. Zu erkennen, wer wir sind. Woher wir gekommen sind. Was wir notwendigerweise tun sollen. – Es geht darum, alle Fragen beantworten zu können, und zwar richtig, tief und wirklich. Man kann nicht Wort für Wort erklären, was Sufismus ist. Es gibt verschiedene Kommentare, und der eine geht so und der andere so und der andere so.<sup>31</sup>

## 7.5 Reinheit und Erkenntnis

Die letzte Aussage bezieht Oruç Güvenç auf die oft wiederholten Theorien der Herkunft des Begriffs *şīfī*: *şīf* – Wolle, im Sinne des hehren Wollgewandes als Kennzeichen der asketischen Lebenshaltung der frühen Sufis; *şaff* – Reihe, als Ableitung aus dem

<sup>28</sup> Vgl. Kermani, 2015, 178f, passim.

<sup>29</sup> Vgl. Abuali, 2020, 279f, 285f.

<sup>30</sup> Vgl. Nguyen, 2019, 73f, 81f, passim.

<sup>31</sup> Oruç Güvenç, 2016.

Koran für die erste Reihe der Gottesfürchtigen;<sup>32</sup> *ṣuffā* – die Bezeichnung eines Teils der Moschee des Propheten Muḥammad in Medina, der als Aufenthaltsort derjenigen angenommen wird, die mittellos waren und dem Propheten nahe sein wollten; *ṣafāʾ* – Reinheit, Lauterkeit; und letztlich auch Bezüge zur Philosophie/*falsafa/σοφία*.<sup>33</sup>

Oruç Güvenç führt all diese Begriffe an und verbindet sie zu einander ergänzenden Qualitäten des Sufismus: Die Sufis als die *ahl aṣ-ṣuffā* sind die, die dem Propheten nahe sein wollen, um von ihm und seinem Vorbild unmittelbar zu lernen. Die Wollkleidung ist ein „Symbol der Demut, also dass man nichts in dieser Welt anstrebt, keine Anerkennung und keinen Reichtum etc. Man sucht nur die Wahrheit, um die Wahrheit zu leben.“ Hier stellt Oruç Güvenç auch einen Bezug zur griechischen *σοφία* her, die er mit dem arabischen Begriff *ḥikma* in Verbindung setzt, und den Sufi als „den, der die Weisheit liebt“ definiert. Zum Schluss führt er noch die Aspekte der Reinheit und Klarheit an und fasst zusammen, dass der Sufi der ist, der „einen Zustand erreicht, in dem alle Fragen enden. Er kennt seinen Weg zur Wahrheit Gottes.“<sup>34</sup>

Auch Ahmad Dabbagh führt diese etymologischen Erklärungen an, sieht aber die Reinheit (*ṣafāʾ*) im Zentrum. Für ihn ist es das kompromisslose Bemühen um Selbstreinigung, das das Qualitätskriterium eines authentischen Sufismus ist:

Ich werde Ihnen in aller **Kürze** zeigen oder erklären, was Sufismus eigentlich ist. Erinnern Sie sich, [für] das Wort Sufismus – gibt es grundsätzlich viele, viele, viele [Erklärungen], ich gebe Ihnen die einfachste und die verständlichste: Es kommt vom Wort *ṣafāʾ*? – *ṣafāʾ*? bedeutet Reinen (*purification*), Reinheit (*purity*), [...] dass sie rein sind von **all dem**, was Gott missfällt oder was das Gegenteil ist, wie Gott Sie haben möchte.<sup>35</sup>

Ist eine solche Qualität an Reinheit erreicht – und hierbei beansprucht Ahmad Dabbagh im Besitz einer unvergleichbaren Methode zu sein –, würden dem/der Suchenden die Geheimnisse des Koran offenbart. Der Sufi könne eine visionäre Himmelsreise erleben und sogar Zugriff auf die – der gewöhnlichen Wahrnehmung verborgenen – himmlische Urschrift des Koran (*al-lauh al-mahfūz*, K. 85:22) erhalten.

Ich sage nicht, dass Sie es nicht [woanders] finden werden, aber ich sage, dass Sie **dieses** System, wie es *saiyidnā* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāg, so **wie** er es zusammengestellt hat, und wie die Leute es praktisch auch **machen**, also nicht nur in der Theorie, [nur hier finden]. – Ich kann Ihnen ein Beispiel geben, sagen wir: Wenn Sie das [also die höchste Stufe der Reinheit] erreicht haben, dann können Sie den Koran, die Wirklichkeit des Koran, die *lauh al-mahfūz* sehen, und wenn sie zurückkehren [...], offenbart der Koran seine verborgenen und auch

32 Vgl. K. 18:48, 61:4; aber auch K. 20:64, 37:1, 78:38, 89:22.

33 Vgl. Hajatpour, 2017, 16–20.

34 Oruç Güvenç, 2016.

35 Ahmad Dabbagh, 2016.

anderen Bedeutungen, die letztendlich auf die Reinigung abzielen. [...] Und **dann**, gereinigt, ist die Reise der Erleuchtung [möglich], und die Vervollkommnung des Sufismus. Was Gott, erhaben ist Er, dann auch immer will, was Er ihm [dem erleuchteten und vervollkommneten Sufi] an Kenntnis, Weisheit vermehrt, das ist zwischen Gott und ihm, aber die Methodologie ist hier. – Und das ist auch die Wirklichkeit des **Islam**, nicht nur des Sufismus.<sup>36</sup>

Die Idee des sich Reinigens, des Polierens des Spiegels des Herzens ist – wie an anderer Stelle noch ausgeführt wird (s. Kapitel 11.1) – eine der zentralen erklärenden Metaphern des Sufismus. Grundlegend meint das Polieren oder Klären des Spiegels eine Arbeit am Selbst. Diese soll schließlich zu innerer Klarheit und damit auch zu einer geklärten Wahrnehmung des Äußeren führen. Eine solche ungetrübte Wahrnehmung wird angestrebt, um sich von trügerischen Interpretationen frei zu machen. Die jeweilige Interpretation soll immer auch als Spiegelung des eigenen Selbst berücksichtigt werden. Somit entspricht die Interpretationsleistung dem jeweiligen spirituellen Entwicklungsstadium. Vor allem durch die intensive Beschäftigung mit dem Rezitationstext des Koran soll sich der Sufi eingehend selbst betrachten. Es wird das Ideal formuliert, dass der Sufi sich zunehmend mit dem Koran harmonisiert und sich so zum vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) entwickelt.<sup>37</sup> Das Konzept des vollkommenen Menschen, das wesentlich auf Ibn al-ʿArabī zurückgeht, wird allerdings nicht von allen Sufis vertreten. Das kontrollierte Bemühen (*ǧihād*) um eine Verwirklichung des ethisch-spirituellen Potenzials im Menschen in seiner Beziehung zu Gott wie zu seinen Mitmenschen, kann allerdings getrost als kleinster gemeinsamer Nenner in sufischen Selbstdarstellungen bezeichnet werden.

So formuliert auch Ibrahim Hussain die zur Reinigung führende Selbstdisziplinierung als Spezifikum der Sufismus:

Die größte Anstrengung (*ǧihād*) ist es, die eigenen Begierden zu kontrollieren. – Der Sufismus ist ein Pfad der Reinigung, der Sie lehrt, wie Sie ihre Begierden kontrollieren, und wie man rein ist und sich selbst reinigt etc.<sup>38</sup>

## 7.6 Die Vorbildfunktion der Gottesnahen

Für den in mehrere *ṭarīqāt* initiierte Ibrahim Hussain basieren alle sufischen Wege auf der Selbstdisziplinierung und sind darin untrennbar mit dem Koran verbunden. Als nachzuahmendes Vorbild in diesem Unterfangen nennt er die Gottesnahen (*auliyāʾ*?),

<sup>36</sup> Ders.

<sup>37</sup> Vgl. Sells, 1988, 121.

<sup>38</sup> Ibrahim Hussain, 2015.

die den Koran und die Tradition des Propheten verinnerlicht haben und auf die die Traditionen, Lehren und Methoden der *ṭarīqāt* zurückgehen:

Die *auliyāʿ*, die Freunde Gottes, sind die Leute des Koran, so wie es der Prophet, Segen und Frieden sei auf ihm, sagte: Die Leute des Koran sind die Leute Gottes: *ahlu l-qurʿān ahlu llāh*. Der Koran ist wahrlich der **Hauptbestandteil** der Spiritualität, ohne den Koran, die Worte Gottes [...] – und ohne die Lehren des Propheten, **ohne die Offenbarung**, ist es sehr schwer, Spiritualität zu finden. [...] Das **beste** Mittel, um Reinheit zu erreichen, ist durch die **Worte** Gottes und durch das Befolgen der Lehren des Propheten. Das ist, was die **Heiligen** Gottes [machen]: Sie absorbieren (*imbibe*) die **Offenbarung**. Deshalb sind sie ein wandelnder **Beweis** für uns.<sup>39</sup>

Auch Basit Khan betont die Vorbildfunktion der *auliyāʿ* als wesentliches Kriterium des Sufismus. Sie sind es, die wirkliches Wissen vom Koran und vom Handeln des Propheten haben. Würde man die „echten“ *auliyāʿ* aber missachten oder keinen Zugang zu ihnen haben, besteht die Gefahr, die eigenen Vorstellungen zu überhöhen und mit diesen die „Wahrheit des Islam“ zu verdecken.

Diese Leute [die *auliyāʿ*] wollen Gott und den Gesandten den Menschen nahe bringen. Das wird in der einfachen Sprache Sufismus genannt. – Zu Gott, zum Gesandten, zur Familie des Propheten (*ahl al-bait*). Aber auf Grund der Abwesenheit [der *auliyāʿ*] versuchen die Leute, sich selbst zu erhöhen, und versuchen, diese zu schmälern, sie herunter zu setzen, um sich selbst höher zu setzen. [...] Sufismus ist [aber], Sie näher zu Gott, dem Gesandten, dem Koran zu bringen.<sup>40</sup>

Nach Basit Khan wären somit streng genommen nur die *auliyāʿ* als Sufis zu bezeichnen. Allein sie – bedingt durch ihre aufrichtige, auf Gott ausgerichtete Selbstlosigkeit – sind in der Lage, „grundlegend und einfach die Dinge zu erklären, die die Menschen verstehen können“. Mit deren Hilfe ist auch die Botschaft des Koran eindeutig und klar:

Die Botschaft des Koran ist **Liebe**. – **Wirkliche** Liebe, nicht Liebe, wie wir sie heutzutage in der Welt verstehen. Es ist mehr; es ist, **spirituell** zu sein – miteinander, zur gesamten Menschheit; sie näher zur Menschlichkeit zu bringen, sie mehr vereint im Glauben (*īmān*) zu machen. Dann kann **Wirkliches** sein: ein Ende der falschen Illusionen leben; beginnen, in der Wirklichkeit zu leben, also [zu wissen]: Wer ist mein Schöpfer (*ḥāliq*)? Was ist mein Ziel in dieser Welt? Wer ist mein Führer im Leben? Warum wurde ich geschaffen? [...] Was sind meine Verantwortungen gegenüber den Menschen, der Welt? Gemäß ihres Vermögens in Ih-

<sup>39</sup> Ders.

<sup>40</sup> Basit Khan, 2014.

nen; das Vermögen, das Gott Ihnen gegeben hat. Dies ist eine Prüfung. [...] Die Grundlage des Islam ist dies: überwindet Eure Egos und gebt Euch Gott hin.<sup>41</sup>

Für Muḥammad ad-Darqāwī wiederum ist das Beschreiten des institutionalisierten sufischen Weges (*ṭarīqa*) vorrangig. Seine *ṭarīqa* definiert die spirituelle Entwicklung anhand von vier Grundlagen der Ausrichtung, die aber nur eine Annäherung an das volle Potenzial des Sufismus seien, das letztendlich nur Gott kennt. Die unabdingbare Voraussetzung für eine solche Annäherung ist für Muḥammad ad-Darqāwī die Führung durch eine:n *šaiḥ:a* und das notwendige Vertrauen ihm/ihr gegenüber. Denn nur dann könne dem Willen Gottes entsprochen werden:

Unsere *ṭarīqa* hat vier Grundlagen. Was wirklich die Bedeutung des Sufismus ist, das weiß Gott. Die erste [Grundlage] ist, die Regeln Gottes zu bewahren (*ḥifẓu šarāʿi llāh*). Die zweite: das Befolgen der Sunna des Gesandten Gottes. Die dritte ist der Respekt gegenüber allen Kreaturen (*iḥtirāmu ġamīʿi l-maḥlūqī*). Die vierte ist das Begehren nach Gott, dem Herrn der Welten (*irāda li-rabbi l-ʿālamīn*): Das ist der Sufismus. [...] *Irāda* bedeutet das sich Hingeben (*taslīm*), und das ist durch den *šaiḥ* möglich, wenn man seinem Willen entspricht und folgt. Gibt man sich dem *šaiḥ* hin, so gibt man sich zur selben Zeit Gott hin. Die Erziehung (*tarbīya*) durch den *šaiḥ* ist wesentlich. Der *šaiḥ* zeigt einem alles: Wie man betet, wie man die rituelle Waschung (*wuḍūʿ*) macht, wie man *dikr* macht, wie man mit den Menschen umgeht. Er hilft Ihnen, trainiert Sie und bereitet Sie für das Leben vor.<sup>42</sup>

Ähnlich wie für Basit Khan und Ibrahim Hussain die *awliyāʿ*<sup>7</sup> sind für Muḥammad ad-Darqāwī die *šuyūḥ* diejenigen, die mit besonderen Qualitäten von Gott versehen sind, und auf die der Koran verweise:

Die *šuyūḥ* sind die, denen Gott Weisheit (*ḥikma*) gibt: *yuʿtī l-ḥikmata man yašāʿu wa-man yuʿtā l-ḥikmata fa-qad ūtiya ḥairan kaṭīran* [*wa-ma yaddakkaru ʿillā ʿulū l-albāb*]. Gott gibt Weisheit (*ḥikma*) und Verstand (*ʿaql*), um das Äußere (*zāhir*) und das Innere (*bāṭin*), das Gesetz (*šarīʿa*) und die wirkliche Wahrheit (*ḥaqīqa*) des Koran und der Sunna zu verstehen.<sup>43</sup>

41 Ders.; zum Prüfen des Handelns und Glaubens des selbstverantwortlichen Individuums, das mit einer gottgegebenen Situation konfrontiert ist, vgl. K. 2:143, 3:154, 5:48, 8:17, 9:49, 11:7, 16:92, 18:7–9, 20:85, 131, 21:35, 23:30, 27:40, 47, 29:2–3, 47:4, 31, 49:3, 54:27, 67:1–2, 72:17.

42 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.

43 Ders.; zitiert hier K. 2:269 ﴿ Er gibt Weisheit, wem er will, und wem Weisheit gegeben wird, dem wird viel Gutes gegeben. Doch nur die Einsichtsvollen lassen sich ermahnen. ﴾ Übers. Bobzin, 2019. Zu den *ulū l-albāb* s.o.

## 7.7 Sufische Innenschau und ganzheitliches Handeln

Auch Amat an-Nur verweist auf die wichtige Rolle des/der Lehrer:in für die „spirituelle Führung“; für sie ist aber vor allem die Innenschau der Zugang zur sufischen Wahrheitsfindung. Kurz und bündig beantwortet sie die Frage, was für sie Sufismus ist: „ein Wissen von **Ihrem Selbst**, das zum Wissen der letztendlichen (*ultimate*) Realität führt – das ist, was Sufismus für mich ist.“<sup>44</sup> Eine solche Selbsterkenntnis steht für sie aber in Wechselwirkung mit dem Koran, denn die Interpretationsleistung in Bezug auf den Koran gibt wiederum erkennende Orientierung in der Pluralität der Welt. Die Diversität der menschlichen Wahrheit ist nach Amat an-Nur zwar relativ, ihr müsse aber mit bestmöglichem Verhalten begegnet werden:

Das Sufi-Verständnis ist, dass Gott der letztendliche Lenker (*ultimate director*) des Lebens, der Schöpfung, von allem ist. Im Koran gibt es einen konkreten Vers, der sagt: Für **jeden** einzelnen von euch gibt es eine *qibla*, gibt es eine Richtung, zu der sie sich wenden. Deswegen eifert miteinander in guten Taten, Gutes zu tun; **messt** einander im Gutsein.<sup>45</sup>

Auch in Šāh Ḥalilīs Ansatz muss sich die (Selbst-)Erkenntnis der absoluten Abhängigkeit von Gott mit einem entsprechend veränderten Handeln verbinden. Der Sufismus als Begriff ist für ihn in erster Linie eine (sunnitische) Institutionalisierung des *ʿirfān*, welcher wiederum die essenzielle Grundlage des (ismāʿilitischen) Schiitentums sei. Als Wissender (*ʿārif*) muss man keiner *ṭarīqa* angehören, sondern den im Koran angelegten Urvertrag (vgl. K. 7:172) verwirklichen, die Vereinbarung mit Gott (*ʿahd a-last*) bezeugen und leben:

Ihr **ganzes Sein** muss *Allāh* sagen. – Sie sind fähig, das zu tun, wenn Sie **fühlen**, wenn Sie die Präsenz Gottes in Ihrem Leben fühlen. – Denn meistens, wenn wir über Gott sprechen, wenn wir sagen: Wir glauben an Gott, machen wir das [nur] mit dem Geist (*mind*) – nicht durch das ganze Sein. Doch die Mystik ist eine Angelegenheit des ganzen Seins; ist eine Angelegenheit der Existenz, nicht des Geistes, nicht des Bewusstseins. [...] Wissen [allein] bewirkt keinerlei **Veränderungen** in Ihnen. Aber wenn Sie zur Mystik kommen, zum *ʿirfān*, – *ʿirfān* kann nur **verstanden** werden, durch das ganze Sein, durch die Existenz, wenn Sie sich verändern. [...] Wenn **Sie** zu dem Punkt kommen, dass Sie **verstehen**, Sie selbst; nicht wegen Ihrer Eltern, nicht wegen Ihrer Lehrer, nicht wegen Ihrer Freunde, sage ich, sondern Sie **erfahren** es. Sie **berühren** es. Sie **schmecken**, dass Gott existiert. – Das ist Glaube. Wenn Sie das erreichen, dann ist, was auch immer Sie tun, Gebet. Wenn Sie schlafen, ist es Gebet, wenn Sie essen, ist es Gebet, was auch immer Sie tun. Denn Sie machen all diese Sachen in der **Gegenwart** Gottes.<sup>46</sup>

44 Amat an-Nur, 2015.

45 Dies.; zitiert K. 2:148, vgl. auch die Verse davor K. 2:143–147.

46 Šāh Ḥalilī, 2016; vgl. K. 3:191, 4:103.



Für Parvāneh Hadāvand ist die Bedeutung des Sufismus „zu handeln“. Der Sufi muss dafür die Schnittstelle zwischen „Horizontalem“ (Weltlichem) und „Vertikalem“ (Spirituellem) finden, dann sei er oder sie im Handlungspotenzial des „wahrhaft Kraftvollen“. <sup>47</sup> Sufismus oder *ʿirfān* wird in ihrem Kreis zudem als eine über-religiöse Erkenntnis verstanden, die in den verschiedenen Offenbarungen jedoch verankert ist, wie mir der bereits angeführte jüdische Wegbegleiter Parvāneh Hadāvands, Rahmat-Allāh Riāfi erklärt:

*ʿirfān* ist nicht Religion. Er ist über der Religion. Wenn wir über *ʿirfān* sprechen, müssen Sie durch die Religion **hindurchgehen**. [...] Wenn Sie *ʿarif* sein wollen, sollten Sie durch die Religion **hindurchgehen**, sollten [aber] die Religion verstehen, Sie sollten den Koran verstehen, die Thora, die Bibel. Und danach, wenn Sie alles verstehen, **grundlegend**, basierend auf dem Koran, basierend auf den heiligen Büchern – wenn Sie das verstanden haben, ist das der Beginn des *ʿirfān*. <sup>48</sup>

Auch Husamuddin Meyer betont das im Hier und Jetzt verankerte Handeln als primäres Merkmal des Sufismus. Dabei müsse man sich – mit Hilfe des *šaiḥs* – an eine selbstlose, Dies- und Jenseits übergreifende Transparenz anknüpfen, um sie schließlich zu erreichen:

Sufismus ist Fuß im Schuh [lacht]. Sufismus hat natürlich viele Definitionen. – Der Sufismus ist in erster Linie dazu da, um den Menschen zu reinigen, um Reinheit zu erlangen, damit man eben mit einem reinen Herzen **rübergehen** kann, damit man das schon in **diesem** Diesseits [erreicht], also so Gott will ist es unser Ziel, im Diesseits gereinigt zu werden. – *Maulānā šaiḥ* hat immer gesagt: Wer **nichts** werden will, der ist bei ihm richtig. Wer etwas werden will, der muss woanders hingehen. Ich mache euch zu nichts, hat er immer gesagt [lacht] und nichts ist eigentlich das Beste, was es gibt. <sup>49</sup>

Sufi Tabib hingegen vertritt einen Ansatz, der den Sufismus weniger als eine Verbindung zum Transzendenten hin, sondern aus dem Transzendenten heraus versteht. Wenn man sich an diese „Energie“ anschließt, wirkt der Sufi zwar in der Gesellschaft, tut dies aber losgelöst von den Kriterien, die durch die jeweiligen gesellschaftlichen Konventionen und Ideologien bestimmt sind. Der Sufismus ist für ihn daher weniger eine Lehre oder Praxis, sondern vielmehr ein „göttliches Energiefeld“, an das man sich anschließen kann und das somit auch vor der historischen Entwicklung des Islam existiert hat. Die Lehren, Praktiken und Organisationsformen des Sufismus im engeren Sinne sind für Sufi Tabib nur äußere Manifestationen dieses Feldes, die nicht unbedingt sichtbar sein müssen:

<sup>47</sup> Parvāneh Hadāvand, 2016.

<sup>48</sup> Rahmat-Allāh Riāfi/Parvāneh Hadāvand, 2016.

<sup>49</sup> Husamuddin Meyer, 2015.

**Sufismus?** – Wenn jemand den Sufismus versteht, wird er mit Gott sein, wird er Gott nahe sein. Mit einer Theorie, mit einer Praxis kann man den Sufismus nicht erklären. Ich denke, dass der Sufismus das Licht, ein Licht Gottes ist, das immer die göttliche Energie hat, das auf die Erde fällt, das man nicht zerstören kann. Das Licht kann man nicht zerstören. Und daher, zum Beispiel, von Zeit zu Zeit geht der Sufismus ins Verborgene, **aber** seine Aktivität im Verborgenen hört nicht auf.<sup>50</sup> Wenn Sie ein Samenkorn in die Erde geben, sehen Sie nicht, dass es dort zu wachsen beginnt. Ich glaube, dass der Sufismus die Wurzel eines großen Baumes ist. Die Wurzeln, denn wir sehen die Wurzeln nicht, wir sehen nur den Baum. Aber der Baum lebt nur mit der Wurzel – mit der Energie, die die Wurzel hat. **Aber** wenn wir den Sufismus nur so [als den Stamm und die Zweige des Baums] sehen, sehen wir den Sufismus nicht.<sup>51</sup>

Süleyman Bahn sieht den Sufismus zwar durchaus in den verschiedenen „Profilen“ der jeweiligen *ṭarīqāt* realisiert, ihr Verbindungsmerkmal ist jedoch eine grundlegende Geisteshaltung. In dieser wird die „Vernunft“ von den Sufis zwar als ein Schritt hin zur Erkenntnis, aber nicht als der alleinige verstanden. Nach Süleyman Bahn unterscheiden sich die Sufis von anderen Muslim:innen – insbesondere den „vernunftorientierten“ Gelehrten und Philosophen – darin, dass sie einer spirituellen „Intuition und Inspiration einen höheren Rang zugebilligt haben“. Auch setzt sich der Sufismus vom „übrigen Islam“ insoweit ab, als „dass der Sufismus doch sehr viel Wert auf die göttliche Barmherzigkeit legt, auf das Verzeihen legt, auf das Gütige legt, auf das Schöne legt“.<sup>52</sup> Der Sufismus ist auch für Süleyman Bahn in erster Linie eine Erkenntnismöglichkeit, die sich aber auf positive Bewertungen fokussiert, denn „Sufismus heißt eigentlich, früher als üblich das Positive zu erkennen“.<sup>53</sup>

## 7.8 Die Leute der wirklichen Wahrheit

Aus zahlreichen Gründen sei es allerdings unzureichend, den Sufismus auf eine schöne Sicht der Dinge zu reduzieren. So besteht bereits im klassischen Sufismus ein prinzipielles Spannungsfeld zwischen Selbstskepsis, den Maßstäben authentischer Erkenntnis und Fragen der Legitimation. Sufische Zugänge befinden sich in einer Ambivalenz zwischen einer Ausrichtung auf das Transzendente, in der die Phänomene der Welt als Schleier relativiert werden, und einem mehr oder weniger ausgeprägten Bewusstsein, dass man durchaus von physisch-psychischen, materiellen oder gesellschaftlichen Bedingun-

<sup>50</sup> Diese Aussage lese ich auch im Zusammenhang mit der sowjetischen Repression des Sufismus in Zentralasien, der aber im Untergrund weitergeführt worden ist; vgl. dazu Muedini, 2015, 128f.

<sup>51</sup> Sufi Tabib, 2015; zur Gottesnähe vgl. K. 2:186; zur Symbolik des Samens, der nur von Gott gesehen geht vgl. K. 6:59; zum fest verwurzelten Baum vgl. K. 14:24–25; zum Zusammenhang von Baum, Licht und Neuschöpfung vgl. K. 36:79–82, sowie den Lichtvers K. 24:35, s. zu diesem Kapitel 10.1–2.

<sup>52</sup> Süleyman Bahn, 2015; zur göttlichen Barmherzigkeit, Vergebung und Güte vgl. z. B.: K. 39:53.

<sup>53</sup> Ders.

gen eingeschränkt und bestimmt ist. Wie aber in zahlreichen einflussreichen sufischen Schriften nachzulesen ist, steht im Zentrum des Strebens der Wunsch, in einer selbst erfahrenen Überwindung des Ich-Bewusstseins hinter die ephemeren Erscheinungsformen zu blicken. Denn die Funktionen des menschlichen Bewusstseins sind – so sie nicht nach sufischer Praxis entwickelt werden – limitiert. So betont beispielsweise der bedeutende sufische Koranexeget Abū l-Qāsim al-Quṣairī (gest. 1074), dass der Anfang des adäquaten Erkenntnisprozesses zwar im Intellekt (*ʿaql*) liege, dann aber das Herz (*qalb*) als Bereich des ganzheitlichen Verstehens aktiviert und genutzt werden müsse. Über den das Sublime wahrnehmenden Geist (*rūḥ*) schließlich würde man das innerste Geheimnis (*sirr as-sirr*) des Koran und in Folge der Existenz erreichen können.<sup>54</sup>

Das Erkennen der „verborgenen Geheimnisse Gottes“ definiert auch Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. 928) als das zentrale Ziel sufischen Strebens. Jene sublimes göttlichen Geheimnisse seien allerdings nicht von der materiellen Welt getrennt. Das Immanente müsse daher unbedingt mit den Kriterien des Transzendenten verstanden werden, ansonsten mache man sich der Beigesellung (anderer Gottheiten zu dem einen Gott beziehungsweise, auf einer abstrakteren Ebene, der fälschlichen Verabsolutierung von vergänglichen Wahrheiten; *širk*) schuldig: Denn Gott offenbart sich durch seine Schöpfung, verschleiert sich durch diese aber gleichzeitig. Nur im bewussten Anerkennen dieses Umstandes führe der Koran zu Gott. Nach al-Wāsiṭī muss man ihn aber auch dechiffrieren und in seine eigentlichen Bedeutungsebenen übertreten. Dieses liminale Erleben ist an eine fortdauernde Erkenntnisbemühung gekoppelt. Die jeweils neu erreichte spirituelle Entwicklungsstufe (*maqām*) führt dann wieder zu einer entsprechenden Wahrnehmung Gottes, des eigenen Selbst sowie der Umwelt. Al-Wāsiṭī leitet in dieser Hinsicht aus dem im Sufismus vielzitierten koranischen Vers ﴿die Gottes gedenken, im Stehen oder Sitzen oder auf ihrer Seite liegend, und die über die Erschaffung von Himmel und Erde sinnen: ‚Unser Herr! Du hast das nicht umsonst geschaffen‘ ...﴾<sup>55</sup> ein Konzept der notwendigen prozessualen Einsicht (*muṭālaʿa*) ab. Diese gilt es nicht nur zu kultivieren, sondern auch ständig zu hinterfragen. Denn sowohl der subjektive Bewusstseinszustand als auch der soziale Kontext bestimmen und beeinflussen die Erkenntnismöglichkeiten: Nach al-Wāsiṭī führe nur eine strenge Prüfung (*muḥāsaba*) der eigenen Intentionen und Handlungen zu einer Klärung des Selbst (*tazkiyat an-naḥs*). Dieses Selbst muss seine selbstkritische Kapazität (vgl. K. 75:2) entwickeln und aufrecht erhalten. Das unentwickelte, unkritische Selbst würde hingegen Abwehrmechanismen entwickeln, die zu Illusionen verleiten und zu Widerständen führen. Von den daraus folgenden Fehlhandlungen muss der Sufi sich mit aufrichtiger Umkehr (*tauba*) abwenden – ein zentraler Begriff, der wiederum aus dem Koran abgeleitet wird.<sup>56</sup>

54 Vgl. al-Quṣairī nach Knysh, 2006, 144.

55 K. 3:191; Übers. Bobzin, 2019.

56 Vgl. Silvers, 2004, 76f, 79f. Al-Wāsiṭī leitet sein Konzept der *tauba* (Rückkehr, Reue) u. a. aus folgenden

Damit in unmittelbarer Verbindung stehend wird im Sufismus großen Wert darauf gelegt, das Niedere Selbst (*nafs*) zu erziehen und Herr über dessen negative Eigenschaften zu werden. Für das Bekämpfen der niederen Eigenschaften, also das kompromisslose Bemühen um die Korrektur und Entwicklung des Selbst (*ġihād*), wird eine entsprechende Disziplin vorausgesetzt. Selbstdisziplinierung, Gehorsam gegenüber dem/der Lehrenden und Kontemplationsübungen sind wesentliche Bestandteile des Sufismus.<sup>57</sup> Die Gemeinschaft der Sufis dient als ein weiteres Korrektiv in diesem Unterfangen. Denn auch wenn die sufische Erfahrung letztendlich eine persönliche, selbst zu erlebende ist, soll sie von der Interaktion mit anderen Sufis getragen, in dieser erprobt und auf sie korrigierend hingeführt werden.<sup>58</sup>

Insbesondere ist aber das direkte oder zumindest indirekte Vorbild durch Lehrer:innen als unverzichtbarer Teil der sufischen Praxis zu betrachten. So erlangen nach Abū Naṣr as-Sarrāġ (gest. 988) nur diejenigen tiefere Einsichten in das Verborgene, die voll und ganz, innerlich wie äußerlich in Übereinstimmung mit dem Koran leben. Um dies zu untermauern, führt as-Sarrāġ zahlreiche Sufis an, die sich beständig und ausgiebig mit dem Koran nicht nur beschäftigen, sondern diesen unzählige Male und unaufhörlich rezitieren. Diese Sufis erklären nach as-Sarrāġs Überlieferung, dass sie sich erst durch die intensive, ja übersteigerte Wiederholungspraxis der Koranrezitation und -kontemplation in der Lage fühlten, die verborgene Bedeutung des Koran zu extrahieren (*istinbāt*, abgeleitet aus K. 4:83).<sup>59</sup>

Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 1021) argumentiert in Nachfolge as-Sarrāġs, dass es letztlich nur die mehrdeutigen oder uneindeutigen Anspielungen seien, die den Reichtum der verborgenen Bedeutungen des Koran vermitteln können. Dies vermögen aber nur diejenigen, die diese Bedeutungsebenen auch tatsächlich erfasst, erlebt und durchlebt haben. Dementsprechend sammelte as-Sulamī die Aussprüche früherer Sufis, die in seinen Augen in der Lage gewesen seien, die sublimen Geheimnisse des Koran und des Daseins zu verstehen und zu übersetzen. As-Sulamī – naturgemäß selektive – Auflistung stellt in der sich entwickelnden sufischen Disziplin der visionärfortschreibenden Koranexegese einen wesentlichen Knotenpunkt dar. Er war der Ansicht, dass zu den konventionellen Auslegungen bereits ausreichend geschrieben worden sei. Niemand aber habe die Interpretationen der Leute der wirklichen Wahrheit (*aḥl al-ḥaqīqa*) dokumentiert. In den meisten Fällen sind as-Sulamī Werke die einzige erhaltene Quelle früherer Sufis und deren Schriften und bilden – neben al-Quṣairīs

---

Koranversen ab: 10:23 ﴿ Wenn er sie dann errettet hat, siehe, dann begehen sie im Land Untaten ohne Grund. Ihr Menschen! Eure Habgier richtet sich doch gegen euch selbst, zum Genuss des Lebens hier in dieser Welt. Dann jedoch wird zu uns die Rückkehr sein, und dann werden wir euch kundtun, was ihr je getan habt ﴾ und 66:8 ﴿ O ihr, die ihr glaubt, wendet euch Gott in echter Reue wieder zu, vielleicht, dass euer Herr euch eure bösen Taten tilgt ... ﴾ Übers. Bobzin, 2019.

57 Vgl. Jambet, 1991, 244f.

58 Vgl. Ahmed, 2016, 351.

59 Vgl. Knysh, 2006, 141f.

ebenfalls tendenziell als konformistisch zu bewertendem Kommentar<sup>60</sup> – somit die primäre Referenzquelle für spätere Sufis. Die meisten sufischen *tafsīr*-Werke beziehen sich direkt oder indirekt auf as-Sulamī.<sup>61</sup>

Abgesehen von solchen bis heute unter vielen Sufis als maßgeblich verstandenen Verzeichnissen besteht die Debatte, wer denn die Leute der wirklichen Wahrheit seien, ungebrochen fort. Diese Form der Zuordnung kann sich in gemäßigter bis scharfer Kritik oder ausgrenzender Polemik gegenüber anderen Sufis ausdrücken. Folglich lässt sich über die gesamte Ideengeschichte des Sufismus feststellen, dass Sufis trotz ihrer selbstkritischen Ideale nicht davor gefeit sind, diese Kritik nach Außen hin und primär auf andere Sufis zu verlagern. Vor allem konformistische Sufis grenzen sich immer wieder von unkonventionellen Sufis ab. Diese Apologien sind allerdings immer vor dem Hintergrund eines allgemeinen gesellschaftsreligiösen Drucks zu lesen. Darüber hinaus führt die Schwierigkeit, zu definieren, was der Sufismus eigentlich ist, auch inner-sufisch zu einer Vielzahl an diskursiven Vorstellungen, die sich unter Umständen vehement voneinander abgrenzen. Insbesondere die Frage der Legitimität, der spirituellen Autorität und des damit verbundenen Einflusses der jeweiligen *šuyūh*, *muršidūn* und *pīrs*, oder auch der *ṭarīqāt* als Institutionen, führt zu einem hohen Maß an Konkurrenz im Sufismus, die durch die jeweiligen Verstrickungen in Politik und Ökonomie noch verschärft wird.<sup>62</sup>

## 7.9 Kritik und Abgrenzung

Auch die von mir interviewten Sufis vertreten Positionen, die den eigenen Zugang oft als den richtigen andeuten oder geradeaus als solchen argumentieren. Entsprechend sahen fast alle hier vertretenen Sufis es als notwendig an, andere sufische Methoden oder Sufismus-Verständnisse zu kritisieren und sich von diesen abzugrenzen. Gleichzeitig formulieren sie aber das Ideal, durch eine Relativierung der subjektiv wie auch gesellschaftlich beeinflussten und daher verzerrten Wahrnehmung einen Einblick in die essenzielle Wahrheit des Koran sowie des Daseins erreichen zu können. Inwieweit sich der oder die jeweilige Sprecher:in als im Besitz einer solchen gesteigerten Erkenntnis betrachtet, ist dennoch nicht immer eindeutig zu bestimmen.

So wird im Allgemeinen auch vermieden, zu sagen: „Ich bin Sufi.“ Sogar in Fällen sehr selbstbewusster Positionierung – wie beispielsweise bei Sufi Tabib – besteht der Ansatz, das sufische Streben nach spiritueller Entwicklung nach oben hin offen zu

<sup>60</sup> Vgl. Knysh, 2017, 71–76.

<sup>61</sup> Vgl. Godlas, 2006, 351–353, passim; vgl. auch Böwering, 1996, 39.

<sup>62</sup> Vgl. Green, 2012, 2, passim; Knysh, 2017, 30, 58–61, passim. Ein prägnantes historisches Beispiel inner-sufischer Abgrenzung, Kritik und Diffamierung gipfelte in den Skandal um Maṣṣūr al-Hallāg, vgl. Hentschel, 2020, 47–50, passim.

halten, oder wie bei Sidī Muḥammad, zu betonen, letztendlich nur ein „armer Diener Gottes“ zu sein. In den meisten anderen Fällen wird tendenziell nur den *awliyā*<sup>7</sup> oder großen *šuyūḥ* zugesprochen, wirklich Sufi zu sein. Man könne sich aber von diesen leiten lassen und versuchen, sich ihnen anzunähern. Die jeweilige sufische Schulung und Methode wird als hilfreich für eine solche Entwicklung betont. Zudem muss berücksichtigt werden, dass eine zu selbstbewusste Eigenbezeichnung als Sufi der Etikette (*adab*) widersprechen würde und daher vermieden wird. Wie im Folgenden ersichtlich hat diese Etikette der Bescheidenheit sowie das formulierte Ideal, Einsicht in eine universalistische Einheit der Existenz und somit eine Akzeptanz anderer Ausdrucksformen der Wahrheit anzustreben, auch ihre Grenzen.

Meine Interviewpartner:innen zeigten sich in allen Fällen bereit, ihr Verständnis zum Sufismus und dem Koran offen auszudrücken und ausführlich darzulegen, um mir einen authentischen Einblick in die sufische Koranauslegung geben zu können. In dieser Hinsicht stimmten auch alle interviewten Sufis einer Veröffentlichung der Gespräche zu. Einige betonten darüber hinaus, dass sie froh seien, dass ich mit ihnen spreche, da es viele Missverständnisse in Bezug auf den Koran und den Sufismus gäbe. So weist Ibrahim Hussain darauf hin, dass es schwierig sei, einen Überblick zu bekommen und man dafür der Hilfe der richtigen Person bedürfe:

Darum war ich sehr glücklich, als Sie mich kontaktiert haben, denn viele Menschen haben ein falsches Verständnis und sie **realisieren** nicht, wie **viele**; es gibt so viele Sufi-Kommentare.<sup>63</sup>

Deutlich kritischer zeigt sich Ahmad Dabbagh, denn in seinen Augen gäbe es grobe konzeptuelle Verzerrungen des Sufismus. Zusätzlich sieht er es als religiöse Verfehlung an, wenn die Position des *šaiḥs* allein über die Abstammung weitergegeben wird, ohne dass die Söhne dazu qualifiziert seien:

Lassen Sie es mich Ihnen ganz **klar** erläutern, vor allem, weil Sie dazu forschen, werde ich Ihnen gegenüber **ehrlich** sein: [...] 98 Prozent der Leute, die sagen, sie seien Sufis und die sagen, sie sind Sufi-*šuyūḥ*, wissen **nicht**, was Sufismus bedeutet. Das ist die Situation. Die Mehrheit vertritt eine gotthafte Form (*god-like type*) des Sufismus, häretische Formen. Sagen wir zum Beispiel: [...] Ein Sohn eines Doktors wird kein Doktor, wenn er sich nicht qualifiziert. [...] Es ist ein Dilemma, begründet durch die Liebe zur materiellen Welt (*dunyā*), dass, **irgendwie**, dieses – **Übel** eingetreten ist, dass, wenn viele, ich meine die **wirklichen** Sufis, wenn sie von uns gehen, und weil die Leute sie [die verstorbenen Väter] respektieren, oder manchmal [durch] Geschenke und Geld, oder sie einen Kreis des Einflusses haben, dass es **deren** Söhnen gegeben wird, dass sie die nächsten Sufis sind. Ob sie qualifiziert sind oder nicht, ob sie Interesse haben oder nicht; es wird **ihnen** gegeben. [...] Und offensichtlich wissen **diese** nicht, was wirklicher, realer Sufismus ist, was es bedeutet. [...] Sie vollziehen [nur] einige Ri-

<sup>63</sup> Ibrahim Hussain, 2015.

tuale, wenn die Leute zu ihnen kommen, doch die meisten, die sich dem Sufismus zugehörig fühlen, die wissen nicht, was es ist. Viele der Leute, die **sagen**, dass sie Sufi sind, sind aber als solche nicht **qualifiziert**, sondern sie wurden von jemandem dazu gemacht, oder haben sich selbst ernannt, oder sonst irgendwie. – Es gibt nur **sehr** wenige [wirkliche Sufis].<sup>64</sup>

Eine hinsichtlich der sufischen Nachfolgefrage konträre Meinung vertritt Süleyman Bahn:

Die *Çelebi* waren immer Nachfolger von Hazreti Mevlana, die Hüter des Grabes sagen wir dazu, das heißt seine Familie sind die Hüter des *Makam* in Konya. Und dieses Amt wird in **Erbfolge** weitergegeben und bleibt immer in der Familie. – Das mag für die einen schlecht erscheinen, für die anderen gut. Ich habe mich für das Gute entschieden, denn wir hatten dadurch keine Nachfolgestreitigkeiten.<sup>65</sup>

Allerdings betont auch Süleyman Bahn, dass man einer Qualifikation und Legitimation bedürfe, um den Sufismus praktizieren und vor allem lehren zu können:

[Man braucht] ein Zeugnis, eine Ernennungsurkunde oder eine Erlaubnisurkunde (*iğāza/destār*), um so etwas zu machen. Das bekommt man als *şaiḥ*. Es gibt [aber] viele Leute, die mit einem *destār* herumlaufen, aber die wenigsten haben eigentlich die [tatsächliche] Erlaubnis dafür. Speziell in Europa – oder Amerika. Es gibt da sehr wenige [wirklich Befugte].<sup>66</sup>

Davon abgesehen betont Süleyman Bahn, dass die verschiedenen Ausdrucksformen des Sufismus wie auch deren *dikr*-Praktiken unterschiedliche Zugänge seien, die jeweils ihre Berechtigung haben, aber nicht für alle gleich geeignet sind:

Es gibt natürlich viele Formen; wir haben diesen Sema, diesen Drehtanz, der ja letztlich auch nichts anderes ist als eine Form des *dikr*. Eine bestimmte Form des *dikr*. – Es gibt andere Formen, die in manchen Orden praktiziert werden, die **mir fremd** sind. Die wahrscheinlich genauso wirken, aber die mir fremd sind, oder die meinem Charakter nicht so entsprechen. Ich möchte aber nicht sagen, dass das kein *dikr* ist, was die machen, sondern das entspricht eben anderen Menschen mehr, und mir nicht so sehr – und umgekehrt wird das genauso sein, denke ich.<sup>67</sup>

Muḥammad ad-Darqāwī bewertet die Diversität der Lehrmeinungen und Praxisformen im Sufismus als etwas grundsätzlich Positives, das ähnlich zu Süleyman Bahn der Diversität der Menschheit entspricht. Wichtiger als die Form oder die Zugehörigkeit zu

64 Ahmad Dabbagh, 2016.

65 Süleyman Bahn, 2015.

66 Ders.

67 Ders.



einer spezifischen *ṭarīqa* sei die Geisteshaltung des Sufis, die man durch die sufischen Schulung erhält und die Muḥammad ad-Darqāwī als Erfüllung des Vorbilds des Propheten Muḥammad versteht:

Ein Sufi ist der, dessen Herz rein ist. Er will weder arrogant sein noch die Menschen hasen. Es gibt viele *ṭarīqāt*: Tiḡāniya, [nennt eine weitere *ṭarīqa*, Aufnahme unverständlich], Budšišiyya. All diese *ṭarīqāt* kommen vom Gesandten Gottes. [...] Es gibt eine Gebetsformel (*wird*) für jedermann, aber wenn Sie zu einem *šaiḥ* kommen, gibt er Ihnen eine spezifisches *wird*, und zwar entsprechend Ihrer Kapazität. Daher wird jedes anders sein. Gott sei Dank.<sup>68</sup>

Es bleibt offen, ob Muḥammad ad-Darqāwī allen *ṭarīqāt* zuspricht, dass sie durch eine Rückführung auf den Propheten legitimiert werden, oder ob er davon ausgeht, dass es *ṭarīqāt* gibt, die eine solche Legitimation nicht aufweisen. Naturgemäß betont er die eigene Tradition jedenfalls als authentischen Zugang und weist auf ein prominentes Mitglied und dessen Korankommentar<sup>69</sup> hin: „Ibn ʿAḡība ist ein Schüler des Meisters al-ʿArabī ad-Darqāwī und dieses Buch erklärt das Innere (*bāṭin*) des Koran, die wirkliche Bedeutung (*ḥaqīqa*) des Gesetzes.“<sup>70</sup>

Wie bereits dargelegt, gilt die Fähigkeit, Einsicht in die *ḥaqīqa* des Koran zu haben, als wesentlicher Marker, um der Qualität als Sufi zu entsprechen. Allerdings wird angenommen, dass man diese Fähigkeit erst durch die entsprechende Schulung durch eine:n geeignete:n *šaiḥ:a* entwickeln müsse. Auch Sidi Muḥammad drückt diesen Zusammenhang aus, schreibt diese Qualität aber nur wenigen zu. Denn auch nach ihm wüsste die Mehrheit der zumeist selbsternannten Sufi-*šuyūḥ* nicht, worum es eigentlich gehe:

Sehen Sie, mein Lieber, die meisten, die von sich sagen, dass sie *šaiḥ* sind, nur wenige wissen, was die wirkliche Bedeutung ist. – Die wirkliche Bedeutung ist nur bei dem, der den Sufismus versteht: Wenn er den Koran liest und die *āyāt* (Verse oder Zeichen) vollkommen versteht.<sup>71</sup>

68 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.

69 Der Kommentar des Aḥmad Ibn ʿAḡība (gest. 1809) umfasst sogenannte exoterische (*zāhiri*) wie auch esoterische (*bāṭinī*) Bedeutungsebenen und vermengt die Auslegungen früherer Sufis mit der eigenen originären Interpretation. Er steht in der Jahrhunderte überspannenden exegetischen Tradition von Sufis beginnend mit Sahl at-Tustarī (gest. 896), den zuvor genannten ʿAbd al-Raḥmān as-Sulamī (gest. 1021) und Abū l-Qāsim al-Qušairī (gest. 1072), aber auch späteren Sufi-Exeget:innen wie Ismaʿīl Ḥaqqī al-Burūsawī (gest. 1725). Als prominente Beispiele für Sufi-Exeget:innen, die die äußeren Auslegungen – nicht wie die eben genannten Sufis – tendenziell vernachlässigen, dafür umso mehr die symbolisch-allegorisch-visionären Aspekte des Koran betonen, sind Rūzbihān al-Baqlī aš-Širāzī (gest. 1209) und ʿAbd ar-Razzāq al-Kāšānī (gest. 1336) zu nennen. Vgl. Nasr et al., 2015, 1919f, passim; Ibn ʿAḡība wird bei Nasr et al. durchgehend und vorrangig als Vertreter einer sufischen KoranAuslegung angegeben; zu seinen Werken vgl. auch Michon, 1998.

70 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.

71 Sidi Muḥammad, 2015.



### 7.10 Authentische Nachfolge

Über eine solche Verstehens- und Auslegungsfähigkeit des Koran als Garant für eine vertrauenswürdige Sufi-Lehrer:innenschaft scheinen sich die interviewten Sufis einig zu sein. Unterschiede gibt es allerdings in der Wahrnehmung, wer dazu grundsätzlich in der Lage ist. Hierbei spiegelt sich auch die die Geschichte des Islam umfassende Frage nach der authentischen Nachfolge des Propheten wider, die wesentlich zur Ausdifferenzierung zwischen Schiit:innen und Sunnit:innen – wie auch zu anderen muslimischen Gruppierungen – geführt hat. Der Sufismus weist parallel dazu ein zusätzliches Spannungsverhältnis in Bezug auf die Weitergabe der Funktion des *šaiḥs* und somit der Lehrerlaubnis auf. Diese Nachfolge basiert auf – zumeist patrilinearere – genealogischer oder spiritueller Abstammung durch Benennung. Im Zentrum der Problematik um die authentische Nachfolge steht die Frage, inwieweit der/die *šaiḥ:a* – genealogisch oder spirituell – in direkter Linie (*silsila*) zur Gründungsfigur der *ṭarīqa* und über diesen, zumeist über die Familie des Propheten (*ahl al-bait*) – also ʿAlī, Fāṭima und deren Söhne al-Ḥasan und al-Ḥusain – oder über einen seiner nahen Gefährt:innen – vor allem den ersten Kalifen Abū Bakr – stehe.<sup>72</sup>

Zwei konträre Positionen wurden bereits in den Fällen Ahmad Dabbagh und Süleyman Bahn dargestellt. Es gibt aber auch Positionen, die in diesen beiden Traditionen keinen Widerspruch sehen. Sīdī Muḥammad beispielsweise steht sowohl in der spirituellen Nachfolge zu Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī, als auch in der genealogischen Abstammung zu Aḥmad Rifāʿī. Allerdings nimmt diese familiäre Abstammung eine untergeordnete Rolle gegenüber der Šādīlī-Linie ein. Sīdī Muḥammad wie auch Oruç Güvenç, die 2015 und 2017 verstorben sind, haben keine Nachfolger:innen bestimmt. Auch wenn in beiden Fällen Familienmitglieder und Schüler:innen ihre Traditionen fortführen, gibt es meines Wissens bis dato keine offizielle Nachfolge.

Oruç Güvenç, der in mehrere *ṭarīqāt* initiiert war, vertrat eine Haltung, die die Lehrtraditionen miteinander in Einklang bringen will. Jedoch schreibt er dem *ahl al-bait* und dessen Nachfolger:innen einen besonderen Zugang zu den „inneren, wirklichen“ Bedeutungen des Koran zu:

Für Gott gibt es die Essenz des Koran, äußerlich und innerlich. Der Sufismus stand dazu [immer] in Beziehung, zur äußeren und zur inneren Essenz. Natürlich war die Familie von Hazreti Muḥammad sehr nahe am inneren, **geheimen** Teil des Koran. Durch die Familie von Hazreti Muḥammad, durch Hazreti ʿAlī, al-Ḥasan, al-Ḥusain und die anderen vom *ahl al-bait* kam sehr viel Einfluss auf die **Kommentierung** des Koran in die Welt. Viele der *pīrs*, der wirklich profunden Meister, die hohen Meister hatten Verbindung zu dieser Familie von Hazreti Muḥammad, direkt und indirekt.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Vgl. Mitterauer/Hentschel, 2020, 312f, passim.

<sup>73</sup> Oruç Güvenç, 2016.

### 7.11 Kritik an der Institutionalisierung des Sufismus

Baba Mondi vertritt eine schiitische Positionierung, lehnt aber vehement eine Nachfolge durch patrilineare Abstammung ab.<sup>74</sup> Abgesehen davon umfasse der Sufismus für ihn sowohl schiitische als auch sunnitische Ausdrucksformen, ohne diese weiter zu bewerten. Die Bektaşiya zeichnet sich jedoch durch spezielle Festtage, eine absolute Freiwilligkeit in der Glaubenspraxis, eine umfassende Toleranz und einen Fokus auf ein spirituelles Verständnis des „Arbeitens“ aus. Wie der bei dem Interview ebenfalls anwesende Derwisch betont, meint das „jede Art der Arbeit: mental, physisch, was auch immer“. Baba Mondi erklärt:

Wir Bektaşi beziehen uns auf die Şīʿa, die Alevitische Şīʿa. Und die Alevī-Şīʿa hat vier *ṭarīqāt* und die Mystik: Bektaşi, Qalandarī, Niʿmatullāhī, Ğallālī.<sup>75</sup> Diese vier sind Şīʿa-*ṭarīqat*, und die anderen, Halwatī, Qadīrī, Rufāʿī, Tiğānī, Naqşbandī sind sunnitische *ṭarīqat*. Die Bektaşi akzeptieren alle Menschen unabhängig von Religion, Grenzen, Nationalität, Farbe, Ethnie und Politik, unabhängig ob Brüder oder Schwestern. [...] Während die anderen [sunnitischen Muslim:innen] fünf Mal am Tag beten, beten wir morgens und abends, und gehen untertags arbeiten. Die Arbeit (*puna*) bringt den Menschen nach vorne. Wenn der Mensch sich mit Arbeit beschäftigt, beschäftigt er sich nicht mit anderen Dingen.<sup>76</sup>

Für Şāh Ḥalīlī steht die Idee des vollkommenen Menschen im Zentrum des *ʿirfān*. Während die spirituell-kosmologische Bedeutung des *insān al-kāmil* bei den Schiit:innen die Imame, also in dieser Hinsicht die Nachkommen aus dem *ahl al-bait* einnehmen, schreiben die Sufis diese dem jeweiligen spirituellen Pol (*quṭb*) zu und übertragen sie auf die Rolle des *şaiḥs*. Diesem *quṭb* müssten die Sufis bedingungslos Gehorsam entgegenbringen. Bei den Sufis wurde das Konzept des *quṭb* „an die Stelle des Imam gesetzt und wurde als der Imam beschrieben“. In dieser Hinsicht ist der Sufismus für Şāh Ḥalīlī eben eine kategorisierende Abwandlung des authentischen Schiitentums. Şāh Ḥalīlī steht Kategorisierungen und Institutionalisierungen allerdings durchaus skeptisch gegenüber, die er als Entfremdung wahrnimmt. Zudem sei der Begriff Sufi eine spätere Entwicklung, die den Wissenden zugeschrieben worden ist. Schlussendlich haftet dem Sufismus eine religionspolitische Komponente an, und daher wird der Begriff im heutigen Iran kaum noch als Benennung verwendet,<sup>77</sup> auch wenn es weiterhin *ṭarīqāt* gibt.

74 Vgl. Mitterauer/Hentschel, 2020, 329–332.

75 Zu der Beziehung der Bektaşiya mit den Qalandarī- und Ğallālī-Derwischen vgl. Zarcone, 2016, 26; mit den Alevit:innen vgl. Soileau, 2014, 426, 449f, 456.

76 Baba Mondi, 2018; zum koranischen Aufruf, morgens und abends zu beten und gute Taten zu tun, vgl. K. 11:114; zur Auflösung der Trennung zwischen Gottesgedenken und Arbeit ist K. 24:37 und zur Flexibilität in der Gebets- und Rezitationspraxis K. 73:20 zu diskutieren; zum „Arbeiten“ vgl. K. 11:93, 29:58, 37:60–62.

77 Vgl. dazu auch Knysh, 2017, 36–40.

Die Schiiten waren zuerst da, weil sie sich um Imam ʿAlī versammelten, und vor Imam ʿAlī haben wir **keine Sufis**. Der **erste Sufi**, oder der erste ʿarīf, der der Geschichte des Sufismus bekannt ist, ist Ğunaid [sic!]. Ğunaid ist einer der Anhänger Imam ʿAlis und lebte in Basra, einhundert [Jahre] oder so nach Muhammad.<sup>78</sup> Das ist der erste berühmte ʿarīf. Der zweite berühmte ʿarīf ist Rabīʿa [al-ʿAdawīya, gest. 801], sie ist auch einhundert Jahre nach Muhammad. – Also, die **Schiiten** haben mindestens einhundert Jahre Geschichte, **bevor** der Sufismus begann. Der Sufismus nahm dasselbe Konzept wie das Schiitentum: die **Liebe Gottes**, die Beziehung zwischen Mensch und Gott, die auf Liebe basiert, und zweitens das Konzept des *imām*. [...] Die Sufis nannten sich zu Beginn selbst nicht Sufis, sie nannten sich einfach die Leute Gottes (*men of God*). Rabīʿa verwendete nie das Wort Sufi oder Ğunaid hat es nie verwendet, sogar **Hallāğ** verwendete nie das Wort Sufi. [...] Wie auch *maulānā* [Rūmī], und Abū Saʿīd Abī l-Ḥair, sie sind keine **Sufis** in dieser Hinsicht, [denn] sie machen keinen Orden.<sup>79</sup> Aber zum Beispiel jetzt im Iran haben wir fünf oder sechs Orden des Sufismus, aber die heißen, oder nennen sich selbst nicht mehr Sufi, wegen jener religiösen Gelehrten, die begonnen haben, sie zu attackieren **nach** (oder seit) den Safaviden, nach der safavidischen Herrschaft. Jene haben begonnen, Sufis zu attackieren, daher haben sie [die Sufis] begonnen, nicht mehr das Wort Sufismus zu verwenden, sie benutzen danach das Wort **Derwisch** stattdessen. Aber es gibt [sie noch, die] Sufi-Orden.<sup>80</sup>

Der ebenfalls im Iran agierende Hešmat Riāzī hingegen vertritt einen Ansatz, der zwischen der gewöhnlichen Masse und einer spirituellen Elite unterscheidet (s.o.). Das bezieht er auch auf die Sufis. Denn alleine die Angehörigkeit zu einer *ṭarīqa* ist für ihn noch lange kein Garant, ʿarīf zu sein. So sagt er über die Gunābādī-*ṭarīqa*, der er folgte: „Sie hat jetzt zwei bis drei Millionen Anhänger, aber es nicht so, dass sie alle gut sind, einige sind [einfach] nur Anhänger.“<sup>81</sup>

Einen größeren Rundumschlag inner-sufischer Kritik vollzieht Sufi Tabib. Nach ihm würden sich die meisten Sufis mit äußeren Glaubenslehren und Praktiken begnügen und lehnen so auch Sufi Tabib ab, der einen Sufismus vertritt, der wirkliche innere Wandlung anstrebt. Zudem sei es hinderlich, den Sufismus durch das Kriterium der Religion verstehen zu wollen. Ebenso distanziert er sich von einem zu starken Fokus auf den *šaiḥ* beziehungsweise *pīr*. All das würde davon ablenken, sich tatsächlich mit dem Koran und seinem Bedeutungspotenzial zu beschäftigen. Nur die Methode beziehungsweise „Richtung“ der Nūrsafardiya würde dem Koran gerecht werden.

78 Es ist davon auszugehen, dass Šāh Ḥalīlī nicht al-Ğunaid (gest. 910) meint, der die Sufi-Gemeinschaft in Bagdad leitete, sondern al-Ḥasan al-Bašrī (gest. 728), der gemeinhin als der erste Sufi gilt.

79 Die meisten sogenannten Gründungsfiguren der *ṭarīqāt* haben diese nicht selber gegründet, sondern ihre Nachfolger:innen. Abū Saʿīd Abī l-Ḥair (gest. 1049) ist jedoch einer der Sufis, der eines der frühen Sufi-Konvente gegründet hat, die später Keimzellen der aufkommenden Institutionalisierung des Sufismus in Form der *ṭarīqāt* wurden, vgl. Knysh, 2010, 172–174.

80 Šāh Ḥalīlī, 2016.

81 Hešmat Riāzī, 2016.

In verschiedenen Ländern betrachtet man den Sufismus unterschiedlich. In Europa zum Beispiel versteht man den Sufismus nur über die Religion. [...] Man könnte über den **historischen** Sufismus sprechen, aber ich denke, dazu gibt es viel Information im Internet. Das ist Rūmī etc. Viel. Aber wirklich interessant ist es, die göttliche (*divine*) Richtung des Sufismus zu studieren. Das ist ein nicht studiertes System, denn die Religion versteht diese Richtung nicht, denn diese Richtung ist auf einem sehr hohen Niveau. In dieser Richtung ist auch die Nūrsafardiya. [...] Zum Beispiel gibt es auf der Welt viele sufische Zusammenkünfte. Niemand werde ich zu diesen Konferenzen eingeladen. Denn bei diesen Konferenzen spricht man immer nur über die **verstorbenen** Sufis; **keine** Praxis, **keine** Vervollkommnung. Sie arbeiten nicht an ihrer Spiritualität. Man macht vielleicht nur Tänze, Poesie oder *dīkr* und das ist alles. [...] Es gibt [zudem] den spirituellen Sufi,<sup>82</sup> der den Koran nicht mag. Zum Beispiel hat mir ein Sufi, dem ich einige *āyāt* des Koran gegeben habe, gesagt: Sie haben ja viel Zeit. Ich habe gesagt: Ja, nun – warum? Sie haben die Zeit, den Koran zu lesen? [lacht] Er hat gesagt, den Koran würden die Menschen lesen, die keine Arbeit haben. Das ist die Richtung der Naqšbandiya. Weil sie ihre Verantwortung an einen *pīr* geben – [...] das ist alles, sie machen nichts, außer dass sie ihre Verantwortung und ihre Existenz (*wuǧūd*) ganz dem *pīr* geben. Aber über den Koran spricht dieser Sufismus sehr wenig. Sehr viele Sufis erhalten ihre spirituelle Information [nur] von ihrem *pīr*, von ihrem Meister. [...] Den Koran verwendet man wenig. So ist es das erste Mal, dass die Nūrsafardiya den Koran auf sein Niveau gehoben hat.<sup>83</sup>

Es liegen mir keine Informationen vor, inwieweit usbekische Naqšbandī-Sufis den Koran verwenden oder eben nicht. In der Naqšbandī-Ḥaqqānī-*ṭarīqa* ist nach Husamuddin Meyer das tägliche und ausgiebige Lesen des Koran jedenfalls eine zentrale Praxis. Allerdings fällt auf, dass – obwohl Husamuddin Meyer große Kenntnis über den Koran zeigt – er Fragen nach sehr spezifischen Bedeutungen des Koran nicht beantworten will und auf seinen *šaiḥ* verweist:

Ich bin kein Koranexeget und ich habe auch keine **Erlaubnis**, über die Bedeutung des Koran zu sprechen. Ich habe das gehört, was unser *šaiḥ* uns beigebracht hat. Für den *tafsīr*, für die Erklärung des Koran braucht man eine eigene Erlaubnis (*iǧāza*). Die habe ich nicht.<sup>84</sup>

Auf meine Frage, wie er die Botschaft des Koran in seinem Leben denn umsetzt, antwortete er:

Meiner Ansicht nach gibt es niemanden, der den Koran besser in die Praxis umgesetzt hat, als **natürlich** der Prophet Muḥammad, aber da ich den ja nicht täglich erlebt habe und erlebe,

<sup>82</sup> Damit meint Sufi Tabib Sufis, die den/die Meister:in ins Zentrum ihrer Glaubenspraxis stellen.

<sup>83</sup> Sufi Tabib, 2015.

<sup>84</sup> Husamuddin Meyer, 2015.

halte ich mich an *maulānā šaiḥ Nāẓim*. So wie ich es sehe und wie er gehandelt hat, ist er derjenige, der in **dieser** Zeit am besten den Koran in die Praxis umgesetzt hat.<sup>85</sup>

## 7.12 Exklusion und Inklusion

Auch für Basit Khan ist das Vorbild entscheidend für eine korrekte sufische Praxis. Wie bereits dargelegt distanziert er sich aber von den sufischen Ausdrucksformen, die eine zu große Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen zeigen, geschweige denn Inhalte oder Praktiken von diesen übernehmen. Für ihn ist ein synkretistischer Sufismus, wie er teilweise in Indien gelebt und heutzutage vor allem popkulturell propagiert und vermarktet wird, eine Abweichung von einem authentischen Sufismus, der alleine auf den religiösen Verpflichtungen (*farḍ* pl. *farāʿiḍ*) der *šarīʿa* beruhen sollte. Ohne das Einhalten dieser Verpflichtung entferne man sich von der Einheit Gottes und verliere sich in falschen Vorstellungen. Insbesondere der indische Mystiker Kabīr (s. Kapitel 4.5) symbolisiert für Basit Khan das prinzipielle Missverständnis hinsichtlich des Sufismus, den er als einen reinen Monotheismus versteht.

Wie ich Ihnen zuvor gesagt habe, ist [der Sufismus] das sehr grundlegende Wissen über Gott, dass Gott Einer ist. Die Hauptsache ist die Einsheit (*waḥd*) Gottes. Als Muslime können wir Kabīr als einen Literaten großartig finden, kein Problem. Sie können auch jeden anderen Ungläubigen für andere Dinge preisen, aber nicht für seine Religion. Aber [...] die Hindus verstehen ihn in einer falschen Bedeutung, wissen Sie. Wir **alle** kennen Kabīr, aber viele Geschichten wurden aus den Geschichten über ihn gemacht. Das ist das Problem in Indien, dass wir die Hersteller vieler falscher Dinge sind [lacht]. Wir sind die besten darin, – wir Inder, wissen Sie? [lacht] Wir sind die besten darin, falsche Geschichten zu schaffen [lacht]. Nein, nein, wirklich. [...] Er [Kabīr] ist nur wie ein Poster für die Leute, er hat nichts mit dem Islam zu tun. [...] Das ist ein total falsches Konzept des Sufismus. [...] Also, dass der Sufi in den Tempel geht und so. Ich habe Ihnen ja das Beispiel von Kabīr gegeben. Ich habe die richtige Geschichte von Kabīr erzählt, [als er in den Hindu-Tempel ging und sagte:] Mein Gott kam, ich bin nicht gekommen. Wissen Sie, das ist nicht die wirkliche Realität des Sufismus, so wie sie den Sufismus beschreiben, in den **Filmen**. Aber das ist die junge Generation von Indien, sie ist fehlgeleitet von dem Namen Zain Baba [i.e. Kabīr] oder irgendwelchen anderen quasi-Sufis. [...] Viele Leute glauben, dass die Sufis den Gesandten Gottes anbeten. Aber wie wir alle wissen, wir beten nur Gott an, wir beten niemanden sonst an. [...] Wir sollen **treu** gegenüber dem Gesandten Gottes sein, das ist die Basis. Wir sollen den Gesandten Gottes lieben, wir sollen die Gefährten (*ṣaḥāba*) lieben, wir sollen seine Familie (*ahl al-bait*) lieben. Das ist auch Teil des Sufismus. [...] Einige Sufis sind aber so weit, [...] dass sie sagen: Oh, wir sind gar keine Muslime. Also sind sie auch überhaupt keine Sufis.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Ders.

<sup>86</sup> Basit Khan, 2014.

Wie an anderer Stelle nachzulesen ist (s. ihr Profil), würde Mitrā Asadī diesem tendenziell exklusivistisch islamischen Zugang Basit Khans nicht zustimmen. Im Gegensatz zu dem Sufi aus Udaipur vertritt sie einen stark universalistisch und inklusivistisch geprägten Ansatz. So manifestieren sich die Wege zu Gott nicht nur durch die verschiedenen Sufi-*ṭarīqāt*, sondern realisieren sich durch all jene, die nach Wahrheit suchen. Das seien die Leute Gottes (*ahl Allāh*), die auf dem Pfad (*ṭarīqa*) Gottes sind. Dabei versteht sie den Begriff *ṭarīqa* in einer zweifachen Bedeutung. Zum einen sind damit die verschiedenen Lehrtraditionen des Sufismus wie auch anderer Religionen gemeint, die durch die jeweilige Übungsform zu einem erweiterten Erkennen führen. Zum anderen ist für Mitrā Asadī *ṭarīqa* der spirituelle Zustand, in dem der Sufi auf Grund seiner spezifischen individuellen Erfahrungen und seiner Einsicht in das Wesen der Dinge über den allgemeinen, gesellschaftlich bedingten Konventionen stehe. Ähnlich wie Hešmat Riāzī unterscheidet Mitrā Asadī aber zwischen gewöhnlichen und sufischen Verständnismöglichkeiten, vertritt jedoch auch hier einen inkludierenden Zugang:

Es gibt sehr viele Bücher von vielen großen Meistern, die von ihren Erfahrungen und Entdeckungen zeugen. Dieser Weg geht durch so viele Pfade, wie es Menschen gibt, die diesen Pfad der Wahrheit und Liebe zu jeder Zeit und an jedem Ort gehen.<sup>87</sup>

In ähnlicher Weise versteht auch Amat an-Nur die Einheit Gottes in einem immanenten, pluralistischen Sinn. Die Einsheit Gottes manifestiert sich für sie in der Diversität des Daseins. Diese Vielheit will Amat an-Nur inkludieren, um so ihrem Sufismus- und Islamverständnis gerecht zu werden:

**Inklusion** und nicht die Exklusion ist unser Ziel. Das ist der Fokus, den auch ich beibehalten habe, **aber zur selben Zeit** bin ich in meiner eigenen Tradition sehr verwurzelt. Das Öffnen gegenüber anderen Traditionen und jeden zu inkludieren, bedeutet nicht, Ihre eigene Tradition zu **verlassen**, sondern es meint, absolut von Ihrer eigenen Tradition **durchdrungen** zu sein. **Und** wenn Sie so in Ihre Tradition eingedrungen sind und sozusagen damit den Kern erreicht haben, zu ihrem Zentrum gegangen sind, dann werden Sie ihr Licht freigesetzt haben. In diesem Licht sind Sie befähigt, die **Wahrheit**, die gemeinsame Wahrheit auch in den anderen Traditionen zu sehen. Von dieser Position aus können Sie die Menschen zu dem rufen, was **Einheit** genannt wird. Und das ist, was ich sehr **bescheiden** versuche, zu tun.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Mitrā Asadī, 2016.

<sup>88</sup> Amat an-Nur, 2015.

### Zwischenreflexion 1

Die hier vertretenen Sufis sehen im Sufismus eine umfassende Lebensführung, die eine erweiterte Erkenntnis ermöglicht. Dafür müsse die Botschaft des Koran so umgesetzt werden, dass sie das eigene Verhalten ganzheitlich leitet. Um aber den Koran auf diese Weise zu verwirklichen – und tatsächlich Sufi zu werden –, benötigt es verschiedene Voraussetzungen. Vor allem müsse das eigene Verhalten und Erleben diszipliniert, erzogen und auf die Weise gereinigt werden. So wäre eine Einsicht in die Essenz der Offenbarung möglich, die sich dann im Selbst des Sufis manifestiert.

Die interviewten Sufis verstehen den Sufismus als einen Prozess der spirituellen Persönlichkeitsentwicklung. In diesem Prozess werden Phasen durchlebt, die verschiedene Stufen der Einsicht und Erkenntnismöglichkeit nach sich ziehen. Um die höheren Stadien dieser Entwicklung zu erreichen, betonen die Sufis in unterschiedlichen Gewichtigungen die Notwendigkeit, von Gottesnahen (*auliyāʿ*)<sup>2</sup> und Meister:innen (*šuyūḥ*) geleitet zu werden.

Wer aber eine solche spirituell-pädagogische Autorität besitzt und wer zur authentischen Nachfolge der jeweiligen Lehrtradition berechtigt ist, ist eins der Hauptkriterien der inner-sufischen Kritik und Abgrenzung. In einem Spannungsfeld zwischen Offenheit zur Pluralität und Polemik gegenüber anderen sufischen Zugängen steht die Suche nach einem wirklichen Verstehen des Koran im Zentrum der sufischen Selbstwahrnehmungen. Denn die mit dem zunehmenden Verstehen des Koran verbundene Annäherung an Gott führt für die Sufis zu einer eigentlichen Selbstfindung.

## 8. Die koranisch-sufische Kommunikation

### 8.1 Sprache und Subjektivität im Sufismus

Muslim:innen – insbesondere Sufis – stellten sich über die Jahrhunderte intensiv die Frage, was der Mensch und sein Ich sei. Diese Frage nach dem Selbst stand zumeist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bemühung um die Auslegung des Koran.<sup>1</sup> Die Sprachfähigkeit des Menschen spielt hierbei eine entscheidende Rolle, denn die Sprache wird in Ableitung aus dem Koran als das Spezifikum des Menschen verstanden: Gott habe allein den Menschen mit der Fähigkeit versehen, die Phänomene der Welt zu benennen (vgl. K. 2:31). Allerdings steht diese Fähigkeit, die oft auch als die Kenntnis der Schönen Namen Gottes gedeutet wird, im koranischen Narrativ in einem inhaltlich zwar uneindeutigen, örtlich aber unmittelbaren Zusammenhang mit dem destruktiven Potenzial des Menschen (vgl. K. 2:30). In Ableitung aus Stellen wie dieser dient der Koran den Sufis so zwar der sufischen Identitätsstiftung, wird gleichzeitig jedoch auch als der Anstoß der Problematisierung des menschlichen Wesens und auch seiner Sprachfähigkeit gedeutet.

In Referenz zu der eben beschriebenen Koranstelle verwirft beispielsweise Bullhē Šāh (gest. 1758) die Möglichkeit, dass der Mensch überhaupt etwas über die Wirklichkeit Gottes aussagen könne. Nur Gott selbst könne dies tun, spräche aber paradoxerweise gleichzeitig zum und durch den Menschen. Nach Sufis wie Bullhē Šāh könne die Sprachfähigkeit des Menschen im besten Fall allein durch das Hinterfragen der Sprache und das Hinterfragen, wer denn das eigentliche Subjekt im Sprachakt ist, auf die sprachlose Wirklichkeit hinweisen. Wird man sich dieser sprachlosen Wirklichkeit, die durch die Sprache hindurchwirkt, aber bewusst, so löst sich die Grenze zwischen menschlichem und göttlichem Sprecher und Ich auf:

„[...] Bullhā! Was weiß ich: wer bin ich? / Ich habe das Geheimnis des Weges nicht gefunden!  
/ Noch haben mich Adam und Eva gezeugt! / Noch habe ich mich gar **selbst benannt!** [Be-  
tonung durch Y. H.] / Ich bin weder Stillstand noch Bewegung! / Bullhā! Was weiß ich: wer  
bin ich? / Der Erste und der Letzte: Ich kenne mein Selbst! [Vgl. K. 57:3; Anm. Y. H.] / Keinen  
anderen erkenne ich an! / Kein anderer ist weiser als ‚Ich‘! / Bullhā! Wer steht dort? / Bullhā!  
Was weiß ich: wer bin ich?“<sup>2</sup>

Für viele Sufis drückt das beschreibende Wort die duale Entfernung zwischen Gottes-suchenden und Gott und somit zwischen Subjekt und Wahrheit aus. Die Benennung

<sup>1</sup> Vgl. Ahmed, 2016, 329f.

<sup>2</sup> Bullhē Šāh zitiert nach Ahmed, 2016, 336f; übers. aus dem Englischen Y. H.



und Ansprache hält die Distanz weiter aufrecht. Folglich wurde von solchen Sufis die Sprachfähigkeit als Garant der Gottes- wie der Selbsterkenntnis zwar kultiviert, gleichzeitig aber auch als ungeeignet verstanden. Manṣūr al-Ḥallāğ – eigentlich ein Meister des komplexen, vielschichtigen und poetischen Sprachgebrauchs – setzt seine Beurteilung der letztendlichen Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache, die Wahrheit zu erfassen und zu vermitteln, in Bezug auf Koran 21:18:

„Die Sprache der Eingeweihten jedoch hat keine Worte. Und die göttliche Wahrheit ist wahr und der Mensch ist nichtig, und wenn Wahrheit und Nichtigkeit zusammenkommen, soll man sagen: ﴿ Die Wahrheit wider das Nichtige, und sie zerschmettert ihr das Haupt, und siehe, da vergeht es. Wehe aber über das, was ihr von Gott aussagt! ﴾<sup>3</sup>

Vertreter:innen des *linguistic turns* würden in Bezug auf die Wortgewalt und Eleganz sufischer Poesie argumentieren, dass sich das sufische Subjekt gerade durch das „Sprachspiel“ verwirkliche, denn: „Der Ort, an dem ich über mich verfüge, ist die Sprache. Ich verwende die Sprache, um mich selbst als Sprecher einzusetzen.“<sup>4</sup> Für viele Sufis aber ist es nur der Trugschluss des Ichs, dass man „als Sprecher [seine Welt] konstituiere“.<sup>5</sup> In Referenz zum Koran konstituiert allein Gott mit seiner Ansprache die Welt: ﴿ Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Beschließt er eine Sache, spricht er zu ihr: ‚Sei!‘ Und dann ist sie. ﴾<sup>6</sup> Wirkliche Subjektivität, die sich durch Sprache ausdrückt, liegt für diese Sufis daher nur bei Gott. Die menschliche Subjektivität im allgemeinen Sinne besteht so nur in einem letztendlich unwirklichen Bezug auf die Präsenz Gottes. Dieses überzeitliche Wissen über die alles begründende Existenz Gottes hat der Mensch zwar in sich angelegt, doch vergisst er es stets. Das sufische Streben gilt folglich der Erinnerung (*dikr*), dem Bewusstwerden beziehungsweise dem Vergegenwärtigen des Urvertrags, in dem das Ich in der Antwort auf die Ansprache durch Gott seinen Anfang nimmt. In dieser Erkenntnis kann das Ich, das als schmerzvolle Trennung von der göttlichen Quelle von Sufis problematisiert wird, schließlich relativiert und transzendiert werden:<sup>7</sup>

﴿ Damals, als dein Herr aus Adams Kindern, ihren Lenden, ihre Kindeskinde nahm und sie gegen sich zeugen ließ: ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ Da sprachen sie: ‚So ist’s; hiermit bezeugen wir’s.‘ Damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ‚Siehe, wir wussten nichts davon.‘ ﴾<sup>8</sup>

3 Al-Ḥallāğ nach Schimmel, 1995, 50; Übers. K. dies.

4 Gebauer, 2012, 211f.

5 Ebd., 212.

6 K. 2:117; Übers. Bobzin, 2019; vgl. auch K. 3:47,59, 6:73, 16:40, 19:35, 36:82, 40:68.

7 Vgl. Knysh, 2006, 138.

8 K. 7:172; Über. Bobzin, 2019.

Nach Ludwig Wittgenstein (gest. 1951) ist die Sprache – und damit die Subjektivität – durch ein „Beziehungsgeflecht zwischen Mitgliedern der Sprachgemeinschaft“<sup>9</sup> bestimmt. In Bezugnahme auf meine Rezeption sufischer Literatur und auf die durchgeführten Interviews argumentiere ich, dass Sufis – in ihrem persönlich-spirituellen Erleben – in erster Linie eine Sprachgemeinschaft mit Gott anstreben. Dies hat erst in späterer Folge Auswirkungen auf das Beziehungsgeflecht mit anderen. Der Koran als Manifestation der göttlichen Rede dient als das primäre Medium für dieses Unterfangen. Dieser wird zudem durch die Mittlerfunktion des Propheten Muḥammad wie auch der Gottesnahen (*auliyāʿ*)<sup>7</sup> erweitert.

Die sufische Beurteilung der Sprache bleibt jedoch immer ambivalent. Hinsichtlich der vormodernen sufischen Poesie deute ich das dort vollzogene „Sprachspiel“<sup>10</sup> nicht als Intention, die eigene Subjektivität zu bestätigen, sondern über diese hinaus zu verweisen. Nach Wittgenstein wird die Realität des Selbst und der Welt in der sprachlichen Beschreibung immer neu erzeugt: „Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ‚richtig‘ nicht geredet werden kann.“<sup>11</sup> So will auch das sufische Sprachspiel die eigene Subjektivität nicht konstituieren, sondern hinterfragen. Es hat vielmehr die Intention, die vergängliche, menschliche Existenz in Bezug auf die ewige, absolute Existenz Gottes zu reflektieren und zu problematisieren.

Für viele vormoderne Sufis würde daher nur der rätselhafte, allegorische oder paradoxe Ausdruck (*ṣaṭḥ*) eine Annäherung an das Unausprechliche ermöglichen, denn hier wird nicht mehr das menschliche Ich, sondern das göttliche Ich als sprechend verstanden. Darüber hinaus wird auch das Schweigen und das kontinuierliche Fortsetzen der Praxis des Gottesgedenken (*dikr*) empfohlen. In bestimmten Formen des *dikr* abstrahiert sich das Wort in ekstatischen Atemtechniken und löst sich schließlich auf. Denn das Wort kann die liminale Erfahrung nicht erfassen und verfälscht es notgedrungen. All dies hielt Sufis aber nie davon ab – selbstbewusst, wortreich und wortgewandt – logisch-philosophische, metaphysische Traktate zu verfassen und eine identifizierbare sufische Terminologie zu entwickeln.<sup>12</sup>

Zudem ist als eine der zentralen pädagogischen Methoden das vertraute Gespräch (*ṣuḥba*) zwischen Lehrer:in und Schüler:in hervorzuheben. Auch die Form der Interviews verlangt – so wie ich sie durchgeführt habe und auswerte – die sprachliche Selbstpositionierung der Interviewten. Diese wurde auch bereitwillig geleistet. Die Sprachfähigkeit als Wissensübermittlung wurde von den hier vertretenen Sufis – dankenswerterweise – nicht als unzulänglich verstanden. Bis auf verschiedene Andeutungen, dass die göttliche Wahrheit oder die Essenz der sufischen Erfahrung nicht mit

9 Gebauer, 2012, 216.

10 Ebd., 211.

11 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, § 258, in Gebauer, 2012, 214.

12 Vgl. Renard, 1996, passim.

Worten vermittelt werden könne, kann ich mit meinem Datensatz daher nicht weiter auf den Status einer potenziellen sufischen Sprachkritik oder -skepsis in der Gegenwart eingehen, so wie ich sie in Bezug auf vormoderne Formen angesprochen habe. Es ist zu betonen, dass – wie im vorhergehenden Kapitel ersichtlich wurde – die hier vertretenen Sufis grundsätzlich nicht anstreben, die Subjektivität aufzulösen, sondern vielmehr diese – in Bezugnahme zum Koran als Medium der göttlich-menschlichen Kommunikation – zu reinigen und zu optimieren. Hierbei wird zumeist versucht, sich dem Vorbild des/r Propheten oder der Gottesnahen anzunähern und auf das eigene Selbst zu übertragen, um sich mit dem göttlichen Willen und dessen sprachlichem Ausdruck – dem Koran – in Harmonie zu bringen.

## 8.2 Der Koran als primäres Medium der Kommunikation mit Gott

So versteht etwa Süleyman Bahn den Koran als direkte Ansprache Gottes an den Menschen, die dazu auffordert, in die Kommunikation einzutreten. Voraussetzung dafür ist die einzigartige performative Qualität des Koran:

Der Koran hat natürlich eine **großartige** Bedeutung, eine gewaltige Bedeutung, weil er eben [...] die Botschaft Gottes an den Menschen ist, und die letzte große Offenbarung Gottes an die Menschheit. Irgendwo offenbart Er sich ja **immer**, aber in dieser schriftlichen Form, in dieser lesbaren Form, in dieser Buch-Form, oder in dieser Vortrags-Form – er ist ja eigentlich als **Vortrag** gekommen – in dieser Form steht er für mich einmalig und hat eine ganz wesentliche Bedeutung. Interessanterweise hat er begonnen mit dem Worte: **Lies** – Lies die Worte deines Herrn oder deines Erschaffers, der dich erschuf aus einem Klumpen Blut und den Menschen lehrte, lehrte durch die **Feder**, was er nicht gewusst. Man sagt, das war die erste *āya* aus dem Koran [...] Gott **lehrt** den Menschen durch die Feder.<sup>13</sup>

Nach dem Mevlevī-*šaiḫ* ist es Gottes Intention, den Menschen durch den Koran zu lehren. Diese Intention besteht ungebrochen fort, auch wenn der Koran in seiner „lesbaren Form“ abgeschlossen ist. Für Süleyman Bahn ist jene sprachliche Form aber Trägerin eines unlimitierten Bedeutungspotenzials und Anstoß, die Verbindung mit Gott zu kultivieren, die schließlich über den Text des Koran hinausgehen mag:

Der Koran sagt über sich: Wenn das Meer Tinte wäre und alle Wälder der Erde werden zu Federn umgearbeitet und Du würdest dreimal so viele machen, sie würden nicht reichen, um das Wort deines Herren zu erklären oder niederzuschreiben. Das heißt, dass der Koran ein Ausschnitt aus dem ist, was **ununterbrochen** läuft. Die [konkrete sprachliche Form] ist so, wie es der Prophet gerade erfahren hat. Aber er wird **laufend** geschrieben, oder laufend pro-

<sup>13</sup> Süleyman Bahn, 2015; zitiert K. 96:1–5.

duziert – dieser Vortrag. Denn die Verbindungen zwischen Gott und Menschen soll laufend sein, oder laufend stattfinden. Und das ist, was wir in erster Linie lernen müssen, dass wir in diese **Kommunikation** treten. **Da** hilft uns der Koran [...]. Das ist das Wesentliche, denke ich. Da hat er seinen Sinn erfüllt. Dann wird er mir immer wieder helfen. Oder dann kann ich ihn auf die Seite legen, weil die Kommunikation sowieso so gut und so stark ist; dann brauche ich **ihn** unter Umständen nicht mehr.<sup>14</sup>

Wie für Süleyman Bahn ist auch für Ibrahim Hussain der Koran ein entscheidendes Medium der menschlich-göttlichen Kommunikation. Es bleibt allerdings offen, ob Hussain den Koran als nicht mehr notwendig ansieht, wenn diese Verbindung gefestigt ist. Für Hussain weist der Koran jedenfalls ein transformierendes Potenzial auf. Er beschreibt das Rezipieren des Koran, und zwar „jedes Mal, wenn ich den Koran lese, oder ihn rezitiere, oder das Gebet leite“, als erhebend. Die intensive und oft wiederholte Rezitation des Koran bringe die Gläubigen näher zu Gott, mache die Worte Gottes und somit Gott selbst erlebbar:

All Seine Qualitäten sind im Koran erwähnt und je näher Sie dem Koran sind, je mehr Sie mit dem Koran **verbunden** sind, desto mehr sind Sie mit Gott verbunden.<sup>15</sup>

Im Verständnis gegenwärtiger Sufis wie Ibrahim Hussain wie auch schon vormoderner Sufis wie Nağm ad-Dīn Dāya ar-Rāzī (gest. 1256) ist das körperlich-performative Erleben eine wesentliche Voraussetzung für die weiterführende Verwirklichung des koranischen Offenbarungsprozesses: Der den Koran rezitierende und Gottes gedenkende Sufi ist zugleich Sprecher:in und Zuhörer:in der wiedergegebenen göttlichen Rede. Der Klang der durch den Koran offenbarten Rede wird durch das Medium des Körpers und der Sinnesempfindungen gleichzeitig produziert wie rezipiert. Dabei wird angestrebt, den physischen Klang durch die intensive Praxis der Rezitation und der Wiederholung des *dikr* zu abstrahieren und schließlich als einen metaphysischen Klang wahrzunehmen. Dieses so entwickelte spirituelle Hören (*samāʿ*) wird in weiterer Folge auch auf jeden anderen physischen Klang und Sinneseindruck ausgeweitet. Der rezitierte Koran erweitert sich zu einem ins Universale gesteigerten Koran, der als solcher nur durch die spirituell perfektionierte Harmonisierung zwischen Körper und Geist des Sufis erfasst werden könne.<sup>16</sup> Ibrahim Hussain liest so auch die Wichtigkeit des Hörens als eine im Koran verankerte Aufforderung:

14 Ders.; paraphrasiert anfangs K. 31:27; vgl. auch K. 18:109. Seine Auslegung weist Ähnlichkeiten mit Abu Zaid's Konzept der „Historizität“ des Koran auf. Ob Bahn Abu Zaid gelesen hat, ist mir nicht bekannt; vgl. Abu Zaid, 2008, 91–121, passim.

15 Ibrahim Hussain, 2015.

16 Vgl. Abuali, 2020, 283f, 287f.

Gott sagt auch, wenn der Koran rezitiert wird: *fa-stami'ū la-hu*, höre sorgsam und aufmerksam zu! Und bleiben Sie still: *wa-nṣitū* und sei still! – Wissen Sie, vor dem Lesen ist das Respektieren [notwendig]; also Sie küssen den Koran, Sie respektieren ihn. Denn er ist **geheiligt**, es sind die Worte Gottes.<sup>17</sup>

Auch für Husamuddin Meyer ist der Koran ein unmittelbar erfahrbarer Zugang zu Gott. In der Rezitation und Auseinandersetzung mit der göttlichen Rede kann man sich in das Denken Gottes einfühlen und dadurch zu neuen Erkenntnissen kommen.

Für mich war das immer sehr **erstaunlich**, dass man tatsächlich den Eindruck hat: Wenn man ein Buch liest, dann versetzt man sich in den Autor hinein, man stellt eine Verbindung her zu dem, der das Buch geschrieben hat. Man erlebt also ein bisschen mit, was er gedacht hat, als er das geschrieben hat. Und weil es beim Koran aber **Gott** ist, ist die Verbindung dadurch sehr stark und dadurch kommt eben der direkte Zustand, der direkte Unterricht zustande. Das ist das Erstaunliche am Koran.<sup>18</sup>

In ähnlicher Weise betont Amat an-Nur, dass der Koran nicht einfach nur ein segensreiches Artefakt ist – wie es in ihren Augen die meisten Muslim:innen wahrnehmen –, sondern auch ein Medium der Erfahrung, das durch die eigene Anstrengung zu erschließen ist. Dafür muss man sich aber auf die Botschaft des Koran ganzheitlich und „**aktiv** einlassen“. Das ist die

**Voraussetzung**, die Botschaft des Islam in der Welt zu **leben**. Wir müssen ihn [den Koran] studieren, wir müssen über seine Verse **reflektieren**, sie kontemplieren, **und** sie in die **Praxis** in unserem täglichen Leben umsetzen.<sup>19</sup>

Eine Herausforderung, das zu erreichen, sieht Amat an-Nur in der Tatsache, dass die meisten Muslim:innen nicht ausreichend Arabisch beherrschen, aber „denken, dass es genug ist, den arabischen Text [in Form der auswendig gelernten Gebete] zu rezitieren, um die Segnungen (*baraka*) durch das Lesen des heiligen Textes zu erlangen“. Für die *ṣaiḥa* ist ein bloßes Rezitieren aber nicht genug, und auch auf Übersetzungen soll man sich nicht einfach verlassen. Folglich vermögen für sie nur wenige, „wirklich in die **Bedeutung** des Buches **einzudringen** und den Intellekt **anzuwenden**, zum Verstehen und Begreifen seiner Essenz“.<sup>20</sup> Amat an-Nur stellt zudem einen klaren Zusammenhang zwischen menschlicher Sprache und Subjektivität her, überträgt dies aber auch auf die

<sup>17</sup> Ibrahim Hussain, 2015; zitiert aus K. 7:204 und bezieht sich hinsichtlich des „Respekts“ auf K. 7:203–206.

<sup>18</sup> Husamuddin Meyer, 2015.

<sup>19</sup> Amat an-Nur, 2015.

<sup>20</sup> Dies.

göttliche Kommunikation der Offenbarung. Tritt man in diese unter oben genannten Bedingungen ein, kann einem dies das göttliche Wesen eröffnen:

Wir glauben, dass der Koran die **Rede Gottes** ist, ja? – Und da **unsere** Rede unser Sein artikuliert, unser Sein anderen vorstellt und durch den Modus unserer Rede offenbart (*reveals*), so offenbart Gott Sich in ähnlicher Weise durch Seine Rede. Daher ist der gesamte Koran eine Offenbarung von Gottes Sein, dessen, **wer Gott ist**.<sup>21</sup>

Für Sidi Muḥammad ist das Lesen des Koran eine intime Zwiesprache mit Gott, zu der Gott mit „Im Namen Gottes, Lies!“ (*bi-smi llāh 'iqra'*; vgl. K: 96:1) auffordert. Das Verstehen des Koran kommt durch das eigenständige Lesen und letztendlich durch die Hingabe an Gott. Wesentlich ist die tatsächliche Handlung des Lesens, und das meint die aktive Auseinandersetzung mit dem Koran. Es gibt nach Sidi Muḥammad auch keinen Grund, nicht selbst und individuell in diese Kommunikation zu treten. Man kann sich aber getrost auch auf weitere Hilfsmittel – wie Übersetzungen und Erklärungen anderer – stützen. Zusätzlich sind die Verse des Koran die angemessene Form, Gott anzusprechen. Auf diese Weise vermag man – durch die Sprache des Koran – Gott in verschiedenen Bereichen des Lebens, aber auch hinsichtlich des Verständnisses des Koran um Hilfe zu bitten.

Der **Koran**, mein Lieber – bei jeder Sure, die Sie lesen, fragen Sie Gott, nachdem Sie den Koran gelesen haben, oder nach einer Sure, bitten Sie Ihn, fragen Sie Gott nach allem. Zum Beispiel, Sie sind gesund, Sie sind **krank** und Sie lesen den Koran, Sie lesen etwas vom Koran und Sie fragen Gott: Mein Herr – ich bitte Dich, mir mit dieser *āya*, mit dieser Sure zu helfen, hilf mir, hilf mir, heile mich, heile mich, und Er akzeptiert.<sup>22</sup>

Auch Basit Khan sieht in der individuellen Ausrichtung des Individuums und dessen anbetender Hingabe die Voraussetzung für eine Kommunikation mit Gott. Denn nur dann wird Gott rechtleitende Führung geben. Wenn man die Regelhaftigkeit (*ṣarī'a*), die nach Basit Khan direkt aus dem Koran abzuleiten ist, auf das alltägliche Leben anwendet und verinnerlicht, „dann können Sie kommunizieren, mit Gott sprechen, von überall, wenn Sie es in Ihnen selbst haben“.<sup>23</sup> Das Angebot der Kommunikation durch Gott besteht durch das Medium des Koran und dessen darin verankerte Anleitung zu dieser Kommunikation immer fort. Der Mensch muss diese aber annehmen und anwenden, so wie es die Propheten gemacht hätten:

<sup>21</sup> Dies.

<sup>22</sup> Sidi Muḥammad, 2015.

<sup>23</sup> Basit Khan, 2014.

Wenn Gott will, kann Er Ihnen, kann Er jedem Führung (*hidāya*) geben. Aber [...] ohne zu fragen (oder zu bitten), wird Gott niemandem, jemals *hidāya* geben. Zum Beispiel, der Prophet Muḥammad: [vorzeitlich] war er bereits Prophet, bereits vor Adam, Friede sei auf ihm, aber sogar er hat [als historisch lebende Person erst] Anbetung (*ʿibāda*) [praktizieren müssen], wie wir alle wissen, und dann kam der Islam und **umarmte** ihn, und machte ihn zum Gesandten Gottes.<sup>24</sup>

Für Hešmat Riāzī realisiert sich die Kommunikation mit Gott, indem man sich in den Koran vertieft, ihn verinnerlicht und ihm mit einem Gefühl der leidenschaftlichen Liebe (*ʿišq*) begegnet.

Ich war auf einer Konferenz, und dort haben sie mich gefragt, was die Bedeutung, die beste Bedeutung des Koran ist? [...] Und ich habe ihnen Gedichte von *maulānā* Rūmī und Ḥāfiẓ gegeben. Denn *maulānā* sagt: Sie müssen die Bedeutung des Koran im Koran selbst suchen, und Sie können das nur machen, wenn Sie selbst der Koran sind, Sie mit dem Koran vereint sind. Dann operiert Ihr ganzes Sein auf die Art, wie es der Koran macht: Ihr Reden, das, was Sie sagen, was Sie machen, Ihre Taten, Ihre Gedanken, Ihre Angelegenheiten. All das wäre in der Art, wie der Koran ist. Daher wären Sie wie der Koran. Und Ḥāfiẓ sagt: Liebe (*ʿišq*) wird Ihnen helfen. Ḥāfiẓ las den Koran auf 14 Arten. [...] Schließlich sagte er: Was helfen kann, ist nur die Liebe. [...] Die Liebe zum Unlimitierten, die Liebe zur Endlosigkeit.<sup>25</sup>

### 8.3 Das vermittelnde Vorbild der Propheten

Hešmat Riāzī vertritt einen Zugang, der eine direkte, persönliche Erfahrung einer göttlichen Unendlichkeit anstrebt, die sich durch den Koran ausdrückt. Andere Sufis nehmen eine vorsichtigeren Haltung ein. Für sie ist es weniger die individuelle Selbsterfahrung, sondern vielmehr die Nachahmung des Propheten Muḥammad, die eine Kommunikation mit Gott ermöglicht.

Ibrahim Hussain etwa betonte zuvor das Rezitieren des Koran als primären Zugang zu Gott. Er weist aber darauf hin, dass der Prophet Muḥammad im Koran als das „beste Beispiel“ (*uswatun ḥasana*)<sup>26</sup> der menschlich-göttlichen Kommunikation präsentiert wird und er daher nachzuahmen ist, um in eine Beziehung mit Gott zu treten.

24 Ders.; zur Aussage, dass der Prophet nicht wusste, was der Islam sei und dann von Gott geführt wurde, vgl. K. 42:52.

25 Hešmat Riāzī, 2016.

26 Ibrahim Hussain zitiert mit *la-qad kāna la-kum fi rasūli llāhi ʿuswatun ḥasana* aus K. 33:21 ﴿Ihr habt ja im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild ...﴾ Übers. Bobzin, 2019. Auch dem Handeln des Propheten Abraham wird im Koran zugesprochen, ein „schönes Vorbild“ zu sein, vgl. K. 60:4–6.

Der Grund, warum **alle** Propheten in die Welt kamen, war, die Leute zu rufen, den Einen Gott anzubeten. Gott stellt sich dabei vor [...]. Aber beachten Sie, wie Gott sich nicht selbst vorstellt. Er sagt zum Propheten: Du sagst es ihnen. Warum? Warum sagt Gott das zum Propheten? *Qu!* **Sprich** bedeutet, dass du es ihnen sagst. Warum? Aus Liebe zum Propheten [...], denn im **Sufismus** glaubt man, dass man ohne den Propheten das Ziel bei Gott nicht erreichen kann. Darum ist es eine **so wichtige** Botschaft, die Gott uns gibt, darüber, dass Gott Einer ist, aber Er setzt die Gesandten [als Mittler ein], und das verweist auch auf mich und Sie, dass wenn Sie wirklich richtig an die Einsheit Gottes glauben wollen, dann müssen Sie sich mit dem Geliebten Gottes verbinden. [...] Gott sagt über den Propheten: *wa-ʿinnaka la-tahdī ʿilā širāṭin mustaqīm.*<sup>27</sup> Gott sagt über den Propheten: wahrlich bist Du es, o Gesandter, Du bist der eine, der wahrlich leitet, Du bist derjenige, der leitet auf dem geraden Pfad.<sup>28</sup>

Ibrahim Hussain führt weiter aus, dass man daher auch – unter Anleitung des *šaiḥs* – die „authentische“ Tradition (*sunna*) des Propheten<sup>29</sup> lernen muss, um eine aufrichtige Beziehung zu Gott zu erreichen. Diese Beziehung wird durch das Prinzip des *iḥsān* als omnipräsent wahrgenommen. Durch das „Kontemplieren“ erlangt man die „Geheimnisse“ des Koran, was durch ein einfaches Lesen nicht möglich ist. In Folge erkennt man in den koranischen Geschichten der Propheten und „deren Herausforderungen, also durch das, was sie durchgemacht haben“, und durch das warnende Beispiel der Gegner:innen der Propheten weitere „Erinnerungen“, um die eigene Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen zu optimieren.

Gott erwähnt viele Geschichten, zum Beispiel die Geschichte von Joseph (*Yūṣuf*). Aber am Ende der Geschichte sagt Gott etwas. Was sagt Er? *la-qaḍ kāna fī qaṣaṣihim ʿibratun li-ʿulī l-albāb.* Erinnern Sie sich, dass in der Geschichte viel über die **Ungerechtigkeit** der Brüder, die Joseph angetan wird, erzählt wird. Aber am Ende der Sure sagt Gott: Wahrlich, in ihren Geschichten, denen von Joseph und seinen Brüdern, ist *ʿibra*: Dort gibt es Lektionen zu lernen **für** die Leute des Intellekts. Das ist die Botschaft jeder einzelnen Geschichte. Wenn ich die Geschichte lese – zum Beispiel von Jesus, Friede sei auf ihm, oder Joseph, oder Moses,

27 Zitiert hier das Ende von K. 42:52, den Vers, den auch Basit Khan anklingen lässt (s.o.), der ganze Vers lautet ﴿ So gaben wir dir Geist ein, auf unser Geheiß. Du wusstest weder, was das Buch ist noch der Glaube. Wir aber machten es zu einem Licht, mit dem wir die von unseren Knechten leiten, die wir leiten wollen. Siehe, du leitest, fürwahr, auf einen geraden Weg. ﴾ Übers. Bobzin, 2019.

28 Ibrahim Hussain, 2015.

29 Ibrahim Hussain zitiert als Hinweis, den Anweisungen und dem Vorbild des Propheten folgen zu müssen, mit *wa-mā ʿatākumu r-rasūlu fa-ḥuḍūhu* aus K. 59:7 ﴿ ... Was euch der Gesandte gibt, das nehmt! ... ﴾. Dieser Versteil steht im Kontext der Verteilung der Kriegsbeute und wird von Sufis unterschiedlich ausgelegt (s. Kapitel 4.2). Ibrahim Hussain zitiert zudem K. 53:3–4 *wa-mā yantiqū ʿani l-hawā ʿin huwa ʿillā waḥyun yūḥā* ﴿ Und er spricht nicht aus eigenem Belieben, es ist nur Eingebung, die ihm geschenkt ﴾ Übers. K. Bobzin 2019. Hussain will damit begründen, „warum jede **authentische** Erzählung eine Offenbarung ist“.



muss ich die Lektionen daraus lernen, oder von Noah zum Beispiel. Es gibt da eine Lehre, die zu lernen ist! Der Koran ist eine Lektion, eine Erinnerung: Macht nicht dieselben Fehler! Und wenn Sie durch etwas Schlechtes gehen, schauen Sie sich an, durch was sie [die Propheten] gegangen sind. Sehen Sie, was **ihren** Völkern passiert ist. Es gibt Lektionen, die zu lernen sind, das ist es, was Gott im Koran sagt: **von** den Geschichten.<sup>30</sup>

Eine deutlich andere Perspektive auf die Funktion des Propheten vertritt Sufi Tabib. Er versteht den Koran als von Gott über den Propheten Muḥammad „direkt übermitteltes“ Buch, das – gemäß des Koran – ohne Zutun des Propheten entstanden ist (vgl. K. 69:40–43). Für Sufi Tabib beschränkt sich die Rolle des Propheten daher auf diese Verkündigung. Folglich betrachtet er das unkritische Befolgen der Sunna auch überaus skeptisch. Zu viele der Berichte über die Aussagen und Handlungen des Propheten (*ḥadīṭ* pl. *aḥādīṭ*) seien später entstanden und führten nur dazu, dass „der Teufel das Niedere Selbst (*nafs*) herausputzt“. Wenn überhaupt, dann ist nur den *aḥādīṭ* zu folgen, die im Einklang mit dem Koran stehen, die anderen würden in „die Irre führen“. Denn „nur die *ḥadīṭe* Gottes [i.e. der Koran] sind wahr, nicht die der Menschen.“<sup>31</sup>

Mit einer solchen umfassenden *ḥadīṭ*-Kritik, die das Vorbild des Propheten als nur bedingt maßgeblich versteht, könnte Sufi Tabib als in einem Spannungsverhältnis zu koranischen Versen stehend gesehen werden, die zum Befolgen des Beispiels des Propheten auffordern (vgl. z. B. K. 5:92). Für Sufi Tabib ist jedoch allein der Koran ausreichend, um offensichtliche und verborgene Bedeutungen des Daseins zu erkennen. Man muss und darf ihm nichts hinzufügen, wie der Koran es dem usbekischen Sufi nach in aller Klarheit ausdrückt:

Im Koran gibt es alles. Im Koran gibt es die einfachen Dinge,<sup>32</sup> bis zu den Dingen, die die Menschen nicht verstehen können.<sup>33</sup> Weil im Koran sagt Gott: Muḥammad, Du bist nicht verantwortlich für den Koran, wir werden uns selbst verteidigen. Das bedeutet, niemand kann den Koran verändern. Niemand kann dem Koran [auch nur] ein Wort hinzufügen. Gott sagt: Muḥammad, wenn Du nur ein Wort am Koran veränderst, schneiden Wir dir deine Halsschlagader durch. Ja, so. Deshalb können wir mit zwei, drei *āyāt* verstehen, dass dieses Buch wahrhaftig ein göttliches Buch ist.<sup>34</sup>

30 Ders.; zitiert K. 12:111 ﴿ In dem, was man über sie erzählt, liegt eine Lehre für die, die es beherzigen. ... ﴾ Übers. K. Bobzin 2019; zu den *ulū l-albāb* s.o.

31 Sufi Tabib 2, 2015.

32 Zur koranischen Selbstdarstellung, seine Botschaft in der Offenbarung wie auch den kosmischen Zeichen klar zu erkennen, wenn der Mensch nur hinsehen würde, vgl. K. 11:1, 12:1–3, 13:1–2, 27:1, 41:1–5 u. a.

33 Zu den Stellen, in denen darauf hingewiesen wird, dass eine ganzheitliche Erkenntnis jenseits der sinnlichen Wahrnehmung liege, oder wofür man tiefergehend reflektieren müsse, vgl. K. 2:2–3, 3:7, 21:10 u. a.

34 Sufi Tabib, 2015; zu seinen Koranverweisen in Bezug auf die alleinige Funktion des Propheten zu ver-

Sufi Tabibs Verständnis, der Tradition des Propheten Muḥammad (*sunna*) keine besondere Vorbildwirkung zuzusprechen, unterscheidet sich deutlich von den Zugängen der anderen interviewten Sufis. Sie betrachten das Beispiel und die Lehre der Propheten als wesentliche Eckpunkte des Sufismus.

Für Sidi Muḥammad etwa ergänzt die Sunna den Koran, um die „religiösen Pflichten und freiwilligen Gotteshandlungen“ den Menschen zu erklären. Neben dem Propheten Muḥammad stehen auch die anderen Propheten über die Engel – vor allem „Gabriel und Michael“ (vgl. K. 2:98) – in unmittelbarer Kommunikation mit Gott und sind so in der Lage, die Menschen zu lehren. Sidi Muḥammad hebt im Weiteren hervor, dass es das Spezifikum des Koran ist, die unveränderte Rede Gottes zu sein, was ihn von den anderen Offenbarungen unterscheidet. Denn, da der Mensch per se unwissend ist, ändert er die Botschaften nach seinem Gutdünken. Doch Sidi Muḥammad betont: „Gott aber weiß und Er lehrt den Menschen durch die Propheten und die Offenbarungen“ (vgl. K. 2:216). Erreicht man eine spirituelle Nähe zu Gott durch den Koran und zum Propheten durch die Verinnerlichung seiner Sunna, kann sich auch der Sufi in diese Kommunikation einklinken und als Lehrer:in in demütiger Hingabe die von Gott intendierte Botschaft vermitteln:

Die Rede Gottes ist nicht nur im Koran, sondern auch in der Thora und im Evangelium, sie wurde aber geändert, ist jedoch im Koran enthalten. Die Botschaft des Gesandten, der zu allen Welten geschickt worden ist, ist, die Rede Gottes nicht zu verfälschen, daher: *alif lām mīm dālīka l-kitāb mubīn*.<sup>35</sup> Das ist die klare Botschaft des Gesandten Gottes. – Ich kann nur durch Gott sprechen, ohne Seine Hilfe könnte ich kein Wort sagen, ich danke Gott. Ich bin ein sehr, sehr armer Sklave. Ich bin nicht, was die Leute glauben. Ohne Gott und ohne den Propheten bin ich nichts.<sup>36</sup>

Sidi Muḥammad überträgt hier die von Gott im Koran autorisierte Mittlerfunktion des Propheten auf sich selbst und lässt dabei auch den Koran anklingen: ﴿ Sprich: ‚Siehe, ich bin ein klarer Warner.‘ ﴾.<sup>37</sup> Der auch in diesem Vers vorkommende Begriff *mubīn* verbindet den Koran wie auch den Propheten in ihrer Funktion als klare Ansprache an den Menschen durch Gott. In Sidi Muḥammad's Verständnis personifiziert der Prophet

---

künden vgl. z. B.: K. 10:1–2; dazu, dass Gott seine Offenbarung vor Veränderungen bewahrt, vgl. K. 15:9; zur drastischen Warnung an den Propheten, ihm die Halsschlagader durchzuschneiden, wenn er den Koran ändere, vgl. K. 69:43–47.

35 Zitiert zunächst K. 2:1–2 und verbindet dann mit dem Begriff *al-kitāb al-mubīn* aus K. 12:1, 26:2, 28:2, 43:2, 44:2, was dort jeweils nach Einleitungen mit verschiedenen *ḥurūf al-muqaṭṭa'a* (s.u.) angeführt wird und bei Bobzin, 2019 Klarheit und Deutlichkeit, bei Asad, 2011 zudem auch Wahrhaftigkeit ausdrückt.

36 Sidi Muḥammad, 2015.

37 K. 15:89; Übers. Bobzin, 2019.

die koranische Botschaft. Überträgt man also das Verhalten des Propheten auf das eigene Verhalten, so verwirklicht man auch die koranische Botschaft.

Einen ähnlich unmittelbaren Bezug zwischen Koran und dem Propheten stellt auch Amat an-Nur her, indem sie einen bekannten *ḥadīṭ* paraphrasiert:

Jemand fragte einmal ʿĀʿiṣa, die Frau des Propheten, Friede sei auf ihm, über dessen Charakter, und sie sagte: Seine Moral war der Koran. Er war der wandelnde Koran. Das meint, dass, was immer er auch brachte, **durch** die Offenbarung, die durch ihn kam, wurde auch in seinem Sein **realisiert**: Er hat es **gelebt**, er hat diese Botschaft gelebt. Der Koran ist das Wort Gottes und die Sunna ist die Praxis des Propheten und es gibt keinen Widerspruch zwischen den beiden.<sup>38</sup>

Auch Husamuddin Meyer schreibt den Propheten eine wesentliche Mittlerfunktion zu. Das Verhalten des Propheten Muḥammad ist für ihn – wie für Sidi Muḥammad und Amat an-Nur – die Verwirklichung der Offenbarung. Meyer erklärt, dass Gott mit den Menschen, die er in die Schöpfung gesetzt und sie so von sich entfernt hat, dennoch in Kontakt bleiben will. Dafür sandte er die Propheten und insbesondere Muḥammad, um Gott für den Menschen weiterhin zugänglich zu machen.

Gott hat die Menschen auf die Erde geschickt und hat ihnen trotzdem seit *saiyidnā* Adam, Friede sei auf ihm, die Rechtleitung gegeben, damit sie den Weg zurückfinden. Wobei der Prophet Muḥammad der perfekte Mensch ist, der auch schon Adam aufgefallen war, als er auf den Thron **blickte** und sah: *lā ʿilāha ʿillā llāh muḥammad rasūl Allāh*. Der meistgeehrte Mensch. [...] Die Sunna ist die Verwirklichung des Koran im Leben. Es ist die Lebensweise, die perfekte Art – Gott zu **spiegeln**, in seinen Eigenschaften, das in die Welt zu bringen, so wie es der Prophet Muḥammad gemacht hat, Friede und Segen sei auf ihm.<sup>39</sup>

Diese überzeitliche Dimension Muḥammads ist auch in Basit Khans Verständnis zu finden. Für Khan ist Muḥammad der „König der beiden Welten“, des Diesseits und des Jenseits, und der „Imam aller Propheten“. Es ist nach Khan folglich unbedingt notwendig, sich in „den *ḥadīṭ*“ zu vertiefen, um den Koran tiefgehend zu verstehen und sich so Gott anzunähern. Gott hat mit Muḥammad die Personifizierung des Glaubens (*īmān*) geschaffen, und der Mensch kann den Glauben von Muḥammad lernen. Dieser „hingebungsvolle Glaube“, der vom Propheten vorgelebt wird (vgl. K. 3:20), ist der eigentliche Zugang zur Seele (*rūḥ*), die die direkte Verbindung zu Gott bedeutet:

<sup>38</sup> Amat an-Nur, 2015; zum angeführten *ḥadīṭ* vgl. Ṣaḥīḥ Muslim 746a <https://sunnah.com/muslim/6>, letzter Zugriff: 12.06.2023; zur Aussage, dass es keinen Unterschied zwischen Koran und der Sunna gäbe, vgl. z. B. K. 4:80.

<sup>39</sup> Husamuddin Meyer, 2015.

Wenn Sie **im *īmān*** sind, sind Sie ein **wertvoller Mensch**. Das ist ein Geschenk Gottes. Unsere Seele gehört uns nicht, unser Körper kommt von unserer Mutter und unserem Vater, bei jedem aber ist die Seele direkt von Gott.<sup>40</sup>

Doch Basit Khan warnt auch davor, dass viele – selbst „große Gelehrte“ – „falsche Konzepte“ in Bezug auf die *aḥādīṭ* hätten, die aus ihren eigenen inneren Bedürfnissen resultieren würden. Die Lösung liegt für ihn wiederum in der intensiven, aufrichtigen Beschäftigung mit dem Koran und der Sunna im Sinne der Praxis eines „sich erinnernden Reinigens“ (*dīkr*; s. Kapitel 3,2, 9,11).

Eine etwas kritischere Position nimmt Süleyman Bahn ein. Er betont zwar ebenfalls die Wichtigkeit des prophetischen Vorbilds, insbesondere hinsichtlich der Ausführung der alltäglichen religiösen Praxis, problematisiert aber die Überlieferung der *aḥādīṭ* und die daraus resultierende Qualität der Authentizität. Dennoch sieht er in den *aḥādīṭ* allgemein gültige Zeichen (*āyāt*), die wie die Verse (*āyāt*) des Koran eine Beziehung zu Gott nach dem Vorbild des Propheten ermöglichen. In dieser Hinsicht ist die Sunna – so man sie kritisch liest – ein den Koran erweiternder Orientierungsrahmen.

Koran und Sunna stehen sicherlich in **direktem** Zusammenhang. – Das Problem ist nur: Den Koran, den kennen wir. [...] Aber die Sunna, die ist uns nur durch Überlieferungen bekannt, und diese Überlieferungen unterscheiden sich teilweise sehr stark voneinander. Da ist es sehr schwierig zu sagen, das ist authentisch, und das nicht. [...] **Und** dann ist es ein Problem, es wirklich zuzuordnen. – Aber ein paar *āyāt* und ein paar Teile aus der Sunna gibt es, die, denke ich, für jeden Menschen akzeptierbar sind, und die sollten auch so befolgt werden. Diese Art zu beten ist wichtig, da wir annehmen, dass es **richtig** ist, wie der Prophet gebetet hat. Das wird zwar im Koran auch kurz beschrieben, aber die Art der Prostration, der Niederwerfung, *sağda* usw., das geht auf die Sunna zurück. [...] Das sind schon etliche Sachen, die wir aus der Sunna akzeptieren sollen und akzeptieren müssen, denke ich.

Das Vorbild des Propheten deutet Süleyman Bahn – auf Grund der Unsicherheit der Authentizität der Überlieferungen und der historischen Zuordnung – weniger als eine detaillierte Schablone der Nachahmung, sondern in erster Linie als Versinnbildlichung einer demütigen Lebenshaltung. Dieses Ideal, das für ihn bereits im islamischen Glaubensbekenntnis (*šahāda*) reflektiert ist, gilt es selbstlos, aber selbstverantwortlich umzusetzen:

*Ašhadu ʾan lā ʾilāha ʾilla llāh wa-ʾašhadu ʾanna muḥammadan ʿabduhu wa-rasūluhu. ʿAbduhu* ist der Diener. Das kommt also noch **vor** dem Gesandten. Ich bezeuge, dass Muḥammad **Sein Diener** und Gesandter ist. Das ist eigentlich die Botschaft des Muḥammad, dass er Diener

<sup>40</sup> Basit Khan, 2014; zum Einhauchen der *rūḥ* von Gott in den Menschen vgl. K. 15:29, 38:72; s. Kapitel 10,8, 11,3.

war, Diener Gottes.<sup>41</sup> Er hat eine Aufgabe gehabt, und hat Gott gedient. Dieser Dienst heißt, er hat sich direkt angeschlossen, er war Werkzeug, verlängerter Arm Gottes. Das ist, glaube ich, die Aufgabe des Menschen auch. [...] Wir haben nicht so eine schwierige Aufgabe wie der Prophet, dass wir eine Botschaft an die ganze Menschheit bringen müssen und dafür vielleicht noch unser Leben auf's Spiel setzen müssen, unseren Kopf hinhalten müssen. Das ist ja alles nicht so, wir brauchen nur **das** zu erfüllen, zu dem wir eben da sind. Doch das können wir nur machen, indem wir **wir selbst** sind und nicht versuchen, ein Leben zu leben, von dem wir glauben, das sollten, so **sollten** wir sein. – Ich kenne jemanden, der ist soundso, und so will ich auch sein. Der ist so **lustig** oder der ist so intellektuell, oder der ist so ernst, oder der kann so gut tanzen, und was weiß ich alles. Diese Vorbilder, das können Sie, das sollten Sie vergessen.<sup>42</sup>

Das Vorbild des Propheten soll nach Süleyman Bahn in seiner Grundidee auf die eigene Beziehung zu Gott übertragen werden. In dieser Weise liest der *šaiḥ* die koranischen Aufforderungen an den Propheten auch als Aufforderung an die Menschheit im Allgemeinen.

Der Gesandte, der **hört** hin, der versucht, Gott zu hören und zu gehorchen. Das ist der Unterschied zu uns Menschen, die wir **gut** sein wollen, [aber] wir wollen von **uns aus** gut sein. Wir wollen nicht nur mächtig sein, wir wollen auch gut sein usw. Und da, glaube ich, ist die Krux **verborgen**, dass die Propheten gehört haben und gehorcht haben. – As-*Samīʿu* der **Hörende**. Ja, auch eine der Qualitäten Gottes, Hören – Hören. *Samāʿ* heißt auch Hören. Das ist ganz wesentlich – für den Menschen zu hören. Hören zu lernen.<sup>43</sup>

#### 8.4 Übersetzer:innen der koranischen Rede

Šāh Ḥalīlī erklärt – wie Ibrahim Hussain –, dass der Prophet das „beste Beispiel (*uswatun ḥasana*; vgl. K. 33:21) [ist], das man finden kann und mit dem wir in Einklang leben können“, um den Koran zu verstehen und entsprechend umzusetzen. Denn der Prophet habe „sein alltägliches Leben genau in Einklang mit den Versen des Koran gelebt“. Doch Šāh Ḥalīlī spricht diese Qualität auch dem schiitischen Imam und dem sufischen Pol (*qutb*) zu. Diese stehen für ihn in Nachfolge ʿAlīs, der gesagt haben soll: „Ich bin der sprechende Koran.“ Imam und Sufi-Pol geben folglich die „**wirkliche** Bedeutung, die Hermeneutik des Koran“. Dabei vertritt auch Šāh Ḥalīlī eine Hierarchie des Verstehens-

41 Dabei ist anzumerken, dass ʿ*abduhu* nicht immer Teil dieser Formel ist, wie z. B. beim Gebetsruf (*aḍān*), aber im Zuge des Ritualgebets (*ṣalāh*) auf diese Weise rezitiert wird; zu Bahns Prophetenbild vgl. K. 3:144, 48:28–29 (im letzteren Vers ist auch die Prostration angesprochen); zur Betonung Jesu im Koran, vorrangig Diener Gottes zu sein, vgl. K. 19:30–31.

42 Süleyman Bahn, 2015.

43 Ders.; vgl. K. 2:137, 285, 9:6, 67:23 u. a.

zugangs, die den „**sieben** Ebenen der Bedeutung“ des Koran entsprechen (vgl. Kapitel 10.3). So könnten zwar auch die in eine *ṭarīqa* Initiierten – „nachdem sie ein bestimmtes Level der Höhe Richtung Gott überschritten haben“ – die tieferen Bedeutungsebenen übermitteln. Aber nur der *qutb* oder Imam kann „**wirklich** die Bedeutung geben“. Diese nicht nur „historisch wichtigen“ Personen weisen nach Šāh Ḥalīlī vor allem das Potenzial der emotionalen Identifikation auf.<sup>44</sup>

Wenn Sie wissen wollen, was der Koran **wirklich** von Ihnen **erwartet**, müssen Sie auf den Imam und den Propheten blicken. Denn die Art, wie der Prophet lebte – und Imam ʿAlī lebte, das ist die **Art**, die der Koran erwartet, wie jeder Mensch, Mann und Frau, jeder Mensch heißt Mann und Frau – **jeder** Mensch sein oder ihr Leben entsprechend lebt. Wenn Sie ihr Leben [diesen Vorbildern] entsprechend leben, dann leben Sie es entsprechend dem koranischen Wort – und der koranischen Vorschrift.<sup>45</sup>

Baba Mondī vertritt eine ähnliche Position, schreibt aber ʿAlī eine noch umfassendere Funktion zu. Seine Auslegung ähnelt einem zentralen Konzept der historischen Siebener-*šīʿa*, in dem ʿAlī dem Propheten Muḥammad als „Bevollmächtigter“ (*waṣī*) beisteht, der „den wahren inneren Sinn des Gesetzes verkörpert“.<sup>46</sup> Jeder Prophet habe einen solchen *waṣī* beigestellt bekommen.<sup>47</sup> Weder Šāh Ḥalīlī noch Baba Mondī verwenden allerdings den Begriff *waṣī*; bei beiden wirkt die Idee ʿAlīs als Verkörperung des Koran – eventuell auch unabhängig von jener konkreten siebener-schiitischen Auslegung – aber weiter fort. Der Bektaṣī-*dedebaba* sieht in ʿAlī jedenfalls eine überzeitliche, von Gott gesandte Unterstützung aller Propheten, die aber nicht immer sichtbar ist:

ʿAlī ist ein für Gott Arbeitender. Er ist einer der Personen, der den Menschen zeigt, wie ein Mensch sich zu verhalten hat in dieser Welt. – Der Prophet Muḥammad sagt: Alle Propheten Gottes hatten die Hilfe von Imam ʿAlī. Ich hatte das Glück, ihn als Hilfe zu haben und ihn zu sehen. Es sah ihn aber nur der Prophet [in dieser überzeitlichen Qualität?], er selber, aber nicht das Volk. Und ich hatte das Glück, ich zu sein, und dass das Volk mich wahrnimmt. – Der Prophet Muḥammad sagt: Das Wissen ist in zehn Teile geteilt. Neun gehören ʿAlī und einer mir.<sup>48</sup>

Baba Mondī lässt in seiner Beschreibung eines supra-historischen ʿAlī mit einer unterstützenden und leitenden Funktion meines Erachtens zudem zwei Aspekte des Koran anklingen: erstens den im Koran nicht weiter benannten Diener Gottes, dem Moses

44 Šāh Ḥalīlī, 2016; zu einem Beispiel der methodisch emotional aufgeladenen Identifikation mit den *ahl al-bait* im Zuge der Zusammenkunft zum *dīkr* vgl. Pinto, 2017, 93–105.

45 Šāh Ḥalīlī, 2016.

46 Berger, 2010, 93.

47 Vgl. ebd.

48 Baba Mondī, 2018.

folgen möchte, aber schließlich nicht kann (vgl. K. 18:60–82); und zweitens die von Gott gesandten, unsichtbaren, aber schützenden Kräfte (vgl. K. 6:61, 9:26, 48:4,7, 72:27, 82:10).

Oruç Güvenç – unter anderem auch in der Tradition der Bektaşîya stehend – vertritt im Vergleich zu Baba Mondi eine neutrale Position, hebt aber dennoch den unvergleichlichen Zugang zur Wahrheit durch die Familie des Propheten hervor. „Gott gibt die Information an Hazreti Muhammad durch den Erzengel Gabriel, das ist *wahî*.“ Auch wenn nach Oruç Güvenç nur der Prophet in dieser Form der Verbindung zu Gott steht, so habe er seiner Familie jedoch spezielles Wissen davon vermittelt.

Im Koran [...] sagt Gott: *Ey ahl al-bait*, o ihr Personen der Familie von Hazreti Muhammad, Gott will euch reinigen. Daraufhin ruft Hazreti Muḥammad Hazreti ʿAlî, Hazreti Fâtîma, Hazreti l-Ḥasan, Hazreti l-Ḥusain; sie alle zusammen sind mit Hazreti Muhammad fünf Personen, und [...] er legte über sie alle seinen Mantel, und sagte zu den anderen Personen: Schaut, das ist mein *ahl al-bait*, meine Familie. [...] Die Familie von Hazreti Muḥammad ist natürlich sehr nahe an der Wahrheit von Hazreti Muḥammad – und vom Koran.<sup>49</sup>

Da man keinen direkten Zugang zur Kernfamilie des Propheten hat, gilt es einen von anderen vermittelten Zugang zur Wahrheit des Koran zu finden. Folglich bestehen verschiedene sufische Traditionen, wie dieses Wissen weitergegeben wird. Zumeist steht ʿAlî (gest. 661) als erstes Glied dieser Weitergabe. Weniger häufig gilt Abū Bakr (gest. 634), der schließlich der erste Kalif nach dem Tod des Propheten wurde, als primärer Zugang zum prophetischen Wissen vom Koran. Diese Position vertritt vor allem die Naqšbandîya, was auch bei Husamuddin Meyer anklingt. Dieser betont, dass man unbedingt einen Lehrer und dessen Vorbild brauche, um den Koran zu verstehen. Im Gegensatz zu Oruç Güvenç, der davon ausgeht, dass der Koran bereits in der Phase der Verkündigung von Schreibern – den *wahî katibleri* – niedergeschrieben wurde, glaubt Husamuddin Meyer, dass der Koran zunächst, und zwar bewusst, nicht aufgeschrieben worden ist. Denn die Gläubigen müssen sich erst reinigen und vorbereiten, um den Koran entsprechend verinnerlichen und verstehen zu können.

Ohne denjenigen, der den Koran in seinem Herzen trägt, geht es nicht. [...] Nicht umsonst wurde der Koran am Anfang gar nicht aufgeschrieben, weil es eben heißt: Der Koran wurde herabgesandt ins Herz des Gesandten, und vom Herzen des Gesandten wurde er in das Herz von *saiyidnâ* Abū Bakr weitergegeben. Er hat den Koran unterrichtet, er hat ihn in die Pra-

49 Oruç Güvenç, 2016; verweist auf K. 33:33; vgl. auch K. 2:125, 22:26. Hier fordert Gott Abraham auf, das Haus (*bait*) für die zu reinigen, die um es herumgehen. Für gewöhnlich wird dieses Haus mit der *Kaʿba* in Verbindung gesetzt, hier ist aber auf die Parallele zum Haushalt des Propheten (*bait*) hinzuweisen, die beide gereinigt (jeweils Formen von *ṭahhāra*) werden sollen, damit sie im Zentrum spiritueller Zuwendung durch Gläubige stehen können.

xis umgesetzt, vorgelebt und dadurch konnte er dienlich sein. Aber wenn man einfach den Koran so jemandem in die Hand gibt, – ohne ein gereinigtes Herz: Man sagt ja [...], je nach Grad der Reinheit des Herzens versteht man den Koran. Deswegen braucht man unbedingt einen Menschen mit einem *qalb salim*, mit einem gereinigten Herzen. – Sonst ist es schlecht, schwierig.<sup>50</sup>

## 8.5 Die Gottesnahen

Ein weit verbreitetes Charakteristikum des Sufismus ist der Glaube an Menschen, die eine besondere Nähe oder Vertrautheit (*walāya*) zu und mit Gott erreicht haben. Diese Gottesnahen (*auliyāʿ*) – oft mit dem einem christlich-katholischen Kontext entspringenden und daher nur bedingt zutreffenden Begriff der Heiligen bezeichnet – seien nicht nur mit Segenskraft (*baraka*), sondern auch mit einem besonderen Wissen vom Koran ausgestattet. Diese nehmen eine führende Funktion (*muršid*) ein und leben die authentische Tradition des Propheten (*sunna*) weiter. Das Wissen geben sie an ihre, dieses Wissen anstrebende Schüler:innen (*murīdūn*) weiter. So erklärt Husamuddin Meyer:

Wobei ich Sunna jetzt nicht als die *ḥadīte* verstehe, die *ḥadīte* sind nur eine Richtlinie und ein Hinweis, wie die Sunna war. Die eigentliche Sunna wird durch die Heiligen übermittelt. Die heiligen Menschen, die von ihren Lehrern gelernt haben, die von deren Lehrern gelernt haben, die direkt vom Propheten gelernt haben, denn die kennen die Sunna am besten. Die *ḥadīte* sind nur festgeschriebene Hinweise darauf, wie das zum Teil war. Man kann aber nicht anhand der *ḥadīte* die Sunna rekonstruieren, wie das manche denken.<sup>51</sup>

Für Husamuddin Meyer ist einer dieser heiligen Menschen *šaiḥ Nāzīm*, durch den er sich einen Zugang zum Propheten und zum Koran erhofft. Dieser Zugang durch gelebte Nachahmung steht für den Naqšbandī-Sufi über jeder rationalen Auslegung der Offenbarung.

Meine Methode ist, dass ich versuche, mich mit ihm zu verbinden, wie es auch die Naqšbandī-*ṭarīqa* sagt: Man muss *rābiṭa* mit dem *šaiḥ* machen, man muss sich mit dem *šaiḥ* verbinden. Was man durch verschiedene Dinge erreichen oder erstreben kann, indem man zum Beispiel so viel wie möglich so macht, wie er das macht, und auch natürlich so viel wie möglich Zeit mit ihm verbringt, und dann versucht, jederzeit Kontakt anzustreben und zu erreichen. [...]

<sup>50</sup> Husamuddin Meyer, 2015; zum Herabsenden der Offenbarung ins Herz des Propheten vgl. K. 2:97; zum stufenweisen Herabsenden des Koran, der zudem vor Verfälschungen geschützt ist, vgl. K. 15:9, 76:23; zum *qalb salim* vgl. K. 26:89, 37:84.

<sup>51</sup> Ders.



So wie es heißt: Der Prophet war der lebendige Koran, ja? Und der *šaiḥ* war ebenso der lebendige Koran, und das ist dann die Umsetzung in die Praxis. Man macht nicht, oder ich mache das nicht so, dass ich einen Vers intellektuell in die Praxis umsetze, das hat keinen Sinn, glaube ich.<sup>52</sup>

Um nochmals auf Oruç Güvenç zurückzukommen, so weisen für ihn die „Geschichten der großen Sufis“ wichtige Informationen auf, die er daher als pädagogisches Mittel in seinen Seminaren nutzt. Auch für ihn ist jedoch die direkte Anleitung durch den/die Lehrer:in essenziell, allerdings kann das Lesen sufischer Schriften zu einer erweiterten Erkenntnis des Koran führen.

Oder der **Meister** gibt Ihnen eine Dechiffrierung, eine Perspektive, und Sie verstehen eine komplett andere Sache. Daher ist es wichtig, die Terminologie zu verstehen, und die Perspektive der Sufis. Mein erster Meister hat mir gesagt: Es gibt ein Buch: *Aynalı Baba*. Tiefe Vision.<sup>53</sup> Dieses Buch gibt eine Perspektive für die Annäherung zum Koran, sagte er. Der zweite Meister von mir, Turgut Baba, sagte dasselbe. Er hat zudem gesagt, dass es noch mehr im *Niyazi Misri Diwane* gibt. [...] Es ist notwendig, auch dieses Buch zu studieren. Mit diesen beiden Büchern erreicht man eine Perspektive. Mit dieser Perspektive ist es notwendig, an den Koran heranzugehen, sagt man.<sup>54</sup>

Nach Ibrahim Hussain ist es das Spezifikum der Sufis, intensiv über den Koran zu „kontemplieren“ und sich zu bemühen, ihn zu „internalisieren“. Diejenigen, die das Wort Gottes ganz verinnerlicht haben, sind die Gottesnahen (*auliyāʾ*). In Bezugnahme auf den Koran argumentiert Ibrahim Hussain, dass diese nicht mehr nach der Erklärung des Koran suchen müssen, sondern ganz in Einklang mit ihm denken und leben.

Was sagt Gott über die *auliyāʾ*?, die Sufis? Die *auliyāʾ* sind die Sufi-Heiligen. [...] Diese Sufis beschreibt Gott im Koran: wahrlich sind sie die Freunde Gottes, sie haben keine Furcht, sie haben kein Bedauern, sie haben keine Traurigkeit. Die, die glauben: *alladīna ʾāmanū wa-kānū yattaqūna*, Gott sagt, dass **frohe** Botschaften für diese sind, in dieser Welt und in der nächsten. Danach definiert Gott eine der Qualitäten, die ist: *lā tabdila li-kalimāti llāh*, dass sie **nicht verändern**, – sie verändern die Worte Gottes nicht.<sup>55</sup> Doch was bedeutet es, die Worte Gottes

<sup>52</sup> Ders.

<sup>53</sup> Vgl. Hilmi, 2010; dieses Buch (Erstveröffentlichung 1910) erzählt von der Erfahrung eines Mannes, der sich in einer Lebenskrise befindet und unvermutet mit dem Derwisch Aynalı Baba (Spiegel Baba) zusammentrifft. Dieser ermöglicht seinem neuen Schüler – getragen von seiner Musik – visionäre Reisen, in denen koranische Bilder in höchst fantastischer Weise fortgeschrieben werden und die die innere spirituelle Entwicklung des Reisenden widerspiegeln.

<sup>54</sup> Oruç Güvenç, 2016; zur sufischen Lehre und Poesie des Niyazi Misri (gest. 1697), bei dem ebenfalls die Suche der Seele nach der inneren Wahrheit im Zentrum steht, vgl. Schimmel, 1985, 471f, 482f.

<sup>55</sup> Zitiert mit *alladīna ʾāmanū wa-kānū yattaqūna* K. 10:63 ﴿ da sie doch glaubten und immer gottesfürch-

zu verändern? Das bedeutet, wenn Gott etwas sagt, und Sie es anders interpretieren. Was die Heiligen [machen], was der Sufi-Weg ist, ist, dass Sie **denken** und kontemplieren; und Sie machen es so, wie Gott es von Ihnen will. Sie geben sich Gott hin. [...] Im **Sufismus** gibt es eine starke Betonung auf das **Denken** und Kontemplieren, also Denken (*fikr*), Danken (*šukr*) und Erinnern (*dikr*). Der Zweck des *dikr* ist das Kontemplieren, sodass sie *rabbānī* werden, jemand werden, der **berauscht** in der Liebe zu Gott ist, gepriesen und erhaben ist Er.<sup>56</sup>

Basit Khan schreibt den (wahren) *auliyā*<sup>?</sup> eine nahezu eschatologische Bedeutung zu. Er beschreibt sie nicht nur als Vermittler:innen des Koran und der Sunna, die auch Wunder wirken können, sondern er sieht den Glauben an sie als Marker der Zuwendung oder Abkehr von Gott.

Niemand kann ein Feind Gottes sein, keiner, sogar Iblīs [der Satan] macht das Werk Gottes. [...] Aber **wenn** Sie ein Feind des Gesandten Gottes sind oder eines Gottesnahen (*walī Allāh*), bedeutet das, dass Gott Sie als Seinen Feind behält, und Gott Sie zu jeder Zeit bestraft. Gott hat die Macht über alles. Die Feinde des Gesandten Gottes oder die Feinde eines *walī* sind Feinde Gottes. Gott zählt ihn als Seinen Feind.<sup>57</sup>

Weniger drastisch, aber durchaus bedeutungstragend, identifiziert Ibrahim Hussain die Präsenz der *auliyā*<sup>?</sup> als den lebenden Beweis der Wahrhaftigkeit des Koran. Denn durch deren Verinnerlichung des Koran hat man Zugriff auf eine verkörperte göttliche Rede:

Gott sagt: *dālika l-kitāb l-raiba fih*: Dieses Buch, es ist keinerlei Zweifel darin. Doch heutzutage – wie können wir jemandem beweisen, der nicht an den Koran glaubt, dass, oder wie der Koran die Wahrheit ist? Das einzige Mittel des Beweises, das wir tatsächlich haben, ist die **Gegenwart** der göttlichen Heiligen Gottes des Allmächtigen. [...] Sie **leben** auf eine Art, in der sie das Buch verinnerlichen. Das ist Sufismus, und das ist es, was wir brauchen – wir brauchen diese **Heiligen** Gottes, um uns die wahren, inneren Bedeutungen des Koran zu lehren. Eine Person für sich allein kann ihn **lesen** – aber damit sie **wirklich** verstehen und es

---

tig waren? ﴿ und mit *lā tabdīla li-kalimāti llāh* aus K. 10:64 ﴿ ... Gottes Worte sind unabänderlich ... ﴾ Übers. Bobzin, 2019; Hussain verweist auf die Nennung der *auliyā*<sup>?</sup> in K. 10:62 und beschreibt sie in Bezugnahme auf K. 10:62–65.

56 Ibrahim Hussain, 2015; zu seiner Argumentationslinie vgl. auch K. 30:30, 33:23; *rabbānī* hat die Bedeutung von: wie der Herr, also quasi gottgleich, im Sinne der Annäherung an die göttlichen Qualitäten, vgl. K. 3:79.

57 Basit Khan, 2014; vgl. dazu den Anfang von Abū Hurairas überlieferten *ḥadīṭ qudsī*, der damit beginnt, dass Gott demjenigen Feindschaft zeigt, der einem Gottesnahen (*walī*) Feindschaft zeigt, vgl. <https://sunnah.com/qudsi40/25>, letzter Zugriff: 12.06.2023; ähnlich argumentiert auch Ahmad Dabbagh und führt ebenfalls diesen *ḥadīṭ* an.

praktisch **leben** kann, muss sie jemanden **sehen**, jemanden, der es praktisch demonstriert. Das ist, was die *auliyā*<sup>58</sup> machen. Das ist es, was Sufismus wirklich ist.<sup>58</sup>

Ähnlich nimmt es auch Amat an-Nur wahr, wenn sie sagt, dass es die Gottesnahen und nicht die Gelehrten (*ʿulamā*) sind, die „die Wiederbelebung des Islam bringen können und wirklich das Licht des Koran **erneuern** können“.<sup>59</sup>

Für Ahmad Dabbagh sind die *auliyā*<sup>60</sup> ein „Medium zwischen uns und Gott“. Einige von ihnen haben „ein solches Level erreicht, dass sie sogar **unmittelbar** Wohltaten vom Propheten Muḥammad erlangt haben. Das bedeutet, dass sie ihm Fragen gestellt haben.“ Einer dieser „großen Meister“ ist für ihn natürlich ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ, der auf das Ansuchen seines Schülers al-Lamaṭī in direkten Kontakt mit dem Propheten getreten sei, um die Bedeutung eines *ḥadīṭ* zu erfragen.

*Saiyid* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ sagte: Ich werde den Gesandten Gottes, Friede und Segen sei auf ihm, fragen, was er damit meint, und **dann** werde ich es dich wissen lassen. – Nach ein paar Tagen haben sie sich wieder getroffen und er hat gefragt: Hast Du den Gesandten Gottes gefragt? Ja, schreibe! Und er diktierte ungefähr siebenzig Seiten, über diesen einzeiligen *ḥadīṭ*. Er diktierte ungefähr siebenzig Seiten über die Wirklichkeit des Koran und die sieben Buchstaben und was der Koran beinhaltet, vom Propheten, was kein menschliches Wissen ist, was **kein** menschliches Wissen sein kann. Ich würde Ihnen auch raten, diesen Teil des *Ibrīz* zu lesen.<sup>60</sup>

Aus dem hier angeführten *Ibrīz* hat Ahmad Dabbagh wie gesagt eine Methodologie der Reinigung abgeleitet, die es anzuwenden gilt. Die Bücher und Berichte der Gottesnahen und Meister:innen sind in seinen Augen zwar hilfreich; das Wesentliche aber ist, deren Gottesnähe durch Reinigung selbst zu erreichen und dann unmittelbar in die Kommunikation mit dem Propheten und den „Wirklichkeiten des Koran“ zu treten. Für *ṣaiḥ* Dabbagh ist es ein „Problem, dass, wenn Leute die Aussprüche der *auliyā*<sup>61</sup> in Büchern und im Internet lesen, werden sie sie nicht verstehen, **solange** sie **selbst** diese Dinge nicht erfahren haben“.<sup>61</sup>

In ähnlicher Weise betont Parvāneh Hadāvand, dass man den „Ratschlägen“ des Propheten, der Mitglieder des *ahl al-bait*, der Imame, aber auch der „Wissenden“ folgen soll, um das „wirkliche Ziel der heiligen Bücher“ zu erkennen. Dieses Ziel ist, selbst Gottesnähe oder die Schnittstelle zwischen „Horizontalem“ und „Vertikalem“ zu erreichen; „absolut zu sein“, wie Parvāneh Hadāvand es ausdrückt. Dann entspricht man

<sup>58</sup> Ibrahim Hussain, 2015; zitiert aus K. 2:2.

<sup>59</sup> Amat an-Nur, 2015.

<sup>60</sup> Ahmad Dabbagh, 2016; zu dem angesprochenen *ḥadīṭ* der sieben Buchstaben/Lesarten/Interpretationsebenen s. Kapitel 10.3.

<sup>61</sup> Ders.

auch, wenn man – wie sie – „frei und inspiriert spricht und handelt, dem Koran hinsichtlich dieser und jener Stelle“. Sie selber könne diese Stellen oft gar nicht zitieren, handle aber ihnen entsprechend, da sie in diesen Momenten in Verbindung mit Gott stehe.<sup>62</sup>

Nach Sufis wie Muḥammad ad-Darqāwī haben die *šuyūḥ* einen besonderen Zugang zur göttlichen Wahrheit. Will man sich als Schüler:in dieser Wahrheit annähern, so muss man zunächst vom *šaiḥ* eine spezielle Gebetsformel (*wird* pl. *aurād*) erhalten, die dann intensiv und kontinuierlich zu praktizieren ist. Diese auf jede:n einzelne:n abgestimmten Gebetsformeln werden als Zugang zum Geheimnis (*sirr*), also der unmittelbaren Beziehung zwischen *šaiḥ* und Gott verstanden. In Muḥammad ad-Darqāwīs Augen hat „jeder *šaiḥ* sein Geheimnis, und die *aurād* sind die Kerne“.<sup>63</sup> Das kann sowohl im Sinne der Kerne der inneren Einsicht, die die *ūlū l-albāb* (s. Kapitel 7.2) besitzen, oder auch als Samen gedeutet werden, der aufgeht, wenn man ihn pflegt. Das vom *šaiḥ* verliehene *wird* ist die Vorbereitung zur direkten Kommunikation mit Gott.

Süleyman Bahn, der betont, dass er von seinem *šaiḥ* gleich am ersten Tag ihrer Begegnung seine persönliche *dīkr*-Formel erhalten hat, stellt zudem die *aurād* Rūmīs in den Fokus. In der Mevlevīya wird empfohlen, diese jeden Tag zu lesen. Er beschreibt sie als „ein Gebetsbuch, das [Rūmī] selbst zusammengestellt hat, oder von einem seiner Lehrer bekommen hat. Die Ursprünge sind nicht bekannt. Bekannt ist, dass er täglich in diesen Gebeten gelesen hat.“<sup>64</sup>

Das *wird* ist ein auf die jeweilige Person abgestimmte Form des *dīkr*. Der *dīkr* wird somit zu einem Kommunikationskanal, der sozusagen nur auf der richtigen Frequenz – dem *wird* – funktioniert. Um diese Frequenz, die richtige Art des *dīkr*, zu finden, muss man – auch nach Hešmat Riāzī – die Expert:innen konsultieren: „Wer kann Ihnen sagen, welcher *dīkr* zu tun ist? Die *ahl ad-dīkr*, die, die den *dīkr* gemeistert haben.“<sup>65</sup>

Im optimalen Fall hat man als Sufi Zugriff auf lebende Vertreter:innen der *ahl ad-dīkr*, jedoch dienen auch verstorbene Sufis als nachzuahmendes Beispiel, welches in ihrer biografischen oder hagiografischen Darstellung zu finden ist.<sup>66</sup> Als solche vorbildhafte *auliyā*? nennen die von mir interviewten Sufis unterschiedliche Personen; die Funktion ist aber eine ähnliche: Der/die jeweilige *walī Allāh* steht in unmittelbarer Verbindung mit Gott. Unter Umständen kommuniziert er/sie durch den Zustand des Findens (*wağd*) dieser Verbindung von der göttlichen Einheit in berauschten Aussprüchen (*šaṭḥiyāt*). In diesen spreche nicht mehr das menschliche Ich, sondern Gott durch den entwordenen Sufi, der die Einsheit mit Gott durch die Auflösung des eigenen Ichbewusstseins erfährt. Andere nachzuahmende Sufis übersetzen eine solche

62 Parvāneh Hadāvand/teilw. Rahmat-Allāh Riāfi, 2016.

63 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.

64 Süleyman Bahn, 2015.

65 Hešmat Riāzī, 2016; vgl. K. 16:43, 21:7; zu den *ahl ad-dīkr* s. Kapitel 7.2.

66 Vgl. dazu Papas, 2018, passim.

Erfahrung in ihre eigenen poetischen Worte oder legen sie in sufisch-theologischen Abhandlungen dar. Zumeist sind es die Gründungsfiguren der jeweiligen *ṭarīqāt*, die ein solches Set an zu verinnerlichenden Aussprüchen zur Verfügung stellen. Oft wird direkt oder auch indirekt auf Ibn al-ʿArabī und seine Schule verwiesen. Aber es werden auch andere Sufi-Meister:innen angeführt: Mitrā Asadī zitiert beispielsweise die berühmten *ṣaḥīḥiyāt* von Abū Yazīd al-Bisṭāmī (gest. 848 oder 874/75) wie: „Gepriesen sei ich“ (*subḥānī*)<sup>67</sup> oder von Manṣūr al-Ḥallāḡ (gest. 922): „Ich bin die Wahrheit“ (*anā l-ḥaqq*).<sup>68</sup> Ahmad Dabbagh bezeichnet Rābiʿa al-ʿAdawīya (gest. 801) als Beispiel einer/s Heiligen der „höchsten Stufe“. Basit Khan nennt die Wundererzählungen, Gedichte und Schriften von ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 1166), *Ġarīb Nawāz* Muʿin ad-Dīn al-Ḥasan al-Čistī (gest. 1236) und Niʿmat Allāh Walī (gest. 1330)<sup>69</sup> als besondere Zugänge zum Koran, zum *ḥadīth* und darüber hinaus zur „Liebe Gottes“.<sup>70</sup> Husamuddin Meyer, Süleyman Bahn und auch Šāh Ḥalīlī verweisen insbesondere in Bezug auf die Auslegung des Lichtverses (K. 24:35) auf Abū Ḥamid al-Ġazālī (gest. 1111) Werk *Miškāt al-anwār* (s. Kapitel 10.2).<sup>71</sup> Amat an-Nur bezieht sich in ihrer Koranauslegung mitunter auf die Schriften Mullā Šadrā aš-Šīrāzī (gest. 1640) und Aḥmad b. ʿAlīwas (gest. 1934).<sup>72</sup> Ibrahim Hussain konsultiert die in seinem Verständnis eindeutig sufischen *tafsīr*-Werke von Abū ʿAbd Allāh al-Qurṭubī (gest. 1272), Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) und Maḥmūd al-Ālūsī al-Baġdādī (gest. 1854).<sup>73</sup>

Auch Sidi Muḥammad hebt die Bedeutung der „Lehre der früheren Sufi-Leute“ hervor, über die er ausgiebig geschrieben hat, denn sie „erklären alles und das ist das **Voranschreiten** (*walking*) für jeden“.<sup>74</sup> Der Begriff des *walking* ist in seinem Gebrauch als das Beschreiten des sufischen Weges (*sulūk*) zu verstehen. Dieses ist mit der Anstrengung verbunden, durch illusionäre Bilder zu gehen, um so zur wahren Erkenntnis zu gelangen. Das meint auch das Verständnis des Koran, wofür wiederum sein spiritueller Ahnherr Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī das Exempel liefert: „Er brauchte drei Jahre, um die *Fātiḥa* [die erste Sure: „die Eröffnende“] zu verstehen. Ja? – Aber Gott hat das Tor für ihn geöffnet. Also seien Sie aufrichtig und Gott wird Ihnen helfen. Ich bete für Sie, *amīn*.“<sup>75</sup>

Sidi Muḥammads Art, mich anzusprechen und für mich zu beten, deute ich als Übertragung der Koranverse 9:102–103 auf sein Handeln; dies ist als Beispiel des hier besprochenen Zugangs zum Koran durch Nachahmung des prophetischen Ide-

67 Zu weiteren Aussprüchen al-Bisṭāmī vgl. Knysh, 2010, 71.

68 Vgl. Hentschel, 2020, 64–68, passim.

69 Zu diesen vgl. Knysh, 2010, 179–183, 204, 281, 239–241.

70 Basit Khan, 2014.

71 Husamuddin Meyer, 2015; Süleyman Bahn, 2015; Šāh Ḥalīlī, 2016.

72 Amat an-Nur, 2015.

73 Ibrahim Hussain, 2015; zu den genannten Exegeten vgl. Nasr et al., 2015, 1920–1928.

74 Sidi Muḥammad, 2015.

75 Ders.

albildes zu diskutieren. In diesen Versen wird der Prophet aufgefordert, die Spenden, die Selbstkorrektur und die aufrichtige Intention der Menschen zu akzeptieren und für sie zu beten, um diese so weiter zu reinigen und näher zu Gott zu bringen. Sidi Muḥammad, der sich dementsprechend verhält, verweist im Weiteren auf das Vorbild Abū l-Ḥasan aš-Šāḍilis. Er betont, wenn jemand diesem Beispiel folgen und den Koran verstehen will, muss die individuelle Beziehung und folglich auch Kommunikation zwischen Suchendem und Gott entwickelt werden. Bei Sidi Muḥammad wie bei den anderen Sufis geht es – wie noch ausführlich dargelegt werden wird – letztendlich um die eigene Verantwortung und Anstrengung, die schließlich zu Erkenntnis in Bezug auf den Koran führt.

### 8.6 Sufische Mimesis und *ilhām*

Die Propheten und *auliyāʿ*<sup>76</sup> fungieren als nachzuahmendes Beispiel und als Zugang zur persönlichen Kommunikation mit Gott. Hierbei ist eine mimetische Verdichtung festzustellen, die über eine allgemeine gesellschaftliche Mimesis – die Angleichung und Nachahmung an andere Menschen wie sie Walter Benjamin beschrieben hat – hinausgeht.<sup>76</sup> Bei den meisten von mir interviewten Sufis steht der Prophet Muḥammad als personifizierte Umsetzung der göttlichen Rede des Koran im Fokus dieser Angleichung. Zusätzlich werden die *auliyāʿ*<sup>77</sup> und *ṣuyūḥ* als authentische Nachfolger:innen des Propheten verstanden. Diese sollen wiederum vom jeweiligen Sufi nachgeahmt werden, um so die Trennung zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Benjamin versteht die Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus nicht als eine Aufhebung, sondern als eine unmittelbare Deckung. Diese „mimetische Anpassung“, die im grundsätzlich materialistischen Denken Benjamins als Angleichung an die Natur und die soziale Interaktion passiert, versteht er als „kommunikativen Akt“.<sup>77</sup>

An diese Überlegung angelehnt lässt sich sagen, dass Sufis, indem sie das Vorbild ihrer Lehrer:innen, jenes der Gottesnahen oder der Propheten nachahmen, sich diesen angleichen und folglich mit diesen in eine Kommunikation treten. Da jene als verkörperte Umsetzung des Koran wahrgenommen werden, bedeutet diese Mimesis somit vor allem einen Versuch, mit Gott zu kommunizieren. Nach Benjamin verdichtet sich die menschliche Mimesis in der Sprache.<sup>78</sup> Folglich ist auch die sufische, direkte Auseinandersetzung mit dem Koran durch Rezitation, Reflexion und Verinnerlichung als ein mimetischer, kommunikativer Akt in Ausrichtung auf Gott zu verstehen. Denn der Koran wird von Sufis im Allgemeinen als die dem Menschen zugängliche Versprachli-

76 Vgl. Walter Benjamin nach Raulet, 2016, 582, passim.

77 Vgl. ebd., 592f.

78 Vgl. ebd., 586.

chung des göttlichen Willens verstanden. Überschreibt sich der Sufi durch eine intensive Rezitation und Reflexion mit der koranischen Rede, gleicht er sich dieser an.

Oft betonen die Sufis – in den verschiedenen überlieferten Schriften oder in den hier durchgeführten Gesprächen – aber, dass die eigentliche Erfahrung der kommunikativen Verbindung zum Transzendenten jenseits der Worte liegt und selbst erfahren werden muss. Mitrā Asadī beschreibt diese spezifische Erfahrung der „*ahl Allāh* und der Sufis“ auf folgende Weise:

Man kann sie nicht beschreiben, aber diese Erfahrung ist sehr wichtig und sie kann nur von denjenigen verstanden werden, die sie erlebt haben. Man kann mit anderen nicht darüber sprechen.<sup>79</sup>

Auch nach Walter Benjamin wird das „Urerlebnis“ in „Zuständen der tiefsten Versunkenheit“ erlebt und drückt sich in „Sprachlosigkeit“ aus.<sup>80</sup> Mitrā Asadī sieht jenes Unvermögen, mit anderen über die innere Erfahrung zu sprechen, darin begründet, dass man diese Erfahrung eben selbst machen müsse und Worte dies nicht vermitteln können. Es ist ihr aber gerade diese Erfahrung besonders wichtig, denn nur in einem solchen Zustand kann direkte göttliche Eingebung geschehen.

Auch Oruç Güvenç erklärt, dass es göttliche Eingebungen auch an Nicht-Propheten gibt, diese qualitativ aber verschieden und unterschiedlich zu benennen sind. Für ihn geschieht die Inspiration (*ilhām*) allerdings in einer direkteren Form als eine Offenbarungseingebung (*waḥī*; s.o.):

Die Wahrheit Gottes gelangte zum Propheten durch den Erzengel Gabriel, und das heißt *waḥī*. Wenn ein Heiliger diese Botschaft bekommt, ohne den Erzengel Gabriel, direkt, zum Beispiel, heißt das *ilhām*. Ein anderer Name [für eine göttliche Offenbarung]. Gott gibt eine Botschaft an einen Heiligen ohne die Unterstützung von Gabriel. Diese Botschaft nennt sich *ilhām*.<sup>81</sup>

Tatsächlich beschränkt auch der Koran göttliche Eingebung (*waḥī*) nicht ausschließlich auf die Propheten. So erhalten beispielsweise die Mutter Moses (vgl. K. 28:7) wie auch die Bienen (vgl. K. 16:68) *waḥī*. Zudem durchdringt Gott „alle Himmel“ bei ihrer Schöpfung mit *waḥī* (vgl. K. 41:12). Im Koranvers 42:51 werden die Möglichkeiten beschrieben, inwieweit der Mensch von Gott angesprochen wird (*yukallimahu*): durch Eingebung (*waḥī*) oder von hinter einem Schleier (*min warāʾi ḥiḡābin*) oder es wird ein Gesandter ausgeschiedt, dem eine Eingebung gegeben wird (*yursila rasūlan fa-yūḥīya*).

<sup>79</sup> Mitrā Asadī, 2016.

<sup>80</sup> Vgl. Benjamin nach Raulet, 2016, 591.

<sup>81</sup> Oruç Güvenç, 2015; zum *waḥī*-Prozess vermittelt durch eine nicht weiter benannte Macht vgl. K. 53:4–10.



So betonen Sufis – auch in Bezugnahme auf andere Koranverse wie 50:22 oder 53:57–58 – immer wieder die Möglichkeit, ein übersinnliches, überzeitlich offenbartes Wissen auch als Nicht-Prophet zu erlangen. Dabei entfernt Gott die Schleier vor diesem Wissen (*kašf*) und ermöglicht eine unverstellte Schau (*mušāhada*).<sup>82</sup> Mitrā Asadī beschreibt in Folge der oben angeführten, nicht mit Worten zu vermittelnden Erfahrung die Möglichkeit, Epiphanien, Inspiration und direkte Information von Gott zu erleben:

Einzig die, die schon auf dem Pfad sind und es selbst erlebt haben[, können das verstehen], und daher weiß ich nicht, ob man sie beschreiben kann, diese nächste Stufe, die *mušāhada* heißt: Da passieren die **Offenbarungen**. Denn die Sufis meinen, dass es nicht nur die Propheten sind, die Offenbarung erleben, sondern auch diejenigen, die durch den *dīkr*, durch die richtige Verbindung diese Momente der Offenbarung erleben [können], und zwar an einem Ort, der über der Zeit ist.<sup>83</sup>

Ebenso hebt Sufi Tabib hervor, dass „wirkliche Information“ nicht in den Büchern zu finden ist.<sup>84</sup> Auch wenn er immer wieder auf seine Lehrer und frühere Sufis verweist, ist es die direkte, durch keinen Mittler verstellte Verbindung zu Gott, die Sufi Tabib anstrebt. Auch die Gräber verstorbener Sufis und die dort vermutete Segenskraft oder „Spiritualität“ – wie er es bezeichnet – seien letztlich ein Umweg zu einer solchen direkten Kommunikation.

Eine sehr interessante Sache hierbei ist, dass mein Vater und mein Großvater gesagt haben, dass, wenn sie gestorben und in der Erde begraben sind, ihre Gräber zerstört werden sollen. Damit wir nicht zum Grab gehen, um zu beten. – Mein Großvater war ein sehr großer Sufi, er sagte: Ihr müsst direkt zu Gott gehen! Nicht über Spiritualität, diese Etappe ist vorbei.<sup>85</sup>

Für Sufi Tabib geht es im Sufismus darum, die „Energie Gottes direkt“ anzunehmen. Dann wird man einen „Auftrag von Gott bekommen“. Steht man in diesem Auftrag, handelt man unabhängig von der eigenen „inneren Emotion“ (vgl. K. 3:154). Sufi Tabib sieht sich, das „System“ der Nūrsafardiya ausübend, als in einem solchen Auftrag

<sup>82</sup> Vgl. Knysh, 2010, 311f.

<sup>83</sup> Mitrā Asadī/Samāneh Ġaisarī, 2016.

<sup>84</sup> Sufi Tabib, 2015. Damit meint er profane Bücher und nicht den Koran, den er ebenfalls als „Buch“ bezeichnet.

<sup>85</sup> Ders.; Sufi Tabib ist dem Besuch von Sufi-Gräbern grundsätzlich nicht abgeneigt und gewinnt ihnen etwas Positives ab. So besuchen wir gemeinsam das Grab des Yasawī-Sufis Šaihantaur (gest. 1355/60) in Taschkent, wo sich Sufi Tabib in eine Meditation vertieft. Ob die Zerstörung der Gräber seiner Vorfäter tatsächlich passiert ist, ist mir nicht bekannt. Da er destruktives Verhalten, insbesondere der Wahhabit:innen, die u. a. Gräber systematisch zerstören, vehement ablehnt, ist die Zerstörung der Gräber, von der er spricht, wohl symbolisch zu verstehen.



stehend. Vermittelt durch eine göttliche „Information“ oder Inspiration (*ilhām*) weiß er sich in der Ausführung dieses Auftrags vor Gegner:innen geschützt. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Koran steht in unmittelbarer Wechselwirkung mit diesen göttlichen Inspirationen.

1973 habe ich begonnen, das geheime Wissen im Koran zu studieren. Bis heute. Da sind Dinge, die wird die Gesellschaft auch in **tausend Jahren** noch nicht wissen. **Viel** Information ist dort. Aber die Nürsafardiya ist **absolut** die erste, die die Quelle der Information des Koran [wirklich] annimmt. Die zweite [Quelle] ist göttliche Information. [...] Gott [vermittelte mir] in dieser Information, dass mir niemand etwas anhaben kann und mich niemand besiegen kann. Das war vor 30 Jahren, und dann hat es sich **mehrmals** wiederholt. Und deshalb hatte ich keine Angst vor Schwierigkeiten, und vielleicht auch nicht vor Politikern (*hommes politiques*), die gegen dieses System waren. Denn in dieser *ilhām* sagt Gott: Wir werden den Weg für dich öffnen und um dich herum werden sehr geheime Soldaten sein. Unsichtbar.<sup>86</sup>

Dieses „geheime Wissen im Koran“ sei der „Gesellschaft“, der Allgemeinheit nicht bekannt, denn nach Sufi Tabib hätten neben ihm nur Wenige Zugriff auf dieses Wissen. Den Meisten ist die „Wahrheit des Koran“ verschlossen. Wenn nun die wenigen Wissenden sterben, ohne ihr Wissen weiterzugeben, dann wäre es nach Sufi Tabib „vorbei mit dem Islam“. Allerdings kann auch „nicht jeder den Koran studieren oder sofort anfangen, den Koran zu studieren [...]. Das muss ein kleines Feuer Gottes sein.“ Dieser Funken ist aber nur die Initialzündung und dann braucht man eine:n Lehrer:in. So hat auch Sufi Tabib seinen „Koranmeister“. Mit der entsprechenden Ausbildung kann man selbst „tiefer in den Sufismus und in den Koran eintauchen“, „Unterredungen mit Gott (*séances de Dieu*)“ führen und „dieses [göttliche] System erkennen.“ Außenstehende können dieses System beziehungsweise das „geheime Wissen“ aber nicht nachvollziehen. Für Sufi Tabib darf man dieses Wissen – da es eine von Gott übertragene Inspiration ist – allerdings auch nicht einfach weitergeben, darin sieht er sich durch den Koran bestätigt. Um dies zu verdeutlichen, erzählt Sufi Tabib eine Geschichte, nach der einige seiner Schüler im Zuge einer Pilgerfahrt nach Mekka von einem Gelehrten konfrontiert worden seien:

Bei euch gibt es einen Nürsarfardi-Sufi, der sagt, im Koran gibt es das, das und das. Warum können wir das nicht finden? Ich sage: Das kostet Geld [lacht]. In dem Fall will ich es zeigen, habe ich gesagt [lacht]. Ja, im Koran sagt Gott: Verkauft mein Wissen nicht billig [lacht].<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Sufi Tabib, 2015; die letzte Aussage ist in Bezug auf K. 6:61, 9:26, 48:4,7, 72:27, 82:10 zu setzen.

<sup>87</sup> Ders.; bezieht sich dabei auf K. 2:41,79,174, 3:77,187,199, 5:44,106, 9:9, 12:20, 16:95.

### 8.7 Al-ḥurūf al-muqattaʿa

Von einem solchen für andere nicht zugängliches Wissen berichtet Sufi Tabib auch im Zusammenhang mit den sogenannten unverbundenen Buchstaben und betont, dass er eben nur durch *ilhām* Wissen darüber erlangt hat.

Als ich über die Bedeutung der geheimen Buchstaben im Koran geschrieben habe, haben die religiösen Leute gesagt: Was schreibt er? Viele Wissenschaftler haben darüber geschrieben. Die wussten das nicht. Woher will der Sufi Tabib das wissen?<sup>88</sup>

Die unverbundenen Buchstaben (*al-ḥurūf al-muqattaʿa*) sind 14 der 28 arabischen Buchstaben,<sup>89</sup> die einzeln oder in Zweier- bis Fünferkombinationen am Anfang von 29 der 114 Suren des Koran stehen. Es gibt keine allgemein anerkannte Erklärung, was deren Bedeutung ist, aber eine Vielzahl an Theorien. In der religiösen Alltagspraxis wird ihnen eine besondere Wirkungskraft zugesprochen. In westlichen Untersuchungen werden die *ḥurūf* zumeist auf revisionistische Art als spätere Zusätze, wie beispielsweise Redaktionsverweise in der Korankompilation gedeutet. Die prominenten klassischen muslimischen Exegeten führten – ganz im Sinne des *tafsīr*-Genres und noch allgemeiner im Sinne der islamischen „Kultur der Ambiguität“<sup>90</sup> – die verschiedensten Auslegungsmöglichkeiten der als dem Koran inhärent verstandenen Buchstaben nebeneinander an. Grundtenor ist, in ihnen einen Ausdruck der koranischen Polyvalenz und ein Geheimnis (*sirr*) zu sehen, das letztlich nur Gott und eventuell der Prophet kennt. Interessanterweise folgen im Koran diesen Buchstaben – in einem Spannungsverhältnis zu ihrer Obskurität – Verse, die von der Klarheit der Offenbarung sprechen. In dieser Hinsicht werden die Buchstaben von vormodernen Exeget:innen als Verdichtung des Verses 3:7 verstanden. Dieser spricht davon, dass es eindeutige, klar umrissene, univokale (*muḥkamāt*) und vieldeutige, unbestimmte, equivokale (*mutaṣābihāt*) Aspekte im Koran gibt.<sup>91</sup>

Angelika Neuwirth legt eine These vor, die für eine liturgische, zeremonielle Bedeutung der *ḥurūf al-muqattaʿa* „als kleinste Elemente des akustischen Vortrags des Gotteswortes“<sup>92</sup> argumentiert. In ihren Augen autorisieren diese einleitenden Buchsta-

88 Ders.

89 Da sich diese Zahl zufällig mit der Anzahl der interviewten Sufis deckt, habe ich sie den jeweiligen Profilen als Ordnungszahl zugeordnet. Die Reihenfolge richtete sich nach dem jeweils erstmaligen Vorkommen im Koran.

90 Vgl. Bauer, 2011.

91 Vgl. Nguyen, 2012, 6–9. Zu einer detaillierteren Darstellung der verschiedenen (sunnitischen) muslimischen und auch revisionistischen Auslegungen der *ḥurūf al-muqattaʿa* vgl. ebd., passim.

92 Neuwirth, 2010, 147.

ben „das Folgende als eine Rede transzendenter Herkunft, was in der Regel durch die abschließende Offenbarungsbestätigung noch einmal unterstrichen wird“.<sup>93</sup>

Vormoderne Sufis wie as-Sulamī und al-Qušairī deuten die *ḥurūf al-muqattaʿa* als Hinweise auf verschiedene Zustände der spirituellen Entwicklung der Sufis oder auf das Verhältnis zu Gott. So wird der Buchstabe *alif* (ʾ) sowohl als Symbol der Einheit Gottes wie auch als unvermittelter Akt der Hingabe des aufrecht vor Gott stehenden Sufis verstanden. Ibn al-ʿArabī sieht in diesen Buchstaben die Möglichkeit des visionären Zugangs zu den Geheimnissen des Koran und der Existenz (*wuǧūd*) schlechthin. Für den *šaiḥ al-akbar* sind sie ein Code, der verschiedene Teile des Koran verbindet, und schreibt ihnen ein erleuchtendes Potenzial zu. Rūzbihān al-Baqī sieht in den Buchstaben eine Verdichtung der göttlichen Eigenschaften und Essenz, aber auch Verweise auf die *auliyāʾ*?. Viele Sufis – von as-Sulamī bis zu Ibn al-ʿAǧība – betrachten die *ḥurūf* als Verweise auf den Propheten Muḥammad und das überzeitliche Licht, das er verkörpert (*nūr muḥammadi*).<sup>94</sup>

Auf die Frage nach den *ḥurūf al-muqattaʿa* habe ich von den Interviewten unterschiedlichste Reaktionen erhalten. Einige gaben keine Antwort darauf, andere führten Theorien von anderen an, doch für einige sind die *ḥurūf* ein wesentlicher Teil ihres Koran- und Sufismusverständnisses.

Süleyman Bahn etwa zeigt sich auch bei der Antwort dieser Frage transparent. Er weiß nicht nur nicht, was sie bedeuten; für ihn ist die Bedeutungserschließung der *ḥurūf* auch nicht von Relevanz.

Keine Ahnung! Ich habe wirklich keine Ahnung und ich habe schon manchmal gelesen, das [und das] könnte es heißen. Das sind manchmal faszinierende Erklärungen. Aber mir sagen sie nichts.<sup>95</sup>

Auf ähnliche Weise antwortet auch Husamuddin Meyer:

Keine Ahnung. Das ist ein Geheimnis, das manch' einer bekommt, geschenkt bekommt, so Gott es will, ja [lacht].<sup>96</sup>

Oruç Güvenç antwortet abweisender. Ob er es als ein Wissen versteht, das er nicht hat, oder das für Außenstehende nicht geeignet ist, oder ob er es aus Zeitgründen – an dieser Stelle wollte er das Interview zu einem Ende bringen – nicht ausführen wollte, bleibt unklar. Er sagt nur:

93 Ebd.; zu weiteren Ausführungen vgl. ebd., 145–158.

94 Vgl. Nguyen, 2012, 2, 10–13; zu Ibn al-ʿArabīs Auslegungen auch anderer Buchstaben, wie dem *bāʾ*? v.a. der *basmala* vgl. Lohlker, 2016, 23–27.

95 Süleyman Bahn, 2015.

96 Husamuddin Meyer, 2015.

Da sagt man, das ist eine Chiffre. Da kann man jetzt nichts dazu sagen, da kann man keine Kommentare geben [lacht].<sup>97</sup>

Für Raḍīya al-ʿAlāwī sind die *ḥurūf* ein Geheimnis, das auch geheim bleiben soll. Nachzufragen wäre in ihren Augen nahezu indiskret, als ob man sich in eine intime Beziehung einmischt. Dabei vollzieht sie eine Fortschreibung der koranischen Darstellung der Beziehung zwischen Salomon und der Königin von Saba, und führt aus:

Das ist ein Wunder des Koran. Es gibt keine Notwendigkeit zu suchen, es ist nicht wichtig, danach zu fragen. Es ist wie mit Sulaimān und der Königin von Saba: Die Leute haben sie gefragt: Hat er sie geheiratet oder nicht? Sie hat nicht geantwortet.<sup>98</sup>

Amat an-Nur beschränkt sich darauf, klassische Sufi-Auslegungen anzuführen, deutet aber meines Erachtens darin eine eigene Positionierung an, die die *ḥurūf* als Hinweise auf kosmologisch-spirituelle Dimensionen versteht:

Nun, Sufis haben sie verschieden erklärt. Einige haben gesagt, dass sie in Verbindung zu bestimmten göttlichen Namen, Qualitäten stehen. – Manchmal mögen sie vielleicht bestimmte geheimnisvolle Beziehungen im Kosmos kennzeichnen, zum Beispiel in Bezug auf *alf lām mīm*, sagen wir, dass *alf* für die Eine Wirklichkeit, Gott, steht, und *lām* für das Licht der Gesandtschaft, das muḥammadanische Licht, und *mīm* für die Schöpfung. Das prophetische Licht ist die **Verbindung** zwischen der Einen Wirklichkeit und dem Rest der Schöpfung.<sup>99</sup>

Ibrahim Hussain verweist auf *tafsīr*-Werke, fasst aber zusammen, dass es ein Geheimnis bleibt und sieht darin wiederum einen Hinweis, dass man die *auliyāʿ*? für einen Zugang zu diesem Geheimnis braucht:

Manche Kommentatoren sagen, dass **nur** Gott das Wissen darüber hat. [...] **Manche** Kommentatoren sagen, Gott und der Prophet wissen es am besten, [...] und manche, dass die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* eine bestimmte Signifikanz haben. [...] **Ein** Kommentator, sein Name war *maulānā* ʿAbdel Qadir as-Siddiqī aus Indien, hat in seinem *Baḥru l-ʿUlūm* gesagt, dass Gott

97 Oruç Güvenç, 2016.

98 Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016; zur koranischen Erzählung von Salomon und der Königin von Saba vgl. K. 27:22–44. Von einer Heirat ist im Koran nicht die Rede. Es ist zudem darauf hinzuweisen, dass ihre Aussage auch auf eine Weise gelesen werden kann, in der nicht die Königin von Saba, sondern Raḍīya al-ʿAlāwī keine Antwort geben will: „[...] Es ist wie mit Sulaimān und der Königin von Saba: die Leute haben mich gefragt: Hat er sie geheiratet oder nicht? Ich habe nicht geantwortet.“ Diese Ambiguität ist – wie beim Beispiel der koranischen Beschreibung der Himmelsreise und der dabei erlebten Gottesnähe des Propheten als Beispiel für das sufische Erleben (s. Kapitel 4.3) – potenziell als weitere Ebene der sufischen Fortschreibung und der Übertragung des Koran auf das eigene Verhalten zu diskutieren.

99 Amat an-Nur, 2015.

das Wissen von den *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* auch einigen Heiligen Gottes gewährt. [...] Gott gibt das Wissen, wem Er will. [...] Ein [anderes] Beispiel: Gott sagt im Koran *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm yāʾ sīn*.<sup>100</sup> – Imam Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq, der vom *ahl al-bait* war, [...] sagt, dass das Wort *yāsīn yā saiyid* bedeutet, also Führer, daher sagt er, dass dieses *yāsīn* sich auf den Propheten bezieht, [...] Gott gibt das Wissen der *muqaṭṭaʿāt* [auch] einigen Seiner Leute, die Er liebt und die Er wählt. [...] Die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* sind [...] ein Geheimnis zwischen Gott und dem Propheten und denen, denen Gott das Geheimnis eröffnet. Doch **auch hier** bedarf es der Kontemplation, [...] die Leute verstehen die Weisheit oder die Geheimnisse eines Verses nicht, lassen wir die *muqaṭṭaʿāt* beiseite, daher muss man eine Beziehung zu den Leuten des Koran, mit dem Leuten Gottes haben. Und [das sind] die Sufis, die *auliyāʾ*? – [denn] Gott gibt ihnen viele Eröffnungen.<sup>101</sup>

Šāh Ḥalīlī hebt die Besonderheit hervor, dass keine Erklärungen vom Propheten Muḥammad oder den Imamen dazu überliefert sind. Zudem verweist er auf eine moderne, numerische Auslegung, die der ägyptische Biochemiker Rašād Ḥalīfa (gest. 1990) vorgelegt hat,<sup>102</sup> aber die schon lange unter den „Wissenden“ existiert habe. Letztendlich haben die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* für jede:n aber nur eine individuelle Bedeutung.

Der **Koran** erklärt nicht, was das ist. Wir haben **keine** Erklärung vom Propheten Muhammad, und die Schiiten haben es auch von keinem der Imame, der zum Beispiel gesagt hätte, was die Bedeutung davon wäre, und **wie** wir es verstehen sollen. Der Prophet Muhammad erklärte es nicht, sondern rezitierte es nur: *alif lām mīm*. [...] Er **mag** für einige spezielle Personen etwas gesagt haben, aber das haben wir nicht überliefert. [...] Einige der *ʿurafāʾ* haben entsprechend ihres **persönlichen** Verständnisses einige Erklärungen dafür. **Eine** der Erklärungen, die jetzt die meisten Leute akzeptieren, ist die Erklärung, [... die schon] von vielen *ʿurafāʾ* gesagt [worden ist], aber einer der Männer, der sie sehr berühmt gemacht hat, war Dr. Rašād Ḥalīfa [...] Er sagt, dass der gesamte Koran entsprechend eines mathematischen Systems offenbart wurde [...], es ein mathematischer **Schlüssel** ist, um den Wundercharakter des Koran aufzuzeigen, dass der Koran nicht von einem Menschen gemacht worden ist. Es ist Gottes offener Koran. Das ist eine Erklärung, aber wir haben andere Interpretationen dieser Dinge, [jedoch] weder vom Propheten noch von den Imamen. Welche Erklärung Sie auch immer haben, es ist die **persönliche** Erklärung eines Menschen, der begonnen hat, darüber nachzudenken. – Wir wissen nicht, warum es sie gibt. Daher kann jeder seine eigene Erklärung dafür haben.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Vgl. K. 36:1.

<sup>101</sup> Ibrahim Hussain, 2015.

<sup>102</sup> Vgl. Lohlker, 2000, passim; Nguyen, 2012, 28. Nguyen betont, dass Ḥalīfas Bewegung United Submitters International letztlich marginalisiert wurde, da Ḥalīfa prophetische Qualität für sich beanspruchte. Interessanterweise sagt Šāh Ḥalīlī, dass Ḥalīfas These weitgehend anerkannt ist. Er distanziert sich allerdings von ihm, da er ihn als Sympathisant der Wahhabiya sieht.

<sup>103</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016.

Šāh Ḥalīlī verzichtet jedoch darauf, seine eigene Erklärung anzuführen, so er denn eine hat. Unvergleichlich offener geht Hešmat Riāzī mit dieser Frage um. Später berichtet er von einer Vision, die er hinsichtlich der Bedeutung der *ḥurūf* erlebt habe.

Die *ḥurūf al-muqattaʿa*, *alif lām mīm* oder andere, über die sie sagen, dass es Geheimnisse sind, sind kein Geheimnis mehr für mich, weil ich das in mir selbst **gesehen** habe. Daher ist es kein Geheimnis mehr für mich, weil es etwas für mich bedeutet. [...] In einer Vision, als ich weder schlafend noch wachend war, habe ich es gesehen. Ich habe in mir gesehen, was die Bedeutung von *alif lām mīm* ist.<sup>104</sup>

Ein Lichtpunkt kam und wurde eine riesige Lichtquelle, die überallhin Licht warf. Jeder Lichtstrahl wandelte sich zu *Allāh*: *alif lām hāʾ*, *alif lām hāʾ*, *alif lām hāʾ*, *alif lām mīm* und dann war da etwas wie ein *dīkr*-Zirkel, der sagte: *Allāh*, *Allāh*, *Allāh*, *Allāh*! Dieser wurde zum ganzen Universum. Ganz plötzlich wurde ich selbst ein Lichtpunkt in diesem Zirkel, wurde hineingezogen in diesen Zirkel. Für sechs, sieben Stunden war ich in dieser Ekstase, das Licht fühlend, und dann als ich aufwachte, als ich wieder bewusst war, bemerkte ich, dass dies die Geschichte ist. Es ist Gott.<sup>105</sup>

Auch Ahmad Dabbagh führt eine „visionär“ begründete Erklärung an, allerdings die seines spirituellen Ahnherren ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāg. Dessen Erklärung der *ḥurūf al-muqattaʿa* sei ein wahrer „Augenöffner“, denn eine solche „Darstellung der Wirklichkeit des Koran“ würde man weder „zuvor“ noch „danach“ wieder finden. Nach Dabbagh sind die *ḥurūf* keine gewöhnliche Sprache, sondern himmlischen Ursprungs, die durch enorme Vieldeutigkeit charakterisiert ist. Die koranischen *ḥurūf* sind – ähnlich wie bei Neuwirth (s.o.) – eine Verbindung zur transzendenten *lauḥ al-mahfūz*.

ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāg wurde nach bestimmten Worten im Koran gefragt, die nicht verständlich sind, wie die Anfänge von verschiedenen Suren, wie *alif lām mīm*, *yāʾ sīn*, *ṭāʾ hāʾ* und so weiter, denn die Leute wundern sich, was sie bedeuten. [...] *Saiyid* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāg, war eine solche Person, dass er die *lauḥ al-mahfūz*, die **Wohlverwahrte Tafel**<sup>106</sup> sehen konnte. [...] Alles ist in ihr geschrieben, sie ist **Gottes Buch** im Himmel, könnte man sagen. Nun, *saiyid* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāg sagte, dass **diese Buchstaben** nicht von der arabischen Sprache sind. Sie sind *Sūriyānī*. Also, die Person, die *Sūriyānī* kennt, sie wird verstehen. Und was ist *Sūriyānī*? *Sūriyānī* war die **allererste** Sprache, die auf dem Antlitz der Erde gesprochen wurde, es war die Sprache *saiyidnā* Adams, Friede sei auf ihm. Alle anderen Sprachen sind aus dieser entsprungen: Arabisch, welche auch immer. Die ihr am allernächste Sprache jetzt ist Sanskrit.<sup>107</sup> [...] Es

104 Hešmat Riāzī, 2016.

105 Ders.

106 Vgl. K. 85:22.

107 Ahmad Dabbagh sagt eigentlich *Sinsikrit*. Ich frage nach, ob er damit Sanskrit meine, was er bejaht. Er betont aber mit Nachdruck, dass selbst Sanskrit weit vom *Sūriyānī* entfernt wäre.

war eine Sprache, die, wenn Sie **Buchstaben** sprechen würden, zum Beispiel mit einem Wort können **zehn** Seiten gesagt werden. [...] Es ist eine wunderbare, geheimnisvolle Sprache. Es war die Sprache von *saiyidnā* Adam, [...] es war die Sprache der Engel. Engel sprechen auch jetzt in dieser.<sup>108</sup> – Es ist die Sprache der *arwāḥ*, der Geistkörper (*spirits*). Es ist die Sprache des Paradieses [...] **und jetzt** ist es auch die Sprache von bestimmten *auliyāʿ*, die verwaltende Verpflichtungen von Gott, erhaben ist Er, erhalten haben [...], wie Gott sie den Engeln zugeteilt hat, so hat Er einige dieser Pflichten diesen Leuten zugeteilt. Wenn sie einander einmal in 24 Stunden treffen, dann sprechen auch sie in dieser Sprache. Bis auf sie kennt keiner diese Sprache. Wenn jemand diese Sprache kennt, dann gehört er entweder zu diesen höherrangigen *auliyāʿ*, oder er hat mit ihnen gelebt und hat von ihnen gelernt. [...] Sidi ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ sagte, dass diese Buchstaben des Koran [...] in der *Sūriyānī*-Sprache sind und die *lauḥ al-mahfūz* ist in diesen Buchstaben geschrieben, und im Koran sind sie ebenfalls geschrieben. [...] Der Buchstabe *ṣād* (ص) wird mit einem großen Kreis geschrieben, der die Stadt Fez bedeckt. **Darin** ist die Interpretation, ein Kommentar geschrieben. So, das ist wiederum eigentümlich, das werden Sie nirgends in der Literatur über den Koran finden. [...] Das steht insbesondere in Verbindung zum Sufismus, und des **Inneren** des Koran, dem *bāṭin*. [...] Denn er hat diese Fragen von der **Quelle** erfragt, vom Gesandten Gottes, Segen sei auf ihm, und von der **Quelle**, die die *lauḥ al-mahfūz* ist.<sup>109</sup>

Auch für Sidi Muḥammad sind die *ḥurūf* ein Zugang zu anderen Realitäten. Sie beinhalten „viele tiefe Bedeutungen“ und „das ist wichtig zu verstehen“. Er deutet sie zunächst als Hinweise auf die Polyvalenz des Koran, deren Bedeutungen dem Propheten und in Folge den Sufis gegeben wurden. Nähert man sich dem Koran in Hingabe und „tiefer Höflichkeit“, so würde Gott einen Engel senden und dem sich um das tiefe Wissen des Koran Bemühenden neue Erkenntnis gewähren.

Jeder Buchstabe gibt Ihnen zehnfach von den heiligen Dingen. **Zehnfaches** durch jeden Buchstaben: *alif, lām, mīm* – dreißig. Dann gibt Er Ihnen dreißig Dinge, dreißig Dinge, die **sehr heilig** sind. Er öffnet das Tor für Sie – **viele Tore** öffnet Er. Er öffnet für Sie **dreißig**.<sup>110</sup>

Gleichzeitig versteht Sidi Muḥammad die *ḥurūf* als Schwurformel der Wahrhaftigkeit der göttlichen Rede, die auch von den Gläubigen in voller Verantwortung zu übernehmen ist.

108 Dieses himmlische *Sūriyānī* ist in Bezug zu K. 2:31–33 zu setzen, wo Gott Adam die Sprache lehrt und dieser wiederum den Engeln. Siehe zu dieser Stelle auch den Anfang des Kapitels. Es ist nicht anzunehmen, dass Ahmad Dabbagh oder ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāḡ *Sūriyānī* als Syro-Aramäisch versteht, wie es O’Kane und Radtke in ihrer Edierung des *Ibriz* auslegen und folglich auch übersetzen, vgl. in: al-Lamaṭī, 2007, xvii, 403. Zur Erklärung der kosmologisch-spirituellen Bedeutungen der *ḥurūf* bei ad-Dabbāḡ/al-Lamaṭī vgl. ebd., 437–457.

109 Ahmad Dabbagh, 2016.

110 Sidi Muḥammad, 2015.

*Alif lām mīm dālīka l-kitāb lā raiba fīh*, die Bedeutung: Gott ist, wie Er sagt: *wa-llāhi l-ʿaẓīm – yamīn, yamīn*. Wissen Sie, wenn jemand sagen will: ich lege meine Hand auf den Koran, damit ihr wisst, dass ich die Wahrheit spreche. *Alif lām mīm*, der erste Name Gottes: *Allāh*. Ich lege meine Hand darauf, um *Allāh* zu sagen, und keine Lüge zu sprechen, [...] und ich sage *Allāh*, – *wa-llāhi* (bei Gott)! [...] Das ist die Bedeutung. Wenn er die Wahrheit spricht, okay. Aber wenn er seine Hand auf den Koran legt und er sagt: *wa-llāhi*, und er nicht die Wahrheit spricht: – Was passiert mit ihm? In das Feuer [mit ihm]! Einige Sachen sind nicht einfach.<sup>111</sup>

Auf Sufi Tabibs zentrale Verwendung der *ḥurūf al-muqattaʿa* und deren Kombinationen (*Shakli Daryo*) habe ich bereits in seinem Profil hingewiesen. Bei Sufi Tabib dienen diese Buchstaben unter anderem als Katalysator physischer Kraft. Denn über die impulsive Aussprache der *ḥurūf* könne man sich an eine „göttliche Energie“ anschließen. Nachdem Sufi Tabib mehrere Kampfsportarten praktiziert hatte, begann er, die „innere Energie“ der „koranischen *Shakli Daryo*“ zu nutzen und kreierte ein „koranisches Kung Fu“. Er demonstriert, dass ein rein körperlich ausgeführter Faustschlag eine bestimmte „physiologische“ Kraft hat. Stößt man aber ein „*Huah*“ oder „*Hul*“ (هو; Er für Gott; vgl. z. B. K. 2:255, 59:22–23) aus, dann kann „man eine andere Energie nutzen“. Ruft man „*Alif* (ʿ) – dann ist das eine völlig andere Energie, und das ist im Koran“. Einer seiner Söhne nutze diese „göttliche Energie“ und gewinne so alle Wettkämpfe. Zudem beansprucht Sufi Tabib, die *ḥurūf*, die mit verschiedenen Körperstellen beziehungsweise „Energiezentren“ in Verbindung stehen, für seine medizinische Behandlung nutzen zu können.

Mit dem Koran mache ich die Diagnosen. Für die Diagnosen, die ich mache, bräuchte die moderne Medizin zehn Tage. Ich mache die exakte Diagnose in dreißig Sekunden. [...] Während der Behandlung benutzen wir nur die koranischen *Shakli Daryo*. Im Yoga zum Beispiel gibt es sieben Chakren, aber im Nürsafardiya-System – im Koran gibt es 14 Energiezentren. All das hat Nürsafardiya von Grund auf aus dem Koran studiert. [...] Alle Medikamente, die ich gegenwertig benutze, [...] [haben] eine koranische Bezeichnung. Daher kommt es: Wenn ich an den Koran denke, sehe ich sofort die Energie Gottes. Sie ist sehr stark.<sup>112</sup>

Mitrā Asadī führt zunächst verschiedene Auslegungen an, versteht die *ḥurūf al-muqattaʿa* aber letztlich auch als Zugang zu bestimmten „Energieniveaus“ und darüber

<sup>111</sup> Ders.; zitiert anfangs aus K. 2:1–2 ﴿ Alif Lam Mim. Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist ... ﴾ Übers. Bobzin 2019; Sidi Muḥammad bezieht sich dann wohl auf Stellen wie K. 56:27,38,90–91, 74:39, in denen von den „Leuten der Rechtschaffenheit“ (*aṣḥāb al-yamīn*) gesprochen wird, vgl. zu dieser Übers. Asad 2011.

<sup>112</sup> Sufi Tabib, 2015. Sufi Tabib wendet eine Pulsdiagnose an, die in Bezug auf die 14 Energiezentren und den Energieflüssen zwischen diesen steht. Er verschreibt auf die Diagnose Diäten und kräuterbasierte Medikamente.



hinaus zu anderen Wirklichkeitsebenen. Es ist darauf hinzuweisen, dass der Aspekt der göttlich-menschlichen Kommunikation ihre Ausführungen umrahmt.

Viele Schriftgelehrte glauben, dass Gott jedes Mal bestimmte Buchstaben nutzt, um zu zeigen, dass Er die gleichen Buchstaben, die auch Menschen verwenden, nutzt. Er hat den Koran mit ihnen verfasst, damit sie ihn verstehen und ihm folgen können. Einige Forscher meinen, dass die Buchstaben, die am Anfang einer Sure stehen, diejenigen sind, die ganz häufig in dieser Sure gebraucht werden. Das würde einer Statistik ähneln. Einige Sufis meinen jedoch, dass sie ein Geheimnis (*ramz*) zwischen Gott und seinem Propheten sind: Er wusste, was sie bedeuteten. Wir sind jedoch nicht darüber informiert, weil es uns nicht hilft. Andere sind der Meinung, dass sie wie ein Code sind. Ein mystischer Code, welcher zeigt, worüber die jeweilige Sure handelt. Einige nehmen an, dass sie ein Code für verschiedene Energieniveaus sind. Es gab verschiedene Offenbarungen. Jede Offenbarung ist ein Universum und die Türen werden sich auf verschiedenen Energieniveaus öffnen [rezitiert darauf hin emphatisch:] *yā alif lām mīm, yā hāʾ mīm, yā yāʾ sīn*. Eine andere Erklärung ist, dass diese Buchstaben eine Vorbereitung waren und es also etwas dauerte, bis die Sätze oder die *āyāt* der Offenbarung fließen konnten. Denn die Momente der Offenbarung (*waḥī*) waren keine leichte Zeit für den Propheten. Der Prophet hat sich in einen Teppich eingehüllt und sich warm gehalten, er ist sogar ohnmächtig geworden, während er auf die nächste Offenbarung wartete. Das ist kein einfaches Gespräch, denn wenn der Schöpfer der Welt mit seinem Propheten spricht, kann es nichts Kleines sein!<sup>113</sup>

## Zwischenreflexion 2

Was sufische Zugänge zum Koran wie auch andere Methoden sufischer Wahrheitsfindung entscheidend charakterisiert, ist die Auffassung, dass es Wirklichkeitsebenen gibt, die im Verborgenen (*jaib*) existieren. Es ist im sufischen Verständnis jedoch möglich, diese direkt und tatsächlich zu erfahren. Dafür muss der Sufi durch die Kontemplation der Verse des Koran wie der Zeichen in der geschaffenen Welt, vor allem aber durch das Gottesgedenken (*dīkr*) in die Wirklichkeiten des Verborgenen übertreten (*ʿibra*). Gelingt dieser Übertritt, so wandelt sich die Qualität des Bewusstseins von einem abstrakten Glauben zu einer unmittelbaren Realisierung der koranischen Botschaft. Ein solches liminales Erleben wird von Sufis mit Versen des Koran in Bezug gesetzt wie:

﴿ Wollen sie nicht vor Gott niederfallen, der das Verborgene in den Himmeln und auf Erden zutage bringt und der weiß, was ihr verbergt und offenlegt? ﴾<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Mitrā Asadi, 2016; verweist am Ende auf K. 73:1–9, 74:1–7.

<sup>114</sup> Vgl. Böwering/Casewit, 2016, 37–40; K. 27:25; Übers. Bobzin, 2019.

Wie zu Anfang dieses Kapitels dargestellt vertreten Sufis eine mehr oder weniger ausgeprägte Sprach- und Erkenntniskritik. Allerdings werden sufische Erfahrungen bis in die Gegenwart durchaus in Worten ausformuliert, niedergeschrieben und somit auch festgeschrieben. In Bezugnahme auf das bisher Dargelegte verstehe ich diese Überlieferungen als eine Dokumentation der momentanen Erfahrung des Koran durch die jeweiligen Sufis und weniger als eine allgemein gültige Dogmatik. Denn die sufische Erfahrung kann – so Abū Naṣr as-Sarrāğ – zu einem Übermaß an Bedeutung führen, die sich mitunter als berauschte Aussage (*ṣaḥḥ*) manifestiert.<sup>115</sup> Um ein solches Erleben auszudrücken, bedienen sich Sufis zumeist Symbolen und der imaginativen freien Assoziation, die sie wiederum auf den Koran zurück projizieren.

Die von mir interviewten Sufis betonten mehrheitlich die zentrale Position des Propheten Muḥammad als Vorbild oder als Mittler in der Kommunikation Mensch–Gott. Allerdings vertritt keiner der Befragten die Meinung, dass die Kommunikation zwischen Gott und Mensch sich auf den Propheten beziehungsweise auf die historische Verkündung des Koran beschränkt oder mit dieser endet. Die interviewten Sufis streben vielmehr nach einem Gespräch mit Gott und berichten davon, dieses auch zu erleben.

Oft werden aber auch Mittler betont, die in Nachfolge des Propheten die göttlich-menschliche Kommunikation über den Koran, aber auch über diesen hinaus gewährleisten und unterstützen würden. Diese Fähigkeit wird vor allem der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) und deren Nachkommen sowie den Gottesnahen (*auliyāʾ*<sup>?</sup>) und in deren Folge den jeweiligen Sufi-Meister:innen zugeschrieben. Diese fungieren als authentische Übersetzer:innen der koranischen Botschaft und leben eine Methode vor, wie man selbst mit Gott in Kommunikation treten kann. Ist eine solche Kommunikation hergestellt, gehen einige der Sufis aus, direkte Information von Gott zu erhalten, die auch über den Wortlaut des Koran hinausgehen kann. Oft werden die unverbundenen Buchstaben (*ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*) des Koran als wirkungskräftig beschrieben, durch den Koran über den Koran hinauszugehen.

So wird das eigentliche Begreifen des Koran für viele Sufis erst durch ein visionäres, para-rationales, vor allem aber performativ erlebtes Verstehen und Umsetzen möglich. Dabei wird die Grenze zwischen Interpretationsgegenstand und Interpretierenden, zwischen dem Lesen und dem Produzieren von Zeichen überschritten. Eine solche überschreitende Interpretation (*taʿbīr*) ist als Transfer von Imagination zu Imagination zu verstehen.<sup>116</sup> Wie in den folgenden Kapiteln dargelegt, streben die Sufis in diesem interpretativen Prozess danach, sich mit dem persönlich erlebten Koran zu überschreiben und ihn auf diese Weise fortzuschreiben, weiterzusprechen und tatsächlich zu leben. Der Koran wird für die Sufis so zu einer Lebenswirklichkeit, in der sie sich versprechen, Gott nahe zu kommen, mit ihm in eine Kommunikation zu treten und mit spezifischen Erkenntnisfähigkeiten ausgestattet zu werden.

<sup>115</sup> Vgl. Abū Naṣr as-Sarrāğ nach Ernst, 1985, 12.

<sup>116</sup> Vgl. Almond, 2004, 113f.



## 9. Sufische Reflexionen über den Koran und die Aufgabe des Menschen

Es stellen sich zahlreiche Fragen, zu welchen Implikationen die dargelegte, direkte oder indirekte sufische Kommunikation mit Gott durch den Koran führt: Was sagt der Koran für die hier interviewten Sufis über Gott, über den Menschen und über die Beziehung zwischen Mensch und Gott aus? Hat eine erlebte göttlich-menschliche Wechselwirkung Konsequenzen für das eigene Verhalten? Folgen daraus Impulse, dieses Verhältnis zu optimieren? Was ist die Funktion des Menschen in der Schöpfung in Bezug auf den Koran? In welches Verhältnis setzen Sufis diesseitige und andersweltliche Bedeutungsebenen?

In einem Überblick über die sufischen Traditionen lege ich dar, dass die Welt mit ihren Phänomenen – als die Schöpfung Gottes – von Sufis grundsätzlich positiv konnotiert wird. Diese wird in zahlreichen Varianten als Ort der Selbstenthüllung der göttlichen Existenz und in Bezug zum Koran als das von Gott zur Verfügung gestellte Zeichensystem der Gottesekenntnis verstanden. Kritisch bis abwertend wird es aber von vielen Sufis gesehen, wenn dieses Zeichensystem als die letztgültige Realität missverstanden wird. Denn das komplexe System an Zeichen berge für den/die Interpretierende:n auch die Gefahr der Ablenkung und Verstrickung.<sup>1</sup> Neben positiven und teilweise vorsichtigen Haltungen steht auch eine Vielzahl an sufischen Aussagen, die die diesseitige Welt (*dunyā*) durchaus negativ bewerten. Hierbei wird primär der Irrglaube angeprangert, dass die Welt die einzige Wirklichkeit sei und man sich in eine Abhängigkeit von dieser begibt. Für diese Sufis ist es nicht nur hinderlich, sondern gefährlich oder gar fatal, die spirituelle, andersweltliche Wirklichkeit der *āḥira* zu Gunsten des diesseitigen, materiellen Weltlichen aufzugeben.

Nun korreliert die Qualität der subjektiv wahrgenommenen Wahrheiten für Sufis wesentlich mit der Qualität der Beziehung des Individuums zu Gott. Ist diese unausgereift, so ist auch die Erkenntnismöglichkeit nicht nur der spirituellen, sondern auch der phänomenologischen wie der sozialen Wirklichkeiten eingeschränkt und verzerrt. Für Sufis obliegt dem Menschen daher die Entwicklung dieser Beziehung. Dafür muss der Sufi sich notwendigerweise bemühen, sein oder ihr Selbst zu erziehen. Da aber für gewöhnlich jeder:r seine/ihre eigene, letztendlich ephemere Wahrheit als wirklich und authentisch verteidigt, sind die physische und die soziale Lebenswirklichkeiten, nicht anders als der Koran, immer wieder neu zu reflektieren und zu interpretieren.<sup>2</sup> Die sufische Bewertung des subjektiven Bewusstseins des Menschen ist – wie erwähnt – am

<sup>1</sup> Vgl. Hajatpour, 2017, 138–149; Knysch, 2017, 79–84.

<sup>2</sup> Das dynamische Verhältnis zwischen limitierter Interpretationsmöglichkeit und sufischer Bemühung, diese zu überschreiten, wird u. a. abgeleitet von K. 23:53 ﴿ ... erfreut war jede Gruppe über das, was ihr

bivalent. Für viele Sufis birgt dieses Bewusstsein zwar das Potenzial zu einer tieferen Erkenntnis, stellt aber gleichzeitig ein diesbezügliches Hindernis dar.

Vor allem frühe Sufis beklagen angesichts des göttlichen Wirkens die Ahnungslosigkeit und Nichtigkeit des Menschen als vergängliches Geschöpf in teils drastischen und vorwurfsvollen Worten: So ließe Gott seine Geschöpfe in einer ausweglosen Situation existieren, in der der Mensch gar nicht anders könne, als zu fehlen. Denn selbst ein anscheinender Erkenntnisgewinn oder ein vordergründiger Verdienst in der Glaubenspraxis mag sich als Trugschluss erweisen.<sup>3</sup> Hâtim al-Ašamm (gest. 851/52) etwa reflektiert diese Ungewissheit in der Wahrheitsfindung und der spirituellen Entwicklung in Bezug auf das koranische Narrativ über Adam – dem Urbild des Menschen – und Satan als dessen Widersacher, die beide das Schicksal teilen, ihre Gottesnähe zu verlieren:

„Lass dich nicht täuschen durch einen guten Ort! Kein Platz ist besser als das Paradies, und doch ist Adam darin das bekannte Urteil widerfahren. Lass dich nicht täuschen durch viele gottesdienstliche Handlungen! Denn was dem Satan zustieß, geschah nach langer Zeit gottesdienstlichen Handelns.“<sup>4</sup>

Das sufische Gottesbild und Daseinsverständnis oszilliert zwischen Verzückung und Erschütterung. Dies geschieht analog zur koranischen Darstellung Gottes durch die Attribute der Schönheit (*ğamāl*) und der Erhabenheit (*ğalāl*). Einige Sufis aber bekräftigen, dass diese beiden, letztlich fließenden Kategorien von einer göttlichen Anziehungskraft (*ğadb*) überlagert werden. Diese wirkt durch den Koran unwiderstehlich auf den wahrhaft Liebenden und löst schließlich jede Binarität auf. In einem solchen Sog und im Wunsch nach der Vereinigung mit Gott wird alles andere als unwesentlich und vorläufig wahrgenommen. Dementsprechend ist auch die Verstehensbemühung des Koran nicht abzuschließen, oder in den Worten Abū Naşr as-Sarrāğs (gest. 988): „Wie es bei Gott kein Ende gibt, so gibt es auch beim Verstehen seines Buches kein Ende.“<sup>5</sup>

### 9.1 Die Einsheit Gottes und die Aufrichtigkeit des Menschen

Die hier vertretenen Sufis weisen mitunter sehr unterschiedliche Zugänge zur koranischen Darstellung des Wesens Gottes wie auch hinsichtlich der menschlichen Position

---

eigen war ﴿ und K. 12:76: ﴿ ... Im Rang erhöhen wir, wen wir wollen. Und über einem jeden, der Wissen hat, steht ein Wissender. ﴿ Übers. Bobzin, 2019; vgl. Ahmed, 2016, 24.

3 Vgl. Kermani, 2015, 379–395.

4 Hâtim al-Ašamm nach Kermani, 2015, 381; zu klassischen sufischen Reflexionen über Adam und den Satan im Koran und den daraus folgenden Übersetzungen auf das Erleben der jeweiligen Sufis vgl. Copens, 2018, 135–164.

5 Vgl. Kermani, 2015, 392, 396; as-Sarrāğ nach ebd., 131.

zu diesem auf. So ist für Amat an-Nur Gott eine über alle Vorstellungen erhabene Existenz. Der Mensch aber hat potenziell Zugriff auf diese, wenn er seine eigenen Vorstellungen als unwirklich erkennt und durchschreitet.

Die Attribute Gottes sind Seine Qualitäten. Sie bezeichnen (*qualify*) Ihn – aber, was Gott ist, in Seinem **essenziellen** Selbst, oder essenziellen Sein, bleibt unbegreifbar (*unknowable*), weil der Koran sagt: Gott ist formlos. Gott ist transzendent und unvergleichbar. Der Heilige Prophet, Friede sei auf Ihm, wurde von den Arabern gefragt: [...] Beschreibe uns diesen Gott, über den Du **predigst**. Was ist die Natur deines Gottes? In diesem Moment wurde die Sure *al-Ihlās* offenbart: [...] *qul huwa llāhu ʾaḥad Allāhu ṣ-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hu kufuʾan aḥad*.<sup>6</sup> Wenn Sie fragen, was der Koran über Gott sagt, ist alles in dieser Sure. [...] [Für den Menschen bedeute das] das Negieren aller falschen Götter, die die Menschheit erschuf, und das Bestätigen der Existenz der einzigen Wirklichkeit – der einen Wirklichkeit hinter allem.<sup>7</sup> [...] Der Begriff, der im Koran hinsichtlich des Unglaubens gebraucht wird, ist *kufū*. Und *kufū* bedeutet zu bedecken, zu **verschleiern** (*conceal*). – **Unglaube** ist nichts anderes als die Wahrheit zu verdecken, zu verdecken, was wahr ist. Glaube, *īmān*, ist nichts anderes, als das Wirkliche zu bestätigen, und durch das Bestätigen des Wirklichen, in einen Zustand des *amana* zu gelangen, was Frieden ist. [...] Gott sagt im Koran: Alles Gute kommt von Mir und alles Böse ist von eurem **Selbst**, von der *nafs*, der beschränkten *nafs*, dem Ego-Bewusstsein des Menschen. – Jedes und alles, was sich selbst als **gegensätzlich** oder als im Widerspruch zum göttlichen Willen **behauptet** (*affirms*), ist böse (*evil*), und was immer sich **mit** dem göttlichen Willen, der göttlichen Ordnung oder dem göttlichen Befehl synchronisiert und harmonisiert, das ist, was gut ist.<sup>8</sup>

Wie Amat an-Nur und andere Sufis führt auch Oruç Güvenç die *Ihlās* – und zwar als „eine sehr, sehr hübsche Erklärung für Gott“ – an. Diese Sure sei ein „Expresskurs“ über die „komplette“ oder „vollkommene“ Existenz Gottes (*Allāhu ʾaḥad*), die „nicht Teil-Teil“ ist, „nichts braucht und alles abdeckt“ (*Allāhu ṣ-ṣamad*). Diese Einheit ist für Oruç Güvenç der Ursprung aller Dinge: „Alle kommen von demselben Weg. Irrend machen die Menschen die Unterschiede und die Schwierigkeiten.“ Um dies zu vermeiden und zur Einheit zurückzukehren, muss man konsequent und mit dem richtigen Fokus an sich selbst arbeiten:

6 K. 112:1–4 ﴿Sprich: ‚Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.‘﴾ Übers. Bobzin, 2019; Amat an-Nur verweist zu Anfang zudem auf K. 42:11.

7 Amat an-Nur betont an anderer Stelle, dass alle Propheten von Anbeginn der Zeit dieselbe Botschaft gebracht hätten, vgl. z. B. K. 3:59–64, 21:25.

8 Amat an-Nur, 2015; zum Verdecken der Wahrheit vgl. z. B. K. 24:39–40; zu *amana* vgl. K. 3:154, 8:11, 24:55 u. a.; zitiert zum Ursprung des Guten und Bösen K. 4:79; verweist in Bezug auf die sich widersetzende Selbstbehauptung des Menschen auf K. 45:23, vgl. dazu auch K. 4:81, 10:35.

*Taqwā* ist eine Arbeit am Verhalten mit einer Spiritualität von sehr hoher Qualität. Wenn man an der Universalität arbeitet, sammelt man natürlich schon mal viele Punkte. Aber es ist notwendig, dass man an dem richtigen Thema arbeitet.<sup>9</sup>

In ähnlicher Weise betont Amat an-Nur, dass man im eigenen Bemühen (*ǧihād*) eine Harmonisierung mit der göttlichen Einheit anstrebt, um so zum „Ursprung zurückzukehren“. Dieser Aspekt steht für sie im Zentrum der koranischen Ansprache an den Menschen.

*Mabdaʿ* ist der Ursprung und *maʿād* ist die Rückkehr: Der Ursprung der Schöpfung, der Ursprung der Menschheit und die Rückkehr. Wir sind alle auf der Rückreise jetzt, nach der Schöpfung. – Das ist das grundlegende Thema des Koran, würde ich sagen, das wieder und wieder wiederholt wird, auf vielen verschiedenen Wegen, durch den Koran hindurch. Die Surat *al-Fātiḥa* führt dieses fundamentale Thema ein, *mabdaʿ wa-maʿād*, Ursprung und Rückkehr: Von wo kommen wir und wohin gehen wir? Der ganze Koran ist ein Kommentar darauf.<sup>10</sup>

Sīdī Muḥammad bezieht sich ebenfalls auf die *Fātiḥa* (K. 1) wie auf die *Iḥlās* (K. 112). In Bezug auf letztere betont er die Einsheit und Vollkommenheit Gottes, die sich durch seinen „ersten Namen *Allāh*“ ausdrückt. Doch Gott hat eben – zumeist 99 gezählte – weitere Namen oder Qualitäten. Die *Fātiḥa* weist auf jene Qualitäten hin, die nach Sīdī Muḥammad für den Menschen besonders entscheidend sind.

Gott, ja: *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ʿālamīn ar-raḥmān ar-raḥīm*. Er ist der Barmherzige: *ar-raḥmān ar-raḥīm*, *māliki yaumi d-dīn*, und Er hat den Letzten Tag geschaffen: *māliki yaumi d-dīn iyāka naʿbud*. Wichtig, das sagt Er, es ist sehr wichtig – für jedermann, zu sagen, zu glauben, dass Gott jeden Tag bis zum Letzten Tag schuf, und Er alles schuf. Das meine ich, ja. Denn Gott sagt: *innani ʿanā llāh*. Ich bin alles, Ich bin Gott für alle Menschen, ohne Unterschied. Ich schuf alle Menschen. Ich gebe jedem, was er braucht. Das ist, was Er sagt. – Und auch: Gott leitet die Menschen, Gott sei gepriesen. Gott sagt: Ich lehre die Menschen, wie man betet, Ich lehre die Menschen, wie man sich erinnert. Alles! Das heißt es: Gott, Er hilft. Wer lehrt uns? Gott.<sup>11</sup>

Sīdī Muḥammad versteht grundsätzlich jede Sure als Ansprache an die Menschheit im Allgemeinen, wofür die im Koran wiederholte Ansprache „*yā ʿaiyuhā n-nās*“ (vgl. z. B. K. 2:21) repräsentativ steht und für den *šaiḥ* aussagt: „Erkennt Gott und handelt entspre-

9 Oruç Güvenç 2016; zum Begriff *taqwā*, der oft als „Gottesfurcht“ oder „Gottesbewusstsein“ übersetzt wird, vgl. K. 2:197,237, 5:2,8, 7:26, 9:108–109, 20:132, 22:32,37, 48:26, 49:3, 58:9, 74:56, 96:12 u. a.

10 Amat an-Nur, 2015.

11 Sīdī Muḥammad, 2015; zitiert mit *innani ʿanā llāh* aus K. 20:14.

chend mit euren Mitmenschen.“ Denn es ist nur Gott, der alleine vollkommen ist, und der „den Menschen geschaffen und geformt hat“. Sīdī Muḥammad betont folglich mit Nachdruck, dass man ohne Gott nichts ist und seine Hilfe braucht. Daher spricht Gott die Menschen auch mit „O ihr meine Diener“ (*yā ʿibādī*; vgl. z. B. K. 29:56, 39:53) an. Folglich kann nach dem Ṣaḍulī-*ṣaiḥ* die angemessene Antwort des Menschen nur sein: „Nur Du bist mein Gott. Darum bitte ich Dich, mit tiefer Höflichkeit“, und erklärt weiter: „Denn der Sklave (*slave*) ist höflich (*polite*) – **vollständig**.“ Diese Dienerschaft als „Sklave“ deutet Sīdī Muḥammad jedoch nicht als eine unreflektierte Unterjochung des Menschen unter eine höhere Macht, sondern als bewusste Annahme einer Beziehung der Fürsorge: „Er hat Sie geschaffen. Er lehrt Sie. Und Er lehrt Sie, wie man mit Gott ist. Er lehrt Sie, dass es wichtig ist, ehrlich zu sein, und aufrichtig, und all das.“ Denn Stolz sei das primäre Hindernis für eine solche aufrichtige Beziehung mit Gott, aber auch in Bezug auf die Mitmenschen und die gesamte Schöpfung.

Die göttliche Botschaft zielt darauf ab, Gott als Einen, Seine Offenbarung, Seine Wirklichkeit in der Schöpfung und das Kommen der Stunde anzuerkennen, wie auch, dass die Muslime einander Geschwister sind. Das ist auch Inhalt der ersten Offenbarung durch Gabriel: Lies (*iqraʿ*)! Das ist der Weg des sich Hingebens (*taslīm*).<sup>12</sup>

## 9.2 Der Sollzustand des Menschen in der Schöpfung

Nach Sīdī Muḥammad ermöglicht dieses hingebungsvolle Lesen des Daseins dem Menschen, zu erkennen, dass die gesamte Schöpfung Gott preist, dass die gesamte Schöpfung in Hingabe, also *muslim* ist:

Die gesamte Schöpfung [...] *wa-ʿinna min ṣaiʿin ʿillā yusabbiḥu bi-ḥamdihi*, alles schuf Er, um Gott anzubeten. Bis hin zu den Tieren und auch die Vögel, **aber** die Menschen verstehen die Sprache der Tiere und der Vögel **nicht**. [...] Gott aber sagt: **all diese beten**.<sup>13</sup>

Auch Baba Mondī vertritt eine universalistische Perspektive auf Gott und das Dasein und betont die Wichtigkeit der Erkenntnis, dass der Mensch eigentlich nie wirklich vom „göttlichen Ursprung“ getrennt ist. Das bedeutet für ihn aber auch, dass man das

<sup>12</sup> Ders.; zum *iqraʿ* vgl. K. 96:1,3; zum „Lesen“ der universalen Wahrheit vgl. K. 15:85, 21:49; zu Sīdī Muḥammads sufischem Verständnis der koranischen Verwendung der „Muslime“ s. Kapitel 11.8.

<sup>13</sup> Ders.; zitiert aus K. 17:44 ﴿Die sieben Himmel lobpreisen Seinen grenzenlosen Ruhm, und die Erde und alles, was sie enthalten; und es gibt nicht ein einziges Ding, das nicht Seinen grenzenlosen Ruhm und Preis lobpreist; aber ihr (o Menschen,) fehlt, die Weise zu erfassen, in der sie Ihn rühmen! Wahrlich Er ist nachsichtig, vielvergebend.﴾ Übers. Asad, 2011; vgl. dazu und auch in Bezug zu den Vögeln K. 24:41, vgl. auch K. 22:18.



Urteil über die Taten am „Tag des Gerichts“ (*yaum ad-dīn*) allgegenwärtig und selbstverantwortlich vollziehen muss.

Gott (*Zoti*) ist das Universum von allem. Der Mensch ist das Beispiel [Dolmetsch: die Reflexion Gottes]. Der Koran sagt: Nicht der Himmel, nicht der Boden, nicht meine Erde kann Mich umfassen, Mich kann nur das gläubige Herz des Gläubigen umfassen.<sup>14</sup> Das heißt, Gott ist im Herzen der Menschen. Der Thron Gottes ist das Herz des Menschen.<sup>15</sup> [...] Wir müssen dieses Leben leben, und wenn der letzte Tag kommt, brich dir den Hals! – Es hat schon eine Bedeutung für den Menschen, dass man mit positiven Resultaten hinkommt, und nicht mit negativen. Dies ist ein begrenztes Leben und kein Unendliches.<sup>16</sup> [...] Den Satan (*šaitān*) haben Sie mit Ihnen mit, den *šaitān* sollten Sie nicht draußen suchen. Ich habe Ihnen gesagt, der Thron Gottes ist im Herzen des Menschen. Wenn Sie etwas Gutes tun, gute Handlungen setzen, Gutes sprechen, wird Ihr Herz größer. Wenn Sie das Gegenteil tun, wird das Herz klein werden. Sie haben es in Ihrer Hand, niemand anderes sonst. Das bedeutet, der Teufel symbolisiert das Schlechte. Wir sollen [aber] nicht woanders danach suchen, sondern in uns selbst.<sup>17</sup>

Husamuddin Meyer deutet den Satan als Personifizierung des Hochmuts, sieht ihn – wie die meisten anderen befragten Sufis – jedoch nicht als externe „Person“ oder Kraft, sondern als inneres Prinzip, das „immer versucht, sich mit der *nafs* zusammen zu tun, um die Menschen vom richtigen Weg wegzuhalten“ (vgl. z. B. K. 2:36). Letztendlich ist diese Personifizierung des Abweichens für ihn aber eine Hilfestellung von Gott. Er erklärt: Es hat „natürlich den Vorteil, dass man damit beweisen kann, dass man ihm nicht folgt. Wenn es ihn nicht gäbe, könnte man das nicht beweisen.“ Dieser Aspekt ist auch einer der Gründe, warum Husamuddin Meyer die „Hauptthemen des Koran“ als auf die Barmherzigkeit Gottes hinweisend sieht.

Das beginnt mit: *bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīm*, im Namen Gottes des Barmherzigen; *rahmatī wasiʿat kulla šaiʿ*? Meine Barmherzigkeit umfasst alles; *wa-mā ʿarsalnāka ʿillā rahmātan li-l-ʿālamīn*, Wir haben dich zu nichts anderem geschickt als Barmherzigkeit für die Welten.<sup>18</sup>

14 Das ist kein Zitat aus dem Koran, sondern eines bei Sufis beliebten, angeblichen *ḥadīṭ qudsī*.

15 Zum Zusammenhang von Schöpfung und dem Thron Gottes vgl. K. 10:3, 11:7, 13:2, 20:1–8, 32:4, 57:4 u. a.; zur durch das „Herz“ gemachten Erkenntnis, dass Gott die Allmacht über alles Geschaffene hat, vgl. K. 40:7.

16 Ich deute Baba Mondis Aussage als einen Verweis auf die koranischen Hinweise, dass man nicht wisse, wann das Leben endet, oder wann „die Stunde“ kommt, und man daher jederzeit ein aufrichtiges Leben führen müsse, vgl. K. 6:31, 7:187, 20:15, 30:55, 33:63, 43:61, 79:42–44 u. a.

17 Baba Mondī, 2018; zum Zusammenhang zwischen Offenbarung, guten Taten und dem Genesen der Herzen vgl. K. 3:103, 159, 10:57, 15:47, 50:37, 94:1–8; zum Versiegeln, Erblinden und Verkümmern der Herzen vgl. K. 2:7, 4:90, 11:5, 22:46, 40:35; zum Zusammenhang des Handelns und dem jeweiligen Zustand der Herzen vgl. K. 2:74; zum eigenverantwortlichen Handeln unter fälschlich vorgebrachten Vorwänden satanischer Einflüsterung vgl. K. 3:155, 59:16.

18 Husamuddin Meyer, 2015; führt zunächst die *basmala* an, die jede Sure bis auf die neunte einleitet:

In Anlehnung an den Korankommentator al-Qurṭubī erklärt auch Ibrahim Hussain die *Ihlāṣ* als eine „präzise und reine Einführung in Gott“ und das entsprechende menschliche Verhalten. „Diese Sure fokussiert auf die **Aufrichtigkeit** und man muss **aufrichtig** an die Einsheit (*oneness*) Gottes glauben“, da er „in der Kontrolle von allem ist. **Alles** ist abhängig von Gott, doch Gott ist von **nichts** abhängig. Also, wiederum, ein Ruf zum Schöpfer.“ Für Ibrahim Hussain ist die daraus folgende zentrale koranische Aussage für den Menschen nicht die Willkür, sondern die „Gerechtigkeit Gottes“.

Der Koran sagt uns: Gott ist der aller Gerechteste. [...] Im Leben mag Ihnen Ungerechtigkeit widerfahren, aber Sie **wissen**, dass Gott immer Gerechtigkeit bringen wird. Wenn Ihnen irgendeine Ungerechtigkeit in diesem Leben passiert, wird Ihnen Gott Gerechtigkeit bringen, im nächsten Leben. Er schaut zu.<sup>19</sup>

Die Qualität Gottes als gerechter Schöpfer verbindet auch Ibrahim Hussain mit den Eigenschaften der „Behutsamkeit, Gnade und des **Mitgefühls** (*rahma*). Gott erinnert uns daran, wie Er diejenigen **bestrafen** wird, die Tyrannei betreiben [...], **was** diesen Leuten widerfahren wird, die *zulm*, die Ungerechtigkeit den Leuten angetan haben.“ Allerdings betont er, dass Gott den Menschen auch fehlend geschaffen hat. Daher muss sich der Mensch um seine „Aufrichtigkeit“ bemühen. Die Richtschnur dafür liegt für ihn wiederum im Koran:

In einem Vers sagt Gott: [...] *wa-idā anʿamnā ʿalā l-insān*, Wir haben dem Menschen viele **Segnungen** gegeben, *aʿraḍa wanaʿa bi-ġānibihi*, er, *aʿraḍa*, er vernachlässigt (*neglect*) sie [...] *wa-idā massahu š-šarru*, und wenn er mit einer Schwierigkeit befallen ist, dann wird er, *kāna yuʿsan*, aufgeregt (*upset*). [...] Gott, gepriesen und erhaben ist Er, sagt in einem anderen Vers: *ḥuliqa l-insānu ḍaʿīfan*. Gott sagt, dass der Mensch **schwach** geschaffen worden ist, was bedeutet, dass wir Menschen sind und Fehler machen. Wir sind nicht perfekt. **Perfektion** ist eine Qualität, die gehört zu Gott. – Wir Menschen, wir haben keine Perfektion. [...] In einem Vers sagt Er: Gott macht kein *zulm*, Gott tut dem Menschen keine Ungerechtigkeit an. Während es die Menschen sind, die sich selbst Ungerechtigkeit antun. Dieser Vers ist wiederum eine Erinnerung an die menschliche Gattung (*the human race*) und daran, wie wir die **Menschlichkeit** verloren haben. Wie bewahren (*retain*) wir die Menschlichkeit? Wir sammeln uns selbst durch das Lernen des Buch Gottes.<sup>20</sup>

﴿ Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers ﴾ Übers. Bobzin, 2019 beziehungsweise ﴿ Im Namen Gottes des Allernädigsten, des Gnadenspenders ﴾ Übers. Asad, 2011, vgl. dazu auch Asad, 2011, 25, Kommentar zu 1:1; Meyer zitiert dann aus K. 7:156 und 21:107.

<sup>19</sup> Ibrahim Hussain, 2015; vgl. z. B. K. 39:69.

<sup>20</sup> Ders.; zitiert K. 17:83, dann aus K. 4:28 und verweist schließlich auf K. 10:44.

### 9.3 Göttliche Vollkommenheit – Menschliche Vollkommenheit?

Hešmat Riāzī gehört zu den Sufis, die davon ausgehen, dass der Mensch Perfektion und Vollkommenheit erreichen kann. Er erklärt, dass man durch das meditative Gottesgedenken erleuchtet werden und erfahren kann, dass Gott „Ihr ganzes Sein übernimmt“, dass „Gott alles umfasst“ (*Allāhu muḥīṭ*).<sup>21</sup> Denn der Mikrokosmos (*al-ʿālam aš-šaġīr*) des Menschen steht für Hešmat Riāzī in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Makrokosmos (*al-ʿālam al-kabīr*) der Schöpfung. Die verbindende und aktive Kraft bezeichnet der Sufi als das Licht (*nūr*), von dem der Koran spricht, und das auch durch den Koran wirkt.

Es gibt insgesamt drei Bücher. [...] Buch heißt auf Arabisch *kitāb*. Es meint etwas, das geschrieben ist. Es gibt drei Bücher im gesamten Dasein: Eines ist das *kitāb at-takwīn*, welches das Buch des Universums ist. Eines ist das *kitāb al-insān*, welches das Buch des menschlichen Wesens ist, und eines ist das *kitāb al-qurʿān*, welches das Buch des Koran ist. – Der Mensch ist der Mikrokosmos (*al-ʿālam aš-šaġīr*) und das gesamte Universum ist der Makrokosmos (*al-ʿālam al-kabīr*). Der Koran ist das Zwischenglied (*intermediate*), wie jemand oder etwas dazwischen (*wāsiqa*), um *kitāb al-insān* und *kitāb at-takwīn* zu verbinden: das Universum und das menschliche Wesen miteinander zu verbinden und zu kombinieren. Schließlich sollte [...] Alles eins sein.<sup>22</sup>

Ist diese Verbindung als Einsheit der Existenz (*waḥdat al-wuġūd*) erreicht, dann drückt dies nach Hešmat Riāzī die Qualität des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) aus. Šāh Ḥalīlī hingegen vertritt ein Verständnis des *insān al-kāmil*, das über eine solche Erkenntnishaltung deutlich hinausgeht:

Dieser vollkommene Mensch ist etwas, das immer **existieren**, das im Universum präsent sein muss. Denn das ist die **Bedeutung** des Universums. Wenn Sie es aus dem Universum wegnehmen, dann würde das Universum **bedeutungslos** werden. Es würde **bedeutungslos** werden und daher würde es völlig **kollabieren**.<sup>23</sup>

Die tatsächliche Person, die den Status des vollkommenen Menschen erreicht, wäre für ihn jedoch immer nur die „**Manifestation** des vollkommenen Menschen, nicht der vollkommene Mensch selbst“. Denn die Person ist als Mensch sterblich. Dennoch ist es nach Šāh Ḥalīlī wichtig, an diesen „Rahmen“ des „*imāmats* oder der *walāyat*“ zu glauben, denn „dann ist alles, was Sie machen, korrekt. Ihr Gebet wird korrekt sein, Ihre Arbeit wird korrekt sein: Sie sind auf dem Weg Gottes“ (*fī sabīl Allāh*; vgl. z. B. K. 57:10).

<sup>21</sup> Zu *muḥīṭ* vgl. K. 2:19, 3:120, 4:108,126, 8:47, 9:49, 11:84,92, 29:54, 41:54, 85:20.

<sup>22</sup> Hešmat Riāzī, 2016.

<sup>23</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016.

Nach Šāh Ḥalīlī ist das der Ansatz der Schiit:innen und teilweise der Sufis, die so „Erlösung“ finden können. Das ist die „Basis von jeder Religion“. Aber in jeder Religion gibt es auch jene, die unreflektiert nur die „Gebote“ – zumeist formuliert durch „die Gelehrten“ – befolgen. In Bezug auf den Islam sind das für Šāh Ḥalīlī die Sunnit:innen. Deren Bezug zu Gott ist allein der Gehorsam, der auf „Belohnung“ ausgerichtet ist, ohne „sich selbst irgendetwas zu fragen“ und sich somit nicht „zu stören“. Šāh Ḥalīlī führt weiter aus, dass es den Menschen, die nur oberflächlich den Geboten folgen, nie ersichtlich werden wird, warum Gott im Koran über den Menschen als seinen Diener oder Sklaven spricht (vgl. z. B. K. 2:90). Warum verspricht er Belohnung wie bei einem Sklaven, der „gehört und alles so macht, wie es der Meister will“, oder droht Bestrafung an, wenn „er rebelliert oder die Dinge, die Er befiehlt, nicht auf die beste Art tut?“ Der Isma‘īlī-Šaiḫ argumentiert daraufhin, dass der Koran den Menschen auf der Ebene anspricht, auf der er oder sie eben ist. Wenn sich die Menschen nicht bemühen, sich zu ändern, werden sie auf dieser Ebene bleiben. Sie werden Gott „nie verstehen können“. Sie werden nur den Ordern folgen, ohne zu fragen: „**Warum** muss ich beten und warum muss ich auf **diese** Weise beten? Warum muss ich fasten, und warum in diesem Monat, in diesem Zeitraum fasten (vgl. z. B. K. 2:43–45, 2:183–189)?“ Wirklicher Glaube hingegen liegt für Šāh Ḥalīlī in der von Liebe getragenen, „absoluten verbindlichen Hingabe“. Hier gibt es auch keine „Kluft“ mehr „zwischen Gott und Schöpfung“ und „Sie können graduell **gleich** wie Gott werden, weil **all** die **Attribute** Gottes in Ihnen manifestiert sind. Der Imam ist die **vollkommene** Manifestation **aller** Attribute Gottes.“<sup>24</sup>

Auch Sufi Tabīb geht davon aus, dass der Koran die Menschen auf unterschiedlichen Ebenen anspricht. Folglich gibt es auch für ihn unterschiedliche Beziehungsqualitäten zwischen Gott und Menschen.

Ich kann **seltsame** Dinge über den Koran sagen. Sehen Sie, Gott teilt die Menschen im Koran in drei Grade ein: Sklaven, die Menschen, die nicht an Gott glauben [wollen; verwendet für glauben den Konjunktiv; Anm. Y. H.], und die Freunde. [...] Der Koran zeigt, dass Gott mit den Menschen gemäß ihres Grades spricht. Zum Beispiel sagt Gott zu den Sklaven im Koran: Ihr müsst Angst vor Mir haben. Ihr müsst immer Gebete für Mich verrichten. Hier stellt sich eine Frage: Wenn Gott mächtig ist, alles hat, und für Sich nichts braucht, warum verlangt Er das Gebet für sich? Mächtig. Mächtig. Diese Frage; die Menschen wissen das nicht. Warum, wenn ich zum Beispiel reich bin, warum gibt es so viel für mich? Ich bin reich, warum? Wenn ich alles habe, warum muss ich mich hinstrecken und meine Gebete sagen? Oder warum helfen? Was und womit? Oder er ist arm, er ist Sklave. Das ist ein Geheimnis im Koran. Niemand kann auf die Frage eine Antwort geben. Zweitens – im Koran zeigt Gott, dass Er die Menschen, die nicht an Gott glauben, nicht mag, dass Er ihnen die Hölle geben wird. Damit

---

24 Ders.

zeigt der Koran die Härte Gottes. Die Härte – Er ist sehr **traurig**. Er ist nicht zufrieden. Im Koran zeigt man den Gott so. Drittens, das sind die Freunde, das sind die Sufis.<sup>25</sup>

Die göttliche Ansprache gemäß des Grads der Menschen ist für Sufi Tabib Ausdruck der göttlichen Qualität der „Schlauheit“,<sup>26</sup> der man als Sufi durch Nachfragen und durch das Streben nach Vollkommenheit begegnen und entsprechen kann und auch soll. Das Vorbild dafür ist für ihn die koranische Darstellung Moses. Nach Koran 7:143 will Moses Gott sehen. Gott antwortet aber Moses, dass dieser dazu nicht bereit ist. Gott offenbart sich daraufhin einem Berg in Sichtweite, den Sufi Tabib mit dem Berg *tūr*<sup>27</sup> identifiziert. Der Berg bricht in Ehrfurcht vor Gott in sich zusammen (vgl. auch K. 59:21) – „der Berg wurde wie Erde“ – und gleichsam wirft sich Moses zu Boden. Er erkennt, dass er Vollkommenheit erstreben muss, um die Wahrheit Gottes zu erfahren. Dafür muss er von „einem der Dieners Gottes“ lernen. Denn dieser agiert zwischen den „zwei Flüssen, Schwarz und Weiß“, also jenseits der moralischen Konventionen von „gut und böse“. Doch Moses wundert sich über diese göttliche Anweisung: „Warum soll ich zu ihm gehen, wenn ich doch Prophet bin?! Gott sagt: Ich habe dich doch zum Propheten gemacht. Aber Mein Sklave der Sklaven hat durch Vervollkommnung Meine Energie erlangt. Du musst hingehen und das Wissen dieses Mannes studieren.“ Sufi Tabib schlägt dann den Bogen zu Koran 18:60–82, wo die Geschichte der Begegnung Moses mit eben jenem „Diener Gottes“ – für Sufi Tabib ist dieser das Sinnbild des vervollkommenen Sufis – beschrieben wird. Darüber hinaus sieht Sufi Tabib in den „vielen Geschichten“ des Koran, wie Gott seine „Beziehungen zu Seinen Freunden hat, und dass Gott durch viele Qualitäten Seine Existenz zeigen kann: Gut, schlecht, hart, sehr gut mit Seinen Freunden“. Die Gottesfreunde aber erkennen schließlich, dass es „nur eine Stufe [gibt] und das ist die Stufe Gottes“.

Darum gibt es in der Nürsafardiya **einen** Grad: die Energie Gottes, die Energie Gottes zu erreichen **und** Kontakt aufzunehmen mit Gott, mit Seiner Energie, mit Seiner Existenz, um Vervollkommnung zu erreichen aus allem, was uns Gott in unserem Inneren gegeben hat, und damit [...] der Gesellschaft zu helfen.<sup>28</sup>

25 Sufi Tabib, 2015; zu den drei Graden vgl. K. 56:7–11; zum Grad der „Sklaven“ vgl. K. 7:55–56, 16:50–51, 32:15–16, 39:16 u. a.; zu den Anweisungen an den Menschen, Gott trotz seines Reichtums beziehungsweise seiner Selbstgenügsamkeit (*ġanī*) anzubeten, vgl. K. 2:263,267, 4:131, 6:133, 10:68, 14:8, 22:64, 27:40, 31:12,26, 35:15, 47:38, 57:24, 64:6; zu Gott, der die „Ungläubigen“ wegen ihrer destruktiven Handlungen „nicht liebt“ (*lā yuḥibb*), vgl. K. 2:276, 3:32, 4:107, 5:64, 6:141, 30:45, 31:18, 42:40 u. a.; zur daraus folgenden Zuweisung in die Hölle vgl. z. B. K. 7:179.

26 Sufi Tabib sagt wörtlich „Fuchs“ (*renard*); zur koranischen Darstellung Gottes, der über alle menschlichen Planungen und Intrigen erhaben sei, vgl. K. 3:54, 7:99,183, 8:18,30, 10:21, 13:33,42, 14:46, 22:18, 27:50, 68:45.

27 Vgl. K. 2:63,93, 4:154, 19:52, 20:80, 23:20, 28:29,46, 52:1, 95:2.

28 Sufi Tabib, 2015.

Der Koran ist für Sufi Tabib das zentrale Medium, diese Vervollkommnung zu erreichen, wenn man ihn als Anleitung für eine transformative Erkenntnishaltung versteht und anwendet.

Die Bibel kann man wie ein historisches Buch lesen, man kann alles verstehen. Doch den Koran kann man nicht [auf diese Weise] verstehen, weil eine *āya*, die hier beginnt, in einer anderen *āya* zu Ende gebracht wird. Das hat Gott deshalb gemacht, damit die Menschen nach Vervollkommnung streben, **damit** sie suchen. Nürsafardiya hat mehrere geheime Systeme des Koran gefunden. Auf diesem Wissen bauen die Aktivitäten auf. Anders gesagt, der Organismus als vervollkommnete Existenz hat die Fähigkeit, göttliche Information direkt von Gott aufzunehmen.<sup>29</sup>

Im Gegensatz zu Hešmat Riāzī, Šāh Ḥalīlī und Sufi Tabib will sich Rađīya al-<sup>ʿ</sup>Alāwī auf keine Spekulationen über das Wesen Gottes oder über das Potenzial des Menschen, mit Gott in eine Einheit zu treten beziehungsweise Vollkommenheit zu erlangen, einlassen. Auch sie führt die *Iḥlāš* an und deutet sie nüchtern als: „Er ist der Schöpfer, wir sind die Schöpfung. Wir sind die Anbetenden, Er ist der Angebetete.“<sup>30</sup> Diskutiert man ihre Haltung in Hinblick auf Šāh Ḥalīlī's Kategorisierung des religiösen Zugangs, so sei sie der Beziehungsform „Herr und Sklave/Sklavin“ zuzuordnen. Für sie – und auch für viele andere Sufis – ist es aber gerade die Kultivierung dieser Beziehung des Dienens, in der Gott in absoluter Transzendenz verstanden wird, die man als Sufi anzustreben hat. Das heißt allerdings nicht, dass diese Sufis nicht ebenfalls die Liebe oder Barmherzigkeit als die Essenz des göttlichen Wirkens ansehen. Jedoch lehnen sie ein menschliches Streben nach einer Annäherung an oder gar eine Vereinigung mit Gott ab.

#### 9.4 Die Beziehung zu Gott und die Aufgabe des Menschen

Basit Khan etwa bezeichnet Gott zwar als den „wahren Liebenden“, doch ist dieser für ihn über jede Immanenz in der Schöpfung, geschweige denn über jedwede Inkarnation in diese erhaben: „Gott braucht das nicht, Mensch zu sein. In dem Moment, in dem Gott zum Menschen werden würde, ist er nicht mehr Gott (vgl. K. 6:100–102)!“ Auch Basit Khan führt für seine Argumentation die *Iḥlāš* an und versteht sie als den Hinweis auf die transzendente Einheit Gottes, die getrennt und anders ist als alles Geschaffene. Aus dieser Perspektive heraus liegt für ihn ein grobes Missverständnis im Glauben, in allem das Wirken Gottes zu suchen.

<sup>29</sup> Ders.; zum schrittweisen Annehmen der Offenbarung durch spirituelle Bereitschaft beziehungsweise zu den verschiedenen „Facetten“ (Übers. Asad, 2011) vgl. K. 3:3, 18:54, 83:7–14, 18–21.

<sup>30</sup> Rađīya al-<sup>ʿ</sup>Alāwī, 2016.

*Allāh* ist ein einzigartiges Wort. – Ein anderes Wort ist *haqq*, wie wir alle wissen. [...] Gott hat die Macht über alle Dinge. [...] Die Leute glauben [aber], dass Gott alles machen kann, doch Gott macht **nur** Gottes Dinge. Nicht, wie die Leute glauben, was Gott machen kann, und dass Gott alles machen kann. Diese Leute, die kennen nur das Wort Gott, aber kennen Gott nicht. Die haben es nur von anderen Leuten gehört und benutzen dann das Wort: Gott, Gott, Gott, Gott! – O mein Gott, o mein Gott, schreien sie. Gott hat Macht über alle Dinge – aber Gott macht tausende Dinge nicht: Gott kann nicht lügen, kann nicht ungerecht sein; kann keine Ungerechtigkeit (*zulm*) tun. Wissen Sie? Es gibt viele Dinge wie diese. – Gott ist **ein** Gott, wir glauben an die Einsheit (*oneness*), das wird *tauḥīd* genannt. [...] Und dann gibt es die Qualitäten von Gott, **wie** Gott ist. Gott ist der Mächtige über alle Dinge. Wenn Gott will, gibt Gott Leitung für den Menschen, [auch] ohne jeglichen Propheten dieser Welt [...]. **Aber** – Gott schickte die Propheten, sodass kein Hindernis für die Leute bestehen bleibt. – Gott braucht gar nichts von den Menschen.<sup>31</sup>

In Bezug auf die verschiedenen vorhergehenden Perspektiven auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nimmt Süleyman Bahn eine Mittelposition ein. Für ihn basiert die koranische Beschreibung Gottes auf zwei Grundprinzipien, in denen „sich Gott persönlich erklärt“. Das eine ist die Barmherzigkeit gegenüber seiner Schöpfung, das andere, dass die Schöpfung ihm dient. Was zunächst als strenge Hierarchie erscheint, die auf der Bedrohung durch Strafen basiert, löst sich für Süleyman Bahn dadurch auf, dass sich der Mensch, wenn er sich hingibt, selbst verwirklicht und Freiheit in Gott erlangt.

Gott hat für sich selbst das **Gesetz der Barmherzigkeit** geschaffen. Das ist eine gewaltige Aussage. [...] Der Koran spricht ja immer wieder über die positiven Qualitäten Gottes, aber er spricht auch immer wieder von der **Strafe**, nicht? Und wie fehlgeleitet die Leute sind und was sie alles falsch machen. So lenkt er den Blick immer wieder auch auf die andere **Seite**. – Aber wenn Gott von sich im Koran spricht, dann spricht Er fast immer, nicht immer, aber fast immer vom Barmherzigen, vom Gütigen. Er spricht auch manchmal vom Strafenden, selbstverständlich. Wenn Er von der **Strafe** spricht, impliziert Er das ja auch. [...] Wesentlich aber ist, und das ist sozusagen in der **Genesis** des Koran beschrieben: Und Wir schufen die *jinn* und die Menschen, dass sie Uns dienen. In diesem **Dienst** liegt die Hauptaufgabe des Menschen. [...] Das ist nicht so schwierig. **Jeder** braucht nur das zu tun, zu dem er eben geschaffen ist. Aber **das** kann er nur bewältigen, wenn der Mensch **das** wird, was er ist, oder wieder wird, was er ist, dass es ihm bewusst wird: Das bin ich! Dann **ist** er eigentlich automatisch schon im Dienst. Und funktioniert als Diener. – Obwohl er einen sogenannten **freien** Willen hat, ist er dann trotzdem als **Diener** freiwillig angeschlossen. Das ist ein wesentlicher Unterschied

<sup>31</sup> Basit Khan, 2014; zur Aussage, dass Gott leitet, wen er will, vgl. z. B. K. 2:142; zu den von den Propheten überbrachten Offenbarungen als klare Hinweise vgl. z. B. K. 22:16; dazu, dass Gott nichts braucht vgl. K. 10:68, s.o.



zum **zwanghaften** Diener, zum Sklaven, der gar nicht anders kann. Wir Menschen haben die Möglichkeit anders zu sein, aber wenn wir diesen Dienst freiwillig auf uns nehmen, dann ist es der wahre Dienst, der uns zusteht. Nur **den** können wir erfüllen. Jeder Mensch hat seine eigene Verbindung mit Gott.<sup>32</sup>

Mitrā Asadī sieht die Möglichkeit der Vervollkommnung des Menschen hingegen weniger in der Selbstverwirklichung des Menschen, sondern im Erreichen seiner Selbstlosigkeit.

Das heißt alles, was man macht oder sagt, wenn Sie ohne Selbst sind, [und nicht glauben, vom eigenen] Gehirn [bestimmt zu sein], und die Planungen und Gedanken vielmehr aus dem Herzen kommen, und diese durch Gott gemacht werden, dann sind Sie ein Instrument dafür. Ihre Handlungen sind durch Gott und daher in Einheit mit Gott, Er ist der Planer. Alles, was Sie gemacht haben und alles, was Sie machen müssen, ist das, worüber Gott entschieden hat.<sup>33</sup>

Für Ahmad Dabbagh ist die Grundfrage, die „wirklich große Frage für die Menschen aller Religionen und der Philosophie: Warum hat Gott die ganze Schöpfung letztendlich geschaffen?“ Ein wesentlicher Aspekt dieser Frage ist für ihn der Ursprung des Bösen. Denn für ihn kann Gott nicht die Quelle (*maṣḍar*) der Ungerechtigkeit (*ẓulm*), sondern nur der Gerechtigkeit (*ʿadl*) sein. Die Qualitäten Gottes seien schließlich „*al-asmā l-ḥusna* (die schönen, guten Namen), **sie sind** nicht *al-asmā s-sīʿa* (die schlechten Namen)“. Alles Schlechte wurde daher geschaffen und existiert durch das freie, aber „verschleierte“ Bewusstsein des Menschen.

Sagen wir, das ist die Sonne dort, und wo kommt die Dunkelheit her? Das Licht kommt von der Sonne. Wenn ich dies hier herstelle [richtet ein Papier in das Sonnenlicht, das einen Schatten wirft]: Auf dieser Seite wird Dunkelheit sein. – Ja! Dunkelheit existiert, aber es ist wegen des Schleiers, der gekommen ist. Denn in der Sonne gibt es keine Dunkelheit.<sup>34</sup>

Dieses schattenwerfende Bewusstsein ist es auch, das die Dualität zwischen Anbetenden und Angebetetem schafft; Gott aber ist für Ahmad Dabbagh über jede Dualität erhaben. Der Sufi kann und soll durch eine Angleichung an die Qualitäten Gottes, die in

32 Süleyman Bahn, 2015; verweist zum „Gesetz der Barmherzigkeit“ auf K. 6:54, vgl. auch K. 7:156; zitiert in Bezug auf den „Schöpfungsgrund“ der *ġinn* und der Menschen K. 51:56; zum „wahren Dienst“ des verwirklichten, unabhängigen und somit freien Menschen vgl. K. 2:177, 6:94, 9:60 u. a.; zu den *ġinn* und dem *ġinn*-Glauben vgl. Hentschel, 1997.

33 Mitrā Asadī, 2016; vgl. K. 22:18 und den *ḥadīṭ qudsī*, der davon spricht, dass die Wahrnehmungen und Handlungen der Gottesnahen die Gottes wären, vgl. <https://sunnah.com/qudsi40/25>, letzter Zugriff: 12.06.2021.

34 Ahmad Dabbagh, 2016; vgl. K. 13:33.



menschlicher Form wiederum durch den Propheten reflektiert sind, jene unwirkliche Dualität überwinden, die der Ursprung der „Sünde“ ist.

Er hat unendlichen Qualitäten, und eine von diesen ist *wadūd*, dass Er **liebt**. Er hat uns in der Essenz nicht für die **Anbetung** geschaffen, Er bedarf der Anbetung nicht. Er bedarf dessen nicht, **gekannt** zu werden, und so weiter. Er ist **frei** von Alldem. [...] Hier lautet die Frage immer: Warum ist die Sünde eine Sünde? Da ist auch die Frage, was ist gut, was ist schlecht? Was ist Sünde, was ist Tugend? Jetzt wissen Sie, dass alles, was mit den Qualitäten Gottes **übereinstimmt** oder in Verbindung steht, **gut** ist. [...] Alles, was im **Gegensatz** dazu steht, ist das, was Sünde ist.<sup>35</sup>

Die hier vertretenen Sufis geben auf unterschiedliche Art und Weise an, sich durch das Reflektieren des Koran der Beantwortung der Fragen des Daseins annähern und diese im Koran auch finden zu können. Voraussetzung dafür sei aber, den Koran eingehend und unaufhörlich zu reflektieren. Ibrahim Hussain erklärt dies auf folgende Weise:

Der erste Schritt ist: **Lesen**. Die erste Offenbarung war: Lies! War es nicht so? *iqraʿ bi-smi llāh ʿiqraʿ*. [...] Er hat ihn auf Arabisch offenbart, sodass Sie Ihren Intellekt nutzen können. Wenn Sie Arabisch nicht lesen können, dann sollten Sie ein Buch auf Englisch – oder welche Ihre Sprache auch ist – besorgen und **lesen**. Als allererstes müssen Sie lesen. Ohne zu lesen, kann die Kontemplation nicht aufkommen. [...] Aber da gibt es etwas, das sogar vor dem Lesen existiert, und das ist **Respektieren**. [...] Was sagt Gott im Koran? [...] *lā yamassuhu ʿillā muṭahharūna*. Berühre es nicht, ehe du nicht gereinigt bist. [...] Also Respektieren gefolgt vom Lesen, [...] – was dem Lesen folgen soll, ist das Reflektieren, und danach [...] werden Sie in der Lage sein, die Worte Gottes zu **leben**. Und so sollte man wirklich sein Leben leben. Das ist die Beziehung, die wir mit dem Buch Gottes, gepriesen und erhaben ist Er, haben sollten.<sup>36</sup>

Auch Amat an-Nur formuliert eine ähnliche Methode, problematisiert aber stärker die Versuchung, zu einer zu raschen Interpretation zu kommen. Man muss vielmehr kontinuierlich weitersuchen, um zu den tieferen Erklärungen des Koran über das Dasein zu gelangen. Für sie sind die Auslegungen des Koran zusätzlich durch gesellschaftliche Verzerrungen verdeckt. Sie fragt sich folglich über viele Koranauslegungen:

Oder ist es etwas, das ihm durch **menschliche** Interpretation **aufgestülpt** (*superimposed*) wurde? Ich habe lange Zeit über diese Verse nachgedacht, über sie reflektiert, und ging sie wieder und wieder durch, und kontemplierte sie: Plötzlich öffnete sich etwas, und ich war

<sup>35</sup> Ders.; zur Qualität *al-Wadūd* vgl. K. 11:90, 85:14.

<sup>36</sup> Ibrahim Hussain, 2015; verweist in Bezug auf „Lies“ auf K. 96:1; auf die arabische Sprache und die Nutzung des Intellekts auf K. 43:3; zitiert in Bezug auf das Respektieren und sich Reinigen K. 56:79; zum intensivierten Reflektieren per se vgl. K. 75:16–18.

fähig, einen **anderen** Weg zu **sehen**, diese Verse zu lesen, die in einer sehr diskriminierenden Art gelesen wurden. Das ist eine Erfahrung, die ich mit dem Koran hatte, an der ich festgehalten habe. Es inspirierte mich, daran zu bleiben, mich mit dem Heiligen Text zu befassen, um zu seinem **wahren Licht** zu gelangen. Denn das Licht wurde irgendwie durch menschliche Interpretation bewölkt, – für eine lange Zeit. [...] Ich versuche also, eine konstante Beziehung mit dem Koran einzuhalten. Ich werde das Buch fast jeden Tag öffnen, etwas daraus **lesen** und die Botschaft daraus **nehmen** – in **diesem Moment**. Der Koran muss zu mir direkt **sprechen**, damit ich fähig bin, seine Bedeutung in meinem Leben zu **realisieren**. Daher versuche ich diese Botschaft im Sinn zu behalten, für diesen Tag, und fahre fort, zu dieser Reflexion zurückzugehen, im Verlauf meines Tages, und sehe, wie und wann ich diese Führung anwenden kann. Auf diesem Weg **gelingt** es mir, eine Art von lebendiger Beziehung mit der **Botschaft** zu entwickeln.<sup>37</sup>

### 9.5 Der Tag des Gerichts: Reflexion und Verantwortung

Wird diese Methode der fortlaufenden Interpretationsbemühung und unmittelbaren Umsetzung der koranischen Botschaft angewendet und eingehalten, so kann man nach Amat an-Nur Antworten auf die großen Fragen finden. Dies gilt auch für die anderen Sufis des Samples. Oft werden hierbei die koranischen Darstellungen des Tags des Gerichts (*yaum ad-dīn*) und des Satans (*šaitān*) als eine Richtschnur für eine verantwortungsvolle Haltung hinsichtlich des eigenen Denkens und Tuns angeführt.

In Bezugnahme auf die *Fātiḥa* sieht Ibrahim Hussain Gott als den einen, „der alles kontrollieren wird, an diesem Tag des Gerichts“. Warum ist das jedoch für den Menschen wichtig, zu wissen? Zunächst legt Ibrahim Hussain dar, dass die „guten Leute im Himmel“ (zitiert mit *inna l-abrār lafī naʿīm* K. 82:13) sein werden, und die „schlechten Leute in der Hölle“ (vgl. K. 82:14), wo sie „schwerwiegende Bestrafung“ erwartet (zitiert mit *inna ʿaḥḍahu ʿalīmun šadīd* aus K. 11:102). Es sind die „Tyrannen und Kriminellen“, die dieses Schicksal ereilen wird. Doch daraufhin betont er, dass all diesen koranischen Beschreibungen der Aspekt der kompromisslosen Selbstverantwortung zugrunde liegt, die von Gott geprüft wird.

Der Grund, warum Gott diese Sachen sagt und Er den Letzten Tag erwähnt, [...] [ist Folgender]: *yauma taḥīdu kullu nafsin mā ʿamilat min ḥairin muḥḍaran*, es ist der Tag, an dem jede

<sup>37</sup> Amat an-Nur, 2015; sie bezieht sich zu Anfang ihrer Auslegungen auf die Diskriminierung und Marginalisierung von Frauen, die für sie nicht durch den Koran, sondern durch die Gesellschaft begründet sind. Der Koran hingegen fordert eine „gleichberechtigte Anerkennung“ von Frauen, da „Gott der Schöpfer von **beiden** ist, **Mann und Frau**“ und „niemals ungerecht gegenüber Seiner Schöpfung“ sein würde. In Bezug auf K. 30:21 deutet Amat an-Nur die Schöpfung der beiden Geschlechter im Weiteren als die an den Menschen gestellte Aufgabe, „die Realisation der **Vollheit** des göttlichen Seins und einen Ausdruck Seiner **Ganzheit** zu bringen“; vgl. K. 2:187,223, 4:1, 16:72, 36:55–57, 39:6, 40:8, 42:11, 43:70, 78:8.

Seele finden wird, was sie gemacht hat: *wa-ma ʿamilat min ḥairin muḥḍaran*, wer Gutes gemacht hat, wird Gutes sehen, wer auch immer Schlechtes gemacht hat, wird Schlechtes sehen. Gott sagt in einem anderen Vers: *yauma lā tamliku nafsun li-nafsin šaiʿan*, an diesem Tag werden Sie nicht in der Lage sein, wird niemand für irgendjemand anderen bezahlen [können], *al-mulku l-yauma li-llāh*, an diesem Tag wird die Autorität bei Gott sein. Es gibt viele, so viele Erinnerungen und all diese Erinnerungen über den letzten Tag, den Tag des Gerichts, erinnern die Menschheit daran, dass wir uns selbst **korrigieren** (*rectify*) müssen. Wir müssen an Gott **glauben**, wir müssen **gut** werden und wir müssen rein werden. Wir müssen beginnen, positiv beizutragen. Denn gute Handlungen, die wir in diesem Leben durchführen, werden uns gute Konsequenzen im Jenseits bringen, und genauso werden schlechte Handlungen uns schlechte Konsequenzen bringen. [...] Warum gibt es die Wiederauferstehung? – Weil das **Leben** ein Test war [...], *allaḍī ḥalaqa l-mauta wa-l-ḥaiyāta li-yabluwakum*, Gott sagt [...]: *wa-la-nabluwannakum*, Wir werden euch prüfen mit Furcht, mit Hunger, mit Verlust des Lebens, und Gott sagt, dass Gott alles schuf! Gott schuf Tod und Leben, sodass Er **euch** dahingehend prüfen kann, wer die besten Handlungen durchführt. [...] Sie werden auferweckt, damit Sie geprüft werden [...]: Wie waren Sie als Mensch in Ihrem Leben? Wie war Ihr Charakter? Wie waren Ihre Taten? Was haben Sie beigetragen? [...] Das ist der Test, den wir im Leben durchlaufen – über den wir manchmal nicht nachdenken.<sup>38</sup>

Süleyman Bahn deutet die Auferstehung und den Tag des Gerichts mehr symbolisch und sieht darin aber ebenfalls den Aufruf, das gegenwärtige Verhalten zu reflektieren und entsprechend zu korrigieren.

Der Koran verspricht die Auferstehung, verspricht, dass wir wieder – geboren werden. **Wieder** zusammengesetzt werden, als eine neue Schöpfung. – Mich persönlich haben solche *āyāt*, bis jetzt eigentlich gar nicht richtig interessiert. [...] Das ist ein Thema, das mich wahrscheinlich dann interessiert, wenn ich spüre, dass meine letzte Zeit gekommen ist. Im Augenblick [lacht] habe ich das noch nicht so richtig gespürt. Mir ist das Leben immer viel wichtiger gewesen, über die Auferstehung habe ich immer drüber gelesen.<sup>39</sup>

Süleyman Bahn bezeichnet das Letzte Gericht wie auch den Satan als Entscheidungshilfen, betont aber insbesondere den Aspekt der Eigenverantwortung. Diese sei die

38 Ibrahim Hussain, 2015; zitiert und übersetzt mit *yauma taḡīdu* [...] K. 3:30; mit *yauma lā tamliku* [...] aus K. 82:19; mit *al-mulku l-yauma li-llāh* aus K. 40:16; zitiert mit *allaḍī ḥalaqa l-mauta wa-l-ḥaiyāta li-yabluwakum* aus K. 67:2 ﴿ der den Tod schuf und das Leben, um euch zu prüfen ... ﴾; verweist dann auf K. 2:155 ﴿ Wahrlich, wir wollen euch auf die Probe stellen durch einiges an Furcht und Hunger und durch Verlust an Gut, an Leben und an Früchten ... ﴾; verweist schließlich wieder auf K. 67:2; Übers. K. Bobzin, 2019.

39 Süleyman Bahn, 2015; zur neuen Schöpfung vgl. K. 10:4, 21:104, 30:27 u. a.; vgl. hierbei v.a. K. 56:61, in dem beschrieben wird, dass die Wiederauferstehung in einer Art ist, die dem Menschen vollkommen unbekannt ist.

Konsequenz des freien Willens des Menschen und bedingt die fortdauernde Interpretation in den Lebensentscheidungen.

Der *šaitān* hat eine sehr interessante Funktion. [...] Er hat sich **geweigert**, sich vor einem anderen niederzuwerfen als vor Gott. – Und hat dann von Gott die **Aufgabe** bekommen, den Menschen in die Irre zu führen und den Menschen zu versuchen. [...] Er hat eine ganz wesentliche **Aufgabe** bekommen, da nämlich der normale **Engel** diesen freien Willen nicht bekommen hat, sich zu entscheiden, was zu tun ist. – Doch der Mensch **hätte** diesen freien Willen. Aber was nützt ihm der freie Wille, wenn er nicht die **Sicht** auf beide Seiten hat? [...] Wenn er, sozusagen, nur die paradiesische, göttliche Sicht hat, dann ist es für den Menschen ein **Selbstverständnis**, dass er diese Entscheidung trifft, **trotz** des freien Willens, weil er ja keine andere Wahl hat. [...] Er hat nicht die **Alternative**, die er nicht sehen kann. Und diese Alternative, die zeigt ihm *šaitān*. [...] Er zeigt ihm laufend die **Versuchung**: Das kannst du haben oder **das** kannst du haben. Und der Mensch weiß, das könnte ich haben. Doch da sagt er [*šaitān*] schon: **Aber wenn du es so machst, dann hättest du das** [lacht]. Daher hat er eine ganz wichtige Aufgabe, dass er den Menschen innerhalb der Schöpfung in seiner **Funktion** lebendig hält. – Der Mensch pendelt dadurch immer wieder hin und her. Und wenn er hin und her pendelt – ich kann mir vorstellen, dass er durch dieses **Pendeln** immer wieder etwas von dem **Licht**, das er von Gott empfangen hat, auf die Schattenseite trägt, und dadurch im Lauf der Jahrtausende sozusagen auch die Schattenseite mit etwas mehr Licht erfüllt. So könnte ich mir vorstellen, dass das die Aufgabe der **Menschheit** ist; und damit auch die **positive** Aufgabe des *šaitān*. [...] Ich möchte das Ganze nicht negativ sehen. Gut, ich bin so gepolt durch meinen Weg, durch meinen Lehrer, durch meine Schulung, dass wir immer das Positive suchen, also suche ich auch beim *šaitān* das Positive [lacht].<sup>40</sup>

Ebenso – wenn auch weniger unbeschwert – sieht Ahmad Dabbagh die eschatologischen Darstellungen des Koran als Anregung, die Qualitäten Gottes zu reflektieren. Die Pflichtgebote (*farāʿid*) sind dafür der erste Schritt, den man mit zusätzlichen „freiwilligen Werken“ (*nawāfil*) fortsetzen kann. Dies verdichte schließlich die „Liebesbeziehung“ zwischen Gott und dem Menschen, woraufhin die Handlungen des Menschen von Gott zunehmend geleitet werden.<sup>41</sup>

Gott, gepriesen sei Er, möchte das **höchste** Level der Nähe zu Ihm, wenn er [der Mensch] zum Beispiel die Hand reflektiert, die immer im Guten wirkt, oder jemanden vor Schlechtem bewahrt. [...] Meine Hand ist nicht die Hand Gottes, sondern ich tue **dieselben** Qualitäten, die Gott tun würde. – **Augen**, wenn ich mich in der Sittsamkeit (*modesty*) übe. [...] **Liebe**: Ich gehe auf der Straße und entferne alles Schwierige, so reflektiere ich die Qualität, ich helfe

<sup>40</sup> Ders.; zu den beiden Sichtweisen oder „Wegen“, die dem Menschen gezeigt werden, vgl. K. 90:10.

<sup>41</sup> Vgl. dazu den *ḥadīṭ qudsī*, den auch schon Basit Khan und Mitrā Asadi angeführt haben, vgl. <https://sunnah.com/qudsi40/25>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

jedwedem Armen, den Bedürftigen etc., mit den Beinen: Was auch immer ich tue, mit meinem **ganzen** Körper. Sogar mit meinem Geist kann ich denken, wie ich den Menschen Gutes tue. Mein **Herz** will etwas Gutes für die Menschen, liebt die Menschen, so reflektiert es die Qualitäten [Gottes].<sup>42</sup>

## 9.6 Freier Wille und Selbstverantwortung

Mit dieser Ausrichtung ist der freie Wille für Ahmad Dabbagh daher weniger ein Problem als vielmehr ein Geschenk, ein Ausdruck der göttlichen Liebe, die die menschliche Annäherung aus freien Stücken, aus einer freien Entscheidung heraus will. Bereits die Annahme des freien Willens deutet Ahmad Dabbagh als freie Entscheidung:

Gott möchte niemanden etwas aufbürden (*impose*). Was wir bekommen haben, haben wir, weil wir es **gewählt** haben. Er hat die Option gegeben. Er wollte nicht, weil Er Gott ist, einfach sagen: Okay, Ihr müsst das jetzt machen. Er hat eine Option gegeben, dass, wer immer getestet werden möchte – wer auch immer diese Freiheit will, dieses Vertrauen, dieses Geschenk, der soll es haben. [...] Die Himmel (*heavens*), die Erde, der Himmel (*sky*), alles, sie haben gesagt, wir wollen die Lektion nicht. Okay, dann ist das gut. Die Menschen wollen es, dann habt es! [...] Aber Ihr [schmuntzelt] seid verantwortlich für Eure Entscheidungen.<sup>43</sup>

Nach Šāh Ḥalīlī ist – wie für Ahmad Dabbagh – die Frage nach „Vorherbestimmung und Freiheit“ (*ğabr wa-ḥtiyār*) die philosophische Kernfrage der Menschheit. Insbesondere die Frage nach der Existenz des Bösen stellt die große Herausforderung hierbei dar. Als Beispiel führt Šāh Ḥalīlī das Argument der „Atheisten gegen die Existenz Gottes“ an: Wenn es Gott gibt, er „omnipotent, allwissend und gut“ ist, wie könnte er dann „irgendetwas wünschen außer Gutem“? Nach Šāh Ḥalīlī hat jede Religion eine „unterschiedliche Antwort“, die zumeist darauf basiert, dass der „Teufel die Quelle alles Bösen in dieser Welt“ ist. Doch Šāh Ḥalīlī fragt: „Warum schuf Gott den Teufel?“ und antwortet: „Der Islam, der Koran hat eine sehr spezielle Antwort, die viele Menschen nicht wirklich gut verstehen.“ Dieses Missverständnis beginne mit einer falschen Deutung des Begriffes *ḥalīfa* (vgl. K. 2:30, 38:26) und somit der Position des Menschen. Dieser Begriff bedeute nicht Ersetzen, sondern Repräsentieren.

Ersetzen ist etwas, was die Renaissance getan hat: Sie hat Gott weggetan und hat Ihn durch den Menschen ersetzt. [...] Es ist nicht Ersetzen, [sondern] Repräsentieren. Gott sagte: Ich

<sup>42</sup> Ahmad Dabbagh, 2016; vgl. z. B. K. 7:157, 22:41.

<sup>43</sup> Ahmad Dabbagh, 2016; verweist auf K. 33:72 ﴿ Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen das anvertraute Gut angeboten, doch sie weigerten sich, es auf sich zu nehmen, und fürchteten sich davor. Da nahm der Mensch es auf sich. Doch er ist frevlerisch und ignorant. ﴾ Übers. Bobzin, 2019.

werde platzieren (*ǧāʿilun*) [...]. Wenn Sie etwas platzieren, muss dieses Ding [aber schon] **existieren**, bevor Sie es hier platzieren. Sie verstehen das? Der Mensch existierte also **vor** der Schöpfung. [...] Die Schöpfung ist die Ausdehnung (*expansion*) des *insān al-kāmil*, des universalen Menschen. [...] Bevor der Mensch in das Universum platziert worden ist, war sogar der Teufel ein Engel. [...] Aber als der Mensch im Universum platziert wurde, hat das **Böse** begonnen, im Universum zu existieren. [...] **Alles** im Universum ist unter dem Befehl Gottes, ist **vorherbestimmt**. Sie wissen, die Sonne kann sich nicht einmal einen halben Grad von der Laufbahn bewegen, denn würde sie nur einen halben Grad abweichen, würde sie mit einem anderen Stern zusammenprallen und würde zerstört werden. **Alles** im Universum ist unter der Vorherbestimmung Gottes [...] und arbeitet in **diesem** Rahmen. [...] Sie sind [jedoch] frei, [weil] Sie zwischen zwei Dingen wählen können: dies oder das. Wenn Sie in einer solchen Art geschaffen sind, dass Sie **nur** gute Dinge wählen können, sind Sie nicht frei. [...] Wenn Ihnen etwas diktiert wird, sind Sie nicht frei. [...] Da der Mensch frei ist, muss er die Kraft und die Möglichkeit haben, das Schlechte zu wählen. Aber Gott sagt ihm immer: **Bitte** wähle das nicht. Wähle das Gute, und gehe dafür auf den rechten Pfad. Aber Er zwingt den Menschen Seinen Willen nicht auf, **nur** das Gute zu wählen. Er sagt, Ihr seid frei, zu wählen, da Ihr diese Freiheit habt, dieses **Potenzial** habt – Ihr habt dieses Potenzial, das ist sehr wichtig, das Schlechte zu wählen. Wenn **dieses** Potenzial in Ihnen existiert, dann haben Sie dieses Potenzial zum Universalen gebracht – das der bösen Neigungen (*evil tendencies*). [...] Der Teufel ist in Ihnen drinnen. Durch das Kommen des Menschen ins Universum brachte der Mensch durch sich selbst die **Möglichkeit**, das **Potenzial** der **Existenz** des Bösen.<sup>44</sup>

Baba Mondi bewertet ebenfalls den freien Willen und die damit einhergehende Selbstverantwortung des Menschen als dessen Spezifikum innerhalb der Schöpfung, wenn er über den Schöpfungsakt Gottes ausführt:

Ich habe die Engel ohne Verhalten (Benehmen) geschaffen und ohne Verstand. Ich schuf die Tiere mit Verhalten, ohne Verstand. Und Ich schuf den Menschen mit Verhalten und auch mit Verstand. Er gab alles den Menschen, sodass, wenn Er [Gott] morgen die Rechnung verlangt, er [der Mensch] nicht sagt: Du hast mir das nicht gegeben oder das nicht gegeben, sodass morgen der Kriminelle, oder der Dieb oder der Unmoralische nicht sagen kann: Du [Gott] hast uns so gemacht. Nein, sie machen das selber, wir machen das selber.<sup>45</sup>

44 Šāh Ḥalīlī, 2016; bezieht sich zunächst auf K. 2:30; zum eschatologischen Abweichen der Bahn der Gestirne vgl. K. 75:6–12; allgemein zur Allmacht Gottes über die Schöpfung vgl. K. 6:95–97, 7:54, 14:33, 21:33, 39:5 u. a.

45 Baba Mondi, 2018; zum animalischen, verstandeslosen Handeln, was hier aber dem unreflektierten, leugnenden Menschen vorgeworfen wird, vgl. K. 2:171; zur Sonderposition des Menschen vgl. K. 2:29–34, 20:53, 33:72, 36:71 u. a.; zum Abrechnen des menschlichen Tuns und zum Aufruf zum Bewusstwerden der Verantwortung dessen vgl. K. 7:172–176, 21:12–14, 42:29–31, 57:4–5, 99:6–8 u. a.

Husamuddin Meyer betrachtet den Aspekt des selbstverantwortlichen Handelns vor allem aus der Perspektive des endlichen Lebens als relevant, denn der Tod des Menschen besiegelt nach dem Koran die Prüfung des Menschen: ﴿ Jede Seele bekommt den Tod zu schmecken. Wir stellen euch mit Bösem und mit Gutem auf die Probe, und zu uns werdet ihr zurückgebracht. ﴾<sup>46</sup> Da man nach Husamuddin Meyer nach „der Auferstehung den Zustand hat, den man vorher hatte, als man starb“, ist die Lebensführung eine unwiederbringliche Chance, aber auch Verantwortung, derer man sich gewahr sein muss.

Der Islam ist dazu da, um sich auf den Tod vorzubereiten. – [...] Wir legen uns jeden Tag morgens hin auf die rechte Seite und stellen uns vor, wir liegen im Grab. Wer das tut, und wer daran denkt, dass er vielleicht heute vor dem Abend sterben könnte, oder heute Nacht vor dem Morgen, lebt natürlich anders. Das ist der bestmögliche Ratgeber überhaupt, dass man an diesen Tag denkt.<sup>47</sup>

Auch für Amat an-Nur betont der Koran „sehr stark das Kommen des Letzten Tages“. Folglich ist der Glaube daran ein Grundpfeiler des Islam. So ist es für sie wesentlich und „interessant, **auch** den Begriff zu definieren“.

Der Tag des Gerichts (*the Day of Judgment; yaum ad-din*), oder auch der Tag der Vergütung (*requit*), denn einer der göttlichen Namen, nicht einer der 99 allgemein bekannten, aber einer ist *Daiyān*. Und *Daiyān* bedeutet der Vergüter, derjenige, der zurückzahlt: *yaum ad-din* bedeutet der Tag, an dem Gott jeder Seele zurückzahlen wird – in absolut gerechtem Maße, entsprechend dem, was diese Seele verdient hat. Das beweist, dass es kein **Entkommen** gibt von einer **Verantwortung** gegenüber dem Wirklichen, dass wir **rechenschaftspflichtig** sein werden vor dem Wirklichen. Er nimmt alles in Berechnung, was sich ereignet hat (*occured*) durch unser Sein, das sich durch uns manifestiert hat und was unsere Hände getan haben, während wir hier auf der Erde waren. Der Tag der Rechenschaftspflicht, und das erinnert einen, **achtsam** für den Weg und dafür, wie wir in dieser Welt leben, zu sein. Was wir **tun**, denn **nichts** wird unbemerkt bleiben, alles ist aufgezeichnet, und eines Tages werden wir uns für das, was wir gemacht haben, verantworten müssen.<sup>48</sup>

Für Sufi Tabib bedeutet die „Vertreibung aus dem Paradies“ den Eintritt des Menschen in die Prüfung Gottes, deren Maßstab das Befolgen des „Gesetzes“ der Offenbarungen ist (vgl. K. 2:31–46). Nach der Wiederauferstehung gelange die „Spiritualität“ (*rūh*) des Menschen in einer „**anderen** Qualität“ (vgl. K. 56:61) wieder vor Gott, und „das einzige, das dann zählt, ist wie ihr euch der koranischen Botschaft gemäß verhalten habt“.<sup>49</sup>

46 K. 21:35; Übers. Bobzin, 2019.

47 Husamuddin Meyer, 2015; vgl. K. 21:35.

48 Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 42:29–31, 99:1–8 u. a.

49 Sufi Tabib 2, 2015. Für ihn ist die *rūh* die Konstante der menschlichen Existenz, die über das physische



Dieses Buch: gut oder schlecht, es liegt nicht an uns, das zu beurteilen. Gott sagt nur: Wenn Du alles tust, was Ich sage, so bist Du mit Mir. Wenn Du es nicht tust, mach alles, was Du willst. Das ist Deine Arbeit. Es gibt im Koran eine **Notiz** dazu, dass es nicht in der menschlichen **Verantwortung** liegt[, was im Koran steht].<sup>50</sup>

## 9.7 Der Vertrag mit Gott und das rechte Handeln

Für Sufi Tabib legt der Koran das korrekte Verhalten des Menschen dar. In diesem nimmt der Verweis auf einen Vertrag (ʿahd) zwischen Gott und Mensch folglich eine zentrale Position ein.

Gott sagt: Wenn ihr keinen Vertrag mit mir habt, empfangen ich eure Gebete nicht; ʿahd auf Arabisch. [...] Wenn ihr diesen Vertrag nicht mit mir macht, sind all die Gebete, die ihr macht, nutzlos. Im Koran zeigt Gott, wie man den Vertrag mit Gott machen muss. [Doch] niemand macht das.<sup>51</sup>

Der Mensch habe nach Sufi Tabib zwei Funktionen, für die das Einhalten des ʿahd entscheidend ist. Werden beide Kriterien erfüllt, so bedeutet das nach Sufi Tabib die Verwirklichung des Prinzips der *tauba*.<sup>52</sup> Für ihn heißt das: „Der Mensch muss für alles bereit sein: Gutes und Schlechtes. Sich sagend, dass Gott es ihm gibt.“

Unsere Aufgabe? [...] Ihr seid auf diese Welt gekommen, um zu beten und um eure Mission zu erfüllen. Das ist alles. Aber welche Aufgabe wir nehmen werden, weiß nur Gott. Das ist sehr richtig, was Gott gesagt hat: Ihr müsst mich anbeten und eure Aufgabe erfüllen. – Bis die Aufgabe beendet sein wird, wird der Mensch niemals sterben.<sup>53</sup>

Auch Mitrā Asadī versteht den Menschen als in einem Auftrag Gottes handelnd. Inwiefern er sich dessen bewusst ist beziehungsweise in welchem Ausmaß Gott direkt durch ihn handelt, ist „abhängig von seiner Stufe, von seiner Kapazität“, aber auch dem ihm

---

Leben hinausgeht. Diese „entwickelt“ sich in der Schwangerschaft im menschlichen Körper und wird vor Gott zurückkehren, um ihm zu antworten; vgl. K. 10:4,34, 17:99, 21:91–93, 22:5–10, 23:12–16, 30:11, 32:7–10, 40:15, 78:38, 85:13 u. a.

<sup>50</sup> Ders.; vgl. seine Aussage, dass der Koran den Propheten ausdrücklich darauf hinweist, dass es nicht seine Verantwortung ist, was die Menschen machen, und auch nicht, was der Koran sagt, s. Kapitel 8.3.

<sup>51</sup> Ders.; zum Nichteinhalten dieses Vertrags vgl. K. 2:27–28,100,124, 3:77, 7:102,134–135, 8:56, 13:25, 19:77–78, 20:86; insbesondere zum Nichterlangen einer Fürsprache ohne den Vertrag vgl. K. 19:87; zum Schließen und zum Einhalten des Vertrags vgl. K. 2:40,80,125,177, 3:76,183, 6:152, 9:4,7,12,111, 13:20, 16:91–96, 17:34, 23:8, 33:15, 36:60, 43:49, 70:32; zum Vergessen des Vertrags vgl. K. 20:115.

<sup>52</sup> Meistens als „Reue“ oder „Rückkehr“ übersetzt, vgl. dazu K. 4:17–18, 4:92, 9:104, 42:25, 66:8.

<sup>53</sup> Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:110, 21:87–88, 51:56 u. a.



von Gott gegebenen Grad der „Reinheit und des Guten“. Der Mensch habe aber immer die Möglichkeit, sich zu ändern, um diese Kapazität zu erhöhen: „Um etwas ändern zu können, muss jeder einzelne sich und seine Gewohnheiten ändern (vgl. K. 13:11). Alles hat eine Ursache, es ist wie die Stimme und ihr Echo.“ In Mitrā Asadis Augen ist der Koran letztendlich eine Richtlinie nur für diejenigen, die in einer solchen nahen Verbindung mit Gott stehen.

Der Koran beginnt mit: *dālika l-kitābu lā raiba fihi hudan li-l-muttaqīn*. Im Sufi-Vokabular sind gläubige Menschen diejenigen, die auf dem Pfad Gottes sind. Dieses Buch ist nicht für alle hilfreich, nur für *muttaqīn*, also die Gläubigen, die Leute Gottes (*ahl Allāh*)! Es gibt Leute, die nur eine *āya* im Koran zu lesen brauchen und ihr ganzes Leben ist verändert. Es gibt aber auch Leute, die, obwohl sie den Koran täglich lesen, trotzdem keinen Trost in ihm finden können. Dies liegt darin begründet, dass es im Koran Anleitungen nur für diejenigen gibt, die sich auch verbessern möchten.<sup>54</sup>

Wie wir gesehen haben, beschreiben verschiedene Sufis ihre Beziehung mit Gott so, als ob sie seine Sklaven wären, was unterschiedliche Implikationen mit sich bringt. Ibrahim Hussain deutet diese Verbindung beispielsweise als kompromisslose Zuwendung zu Gott, die über allem anderen zu stehen hat. Der Vertrag mit Gott ist für ihn, sich dieser Abhängigkeit von Gott bewusst zu werden und sie anzunehmen, da in ihr wirkliche Freiheit liegt.

Wir sind die Sklaven Gottes, wir haben Ihm zu gefallen. Gott sagt: *fa-firru ʿilā llāh* [...] **Renne** zu Gott! – So spricht Gott über die Beziehung, und **gleichzeitig** ist es ein Vers, der die Beziehung **zusammenfasst** [...]: *qul yā ʿibādī ʿalladīna ʿasrafū ʿalā ʿanfusihim* [...] sag den Sklaven, o Prophet, denen, die gegen sich selbst Unrecht getan haben, denen, die gegen sich selbst überschritten haben: *lā taqnaṭū min raḥmati llāh*, sag ihnen, nicht die **Hoffnung** auf die Gnade Gottes zu verlieren *inna llāha yaḡfiru l-dunūba ḡamīʿan*, Gott vergibt alle Sünden, also Gott sagt: *qul yā ʿibādī lladīna ʿāmanū*, sprich zu Meinen Sklaven, denen, die **īmān** haben. Wir sind die Sklaven Gottes, das ist unsere Identität – und wir haben uns an diese Identität zu erinnern, die Gott uns gegeben hat.<sup>55</sup>

Auch für Sīdi Muḡammad ist es die Allmacht Gottes, die letztendlich alles bestimmt. Der Mensch wurde mit einem freien Willen in die Existenz gestellt, um mit dieser Qualität den im Koran verankerten Urvertrag einzulösen.<sup>56</sup>

54 Mitrā Asadī, 2016; zitiert K. 2:2 ﴿ Dies ist ein Buch, in dem kein Zweifel ist – es ist Geleit für Gottesfürchtige. ﴾ Übers. Bobzin, 2019; vgl. auch K. 2:1–5; zum spezifischen Rang der *muttaqīn* vgl. K. 2:177, 8:34, 13:35, 25:15, 39:33–35, 47:15 u. a.

55 Ibrahim Hussain, 2015; zitiert zu Anfang aus K. 51:50; folgend zitiert und übersetzt er aus K. 39:53; zu *yā ʿibādī lladīna ʿāmanū* vgl. K. 14:31; zu seiner Gesamtaussage vgl. K. 2:186, 17:53, 21:105, 23:109, 29:56.

56 Der Tag des Vertrags (*yaum al-mīʿāq*) wird von Sufis als in K. 7:172 beschrieben verstanden (vgl. Schim-

Gott ist alles. Alles ist in den Händen Gottes [...]. Am **Letzten** Tag wird Gott all die Menschen versammeln [...]. Er will **jeden** beurteilen: Wer geradlinig geht und wer nicht geradlinig geht. [...] *wuđi'ā l-kitāb*: Er legt all den Menschen ihr Leben offen, vom Anfang bis zum Ende. Von **Adam** bis zur letzten Person. Dann will Er fragen: Was machst Du? Ich habe dir Leben gegeben, Ich habe dir alles gegeben. Hast Du befolgt, was Ich sage oder nicht? Er will richten. Es gibt den Garten, es gibt das **Feuer!** Gott will jeden fragen. Ja, *yaum ad-dīn*: der Tag, an dem Gott all die Menschen versammelt, um sie zu richten [klatscht]. [...] *Allāhu 'akbar, Allāhu 'akbar*.<sup>57</sup>

## 9.8 Der koranische Impuls zur Selbstprüfung

Sidī Muḥammad betont, wie wichtig es daher ist, dem im Koran dargelegten Vorbild der Propheten zu folgen, zu beten, den Armen freigiebig und den eigenen Möglichkeiten entsprechend zu geben.<sup>58</sup> Da einem alle eigenen Handlungen im Jenseits offenbart werden, ist die Selbstreflexion im Diesseits für Sidī Muḥammad absolut notwendig, um das von Gott übernommene Vertrauen (vgl. dazu K. 33:72) erfüllen zu können.

**Gott** stellt jedem Engel bei, einen hier und einen hier [zeigt links und rechts von sich], und diese schreiben alles nieder, **was** diese Person auch immer macht! Er hat etwas Schlechtes gemacht, er hat an einem Tag gesagt: **wawawawa**. Ja, alles, was er gemacht hat, gut, gut, gut, gut. Wie ein Buch: *iqra' kitābak!* Gott sagt: **Lies** dein Buch! – Oh, Was geschieht mit mir? Doch wenn er schaut, dann sieht er den Engel, zu seiner Rechten, er schreibt, was die Person alles Gutes macht [...]: Er hat den Armen Essen gegeben, er hat *zakāh* für die armen Leute gegeben. [...] An diesem Tag hat er Leuten geholfen, hat er irgendwie geholfen, hat irgendetwas gemacht, **alles!** **Alles**, was auch immer er Schlechtes macht, das schreiben die Engel an seiner [linken] **Seite** nieder. Er sagt, diese Person macht **schlechte** Dinge, er tötet eine Person, er macht Krieg und er stiehlt, was auch immer. Das ist der **Letzte Tag** für all die Menschen [...] und Er sagt: Was hast du gemacht?<sup>59</sup>

Šāh Ḥalilī erklärt den Vertrag als untrennbare, wenn auch teilweise unbewusste Beziehung zwischen Mensch und Gott, bezieht sich auf die „Vereinbarung, die vor der Zeit und dem Raum geschaffen“ war und erklärt hierfür wiederum den Vers 7:172 (s. Kapitel 7.7, 8.1, 9.7):

mel, 1985, 47). Im Koran wird für diesen Vertrag oder Bund mit Gott sowohl *'ahd* als auch *mī'āq* verwendet; zu *'ahd* s.o.; zu *mī'āq* vgl. K. 2:27, 3:81, 4:154–155, 5:7, 7:169, 8:72, 13:20,25, 33:7, 57:8 u. a.

<sup>57</sup> Sidī Muḥammad, 2015; bezieht sich zunächst auf Sure 1; zum Aufruf, freiwillig geradlinig zu gehen, vgl. K. 67:22, 76:29, 78:39; zum Offenlegen des Buches (*wuđi'ā l-kitāb*) vgl. K. 18:49, 39:69.

<sup>58</sup> Die koranischen Aufforderungen zum Gebet (*ṣalāh*) und zum Spenden (*zakāh*) – als einander ergänzende und gegenseitig bedingende Gottesdienste – sind zahlreich, vgl. K. 2:43,110,277, 4:77,162, 9:71, 19:30–31, 24:37,56, 58:13 u. a.; als Verdichtung des Gesamtarguments vgl. K. 98:5.

<sup>59</sup> Sidī Muḥammad, 2015; zum Aufzeichnen der Taten und auch der Gedanken vgl. K. 10:21,61, 43:80, 82:10–12 u. a.; zu *iqra' kitābak* vgl. K. 17:14; zum Gesamtargument vgl. K. 69:18–40.

Bin Ich nicht euer Gott? [...] Und die gesamte Menschheit, der Mensch antwortete: Ja! Ich gebe den Nachweis (*proof*) darüber, dass Du mein Gott bist. Ich, sagte er, gebe Zeugnis, ich bezeuge, dass Du mein Gott bist, und ich mache das mit freiem Willen und ich akzeptiere Dich als meinen Gott. [...] Bevor Sie hierher gekommen sind, haben Sie Gott **gekant**, waren Sie vor Gott, wurden Sie von Gott angesprochen, haben Sie mit Gott **gesprachen**, daher **kannten** Sie Gott sehr gut! Aber das Hierherkommen [...] ist wie ein Fallen, wenn jemand von einem 20 Stockwerke hohen Haus fällt, fällt er mitten im Fall ins Koma. Wir haben dieses Fallen und wir gehen ins Koma, daher haben wir das vergessen.<sup>60</sup>

Šāh Ḥalīlī betont die Notwendigkeit, sich zu „erinnern“ (zum *dīkr* s.u.). Doch dieses Erinnern muss sich ganzheitlich ausdrücken und muss das Verhalten auch bestimmen und leiten. Es allein als „Theorie zu verstehen“, führt zu nichts, man muss sich verändern und entsprechend sein Leben führen, ohne „die Totalität des Lebens zu opfern“. Wenn diese „Totalität“ im Bewusstsein verankert ist und man auf Gott ausgerichtet denkt, fühlt und handelt, kann auch das „tägliche Leben“ spirituell geführt werden (vgl. K. 7:26, 10:98, 11:3, 25:18, 80:23–37). Wenn aber das „tägliche Leben“ die alleinige Priorität ist, die „**momentane Freude** der wichtigste Teil des Lebens wird“, man „Reichtum, immer mehr Besitz, Erfolg, physischen und weltlichen Genüssen“ nachjagt, ist das für Šāh Ḥalīlī ein Selbstbetrug.<sup>61</sup>

Auch Süleyman Bahn hebt die Notwendigkeit der richtig gesetzten Prioritäten hervor. Er erzählt von seiner ersten Begegnung mit seinem Lehrer, der ihm eine Frage gestellt hat, die er als „ziemlichen Schlag“ erlebt hat: „Hat dich dein Leben, wie Du es bisher geführt hast, in deiner Suche, hat es dich Gott näher gebracht?“ Da Süleyman Bahn das nur verneinen konnte, bot ihm sein *šaiḥ* Hilfe an, das zu ändern. „Wenn ich wollte, würde er mir helfen. Aber dann müsste ich auch das tun, was er sagt.“ Dieser Vertrag mit dem *šaiḥ* ist folglich als eine Übertragung des koranischen Vertrags mit Gott zu sehen. Gott – so Süleyman Bahn – erinnert den Menschen durch den Koran an jenen Vertrag, und so muss sich der Mensch immer wieder korrigieren:

Eigentlich fordert er den Menschen auf, sich immer wieder **an den** Schöpfer zu halten, sich immer wieder hinzuwenden, sich immer wieder an Ihm auszurichten, – zu versuchen, sich immer wieder mit Ihm zu verbinden. Das ist eigentlich die **Botschaft** des Koran.<sup>62</sup>

Übt man diese Hinwendung in verantwortungsvoller Hingabe, was Süleyman Bahn als die Essenz des Sufismus versteht, so wird diese Haltung ein Teil von einem und man verinnerlicht und verwirklicht den Koran.

60 Šāh Ḥalīlī, 2016; zum menschlichen Vergessen vgl. K. 11:9, 18:57, 23:110.

61 Ders.; zu den koranischen Warnungen vor weltlicher Prioritätensetzung vgl. K. 2:126, 3:14–15, 185, 197, 4:77, 6:128, 9:69, 10:23, 70, 15:3, 16:117, 17:18, 26:205–207, 28:60–61, 29:66, 30:34, 31:24, 37:148, 43:29, 46:20, 47:12, 51:43, 77:46.

62 Süleyman Bahn, 2015; vgl. dazu die koranische Verwendung von *tauba* z. B. K. 9:104, 42:25, 66:8 u. a.

Ich kann es nicht mehr trennen von mir. Ich wüsste nicht wo [...]. Natürlich existiert ein Bein auch ohne mich, oder mein rechter Fuß existiert auch ohne mich. Aber ich wäre nicht ich, wenn er nicht da wäre, und mein Bein hätte keine Funktion, wenn es nicht bei mir wäre. So ähnlich ist es mit dem Sufismus. Ich fühle mich mit ihm einfach verbunden. Er gehört zu mir.<sup>63</sup>

Basit Khan sieht den Koran als „Leitung für die Menschheit, für Friede und Menschlichkeit und Liebe“. Den Koran als die „Worte Gottes“ muss man in seinem „persönlichen Leben“ folglich so nutzen, dass man damit das „Leben überprüft, unser alltägliches Leben“ (vgl. K. 3:20). Das kann auch „die Einheit zwischen den Menschen bringen, die wir heute **überall** vermissen“. Aber da andere Prioritäten, wie das Geld, gesetzt werden, verlieren sich die Menschen in einer Welt der „absoluten Fälschung“ (vgl. z. B. K. 9:69). Die Auferstehung (*qiyāma*) aber würde die Wahrheit (*ḥaqq*) bringen. Nach Basit Khan gilt es, daran nicht nur zu glauben, sondern „entsprechend Ihre Taten und entsprechend Ihre **Intentionen**“ daran auszurichten. Der Mensch muss sich mit Glauben (*īmān*) selbst korrigieren und Gott um Vergebung bitten. Wenn dann die Intention auf den Bund mit Gott ausgerichtet ist, wird das „mehr Friedvolles in Ihr Herz bringen, Ihnen wahren Frieden bringen“.

Es bringt wahren Frieden zu Ihrer Seele, Ihrem Körper, Ihrem Gehirn, und Sie werden in der Wirklichkeit sein, zu jeder Zeit, wenn Sie sich selbst beurteilen, in jeder Entscheidung: Denken Sie an Gott, [...] die absolute Existenz Gottes in dieser Welt. Gott ist unser Zeuge. Für einen Muslim ist es sehr wichtig, jede Entscheidung zu treffen, sich selber herzunehmen, und dann, wenn Sie den Koran kennen und Sie sich zu jeder Zeit selbst überprüfen in Hinblick auf den Koran, werden Sie immer auf dem geraden Pfad (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) sein.<sup>64</sup>

Auch Baba Mondi sieht im Koran den Aufruf, entsprechend verantwortungsvoll zu handeln. Der Vertrag mit Gott realisiert sich aber bei ihm nur bei denen, die bereit sind, ihr Leben ganzheitlich danach auszurichten.

Es geht nicht darum, wie viel Wissen Sie haben, sondern um das Handeln. Denn das Handeln zeigt, wer ich bin. Sie können viel wissen, aber wenn Sie nicht nach diesem Wissen handeln, dann lassen Sie es gleich.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Ders.

<sup>64</sup> Basit Khan, 2014; zum umfassenden Frieden durch Gottesbewusstsein vgl. K. 64:11, 89:27–30; zur „absoluten Existenz Gottes in dieser Welt“ – hier scheint Basit Khan in einem Spannungsverhältnis zu seiner sonstigen Betonung der absoluten Transzendenz Gottes zu stehen. Allerdings betont er hier vor allem die Allwissenheit Gottes – vgl. K. 2:115, 11:123, 16:77; als Hinweis auf die Existenz in der Welt vgl. jedoch K. 28:88, s. Kapitel 4.

<sup>65</sup> Baba Mondi, 2018; vgl. K. 2:177, 28:80, 58:11 u. a.

Auch Muḥammad ad-Darqāwī beschreibt die von Gott an den Menschen gestellte Aufgabe als Appell, die eigenen Handlungen in Ausrichtung auf Gott zu prüfen und entsprechend zu setzen.

*Wa-mā ḥalaqtu l-ḡinna wa-l-insa ʾillā li-yaʿbudūni*: Gott hat uns alle geschaffen, um Ihn anzubeten. Und in diesem Anbeten prüft Er uns im alltäglichen Leben, in den täglichen Interaktionen mit den Menschen, wie wir die Dinge nutzen, das Flugzeug, das Auto, alles. Er schafft uns, um Ihm zu dienen. Er prüft uns, wie wir zusammenarbeiten, ob wir die richtigen Dinge machen, ob wir aufrichtig sind in der Religion. Das menschliche Leben ist eine Prüfung.<sup>66</sup>

Nach Muḥammad ad-Darqāwī betont der Koran jedoch, dass der Mensch nur entsprechend seiner Möglichkeiten geprüft wird. So wird er positiv beurteilt, wenn er gut handelt, und zitiert als Hinweis dafür:

﴿ Für die Schwachen, für die Kranken und für die, die nichts spenden können, gibt es nichts Anstößiges, sofern sie Gott und seinem Gesandten aufrichtig ergeben sind. Gegen diejenigen, die Gutes tun, gibt es nichts vorzubringen – Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig. ﴾<sup>67</sup>

## 9.9 Die Reinigung des Selbst

Doch die jeweilige Kapazität oder Lebenssituation darf nach Sufis wie Muḥammad ad-Darqāwī keine Ausrede sein, die Beziehung zu Gott nicht zu verbessern, oder eben zu „reinigen“. So ist für Muḥammad ad-Darqāwī das Wort „*ṣūfiya*“ vom „Reinen“ (*ṣāfi*) abzuleiten. Bezogen auf den Koran stellt er diese Ausrichtung als Fundament seines Sufismusverständnisses dar. Hier meint Heilung vor allem eine Loslösung vom Zwang der eigenen Begierden, die zum Vergessen des Vertrags mit Gott führen würden. Er zitiert:

﴿ Ebenso sandten wir zu euch, aus eurer Mitte, einen Gesandten, der euch unsere Verse vorträgt und euch läutert (*yuzakkikum*), euch das Buch lehrt und die Weisheit und euch lehrt, was ihr nicht wusstet. ﴾<sup>68</sup>

66 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert zu Anfang K. 51:56 ﴿ Ich schuf die Dschinns und die Menschen nur, damit sie mir dienen. ﴾ Übers. Bobzin, 2019.

67 Ders.; zitiert K. 9:91 auf Arabisch: *laisa ʿalā ḡ-ḡuʿafāʾi wa-lā ʿalā l-marḡā wa-lā ʿalā l-laḡīna lā yaḡīdūna mā yunfiqūna ḥaraḡun idā naṣḡū li-llāhi wa-rasūlihi mā ʿalā l-muḡsinīna min sabīlin wa-llāhu ḡaḡfūrur raḡīmūn*; Übers. Bobzin, 2019.

68 Ders.; zitiert K. 2:151 teilweise (Auslassungen in Klammern): (*kamā ʿarsalnā fikum*) *rasūlan min-kum yatīū ʿalaikum āyātīna wa-yuzakkikum wa-yuʿallimukumu l-kitāba wa-l-ḡikmata (mā lam takūnū taʿlamūna)*; Übers. Bobzin, 2019; vgl. dazu auch K. 2:129, 3:164, 62:2.

﴿ Nimm von ihrem Besitz eine Almosengabe, mit der du sie reinigst (*tuṭahhiruhum*) und läuterst (*tuzakkihim*)! Und sprich den Segen über sie! Siehe dein Segenswort ist eine Beruhigung für sie. Gott ist hörend, wissend ﴾<sup>69</sup>

Muḥammad ad-Darqāwī deutet zusammenfassend: „*Tazkīya* meint hier Sufismus. [...] Das ist die Weisheit (*ḥikma*), das ist das Gesetz (*ṣarīʿa*). Nochmals, das Wort Sufismus ist im Koran nicht erwähnt, aber Sie finden seine Synonyme.“<sup>70</sup> Neben *tazkīya* wird in seiner *ṭarīqa* noch ein anderes „koranisches Synonym des Sufismus“ intensiv verwendet; es ist die Grundlage der Lehre Abū Ḥamid al-ʿArabi ad-Darqāwīs (gest. 1823): „In allen seinen Büchern findet man als das Erste, was er anspricht: *ṭahhāra*, das ist das Reinigen, das Reinigen Ihrer Seele und Ihres Körpers. Das ist eines der wichtigsten Dinge. Er fokussiert sich darauf in all seinen Büchern.“<sup>71</sup>

Auch für Ahmad Dabbagh ist *tazkīya* die „Methodologie des Koran“ und ebenfalls ein Synonym für den Sufismus. Denn der „Koran weist (*outlines*) all das Üble“ aus, das sowohl körperlich, sinnlich wie auch spirituell zu vermeiden ist, um zu einem Ursprung des menschlichen Daseins zurückzukommen. In Bezug auf Koran 33:72 argumentiert er, dass es die Seelen (*arwāḥ*) waren, die das „Vertrauen der Freiheit des Willens“ annahmen (s.o.).

Wir sind verantwortlich. Wir haben die Entscheidung. [...] Nun sind wir auf diese Erdoberfläche geschickt worden – mit Körpern, um dieses Versprechen zu erfüllen, oder um dieses **Vertrauen gut** zu nutzen. **Hier** werden wir geprüft. – [...] Reinigung ist nicht nur am Körper, im Geist, im Herzen, es ist die Reinigung des Herzens, es gibt Ihnen einen **Lebenszweck**, es gibt Ihnen eine **Weltanschauung**.<sup>72</sup>

Die „gereinigte geistige Person weiß, woher sie herkommt“ und was ihre Aufgabe ist. Um diese Reinheit zu erreichen, legt Ahmad Dabbagh eine „Methodologie“ dar, in der zunächst die „sieben Organe“ jeweils über 30 Tage diszipliniert und kontrolliert werden. Dann folgt eine „Reinigung des Geistes“ in „zehn Leveln“ zu jeweils 30 Tagen bis der „Geist vollkommen positiv geworden, und erleuchtet“ ist. Daraufhin kann in ähnlicher

69 Ders.; zitiert K. 9:103 nur bis „läuterst“: *ḥud min amwālihim ṣadaqatan tuṭahhiruhum wa-tuzakkihim ...*; Übers. Bobzin, 2019; ad-Darqāwī verweist in diesem Zusammenhang auch auf K. 6:52, 18:28.

70 Ders.; das meint auch alle Formen der Wurzel *z-k-w/y* im Koran: *zakkāh*: 91:9, *tazakkā*: 20:76, 35:18, 79:18, 87:14, *yazzakkā*: 80:3,7, *yuzakkūna/yuzakkī*: 4:49, *zakā*: 24:21, *yuzakkihim*: 2:174, *azkā*: 2:232, 18:19, 24:28,30, *yatazakkā*: 92:18, zahlreiche Nennungen von *zakkāh*: z. B. 98:5.

71 Ders.; zu der Wurzel *ṭ-h-r* im Koran: *fa-ṭahhīr*: 74:4, *fa-ṭahharū*: 5:6, *muṭahhara/-ūna*: 2:25, 3:15, 4:57, 56:79, 80:14, 98:2, *ṭahhīr(ā)*: 2:125, 22:26, *li-yuṭahhirakum*: 8:11, *yuṭahhirakum taṭhīran*: 33:33, *yataṭahharū*: 9:108, *ṭahharakī*: 3:42, *muṭahhīrūka*: 3:55, *taṭahharna/mutaṭahhīrūna*: 2:222, *aṭharu*: 2:232, 11:78, 33:53, 58:12, *yuṭahhira*: 5:41, *yataṭahharūna*: 7:82, 27:56.

72 Ahmad Dabbagh, 2016; zu seiner Auslegung zu K. 33:72 s.o.

Weise eine Reinigung des „Herzens und der Seele“ angesetzt werden.<sup>73</sup> Nach Ahmad Dabbagh „handeln 70 Prozent des Koran von der Motivation“, diese Reinigung zu erreichen. Wohingegen die koranischen Hinweise, „was zu tun und was zu vermeiden ist (*do's and dont's*), nur etwa 30 Prozent ausmachen“. Eine Zusammenfassung dessen liest Ahmad Dabbagh in den ersten elf Versen der *Surat al-Mu'minūn* und erklärt Vers für Vers, inwieweit diese zur Reinigung auffordern. Deren „letztendliches Ziel ist das Wohlwollen Gottes“, um das von Gott übertragene „Vertrauen“ aus K. 33:72 zu erfüllen:

*Qad aflaha* [...] Wer ist erfolgreich? Das schafft Neugier: Wer ist erfolgreich? *Falāh* (Erfolg) haben sie gewonnen: *mu'minūn*, Menschen, die Glauben haben. **Glauben** meint *aqīda* [...], das Glaubenssystem, woher wir gekommen sind [...], *alladīna hum fi ṣalātihim*, die, die in ihren Gebeten, [...] *ṣalātihim ḥāṣi'ūn*, die **Gegenwart** Gottes haben, *wa-lladīna hum 'ani l-lağwi [mu'riḍūn]*, sodass sie aufhören mit leerer Konversation. So beginnt die Reinigung des Körpers. – Dann [...] *wa-lladīna hum li-z-zakāti [fā'ilūna]*, für die, die zahlen oder sich selbst reinigen, das hat zwei Bedeutungen: *Zakāh* hat die Bedeutung von Reinigung des Reichtums und der Reinigung der *naḥs*. Die, die *muğāhida* machen, *wa-lladīna [hum] li-furūğ[ihim ḥāfiżūna]* die, die ihre Geschlechtsteile schützen, also wieder Reinigung. Okay und dann, gut [überspringt Verse 6–7]: *wa-lladīna hum [li-]amānātihim*, die das Vertrauen schützen, das hat zu tun mit Geist und Herz und [*wa*] *'ahdihim [rā'ūna]* *wa-lladīna [hum 'alā] ṣalawātihim [yuḥāfiżūna]*, die ihre Gebete beschützen, bedeutet: die, die die Gegenwart Gottes in **ihren** Leben [wahren], also das ist wie die Gegenwart Gottes. Und dann: *ūlā'ika humu*, diese sind die Erben. Wovon? Die Erben von *firdaus* (dem Paradies), *ūlā'ika humu l-wāriṭūna lladīna yariṭūna l-firdausa [hum fiha ḥālidūna]* [...]. Das kann eine Basis sein, eine Zusammenfassung des gesamten Koran in diesen zehn Versen – und dann gibt es Details.<sup>74</sup>

Šāh Ḥalīlī sieht den Prozess der Reinigung weniger systematisch als Ahmad Dabbagh, greift aber auf die von Sufis oft betonten drei Stufen des Selbst (*naḥs*)<sup>75</sup> zurück. Der Koran gilt den Sufis in dieser Hinsicht als Anleitung, das Selbst zu befrieden (vgl. K. 89:27–30). Die Voraussetzung dafür ist, die eigene Triebhaftigkeit zu erkennen und sich durch Selbstkritik davon zu lösen.<sup>76</sup> Die erste Stufe (*an-naḥs la-'ammāra*, K. 12:53) bezeichnet Šāh Ḥalīlī als das „Ego, das befiehlt“. Man sei hier auf einer unreifen Stufe, so wie ein kleines Kind, das aus Hunger und ohne Rücksicht auf die schlafenden Eltern

73 Zu den Tabellen, den Fortschritt der Reinigung zu markieren, s. Dabbagh, 2013, passim.

74 Ahmad Dabbagh, 2016; K. 23:1-11 ﴿ Den Gläubigen ergeht es wohl, die bei ihrem Gebet demütig sind, die sich von Geschwätz abwenden, die die Armensteuer geben, die ihre Scham bewahren – außer gegenüber ihren Ehefrauen oder dem, was ihre Rechte besitzt, dann sind sie nicht zu tadeln. Wer darüber hinausgeht, das sind die Gesetzesbrecher – die das ihnen anvertraute Gut und die von ihnen eingegangene Verpflichtung bewahren und die Gebete einhalten, das sind die Erben, die das Paradies erben werden. Ewig weilen sie darin. ﴾ Übers. Bobzin, 2019.

75 Vgl. Schimmel, 1985, 166f, passim.

76 Vgl. Knysh, 2006, 138.



„in der Mitte der Nacht aufwacht und zu schreien beginnt. [...] Es will etwas, also schreit es.“ Wird man älter und reifer, so beginnt man sich zurückzunehmen und sich selbstkritisch zu korrigieren. In der zweiten Stufe (*an-nafs al-lauwāma*, K. 75:2) „beginnen Sie zu hinterfragen und zu fragen, **warum** Sie dies und **warum** Sie jenes tun. [...] Was ist der Grund, dass Sie das getan haben? Was wollten Sie? Was wollten Sie erreichen? [...] Wenn wir etwas Schlechtes machen, beginnen wir uns über uns selbst zu schämen.“ Kultiviert man jene Selbstkritik und geht über diese noch hinaus, erreiche man schließlich die dritte Stufe (*an-nafs al-muṭmaʿinna*, K. 89:27).

Das bedeutet, Sie werden **eins**. Sie sind nicht mehr geteilt in viele Teile. – In anderen Worten, es ist ein Ego, das genau **weiß**, was es will, und es weiß, dass das, was es will, gut ist – nicht schlecht. Das ist die *nafs al-muṭmaʿinna*. Diese *nafs*, dieses Ego begeht nie einen Fehler. Folgt **nie** dem Bösen. Macht nie etwas, das falsch ist. Denn es weiß es **genau** und **wahrhaftig**, mit **ganzem Herzen**. [...] Wenn Sie dieses Level erreicht haben, dann bewegen Sie sich in Richtung des Weges, ein vollkommener Mensch zu werden. [...] Dieser Mensch **lebt** das Leben, **bewegt** sich auf dem Pfad Gottes und lebt ein **göttliches** Leben in dieser Welt [...] und er wird **mehr** wie Gott und kommt näher und näher zu Gott.<sup>77</sup>

Im Zusammenwirken von Selbstreflexion und Erfahrung könne das Selbst für Sufis wie Šāh Ḥalīlī kontrolliert, diszipliniert und optimiert,<sup>78</sup> seine Verschleierungen transzendiert werden und dies schließlich zu einer erweiterten Erkenntnis führen. Dieser Weg sei jedoch ein Weg der inneren Anstrengung: „Da ist immer ein Krieg im Inneren eines Menschen. Der Krieg des Wählens zwischen Schlechtem und Gutem. [...] Das wird *ḡihād al-akbar* genannt. Das ist der **wirkliche** Krieg, der im Inneren des Menschen herrscht.“<sup>79</sup> Erfolg in diesem kontinuierlichen Krieg habe man, wenn man die Verbindung zu Gott aufrecht erhält. Nur dann würde das Wesen des Menschen nach Šāh Ḥalīlī wirklich rein und heil werden.

Wenn Sie sich eine große Quelle in den Bergen vorstellen: Ihr Wasser ist sehr wohlschmeckend, sehr gut, sehr sauber, sehr schön, und wenn Sie davon trinken, genießen Sie es und werden lebendig mit diesem Wasser. Und dieses Wasser bewegt sich in eine Richtung, in den Fluss. Solange dieser Fluss mit der Quelle verbunden ist, ist sein ganzes Wasser bis zum Ende ebenso erquickend, köstlich, glänzend, wie es in der Quelle ist. Aber stellen Sie sich vor, dass ein Teil dieses Wassers plötzlich in ein Loch fällt, [...] die Verbindung mit der Quelle ist abge-

77 Šāh Ḥalīlī, 2016. Er benennt dieses Selbst beziehungsweise Ego auch als „Anima“ und stellt einen Bezug zu der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse her.

78 Vgl. Pinto, 2017, 92f.

79 Šāh Ḥalīlī, 2016; vgl. dazu K. 22:78. Šāh Ḥalīlī sieht darin eine Parallele zu der Philosophie Friedrich Nietzsches. Davon abgesehen wird die Interpretation des *ḡihād* – als innere Bemühung gegen negative Impulse vorzugehen und um eine ethisch-spirituelle Selbstverbesserung zu erreichen – im Prinzip von allen befragten Sufis geteilt und in ähnlicher Weise dargelegt.



schnitten. [...] Nach einer Woche wird dieses Wasser schmutziges Wasser, voll grüner Dinge und voll mit Würmern, der Geschmack wird schlecht, es beginnt zu stinken und Sie können ihm nicht nahe kommen. [...] Sie können es nicht trinken, Sie können es nicht benutzen, Sie können es nicht einmal berühren! Selbst wenn ihre Hand es berührt, müssen sie diese waschen, weil es so schmutzig ist. – Aber wenn Sie mit Gott verbunden sind, sind sie wie das [frische Quellwasser]: Sie können es trinken, Sie können es genießen, Sie können es vielen Bäumen, vielen Menschen, Leben, vielen Tieren geben. Es bringt Leben, Freude und Glückseligkeit.<sup>80</sup>

### 9.10 Die Heilkraft des Koran

Reinheit und Heilsein stehen für Sufis in einem unmittelbaren Zusammenhang. Der Koran könne als wirkungskräftiges Medium genutzt werden, das ganzheitliche Selbst zu reinigen und zu heilen. So sieht Ibrahim Hussain die Auseinandersetzung mit dem Koran, vor allem das Rezitieren als heilsamen Akt. Denn der Koran ist Träger göttlicher Annahme und göttlichen Mitgefühls (*rahma*) und habe so auch das Potenzial, dieses auf den Rezitierenden zu übertragen.

Der Koran ist, wie es Gott beschreibt, ein Mittel zur Heilung. Oft fühle ich mich schon okay, wenn ich den Koran nur lese [...]. Er ist ein Mittel der *rahma*, des Mitgefühls. Jeder Moment, den man mit dem Koran verbringt, ist einzigartig und speziell.<sup>81</sup>

Sufi Tabib hingegen scheint keinen großen Wert auf die Rezitation zu legen, sondern sieht vielmehr die Interpretation und Umsetzung der koranischen Inhalte als heilsam. Er will in diesen auch die Anweisungen für eine ganzheitliche Heilung gefunden haben. Wie bereits dargestellt, entsprechen die *hurūf al-muqattaʿa* für ihn – wohl in Fortführung der Kubrāwiya (s. sein Profil) – bestimmten Energiezentren (*laṭāʿif*) oder „Chakren“. Diese Zentren verbinden den „physischen Körper“ mit dem „Innerlichen“. Nach Sufi Tabib hat der „Organismus viele Körper“ und „jedem muss man geben“, was er braucht. Der „Magen braucht Essen“, aber auch die Sinne benötigen ihre Wahrnehmung, wie die „Augen die Schau und die Ohren den Klang“. Ebenso muss der Mensch aber auch seiner „Seele zu essen geben“. Diese Seelennahrung ist jeweils verschieden, das kann „die Religion, der Koran oder die Ideologie“ sein. Es sei aber bei jedem der „Körper“ zu vermeiden, ihm die falsche Nahrung zukommen zu lassen, „denn, Sie würden den Augen ja keinen Tee geben [lacht]“. Nach Sufi Tabib besteht in den meisten Fällen das Problem, dass vor allem die Seele falsch oder gar nicht ernährt wird.

<sup>80</sup> Ders.; er führt diese Parabel auf den Prophetenkel al-Ḥusain zurück.

<sup>81</sup> Ibrahim Hussain, 2015; vgl. K. 13:28, 17:82; zum Koran als *rahma* vgl. K. 27:76–77, vgl. darüber hinaus K. 2:156–157, 178, 3:8, 159, 40:7 u. a.

Die Leute verstehen nicht, dass die Seele eine andere Energie fordert, eine andere Information. Sie essen, essen, essen, essen, aber sie verstehen nicht, warum sie noch immer nicht zufrieden sind.<sup>82</sup>

Zudem erklärt Sufi Tabib, dass das „genetische System“ im Zusammenwirken mit den verschiedenen Körpern „schlechte oder gute Energien“ sammelt (vgl. evt. K. 69:17–20). Es gäbe zudem im Menschen eine Disposition, die tendenziell „negative Informationen“ sammle und so auch das „Verhalten“ negativ beeinflusse, was er in Bezug zum Koran setzt und als einen „schlechten Ätherleib“ bezeichnet (vgl. evt. K. 12:53). Das Praktizieren der Aktivitäten der Nürsafardiya, das Eintreten in „ihr System“ wie auch in ihre Medizin, vermag die Rezeptoren für die „negativen Informationen“ jedoch zu „zerstören“.

Dringen sie [die negativen Informationen] in den Organismus ein, finden sie keinen Platz, um zu bleiben, und verlassen den Organismus sofort. Dieser Mensch kann nichts Schlechtes machen. Weil es in seinem Organismus keinen Gedanken, keinen Platz dafür gibt. Denn er hat den Einfluss Gottes immer bei sich. Aber dieses System ist von der Wissenschaft nicht erforscht.<sup>83</sup>

Sufi Tabib erklärt, dass die Nürsafardiya Möglichkeiten hat, den Gesamtorganismus zu „reinigen“ und dessen Disposition ins Positive umzupolen. Das ist auch die Voraussetzung dafür, tieferes Wissen von Gottes wahrer Existenz und somit auch über den Koran zu erlangen. Das tiefe Verstehen kann für ihn somit nicht alleine geistig sein, sondern muss auch vom physischen Körper beziehungsweise vom Gesamtorganismus getragen werden können.

Wenn der Organismus des Menschen nicht bereit ist, kann er das nicht verstehen. Zum Beispiel: Eine Rakete – wenn sie nicht komplex ist, nicht professionell [konstruiert ist], kann sie nicht sehr hoch fliegen. Wenn die Organismen vorbereitet sind, können sie höher gehen, bis zur Energie Gottes. Die Welt studiert den Koran. Die Welt studiert den Koran. Viele. Niemand versteht ihn, weil der Organismus nicht perfektioniert ist. Er nimmt diese Information nicht oder entspricht ihrem Sinn nicht. Zum Beispiel: Um hundert Meter zu laufen, muss man die nötige Vorbereitung haben. **Ohne Vorbereitung** können Sie sie nicht in neun Sekunden laufen. Für jede Richtung muss der Organismus vorbereitet sein.<sup>84</sup>

82 Sufi Tabib, 2015; zur reduzierten Wahrnehmung der physischen Ernährung, ohne die spirituelle Qualität, in dem Fall des Propheten anzuerkennen, vgl. K. 23:33, 25:7,20; zur Darstellung der Speisung in der Hölle, die den Hunger nicht stillt, vgl. K. 88:6–7; zum Reflektieren der „Nahrung“ an sich vgl. K. 80:23–24.

83 Ders.; vgl. K. 72:5–9; hier werden die Himmel von satanischen Kräften geschützt. An anderer Stelle setzt Sufi Tabib die verschiedenen Körper mit den „Sieben Himmeln“ in Verbindung, von denen der Koran spricht, vgl. K. 2:29, 17:44, 23:17,86, 41:12, 65:12, 67:3, 71:15, 78:12.

84 Ders.

Auch für Baba Mondi eröffnen sich die „Geheimnisse“ des Koran – wie die *ḥurūf al-muqattaʿa* – und das „mystische Wissen“ (vgl. K. 17:85) dem Menschen nur, wenn er die Kapazität dafür hat. Für Baba Mondi scheint der Körper in dieser Hinsicht keine entscheidende Rolle zu spielen, dafür aber die „weite“ und „reine Seele“ (vgl. K. 56:79). Diese ermögliche, das Wissen aufzunehmen (vgl. K. 6:83, 165, 46:19). Um aber diese Weite der Seele zu erreichen, müsse der Sufi sich von seinen schlechten Eigenschaften reinigen.

Man muss schlechte Dinge ablegen, wie zum Beispiel das Ego, den Trotz (*inat*), den Übermut, die Eifersucht und anderes.<sup>85</sup>

Um diese Reinheit und Weite zu erreichen, ist es für Baba Mondi wichtig, einen Ort zu schaffen, an dem äußere und innere „Ruhe“ erfahren werden kann. Dieser Ort ist für ihn die Bektaşī-*tekke*, den er auf Albanisch *Pretore* (wörtl. Heiligtum für sich) nennt, was sein ihm assistierender Derwisch mit einem „Ort, an dem Sie einen friedvollen Weg finden oder wo man sich ausruhen kann“ erklärt. Diese Betonung auf einem „friedvollen Ort“ deute ich als verweltlichte Übersetzung der koranischen Darstellung, die davon spricht, dass das befriedete Selbst in das Paradies Gottes eintritt und dort in der paradiesischen Gemeinschaft Frieden findet (vgl. K. 89:27–30, 13:24, 15:46 u. a.).

Auch Amat an-Nur überträgt eine eschatologische Beschreibung auf das diesseitige Leben. Sie legt dar, dass der Mensch, wenn er eine gereinigte Verbindung mit Gott erreicht, sich mit seinem Licht harmonisiert. In ihren Augen erfährt man so eine Auferstehung (*qiyāma*) bereits in diesem Leben.

Auferstehung beinhaltet, **wiederhergestellt** (*restored*) zu werden, **zum** göttlichen Licht, von dem wir gekommen sind. – Es ist auf eine Art eine **Wiedergeburt**. Das Wort *qiyāma* ist verbunden mit dem göttlichen Namen *Qaiyūm*, und das bedeutet, etwas **gerade** (*straight*) zu machen, aufzurichten (*erect*), in eine anständige Form. Und so ist Auferstehung in diesem Sinn eine Läuterung (*purging*), eine Reinigung (*cleansing*), ein Entfernen von allem, das **nicht in Harmonie** mit dem Wirklichen ist, **und** eine Wiederherstellung der ursprünglichen **Reinheit** (*purity*) und des **Lichts**, das auf der Basis unserer Schöpfung liegt. Das bedeutet Auferstehung für mich.<sup>86</sup>

Süleyman Bahn versteht einen solchen Impuls zur „Rückkehr zum Ursprung“ als einen koranischen Aufruf zu einem kontinuierlichen, stufenweisen Prozess. Denn die

85 Baba Mondi, 2018; zu den koranischen Entsprechungen des „Egos“ und zur Aufforderung, dieses abzulegen, vgl. z. B. K. 21:87–88; zu Trotz und Übermut vgl. K. 5:68, 21:1–3, 30:8, 48:26, 50:24–26 u. a.; zu Neid und Eifersucht vgl. K. 2:213, 3:19, 42:14, 45:17; zum Verleumden, Schlecht-Denken und Schlecht-Reden über andere, vgl. K. 24:11–29; insbesondere Letzteres verurteilt Baba Mondi an anderer Stelle mit Nachdruck.

86 Amat an-Nur, 2015; zum Gottesnamen *al-Qaiyūm* vgl. K. 2:255, 3:2, 20:111; zu ihrem Argument der Auferstehung als Transformation, ist K. 56:60–64 zu diskutieren.

Umkehr (*tauba*) verspricht eine Annäherung an den inneren Frieden der *nafs al-muṭmaʿinna* (K. 89:27). Aber erst das Akzeptieren dieses Friedens ist für Süleyman Bahn die wirkliche Heilung.

Er ruft mich immer wieder zur Umkehr, Er ruft mich zu Sich. Er ruft mich zur Erinnerung. Und immer wieder: Zu Ihm ist die Heimkehr, zu **Ihm** ist die Rückkehr. Schon allein in dem Wort Rückkehr und Heimkehr liegt ja so viel, denn es sagt, **woher** wir kommen – das ist eigentlich auch eines der gewaltigsten Sachen aus dem Koran, weil es mich immer wieder erinnert, dass ich eigentlich von **Gott** komme; also von einem **Ursprung** komme, und zu diesem **Ursprung** wieder zurückkehren soll. Dass dort, wo ich **jetzt** bin, ja nicht das Ziel ist. [...] Es geht **immer** wieder zurück. [...] Er weist uns darauf hin, dass der Mensch **im Frieden** den Frieden in sich findet. Und ich glaube, den Frieden finden, ist sehr wichtig, dass man innerlich seinen Frieden findet, da kann der Koran viel helfen, und die Religion kann viel helfen: Frieden mit sich selbst zu finden. – Die wenigsten Menschen sind im Frieden mit sich selbst! Sie sind nicht zufrieden mit sich, sie wollen **besser** sein, sie wollen **mehr** sein. Sie sehen Fehler bei sich; was ja gar nicht schlecht ist, ab und zu auch seine Fehler zu erkennen, **aber** wichtiger wäre noch, im Frieden mit sich zu sein. Und sich seine Fehler auch zu verzeihen.<sup>87</sup>

Sīdī Muḥammad legt ebenfalls großen Wert auf die Umkehr (*tauba*). Diese meint bei ihm vor allem die Intention, sich Gott hinzugeben. Ist die Hingabe aufrichtig und „vollkommen“, dann wird sie von Gott auch akzeptiert, der folglich die sich ihm Zuwendenden auch ganzheitlich reinigt. Allerdings ist für Sīdī Muḥammad die Voraussetzung zur *tauba*, sich auch körperlich rein zu halten. Insbesondere wenn man den Koran liest, soll man sich zuvor waschen; nicht nur mit der rituellen Waschung (*wuḍūʿ*), sondern auch, indem man sich duscht. Der Sufi muss ganzheitlich anstreben, „rein zu sein“,<sup>88</sup> um „von Gott angenommen“ zu werden. Das „Reinigen“ nimmt bei Sīdī Muḥammad überhaupt einen besonderen Stellenwert ein, was er mitunter auf performative Art und Weise inszeniert. Als ich von einem Ausflug aus der Altstadt Jerusalems zurückkam, begrüßte mich der *ṣaiḥ* die Veranda kehrend und sagte: „Ich liebe es zu reinigen.“ Es war klar, dass damit mehr als die bloße Tätigkeit des Kehrens gemeint war, insbesondere da er mir anschließend seinen *tafsīr* gab, nach dem ich mein Interview gestalten sollte. Auch verwendete er in den Gesprächen oft die Anrufung: „*Allāh, yā Ṣāfi!*“ (O Gott, der Klar-/Rein-/Lautermachende) und bekräftigte, dass es möglich sei, Gott durch seine Qualitäten um „Hilfe und Heilung“ zu bitten.

87 Süleyman Bahn, 2015; zur Rückkehr zu Gott mit einem befriedeten Selbst vgl. K. 89:27–28; zur Rückkehr zu Gott allgemein vgl. K. 2:46, 31:15, 39:7, 40:43, 96:8 u. a.; zum Erkennen der eigenen Fehler vgl. K. 80:1–17.

88 Vgl. K. 8:11, 9:108, 56:78–79, 74:4, evt. auch 22:26; zur rituellen Waschung vor dem Gebet vgl. K. 5:6.

Du bist der Heiler. Hilf uns, zu heilen. Hilf uns mit der Qualität. Ich bitte Dich mit Deiner Qualität *aṣ-Ṣāfi*, das ist eine Qualität, *al-Muʿāfi* (der Gesundmachende), das ist eine Qualität, *ar-Raḥmān*, *ar-Raḥīm*, *al-Wālī* (der Naheseiende/Beschütze). Er wird Ihnen alles geben, auch Geld und was auch immer. Gib uns, sende Arbeit für mich, um sie zu nutzen, auf die rechte Art. Alle Qualitäten können Sie nutzen. [...] Sie können Ihn bitten, mit diesen 99 Qualitäten. Und *Allāh* ist der Führer von **all** den Qualitäten.<sup>89</sup>

Die Anrufung der Schönen Namen (*al-asmāʾ al-ḥusnā*, K. 7:180, 17:110, 20:8, 59:24) bedeutet für Sidi Muḥammad ein Mittel, eben diese Qualitäten – in aufrichtiger Zuwendung zu Gott – auf das Selbst zu übertragen.

Husamuddin Meyer geht in ähnlicher Weise von der Möglichkeit aus, dass der Mensch die göttlichen Qualitäten in sich selbst kultivieren und entwickeln kann. Die göttlichen Eigenschaften werden somit zu einem Spiegel der Selbstkorrektur.

Jeder Mensch hat von Gott ein Potenzial bekommen, das zum Erblühen gebracht werden soll, im Leben, damit er den anderen Menschen eine Freude machen kann, sozusagen, damit er Qualitäten zum Erblühen bringen kann und zum Duften. – Dann hat er seine Bestimmung erfüllt.<sup>90</sup>

Doch die Schönen Namen sind für Husamuddin Meyer auch eine Beschreibung der Eigenschaften Gottes, die dem Menschen helfen, die Ganzheit des Daseins in all seinen Facetten anzuerkennen. Für ihn sind die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vorrangig; sie würden den Menschen auch unterstützen, mit der von Gott gewollten und durch seine Eigenschaften der Erhabenheit – den *ḡalāl*-Qualitäten – bedingten existierenden Schwere des Daseins umzugehen.

Die Schönen Namen sind natürlich dazu da, um eine gewisse Vorstellung von Seinen Eigenschaften zu bekommen: *Raḥmān* (der Barmherzige), *Raḥīm* (der Erbarmer), *Mālik al-Mulk* (der Herrscher über Alles), *al-Malik al-Quddūs* (der König, der Heilige), *as-Salām* (der Heile), *al-Muʾmin* (der Sicherheit Verleihende), *al-Muhaimin* (der Wächter), *al-ʿAzīz* (der Mächtige), *al-Ġabbār* (der Gewaltige), *al-Mutakkabir* (der Hoherhabene). Manche verstehen nicht, dass Er auch *al-Ġabbār* und *al-Qaḥḥār* (der Bezwingen) ist, aber auch diese Eigenschaften sind offensichtlich, wenn man jetzt lebt, sieht man, dass manche Dinge eben aufgezwungen sind. Manchmal ist Er auch der Zwingende. Manchmal ist Er auch der Erniedrigende. Manchmal ist Er der Erhöhende. Aber die Barmherzigkeit umfasst alles, oder die Gerechtigkeit; sie sind die Eröffnungen, ja, die Medikamente, die Er uns gibt, die man anwenden kann, um bestimmte Dinge zu heilen und zu verbessern.<sup>91</sup>

89 Sidi Muḥammad, 2015; Die Qualität *aṣ-Ṣāfi* ist nicht im Koran genannt; so auch nicht *al-Muʿāfi*, allerdings kommt die Wurzel als Ausdruck der göttlichen Bewahrung vor menschlichem Vergehen als *ʿafaunā* in K. 2:52 und 4:153 vor.

90 Husamuddin Meyer, 2015; vgl. K. 42:22–23, 56:26–46.

91 Ders.; zu den Übersetzungen der Gottesnamen vgl. Bobzin 2019; vgl. in ebd. die Übers. der *basma*; zu

### 9.11 Der Koran als Erinnerung

Die Anrufung und oftmalige Wiederholung der Gottesnamen ist eine der am weitesten verbreiteten Techniken des sufischen *dīkr*. In verschiedenen Varianten und Kombinationen von innerer Kontemplation und körperlich erlebter Erfahrung entwickelten Sufis die für sie zentrale Methode des Gottesgedenkens und der Gotteserinnerung. Es sind die Wirkungen des *dīkr*, die das „Wichtigste Mittel des Mystikers zur Annäherung an das, was er Gott nennt, und zur Aufhebung seiner Ichentscheidung“<sup>92</sup> sind, wie Fritz Meier es formuliert. Die Praxis des *dīkr* führt mitunter zur ekstatischen Erfahrung, in denen sich für den Sufi die Grundlagen der wahrgenommenen Realität auflösen. Um dies zu beschreiben, werden oft eschatologische Verse des Koran verwendet. Al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (gest. 857) zum Beispiel fordert seine Leser:innen auf, sich den Moment des Todes, der Zeit im Grab und der im Koran angedeuteten Jenseitsbeschreibungen unmittelbar vorzustellen und sich in diese imaginativ hineinzuleben.<sup>93</sup> Das koranische Jenseits wird so im Diesseits vergegenwärtigt, wie dies auch einige der befragten Sufis weiterhin tun. Die Erinnerung (*dīkr*) der Verse des Koran verbindet sich so mit der Imagination der persönlichen Erfahrung und verwirklicht für das Individuum die koranische Ansprache. Naḡm ad-Dīn al-Kubrā (gest. ca. 1220) verfasste einen der wenigen uns erhaltenen sufischen Berichte einer im *dīkr* erlebten ekstatischen Erfahrung der inneren Vision (*Fawā’ih al-ġamāl wa-fawā’ih al-ġalāl*).<sup>94</sup> Al-Kubrā beschreibt hier – ebenso in Bezug auf einen apokalyptischen Vers – wie das menschliche Selbst seine weltlichen Begierden und Bezüge transzendiert, obwohl diese doch als so fest verankert wie Berge empfunden werden.<sup>95</sup> Durch die intensive Praxis des *dīkr* aber würden sich diese Verstrickungen des Niederen Selbst lösen – so führt al-Kubrā den Spannungsbogen seiner Beschreibung zu einem Ende –, sodass

﴿ Du die Berge, die Du als solide gedacht hast, nun an dir vorbeiziehen siehst, wie dahinschwindende Wolken. ﴾<sup>96</sup>

*Māliku l-Mulk* vgl. K. 3:26; Meyer zitiert ab *al-Mālik al-Quddūs* bis *al-Mutakkabir* K. 59:23; zu *al-Qaḥḥār* vgl. z. B. K. 38:65.

92 Meier, 1963, 5.

93 Vgl. Nguyen, 2019, 83; vgl. dazu beispielsweise die oben bereits angeführte Aussage von Husamuddin Meyer.

94 Vgl. Böwering, 1987, 85.

95 Al-Kubrā baut hier auf der koranischen Verwendung der Berge als Symbol der scheinbaren Festigkeit und Sicherheit auf, die aber angesichts der Macht Gottes dennoch nicht von Bestand sind, vgl. K. 7:143, 11:43, 13:3,31, 14:46, 15:19,82, 16:15,81, 18:47,96–97, 19:90, 20:105, 21:31, 26:63,149, 31:10, 41:10, 50:7, 56:5–6, 59:21, 69:14, 73:13–14, 77:10,27, 78:20, 79:32, 81:3, 88:19.

96 Al-Kubrā zitiert hier wörtlich, aber in seinem Text unmarkiert K. 27:88, vgl. in Meier, 1957, 5 (° des arabischen Textes); übers. aus dem Arabischen Y. H.; vgl. zusätzlich K. 52:9–10, 70:9, 101:4–5.

Der *dīkr* als sufische Praxis steht auch darüber hinaus in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Koran, der sich schließlich selbst als *dīkr* bezeichnet: als Erinnerung, die prozesshaft offenbart worden ist, und als solche auch graduell rezipiert, verinnerlicht und praktiziert werden soll (vgl. K. 15:9, 17:106). Der Koran fordert, sich Gottes unablässig und oft zu erinnern (vgl. K. 33:41–42). Dementsprechend realisiert im sufischen Verständnis erst die Praxis des *dīkr* den Koran. Denn es ist der *dīkr*, der den Herzen Ruhe gibt (vgl. K. 13:28, 17:82) und das menschliche Selbst mit dem göttlichen Willen und Wirken harmonisiert. Vormoderne Sufis beschreiben in dieser Hinsicht immer wieder die Intention des *dīkr* als eine Vertiefung im Gottesgedenken, sodass das eigene Bewusstsein verloren geht, entwirft (*fanāʿ*). Dann erst vergegenwärtigt sich das göttliche Bewusstsein.

Diesen Vorgang argumentiert beispielsweise ʿAmmār al-Bidlīsī (gest. 1207/08) anhand des Verses ﴿Gedenkt nun meiner, so will ich eurer auch gedenken ...﴾.<sup>97</sup> Auch Mitrā Asādī beginnt ihre Ausführung über den *dīkr* in Bezug auf den Koran mit eben diesem Vers und zitiert: *fa-dkurūni ʿadkurkum*. Sie führt weiter aus, dass man am sufischen Weg die verschiedenen *dīkr*-Formeln so lange wiederholt, „bis man sich selbst vergisst“:

Dann werden statt der Zunge der ganze Körper, alle Zellen und das Herz *lā ʿillāha* [spricht das gedehnt, den zweiten Teil aber kurz und stoßhaft aus:] *?illa llāh* auf ihre Art und Weise wiederholen. Die nächste Stufe ist die, in der man in Trance geht. Dort öffnet sich eine andere Welt – sie heißt *mušāhada*. Durch den *dīkr* tritt man aus dem Selbst heraus. In der Zeit, in der die Zunge noch arbeitet und sich bewegt, da sind Sie noch da. Aber es kommt die Zeit, wo dieser *dīkr* nicht nur durch Ihre Gedanken und Ihre Übungen oder Ihren Verstand [...] weitergeht, sondern er kommt in eine Phase, in der Sie weit vom Selbst sind. Und manchmal kommt man zu sich und sieht: Oh, mein ganzer Körper ist in den *dīkr* gekommen! Dann sind Sie Teil des großen *dīkr* geworden.<sup>98</sup>

Amat an-Nur antwortet auf die Frage, was *dīkr* für sie sei, lachend: „*Dīkr* ist mein Leben!“ Allerdings ist der *dīkr* für sie eine Tätigkeit, die nicht nur die eigene spirituelle Praxis meint, sondern auch andere erreichen soll.

Der Begriff *dīkr* bedeutet eigentlich Erinnerung, sich an etwas erinnern, etwas zu erwähnen. Und – *dīkr Allāh* ist etwas Grundlegendes für die Praxis eines Sufis, denn Gott sagt im Koran, also der Koran selbst nennt sich eine Erinnerung, ein Erinnerer, ja? Ein Erinnerer. – Gott sagt: Rezitiert den Koran, sodass andere sich erinnern mögen durch diese Rezitation, durch das Hören dieses Erinnerers, mögen sie erinnert werden, was wahr ist.<sup>99</sup>

97 Vgl. Abuali, 2020, 285, passim; K. 2:152; Übers. Bobzin, 2019.

98 Mitrā Asādī, 2016; siehe zu *mušāhada* Kapitel 8.6; zum Begriff *mašhad* vgl. K. 19:37; zu *mašhūd* K. 11:103, 17:78, 85:3; zur überwältigenden Erkenntnis der *šāhidūn* vgl. K. 5:83; zum „großen *dīkr*“ *la-dīkru llāhi ʿakbar* vgl. K. 29:45.

99 Amat an-Nur, 2015; zum Hören der Rezitation des Koran vgl. K. 5:83, 69:12; zum Erinnern an das Verborgene vgl. K. 36:11; zur Offenbarung als *dīkr* vgl. K. 11:120, 15:9, 16:44, 37:3, 38:87, 73:19, 81:27 u. a.



Ibrahim Hussain geht in eine ähnliche Richtung und betont zunächst die Erinnerung als das zentrale Thema des Koran, und zwar als Aufruf zum Bewusstwerden der Beziehung zu Gott und der daraus notwendig aufrechten Handlungen mit den Mitmenschen.

Gott der Allmächtige selbst sagt in einem Vers: *inna nahnu nazzalnā d-dikra wa-ʾinnā la-hu la-ḥāfiẓūna*, wahrlich haben Wir diesen *dikr* **offenbart** – [...] und **Wir** werden ihn bewahren. Wenn Sie mich fragen, was das **Thema** des Koran ist, das immer und immer wieder auftaucht und sich wiederholt: Der Koran erinnert Sie und mich, und er erinnert die Leute, die schlechten Leute, und er erinnert die gute Leute, **wie** gute Taten gute Konsequenzen nach sich ziehen, und schlechte Taten **schlechte** Konsequenzen. Der Koran [...] erinnert uns, wie man das Leben lebt, wie man ehrlich ist, wie man transparent ist, und wie man gut ist; das ist, was der Koran macht. [...] Doch nicht nur für einen Muslim, sondern für die Menschheit! Daher ist der Koran in Wirklichkeit eine Erinnerung an Gott. Er erinnert uns an den Schöpfer, gepriesen und erhaben ist Er.<sup>100</sup>

Zudem betont Ibrahim Hussain, dass die Praxis des *dikr* im Koran eine Vorrangstellung gegenüber anderen gottesdienstlichen Handlungen einnimmt, denn der *dikr* sei der Weg zur Transformation hin zur Verwirklichung des menschlichen Potenzials.

Gott sagt in einem anderen Vers: O ihr, die ihr glaubt, erinnert euch Gottes **exzessiv**. Es gibt **keinen** Vers im Koran, in dem Gott Ihnen und mir sagt, irgendeine andere Anbetung exzessiv auszuüben. Gott sagt: Bete. Sagt: macht *wuḍūʿ*?, wascht eure Hände. Gott sagt: fastet. Gott sagt: macht *ḥaǧǧ*. Er sagt nicht: macht es exzessiv. Der einzige Vers, in dem Gott sagt: macht es exzessiv, ist *dikr*, Erinnerung. Warum brauchen Sie exzessive Erinnerung? Je mehr Erinnerung Sie machen, desto **mehr Wandel** wird es in Ihnen bringen. Je mehr Sie denken, desto mehr Effekte, desto mehr gute Effekte werden Sie haben. Das ist die Bedeutung des *dikr*. Der Prophet, der Segen und Friede sei auf ihm, sagte: Das Beispiel desjenigen, der *dikr* tut, ist das Beispiel desjenigen, der lebendig ist. Doch derjenige, der keinen *dikr* macht, ist wie einer, der tot ist. Daher betonen die Sufis und die *auliyaʿ*? immer den *dikr*.<sup>101</sup>

Šāh Ḥalīlī stellt in seiner Deutung des *dikr* zunächst einen Bezug zur Philosophie Platons her, der Wissen als Erinnerung definiert habe. Das meint, dass man alles weiß, es aber vergessen hat und sich an dieses innere Wissen erinnern müsse. Hier bezieht Šāh Ḥalīlī sich auf die „Hebammenarbeit“ des Sokrates, der aus seinem „ungebildeten“ Sklaven das Wissen der „mathematischen Axiome“ nur hervorbringen musste, da er sie ohne-

<sup>100</sup> Ibrahim Hussain, 2015; zitiert und übersetzt K. 15:9.

<sup>101</sup> Ders.; verweist zu Anfang auf K. 33:41, vgl. dazu auch K. 20:33–35; zum Gebet, das konstant durchgeführt werden soll, vgl. z. B. K. 98:5; zum *wuḍūʿ*? als Vorbereitung vor jedem Gebet vgl. K. 5:6; zum Fasten in einer festgelegten Zeit und unter bestimmten Voraussetzungen vgl. K. 2:183–187; zur Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*) und ihren Voraussetzungen vgl. K. 2:196–200; zum angeführten *ḥadīṯ* vgl. Šaḥīḥ Muslim 779 <https://sunnah.com/muslim/6>, letzter Zugriff: 12.06.2023.



hin schon „in ihm drinnen wusste“. Daraufhin zieht Šāh Ḥalīlī den Bogen zum *dīkr* und sagt: „Wenn Sie (sich an) Gott erinnern, bedeutet das, dass Sie über Gott wussten. Ansonsten würden Sie sich nicht erinnern.“ Diese Erinnerung ist für ihn ein physisch-mentaler Prozess, bei dem man beginnt, die Namen Gottes oder andere *dīkr*-Formeln „mit dem Mund“ zu sagen. Man könne das zwar mit dem „Gehirn“ verstehen, aber das sei noch kein wirklicher *dīkr*.

*Dīkr Allāh* ist, wenn Gott präsent ist, in Ihrem Leben präsent ist. In anderen Worten: Sie sehen Gott. Sie wissen, dass Gott Sie ansieht und Sie beobachtet. Wenn Sie etwas essen, wissen Sie, dass Gott beobachtet, wie Sie das essen. [...] Wenn Sie Gott verstehen, wenn Gott präsent ist, dann machen Sie nichts Böses. Sie lügen nicht, Sie betrügen nicht. Weil Gott Sie ansieht und Sie beobachtet. – Wie können Sie Böses in der Präsenz Gottes begehen? Das ist *dīkr Allāh*. Darum sagen die *ʿurafāʿ*? Der *dīkr* beginnt mit dem Mund, er beginnt, *Allāh* zu sagen. Aber dann muss es in mich hinein sinken und zu meinem Herzen gehen. Mein Herz ist der Kern meines Seins. Dieser soll beginnen zu sagen: *Allāh, Allāh, Allāh*. Dann wird der ganze Körper, jedes Molekül meines Körpers beginnen, zu sagen: *Allāh, Allāh, Allāh*. Und in diesem Moment fühle und sehe ich die Präsenz Gottes in meinem Leben. [...] Sie erinnern sich, dass Sie einst, bevor Sie hierher gekommen sind, vor Gott standen, Sie mit Gott waren. *Maulānā Ǧalāl ad-Dīn ar-Rūmī* sagte, dass die Menschen die Adler seien, die auf den Händen Gottes saßen. Das ist der Platz der Menschen: *aḥsanu taqwīm*, im Koran heißt dieser Platz so. Er sagte: ihr wart die Adler, die auf den Händen Gottes saßen, ihr wart Gott so nahe. Aber dann haben Sie entschieden – aus irgendeinem Grund haben Sie sich entschieden, in diese Welt zu kommen. Als Sie in diese Welt gekommen sind, haben Sie das vergessen. Nun, was auch immer Sie sehen, beginnt Sie zu erinnern, dass Gott existiert und dass Sie seine Kreatur sind, und das ist *dīkr Allāh*, und *dīkr Allāh* [...] muss innerlich sein, im Herzen. [...] Alles, was dann in der Gegenwart Gottes gemacht wird, ist ein Gebet. [...] Das ist *dīkrū llāhī ʿakbar*. Sie erinnern sich, dass Sie vor langer, langer Zeit in der Gegenwart Gottes waren. Aber dann haben Sie dieses Stadium verloren, und jetzt müssen Sie zu diesem Stadium zurückkehren. Das ist *dīkr*: Erinnerung und Rückkehr.<sup>102</sup>

Süleyman Bahn wiederum berichtet von einem persönlichen Erlebnis mit dem Versteil *dīkrū llāhī akbar* (K. 29:45): Spätnachts kam er von der Arbeit zurück und hatte weder die Ritualgebete (*ṣalāh*, hier: *namāz*), noch die ihm von seinem Lehrer zugeteilten täglichen *dīkr*-Übungen gemacht.

<sup>102</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016; zum aufrechten Handeln unter der Prämisse des Gottesbewusstseins, da Gott den Menschen allgegenwärtig betrachtet, vgl. K. 2:281–282, 4:1,85, 6:61, 11:56–57,93, 33:52, 50:18, 89:14 u. a.; zum Prozess des Vergessens und Erinnerns des göttlichen Ursprungs vgl. K. 2:4–46, 6:68, 18:24; zum *aḥsanu taqwīm* vgl. K. 95:4–5; evt. meint Ḥalīlī aber auch *aḥsanu maqīl* in K. 25:24; zu *dīkrū llāhī ʿakbar* vgl. K. 29:45.

Da war ich sehr verzweifelt, weil ich zugleich sehr **müde** war, weil man um drei oder vier heimkommt und weiß, dass um acht die Nacht rum ist [...] und wenn ich das alles machen wollte, wäre es dann halb fünf gewesen, oder fünf, also habe ich Gott gefragt: Bitte sage mir, was soll ich jetzt machen? Soll ich jetzt *namāz* nachholen, oder *dikr*? Oder willst Du beides? Und ich war etwas verzweifelt. Völlig verzweifelt sicher nicht, aber etwas. Etwas unsicher habe ich nach dieser Bitte den Koran aufgeschlagen und lese mit **einem** einzigen Satz, der da heißt: *dikru llāhi ʿakbar*. Der *dikr* ist wahrlich das Höchste. Also habe ich dann meinen *dikr* gemacht und bin **schlafen** gegangen. Das war ein – wie soll ich sagen? [...] Das ist ein typisches Koranerlebnis. Das gibt's, pff! Das ist eine ganz **klare** kurze Antwort.<sup>103</sup>

Von dieser Anekdote abgesehen, die die Qualität der unmittelbaren persönlichen Kommunikation Süleyman Bahns mit dem Koran betont, bezeichnet er den Koran als Erinnerung für den Menschen an die „eigene Quelle, an seine eigene Hinwendung an das Zentrum, das wir Gott nennen“.<sup>104</sup> Darüber hinaus deutet er das „Gottes-Gedenken“ als ein bewusstes Selbsterleben.

*Dikr* ist das, was ich mache, wenn ich mich nicht vergesse. Das heißt, wenn ich im Laufe des Tages meiner Beschäftigung nachgehe, kann ich sicher nicht sagen, dass ich immer mit meinem Bewusstsein in Verbindung mit Gott bin. – Ich nicht mit Ihm. Er mit mir ja wahrscheinlich **schon**. Aber ich bin nicht mit Ihm in meinem Bewusstsein angeschlossen. Doch um das geht es ja für den Menschen in erster Linie: um die bewusste Verbindung. *Dikr* heißt immer wieder aufs Neue diese Verbindung zu suchen und sich bewusst anzuschließen.<sup>105</sup>

Süleyman Bahn erklärt, dass es verschiedene Techniken dieser Verbindung gibt, und eine ist die oftmalige Rezitation der Gottesnamen, wobei in seiner Tradition vor allem *Allāh* verwendet wird. Mit dieser Übung kann man die Verbindung „immer wieder herstellen“. Doch das höhere Ziel „ist der immerwährende *dikr*, das immerwährende Gottesgedenken, diese Verbindung **immer** zu spüren. Nicht nur öfter am Tag, – sondern um sie wirklich zu spüren, ununterbrochen zu spüren. [...] [Denn der] *dikr* ist letztlich der Sinn des Lebens.“<sup>106</sup>

Sidī Muḥammad erklärt, dass es für den Sufi wesentlich ist, regelmäßig die Namen Gottes als *wird* zu rezitieren (vgl. K. 69:52). „Das wird ihm sehr helfen. Das aufrechtzu-

103 Süleyman Bahn, 2015; vgl. dazu auch K. 73:20.

104 Ders.; verweist mit „Ich bin eine Erinnerung für die Menschheit“ auf Koranstellen wie 12:104, 38:87, 74:31; zur damit in Verbindung stehenden Aufforderung der „Hinwendung an Gott“ vgl. K. 37:3–5, 50:8, 80:1–16, 81:27–29 u. a.

105 Ders.; zum *dikr* und zum Selbstvergessen vgl. K. 2:44, 6:68, 12:42, 18:24,57,63, 23:110, 28:77, 39:8, 87:1–11; zur allgegenwärtigen Anwesenheit Gottes vgl. K. 20:33–35, 50:16, 57:4; zum Wiederaufnehmen der Verbindung vgl. K. 5:16,35, 6:52, 18:28, 66:8 u. a.

106 Ders.; zum Anrufen der Gottesnamen vgl. K. 7:180, 17:110, 20:8; zum ununterbrochenen Gottesgedenken vgl. K. 2:200,239, 3:191, 4:103, 24:37.

erhalten und zu befolgen, ist sehr wichtig.“ Darüber hinaus empfiehlt Sidi Muḥammad immer wieder „einen Rückzug [zu] machen (*ḥalwa*)“, und dabei „Tag und Nacht“ zu „sitzen“ und die Qualitäten Gottes und Formeln wie *astagfiru llāha l-ʿaẓīm* (ich bitte Gott den Mächtigen um Verzeihung) und *lā ʿilāha ʿillā llāh* zu rezitieren. Wenn man oft den *dikr* übt und betet, sei das für Sidi Muḥammad der beste Schutz vor negativen Versuchungen, die er durch den Satan personifiziert sieht: „Der *šaitān*? – Immer wenn Sie sagen: *lā ʿilāha ʿillā llāh*, dann geht er weit weg [lacht]. [...] Wenn Sie die *Fātiḥa* lesen, dann geht er **weit** weg. Wenn Sie *yā Allāh* sagen, dann geht er **weit** weg [lacht].“ Daraufhin zitiert er aus Koran 33:35 und betont, dass es in dieser für den Menschen wesentlichen Verbindung zu Gott keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen gibt: „*wa-d-dākirīn Allāha [kaṭīran] wa-d-dākirāt* – Alle, die Gottes oft gedenken, die zum Beispiel jedes Mal vor dem Einschlafen sieben Mal *yā Allāh* sagen, werden dadurch vor allen negativen Einflüssen geschützt.“<sup>107</sup>

Husamuddin Meyer erklärt den *dikr* ebenfalls als Methode der Reinigung und Heilung vor negativen Einflüssen und schlechten Eigenschaften, um größere Gottesnähe und Zufriedenheit zu erreichen.

*Dikr* ist die Politur des Herzens, heißt es ja – und *dikr* hat zum Ziel, dass man jederzeit an Gott denkt, sich jederzeit daran erinnert, an die Eigenschaften von Gott, und das ist das Heilmittel gegen alle Krankheiten, wie eben zum Beispiel auch Zweifel oder mangelndes Gottvertrauen – Gottesferne und auch natürlich gegen Gier und Wut. Wir haben viele *dikr*, die wir täglich machen, zum Schutz gegen Wut, damit das Herz bewahrt wird vor negativen Einflüssen oder **Manipulationen** zum Beispiel. – *Dikr* ist die Nahrung des Herzens.<sup>108</sup>

Baba Mondī hingegen führt zunächst aus, dass es sich beim *dikr* um „besondere Gebete [handelt], die man nach den normalen Gebeten tätigt“. Aber das sei die Methode anderer Sufi-*ṭarīqāt*. Die Bektašī würden in erster Linie in der gottesbewussten Arbeit den nutzbringenden und vor Schädlichem schützenden *dikr* sehen.

Die Bektašī handeln mit Arbeit. – Die **Arbeit** rettet die Menschheit in dieser Welt. In unterschiedlichen Bereichen: Es gibt Lehrer, es gibt Künstler, Schriftsteller, Sänger. Es geht um die Arbeit. Wenn Sie sich mit Arbeit beschäftigen, beschäftigen Sie sich nicht mit anderen [nutzlosen und letztlich schädlichen] Dingen.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Sidi Muḥammad, 2015.

<sup>108</sup> Husamuddin Meyer, 2015; zur Politur des Spiegels des Herzens s. Kapitel 11.1; zur Krankheit des Herzens durch Gottesferne vgl. K. 2:9–10, 8:49, 9:125, 22:53, 24:50, 33:12, 47:20–21, 29, 74:31; zur Heilung durch Hingabe an Gott K. 26:77–81, 73:20; zum Schutz des Herzens vor negativen Einflüssen vgl. K. 114:4–6; die „Nahrung des Herzens“ ist evt. ein Verweis auf die bedeutende frühe Sufiabhandlung *Qūt al-qulūb* des Abū Ṭālib al-Makki (gest. 996), zu dessen Hierarchie der Erkenntnis s. Kapitel 7.3.

<sup>109</sup> Baba Mondī, 2018; vgl. dazu K. 11:114, 24:37.

Oruç Güvenç erklärt den *dikr* als eine der „Techniken der spirituellen Entwicklung“, die zumeist auf der „Rezitation der Schönen Namen Gottes“ basieren, wobei er betont, dass es mehr als die 99 Namen gibt, die für gewöhnlich aus dem Koran abgeleitet werden. Die Absicht der koranischen Aufforderung zum *dikr* ist nach Oruç Güvenç vielmehr, eine erfüllte Ruhe (*taṭmīn*) zu erreichen. Dies setzt er auch in Bezug zur Musik, die er praktiziert, und erklärt mit dem Koran:

In *Surat al-Raʿd* sagt Gott: Die Herzen erreichen Glückseligkeit und Ruhe mit dem *dikr* an Gott. Das ist das arabische Wort *taṭmīn*, zum Beispiel: Ich habe Durst, ich will Wasser und ich nehme Wasser zu mir: Durst vorbei. Das ist *taṭmīn*. Und das Herz gelangt zu *taṭmīn* mit dem *dikr* an Gott. Eine andere *āya*: Gott hat die Schönen Namen und ihr betet zu Gott mit diesen Schönen Namen. Eine andere *āya*: **Jedes** Teilchen macht *dikr*, aber ihr versteht es nicht. Gott sagt das so. **Wenn** ihr sitzt, wenn ihr geht, wenn ihr schlaft, ihr macht *dikr* für Gott.<sup>110</sup>

Sufi Tabib sieht die koranischen Beschreibungen des *dikr* weder als Aufruf zu einer zu wiederholenden Rezitation der Gottesnamen, noch als Anleitung zu einer konkreten Technik, sondern vielmehr als Erinnerung, sich der alles durchdringenden Existenz Gottes gewahr zu werden.

Im Koran wird kein konkretes *dikr*-System gegeben. *Dikr* – Sie wissen, wie die Übersetzung ist, es ist Wiederholen. Wiederholung. Ja, ja, *dikr*. Aber im Koran spricht man nur vom *dikr* Gottes – [...] über Gott nachdenken, überall die göttliche Kraft zu sehen, das ist auch *dikr*. Überall sehen Sie, dass all das Gott geschaffen hat. Das ist das *dikr*-System. *Dikr* ist nicht nur Wiederholen, Wiederholen, Wiederholen. **Also** – für die Religion hat der Koran den *dikr* des *tasbiḥ* gegeben. Aber im Sufismus ist das eine andere Sache. Total anders.<sup>111</sup>

Heṣmat Riāzī beschreibt den *dikr* als performative Technik, die letztlich auf die Erkenntnis der Einsheit der Existenz (*waḥdat al-wuḡūd*) hinführen soll. Dafür muss man zunächst das Gedenken (*dikr*), die Gedanken (*fikr*) und den Atem (*nafas*) „zusammenbringen“ und sich auf die „*waḥdat al-wuḡūd* fokussieren“ und auf „nichts anderes“. Die körperliche und geistige Wiederholung muss dann intensiviert, verinnerlicht und schließlich transzendiert werden, und „ein korrekter *dikr* ist, wenn er von Herzen kommt“. Heṣmat Riāzī betont im Weiteren, dass die äußere Form nicht wesentlich sei: „Nehmen Sie das, was nützlich für Sie ist.“ Auch meint er, dass der eine *dikr* für eine Per-

110 Oruç Güvenç, 2016; verweist zu Anfang mit *bi-dikri llāhi taṭmaʿinnu l-qulūb* auf K. 13:28; vgl. auch *li-taṭmaʿinna* in K. 3:126, 5:113, 8:10; verweist bei den folgenden beiden Versen auf K. 7:180 und 17:44; zum Schluss verweist er auf K. 3:191, 4:103, evt. auch 10:12.

111 Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:200, 239, 3:191, 4:103, 8:2, 45, 13:28, 20:14, 33–35; *tasbiḥ* (Lobpreisen): die Wiederholungen der Gottesnamen und *dikr*-Formeln, deren Zählung mit einer Gebetskette (*misbaḥa*, oft aber auch *tasbiḥ*), unterstützen wird; zu Sufi Tabibs Abgrenzung des Sufismus von der „Religion“, s. sein Profil und Kapitel 11.4, 11.10.

son gut sein kann, aber für jemanden anderen nicht zielführend ist. In dieser Hinsicht ist es aber möglich, durch das Rezitieren bestimmter göttlicher Qualitäten diese „Attribute in Ihnen erblühen zu lassen“. Zudem legt er dar, dass man die Essenz des *dīkr* als Ausdruck der *waḥdat al-wuḡūd* in anderen Religionen auf unterschiedliche Weise finde.

Es gibt verschiedene Typen des *dīkr*, manche sind in einem positiven Sinn, und es gibt manche, wo der Satz in einem negativen Sinn gebildet wird. Wenn Sie sagen: *lā ʾilāha ʾillā llāh*, es gibt keinen Gott außer Ihm, formulieren Sie, was nicht ist. – Manchmal haben Sie den *dīkr*, den Sie positiv ausdrücken, wie *Allāh*. Sie sagen einfach, was es ist, ohne zu sagen, was es nicht ist. Manchmal ist der *dīkr* über die Attribute Gottes und manchmal ist er über Ihn Selbst.<sup>112</sup>

Das Wesentliche sei schließlich, die Dualität zwischen dem sich erinnernden Geschöpf (*dākir*) und dem erinnerten Schöpfer (*madkūr*) zu überwinden.

Wenn *dākir* und *madkūr* und *dīkr* eins sind: Die Person, die den *dīkr* sagt, und das, was der *dīkr* ist, und alles vereint ist, und es eins ist, dann ist das der *insān al-kāmil*, der vollkommene Mensch.<sup>113</sup>

### Zwischenreflexion 3

Für die interviewten Sufis ermöglicht der Koran einen Zugang zum Wesen Gottes, das auf verschiedene Weise in einem Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz wahrgenommen wird. In Folge wird die Beziehung zwischen Mensch und Gott unterschiedlich bewertet. Allerdings wird immer die Notwendigkeit der Aufrichtigkeit und der Selbstverantwortung des Menschen betont, um in die jeweils angemessene Beziehung zu Gott zu treten. Diese Beziehung kann als eine von Liebe getragene Annäherungsbestrebung an die Vollkommenheit Gottes, als Verwirklichung des inhärenten Potenzials oder als eine demütige Kultivierung des Dienens verstanden werden.

In allen Fällen schreiben die hier vertretenen Sufis der Selbstreinigung (*tazkīya*) einen sehr hohen Stellenwert zu. Diese meint einfach ausgedrückt eine Optimierung der eigenen Ausrichtung auf Gott und des daraus folgenden Handelns. Diese Selbstreinigung ist gleichzeitig als eine Form der Heilung zu verstehen, die die Fähigkeit zur Gottesnähe erweitert. Auch schon vormoderne Sufis empfinden die kontinuierliche Beschäftigung mit dem Koran – neben anderen Methoden – als heilsam und sehen diese Wahrnehmung durch den Koran begründet. Das geistig-spirituelle Selbst wird zu stärken, die körperlichen wie psychischen Belastungen dagegen zu mindern gesucht.

<sup>112</sup> Hešmat Riāzi, 2016.

<sup>113</sup> Ders.

Die Voraussetzung für eine solche ganzheitliche Heilung und Reinigung des menschlichen Daseins wird in der Überwindung des empfundenen Trennungsgefühls zu Gott verortet. Der Koran stellt für die Bemühung um eine solche Selbsttransformation für die Sufis die nötigen Bewältigungsstrategien zur Verfügung. Diese helfen, die bestehenden Mängel des Menschseins im Bestreben, sich mit Gott zu vereinen, aufzulösen.<sup>114</sup>

Wie ersichtlich wurde, verbinden gegenwärtige Sufis – nicht anders als die vormodernen Sufis – im *dikr* Auslegungen des Koran mit einer visionären Einstellung, einer kontemplativen Achtsamkeit gegenüber dem Wort, dem Sinn und dem Symbol, aber auch mit verschiedenen Körpertechniken (Atmen, Bewegungen, Singen etc.). Der *dikr* als performative Auslegung und Umsetzung des Koran durch die Sufis ist eine offene Übersetzungstätigkeit, die prozesshaft ein Netz unabgeschlossener Bedeutungen assoziiert und in das sinnlich-körperliche Wahrnehmen und Erleben überträgt.<sup>115</sup>

Der interpretierte Koran wird in die eigene Erfahrungswelt übersetzt und gleichzeitig wird das Innenleben des Sufis auf den Koran übertragen. So sagte schon as-Samʿānī über Koran 20:9–23: „Du solltest nicht glauben, dass es nur einen Berg Sinai und nur einen Moses gibt in dieser Welt. Dein Körper ist der Berg Sinai und dein Herz ist Moses.“<sup>116</sup> Nach Mağd ad-Dīn al-Bağdādī (gest. 1219) sei der Körper das Übersetzungsmedium, durch das sich die metaphysische göttliche Rede, die jenseits von Ort, Zeit und physischem Klang existiert, in der physischen Welt manifestiert. Entwickelt der Sufi zudem das Herz als Organ der spirituellen Wahrnehmung, erkennt er in jedem physischen Klang oder sonstigem sinnlich wahrnehmbaren Phänomen die Rede Gottes.<sup>117</sup>

114 Vgl. Mitha, 2018, 4f, passim.

115 Vgl. Douglas-Klotz, 2002, 8, 12.

116 As-Samʿānī nach Chittick, 2018, 116f.

117 Al-Bağdādī nach Abuali, 2020, 283f.



## 10. Sufische Erkenntniswege

Die sufische Epistemologie wird von Raid al-Daghestani als eine „*transformativ-performative* Erkenntnis [...] im Sinne eines allumfassenden und alldurchdringenden Zustands des Menschen“<sup>1</sup> definiert. Solche sufischen „*metarationalen Momente* [...] [der] inneren ganzheitlichen Wirklichkeitserfahrung (*tahaqquq*)“<sup>2</sup> sind für ihn mit einer gleichzeitigen Relativierung der Möglichkeit, Wirklichkeit(en) zu erfassen, verwoben. Als Beispiel einer solchen sufischen Erkenntnishaltung der „unendlichen Annäherung an das Absolute“<sup>3</sup> führe ich die Lehre des Manşür al-Ḥallāğ (gest. 922) an. Dieser provozierte im Kontext des auseinanderbrechenden Abbasidenkalifats eine Aufsehen erregende Debatte um die Wahrheit. Dabei relativierte er die Grundlagen und Grenzen der herrschenden oder sich gerade formierenden religiösen, aber auch gesellschaftspolitischen Machtstrukturen. Das Fundament seines kompromisslosen und herausfordernden Agierens war seine umfassende Reflexion der Beziehungen der verschiedenen Wirklichkeitsebenen und der absoluten, göttlichen Wahrheit:<sup>4</sup>

„Die Verstehensarten der Geschöpfe stehen nicht im Zusammenhang mit der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*), und die wirkliche Wahrheit steht nicht im Zusammenhang mit der geschaffenen Welt. Die Denkensarten sind Anhaftungen, und die Anhaftungen der Geschöpfe erreichen die wirklichen Wahrheiten nicht. Das Erlangen des Wissens der wirklichen Wahrheit ist schwer, und wie erst das der wirklichen Wahrheit der wirklichen Wahrheit. Die göttliche Wahrheit (*al-ḥaqq*) ist noch hinter der wirklichen Wahrheit, und die wirkliche Wahrheit ist diesseits der göttlichen Wahrheit.“<sup>5</sup>

Nach Sufis wie al-Ḥallāğ kann die göttliche Wahrheit nur dann erreicht werden, wenn das Ich-Bewusstsein im Entwerden (*fanāʾ*) vergeht. In seinem bekanntesten Ausspruch: „Ich bin die göttliche Wahrheit“ (*anā l-ḥaqq*) wollte al-Ḥallāğ daher keine Göttlichkeit für sich beanspruchen, wie es ihm vorgeworfen wurde. Denn er sagte nicht: „Ich bin Gott“, sondern: „Ich bin die Wahrheit, weil ich nicht bin“. Für ihn ermöglicht erst die Auflösung des Ichs die Realisierung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Dasein.<sup>6</sup>

Das Hinterfragen des Ichs und seines Denkens führt auch bei Sufis, die einen vorsichtigeren Zugang als al-Ḥallāğ vertreten, zu einer Grundeinstellung, in der weniger „die rationalistische Spekulation [...], sondern das unmittelbare Erleben Gottes [...]

1 Al-Daghestani, 2017, 270; Herv. im Original.

2 Ebd., 6f; Herv. im Original.

3 Ebd., 270.

4 Vgl. Hentschel, 2020, passim.

5 Manşür al-Ḥallāğ: *Ṭasīm al-Fahm*, in Frangieh, 2005, 317; übers. aus dem Arabischen Y. H.

6 Vgl. Hentschel, 2020, 160–166, passim.



dem Gläubigen eine Gewissheit verleiht“.<sup>7</sup> Die Ratio hat in diesem Erkenntnisprozess zwar durchaus eine Funktion, doch wird sie als unzureichend empfunden. Allerdings lässt sich der Sufismus der Vernunft gegenüber nicht als feindselig einordnen. Vielmehr vertreten Sufis eine spezifische Einstellung zur Vernunft, die sie durchaus als Erkenntnisinstrument ansehen. Dieses sufische Verständnis von Vernunft drückt sich teilweise aber in Form eines kultivierten Irrationalismus aus,<sup>8</sup> der ein tieferes Verstehen (*fahm*) anstrebt.<sup>9</sup> Um ein solches zu erreichen, werden rationale Konzeptualisierungen hinterfragt, herausgefordert und durch die unmittelbare Erfahrung zu erweitern gesucht.<sup>10</sup> Sufis entwickelten daher einen spezifischen Rationalismus der bewussten Selbsterziehung und Selbsttransformation.<sup>11</sup> In diesen nimmt das „mystische Subjekt“ durch „die Sorge um das Selbst“ (*ištiğāl bi-nafsihi*) „die Problematisierung des ‚ethischen Subjekts‘ auf seine eigene Verantwortung“.<sup>12</sup>

Nach Annabel Keeler sehen Sufis den Koran als die primäre Richtlinie einer angemessenen spirituellen, ganzheitlichen Lebensführung in Ausrichtung auf Gott. Jedoch betont sie, dass Sufis, die sich als aufrichtige Suchende verstehen, anstreben, ihr Ich zu transzendieren und schließlich aufzugeben, um so Gott zu finden.<sup>13</sup> Keeler argumentiert dabei mit dem hanbalitischen Sufi al-Anṣārī (gest. 1089), der – wie viele andere Sufis unterschiedlicher theologisch-rechtlicher Ausrichtungen vor und nach ihm – bekräftigt, dass Gott nicht begriffen, sondern nur durch die Gnade der göttlichen Selbstenthüllung erkannt werden könne.<sup>14</sup>

Toby Mayer wiederum stellt fest, dass die sufische Praxis nicht unbedingt auf ein Erfüllen rechtlich-religiöser Pflichten ausgerichtet ist, um ein positives Ergebnis für das Jenseits anzustreben, sondern vielmehr die Bemühung darstellt, Gott wie auch die andersweltliche Wirklichkeit bereits im Diesseits zu erfahren und zu realisieren.<sup>15</sup> In ihrem Ideal speist sich die sufische Ratio aus einer „Absolutheitserfahrung“, die nach Rudolf Gelpke „alle äußeren Formen, Gesetze, Anschauungen und Überlieferungen weder annimmt noch ablehnt, sondern als ‚uneigentlich‘ durchschaut und damit relativiert“.<sup>16</sup> Das sufische, in dieser Hinsicht mystische Bewusstsein, bricht so mit „der Autorität des nicht-mystischen oder des rationalen Bewusstseins, das allein auf dem Verstand und den Sinnen basiert“ und will zeigen, dass die Ratio „nur *eine* Art des Bewusstseins“<sup>17</sup> ist.

7 Berger, 2010, 176.

8 Vgl. Ess, 2006, 154.

9 Vgl. Radtke, 1994, 57.

10 Vgl. Mayer, 2008, 263.

11 Vgl. Radtke, 1994, 61.

12 Jambet, 1991, 243.

13 Vgl. Keeler, 2007, 19.

14 Vgl. al-Anṣārī nach Keeler, 2007, 19.

15 Vgl. Mayer, 2008, 265.

16 Gelpke, 2008, 268.

17 James, 2014, 418; Orthographie angepasst; Hervorh. Y. H.

In Ausrichtung auf eine göttliche Wahrheit und in Bezug auf ein unauflösbares „Band zwischen Wahrheit, Subjekt und Erfahrung“<sup>18</sup> stellt sich für Sufis daher immer wieder von Neuem die Frage, welchen Zugang der Mensch zu verschiedenen Wahrheitsebenen hat. Folglich wird auch argumentiert, dass das sufische interpretative Verstehen ein offener, fließender Vorgang ist. Ḥakīm at-Tirmidī (gest. 912) zum Beispiel bekräftigt, dass jedes Wort des Koran vielfältige Bedeutungen habe. Der Bedeutungsgehalt des jeweiligen Wortes wird aber nicht nur durch den Kontext bestimmt, in dem es im koranischen Text steht, sondern auch durch den jeweiligen Zustand (*ḥāl*) des/der Rezitierenden und Interpretierenden. Zusätzlich würden sich diese beiden kontextuell bestimmten Bedeutungsgehalte ineinander verschränken.<sup>19</sup>

In starker Kontinuität zu einer solchen klassischen Ausdrucksform betonen die von mir interviewten Sufis ihr Verständnis des Koran durchgehend und auffallend parallel zueinander als einen Prozess der fortschreitenden Erkenntnis, die wesentlich durch den eigenen spirituellen Zustand bestimmt wird.

### 10.1 Die Hermeneutik von Licht und Wahrheit

So liest Süleyman Bahn den Lichtvers<sup>20</sup> (s.u.) als Anleitung zu einem kontinuierlich voranschreitenden Verstehensprozess des Koran. Dieser steht mit einem kritischen Hinterfragen der eigenen Erkenntnis wie auch gesellschaftlicher Konstruktionen in unmittelbarer Verbindung. Denn Süleyman Bahn betrachtet den Koran als Anleitung zu einer umfassenden Selbstreflexion und als Orientierungsreferenz innerhalb der „Verschleierungen“ des Bewusstseins.<sup>21</sup> Der *šaiḥ* erklärt im Weiteren, dass der Widerspruch besteht, dass das „menschliche Denken nur in Bildern funktioniert“, Gott aber jenseits von diesen existiert und daher jede Vorstellung über das göttliche Wesen problematisch ist (vgl. K. 42:11, 46:28). Dennoch will Gott sich dem Menschen vertraut machen und nutzt so bildhafte Gleichnisse, mit denen „Gott sich selbst beschreibt“.

18 Jambet, 1991, 236.

19 Vgl. Musharraf, 2013, 39f. Nach Musharraf sei ein ähnlicher Zusammenhang zwischen subjektivem Empfinden, Hermeneutik sowie dem multiplen Bedeutungsgehalt einzelner Begriffe in der europäischen Ideengeschichte im 20. Jahrhundert bei Dilthey (gest. 1911) und Husserl (gest. 1938) oder auch Ricoeur (gest. 2005) formuliert worden, vgl. ebd., 40, 43f.

20 K. 24:35 ﴿ Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist einer Nische gleich, in welcher eine Leuchte steht. Die Leuchte ist in einem Glas, das Glas gleicht einem funkelnden Gestirn, entflammt von einem segensreichen Ölbaum, nicht östlich und nicht westlich. Sein Öl scheint fast zu leuchten, auch wenn das Feuer es noch nicht berührte. Licht über Licht! Gott leitet, wen er will, zu seinem Licht. Gott prägt Gleichnisse für die Menschen, und Gott weiß alle Dinge ﴾ Übers. Bobzin, 2019. Zu einem Überblick über klassische sufische Auslegungen des Lichtverses vgl. Böwering, 2001.

21 Vgl. Hentschel, 2017, 150f.

Dies geschieht für Süleyman Bahn immer mit dem „Hinweis, dass hinter dem einen noch etwas [Weiteres] ist“.

Es ist wie eine Lampe in einer **Nische**. Als ob ich eine Nische anschauen würde. Zum Beispiel die Gebetsnische. – In einer völlig **abgedunkelten** Moschee des nachts, wenn ich in diese Gebetsnische ein Teelicht hineinstellen würde, dann würde diese **Nische** innerhalb der Nacht leuchten. Nicht nur das Teelicht, sondern die ganze Nische, weil sie das Licht des Teelichtes reflektiert. **Aber** die Nische bekommt ihr Licht von woanders her. [...] Und dann erkennt man, dass eine Lampe darin ist, die das beleuchtet. [...] Man sieht das Glas leuchten, doch jetzt ist das **auch nicht das Licht**, sondern da ist ein **Öl** darinnen, das brennt. [...] Es ist also **auch** das nicht, sondern es ist noch einmal dahinter eine Ursache und hinter der Ursache ist wieder eine Ursache! **Licht über Licht!** [...] Es geht also immer wieder um das Entfernen von Schleiern.<sup>22</sup>

Für Süleyman Bahn korreliert ein solcher sufischer Verstehensprozess mit den drei bereits bekannten Stufen der *nafs* (s. Kapitel 9.9; diese drei Stufen werden in vielen sufischen Lehrmeinungen noch weiter unterteilt und differenziert): „Diese bestimmten Seelenzustände implizieren auch ganz bestimmte **Verständnisse** des Koran und bestimmte Interpretationen des Koran.“ Folglich entspricht die Wahrnehmungsmöglichkeit der göttlichen Existenz diesen verschiedenen „**Ich-Schwerpunkten**“. Je nachdem wird Gott als die das Licht reflektierende „Nische“ oder sublimer als das aus sich heraus leuchtende „Öl“, das „weder von dieser Welt noch von der andern, also nicht vom Osten, noch vom Westen“ ist, erfahren.<sup>23</sup>

Mitrā Asadi sieht im Lichtvers eine Beschreibung Gottes, in der „Er sich wie ein Bild gezeichnet hat“. Das in dem Gleichnis beschriebene Licht ist für sie aber auch die Verbindung Gottes zur geschaffenen Welt. Mitrā Asadi führt weiter aus, dass es verschiedene Formen des Lichts gibt, wie „Kerzenlicht, Tageslicht, Sonnenlicht, Mondlicht, das Licht des Feuers, Blitzlicht, und so weiter“. Das Licht dient aber auch der metaphorischen Beschreibung, wie beim „Augenlicht, Herzenslicht, dem Licht der Führung, dem Licht des Buches, dem Licht des Lehrers“. Das Licht ist für sie vor allem ein symbolisches wie tatsächliches Verbindungselement zwischen der unlimitierten Existenz Gottes und der limitierten Existenz des Menschen, der das Licht entsprechend seiner Bewusstseinsstufe wahrnimmt.

Genauso wie mit gewöhnlichem Licht kann man mit ihm sehen und man erfährt auch Wärme. In einem dunklen Zimmer ohne Kerzenlicht sieht man seine eigene Hand nicht. Bei Tageslicht braucht man jedoch kein Kerzenlicht; da ist es nicht hilfreich. Der **Sufi** ist der

<sup>22</sup> Süleyman Bahn, 2015; für eine ausführlichere Diskussion des Lichtverses und Bahns Ausführungen dazu vgl. Hentschel, 2017.

<sup>23</sup> Süleyman Bahn, 2015; zur letzten Aussage vgl. zudem K. 2:115.

Meinung, dass sich das Licht Gottes im Herzen des wirklich Gläubigen (*mu'min*), dem vollkommenen Menschen manifestiert. Durch dieses innere Licht bekommt der vollkommene Mensch ein größeres und tieferes Verständnis der Wahrheit. Man sagt, dass sie nicht mit den Augen, sondern mit dem Herzen sehen und hören. Solche Menschen haben einen größeren Überblick, anders ausgedrückt, sehen sie in allem ein Korn.<sup>24</sup>

Dieses „Korn“ (vgl. K. 2:261) – so erklärt Samāneh die Aussage ihrer Mutter – ist als Samen mit dem ihm innewohnenden Potenzial zu einem ausgewachsenen Baum zu sehen.<sup>25</sup> Jedes Zeichen des Koran wie auch jedes Zeichen in der Schöpfung, die laut dem Koran auf Gott hinweisen, muss daher als ein Keim verstanden werden, aus dem viel erwachsen kann und der den multivalenten Bedeutungsgehalt bereits in sich trägt.

Für Sīdī Muḥammad ist ein solcher Kern die *Fātiḥa*, die „alle Bedeutungen des Koran“ in sich trägt. Auf die unvergleichliche Bedeutung dieser ersten, „eröffnenden“ Sure weist für ihn die koranische Nennung der „sieben oft wiederholten Verse“ (*sabʿan min al-matānī*, vgl. K. 15:87) hin. Zudem ist die *Fātiḥa* „die Mutter des gesamten Koran“ (*umm al-kitāb*, vgl. K. 13:39, 43:4), denn „sie umfasst (*contains*) die Geheimnisse des Koran“. Diese Bedeutungsebenen aber zu erfassen, „ist nicht einfach“. So würde er, wenn er die *Fātiḥa* auf Arabisch ausführlich erklären wollte, „mehr als zwei Monate“ dafür brauchen. Würde er sie gar auf Englisch auslegen und übersetzen, dann würde das „mehr als sechs Monate“ dauern. Denn in der *Fātiḥa* ist nicht nur die „Essenz des Sufi-Wegs“, sondern sie beinhaltet für Sīdī Muḥammad „jede tiefe Bedeutung“. Er fragt daraufhin: „Sie möchten die wirkliche Speise essen? Das ist es.“

Diese Aussage ergänzt Sīdī Muḥammad mit dem Hinweis, dass jeder dreißigste Teil des Koran (*ḡuzʿ*) eine „tiefe Bedeutung“ hat. Daher sei es außerordentlich wichtig, sich „Zeit zu nehmen“. Und dann „wird Gott Ihnen helfen. [...] Sie können den Koran lesen und Gott wird Ihnen das Tor öffnen.“ Denn „jeder Buchstabe“ drückt „zehn sehr heilige Dinge“ aus (s. auch Kapitel 8.7). Je mehr man sich also in den Koran vertieft, um so mehr „lehrt Gott Sie. Er sendet, und dann öffnet Gott ihr Herz und Sie sehen alles, so wie Sie mich sehen.“ Zudem stärkt und hilft Gott mit „etwas, das sehr schön ist – schöne Wesen, die nur Friede und Liebe tragen“. Schließlich kann man durch den Koran Einblick in eine andersweltliche Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) finden: „Sie sehen eine andere Welt, mehr als was Sie in dieser *dunyā* sehen.“<sup>26</sup>

24 Mitrā Asadi, 2016; zum Nutzen des Lichts je nach Umwelt und Bewusstseinszustand vgl. K. 2:17. Nasser Rabbat deutet das Feuer, das in diesem Vers erst als eine erhellende Lichtquelle der Umgebung beschrieben wird, dann aber zu mehr Finsternis führt, als eine „Allegorie über die Grenzen des menschlichen Wissens“. Es sei wie bei einem Feuer in der nächtlichen Wüste, das die „Wahrnehmung seiner unmittelbaren Umgebung verstärkt, während es seine entferntere Umgebung weiter verdunkelt“, Rabbat, 2017, 195f.

25 Samāneh stellt zudem einen Bezug zum neutestamentarischen Gleichnis des Senfkorns her, vgl. Mt. 13,31–32.

26 Sīdī Muḥammad, 2015; zur Inspiration, die die Zeit ausdehnt, vgl. K. 70:4; zum Überkommen der Hast

Auch Amat an-Nur betont die „**Weisheit der *Fātiḥa***“, denn sie ist für viele Sufis „*fātiḥat al-kitāb*, die **Öffnung** des Buches, **nicht eine** Eröffnung des Buches, sondern **die** Eröffnung des Buches. Es kann keine andere Eröffnung geben, weil der gesamte Koran **von der *Fatiha* kommt**.“ Sie ist die „gesamte Darstellung (*scheme*) von *mabda' wa-ma'ād*“ (Ursprung und Rückkehr; s. Kapitel 9.1). Somit geht auch Amat an-Nur davon aus, dass es verschiedene Wirklichkeitsebenen gibt, deren Erkennen wiederum mit der koranischen Funktion des Lichts (*nūr*) in unmittelbarer Verbindung steht.

Wenn Sie mit dieser Wirklichkeit vertraut werden wollen, so müssen Sie an den Koran herantreten (*approach*) und Sie müssen sehen, was im Koran ist. Denn wenn Sie einmal fähig sind, den Koran zu **lesen**; und wenn ich sage, lesen, [meine ich] nicht nur die Buchstaben des Koran zu lesen, sondern die **Bedeutung zu berühren**, den **Geist** (*spirit*) des Koran zu berühren; dann werden die Schleier unseres Bewusstseins graduell weggenommen, einer nach dem anderen. Das **Licht**, das ist Gott. Die **Wahrheit**, die ist Gott, denn Sufis substituieren den Namen *Allāh* oft durch *Ḥaqq*, oder durch *Nūr*. Ja? *Nūr* ist Licht, *ḥaqq* ist **Wahrheit**. – Das wird Ihnen dann offenbart, dann wird es Ihnen offensichtlich.<sup>27</sup>

In dieser Hinsicht bedeutet für Amat an-Nur der „satanische Impuls“ im Menschen (*ṣaiṭān*) auch, „sich dem göttlichen Licht zu **widersetzen**“. Dieser „**Impuls** der Dunkelheit und Negativität“ ist für sie der „Feind im Inneren, vor dem man sich hüten muss“. Im Kontext des Erkenntnisgewinns meint diese „**rebellische Kraft im Innen**“ ein Beharren auf einer vordergründigen Interpretation, aber auch eine Weigerung vor der Selbstreflexion. Den Lichtvers aber deutet Amat an-Nur als einen göttlichen Hinweis, „die vertiefenden Ebenen des menschlichen Bewusstseins anzuzeigen“:

Wie Sie sich bewegen – vom äußeren Verstehen hin zum inneren Kern der Erleuchtung. Wenn Sie an diesem inneren Kern der Erleuchtung angelangt sind, **finden** Sie dort die **Einheit** in der Diversität, **eine Wahrheit**, die **einzige** Wahrheit, und deswegen: Es ist entzündet mit einem Öl – von einem geheiligen Baum, dem Olivenbaum, weder vom Osten noch vom Westen: Sie können verstehen, dass es die **eine universale** Wahrheit bedeutet, die sich nicht zu der Seite von irgendwem neigt, sondern geradlinig steht, alle Dimensionen in sich selbst vereinigend.<sup>28</sup>

---

vgl. K. 70:19–25; zur (schrittweisen) Offenbarung und folgenden (voranschreitenden) Wahrheitsfindung in Ausrichtung auf Gott vgl. K. 2:23, 3:3, 6:114, 15:9, 16:89,101–102, 17:82,106, 28:51; zur Hilfe durch Gott, die zu mehr Erkenntnis führt vgl. K. 8:11, 16:2, 17:85, 40:15, 42:52, 47:7, 70:4–5, 76:23–26; zum bedeutungssuchenden Lesen des Koran vgl. K. 73:4, 75:18–19; zum Öffnen der Tore vgl. K. 6:44, 15:14, 38:50, 54:11, 78:19; zum Öffnen des Herzens vgl. K. 6:125, 20:25, 94:1; zur Gemeinschaft der inspirierten „schönen Wesen“ vgl. K. 58:22.

<sup>27</sup> Amat an-Nur, 2015.

<sup>28</sup> Dies.; zur rebellischen Kraft im Inneren, die wahrer Erkenntnis entgegensteht, vgl. K. 2:34,39,61, 17:60, 22:3, 34:20–21, 37:7, 38:37, 79:21 96:16; den satanischen Impuls setzt Amat an-Nur an anderer Stelle

Auch Oruç Güvenç definiert das Licht (*nūr*) als Verbindungsmerkmal zwischen Gott und der menschlichen Erkenntnis.

Ein Schöner Name Gottes ist *Nūr* – Er hat gesagt: Das *nūr* Gottes erreicht alle. *Nūr* ist nicht nur das Licht. Zwischen dem *nūr* gibt es *ḥikmat* (Weisheit), gibt es die Information; richtige Information – und die Wahrheit. Doch im Gegensatz zu *nūr* ist *zulm* (Finsternis, Ungerechtigkeit), das Schwarze. Im *zulm* ist Ignoranz. Das heißt: Im Licht gibt es Wissen, richtige Information, im *zulm* nicht. Jemand, der die Wahrheit erreicht hat, hat auch *an-nūr* erreicht. Das heißt *nūr*: ein Licht mit der Annehmlichkeit der Wahrheit – ein langes Thema, ein weites Thema.<sup>29</sup>

## 10.2 Āyat an-Nūr – der Lichtvers

Angesprochen auf die Bedeutung des Lichtverses erstellt Ibrahim Hussain zunächst einen Überblick über die koranische Verwendung des Lichts, das vielfach angeführt wird. Er weist auf das „Licht Gottes“ hin, das der „Leitung“ aus der Finsternis heraus dient und der „Fehlleitung“ entgegen steht. Gott aber „leitet“, wen auch immer Er will, mit Seinem Licht“ (*yahdī llāhu li-nūrīhi man yašāʿu*, K. 24:35) und das bedeutet für Ibrahim Hussain das „Öffnen der Brust, oder Ihrer Seele, oder Ihres Herzens für den Islam“. So ist für ihn auch der Prophet „ein Licht von Gott“. Der Lichtvers verdeutlicht nach ihm, „wie wir uns mit dem Licht Gottes verbinden müssen“. Der Koran lege so viel Betonung auf das Licht, „weil es so viel **Dunkelheit** in dieser Welt gibt und wir dieses Licht brauchen“. Schließlich beschreibt er das Licht als existenzielle Kraft des Daseins, da „Gott das Licht der Himmel und der Erde“ ist.

Wir brauchen Licht in unserem Leben. Ohne Licht haben wir keine Energie. Denn Licht, erinnern Sie sich, – Licht ist Energie. Wie können Sie Gott erreichen, wenn es kein Licht gibt?<sup>30</sup>

Šāh Ḥalīlī betont die Notwendigkeit, sich mit dem Koran in einer besonderen Weise zu beschäftigen. Denn für ihn reicht es nicht, ihn „einfach entsprechend den Gesetzen

---

mit dem „aufsteigenden Element des Feuers“ in Verbindung, dessen Iblīs sich in K. 7:12, 38:74–76 rühmt. Ob sie damit auch auf den Versteil ﴿... auch wenn das Feuer es noch nicht berührte ...﴾ aus dem Lichtvers anspielt, ist nicht eindeutig belegbar.

<sup>29</sup> Oruç Güvenç, 2016; zu Gottes Licht, das überallhin ausstrahlt vgl. K. 61:8; zum Zusammenhang von Licht, Offenbarung und Wahrheit vgl. K. 4:174, 5:15–16,44,46, 6:91, 7:157, 10:5, 14:1,5, 33:43, 39:69, 57:9,19,28, 66:8; zum Zusammenhang von Finsternis, Ignoranz und Wahrheitsverneinung beziehungsweise zum Gegensatz von Licht und Finsternis vgl. K. 2:17,257, 6:1,122, 9:32, 13:16, 24:40, 35:20, 39:22, 57:12–13.

<sup>30</sup> Ibrahim Hussain, 2015; zu seinen Aussagen vgl. die bei Güvenç gerade angeführten Koranstellen; als Ergänzung zu Hussains Auslegung des Lichtverses vgl. auch K. 64:8, 65:11.

der Sprache, grammatikalisch oder entsprechend der Logik zu interpretieren“. Man müsse den Koran vielmehr „hermeneutisch“ verstehen und anerkennen, dass es „eine ersichtliche Bedeutung und eine verborgene Bedeutung“ gibt. So gäbe es je nach spirituellem Grad der Interpretierenden bis zu „70 verborgene Schichten“. Šāh Ḥalīlī fragt daher: „Was ist *nūr*? Meint es, dass Gott ein Photon ist?“ Das verneint er gleich darauf mit: „Wenn Er über *nūr* spricht, meint Er nicht das *nūr* oder das Licht, das Sie mit ihrem Auge sehen“ und führt weiter aus:

Dieses Licht gehört nicht zu dieser Welt. Denn Er sagt, es ist nicht vom Osten oder vom [Westen]; in anderen Worten, es kommt nicht aus dem **Raum** (*space*). Es ist etwas außerhalb von Zeit und Raum. [...] **Davon** formulierten die *ʿurafāʿ* des Islam das Konzept der Manifestation. [...] Sehen Sie, wenn hier kein Licht wäre – wenn wir uns vorstellen, dass es hier **kein** Licht gibt, dass kein **einziges** Element oder kein einziger Strahl des Lichts hier ist, was passiert dann? [...] Finsternis, in der Sie nichts unterscheiden können. Sie können **gar nichts** unterscheiden, weil Sie nichts **sehen**. [...] Aber wenn der Lichtstrahl kommt, können Sie Sessel, Tische, Kerzen, Früchte sehen. **Alles** wird an seinen eigenen Platz gestellt. [...] Gott ist diese Kraft, ist das Element oder ist der Grund (*cause*), [...] der **alles** dazu bringt, sich zu dem zu manifestieren, was es ist. [...] Ohne das Licht, können Sie nicht unterscheiden. Darum sagen wir, dass *ʿadam*, das **Nichtsein**, die Dunkelheit ist. Denn in der Dunkelheit können Sie nichts voneinander unterscheiden. Wenn Sie sagen, dass Gott *nūru s-samāwāti wa-l-arḍ* ist, dann ist Gott der **Grund**, dass **alles** wird, was es ist. [...] Das Licht ist wie ein Gewand für Gott [...] – wie eine Person, die sich verkleidet (sich schön anzieht, *dresses up*). Dann zeigt sie sich selbst. Es ist wie eine Erscheinung von jemandem. Das Licht ist die Manifestation Gottes; **alles** wird in ihm erscheinen. [...] Die Welt, das ganze Universum, das ganze **Sein** ist ein Licht, das Gott **ausstrahlt**.<sup>31</sup>

Husamuddin Meyer zeigt sich nicht bereit, den Lichtvers persönlich auszulegen, und verweist auf Abū Ḥāmid al-Ġazālī. Al-Ġazālī sieht den Lichtvers als Beschreibung des Erkenntnisaufstiegs vom Sinnlichen (die Nische) zum Rationalen (das Glas), zum reflektierenden Denken (der Ölbaum) bis hin zum inspirierten Geist (das Öl). Jede Form der Wahrnehmung sei die Voraussetzung für die nächste Erkenntnisstufe, die vom Äußeren immer tiefer in die inneren Bedeutungsebenen vordringt.<sup>32</sup> Husamuddin

31 Šāh Ḥalīlī, 2016; er führt dies als Auslegung des *ʿurfān* und auch der „zoroastrischen Mystik“ an. Ich gehe davon aus, dass er sich in seiner Definition des göttlichen Lichts zudem auf die Philosophie Ibn Sinās (gest. 1037) bezieht. Bei Ibn Sinā verursacht allein Gott als die Notwendigkeit der Existenz (*wāġib al-wuġūd*) alles Kontingente der Existenz (*mumkin al-wuġūd*). Das Gegenstück zur notwendigen Existenz ist nur seine Abwesenheit, die Nicht-Existenz (*ʿadam*), was auch das Nicht-Gute wäre; vgl. dazu Ibn Sinā: *k. an-Naġāt min al-ġaraqi fi bahri aḍ-ḍalālāt*, in McGinnis/Reisman, 2007, 211f; vgl. Adamson, 2013, 186.; potenziell klingt hier aber auch die Lichtontologie aus al-Suhrwardīs (gest. 1191/2) *Philosophie der Erleuchtung* an; vgl. al-Suhrwardī, 2011, 123f, passim.

32 Vgl. al-Ghazali, 2013, 49–51, passim.



Meyer betont zudem, dass keine Sure „besser als die andere“ sei. Jedoch habe jede ihr „Spezifikum“.<sup>33</sup> In Bezugnahme auf den Lehrer seines Lehrers – *ṣaiḥ* ʿAbd Allāh ad-Dağestānī – führt Husamuddin Meyer weiter aus, dass jeder Koranvers „18.000 oder 24.000 verschiedene Bedeutungen“ hat. Auslegungen im Sinne eines *tafsīr* „oder erst recht irgendeine Übersetzung“ sind folglich ungeeignet, das unermessliche Bedeutungspotenzial des Koran darzustellen, denn das „würde total eingrenzen“.<sup>34</sup>

### 10.3 Visionäre Erfahrungen und das Sublime der göttlichen Wahrheit

Ahmad Dabbagh geht zunächst ebenfalls nicht weiter auf den Lichtvers ein und beschränkt sich darauf zu sagen, dass es „verschiedene Interpretationen“ dazu gibt. Eine davon sei, dass der Vers das vorzeitliche Licht Muḥammads (*nūr muḥammadi*) beschreibt. Schließlich deutet er an, im Licht eine „Parabel“ der göttlichen „Rechtleitung“ zu sehen. Diese fungiert primär andersweltlich, „denn Gottes Licht ist in dieser Welt als solches, man könnte sagen, nicht sichtbar“. So ist für ihn das eigentliche Wissen des Koran auch kein Wissen, das man sich durch intellektuell-rationales Studieren aneignen kann. Er deutet den Begriff *ummī* zwar als die Unfähigkeit, lesen oder schreiben zu können, weist aber darauf hin, dass dieser Begriff vor allem einen besonderen Zugang zum Wissen beinhaltet. Diese Fähigkeit ist im Koran (vgl. K. 7:157) dem Propheten Muḥammad zugesprochen. Auch von ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāğ erzählt sein Nachfolger, dass er *ummī* gewesen sei und „nie das ABC gekannt“ habe. Dennoch ist er in der Lage gewesen, einem der angesehensten Gelehrten seiner Zeit „komplexe Fragen der Wissenschaft und der Religion“ beantworten zu können, „mit denen die Doktoren jeder dieser Wissenschaften Schwierigkeiten haben“. Denn ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāğ konnte persönlich mit dem Propheten kommunizieren. Eine jener Fragen handelt von dem *ḥadīṭ*, nach dem der Koran auf sieben Buchstaben oder Weisen offenbart worden sei.<sup>35</sup> Dieser *ḥadīṭ* wird nach Ahmad Dabbagh wiederum mit „40 Interpretationen“ gedeutet. Diese besagen, es bedeutet „sieben Buchstaben, Rezitationen, oder Akzente. [...] Aber wie können wir wissen, was der Prophet damit gemeint hat?“ Ahmad Dabbagh argu-

33 Husamuddin Meyer gibt jedoch an, dass folgende Suren besonders intensiv in seiner *ṭarīqa* gelesen werden: *Surat al-Anʿām* (K. 6) soll man in besonderen Monaten jeden Tag zusätzlich zum ohnehin täglich zu lesenden *ğuz* rezitieren; *Surat ar-Raḥmān* (55) und *Surat al-Faṭḥ* (48) seien „sehr besonders“; *Surat Yāsīn* (36) soll jeden Tag nach dem Morgengebet (*fağr*), *Surat al-Mulk* (67) nach dem Mittagsgebet (*zuhr*), *Surat an-Nabāʾ* (78) nach dem Nachmittagsgebet (*ʿaṣr*) und *Surat as-Sağda* (32) nach dem Abendgebet (*mağrib*) gelesen werden.

34 Ders.

35 „Der Koran wurde auf sieben Weisen/Buchstaben offenbart, so rezitiere von ihm, was einfach für dich ist.“ (*inna l-qurʾāna ʾunzila ʿalā sabʿati ʾaḥrufin fa-qraʾū minhu mā tayassara*); übers. aus dem Arabischen Y. H.; vgl. Saḥīḥ Buḥārī 2419 <https://sunnah.com/bukhari/44>, letzter Zugriff: 12.06.2023; vgl. dazu evt. auch K. 15:87.



mentiert, dass man diese Fragen letztendlich nur durch die eigene Erfahrung beantworten kann, denn „durch Reinigung kann man hinter den Schleier sehen“. Das im *Ibrīz* dargelegte Wissen von ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāğ dient ihm in erster Linie als Leitfaden, „diesem Pfad selbst zu folgen“. Nach einiger Zeit wird man „diese Dinge erfahren“, ein „experimentelles Wissen“ davon erlangen und kann selbst „diese Wirklichkeiten besuchen“. Der gereinigte „Geistkörper“ findet sich in Medina im Haus des Propheten wieder, reist erst zur Kaʿba, dann zur al-Aqṣā Moschee in Jerusalem, steigt in imitatio Muḥammadi in die verschiedenen Himmel auf und trifft dort auf die Propheten. Doch diese Himmelsreise hört für Ahmad Dabbagh hier nicht auf:

Dann gibt es eine *Kaʿba* im Himmel, dann das Tor des Dazwischen (*barzah*), der fernste Lotosbaum (*sidrat al-muntahā*), dann verschiedene Stationen bis zur wohlverwahrten Tafel und der Schreibfeder, dann zum göttlichen Thron (*ʿarṣ*). Dann aber wird er zurückgebracht, zur Präsenz des Propheten. Sie treffen den Propheten in einem wachsamem Zustand.<sup>36</sup>

Während Ahmad Dabbagh von der Möglichkeit einer visionären Schau – zwar nicht von Gott, aber von den höchsten, himmlischen Dimensionen und Wirklichkeitsebenen sowie vom Propheten Muḥammad – ausgeht (vgl. K. 53:10–18), betont Raḍīya al-ʿAlāwī, dass man gar „keine Vorstellung von Ihm“, also Gott haben könne. Sie deutet Gottes Selbstbeschreibung als Licht als einen Hinweis, dass er und auch die tieferen Wahrheiten „jenseits der Beschreibung“ sind, denn:

Er ist *latīf*. Er ist wie die duftende Brise über den Blumen, der Duft ist nicht greifbar. Er weiß alles. Es ist nichts wie Er. Alle Vorstellungen sind unzutreffend.<sup>37</sup>

Um den Koran adäquat auszulegen, muss man ihn nach Raḍīya al-ʿAlāwī entsprechend „auf verschiedenen Ebenen“ kontemplieren und immer „tiefer gehen“, dabei aber an keinen Bildern und Vorstellung festhalten.

Auch Baba Mondī betont – ähnlich wie Raḍīya al-ʿAlāwī –, dass man die „Erhabenheit nicht begreifen kann, die Gott hat“. Es gibt zwar seine 99 Eigenschaften, aber „Er ist

<sup>36</sup> Ahmad Dabbagh, 2016; zum Dazwischen des *barzah* vgl. K. 23:100, 25:53, 55:20; zum Lotosbaum der fernsten Ferne (*sidrat al-muntahā*) K. 53:14–16; zur wohlverwahrten Tafel (*al-lauh al-mahfūz*) K. 85:22; zur Schreibfeder (*al-qalam*) K. 31:27, 68:1, 96:4; zur Schau des Thron Gottes (*al-ʿarṣ*) vgl. K. 17:42, 39:75, 40:7, 15, 43:82, 69:15–17; allgemein zum Thron Gottes vgl. K. 7:54, 9:129, 10:3, 11:7, 13:2, 20:5, 21:22, 23:86, 116, 25:59, 27:26, 32:4, 57:4, 81:20, 85:15; zu den innerweltlichen Thronen Josephs und der Königin von Saba vgl. K. 12:100, 27:23, 38–42. Zu klassischen sufischen Reflexionen über die Himmelsreise Muḥammads und die Debatte über die Möglichkeit der Schau Gottes vgl. Coppens, 2018, 227–248.

<sup>37</sup> Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016; zur Qualität der sublimen Allgegenwärtigkeit Gottes (*al-Latīf*) vgl. K. 6:103, 12:100, 22:63, 31:16, 33:34, 42:19, 67:14; zum Duft der Pflanzen vgl. K. 55:12; zur Allwissenheit Gottes vgl. zahlreiche Nennungen z. B. K. 2:29; zur Unvergleichbarkeit Gottes vgl. K. 42:11.

alles“. Zudem ist Gott „das Licht in allem“. So ist auch im Menschen Licht und „wenn wir zu Gott wollen, also an das Licht wollen, dann müssen wir dem Koran folgen wollen“.<sup>38</sup>

Sufi Tabib vertritt wie Ahmad Dabbagh ebenfalls einen visionären Ansatz. So sei ihm zu Beginn seiner spirituellen Ausbildung und im Zuge seines stetigen „Eintretens“ in das Wissen des Koran – unter der Anleitung seines Koranlehrers – im Traum ein „Greis mit weißem Bart“ erschienen. Dieser forderte ihn eindringlich auf: „Du musst lesen!“ (vgl. K. 96:1,3). Sufi Tabib folgte dem Ruf, denn er wollte „all das und nur das wissen, was die Leute nicht wissen“.<sup>39</sup> Zusammen mit seinem Koranlehrer erklärt er mir, dass es notwendig ist, „den Koran immer wieder neu zu studieren, um zu seinen Zentren zu kommen“. Der Koran selbst ist ein „unveränderlicher Monolith“; es ist der Mensch, der sich ständig ändert. Folglich muss „man immer wieder neue Fragen stellen“ (vgl. K. 96:5,7). Zudem ist „so gut wie alles im Koran durch Parabeln ausgedrückt“. Man braucht daher „viel anderes Wissen, da Gott in vielen Schlingen agiert und das ist schwer zu verstehen“ (vgl. K. 96:4). Im Lichtvers liegt in dieser Hinsicht „das Resümee des Koran und der Welt“.

Es ist die Essenz der Essenz. Es geht um Energie, um Licht. Um das Licht Gottes, des Koran und des Menschen. Es geht um die Menschen, die das Licht Gottes und des Koran in sich aufgenommen haben. Der Leser muss sich im Zustand des göttlichen Bewusstseins befinden, um zu verstehen. Diese *āya* fasst alles zusammen: Gott, sein Buch, den Menschen und wie sie durch das Licht verbunden sind. [...] Gott sagt: Ich habe alles zusammengefasst und in den Koran geworfen. Es gibt also verschiedene *āyāt*, die die Essenz zusammenfassen, und sie sind über das ganze Buch verstreut. Nur Gott kann das. Die Komposition des Koran ist rein göttlich. Kein Mensch, auch kein Prophet kann dies. Newton hat gesagt: Zeig mir das Zentrum der Erde und ich kann sie drehen. Es gibt auch im Koran solche Angelpunkte. Der Herrscher über die anderen Welten ist Gott und in der anderen Welt wird Gott alle Welten vereinen. Nur Gott ist die Wahrheit (*al-ḥaqq*).<sup>40</sup>

#### 10.4 Die Wechselwirkungen des Äußeren und Inneren

Auch Basit Khan strebt die Wahrheit Gottes (*al-ḥaqq*) an. Es gibt für ihn zwar viele Erscheinungen Gottes (*ruʿyā*), aber man muss durch diese hindurchgehen und die „Einsheit“ Gottes erkennen. Würde man an den „Erscheinungen“ oder „Manifestationen“ ste-

<sup>38</sup> Baba Mondī, 2018; vgl. z. B. K. 65:11, s.o.

<sup>39</sup> Vgl. K. 96:1–4.

<sup>40</sup> Sufi Tabib 2, 2015; hierbei wird von Sufi Tabibs Koranlehrer zudem dezidiert auf K. 11:1 ﴿Alif Lam Ra. Ein Buch, dessen Verse wohlgefügt sind, dann ausgelegt von Seiten eines Weisen, Kundigen﴾ und K. 4:82 ﴿Machen sie sich denn keine Gedanken über den Koran? Wäre er von einem anderen als Gott, so fänden sie gewiss viel Widersprüchliches in ihm﴾ wie auch die Folgeverse bis 4:86 verwiesen; Übers. K. Bobzin, 2019.

hen bleiben, bliebe man in der „Einbildung“ (*wahm*) verharren und schüfe so „Idole“. Die Menschen, die auf dieser Ebene stehen, bezeichnet Basit Khan als die „das-Falsche-Liebenden“ (*fake-lovers*). Jene erkennen nicht, dass nur „Gott wahr ist“. Der Ungläubige (*kāfir*) ist für ihn daher derjenige, „der die Wahrheit verbirgt“, und zwar die „Wahrheit, die in ihm drinnen ist“. Je mehr man aber von dieser Wahrheit weiß, umso mehr erkennt man auch die Illusion (*al-bāṭil*). Umgekehrt nähert man sich aber der Wahrheit an, wenn „Sie das *bāṭil* identifizieren“. Basit Khan empfiehlt daher eine kontinuierliche Interpretationsleistung, die wesentlich mit einer Selbstprüfung verbunden ist. Die Kriterien für dieses Unterfangen sind – so betont er immer wieder – die Verse des Koran.<sup>41</sup>

Hešmat Riāzī hingegen reflektiert das Verhältnis zwischen „Sichtbarem“ (*zuhūr*, verwendet dafür auch *šuhūd*) und „Verborgenen“ (*ġaib*) in Bezug auf die Wahrnehmungshaltung anderer weniger polemisch als Basit Khan. Für Hešmat Riāzī handelt es sich vielmehr um zwei Dimensionen der göttlichen Existenz, die den Sufi zu einer tiefen Erkenntnis führen können. Diesen beiden Ebenen kann man auch im *dīkr* entsprechen: Durch „*Allāhu*“ reflektiert man die erkennbaren Qualitäten Gottes, aber mit „*Hū*“ geht man über diese hinaus und strebt das Verborgene an. Man muss „*Allāh*“ in seiner Funktion des „Eröffnenden“ (*al-Fattāh*, vgl. K. 34:26) anrufen, um zum Verborgenen des Verborgenen (*ġaib al-ġuyūb*) und somit zum „Allerhöchsten“ (*al-aʿlā*, vgl. K. 79:24, 87:1, 92:20) zu gelangen. Da für Hešmat Riāzī Gott als „Oberstes des Obersten“ durch den Koran spricht und sich auf diese Weise wie das Licht durch ein Prisma bricht, ist der Koran notwendigerweise auf einer „vertiefenden“ und „verinnerlichenden“ Art und Weise zu verstehen.

Das sind die verschiedenen Bedeutungen und *Hū* ist *ġaib al-ġuyūb*. Sie wissen nur vage, dass da etwas ist, aber Sie kennen es nicht. Es ist verborgen im Verborgenen. Aber um es zu vergleichen, *Allāh* und *Hū*, *Allāh* ist *zuhūr*, es ist ersichtlich; Sie sehen es, und doch haben Sie es nicht gesehen, Sie kennen es durch die Attribute: Als ob Sie auf ein Licht schauen, eine Lichtquelle (*aṣl an-nūr*), Sie sehen es durch die Schattierungen (*shades*), nicht durch das Licht selbst, [eben] durch die Attribute. Um den Koran auf die beste, – um den Koran zu kennen, in der Art wie er ist, müssen Sie ihn selbst leben und erfahren. [...] Wenn Sie nur über die Worte etc. sprechen wollen, dann ist das eine andere Geschichte. Aber wenn Sie die Bedeutung des Koran begreifen wollen, umso mehr und mehr müssen Sie – es ist wie Wein: Tropfen um Tropfen schmecken Sie ihn und werden mehr und mehr betrunken. Darum also, wenn Sie den Koran kennen wollen, müssen Sie einen Vers nach dem anderen, ein Wort nach dem anderen nehmen und damit **leben**, sodass es Ihnen jedes Mal Horizonte in Ihnen eröffnet, und dann machen Sie grundsätzlich *mušāhada bi-l-qurʿān*. So lernen Sie Ihn kennen.<sup>42</sup>

41 Basit Khan, 2014; zum Anhaften am Schein, zum Irregehen durch Illusionen und zum Bemühen, diese zu überwinden, vgl. K. 2:93, 216, 6:76–79, 14:3, 20:39, 24:39–40, 29:25, 30:29, 38:32–33, 75:20, 76:27–28, 100:8; zu Khans Hauptargument und seiner Abgrenzung von den „das Falsche-Liebenden“ vgl. K. 5:54, 34:48–50.

42 Hešmat Riāzī, 2016; zum „Verborgenen“ vgl. K. 5:109, 116, 6:59, 9:78, 13:9, 16:77, 32:6, 34:48, 35:38,

Muḥammad ad-Darqāwī beschreibt den Erkenntnisgewinn in Bezug auf den Koran mehr oder weniger als eine hermeneutische Spirale. Denn auch beim Koran darf der Verstehensprozess nicht abgeschlossen werden.<sup>43</sup> „Schritt für Schritt werden Sie so viele Dinge verstehen. Gleichzeitig werden Sie, jedes Mal wenn Sie den Koran lesen, etwas Neues entdecken.“<sup>44</sup> Für Muḥammad ad-Darqāwī ist der Sufismus in dieser Hinsicht „eine Form der Erfahrung und der Loslösung (*zuhd*)“. Der Koran legt für den Menschen dar, wie er „handeln soll“ und wie er Gott erkennen kann. Dies geschieht aber nur über den Weg, der über das Wahrnehmbare hinausgeht. Diese Ausrichtung auf das Verborgene ist für Muḥammad ad-Darqāwī in der *Fātiḥa* verdichtet dargelegt, denn „die *Fātiḥa* ist der gesamte Koran. Wenn man sie versteht, versteht man den Koran.“

Die, die an das Verborgene glauben, das meint, dass alles: der Glaube (*īmān*), die Religion (*dīn*), die Hingabe (*islām*) in Bezug auf das Verborgene (*ʿan al-ǧaib*) besteht. Entsprechend handeln, beten diejenigen, die auf dem Pfad zu Gott (*sabīl li-llāh*) sind und zum Erfolg gelangen: [...] Zur Aufrichtigkeit den rechten Weg, o Herr (*li-stiqāma ṭ-ṭariqa mustaqīma yā Rabb*)!<sup>45</sup>

## 10.5 Erfahrung und Emotion

Das „Gehen des Weges“ (*sulūk*) zu einer weiterführenden Erfahrung und Erkenntnis wird von den verschiedenen Sufis mitunter als emotionaler Prozess beschrieben. Der Funktion der Emotion beziehungsweise des Affekts im religiösen Erleben wird in den Religionswissenschaften zunehmend Aufmerksamkeit geschenkt. Jenna Supp-Montgomerie beschreibt die Dynamik des Affekts (*affect*) als „soziale Energie“, die Subjekte, Bedeutungen und Kulturen produziert, organisiert und auch auflöst, dabei aber Erkenntnisprozesse hervorruft. Der Affekt ist jedoch von der Emotion zu unterscheiden. Eine Emotion bezeichnet ein spezifisches Gefühl wie Trauer, Freude oder Zorn. Der Affekt aber ist ein gelebter Prozess, der das Fixierte und Aktive, das Soziale und Persönliche überbrückt und neue Strukturen des Wir schafft, die zudem übersprachlich fungieren.<sup>46</sup> Wenn die Sufis hier also davon sprechen, dass sie durch die Auseinandersetzung mit dem Koran in das Verborgene übertreten, das jenseits der ersichtlichen Worte existiert, sie den Koran gleichzeitig aber als Ansprache Gottes an sie verstehen

36:11, 50:33, 62:8, 72:26 u. a.; zum Wein als Erkenntnis vgl. K. 47:15–17, 83:25–28; zu den Horizonten vgl. K. 41:53, s.u.; zu *mušāhada* s. Kapitel 8.6.

43 Vgl. Schlegel in Reinhard, 2009, 86.

44 Eine solche Interpretationshaltung wurde bereits von islamischen Denkern wie al-Ġazālī (gest. 1111) und Mullā Ṣadrā aš-Šīrāzī (gest. 1640) – in beiden Fällen ebenfalls in Bezug auf den Lichtvers – formuliert; vgl. Hentschel, 2017, 149f; zu Mullā Ṣadrās Auslegung vgl. al-Shirazi, 2004, passim.

45 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; bezieht sich hier auf K. 1.

46 Vgl. Supp-Montgomerie, 2015, 336f, 340–343.

und dadurch beanspruchen, zu weiterer Erkenntnis zu gelangen, dann definiere ich dies als einen affektiven Erkenntnisprozess.

Karen Bauer weist darauf hin, dass der Koran seine Hörer:innen wesentlich auf einer emotionalen Ebene anspricht. Auch sie versteht dies als Ausdruck eines sozialen Prozesses, welcher in unmittelbarer Verbindung zur göttlich-menschlichen Kommunikation steht. Betrachtet man die Rezeptionsgeschichte des Koran, so ist festzustellen, dass er Menschen unterschiedlicher „emotionaler Gemeinschaften“ zu verschiedenen Zeiten, Orten und sozialen Kontexten anspricht und bewegt. Die koranischen Darstellungen emotionaler Reaktion – beispielsweise der Propheten – rufen entsprechende Reaktionen auch bei den Hörer:innen hervor und zielen darauf ab, im Erfahren dieser Emotionen ein intensiviertes Gottesbewusstsein (*taqwā*) zu erreichen. Gefühl und Wissen verbinden sich in diesem Erleben und sollen zu einer koranisch intendierten Glaubenspraxis anregen. Zusätzlich wandeln sich die Geschichten im Koran rhetorisch oftmals in eine direkte Ansprache an die Hörenden, die sich dann in ihrer individuellen Verantwortung angesprochen fühlen sollen. Zusätzlich dazu verbinden wiederkehrende Sprachbilder unterschiedliche Argumentationslinien und erwecken emotionale Resonanzen. Der Koran beschreibt in unterschiedlichen Varianten, wie Einsamkeit, Verirrung und Verzweiflung durch die Zuwendung zu Gott überwunden werden können und dadurch das Herz als sinnlich-mentales Organ der ganzheitlichen Wahrnehmung auch geweitet und beruhigt werde.<sup>47</sup> In Hinblick auf diese zentrale Wirkungskraft des Koran<sup>48</sup> stelle ich im Folgenden dar, wie die interviewten Sufis emotional-affektive Erfahrungen mit dem Koran reflektieren.

Husamuddin Meyer beispielsweise beschreibt seine emotionale Beziehung zum Koran zunächst überaus positiv: Dieser ist für ihn eine „wunderbare Quelle der Freude“, in die er sich „sehr früh verliebt hat“. Das „Lesen“ des Koran übt er, wenn es seine Arbeit in der Gefängnisseelsorge zulässt und wie es seine *ṭarīqa* vorgibt, seit 20 Jahren intensiv aus. Für ihn ist dieses Lesen nicht nur ein „großer Genuss“, sondern wird auch „nie langweilig“, da sich immer neue Aspekte auftun. Entsprechend der eben ausgeführten Darstellung des affektiven Erkenntnisprozesses erklärt Husamuddin Meyer weiter: „Der Unterricht findet hauptsächlich über das Herz statt, und Gott unterrichtet einen im Herzen, ohne dass die intellektuelle Bedeutung eine große Rolle spielen würde.“ Er räumt auch ein, dass das nicht allen so geht, es „nicht jedem geschenkt ist, dass er diesen Genuss beim Koranlesen hat, weil er sich vielleicht auch quält“. Bei ihm hat es sich aber durch die intensive Rezeption in diese Richtung entwickelt. Schließlich hat er die „Holperereien überwunden und konnte den Koran flüssig lesen“, was ihm „unheimlich Freude bereitet.“ Allerdings weckt die Auseinandersetzung mit dem Koran in ihm auch Gefühle der Erhabenheit und Ehrfurcht, die zu einer tiefgreifenden Selbstreflexion anregen:

47 Vgl. Bauer, 2017, passim.

48 Vgl. dazu auch Sells, 2007 und Kermani, 2015, passim.

Ich erlebe den Koran sehr unterschiedlich. Es gibt Teile, da hat man den Eindruck, die sind intellektuell gesehen nicht so wichtig, aber wenn man sie liest, dann kommen wieder andere Erlebnisse durch diese Lektüre zu Stande. Es gibt Koranverse, die sind besonders – zum Beispiel, wenn man *idā šamsu kuwwirat* liest, – *idā šamsu kuwwirat*, dann ist besonders eindrucksvoll beschrieben, wie die Welt zusammenfällt, und wie sich nachher, *‘alimat nafsun mā ‘ahḍarat*, zeigen wird, wo die *nafs* steht. Wo sie angekommen ist. Das ist eine sehr **eindrucksvolle** Sure.<sup>49</sup>

Mitrā Asadī betont noch stärker die affektive Beziehung, und zwar durch das Konzept der Liebe (*maḥabba*, vgl. K. 20:39) Gottes, die durch den Koran wirkt und Gott als geliebten Freund (*dūst*) erfahrbar macht. Um dies noch zu betonen, ruft sie demonstrativ aus: „*ḥubb yā ‘išq*“ (Liebe, o Leidenschaft) und verweist auf Koran 5:54, nach dem „Gott sie liebt und sie Ihn lieben“ (*yuḥibbuhum wa-yuḥibbūnahu*). Sie erklärt: „Obwohl Er bedürfnislos ist, liebt Er uns!“ Diese Liebe ist jedoch weder durch die Ratio noch durch die gewöhnlichen Emotionen zu erfahren.

Solange Ihr Gehirn noch arbeitet und Ihre Gefühle wach sind, ist **hier** keine Präsenz von Gott. Das heißt, Sie sind noch nicht raus, Sie sind noch nicht leer von Ihnen – und hier sind Sie ein Mensch in ihrem Körper und ihrer Seele. Bis zu diesem Moment, in dem Sie noch **wer** sind, von Ihrem Geschlecht, oder von Ihrem Du, Ihrer Persönlichkeit, Ihren Gefühlen, alles was zu Ihnen gehört, dann sind Sie noch bei Ihnen, sind Sie noch nicht in der Präsenz Gottes. [...] Aber sobald Sie aus dem Kopf draußen sind und all diesen Bedürfnissen, und nur die Seele auf der Suche ist, Sie so leer von Ihnen sind, dass Sie nur Gott sehen, dann gibt es kein **Du** mehr!<sup>50</sup>

Um einen solchen Zustand des Entwerdens (*fanāʿ*) zu erreichen, argumentieren Sufis wie Mitrā Asadī für die Notwendigkeit der Führung einer/s Lehrer:in, die/der die/den Schüler:in durch und über ihre/seine Gefühle und rationalen Konzepte leiten könne. Mitrā Asadī verweist – wie andere Sufis – in dieser Hinsicht auf die Interaktion zwischen „Moses und al-Ḥiḍr“, die in Koran 18:60–82 dargestellt ist. Für sie wird dort aufgezeigt, „dass der *murīd* seinem wahren Meister vertrauen und folgen muss, selbst wenn er die Gründe für dessen Handeln nicht nachvollziehen kann“. Wenn der/die Schüler:in sich aber dieser Leitung „ohne jegliche Erwartung“ hingibt, dann sucht und erkennt er/sie durch „eigene Erfahrungen“. Dann erst kann er/sie etwas erfahren, das „tausend Mal größer ist als das vorgestellte Bild, das religiöse Leute aus Angst vor der Hölle oder aus dem Wunsch, ins Paradies zu gelangen, in ihrem Kopf anbeten“. Hierbei

49 Husamuddin Meyer, 2015; zitiert K. 81:1,14 ﴿ Wenn die Sonne wird zusammengerollt ... Dann weiß die Seele, was sie vollbrachtv ﴾ Übers. Bobzin, 2019; und verweist auf die Verse dazwischen, die die apokalyptische Umwandlung des Daseins beschreiben, vgl. K. 81:2–13.

50 Mitrā Asadī, 2016.

entwickelt sich für den Sufi das unerschütterliche Gottesvertrauen (*tawakkul*), sodass „alles, was passiert, gut für ihn ist, weil Gott alles sieht und Gott ihn liebt. So bleibt kein Platz mehr für Angst oder Sorgen.“<sup>51</sup>

## 10.6 Schutz und Transformation

Basit Khan betont, dass einige Verse des Koran vor Übel schützen und den Rezitierenden ein Gefühl der Sicherheit geben können. Hierbei hebt er vor allem den Thronvers (*āyat al-kursī*, K. 2:255) und den Vers hervor, in dem der Prophet Jonas sich – nach seiner Abkehr vom göttlichen Willen – diesem in der Finsternis des Walbauches wieder neu zuwendet (*tasbiḥ Yūnus* beziehungsweise *āyat al-karīma*, K. 21:87). Diese Verse sind ein Schutz vor „dem Bösen Blick, Schwarzer Magie oder vor den Problemen des Lebens“.

Für Basit Khan ist es aber insbesondere die Liebe zum Propheten, die für ihn das entscheidende Medium ist, in eine liebevolle Beziehung mit Gott zu treten (vgl. K. 3:31). Er gibt an, dass er sich selbst oft als „Muhammad Basit“ vorstellt, und das „seit meiner Kindheit, weil ich liebe Muḥammad. Also bin ich gewohnt zu sagen: Muhammad Basit Khan. [...] Aber in Wirklichkeit sollte es Abdul Basit sein.“<sup>52</sup>

Darüber hinaus schreibt er – in Anlehnung an Muḥammad Iqbal und al-Ġazālī – dem Koran eine „erzieherische“ und belebende Kraft zu, durch die die „verhärteten“ und sogar „toten Herzen“ der „*kāfir*-Leute [...] weich werden. Dann könnt ihr sie auf jede Weise formen. Dann kann man sie zu *wālī Allāh*, oder zu allem anderen machen“ (vgl. K. 39:22–23). Die Kraft, die diese „Erweichung der Herzen“ bewirkt, beschreibt Basit Khan in seinen eigenen Worten als „Affekt, *tasīrme*, der viel mächtiger als irgendeine Medizin ist“. Durch den Koran muss man sich „selbst beurteilen“, dann wird man „immer auf dem richtigen Weg sein: Ihr Herz gibt ihnen Zeugenschaft, dass Sie richtig sind.“ Weicht man ab, so werden die „Menschen – unglücklicher (*more miserable*) und verlieren sich selbst“.<sup>53</sup>

Ibrahim Hussain hingegen versteht zwar ebenfalls das Beispiel des Propheten als Weg zu einer aufrichten Beziehung zu Gott (s. Kapitel 7.6, 8.3), verbindet aber eine affektive Wirkungskraft vor allem mit der Rezitation des Koran. Er beschreibt diese intensivste Erfahrung als eine Selbstvergessenheit, die durch die Schönheit des Koran

51 Dies.; zur Aussage, dass Vorstellungen und Gedanken zu Verirrung führen, vgl. K. 41:23; zur Aussage, Himmel und Hölle zu transzendieren, vgl. die bekannte Aussage Rabīʿa al-ʿAdawīyas (gest. 801), dass sie Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle schütten möchte, um zu sehen, wer sich allein in Liebe und nicht aus Hoffnung und Furcht auf Gott ausrichtet, vgl. Schimmel, 1985, 66–68; zum Vergehen von allem außer Gott vgl. K. 28:88, s. Kapitel 4; zur Aussage, dass Gott alles sieht und weiß, vgl. z. B. K. 29:52, 57:1–6.

52 Basit Khan, 2014; zur göttlichen Qualität *al-Bāsīt* (der Gewährende) vgl. K. 28:82, 34:36, 39:52, 42:12.

53 Ders.; vgl. K. 2:268, 5:16, 6:126, 153, 11:56, 15:41, 16:27, 121, 22:54, 67, 30:30, 36:60–66.



hervorgehoben wird. Auch wenn hierbei die Sprache des Koran das primäre Medium darstellt, gibt Ibrahim Hussain an, in einen Zustand zu gelangen, der jenseits der Sprache liegt:

Jedes Mal verliere ich mich selbst, und wenn ich verloren gehe in der Rezitation, dann ist das eine Erfahrung, die ich nicht wirklich mit Worten erklären kann. Das ist die Schönheit des Koran, denn es sind die Worte Gottes; die **Eloquenz**, und die Schönheit, ist einfach bemerkenswert. Oder manchmal, wenn ich mir den Koran anhöre, [...] hypnotisiert (*mesmerizes*) es mich einfach. [...] Eines der Wunder des Koran ist, wie Gott sagt: Wann immer der Koran auf einen Gläubigen rezitiert wird, dann berührt es Ihr Herz und erhöht (*increases*) Ihren Glauben. [...] Jedes Mal, wenn ich ihn anhöre, – ist es eine Erfahrung, die unvergesslich ist.<sup>54</sup>

Sidī Muḥammad betont weniger das Rezitieren oder Hören des Koran, sondern das Abschreiben als Technik der Verinnerlichung. Unter Anleitung seines Lehrers habe er den Koran dreimal handschriftlich kopiert, bis er fehlerfrei war. Doch während dieser Tätigkeit hat sich sein Verständnis gesteigert, denn „wenn ich schreibe, dann **verstehe** ich alles“ (vgl. K. 68:1, 96:3–5). Durch diese intensive Beschäftigung mit dem Koran wird einem „ein Engel“ beigestellt, den „Sie nicht sehen, aber der Sie sieht“ und der einen „beschützt, einem hilft und für einen betet“ (vgl. K. 86:4). Diesen spirituellen Beistand versteht Sidī Muḥammad als eine wesentliche Hilfe, aber „Sie brauchen mehr als das [Licht]“ (vgl. K. 86:5–10). Denn wichtig ist nicht nur das Schreiben des koranischen Wortlauts, sondern auch das Bemühen, ihn – eventuell auch mit Hilfe von Kommentaren oder Übersetzungen – zu verstehen. Dann kann der Erkenntnisprozess einsetzen und „Sie sehen den Engel, der Ihnen hilft.“ So wird auch das „heilige Licht“, von dem der Koran spricht, zu einer Erfahrung von „Liebe und Frieden“ führen. Durch die Vertiefung im Koran kann man nach Sidī Muḥammad in eine direkte Beziehung zu Gott treten und ihn bitten: „*Rabb*, o mein Gott, hilf mir am Letzten Tag, zu denen zu gehören, die Dich lieben und denen Du Frieden und Liebe geben kannst.“ In dieser Beziehung erfährt der Sufi ein Gefühl der Zufriedenheit und Sicherheit (vgl. K. 3:173, 18:26, 39:61).

Diese affektive Erfahrung bewirkt aber unweigerlich auch eine veränderte Haltung zur Umwelt, da man erkennt, dass die Liebesbeziehung zwischen Gott und Schöpfung allgegenwärtig ist. Sidī Muḥammad wiederholte in der Zeit, in der ich bei ihm war, mehrfach, dass er jeden Tag die streunenden Hunde am al-Aqṣā Gelände, die von den anderen Menschen als unrein gesehen und verjagt werden, füttert, sich mit ihnen umgibt und erkennt, dass sie Gott preisen:

Wissen Sie, wenn Sie mein Büro besuchen: Am frühen Morgen, sind dort mehr als 200 Hunde, – ich gebe ihnen Essen; ich bin der Einzige. Sie warten schon auf mich, wenn ich komme. Dann kommen sie oh, [pfeift] [...] und beginnen zu sagen: Ow, Ow, Ow, wie eine Got-

<sup>54</sup> Ibrahim Hussain, 2015; verweist auf K. 8:2.



**tespreisung** (*tasbīḥ*)! Und ich gebe Futter, und einer kommt hierher und einer kommt hierher und einer kommt hierher [zeigt um sich herum und lacht]. [...] Ouu, Ouu, Ouu, *Allāhu akbar!*<sup>55</sup>

## 10.7 Das affektive Erleben der göttlichen Qualitäten

Hešmat Riāzī betont, dass es immer um die „Wahrheit“ geht und dass die äußeren Formen und Namen in dieser Hinsicht nebensächlich sind. Gott als die absolute Wahrheit ist für den Menschen gemeinhin aber nur durch seine Attribute zugänglich. Diese manifestieren sich zwischen der Schönheit (*ġamāl*) und der Erhabenheit (*ġalāl*) Gottes. Der Mensch erfährt diese Qualitäten vor allem auf einer emotionalen Ebene. Hešmat Riāzī meint jedoch, dass die Attribute der Schönheit beziehungsweise die emotionalen Reaktionen auf diese leichter als Ausdruck des göttlichen Wirkens angenommen werden können als die der Erhabenheit. Die Attribute der Erhabenheit sieht er zwar als direkten Zugang zur wirklichen Wahrheit Gottes an, doch diese Qualität des göttlichen Affekts kann kaum jemand ertragen.

Alles, was mit **Schönheit** verbunden ist, im ganzen Universum, alles, was irgendwie damit verbunden ist, ist *ġamālī*-Epiphanie. [...] Wenn wir über *ġalālī* sprechen, ist das all das, jegliches Attribut Gottes, das mit der Position der Stärke, Dominanz und *ʿaẓama* (Entschlossenheit) einhergeht, wenn Sie das Wort kennen, also die Attribute wie *al-Qaḥḥār*, *al-Ġabbār*, *al-Muḥaimin*. [...] – Was die *ġamālī*-Attribute betrifft, so begreift das für gewöhnlich jeder, und wenn Sie das bekommen, fühlen Sie sich wirklich gut, Sie fühlen sich so, dass sie *samāʿ* machen wollen: Sie wollen tanzen, Sie fühlen sich sehr gut. Oder wenn Sie sich *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm* ansehen, das begreift wirklich jeder durch und durch. Aber wenn es zu den *ġalālī* Attributen kommt, dann begreift das nicht ein jeder, weil vielleicht nicht jeder die **Kapazität** hat, das zu begreifen. [Selbst] die wenigen Leute, die in voller Wirklichkeit diese *ġalālī*-Attribute begreifen, beginnen zu zittern, weil sie dieser Ebene der Autorität und Dominanz nicht Stand halten können. Um das Beispiel von Hazreti Moses aufzubringen, das ist das beste Beispiel, um diese beiden Arten der Epiphanie zu zeigen. Wenn Gott sich Moses im

55 Sidi Muḥammad, 2015; übersetzt K. 17:44 auf sein Agieren, vgl. auch Kapitel 9.2.; zum Hund, der die Gottesnahen begleitet, die in der Höhle schlafen, vgl. K. 18:16–22, v.a. K. 18:18 ﴿ Du glaubst, sie seien wach, sie aber ruhen. Wir wenden sie herum, nach rechts und links. Ihr Hund liegt auf der Schwelle, die Vorderpfoten ausgebreitet. Würdest du auf sie blicken, so würdest du vor ihnen die Flucht ergreifen, ja würdest über sie erschrecken! ﴾ Übers. Bobzin, 2019. Diesen Vers setze ich mit einer weiteren Aussage Sidi Muḥammads in Verbindung: „Wenn ich schlafen gehe, dauert es etwa eine Stunde, bis ich schlafe, weil ich mit Gott bin. Ich bin der Sohn meines Moments. Ich bin anders als all diese Leute. Wenn Er sich weit bewegt, kann ich nicht sprechen. Aber ich bin nicht abwesend, niemals. Leute sagen: Schlafen Sie? Ja, ich bin hier. Aber ich schlafe nur für Sie! Denn ich bin mit Gott. Ich bin nicht wie Ihr – fragt euch selbst“ (ders.).

Feuer des Baums zeigt, war das entsprechend Seiner *ġamālī*-Attribute, aber wenn Er sagt: *lan tarānī*, dann ist das von den *ġalālī*-Attributen.<sup>56</sup>

Für Süleyman Bahn sind die bewusstseinserweiternden Erfahrungen mit dem Koran mannigfaltig. Wenn man sich auf eine „ernsthafte Suche“ einlässt, dann kommt es zu Erkenntnissen. Allerdings müssen das „nicht immer die ersehnten oder erhofften Ergebnisse sein“. Die Beschäftigung mit dem Koran und die spirituelle Entwicklung im Allgemeinen beschreibt Süleyman Bahn als ein Wechselspiel der Gefühle und Eindrücke, was er mit einer Bergwanderung vergleicht. Relativ kurz vor dem Gipfel kommt er immer wieder an den Punkt der Erschöpfung und des Zweifels: „Was mache ich hier eigentlich? Was tue ich mir wieder an? Wenn ich aber am Gipfel bin, dann ist das alles weg und es ist wunderschön! [lacht] Und beim Abstieg plane ich schon wieder die nächste Tour.“ Die spirituelle Entwicklung wird für ihn wesentlich durch die „Überanstrengung“ (*ġihād*) hervorgerufen. Dabei darf man aber den Überblick, den „Blick ins Tal“ nicht verlieren. Bewahrt man diesen, so erreicht man die sufische Qualität „in der Negativität, das Schöne zu erkennen“. Wenn man also den entsprechenden Einsatz dafür zeigt, den „man während des Abbringens sicher nicht immer positiv erlebt“, dann ist eine authentische Erfahrung und Erkenntnis möglich, die man allerdings in „keinem Buch“ finden kann.

Aber wenn ich mich **angestrengt** habe, [...] bis zur Erschöpfung, wenn ich zu Boden gefallen bin und im Hinfallen mich hingeben kann, **dann** findet ein weiterer Weg statt, dann findet die Hingabe statt. Wenn ich mich gleich hinfallen lasse, dann ist das nur Faulheit, das ist keine Hingabe. *ġihād* ist ein ganz **wichtiger** Schritt auf dem Weg [...] und erst mit der Hingabe, mit dem völligen **sich-selbst-Übergeben** an Gott, ist der nächste Schritt möglich.<sup>57</sup>

Süleyman Bahn versteht diesen Auf- und Abstieg der spirituellen Entwicklung jedoch nicht als emotionale Achterbahnfahrt. Eine solche ist vielmehr zu vermeiden, indem man hier die Vernunft als Korrektiv anwendet. Allerdings ist dann die Vernunft wieder-

<sup>56</sup> Hešmat Riāzī, 2016; zu *al-Qaḥḥār* (der Bezwingen) vgl. K. 12:39, 13:16, 14:48, 38:65, 39:4, 40:16; zu *al-Ġabbār* (der Gewaltige) vgl. K. 59:23, nota bene: Sonst wird diese Eigenschaft immer nur in Form menschlicher Gewalt, Hochmut, Tyrannei und Zwang angeführt, vgl. dazu K. 5:22, 11:59, 14:15, 19:14, 32, 26:130, 28:19, 40:35, 50:45; zu *al-Muḥaimin* (der Wächter) vgl. K. 59:23, in K. 5:48 drückt es zudem die göttliche Vermittlung von Gewissheit durch die Offenbarung aus; Übers. der Attribute Bobzin, 2019. Riāzī verweist hinsichtlich Moses und dem göttlichen Feuer auf K. 20:10; zu den anderen Zeichen, die Moses gegeben werden, die ihm die Furcht nehmen und ihm Freude wie Unterstützung versprechen, vgl. K. 20:8–46, 27:7–8; zum Verweis auf: „Du wirst mich nicht sehen“ (*lan tarānī*), dem darauffolgenden Einstürzen des Berges und dem Niederwerfen Moses in Ehrfurcht vgl. K. 7:143, zur daraus folgenden göttlichen Warnung und dem menschlichen Fehlen vgl. K. 7:144–155, zur Katharsis der göttlichen Vergebung vgl. K. 7:156; vgl. dazu auch Kapitel 9.3 (Sufi Tabib); zu klassischen Sufi-Kommentaren zu dieser Stelle vgl. Coppens, 2018, 208–223.

<sup>57</sup> Süleyman Bahn, 2015; vgl. hierzu ebenfalls das Niederfallen Moses in K. 7:143.

rum mit dem affektiv fungierenden Herzen (*qalb*) zu überschreiten, um zur erweiterten Erkenntnis und Entwicklungsstufe zu gelangen.

Die Vernunft hat einen ganz wesentlichen Anteil im Sufismus, aber irgendwann, in einer Stufe, die man nicht so genau festlegen kann, hat die Vernunft keine Führerrolle mehr, und dann muss sie zurücktreten. [...] Das wird sehr oft missverstanden, [...] nämlich, dass die Menschen gleich am Anfang das Herz bestimmen lassen. Aber das ist meistens eben nicht das Herz, sondern das ist ihre **ungebremste, ungezügelte** Gefühlswelt, die sehr stark von ihrer Triebwelt bestimmt ist. Diese hat den Menschen natürlich **nicht** zu domestizieren. Sondern **da** hat die Vernunft eine ganz wesentliche Rolle, um den Menschen zu führen, – und ihm zu helfen bei der Disziplinierung. **Erst** wenn diese eingesetzt hat, wenn der Mensch so weit diszipliniert ist, **dann** kann er die Vernunft beiseite lassen und die Führung einer höheren Instanz übergeben.<sup>58</sup>

Schließlich betont Süleyman Bahn, dass der Koran den Menschen intensiv auf der Ebene dieser „höheren Instanz des Herzens“ anspricht. Die Qualität der „Barmherzigkeit“ nimmt hierbei – beispielsweise durch die *basmala* – die zentrale Funktion ein. Gott will „den Menschen **helfen**, denn Er will die **Liebe** des Menschen, und so **gibt** Er den Menschen **Seine** Liebe dafür“.

Für Süleyman Bahn demonstriert Gott durch den Koran das, was ich als affektive Wechselwirkung bezeichne, indem „Er uns immer wieder zeigt, dass Er ja den Menschen auch nicht vergisst, und sich immer wieder Hilfe versprechend und unterstützend den Menschen **zuwendet**“. Die Kommunikation des Koran ist zwar „immer wieder mit dem **Verstand** zu erfassen“,<sup>59</sup> aber auch auf anderen Ebenen wahrzunehmen, da diese „andere Bereiche ansprechen“. So bewegt die „**schöne** Leseform“ (*tağwīd*) viele emotional, „**ohne** dass man ein Wort davon versteht“. Doch vor allem spricht der Koran einen an, „wenn man sich darauf einlässt“. Dann gibt er zu den jeweiligen Lebensumständen auch passende Botschaften und bildet das Medium für eine affektive Beziehung.

Das ist das Wesentliche, das ich am Koran immer wieder sehe und das mich immer wieder fasziniert, dass **Gott** mit den Menschen im Koran spricht, und zwar sozusagen auf der Ebene des Menschen. – Auf der Ebene des Erzengels, auf der Ebene **Gottes** könnten wir es ja nicht verstehen. Aber auf der Ebene des **Menschen!** Gott begibt sich auf die Stufe des Menschen

<sup>58</sup> Ders.; zu den beiden ersten Stufen der *nafs* vgl. K. 12:53, 75:2; s. Kapitel 9.9.

<sup>59</sup> Süleyman Bahn zitiert hierzu K. 43:1–4 ﴿ Ha. Mim. **Betrachte** diese göttliche Schrift, klar in sich selbst und klar die Wahrheit zeigend: siehe, Wir haben sie einen Diskurs in der arabischen Sprache sein lassen, auf daß ihr sie mit eurem **Verstand** erfassen möget. Und, wahrlich, in der Quelle aller Offenbarungen bei Uns (entspringend, wie sie es tut), ist sie fürwahr erhaben, voller Weisheit. ﴿ Übers. Asad, 2011; Bahn verwendet diese Übersetzung und liest hier auch aus dieser vor; der Fettdruck entspricht Bahns Betonung und nicht der des Übersetzers Asad.

und spricht mit ihm, und spricht mit ihm immer wieder in **Gleichnissen**. Ganz **liebvollen** Gleichnissen. Damit er es eben **versteht!** [...] Wenn ich akzeptiere, dass dies das Wort Gottes ist, dass Gott hier mit mir spricht [...], **dann** ist der Koran eine ganz gewaltige Sache, weil Er ja **immer** mit mir in Seiner **Barmherzigkeit** spricht. Mit Seiner **Freundlichkeit**. Weil Er mir ja immer sagt, Er meint es **gut** mit mir. – Und weil Er mich **warn**t, mach nicht den Schritt, geh nicht so wie der, sonst geht es dir wie dem und dem, sondern mach es **so**, dann geht es dir gut!<sup>60</sup>

## 10.8 Affektiv-spirituelle Überbrückungen

Auch Ahmad Dabbagh betont, dass sufische Erkenntnis nur durch die eigene Erfahrung möglich ist, wenn man es „selbst erreicht“ und die „Frucht gekostet hat. „Herz und *nafs*“ – so sie nicht gereinigt sind – seien aber von „schlechten Eigenschaften bewohnt“, wie die der „Liebe zur materiellen Welt (*dunyā*), der Eifersucht, der Selbstarroganz oder des Stolzes“. Es gilt diese nun mit „guten“ Eigenschaften wie der „Aufrichtigkeit und **Bescheidenheit**“ auszutauschen. Ahmad Dabbagh zielt auf eine emotionale Kontrolle ab, um Situationen des „Problems und Unheils (*calamity*)“ mittels der methodisch entwickelten Qualitäten „der Geduld (*ṣabr*), des Gottesvertrauens (*tawakkul*) und der Dankbarkeit (*ṣukr*)“ zu bewältigen. Dann kann man zu einer „Station des Segens“ in allen Lebensbereichen gelangen. Ahmad Dabbagh betont, dass das Herz (*qalb*) – wie auch das Selbst (*nafs*) – per se nichts Schlechtes ist, aber kultiviert werden muss. Er erklärt dazu weiter: „*Qalb* auf Arabisch heißt wörtlich das Ding, das sich ständig ändert. [...] Gedanken kommen ständig: Sehen Sie, was Sie jetzt denken, und in der nächsten Minute denken Sie etwas Anderes.“ Ist man sich dessen nicht bewusst, bleibt man immer in diesem „sich Drehen“, man ist von ständig wechselnden Gefühlen bestimmt. Reinigt man jedoch das Selbst und das Herz, so kann man das Herz „erleuchten“ und folglich in eine bewusste, affektive Wechselbeziehung mit Gott, dem „Veränderer der Herzen (*muqallib al-qulūb*)“, eintreten.<sup>61</sup>

Auch Šāh Ḥalīlī argumentiert, dass wahres Gottesgedenken nur dann stattfindet, wenn es in das „Herz gesunken ist“. Dann ist man in „der Gegenwart Gottes“ und man erkennt, dass man sowohl „die **Kreatur** Gottes“ als auch „der Liebhaber Gottes“ ist. Um dorthin zu gelangen, muss man sich aber im Klaren darüber werden, was das eigene „Empfinden zu Gott, [...] das **wirkliche** Empfinden im Inneren“ ist. Wenn man es als

60 Süleyman Bahn, 2015; zum koranischen Wunsch, sich den Menschen – eben auch durch Gleichnisse (*maṭal* pl. *amṭāl*) – verständlich zu machen vgl. K. 2:17,26, 10:24, 14:24, 16:75, 22:73, 24:35, 29:41, 30:58, 34:28, 39:27–29, 74:31 u. a.; zum prozessualen „wirklichen, tiefen“, überrationalen Verstehen vgl. K. 4:82, 5:83, 6:91, 12:6,21, 16:101, 39:67, 41:53, 102:3–5 u. a.; zur „liebvollen“ Kommunikation vgl. K. 19:96–97.

61 Ahmad Dabbagh, 2016; zur Beruhigung der Herzen im Gottesgedenken vgl. K. 13:28; zur Erkenntnis durch die Herzen im Zustand des Gottesbewusstseins vgl. z. B. K. 22:32.

„Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem“ (vgl. K. 5:54, 9:4) erfährt, was Šāh Ḥalīlī als die Definition des Begriffes *walāyat* anführt, und sich bemüht, diese auch in „absoluter Hingabe“ aufrechtzuerhalten, dann ist das der entscheidende Schritt, um „Gott (er)kennen“ zu können. Diese affektive Liebesbeziehung führt schließlich zur „Erlösung“:

Wir können Ihn (er)kennen. Wir können Wissen (oder Erkenntnis, *knowledge*) von Ihm haben. Doch warum können wir das? Weil im Koran gesagt wird: Ich habe euch aus Meiner eigenen Seele heraus geschaffen: *nafaḥtu fihi min rūḥi*. Ich habe in dich gehaucht und Mein Atem ist, kommt von Meiner Seele. Daher haben Sie ein göttliches Element in Ihnen. Da Sie ein göttliches Element in ihnen haben, stehen Sie mit Gott in einer Beziehung (*related to*), und deswegen können Sie Gott (er)kennen. – Sie können eine liebende Beziehung mit Gott haben.<sup>62</sup>

Oruç Güvenç erläutert in ähnlicher Weise, dass es darum geht, die Distanz zu Gott, die die Kreatur erlebt, zu überwinden. Auch er strebt die Kultivierung einer affektiven Wechselbeziehung an. Denn „der Sufi arbeitet daran, Gott zu erkennen, und Gott zu spüren, die Gottesliebe, das Gotteswissen.“ Der Koran aber spricht eine Distanz zwischen Gott und Mensch an, die für Oruç Güvenç durch sich durch das „sag!“ (*qul*) ausdrückt. Jedoch beschreibt sich Gott auch als die Existenz, die das „Außen und das Innen“ (vgl. K. 57:3) umfasst. Folglich geht es dem „Sufi nicht nur darum, im *qul* zu sein“, sondern dieses erst zu verwirklichen, dann aber darüber hinauszugehen:

Gott weiß alles. Es ist nicht möglich, etwas vor Ihm zu verstecken. Gott vergisst nicht. [schmunzelt] – Gott sagt: *qul*; gehorche Gott mit Aufrichtigkeit wie ein Sklave. Es ist für die Menschen notwendig, Gott mit Aufrichtigkeit zu gehorchen. Ohne Ironie, ohne Unwahrhaftigkeit, innen und außen gleich, in einer Person, in einer Persönlichkeit. Gott sagt: *qul, qul*: Komm zu Mir mit *nafīle ibadet* [freiwillig vermehrte Gottesverehrung]. Das heißt: bete mehr. Bete mehr. Und wenn du zu Mir kommst, kommt Meine Liebe zu dir. Wenn Meine Liebe im Herz einer Person angekommen ist, dann bin Ich seine Hände, bin Ich seine Zunge, bin Ich seine Augen, bin Ich seine Füße.<sup>63</sup>

62 Šāh Ḥalīlī, 2016; zitiert aus K. 15:29, 38:72.

63 Oruç Güvenç, 2016; zum nicht-verstecken-Können vor Gott vgl. K. 6:59, 11:5, 13:10, 14:38, 41:22, 72:22, 87:7 u. a.; dazu, dass Gott nicht vergisst, vgl. K. 19:64, 20:52; zur Verbindung *qul* und *ʿibādī* vgl. K. 14:31, 17:53, 39:53; zur Warnung vor Ironie und Unwahrhaftigkeit vgl. K. 23:110; zum mehr-Beten und der Aufrichtigkeit vgl. K. 17:78–80; zu einem Mehr an göttlicher Liebe durch menschliche Annäherungsbemühungen vgl. K. 2:165, 186, 222, 3:31, 76, 134, 4:125, 5:54, 9:4, 7, 108, 11:90, 19:96, 20:39, 38:32, 39:53, 42:23, 61:4, 85:14, 94:8; paraphrasiert zu Schluss den bereits von Basit Khan angeführten *ḥadīṭ qudsī* vgl. <https://sunnah.com/qudsi40/25>, letzter Zugriff 12.06.2023, s. Kapitel 8.5.

## 10.9 Der Reichtum des Herzens und die Abgründe der Angst

Sufi Tabib beschreibt die affektive Beziehung zu Gott als einen Zustand, der das Herz erfüllt und der wesentlich über das Medium des Koran erreicht werden kann. Bei der Begegnung mit seinem Lehrer, der sehr arm war, hat dieser zu Sufi Tabib gesagt: „Ja, ich bin arm. Aber mein Herz ist immer voll mit der Energie Gottes. Und ich sehe, dass Du total leer bist. Ja, vielleicht wird es eines Tages für dich etwas geben.“ Daraufhin hat Sufi Tabib seine Ausrichtung geändert und folgte seinem Lehrer. Sufi Tabib betont, dass die Beziehung mit Gott keinesfalls als leichtfertige Unverbindlichkeit missverstanden werden darf. Ist man nicht bereit, diese Verantwortung zu tragen, dann sollte man es besser lassen, was Sufi Tabib aber nicht verurteilt. Für die, die den Weg zu Gott einschlagen, fordert Gott durch den Koran jedoch eine umfassende Hingabe.

Er sagt nur: Ihr müsst glauben, ohne Mich zu sehen. Ihr müsst Furcht haben, ohne Mich zu sehen. Auf diese Weise werdet ihr mit Mir sein. Aber wenn sie nicht glauben, sagt Gott nichts: Wenn ihr nicht glaubt, bitte. Denn an vielen Stellen sagt Er: Ihr müsst glauben, ihr müsst Mich fürchten. Ihr müsst beten, ohne Mich zu sehen. Ja, nur das.<sup>64</sup>

Baba Mondi deutet die „Furcht“ auf eine andere Weise. Wenn der Mensch sich der affektiven Beziehung zu Gott mittels „der Religion“ verweigert, so geht ihm die emotionale Sicherheit verloren. Das führt unweigerlich in die „Angst“. Für Baba Mondi geht man also entweder den „religiösen“ Weg der „Moral“ oder verliert sich in „Angst und Besessenheit“.<sup>65</sup>

Für Amat an-Nur hat die koranische Darstellung des Prinzips, das zu „Dunkelheit und Negativität“ führt, „sehr viel damit zu tun, auf welche Art man die Verse des Koran und diese Themen interpretiert“. Sie bezieht sich darin auf die koranische Darstellung des *šaitān*. Amat an-Nur folgt dem Narrativ des Koran und deutet Iblis als einen *ǧinn* (vgl. K. 18:50), dem aber „durch seine exzessive Hingabe und Verehrung Gottes die Ebene oder den Rang der Engel verliehen wurde“. Doch wegen seiner *ǧinn*-Natur und verleitet von „Arroganz und Stolz“ verweigerte er den Befehl Gottes (vgl. K. 2:34, 7:11, 15:30–31, 17:61, 20:116, 38:73–77). Daraufhin „schickte Gott ihn heraus aus Seiner Innigkeit (*intimacy*)“, woraufhin Iblis zum *šaitān* wird und versucht, die Menschen zu verführen, irrezuleiten und Gott zu entfremden. Doch die „wahrhaft ergebenen Diener wird [er] nicht vermögen, zu täuschen und fehlzuleiten.“ Amat an-Nur deutet die

64 Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:6, 5:35, 7:143, 17:107, 29:56.

65 Baba Mondi, 2018. Er setzt Angst und Besessenheit mit dem Begriff *gogol* in Verbindung. Dieser bezeichnet laut meiner Zweitübersetzerin einen furchteinflößenden Waldgeist, ein Schreckgespenst, das oft als weiblich imaginiert wird. Zur Gesamtaussage, dass die Zuwendung zu Gott vor Furcht und satanischen Impulsen schützt beziehungsweise die Abwendung von Gott und die Zuwendung zu anderen Kräften oder Wirklichkeiten zu Furcht führt, vgl. K. 3:151, 6:81, 11:12, 12:1, 7:27, 19:38, 33:72, 81:20, 113:1–5.

Darstellung des *šaitān* als eine Disposition im Menschen, die dazu drängt, sich der Erkenntnis, dem „Licht Gottes“ zu widersetzen. Der *šaitān* symbolisiert bei ihr die Verweigerung zur affektiven Beziehung, die der „wahrhafte Diener“ zu führen hat.

Amat an-Nur beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Weiteren als die der „Erhabenheit Gottes“ und der „Nichtigkeit des Menschen“, was durch die Beziehung „Herr und Diener“ ausgedrückt ist. Wie Sufi Tabib (s.o.) deutet sie dieses Dienen aber als einen bewussten Akt, der das Menschsein in einen höheren Rang hebt. Wie Süleyman Bahn (s. Kapitel 8.3) betont sie, dass bereits die *šahāda* den Propheten „vorrangig“ als Diener (*ʿabd*) und erst sekundär als Gesandten (*rasūl*) benennt. Für sie ist das aussagekräftig, da der „Rang oder die Station des Gesandten sehr erhaben (*exalted*) ist, aber sogar noch erhabener als das ist die Station des Sklaventums (*slavehood*) oder der Dienerschaft“ (vgl. auch K. 19:30). Der „perfekte Diener Gottes“ (*ʿabd*) ist derjenige, in dem sich die „perfekte Armut manifestiert“. Das ist ein Zustand, in dem jegliche „weltliche“ Wahrheit als vergänglich gesehen und zu Gunsten einer ewigen, göttlichen Wahrheit aufgegeben wird. Doch auch die gegensätzlichen Manifestationen Gottes, die aber eigentlich nur in der menschlichen Wahrnehmung gegensätzlich sind, können in dieser Ausrichtung der „Armut“ transzendiert, dann aber als einander ergänzende Kräfte verstanden werden.

Wir benennen Gott normalerweise als Er, aber Er ist weder er noch sie, Er transzendiert beides. Dennoch hat Er diese Gegensätze geschaffen, um Seine eigenen Qualitäten zu manifestieren. Die Qualitäten Seiner Majestät und Seiner Güte. Die zwei Hände Gottes, wie wir sie kennen: *ǧamāl* und *ǧalāl*. – Das feminine Prinzip ist das aufnehmende Prinzip im Kosmos, und das maskuline Prinzip ist das Aktive. Das sind die beiden Kräfte, die auf der *ḥilm* (Einsicht, Vernunft) der Schöpfung beruhen, und diese wurden genutzt, um die Schöpfung herzubringen, und [ihre] Manifestation und so weiter.<sup>66</sup>

### 10.10 Paradies und Hölle

Die Gegensätze des göttlichen Wirkens schlechthin sind an den koranischen Darstellungen von Paradies und Hölle festzumachen und beschäftigten Sufis über die Jahrhunderte. Christian Lange identifiziert sechs Typen klassischer sufischer Reflexion des andersweltlichen Antagonismus. Die ersten beiden frühen Typen wenden sich tendenziell von der diesseitigen Welt ab und legen ihren Fokus allein auf die kommende Welt. Diese Sufis werden entweder von Furcht (*ḥauf*) vor der höllischen Bestrafung oder von Hoffnung (*raǧāʾ*) auf das Paradies bestimmt. Im dritten und vierten Typ wird diese Haltung zunehmend kritisiert und die göttliche Wahrheit jenseits von Paradies und Hölle angestrebt. Sufis des dritten Typs beschreiben Paradies und Hölle zwar als sinn-

66 Amat an-Nur, 2015; zur Schöpfung der Gegensätze vgl. K. 36:36, 43:12.



lich zu erlebende Phasen, die jedoch auf einer transzendenten Ebene als Gottesnähe oder -ferne erlebt werden. Im vierten Typ wird allerdings bereits das Konzept von Paradies und Hölle als Hindernis vor Gott verstanden und verworfen. Im fünften und sechsten Typ werden die andersweltlichen Realitäten verstärkt als Reflexionen der inneren Entwicklungsstufe gedeutet, bei der das spirituelle Erleben zwischen diesseitigen und andersweltlichen Dimensionen oszilliert. Im fünften Typus wird so das unentwickelte Selbst (*nafs*) Ausdruck der Hölle. Doch da dieses kultiviert, gereinigt und befriedet werden kann, weist es das Potenzial zum Paradies auf. Zudem wird auch die diesseitige Welt als Manifestation der im Koran beschriebenen paradiesischen und höllischen Zustände verstanden. Im sechsten Typ wird dieser Ansatz weiter ausformuliert und systematisiert. Hier geht es um ein innerliches Erleben und ein spirituelles Durchschreiten der inhärenten, psychisch-spirituellen Dimensionen der Paradiese und Höllen. Das Herz wird zum Spiegel der göttlichen Gnade und Strenge, durch die das sufische Selbst sukzessive zur höchsten Wahrheit Gottes aufsteigt.<sup>67</sup>

Die hier vertretenen Sufis lassen sich nicht einfach einem dieser Typen zuordnen. Vielmehr werden – oft auch von einer Person – unterschiedliche Aspekte betont, die den sechs dargelegten Tendenzen entsprechen. Allerdings ist festzustellen, dass in allen Fällen die andersweltliche Wirklichkeit des Späteren (*al-āḥira*) für die befragten Sufis Bedeutung für das diesseitige Leben haben und – wie bei zahlreichen vormodernen Sufis – die Grenzen zwischen diesen beiden Wirklichkeitsebenen überschritten werden.<sup>68</sup>

Husamuddin Meyer antwortet auf die Frage, was der Koran zu Paradies und Hölle sagt, zunächst lapidar: „Naja – so wie sie da stehen [lacht]“, setzt dann aber fort, dass ihre Darstellungen wie alles im Koran „kontempliert“ werden muss. Die Beschreibungen der „Schönheiten des Himmels“ weisen für ihn auf einen Zustand des „ewigen Friedens“ hin, während es in der Hölle „entsetzlich“ sein wird. Daher muss man „entsprechend handeln, um in den Himmel zu kommen“, und „vermeiden, in die Hölle gegeben zu werden“. Dann fügt er hinzu: „**Der Koran ist**, wie ich gesagt habe, kein Märchenbuch. Das ist nicht etwas, das Sie zum Einschlafen lesen. Es bedeutet **Kontemplation**. Es ist ein Buch, das wir praktizieren [...] müssen.“ Husamuddin Meyer sieht die göttliche Offenbarung jedoch als Ausdruck der alles umfassenden, göttlichen Barmherzigkeit.<sup>69</sup>

Für mich ist das so: Gott liebt seine Geschöpfe und will das Beste für sie. Doch wenn Er mit ein bisschen Strafe drohen muss, damit die Leute aufwachen, dann gehört das eben dazu, zu Seiner Barmherzigkeit, um die Leute wachzurütteln, sonst schläft man zu leicht ein. So

67 Vgl. Lange, 2014, 193–196.

68 Zu einer Zuordnung früher und klassischer Sufis zu diesen sechs Typen vgl. Coppens, 2018, 83–97.

69 Husamuddin Meyer, 2015; zitiert *rahmatī wasīʿat kulla šaiʿ* aus K. 7:156 und verweist auf die zahlreichen Nennungen der verzeihenden Qualitäten Gottes wie *inna llāha ḡafūrun raḥīm* vgl. K. 2:192 u. a.



ähnlich hat das auch *maulānā šaiḥ* oft gemacht. Er war der barmherzigste aller barmherzigen Menschen, die ich kennengelernt habe, und immer liebevoll, aber manchmal, wenn man ein bisschen einschlief, dann hat er ein bisschen **geschimpft** und dann war man wieder ganz **aufmerksam** [lacht].<sup>70</sup>

Husamuddin Meyer spricht bis hierher Auslegungsformen an, die man zwischen den ersten vier, oben dargelegten Typen verorten kann. Doch im Weiteren generiert er Bedeutungen, die auch auf die letzten beiden Typen hinweisen. Die apokalyptischen Darstellungen deutet er zunehmend als Aufruf zu einer reflektierten Selbsttransparenz. In der Anführung von Koran 26:88–89 und 81:1–14<sup>71</sup> fasst er zusammen, dass „dann die Wahrheit ans Licht kommen wird. Dann wird man sehen, wo man steht.“ Diese Erkenntnishaltung hat eine unbedingte Relevanz für das diesseitige Leben. Folglich werden die andersweltlichen Konsequenzen für „Glauben und Unglauben“ bereits in diesem Leben erfahren.

Unglaube ist das Wort, das gleichzeitig auch bedeckt bedeutet. Wenn jemand die Schönheit Gottes nicht sieht, nicht wahrnimmt, dann ist er eben **bedeckt**. Dann ist es traurig für den – oder für uns, wenn wir es gerade nicht sehen, wenn wir gerade Zweifel haben oder gerade nicht volles Vertrauen haben, wie wir es eigentlich haben sollten, dann sind wir eben bedeckt. [...] Es gibt ganz viele unterschiedliche **Stufen** von Glauben und Unglauben. – Natürlich, wenn wir wüssten, dass wir wirklich, tatsächlich zwischen den Fingern des Barmherzigen (*ar-Raḥmān*) sind, [...] dann müssten wir immer zu 100 Prozent glücklich sein. Dann wären wir kein *kāfir*. Ansonsten [lacht] können wir uns als *kāfir* betrachten [lacht], zumindest zu einem gewissen Teil.<sup>72</sup>

Um eine solche Deutung des *kufīr* zu verstehen, ist darauf hinzuweisen, dass im Koran ein Konzept des menschlichen Selbst (*nafs*) kommuniziert wird, das zwar um die allgegenwärtige göttliche Wahrheit (*ḥaqq*) weiß, sie aber verdeckt (*kafara*). Dieser Prozess des Verdeckens – das folglich das koranische Konzept des Unglaubens konstituiert – wird im Koran mit Luftspiegelungen verglichen, die es zu durchblicken gilt, da sie von dem eigentlichen Ort der Erkenntnis ablenken:

﴿ Die[, die] ungläubig sind [*kafarū*, wörtl: die bedecken; Anm. Y. H.], deren Werke sind wie eine Luftspiegelung in einer Ebene, die der Durstige für Wasser hält: Wenn er dann zu ihr kommt, findet er nichts davon vor. Gott findet er bei sich selbst. ... ﴾<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Ders.

<sup>71</sup> Zitiert K. 26:88–89 *yauma lā yanfaʿu mā lūn wa-lā banūn illā man atā llāha bi-qalbin salīm* ﴿ am Tag, da weder Besitz noch Söhne nützen, außer dem, der zu Gott mit lauterem Herzen kommt! ﴾ Übers. Bobzin, 2019; zu K. 81:1–14 s.o.

<sup>72</sup> Husamuddin Meyer, 2015; vgl. K. 21:87–88, 24:39–40.

<sup>73</sup> K. 24:39; Übers. Bobzin, 2019.

### 10.11 Die Konsequenzen des Diesseits auf das Jenseits

Basit Khan deutet *kufṛ* als die „Liebe zur Illusion“ (s. sein Profil). Diese gilt es zu erkennen und zu durchschreiten. In Bezug auf Paradies und Hölle kann er den ersten zwei bis drei Typen zugeordnet werden. Denn Basit Khan betont, dass es immerzu nötig sei, sich „selber zu überprüfen, in welche Richtung man geht. [...] Die *dunyā* ist sehr interessant. Sie können sich selbst sehr leicht verlieren, in diesen Illusionen der *dunyā*.“ Die diesseitige Welt ist zudem ungerecht, und nur im andersweltlichen Jenseits wird sich die göttliche Gerechtigkeit realisieren. Auch wird die Zeitspanne der *dunyā* schnell vorbei sein, und erst „wenn Sie in ihr Grab gehen, finden Sie die Wirklichkeit“. Auch wenn man „tausend gute Handlungen“ in diesem Leben setzt, muss sich das nicht in diesem Leben auswirken. „Es muss also *al-āḥira* geben, wo ich meinen Verdienst bekommen kann.“ Entsprechend der eigenen Handlungen wird man dem Paradies (*ǧanna*) oder der Hölle (*ǧahannam*) zugeordnet.<sup>74</sup>

In ähnlicher Weise geht Ibrahim Hussain davon aus, dass die Qualitäten des Glaubens und die gesetzten Handlungen vor allem in der *āḥira* Konsequenzen haben werden. Allerdings versteht er weder Furcht noch Hoffnung als effektive Anreize, das eigene Handeln zu verändern. Denn die „Leitung“ wird unabhängig von diesen von Gott eingegeben. Allerdings kann man durch die Reflexion des Koran und des Selbst den eigenen „Glauben“ vertiefen und sich so für die göttliche Leitung empfänglicher machen. Paradies und Hölle sind für Ibrahim Hussain Hilfestellungen in der Annäherung an Gott, was ihn zwischen dem dritten und vierten Typ einordbar macht.

Der Koran sagt in einem Vers: *fa-man šāʾa fa-l-yuʾmin wa-man šāʾa fa-l-yakfur* [...] Wer immer glauben will, **glaubt**, und wer auch immer nicht glauben will, glaubt nicht. Zur selben Zeit erwähnt Gott die Qualitäten der Glaubenden: Sie glauben an den Propheten, sie glauben an die Bücher, sie glauben an all die anderen Propheten, sie glauben auch an das Jenseits, an die *āḥira*. Dann spricht Gott darüber, wie diese im Paradies sein werden. Doch dann spricht Gott über die Ungläubigen: *inna lladīna kafarū sawāʾun ʿalaihim*. Gott sagt, egal ob Sie ihnen Furcht eingeben oder ob Sie es nicht machen, sie werden nie glauben. Denn Glauben ist **Leitung**; Sie können nur glauben, wenn Gott Sie leitet. Gott flößt die Leitung in die Herzen der Leute ein. [...] Im Koran finden wir die Qualitäten der Glaubenden, weil Gott will, dass die Glaubenden diese Qualitäten haben. Dann finden Sie die Konsequenzen und die **Belohnung**. Zur selben Zeit erwähnt Gott die schlechten Qualitäten der nicht-Glaubenden und deren Konsequenzen. Damit **wir** also entscheiden können, **wir erinnert** werden, dass wir glauben sollten. Wir sollten nicht nicht glauben.<sup>75</sup>

74 Basit Khan, 2014; vgl. K. 9:2, 18:7,26–29,46–49, 87:16–17 u. a.

75 Ibrahim Hussain, 2015; zitiert zu Anfang aus K. 18:29 ﴿ ... Wer will, der glaube, und wer da will, der bleibe ohne Glauben! ... ﴾; entwickelt sein Argument entlang K. 2:4–18; zitiert dabei den Anfang von

Sidī Muḥammad beginnt in einer ähnlichen Weise wie die beiden Vorhergehenden, formuliert dann aber Auslegungen der *āhira*, die eher den Typen fünf und sechs entsprechen. Nach ihm zeigen Koran und Sunna zunächst auf, wie man „geradlinig geht“. Die Konsequenz davon realisiert sich aber bereits im Jenseits: Denjenigen, der „geradlinig (rechtschaffen, *straight*) ist, führt Gott in den Garten, voll des Friedens, voll der Gnade. Es gibt kein Feuer für ihn. Das Feuer ist für die, die nicht **geradlinig** sind.“

Doch wie bereits ersichtlich wurde (s. Kapitel 9.7), überträgt Sidī Muḥammad den Tag des Gerichts in das Diesseits und betont die Notwendigkeit der Selbstreflexion und Selbstkorrektur: „Lies, was Du im Leben gemacht hast! [...] Wenn er gut ist, sagt Er zu einem Engel: nimm ihn und gib ihn in den **Garten**, voll des Friedens und voll der Liebe“ (vgl. K. 69:19–24). Die Vergegenwärtigung dieses andersweltlichen Moments wird ersichtlich, wenn Sidī Muḥammad weiter ausführt: „Eine Person, die nicht geradlinig ist: Was macht Gott mit ihr? Wenn sie nicht geradlinig ist, dann sendet Er einen Engel, um diese Person zu stoppen, etwas Schlechtes für sich selbst zu machen.“ Der Mensch muss sich dieser Unterstützung bewusst werden und entsprechend handeln, denn „der **Letzte Tag** wird kommen, doch niemand weiß, zu welcher Zeit“. Folglich muss man sich in den Koran vertiefen und erhält dadurch Visionen, in denen man die Propheten und die Engel sieht. Begibt der Suchende sich weiter auf dieses „Gehen (*walking*) zu Gott, dann gibt Gott ihm **neue Dinge**, – **heilige Dinge**“ (vgl. K. 7:96, 73:19). So kann er/sie schließlich das Entwerden (*fanāʾ*) erreichen und „zum **wirklichen Geliebten** Gottes (*real beloved of Allāh*)“ werden.

Dieser macht nicht das geringste Schlechte. Das ist *fanāʾ*? Ja. – Dann gewährt Er ihm, alles zu sehen, all das Richtige zu sehen, wenn er so geworden ist, – er aufrecht geht und er allem von Gott folgt, dann gewährt Er ihm, mit seinen **Augen** zu sehen, was Gott ihm zeigt; viele schöne Dinge, um ihn glücklich zu machen, [bereits] wenn er in **diesem** Leben ist. Das ist es, ja ich bin mir sicher, ohne Zweifel. Ich sehe viele Dinge.<sup>76</sup>

## 10.12 Das menschliche Schaffen von Paradies und Hölle

Šāh Ḥalīlī geht von vornherein in eine andere Richtung und distanziert sich von der – in seinen Augen – allen Religionen zugrundeliegenden konventionellen Vorstellung, dass man entsprechend seiner Taten „nach dem Tod“ entweder mit dem Paradies belohnt oder mit der Hölle bestraft wird. Er kritisiert diese Haltung als unreflektiert: „Wir wissen nicht **warum**. Wir gehorchen bloß.“ Vielmehr schlägt er vor, das göttliche Wirken und dessen Beziehung zum menschlichen Wesen zu ergründen und zu fragen,

K. 2:6 (ergänzt wiedergegeben) † Siehe, die ungläubig sind, gleich, ob du sie warntest oder nicht, die glauben nicht. † Übers. K. Bobzin, 2019.

<sup>76</sup> Sidī Muḥammad, 2015; vgl. K. 15:14, 50:22, 87:7.

warum sich Gott auch als *Muḍill* beschreibt, als „derjenige, der Sie den falschen Pfad gehen lassen kann“ (vgl. z. B. K. 2:26, 35:8, 42:44). Šāh Ḥalīlī erklärt, dass Gott „all diese Macht“ hat und das „geschaffene Wesen“ – vor allem der Mensch – sei „wie ein Spiegel, in dem Gottes Essen repräsentiert ist“. Daher muss der Mensch die „Möglichkeit haben“, irrezugehen.

Die Darstellungen von Paradies und Hölle dienen in dieser Hinsicht auch bei Šāh Ḥalīlī der Entscheidungshilfe, das eigene Handeln in einer Innenschau zu reflektieren. Denn der Mensch ist frei und „zu nichts **verurteilt**“. Jedoch „realisiert der Mensch dadurch, dass er in dieser Welt **lebt**“, das Potenzial zum Bösen. Nicht Gott, sondern allein der Mensch ist für Šāh Ḥalīlī der Grund für Kriege, Ausbeutung, Umweltzerstörung und Hungersnöte. Durch dieses destruktive Handeln schafft der Mensch sich seine Hölle selbst. Aber er hat eben auch die Möglichkeit, das Paradies zu schaffen, wenn er den Offenbarungen wirklich und aufrichtig folgt. Šāh Ḥalīlī vertritt hier eine noch stärkere Vergegenwärtigung und Verwirklichung der koranischen eschatologischen Beschreibungen als die klassischen sufischen Ausrichtungen des fünften Typs:

Gott macht das [die oben angeführten humanitären und ökologischen Katastrophen] nicht. Indem er die Propheten sendet, führt Er uns immer zum rechten Pfad. Aber der Mensch ist frei, er kann **wählen**, ob er sich auf dem rechten Pfad bewegt oder ob er sich auf dem falschen Pfad bewegt. Wenn er sich auf dem falschen Pfad bewegt, dann [...] ist das die Manifestation des Bösen im Universum. Das entspricht den Worten Gottes. Der Koran sagt: **Ich** strafe euch nicht, **Ich** mache **gar** nichts, dass euch schadet. **Ihr selbst** seid die Ursache für all die Strafen des Herzens, die ihr bringt. **Ich** bringe euch nicht in die Hölle. **Ihr** schafft eure eigene Hölle. **Ich** führe euch immer Richtung Himmel. Wenn ihr Meinen Ordern folgt, dann, werdet ihr in den Himmel gelangen (*end up*). Aber wenn ihr nicht folgt, wenn ihr den falschen Pfad wählt, gelangt ihr in die Hölle – in dieser Welt. Das Böse, die **Quelle** des Bösen ist nach dem Koran der Mensch, nicht Gott.<sup>77</sup>

Eine ähnliche, aber stärker auf die *āḥira* ausgerichtete Perspektive vertritt Baba Mondi, wenn er sagt: „Gott schafft ausschließlich Paradiese. Das Feuer machen wir uns selber, mit unseren eigenen Taten. Alles Schlechte nehmen wir mit und vergrößern das Feuer.“<sup>78</sup> Folglich geht es für Baba Mondi um das eigene Bemühen (*ǧihād*), um eine Selbstkorrektur durch die Reflexion des koranischen Narrativs. Dieses versteht er aber nicht ausschließlich als Beschreibung anderer Wirklichkeiten, sondern vor allem als unmittelbare, persönliche Ansprache, den Menschen affektiv dazu zu bewegen, sich

<sup>77</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016; bezieht sich auf K. 10:44 ﴿ Siehe, Gott fügt den Menschen keinerlei Unrecht zu, sondern sich selber fügen die Menschen Unrecht zu. ﴾ Übers. Bobzin, 2019; zum Vergehen gegenüber sich selbst trotz des Wissens um den von den Offenbarungen dargelegten richtigen Weg und den darin befindlichen göttlichen Gaben vgl. K. 2:57, 195, 7:160 u. a.

<sup>78</sup> Baba Mondi, 2018; vgl. K. 2:24, 7:8–10, 17:60, 66:6–7.

zu verbessern. Auch Baba Mondi ist daher tendenziell dem Typus fünf und sechs zuzuordnen, da für ihn das „Vergrößern des Feuers“ vor allem durch negative Eigenschaften und Handlungen im Diesseits zustande kommt.

*Ġihād* ist etwas **Persönliches** und nicht etwas, das Sie ihrem Gegenüber geben (antun). Passen Sie auf sich selber auf, legen Sie den Egoismus ab, legen Sie die schlechte Nachrede ab, legen Sie die Eifersucht ab, legen Sie den Trotz ab. So, wie Sie den Koran verstehen. Der Koran ist kein Roman, auch nicht die Bibel; sie haben eine mystische Bedeutung. Machen Sie was draus.<sup>79</sup>

### 10.13 Ausrichtung und Selbstkritik

Süleyman Bahn geht davon aus, dass es eine Existenz nach dem Tod gibt. Schließlich „verspricht“ der Koran „die Auferstehung“. Allerdings versteht er dies in einer Weise, in der die Menschen als eine „neue Schöpfung wieder zusammengesetzt werden“ (vgl. K. 10:4, 21:104, 30:27, 56:61 u. a.). Folglich meint er, dass es nicht viel Sinn macht, sich auszumalen, was nach dem Tod kommen wird. Er kritisiert – wie die Sufis des vierten Typus – die Menschen, die aus Begierde nach Belohnung oder Furcht vor Bestrafung handeln. Allerdings sieht er es trotzdem positiv, wenn die Motivation nach Belohnung zu einem besseren Verhalten führt.

Ich sehe das bei den Menschen, die sicher nicht **immer** gut sind. Aber, wenn sie dann gute Werke tun, **um** in das Paradies zu kommen, ist das schon oft ein Zeichen [lacht], dass sie sich positiv ausrichten, nicht? Auch wenn es nach außen oft wie üble Geschäftemacherei [wirkt]. – Letztens haben wir eine Freundin beerdigt, aus unserer Gruppe, leider, da sind plötzlich so viele Muslime da gewesen, die sie vorher noch **nie** gesehen hat, und die sie sicher **nie** gekannt haben, aber die sind alle zur Beerdigung gekommen, weil sie geglaubt haben, dass sie sich damit einen Verdienst für das Jenseits kaufen können. Ja. [lacht] Das ist eine Geschäftemacherei und ich hoffe, dass sie irgendwann auch einen positiven Effekt davon haben. Aber zunächst habe ich es als negativ empfunden. Aber heute, in gewissem Abstand, kann ich dem auch etwas Positives abgewinnen. Ja, so Gott will, haben sie sich etwas verdient damit, wer weiß?<sup>80</sup>

Süleyman Bahn lässt auch in dieser Aussage anklingen, dass es in seinem sufischen Verständnis um die Erkenntnishaltung hin zum Positiven geht (s. Kapitel 7.7, 9.4–5). In dieser Hinsicht deutet er die für ihn eigentliche koranische Verwendung von Paradies und Hölle.

<sup>79</sup> Ders.; vgl. K. 56:1–57; zu seiner letzten Aussage, dass der Koran kein „Roman“ sei, vgl. Husamuddin Meyers Aussage in Kapitel 10.10.

<sup>80</sup> Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 107:4–7.

Immer wieder erkennen. Immer wieder den Blick zu reinigen und das Positive zu sehen – das ist die Schönheit. [...] Vielleicht sehen wir das im Koran auch. Da wird immer wieder auf die Hölle hingewiesen, und immer wieder auf das Paradies. Da geht es um diese zwei Sichtweisen. Einmal auf die Angst und einmal auf die Hoffnung. Aber die Aussicht aufs Paradies überwiegt meistens, nicht?<sup>81</sup>

Amat an-Nur schlägt vor, zunächst mit einer „kleinen Sufi-Geschichte“ auf die Frage nach Paradies und Hölle zu antworten. In dieser sucht ein Mann einen *šaiḥ* auf, der die „spezielle Fähigkeit besäße, seinen Schülern Himmel und Hölle zu zeigen“. Der *šaiḥ* fordert ihn auf, in einen Raum zu gehen, denn dort würde er „das Paradies sehen“. Doch der Mann findet nur einen „komplett leeren“ Raum vor und wundert sich, ob er vielleicht „ein schlechter Mensch sei, so eine schlechte Seele habe, dass er das Paradies nicht sehen kann“. Als der Meister ihn fragt, „ob er das Paradies gesehen habe“, bejaht er jedoch. Daraufhin wird er in einen anderen Raum geschickt, wo er die „Hölle sehen würde“. Nervös betritt er diesen Raum, denn wenn er „nun wirklich die Hölle sehen wird, dann bedeutet das, dass ich wirklich für die Hölle bestimmt bin, da ich nicht fähig war, das Paradies zu sehen“. Doch auch dieser Raum ist leer und „er sieht gar nichts“.

Nun ist er sogar noch verwirrter und kommt hinaus und setzt sich nieder, sehr verduzt drein-schauend. Der Meister erriet, dass etwas falsch ist, und sagte: Warum? Was ist passiert? Konntest Du die Hölle nicht sehen? Also sagte er: Nein. Eigentlich muss ich gestehen, dass ich sogar das erste Mal, als Ihr mich über das Paradies fragte habt, **nichts** in diesem Raum gesehen habe. Ich war sehr besorgt und dachte, vielleicht sehe ich etwas in der Hölle, aber sogar die Hölle war leer. Der Meister lachte und sagte: Oh, redest Du über all diese Dinge wie die Flüsse aus Milch und Honig und Wein im Paradies und all die Früchte und die *Ḥūrīs*, die dir versprochen worden sind? Und hinsichtlich der Hölle wirst Du dich wohl fragen, was mit den Schlangen und dem Feuer und den Skorpionen ist? Und er antwortete: Genau, genau! Der Meister sagte: Warte, mein Kind, Du musst dir merken, das sind Dinge, die wir dorthin tragen werden [lacht].<sup>82</sup>

Amat an-Nur führt weiter aus, dass die „Sufi-Interpretation des Koran“ – in Ableitung des bereits angeführten prophetischen Ausspruches zu den „Sieben Buchstaben“<sup>83</sup> – davon ausgeht, dass „der Koran auf vielen verschiedenen Ebenen interpretiert werden kann. [...] Im Sufismus, glauben wir im Allgemeinen, dass es **sieben** Ebenen der *nafs* gibt, entsprechend kann jeder koranische Vers auf sieben verschiedenen Ebenen gelesen werden, beginnend vom Äußeren bis hin zum Innersten.“ Daher beziehe sich „jedes Level auf zwei bestimmte Ebenen des menschlichen Bewusstseins“.

81 Ders.; vgl. K. 3:133,185, 4:124, 7:41–53, 13:35, 39:69–75 u. a.

82 Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 7:8–10,43,46, 55:41–76, 56:1–57, 69:19,25, 88:1–16,23–26 u. a.

83 Vgl. Saḥīḥ Buḥārī 2419 <https://sunnah.com/bukhari/44>, letzter Zugriff: 12.06.2023, s. Kapitel 10.3.

Die eine ist die **buchstäbliche** Form, die **nur** das Lesen der Buchstaben, der Wörter des Koran ist, und das Sehen ihrer Bedeutung auf der oberflächlichen Ebene. Die andere ist, **wirklich in den Geist** (*spirit*) des Koran zu gelangen, sich in seine Geheimnisse zu vertiefen, und die Juwelen **auszugraben**, die da liegen, um entdeckt zu werden. Doch das hängt davon ab, auf welchem Bewusstseinslevel der Interpretierende oder Lesende ist. Dementsprechend wird er Bedeutung aus dem Koran gewinnen.<sup>84</sup>

Amat an-Nur betont, dass es insbesondere die „**symbolische** Interpretation“ des Koran (*taʿwīl*) ist, die über das „Oberflächliche“ hinausgeht und für den Sufi ertragreich ist. In dieser Hinsicht gibt es ein „paar Suren, die besonders **geeignet** sind für diese Art der Auseinandersetzung“. Als Beispiel nennt sie die Sure *an-Nabāʾ*? (K. 78). Diese handelt für sie „über die **Spiritualität** des Menschen und die Grade innerhalb des Menschen“. Zusätzlich hebt sie die Suren *al-Qadr* (K. 97), *al-ʿĀdīyāt* (K. 100) und *at-Takwīr* (K. 81) hervor und verweist auch auf die *ḥurūf al-muqattaʿa*, die sie auch als „*ḥāruḥ-e nurānīya*“ bezeichnet.<sup>85</sup> Zusätzlich sind die „numerischen Werte von bestimmten Suren und *āyāt*“ Gegenstand sufischer Interpretationen, die „Zahlen als mit universalen Mysterien **verbunden**“ verstehen. Schließlich betont sie noch einmal die *Fātiḥa* als die „allerwichtigste Sure des Koran“ und fügt hinzu: „Es sind nur **sieben** Verse! Dennoch ist sie ein **Schatz** an Bedeutung, der in ihr verborgen ist.“ Was auch immer durch eine „symbolische Interpretation des Koran zu gewinnen ist“, für Amat an-Nur geht es vor allem darum, daraus die Konsequenz für die jeweilige Lebenswirklichkeit zu ziehen; in dieser Hinsicht ist sie dem sechsten Typ zuzuordnen. Amat an-Nur versuche „so weit wie möglich, zu **leben**, was ich im Koran lese“.<sup>86</sup>

### 10.14 Vergegenwärtigung und Umdeutung von Himmel und Hölle

Auch Sufi Tabib vertritt die Meinung, dass es im Koran „Geheimnisse“ gibt, die es zu entschlüsseln gilt, und die die innere – für ihn „göttliche“ – und die äußeren, also „menschlichen“ Bedeutungsebenen verbinden. Das betrifft auch die Darstellungen von

84 Amat an-Nur, 2015. Im Zuge der Analyse des Materials stellt sich die Frage, ob sie diese Ansicht eventuell von der koranischen Ansprache in Sure 55 ableitet. In dieser wird durchgehend im Dual gefragt, welche der Zeichen Gottes ihr beide negiert? Diese Vermutung resultiert aus ihrem Hinweis auf ein inneres und äußeres Verständnis, den sie mit vielen Sufis teilt, und ist als eine potenzielle sufische Auslegung jener obskuren Ansprache im Dual zu diskutieren. Dieser Aspekt könnte zudem mit Martin Bubers Reflexionen zu den „Zwei Ichs“ der menschlichen Wahrnehmung reflektiert werden, der sagt: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung“; Buber, 2017, 3. Zu den Juwelen bzw. den Schatz Gottes, vgl. K. 63:7.

85 Wie Ibn ʿArabi, vgl. Nguyen, 2012, 2.; s. Kapitel 8.7.

86 Amat an-Nur, 2015.



Paradies und Hölle, die für ihn – zumindest auf einer Ebene – eine göttlich intendierte „Prüfung“ des Menschen reflektieren.

Für Gott – auf der Ebene Gottes, gibt es keine schlechte Sache oder gute Sache. Aber für die Menschheit sind diese beiden Kriterien angeboren (in der Geburt). Um zu verifizieren, wer in den Himmel und wer in die Hölle gehen wird.<sup>87</sup>

Auch wenn Sufi Tabib diesen Aspekt des Prüfens immer wieder betont, beschränkt sich seine Auslegung nicht darauf. Auf einer weiteren Ebene überträgt er die andersweltliche „Bestrafung“ auf die Unfähigkeit, das göttliche Wirken in den pluralen Erscheinungen dieser Welt zu erkennen und beispielsweise feindselig gegenüber „jeder anderen Religion“ zu sein. Hierbei ist Sufi Tabib dem fünften Typus zuzuordnen, wenn der die Hölle als Ausdruck des menschlichen „schlechten Willens“ deutet und erklärt, dass diese Person „gegenwärtig bestraft ist, weil er all das nicht versteht. Das ist schon eine Bestrafung“ (vgl. K. 2:6–20). Doch für Sufi Tabib ist auch das nur ein Zwischenschritt. Für sich selbst strebt er ein höheres Ziel an. Bei diesem sei selbst das Paradies nur eine Zwischenstufe der spirituellen Entwicklung. In seiner Auslegung verbindet er den dritten und vierten Typus mit einer Verkörperung des sechsten Typus.

Ich bin gegen das Paradies. Das ist für mich zu niedrig. Warum? Ich mache die Vervollkommnung **jeder Zelle**. Denn jede Zelle muss die Information nach oben geben. Darum sagt Gott: Ihr habt sieben Körper bis zu mir. Das ist im Koran.<sup>88</sup>

Diese Vervollkommnung des Gesamtorganismus ist für Sufi Tabib die Essenz des Sufismus (s. Kapitel 9.3, 9.10), was seiner Meinung nach aber nur Wenigen gelinge. Dafür führt er eine originäre Nutzung der andersweltlichen Existenzformen an. In dieser Auslegung argumentiert er, dass es mehr Höllen als Paradiese gäbe. Für ihn ist die Existenz von „sieben Paradiesen und neun Höllen“ eines der Geheimnisse des Koran, die der Allgemeinheit nicht bekannt sind.<sup>89</sup>

87 Sufi Tabib, 2015; zum Prüfen des Menschen vgl. K. 3:152, 11:7, 18:7–9, 20:131, 21:35, 23:30,76, 27:47, 67:2, 72:16–17 u. a.

88 Ders.; Im Vergleich zu anderen seiner Aussagen ist zu schließen, dass Sufi Tabib damit die „sieben Himmel“ im Koran meint, vgl. K. 2:29, 17:44, 23:17,86, 41:11–12, 65:12, 67:3, 71:15, 78:12–13, evt. auch K. 2:261.

89 Sufi Tabib sagt, dass mir sein Koranlehrer mehr darüber erzählen würde, was er aber nicht gemacht hat. Es bleibt daher unklar, aus welchen Koranversen Sufi Tabib die „neun Höllen“ ableitet. In K. 15:44 ist von sieben Toren in die Hölle die Rede. In K. 74:26–30 gibt es einen Verweis, dass über der Hölle „19“ sind, ohne dass ersichtlich wird, was dies bezeichnet. Ob Sufi Tabib vielleicht 19 statt 9 gemeint hat, ist nicht zu bestimmen. K. 7:38 ist potenziell dahingehend auszulegen, dass die Hölle unbegrenzt anwächst. Zahlreiche klassische sufische Interpretationen wie die an-Nasafis sprechen hingegen von acht Paradiesen und nur sieben Höllen, vgl. Lange, 2014, 199f.



Gott sagt: Wozu seid ihr hier – in dieser Welt? Wenn Ich es gewollt hätte, hätte Ich euch zu einer Nation machen können, und jeden sehr gut. Aber in diesem Fall könnte Ich nicht prüfen (*examiner*). In diesem Fall, wenn jeder Sufi wäre, würde jeder ins Paradies gehen, aber im Paradies gibt es wenig Platz. [lacht] Es gibt nicht sehr viel Platz dort [lacht]. Es gibt nur sieben Himmel, und in der Hölle neun Himmel [lacht]. Ja, ja, ja. Darum hat mein Meister immer lachend gesagt hat: O Sufi Tabib schick nicht zu viele Leute auf den Guten Weg, für dich würde vielleicht kein Platz mehr im Paradies bleiben [lacht]. [...] Daher habe ich nicht zu allen gesagt: Geht mit mir! Wer versteht, versteht. Wer nicht versteht – entschuldigt mich. Gott wird ihn in der anderen Welt verstehen machen.<sup>90</sup>

Mitrā Asadī schließlich legt dar, dass es in allem um die Qualität der Aufrichtigkeit in der „Suche nach Gott“ gehe. Man muss sich ganz Gott hingeben, dann „wird Gott Ihnen helfen“. Dies drückt sich unter anderem dadurch aus, dass man ein „Verstehen (*fahm*) erreicht, [...] dass auch Seine Hölle ein Paradies ist, und dass alles, was von Ihm kommt, gut und das Beste für Sie ist“. Diese Auslegung, die das uneingeschränkte Gottesvertrauen (*tawakkul*) betont, enthält Elemente der Typen vier und fünf. In ihren weiteren Ausführungen vertritt sie aber eine Variante des sechsten Typus, in der sie vor allem das „Feuer der Hölle“ als transformierende Dynamik der Gotteseerkenntnis deutet. Dafür führt sie zunächst Koran 55:35–36 an und erklärt dann weiter:

﴿ Feuerflammen und flüssiges Erz werden auf euch beide herabgesandt, so dass euch nicht zu helfen ist. Ja, welche der Gnadengaben eures Herrn wollt ihr beiden denn leugnen? ﴾<sup>91</sup>

Das bedeutet, dass das Feuer, welches von Gott kommt, ein Segen ist. Dieses Feuer ist das Feuer der Liebe (*ʿišq*). Das ist es, was das Herz des Sufis verbrennt, und niemand kann ihm dabei helfen. Dieses Feuer ist schön und die Liebe schmilzt das Herz des Sufis. Nachdem er das erlebt hat, wird er auch ein reiferer Mensch. Viele haben die menschliche Liebe in ihrem Leben erlebt. Das hat weh getan und niemand konnte dem Verletzten dabei helfen. Die Liebe ist wie ein Feuer ohne Flamme oder Rauch, ein Feuer, das brennt und für welches man auch dankbar sein muss. Die Leute, die dieses Feuer in ihrem Leben nicht erleben konnten, die sind die wahren Verlierer! Der Sufi ist in seinem ganzen Leben in einem solchen Feuer. Es bringt ihn zum Tanzen, Drehen, Klatschen, Dichten, zum ekstatischen Schreien oder sogar zum Zerreißen seines eigenen Gewandes. Solch ein Verhalten und solche Szenen finden sich immer wieder in Erzählungen über Sufis, sie sind in der Hilflosigkeit des süßen Schmerzes des Herzens begründet. Diese Hölle (*ǧahannam*) wird vom Sufi geliebt und ist für ihn heilig, weil dieses Feuer (*nār*) und dieses Licht (*nūr*) von Gott kommt und alles, was von Ihm kommt,

<sup>90</sup> Ders.; zur Entscheidung Gottes, die Menschheit nicht zu einer Gemeinschaft zu machen, um sie zu prüfen, vgl. K. 2:213, 5:48, 10:19, 11:118, 16:93, 42:8, 49:13; zum Prüfen des Menschen im Allgemeinen s.o.

<sup>91</sup> Zitiert K. 55:35-6 *yursalu ʿalaikumā šuwāzun min nārīn wa-nuḥāsūn fa-lā tantaṣirāni fa-bi-ʿaiyi ʿalʿāʿi rabbikumā tukaddibāni*; Übers. Bobzin, 2019; zu meiner Überlegung zum Dual in dieser Sure s.o.

in der Wahrheit (*ḥaqq*) gut ist. Denn vom Erbarmer (*ar-Raḥmān*) kommt, was man vom Erbarmer erwarten kann: Für den Sufi ist die Beschreibung von Paradies und Hölle das, was er in sich selber sucht. Das Paradies ist die Herzensfreude und die Hölle ist die Trauer. Er ist ständig auf der Suche nach der Wahrheit (*ḥaqīqa*) und nach dem, was für alle Menschen gut ist. Das ist der Glaube des Sufis.<sup>92</sup>

### 10.15 Zeichen an den Horizonten und im inneren Selbst

In Bezug auf die eschatologischen Beschreibungen von Paradies und Hölle wie auch in anderen Aspekten setzen Sufis die Verse des Koran (*āyāt*) mit anderen Zeichen (*āyāt*) in Verbindung; eine Ausrichtung, die der Koran selbst an zahlreichen Stellen fordert (vgl. K. 2:118, 15:74–77, 41:37, 42:32 u. a.). Folglich betonten Sufis wie Hešmat Riāzī (s. Kapitel 9.3) oder wie hier Amat an-Nur, dass es „drei Ebenen“ des Koran gibt: „das Buch, das wir in unseren Händen halten, [...] das einen Ursprung in der Geschichte hat. Dann haben wir den Koran der Natur. [...] Das gesamte Universum ist **auch** der Koran Gottes, und auf einer **dritten** Ebene das **menschliche Wesen**, er selbst oder sie selbst, ist **auch** der Koran.“ Sie erklärt, dass die Überlappungen der Zeichen auf diesen drei Ebenen auf eine dahinterliegende sublimen Wahrheit hinweisen. Der Koran ist für sie eine „**Komposition** der Zeichen Gottes“ und „ein Zeichen weist offensichtlich auf etwas hin“. Nun ist aber das, worauf hingewiesen wird, Gott und Gott ist „in Seiner **Essenz** nicht erkennbar (*unknowable*)“. Man kann ihn nur durch „Seine Qualitäten und Namen kennen, die Er uns durch die Schöpfung vorgestellt hat. [...] Wir sehen diese Namen dargestellt in den verschiedenen **Formen** der Schöpfung, um uns herum.“

Über die Natur und die Schöpfung sagt Gott **wiederholt** im Koran: **In** der Natur und **in** der Schöpfung werdet ihr Meine Zeichen lesen. Meine Zeichen sind überall. – Da gibt es einen konkreten Vers, den ich mir nicht **exakt** gemerkt habe, aber die Kernaussage seiner Bedeutung ist ungefähr: Und Wir werden euch Unsere Zeichen **in euch selbst** und an den **Horizonten** zeigen, bis ihr dazu kommt, zu wissen, dass dies die Wahrheit ist. Ja? Also, **in** einem selbst, heißt in der menschlichen Seele, und **an** den Horizonten, heißt überall um Sie herum, in der Natur, im Universum, in der Schöpfung. Da ist ein direkter Zusammenhang zwischen dem Selbst und dem Rest der Schöpfung, Ihrer Umwelt, der Natur, dem Universum, Ihrem **Umfeld**.

<sup>92</sup> Mitrā Asadī, 2016; zu ihrem Hauptargument vgl. K. 21:69; dort wird das Feuer „heilsam“ gemacht, in das der Gottesfreund Abraham geworfen wird; und K. 27:7–8, wo Moses' Begegnung mit dem göttlichen Feuer zu Segen führt; zum Nichterkennen der Qualität des „Feuers der Liebe“, das unausweichlich ist, vgl. K. 22:22, 24:57, 39:16; zur Reifung und Reinigung des Menschen durch Einschmelzen vgl. K. 13:17; zum „Feuer ohne Flamme und Rauch“ vgl. evtl. K. 24:35; zu den „Verlierern“, die ich als *ḥāsirūna* identifiziere, vgl. K. 2:27, 3:85, 7:99, 178, 8:37, 16:108–109, 41:23–25, 58:19, 63:9 u. a.; zum Begriff *ḡahannam* für Hölle vgl. K. 2:206, 9:81, 18:100–106, 20:74, 36:63–64, 55:43–44, 89:23 u. a.; zur Verbindung von Paradies und Freude beziehungsweise Hölle und Trauer vgl. z. B. K. 13:35, 88:1–26.

Ob wir es anerkennen oder nicht, findet ein konstantes Geben und Nehmen zwischen dem Menschen und seinem Umfeld statt. – Sie haben gefragt, was die Signifikanz der Natur und der Schöpfung ist. Die Signifikanz ist, dass sie uns Gott **offenbaren muss**. Sie wurde an ihre Stelle gesetzt, um das göttliche Sein zu offenbaren, für die göttliche Selbstenthüllung. Das müssen wir in der Natur, in der Schöpfung **suchen**: die Zeichen Gottes zu lesen.<sup>93</sup>

Amat an-Nur versteht in Bezug auf Koran 51:56 die Aufgabe des Menschen darin, Gott anzubeten. Nach ihrem sufischen Verständnis aber „impliziert das Anbeten die Gnosis, das Wissen von Gott, denn wir können kaum etwas anbeten, wenn wir es nicht kennen.“ Der Koran weist also darauf hin, dass der Mensch das „Potenzial“ hat, das „Beste der Schöpfung“ (*ašrafu l-mahlūqāt*) zu sein. Denn Gott sagt durch den Koran: „Ich habe die **gesamte** Schöpfung für den Menschen geschaffen, für Adam, aber Adam schuf Ich für Mich selbst“ (vgl. K. 17:70, 20:53–55, 36:71–73, 51:56). Für Amat an-Nur bedeutet das in erster Linie ein hohes Maß an Verantwortung gegenüber der Schöpfung und die eigentliche Notwendigkeit, Gott „in der **Gesamtheit** des Begriffs“ anzubeten. Daher „müssen wir Ihn, müssen wir diese Wirklichkeit kennen.“ Für Amat an-Nur ist der Zweck der „Reise der Seele, durch ihren inkarnierten Lauf hier auf der Erde“, sich Gott „durch Wissen und Verstehen“ anzunähern und so „Weisheit“ (*ḥikma*) zu erlangen. Folglich muss man „die Zeichen Gottes **lesen und dekodieren**: in dem Buch, das uns gegeben ist, den heiligen Worten, die offenbart wurden, im Kosmos, im Universum, in unserer Umwelt, und auch **in uns selbst**“.<sup>94</sup>

Ibrahim Hussain stellt in dieser Hinsicht eine quasi-elementare Verbindung zwischen dem menschlichen Wesen und der restlichen Schöpfung her. Diese Verbindung verdichtet sich für ihn in der „Auferstehung“, die Geburt und Tod als einen Zyklus aufgreift und weiterführt.

Gott sagt im Koran: *minhā ḥalaqnākum*, wenn Sie jemanden im Islam begraben, dann rezitieren Sie diesen Vers, wenn Sie die Erde auf den Körper werfen. Denn Gott sagt: Wir haben euch von der Erde, vom Staub geschaffen, *wa-fihā nuʿīdukum*, ihr werdet in diese Erde zurückkehren, wenn ihr sterbt, werdet ihr zurückgehen, *wa-minhā nuḥriḡukum tāratān uḥrā*, und ihr werdet herausgehen, ihr werdet zurückkehren aus der Erde.<sup>95</sup>

Darüber hinaus versteht auch Ibrahim Hussain die göttliche Schöpfung als ein Netz an „**Zeichen**“. Wenn der Mensch „**erkennen** will, wer Gott, wer mein Schöpfer ist, dann muss ich meinen Schöpfer und Seine Zeichen **beobachten**.“ Auch er legt Koran 51:56 dahingehend aus, dass die Anbetung, für die die Menschen und auch die *ǧinn* geschaffen worden sind, als ein freiwilliger Akt der Erkenntnis und der Liebe zu verstehen sei.

93 Amat an-Nur, 2015; zitiert K. 41:53; vgl. dazu im Weiteren auch K. 2:115, 28:88, 45:3–8, 51:20–23.

94 Dies.

95 Ibrahim Hussain, 2015; zitiert und übersetzt K. 20:55.

Ein solches Verständnis führt zu einer spezifischen Wahrnehmung der Phänomene der Welt, um durch diese den göttlichen Angebeteten, den Geliebten zu erkennen: „Ich muss die Schönheit betrachten. Ich muss die schönen Berge ansehen, den schönen Himmel, die Wolken, die Erde, wie das System funktioniert, wie die Nacht kommt, der Tag kommt“ (vgl. K. 15:19, 45:3–6, 57:1–6 u. a.).<sup>96</sup>

### 10.16 Erkenntnis durch Selbstreflexion

Auch Baba Mondi stellt das Innenleben des Menschen in einen direkten Zusammenhang mit dem Universum. Der Mensch ist ein Mikrokosmos des Ganzen und steht daher im Zentrum seiner Reflexionen: „Das Universum ist das menschliche Wesen selbst. **Wir studieren den Menschen und nicht das Universum.** Alles, was das Allgemeine hat, hat auch der Mensch. Das, was der Mensch hat, hat das Allgemeine“ (vgl. K. 20:1–8, 41:53, 51:20–23). Das Schöpfungswerk des Kosmos ist für Baba Mondi Ausdruck der Unendlichkeit Gottes und beinhaltet somit ein unlimitiertes Potenzial an Erkenntnisgewinn. Wenn man sich aber nicht mit dem menschlichen Wesen und seinem Geist befasst, so führt die Forschung über das „Universum“ nach Baba Mondi nirgends hin.

Ich habe Ihnen gesagt, wir sind das Universum. Das Universum wurde viel erforscht; haben sie eine andere Welt gefunden? Sie werden ohne Grund müde, denn sie werden selber beweisen, dass das Viele keine Grenzen hat, so wie auch Gott nicht. Sie müssen sich mit dem Menschen beschäftigen, nicht mit dem Universum. Das Universum ist hier – nicht dort. Wir müssen es studieren! Wir wissen, **wie** die Erde sich schreibt. Wenn wir diese Lehre nicht starten, gibt es keine Erde (nichts Greifbares). Nicht der Mars, nicht der Jupiter, nicht der Mond hat diese [Lehre]. Alles ist beim Menschen.<sup>97</sup>

Wie bereits dargelegt sieht Sīdī Muḥammad das Ziel des sufischen Strebens nach Erkenntnis darin, sich dessen gewahr zu werden, dass die gesamte Schöpfung in Anbetung Gottes ist (s. Kapitel 9.2, 10.6). Um eine solche Erkenntnis zu erlangen, gilt es für ihn den Koran zu „lesen und zu verstehen“, die Qualitäten Gottes zu reflektieren und ausgiebig zu beten. Doch auch wenn es nutzbringend ist, die verschiedenen „Erklärungen und die vielen *tafsīre*“ zu rezipieren, geht es schlussendlich um einen verinnerlichten Prozess: „Bleiben Sie nicht nur beim Äußeren und den äußeren Büchern, **sondern**

<sup>96</sup> Ders.

<sup>97</sup> Baba Mondi, 2018; zu seinem Hauptargument vgl. K. 67:3–4 ﴿ der sieben Himmel schuf in Schichten. Du siehst im Schöpfungswerk des Erbarmer nichts an Unebenheit. Schau noch einmal hin – siehst Du irgendeinen Makel? Dann schau noch zweimal hin – dann wird der Blick sich wieder zu dir wenden, niedergeschlagen, müde! ﴾ Übers. Bobzin, 2019; vgl. dazu auch K. 51:7–8, 92:1–4; zur Unendlichkeit Gottes, die über den Kosmos hinausgeht, vgl. K. 6:75–80, 21:22, 43:82, 86:1–14.

gehen Sie ins Innere des Koran“ (vgl. K. 62:1–5). In der Vergegenwärtigung des „Tags des Gerichts“ schreibt sich das „Innere des Koran“ im eigenen Selbst fort:

Lies dein Buch! Es gibt keine Chance für ihn [den Menschen, etwas zu verbergen] [lacht], weil Gott den Engeln befohlen hat: **schreibt** alles auf! Hier, das bist Du. [...] Gott hat ein **Bild** von dieser Person geschaffen. Das bist Du – **schau!** Du hast alles in diesem Buch (*kitāb*) gemacht, lies dein Buch!<sup>98</sup>

In dem hier besprochenen Thema der Innen-Außen-Schau ist auch Šāh Ḥalīlīs Ausführung zu dem für ihn wesentlichen Verhältnis von *šahīd*, *mašhūd* und *mašhad* auszuführen: Der *šahīd* ist derjenige, der bezeugt, *mašhūd* das, was bezeugt wird, und *mašhad* der Ort, an dem bezeugt wird. Das Verhältnis dieser Dreiheit ist – so ihre Teile in Distanz zueinander verstanden werden – laut des Isma‘īlī-*šaiḥs* aber eine Illusion. In dieser nimmt der *šahīd* als Subjekt das *mašhūd* als Objekt wahr. Solange dieses Subjekt und Objekt aber in einer Beziehung stehen, also ein Bezugssystem der distanzierten Einordnung besteht, existiert eine Limitierung der eigentlichen Existenz. Das betrifft auch die Wahrnehmung der Zusammensetzungen der Phänomene der Welt. So nehmen wir zum Beispiel die Flamme einer Kerze eben als „Flamme“ wahr, und nicht die einzelnen Atome und deren Reaktionen, die die „Flamme“ bewirken. Šāh Ḥalīlī führt weiter aus, dass erst, wenn *šahīd*, *mašhūd* und *mašhad* eins sind, „wahre Erkenntnis“ zu erreichen ist. Die Einheit von *šahīd*, *mašhūd* und *mašhad* ist für ihn in vollkommener Form im *insān al-kāmil* realisiert. Dieser ist nicht nur Abbild des Makrokosmos, sondern erhält als funktionierender Mikrokosmos das Universum aufrecht. Das erklärt Šāh Ḥalīlī anhand der Metapher zu einer Walnuss.

Es gibt eine Schale, die grün ist, und eine, die ist hölzern, und da drinnen, da ist – die Basis oder die Hauptsache, die Sie essen können. Wenn wir annehmen, dass Sie das herausnehmen können, ohne die Peripherie zu berühren, hölzern oder grün, also Sie nehmen das Innere heraus, dann wird es [die Schale] kollabieren, wenn wir sie berühren, dann geht sie in Bruchstücke. Denn der **Kern** (*core*) dieser Walnuss ist dasjenige, der die Walnuss zusammenhält. Das besagt, dass für das **gesamte** Universum der vollkommene Mensch wie der Kern dieser Walnuss ist. Wenn Sie ihn wegnehmen, dann würde das Ganze des Universums kollabieren, in Bruchstücke gehen, würde sich auflösen (*will be annihilated*) und würde zerstört. Also zu jeder Zeit, bis zur **letzten** Auferstehung, welche kommen wird, wird dieser vollkommene Mensch **immer** im Universum existieren.<sup>99</sup>

Süleyman Bahn hingegen versteht das Universum nicht vom Menschen und auch nicht vom *insān al-kāmil* abhängig. Vielmehr sieht er die Schöpfung und ihre „Naturgesetze“

98 Sidi Muḥammad, 2015; vgl. K. 17:14, 69:19–39; s. Kapitel 8.2, 9.1, 9.8.

99 Šāh Ḥalīlī, 2016; zur eschatologischen Auflösung des Kosmos vgl. K. 70:8–9, 81:1–3, 84:1–4 u. a.

als ein „Geschenk Gottes“ an, das vor allem die Allmacht und den Willen Gottes repräsentiert. Doch auch er vertritt den Standpunkt, dass in diesem Kosmos „Gleichnisse sind, **Ihn** zu erkennen“. Diese Gleichnisse weisen für Süleyman Bahn auf einen kontinuierlichen Schöpfungsprozess hin, der „ununterbrochen läuft und stattfindet“ (vgl. K. 55:29).

Und Gott lässt keimen das Korn und den Dattelkern. Aus dem, was zuerst unbelebt war, lässt Er wieder Leben entstehen. – Das ist die **Botschaft**, die im Koran immer wieder über die Schöpfung, die immerwährende Schöpfung steht. Immer dieses Sterben und wieder-geborn-Werden. Das ist sehr schön dargestellt im Koran. – Wir können im Koran überall, in allen Aspekten des Lebens Antworten finden. [...] Im Koran steht, dass Gott **ununterbrochen** mit der Schöpfung nach wie vor beschäftigt ist, dass die Schöpfung noch nicht abgeschlossen ist. Und damit deckt es sich eigentlich mit der heutigen Physik, die ja auch davon spricht.<sup>100</sup>

Wie Baba Mondī und Sidī Muḥammad betont aber auch Süleyman Bahn die Wichtigkeit, das eigene „Innere“ zu lesen, als vorrangig:

Mein *šaiḥ* hat einmal zu mir gesagt: Süleyman, wie viele heilige Bücher gibt es? [...] Thora – Altes Testament, Psalmen, Evangelium, Koran. Aber es gibt noch eines. Was ist das? – Dann hat er auf mich und auf mein Herz gedeutet: **Du und dein Herz! Darin musst Du lesen! Das ist das heiligste aller Bücher!** – Dass man das versteht, ist glaube ich, sehr wichtig. Dass man das **umsetzt**, – das andere ist alles Hilfe. Aber innen [deutet auf sein Herz] muss es umgesetzt werden! Da muss es verstanden werden! Da muss es gemacht werden! Der Koran ist zunächst ein Buch, und wenn er Ihnen hilft, sich zu orientieren, sich in Ihnen auszurichten, dann wird er lebendig.<sup>101</sup>

### 10.17 Illusion und durchschreitende Erkenntnis

Basit Khan legt hinsichtlich seines Strebens nach Gotteserkenntnis seinen Fokus auf den „Koran, die Sunna und den Glauben (*īmān*)“. Allerdings streicht er heraus, dass man Wissen anstreben soll, woher „Sie es auch immer bekommen“. Insbesondere Gedichte sieht er als ertragreich an. Wichtig ist es aber in jedem Fall, sich zu vertiefen, „ins Meer zu tauchen. Dann werden Sie die Perlen finden. Ohne zu tauchen, wie können Sie [etwas] finden?“ Wenn man sich auf diese Suche nach Erkenntnis macht, wird man das zunehmend „genießen“ und „jedes Mal Neues finden“ (vgl. K. 16:13–14, 35:12) und schließlich „mehr Wahrheit des Inneren (*ḥaqq al-bāṭin*) entdecken“, die auch immer „unterschiedlich“ ist. Das bedeutet auch bei Basit Khan, eine „Wahrheit in Ihnen selbst

<sup>100</sup> Süleyman Bahn, 2015; verweist auf K. 6:95; vgl. auch K. 7:54, 10:3, 11:7, 13:4, 25:59, 50:38 u. a.

<sup>101</sup> Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 17:14.

zu finden“ und nicht so sehr im Äußeren. So warnt er davor, Gott mit irgendeinem Ort oder mit Materiellem in Verbindung zu setzen.

Gott ist präsent – im Wissen, in der Spiritualität. Wissen Sie? Nicht als physische Essenz Gottes, Gottes Präsenz. Wir können als Muslime nicht sagen, dass Gott an irgendeinem Ort ist. Gott ist *lā makān*, ohne Ort. Wissen Sie? Gott ist überall, aber Er ist *lā makān*.<sup>102</sup>

Auf den ersten Blick vertritt Mitrā Asadī einen ähnlichen Zugang, jedoch mit einer anderen Ausrichtung. Auch sie argumentiert, dass man in der Erkenntnis immer weiter gehen und die eigenen Vorstellungen ablegen muss, um Gott zu erkennen. Dabei vertritt sie aber eine weniger transzendente Perspektive als Basit Khan und strebt ein unmittelbares Erleben Gottes an.

Lassen Sie alle Bilder, die Sie haben. – Gehen Sie einen Schritt weiter. Seien Sie leer. Lassen Sie zu, dass Gott sich Ihnen zeigt. Oder versuchen Sie, Ihn zu **erleben**. – Kommen Sie raus aus Ihnen, dann werden Sie Gott erleben. Dieser Gott, dieser wahre Gott, Er ist tausendmal größer als der Gott, den Sie, wie auch immer in ihrer Brust, im Wünschen oder im Gebet nach Hilfe haben. Gott ist so groß, so groß, **so groß**, das **kann** nicht in Ihren kleinen Verstand passen. – Kommen Sie raus aus der Schale der Religion, und erleben und **genießen** Sie die **wahre** Wahrheit.<sup>103</sup>

Mitrā Asadī fügt hinzu, dass es im Koran viele Verse – wie den Thronvers (*āyat al-kursī*, K. 2:255) – gibt, die auf ein solches Verständnis hinweisen:

*Allāhu lā ʾilāha ʾillā huwa l-ḥaiyu l-qaiyūm*, es gibt nichts außer Gott, *lā taʾḥuḍuhu sinatun wa-lā naumun* [...] Nach einer Sufi-Interpretation heißt das, dass die [gesamte] Welt für Gott nicht einmal eines **Traumes** würdig ist. Denn Seine Majestät ist so groß, dass man Sie sich nicht vorstellen kann. Diese Welt mit all ihrer Schönheit und auch all dem Chaos unter den Menschen oder zwischen den Nationen, das ist nur die Geschichte von **einem** Planeten, in **einer** Seiner unzähligen Galaxien.<sup>104</sup>

Sufi Tabib versteht Gott als jenseits der „Attribute“, und zwar als „Energie, die niemals enden wird“. Als „Mensch“ kann man Gott nur nach menschlichen Kategorien verste-

<sup>102</sup> Basit Khan, 2014; vgl. K. 6:103–105.

<sup>103</sup> Mitrā Asadī, 2016.

<sup>104</sup> Dies.; zitiert den Anfang von K. 2:255 bis „Schlaf“, für das Gesamtargument vgl. den ganzen Vers ﴿Gott: kein Gott ist außer ihm, dem Lebendigen und Beständigen. Ihn fasst nicht Schlummer und nicht Schlaf. Ihm gehört, was in den Himmeln und auf Erden ist. Wer kann bei ihm Fürsprecher sein, es sei denn, dass er es erlaubt! Er weiß, was vor und hinter ihnen ist. Doch sie erfassen nichts von seinem Wissen, es sei denn, was er will. Sein Thron umgreift die Himmel und die Erde, sie zu bewahren ist ihm keine Last. Er ist der Erhabene, Gewaltige!﴾ Übers. Bobzin, 2019, Herv. im Original; zum sufischen Träumen s. Kapitel 3., 4.4.



hen, und „jeder sieht Gott auf seiner Stufe anders“. Sufi Tabib deutet die Zeichen im Inneren und Äußeren daher weniger als einen Hinweis auf eine Reflexion des Kosmos und des eigenen inneren Wesens. Die Zeichen sind für ihn vielmehr ein Schleier, der vor der Erkenntnis steht, innen wie außen, denn „man kann Gott nicht in Seiner Komplexität sehen“.

Sufi Tabib betont aber auch, dass jede:r nach Gott strebt und Gott „jeder Person das geben wird, was sie sehen will“. Ein:e Alkoholiker:in beispielsweise wird „nur Wodka sehen wie Gott“. Da würde es auch nichts bringen, ihm/ihr zu sagen, dass das „nicht gut ist“, weil er/sie sagen würde: „Doch, er [der Wodka] ist gut – er ist Gott.“ Sufi Tabib verurteilt dies allerdings nicht, sondern argumentiert, dass Gott sich dieser Person, in einem solchen Fall eben als Droge zeigt, und zwar so, dass „Er der Gott ist“. Als Sufi muss man also anerkennen, dass Gott auf verschiedenen Ebenen existiert und zugänglich ist. Dabei versteht Sufi Tabib die göttliche Existenz in drei „Stufen“: Gott (*Allāh*), Wahrheit (*al-Ḥaqq*) und Schöpfer (*al-Ḥāliq*).<sup>105</sup>

Die sehr vervollkommenen Sufis treten aus dem Kreis Gottes heraus und treten in die Wahrheit ein: *ḥaqq. Anā l-ḥaqq*. Manṣūr al-Ḥallāğ sprach von dieser Stufe. Das ist nicht die Stufe *Allāhs*, sondern die Stufe des *ḥaqq*. Wenn der Sufi die Welt verlässt, will er nicht ins Paradies gehen. [...] Ich zum Beispiel will das auch nicht. Gott sagt im Koran: Meinen Freunden gebe Ich die dritte Stufe: Die Stufe des Schöpfers, der die Welt zeigen wird, der geschaffen hat und schaffen wird, [...] zum Beispiel die Galaxien, die Welt, *Matriza* etc., hat Er erschaffen und er fährt fort, zu erschaffen.<sup>106</sup>

Heṣmat Riāzī geht ebenfalls davon aus, dass man den Koran und dadurch Gott je nach Kapazität versteht. Will man aber „eine holistische Idee des Koran erlangen“, muss man alle „Wissensformen (*‘ulūm*), *ẓāhir* und *bāṭin* kennen“. Wenn man zudem das „gnostische Wissen (*‘irfān*) erreichen“ will, dann muss man „sehen, was dieser Vers für Sie bedeutet“. Man muss „beide Perspektiven“ haben, um die äußeren Zeichen des Makrokosmos und die inneren Zeichen des Mikrokosmos „in Verbindung [zu] setzen“. Es sind dafür aber „einige Dinge zu bedenken“:

<sup>105</sup> Sufi Tabib verwendet hier interessanterweise den Begriff *troiza*, russisch für Dreifaltigkeit. Allerdings meint er das nicht im christlichen Sinn, steht damit aber und in Folgenden dennoch in einem Spannungsverhältnis zu K. 4:171. Für die „Stufe des Schöpfers“ verwendet Sufi Tabib selbst keinen arabischen Begriff. Im Koran wird Gott in seiner Funktion als Schöpfer als *al-Ḥāliq* bezeichnet, vgl. zum Folgenden auch K. 6:102, 13:16, 15:28, 23:14, 35:3, 37:125, 38:71, 39:62, 40:62, 52:35, 56:59, 59:24.

<sup>106</sup> Sufi Tabib, 2015; zum *anā l-ḥaqq* des Manṣūr al-Ḥallāğ vgl. Hentschel, 2020, 64–68; zu Sufi Tabibs Argument vgl. K. 9:118, 67:1–4; zu seinem Wunsch, durch „Vervollkommnung jeder Zelle“ über das Paradies hinauszugehen, s.o. Der Begriff *Matriza* bedeutet bei Sufi Tabib eine kosmische Matrix, in der die göttliche Energie wesentlich durch die *ḥurūf al-muqatta‘a* wirkt, die man wiederum für verschiedene „Aktivitäten“ wie die Heilung nutzen könne, s. Kapitel 8.7.



Zuerst müssen Sie ihn [den jeweiligen Vers] im Kontext sehen [...] und in welcher Verbindung er zu anderen Versen steht. Was ist der Vers, der davor kommt, und was ist der Vers, der danach kommt, und in welcher Sorte Verse ist er platziert? Zweitens müssen Sie die Literatur kennen, die arabische Literatur. Es gibt nämlich unterschiedliche Typologien der Wörter, also Bedeutungen im Arabischen. Beides horizontal, vertikal etc. [...] Doch die wichtigste unter diesen verschiedenen Bedeutungen ist, was es für Sie bedeutet.<sup>107</sup>

Diese Frage hat aber immer unter der Prämisse zu stehen, nach der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) zu fragen. In dieser Hinsicht deutet Hešmat Riāzī wiederum das Licht (*nūr*) als ein „Gleichnis der Existenz (*wuğūd*)“: Die göttliche Essenz emaniert „in verschiedenen Ebenen der Epiphanien (*tağallīyāt*)“. Diese Essenz ist der „Ausgangspunkt des Lichts (*nuqtān-nūr*)“, von dem aus sich die Schöpfung ausgebreitet hat, was Hešmat Riāzī mit dem Big Bang gleichsetzt (vgl. K. 51:47–49). Doch diese Emanation hat für ihn vor allem eine spirituelle Bedeutung, die die Zeichen des inneren Selbst mit denen an den Horizonten (vgl. K. 41:53) in untrennbare Verbindung setzt. Dies erklärt er wiederum anhand des Lichtverses und fragt: „Was bedeutet es für Sie, wenn wir sagen: Gott ist das Licht der Himmel und der Erde (*Allāhu nūru s-samāwāti wa-l-arḍ*)? Was ist *arḍ* für Sie, die Erde in Ihnen, und was sind *samāwāt*, die Himmel in Ihnen?“

Also, *arḍ* oder die Erde in Ihnen, das ist Ihr physischer Körper, und *samāwāt*, die Himmel, die sind wie Ihre inneren Gefühle, Ihre inneren Geistesregungen (*spirits*) und verschiedenen (Geistes-) Ebenen – das sind die verschiedenen Himmel, durch die Sie Gott erreichen, [...] je mehr Sie hinaufsteigen. Das ist grundsätzlich so wie die Himmel, die Sie emporsteigen, um Gott zu erreichen. Das ist das Hinaufsteigen (*miʿrāğ*) von Ihrer Erde aus, um die Gott-Ebene zu erreichen. [...] Und was ist dieses Licht (*nūr*)? [...] Das *nūr* ist Wissen – es ist Gottes Selbst und Wissen, es ist das Licht des Wissens [...], was Gott in Ihnen ist. [...] Die Anhänger der *waḥdat al-wuğūd* sind die, die sagen, dass der *insān al-kāmil* aus der *waḥdat al-wuğūd* kommt, sie sagen: *nūr ʿalā nūr*, wenn das Licht (*nūr*) des Makrokosmos (*al-ʿālam al-kabīr*) und das Licht (*nūr*) des Mikrokosmos (*al-ʿālam aṣ-ṣağīr*) alle **eins** sind, und eines über dem anderen ist.<sup>108</sup>

#### Zwischenreflexion 4

Auch wenn es unterschiedliche Gewichtungen in der jeweiligen Erkenntnishaltung der interviewten Sufis gibt, verbindet sie doch das Verständnis dessen, dass es mehrere und miteinander verwobenen Wirklichkeitsebenen gibt. Diese Sufis legen insbesondere das Licht, von dem der Koran spricht, als Wirkungsträger der angestrebten Erkenntnis aus.

<sup>107</sup> Hešmat Riāzī, 2016.

<sup>108</sup> Ders.; vgl. K. 24:35; zur Himmelsreise des Propheten (*miʿrāğ* oder auch *isrāʾ*) vgl. K. 17:1, 53:10–18.

Bei dieser gehe es darum, nicht nur die göttliche Wahrheit zu erkennen und zu verstehen, sondern diese zu erleben und im eigenen Selbst zu verwirklichen. Die göttliche Wahrheit wird allerdings als sublim und über die Erscheinungsformen hinaus existierend verstanden.

Einige der interviewten Sufis sprechen so auch von übersinnlichen, visionären Erfahrungen, die eine erweiterte Einsicht in das Dasein ermöglichen. Das gewöhnliche sinnliche wie auch emotionale Wahrnehmen wird in keinem der Fälle abwertend behandelt, sondern als Teil des Erkenntnisprozesses verstanden. Die interviewten Sufis beschreiben vor allem die affektiven Beziehungen zum Koran als hilfreich, die Offenbarung tiefergehend zu verstehen und so auch Zugang zur wahren Wirklichkeit Gottes zu erlangen.

Hierbei bestehen für die Sufis Wechselwirkungen zwischen äußeren Impulsen – aus dem Koran wie auch aus der Umwelt –, den inneren Gefühlsregungen und spirituell-intellektuellen Erkenntnisprozessen. Um aber diese Prozesse hin zu einer Erkenntnis der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) zu fördern, zu kultivieren und zu festigen, bedarf es wiederum einer umfassenden Selbstkritik und -reflexion. Auch hierfür dient der Koran als Anreiz und Medium, wie an den sufischen Bewertungen und Umdeutungen der Paradies- und Höllenbeschreibungen erkenntlich wurde.

Diese Darstellungen von Paradies und Hölle im Koran werden auf unterschiedliche Weise auf das diesseitige Erleben des jeweiligen Sufis übertragen. Entweder dienen sie als Korrektur für das eigene Handeln oder sie werden als Prisma der eigenen Erkenntnis und spirituellen Transformation ausgelegt. Hier wie bei anderen Dimensionen des Koran wird die sufische Verstehensbemühung als eine voranschreitende, sich vertiefende gegenseitige Beziehung zwischen inneren Erfahrungsebenen und äußeren, zu deutenden Zeichen umschreiben. Der Koran wirkt für die befragten Sufis als eine komplexe Spiegelung der jeweils eigenen Zustände, die sich wiederum auf die Wahrnehmung der Umwelt übertragen.



# 11. Sufische Übersetzungen und gesellschaftsreligiöse Implikationen

## 11.1 Spiegelungen

Die sufische Erkenntnishaltung beansprucht, übersinnlich, multidimensional und dynamisch zu operieren. Die Voraussetzung dafür ist die Klärung des Selbst (*tazkiyat an-nafs*). Sufis beschreiben diesen Vorgang der Selbsttransformation und der damit verbundenen erweiterten Erkenntnismöglichkeit anhand von variantenreichen Spiegelmetaphern.<sup>1</sup> In diesen geht es zumeist um die Betrachtung eines zunächst beschlagenen, stumpfen Spiegels. Dieser wird so lange poliert, bis er so rein ist, dass er nicht mehr als Spiegel – also als ein externes, vom Betrachter getrenntes Medium – wahrgenommen wird, sondern als unverzerrte Wiedergabe der Wahrheit.

Laut Umberto Eco (gest. 2016) hat der Spiegel die Besonderheit, dass er stets „*die Wahrheit sagt*.“ [...] Er registriert, was auf ihn trifft. Er sagt die Wahrheit auf unmenschliche Weise, wie jeder weiß, der vor dem Spiegel alle Illusion über seine Jugendlichkeit verliert.“<sup>2</sup> Der Spiegel gibt also das Bild, das er reflektiert, unverfälscht wieder. Allerdings besteht die Möglichkeit, dass der/die Betrachtende das wahrgenommene Spiegelbild interpretiert.<sup>3</sup> Der sufische Vorgang des Spiegelpolierens zielt daher sowohl auf das Objekt der Betrachtung als auch auf das betrachtende Subjekt ab. Der stumpfe Spiegel symbolisiert in seiner sufischen Verwendung vorerst das zu interpretierende Objekt: In Bezug auf den Koran meint die Reinigung des Spiegels die fortdauernde Anstrengung, seine multidimensionalen Botschaften zu verstehen. Im Weiteren aber verstehen Sufis wie ‘Alā’ ad-Daula as-Simānī (gest. 1336) die adäquate Beschäftigung mit dem Koran als eine solche, in der das Selbst durch die Kontemplation des Koran zu einem Spiegel wird, der die göttlichen Attribute reflektiert und somit Vollkommenheit erreicht.<sup>4</sup> Die Bedeutung des sufischen Konzepts der Vollkommenheit des Menschen ist jedoch das Streben nach einem Überschreiten des Menschseins. Denn die Vollkommenheit wird nicht in der Vervollkommnung der individuellen Persönlichkeit gesehen, sondern vielmehr durch das Aufgeben der Persönlichkeit „durch die Vereinigung mit Gott“.<sup>5</sup> Die unmittelbare Annäherung, ja die synchrone Spiegelung des Göttlichen passiert für Sufis nur durch Gott, von Gott und zu Gott (*bihī minhu ilaihi*).<sup>6</sup> Aḥmad al-Ġazālī (gest. 1126) etwa spricht „vom Geheimnis der gegenseitigen Beziehung zwi-

1 Für weitere Beispiele vgl. Schimmel, 1985; Renard, 1996, passim.

2 Eco, 2002, 34.

3 Vgl. ebd., 34.

4 Vgl. as-Simānī nach Elias in Godlas, 2006, 355.

5 Hajatpour, 2017, 121.

6 Vgl. Colby, 2002, 174.

schen Liebendem und Geliebtem, die wie Spiegel füreinander sind, verloren in gegenseitiger Betrachtung, wobei der ‚eine mehr als er‘ ist.“<sup>7</sup>

Das Spannungsfeld zwischen sufischem Selbstbewusstsein und der Spiegelung des Göttlichen ist auch von kulturgeschichtlicher Signifikanz, da die sufische Spiegelerfahrung über materielle Kulturtechniken hinausgeht. Vor der Entwicklung der Herstellungstechnik glatter Glasspiegel im 17. Jahrhundert reflektierten Spiegel – zumeist mit feinem Sand aufwendig polierte Metallplatten – je nach Qualität mehr oder weniger verzerrt und somit abgeschwächt das Spiegelbild. Erst der glatte, lebensgroße Glasspiegel gab das Bild tatsächlich verdoppelt und nicht verwandelt wieder. In der europäischen Geistesgeschichte hatte dies – so Thomas Macho – einen nachhaltigen Einfluss auf Konzepte und Vorstellungen des Selbstbewusstseins. Nun beziehen sich ja auch die sufischen Spiegelmetaphern zentral auf die Fragen des Selbst, des Bewusstseins und der menschlichen Existenz. Allerdings standen den Sufis lange keine glatten Glasspiegel, sondern nur zu polierende Metallspiegel oder Wasserspiegelungen zu Verfügung. Den Metallspiegel musste man sorgsam polieren, um ihn zu klären, aber nicht zu zerkratzen. Auch in Bezug auf Wasseroberflächen kann nur bedingt von einer als identisch erscheinenden Verdoppelung des Spiegelbildes gesprochen werden. Das Spiegelpolieren wird in sufischen Metaphern wiederholt für die Reinigung des Selbst verwendet. In dieser Hinsicht entsprechen sie der materiellen Kulturtechnik der Metallspiegel. Doch die sufischen Vollkommenheitslehren gehen über die Erfahrung der kulturtechnischen Möglichkeiten hinaus. Sie entwickeln Vorstellungen des Selbst, die Alternativen zu den Diskursen der europäischen Aufklärung darstellen. In diesen wird tendenziell die individuelle Persönlichkeit an die zentrale Stelle gesetzt, was eben durch das Aufkommen glatter Glasspiegel und der damit möglichen optischen verdoppelten Spiegelung begünstigt worden sein soll.<sup>8</sup>

Auch sufische Spiegelmetaphern streben eine Form der verdoppelnden Spiegelungen an, aber indem sie Verzerrungen transzendieren. Doch selbst diese Verdoppelung soll in der Spiegelung letztendlich aufgelöst werden. Die von Sufis angestrebte Spiegelung Gottes bedeutet keine Vergöttlichungsvorstellung des Menschen. Vielmehr stellt das menschliche Ich die Trübung und die Verzerrung des Spiegels dar, die man von den Metallspiegeln kannte. Ohne also den glatten, nicht-verzerrenden Spiegel zu kennen, stellten sich Sufis das klare Spiegelbild abstrakt vor.<sup>9</sup> Doch selbst zu einer Zeit, als Glasspiegel bereits bekannt waren, schreibt Ḥwāḡa Mir Dard (gest. 1785) in Referenz zu früheren sufischen Spiegelmetaphern, die sich auf die zu polierenden Metallspiegel und ihr Potenzial zu Transformation beziehen:

7 Aḥmad al-Ġazālī in Schimmel, 1985, 418.

8 Vgl. Macho, 2002, 13f, passim.

9 Bezüglich der Verdoppelung durch Spiegel in al-Ġazālīs Parabel vgl. Griffel, 2009, 265; s. Kapitel 4.4. Die Verdoppelung durch Spiegel in dieser Parabel wurde von Muslim:innen bereits im 15. Jahrhundert in Miniaturen, also vor der europäischen Entwicklung glatter Glasspiegel, als glatte, überlebensgroße Spiegel dargestellt.

„Meine Trübe ist der Aufglanz – / Punkt des Lichtstrahls der Reinheit; / Wie sehr ich auch Eisen sein mag – / Stoff doch für den Spiegel bin ich [...]“<sup>10</sup>

500 Jahre zuvor systematisierte Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (gest. 1274) die Lehren seines Lehrers Ibn al-ʿArabī, in denen der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*) als der Mikrokosmos (*al-ʿālam aṣ-ṣaġīr*) die Eigenschaften Gottes reflektiert. Diese korrelieren wiederum mit den Zeichen des Makrokosmos (*al-ʿālam al-kabīr*) des erschaffenen Universums, auf die der Koran verweist.<sup>11</sup> Der *insān al-kāmil* ist somit ein Spiegel, der die transzendenten göttlichen Qualitäten reflektiert, die sich in der immanenten Welt manifestieren. Die menschliche Wahrnehmung und Imagination aber würde verhindern, die immanente Welt als „Erscheinung von einer verborgenen Essenz (*ad-dāt*), in der ‚Er‘ [Gott] der Ursprung alles Existierenden ist“<sup>12</sup> zu erkennen.

Der Koran kann also – wenn ich jene sufischen Metaphern weiterführe – als der Rahmen des Spiegels betrachtet werden, der in der Abgrenzung zu den weltlichen Phänomenen ermöglicht, die Spiegelung des Göttlichen zu erkennen. Zusätzlich liegt aber das unentwickelte Selbst wie ein Schleier vor der Wahrnehmung der Spiegelung. So werden die koranische Aufforderung, sich der satanischen Einflüsterungen zu erwehren (vgl. K. 114:1–6), von Sufis tendenziell nicht externalisiert, sondern auf die eigenen Begehrenskräfte, Wunschvorstellungen und nichtigen Gedanken übertragen.<sup>13</sup> In solch internalisierter Weise ausgelegt, verführt das Böse durch sein Einflüstern zum Ausweichen (vgl. K. 114:4), zum sich Entfernen von der Wahrheit. Dieses Einwirken passiert jedoch nicht nur in den Herzen (vgl. K. 114:5) der Menschen, sondern auch durch das Handeln der Menschen zueinander (vgl. K. 114:6). Der Koran ist hierbei nicht nur der durch fortlaufende Interpretationsbemühung zu polierende Spiegel, sondern wird von Sufis – wie ich es deute – auch als Poliermittel verstanden, den Spiegel des Selbst zu klären. Im Entwerden des Selbst transformiert sich dieses Selbst schließlich zu einem vollkommenen Spiegel, der die göttlichen Eigenschaften unverfälscht wiedergibt. Dieses Spiegelbild ist nicht mehr durch ein agierendes Bewusstsein getrübt, sondern wirft unverfälscht zurück, was auf es trifft.

Der Erkenntnisprozess des Polierens des inneren Spiegels ist allerdings trickreich. Denn die in dem Prozess aufkommenden Erscheinungen sind nach Sufis wie Nağm ad-Dīn Dāya ar-Rāzī (gest. 1256) Hürden, die zu Selbsttäuschungen führen können. Um dies zu verhindern, wird ein:e spirituelle Lehrer:in und eine von ihr/ihm geleitete fortdauernde spirituelle Praxis zumeist als unabdingbar genannt.<sup>14</sup> Begibt man sich nicht unter die Führung eines/r *šaiḥs/a*, in der man mitunter auch der Ratio zu-

10 Mir Dard in Schimmel, 1985, 542.

11 Vgl. al-Qūnawī: *at-Taḥsīn aṣ-ṣūfī li-l-Qurʿān: Iʿyāz al-baiān fi taʿwīl al-Qurʿān*, nach Knysch, 2017, 93.

12 Al-Ġilī: *al-Insān al-kāmil*, in Hajatpour, 2017, 142.

13 Vgl. Renard, 1996, 252.

14 Vgl. ebd., 256.

widerhandelnde Übungen erfüllen muss, besteht für jene Sufis die Gefahr, dass das menschliche Bewusstsein und die Ratio (*ʿaql*) weiter nach diskursiven Beweisen (sg. *burhān*) sucht und es zu Verzerrungen der göttlichen Wahrheit kommt. Mit den entsprechenden Praxisformen und Ausrichtungen aber kann diese Verschleierung (*satr* oder *hiǧāb*) gelüftet (*kašf*) und die göttlichen Epiphanien (*taǧalliyāt*) – zumindest in Augenblicken – erlebt werden. Sufis sind sich aber uneinig, in welchem Ausmaß eine solche Schau (*nazar*) möglich ist und ob die Schleier in diesem Leben überhaupt ganz transzendiert werden können. Zumeist sind sie sich jedoch einig, dass es durch das menschliche Bewusstsein Verzerrungen der wirklichen Wahrheit gibt. Diese können allerdings durch die sufische Bemühung zumindest als solche erkannt, wenn auch nicht unbedingt völlig entfernt werden.<sup>15</sup>

Diese Haltung bezüglich einer daraus folgenden Erkenntnishaltung stelle ich mit einem anderen spezifischen Spiegelungsphänomen und dessen Erleben in Bezug: So wie der Stock, den man ins Wasser taucht, gebrochen erscheint, ermöglichen die Erfahrung sowie die Abstraktionsleistungen des Verstandes eine „Decodifizierung“ der optischen Täuschungen“. Der durch die Wasserspiegelung gebrochen erscheinende Stock wird schließlich als gerade „gewusst“.<sup>16</sup> So weiß auch der Sufi, der sein Selbst durch spirituelle Anstrengung (*ǧihād*) erzogen und beruhigt hat, um die Existenz der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) hinter den Erscheinungsformen. In der prozesshaften Annäherung an die Erfahrung des Entwerdens des Ich-Bewusstseins (*fanāʿ*) wird die dualistische Subjekt-Objekt-Betrachtung so auch als illusionär beschrieben.

Im Zustand der *fanāʿ* und darauf folgend des *baqāʿ* sei es selbst nach nüchternen Sufis wie Abū Hāmid al-Ġazālī möglich, mit dem Auge der Einheit (*bi-ʿain at-tauḥīd*) wahrzunehmen. In diesem Zustand dann erkennt man unweigerlich, dass es nichts in der Existenz gibt, was nicht Gott ist (*laisa fi-l-wuǧūd ǧairuhu*).<sup>17</sup> Der Mensch betrachtet Gott dann nicht mehr als etwas von ihm Getrenntes, sondern in Ableitung aus dem Koran als etwas, das dem Menschen näher ist als er/sie selbst.<sup>18</sup> Gott offenbart sich so im als selbstlos erfahrenen Bewusstsein, was wiederum gerne mit Spiegelmetaphern ausgedrückt wird. In dieser Hinsicht fragt Ibn ʿAtāʿ Allāh al-Iskandarī (gest. 1309): „Wie könnte ein Herz erleuchtet werden, in dessen Spiegel sich eingepreßt haben die Formen der Kreaturen?“<sup>19</sup>

Die Voraussetzung für eine solche Erfahrung, die über die Kreatürlichkeit hinausgeht, sehen Sufis in der Bereitschaft und der Übung zur „ständigen Transformation in jedem Moment“ (*taqallub*). Der Ort einer solchen Erkenntnis ist das Herz (*qalb*),

15 Zu Beispielen klassischer sufischer Abhandlungen zum Erkenntnisprozess der Entschleierung (*mukāšafa*) vgl. Knysh, 2010, 311–314.

16 Vgl. Eco, 2002, 48f.

17 Vgl. al-Ġazālī: *Iḥyāʿ; Miškāt al-anwār*, nach Griffel, 2009, 254.

18 Vgl. K. 50:16, 56:85. Diese beiden Verse führt auch al-Burhānpürī neben anderen als Hinweise auf die Einsheit der Existenz an, vgl. ders., 2007, 209, s. Kapitel 3.3, 4.4.

19 Ibn ʿAtāʿ Allāh, 1987, 33.

das etymologisch das sich Wandelnde ausdrückt. Es lässt sich also sagen, dass in einer solchen sufischen Perspektive es die Fehlleistung des unentwickelten menschlichen Bewusstseins ist, die sich ständig wandelnden Wirklichkeiten in festgehaltene, dogmatische Formen und Konzepte bannen zu wollen. Durch das geschulte Medium des Herzens aber wird das Selbst und die wahrgenommene Wirklichkeit als etwas Ephemeres akzeptiert und verstanden. Ebenso ist auch die Interpretation des Koran prozesshaft und stets vorläufig. So wie das Bild des Spiegels kein Erstarrtes ist, so bewegt sich auch die Erkenntnis simultan zum reflektierten Ereignis – in dem Fall zur dynamischen Koraninterpretation analog zur spirituellen Entwicklung des Sufis – mit.<sup>20</sup>

Unter dieser Prämisse ist die sufische Erfahrung als eine nicht zu wiederholende und eigentlich nicht nachvollziehbare Spiegelung der von dem jeweiligen Sufi erlebten Wirklichkeit zu definieren, die eine momentane, letztlich vergängliche, aber essenzielle Erkenntnis benennt. Dieser Sufi wird zum/r Sohn/Tochter seines/ihrer Moments (*ibn al-waqt*). Fasst der Sufi diese Erkenntnis in Worte, entspricht dies einer Beschreibung des Spiegelbildes, das aber nicht mit diesem identisch ist. Denn „wenn der Spiegel etwas ‚benennt‘ [...], so immer nur ein konkretes Objekt, er benennt es nur einmal, und er benennt immer nur das eine Objekt, das er vor sich hat.“<sup>21</sup> Der Spiegel kann nichts festhalten. Er gibt wieder, wertungsfrei und simultan.

Die sufische Koranhermeneutik ist folglich ein Prozess, in dem Gott durch die Rezeption des Koran und die Reflexion des menschlichen Selbst unmittelbar erlebt werden will. Anhand der entsprechenden Aussagen der interviewten Sufis konnte ich feststellen, dass deren Weise, über Spiegelungen und Epiphanien der göttlichen Wahrheit zu sprechen, tendenziell in Bezug zu ihrem Menschenbild und zu ihrem Verständnis zwischenmenschlicher Interaktion steht. Dieses letzte Kapitel führt daher von Aussagen über individuelle Erfahrungen der göttlichen Epiphanie und göttlich-menschlichen Spiegelungen sukzessiv zu den daraus folgenden gesellschaftsreligiösen Implikationen.

## 11.2 Epiphanien

Beginnen möchte ich mit einer Aussage Mitrā Asadis, die diesen Bogen – jenen von der inneren spirituellen Erfahrung zu der Wahrnehmung anderer Menschen – bereits in sich umfasst. Mitrā Asadī geht in ihrem Argument von dem für den Islam zentralen Glaubenssatz *lā ʾilāha ʾilla llāh* (wörtl. es gibt keine Gottheit außer Gott) aus und deutet ihn als: „Es gibt nichts (*hič*) außer Gott.“ Also ist „alles Gott: Liebe, Licht, Schönheit, Freude, Trauer, Dunkelheit, Tod, Leben, Sie, ich und alle anderen Wesen“. Betrachtet der Sufi das Dasein aus der Perspektive dieser wirklichen Wahrheit, der *ḥaqīqa*, die man durch das Entwerden (*fanāʾ*) des Ichs erreicht, dann erkennt er/sie, dass „alle

<sup>20</sup> Vgl. Sells, 1988, 131, 136, 142.

<sup>21</sup> Eco, 2002, 40.



Menschen Gott in sich manifestieren. Man wird zudem erkennen, dass alle Menschen Gottes Existenz (*wuġūd*) in verschiedenen Formen anbeten“ (vgl. K. 17:44, 22:18, vgl. dazu auch al-Ġilī in Kapitel 4.5). Für Mitrā Asadī „existiert die göttliche Wahrheit (*ḥaqq*) genauso wie es Wasser, Essen oder Luft gibt“, und fährt fort, dass „das Bedürfnis, Gott anzubeten“ beziehungsweise diese Wahrheit zu erreichen, ebenso im Menschen angelegt ist, wie es „der Durst, der Hunger oder das Atmen“ sind. Um dieses essenzielle Bedürfnis stillen zu können, muss aber „der Mensch sie [die Wahrheit] auch erreichen“ können. Für Mitrā Asadī ist das Stillen dieses Bedürfnis eine Lebenserhaltung, so wie wenn „man atmen muss, und dafür gibt es die Luft“. Das Bedürfnis zu „beten“ kann sich allerdings „in verschiedenen Formen“ ausdrücken. „Je nach Gesellschaft oder Zeit oder Land“ kommt es zu verschiedenen Religionen oder Verehrungsformen. Schließlich fragt sie: „Aber was lernt der Sufi?“ Der Sufi soll sich – so führt sie weiter aus – mit dem zentralen „Punkt (*nuqṭa*) dieses Bedürfnisses“ harmonisieren. Das Medium für diese Bemühung ist für sie wiederum der Koran.

Wenn Sie den Koran lesen, wird sich das Licht des Koran in Ihnen manifestieren (*taġallī*). Doch was heißt das? Sie sind jetzt raus aus Ihnen und mit dem Licht Gottes **erleuchtet**. Alles, was Sie machen, ist nicht mehr das, was Sie machen. Es gibt kein Sie mehr, sondern das ist, was **Gott durch Sie** macht. Alles, was Sie machen, für andere, um anderen zu helfen, ist von Gott. Manchmal wollen Sie irgendetwas machen oder irgendwo hingehen, aber es wird nicht passieren. Es kommt nicht so, wie Sie es sich gedacht haben, und **das** ist auch von Gott. Wenn Sie auf dem Pfad der Wahrheit (*ḥaqq*) sind, ist alles, was Sie machen, von Gott, weil Sie auf diesem Pfad sind (*fī sabīl Allāh*).<sup>22</sup>

Ohne es direkt anzusprechen, argumentiert Mitrā Asadī entlang einer Spiegelmetapher. Der menschliche Spiegel nimmt das „göttliche Licht auf“ und „wird so selbst zu Licht“, reflektiert also dieses Licht wieder auf andere. Deutlicher als Mitrā Asadī verwendet Šāh Ḥalīli das Bild des Spiegels, um sein Verständnis des Menschen als potenzielle „Epiphanie Gottes“ (*taġallī*) auszudrücken:

Nun – damit Sie das Konzept der Epiphanie verstehen, müssen Sie es verstehen wie [...] wenn wir vor einem **Spiegel** stehen: Sind Sie in dem Spiegel oder nicht? – Sie sind in dem Spiegel, weil [...] Sie dorthin reflektieren. Aber wenn jemand einen Stein wirft und der Spiegel bricht – passiert Ihnen dann irgendetwas? – Nein. Es ist dem Spiegel passiert. Aber wenn der Spiegel da ist, dann sind Sie da. Ich kann den Spiegel betrachten und weiß genau, was Sie machen. Ich muss nicht Sie anschauen, ich muss nur in den Spiegel schauen und weiß genau, was Sie machen. Aber Sie sind im Spiegel und gleichzeitig sind Sie **nicht** im Spiegel. Das ist Epiphanie, das ist *taġallī*. Sie [die Sufis] sagen, die Welt ist die **Manifestation** (*taġallī*) Gottes, [...] da-

<sup>22</sup> Mitrā Asadī, 2016; zum selbstlosen Handeln auf dem Pfad Gottes (*fī sabīl Allāh*) vgl. z. B. K. 2:195; zum universalen Bedürfnis nach Gott und zum Weg zu Gott vgl. K. 2:148, 5:48, 17:84–85, 73:19, 76:29 u. a.

her hat sie **Ähnlichkeit** mit Gott. Es gibt keine Kluft zwischen ihnen. Es ist eine Verbindung; sie sind miteinander verbunden.<sup>23</sup>

Šāh Ḥalīlī erklärt zudem die menschliche „Freiheit“ und somit auch das „Potenzial, Böses zu schaffen“, als eine Spiegelung Gottes, der „**absolut frei**“ ist. Zudem „repräsentiert alles in der Schöpfung Gott in einem oder zwei oder drei oder vier Attributen. [...] Aber der **Mensch** repräsentiert die **gesamten** Attribute und die **Essenz** Gottes.“ Für Šāh Ḥalīlī ist „die **erste** Emanation, die Gott manifestierte [...], *al-insān al-kāmil*“. Dieser „**dehnte sich selbst aus** (*expanded himself*) und das gesamte Universum wurde geschaffen.“ Dabei ist der *insān al-kāmil* das Verbindungsglied zwischen Gott und Schöpfung. Šāh Ḥalīlī polemisiert in dieser Hinsicht sogar gegen die Glaubenshaltung, dass die Schöpfung von Gott abgegrenzt sei oder „keine Ähnlichkeit“ mit Gott habe. Für ihn ist das eine „Begrenzung (*boundary*)“, etwas, das Gott „**limitiert**“, doch:

**Nichts** kann Gott limitieren. **Nichts** kann Gott Grenzen oder Limits setzen. Daher ist die **Schöpfung** die **Manifestation** Gottes, die Epiphanie Gottes.<sup>24</sup>

Hešmat Riāzī wiederum legt dar, dass die Epiphanien Gottes (*tağallīyāt*) sich in „zwei Typen“ manifestieren, „eine ist *jamālī* und eine *ğalālī*“ (s. Kapitel 10.7). Für ihn haben diese *tağallīyāt* aber vor allem die Funktion, Erkenntnis möglich zu machen, und das sieht er durch den Koran begründet:

Wenn wir die Verse des Koran haben, die sagen: *innā anzalnā*, bedeutet das: Wir haben auf die Erde einige Botschaften fallen lassen. Das ist, was in der Epiphanie passiert. [...] Die wirkliche Quelle ist verborgen (*ğaib*). Doch wir haben einiges an Epiphanie in dieser Welt, aber nur die Propheten kennen die Quelle, und wie viel wir als Epiphanie sehen.<sup>25</sup>

Allerdings vertritt Hešmat Riāzī den Ansatz, dass man auch als nicht-Prophet die göttliche Epiphanie unmittelbar erleben kann. So ist die göttliche Herabsendung – das eben angeführte *anzalnā* – auch unabhängig von den an die Propheten gesandten Offenbarungen erfahrbar. Zu seiner Vision (s. Kapitel 8.7) führt er hier weiter aus:

Das *alif* war, als ob Lichter, Schattierungen von Lichtern (*anwār*) von einer Quelle kommen, die ein Punkt des Lichts ist, welche *aḥadīya* ist. Wissen Sie, die Quelle des *alifs* ist *aḥadīya*, was die Einheit (*unity*) Gottes ist. *Ilāhīya*, das ist die Göttlichkeit (*divinity*). Die Einheit Gottes und die Göttlichkeit. Die Punkte des Lichts fließen einfach in mich hinein. So ist es zu mir ge-

<sup>23</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016.

<sup>24</sup> Ders.

<sup>25</sup> Hešmat Riāzī, 2016; zu „wahrlich haben Wir herabgesandt“ (*innā anzalnā*) vgl. K. 4:105, 5:44, 12:2, 39:2,41, 44:3, 97:1; ohne *innā* zahlreiche Nennungen von *anzalnā* vgl. z. B. K. 29:51, 59:21.

kommen. Dann, *lām* war die Epiphanie (*tağallīyāt*) dessen, was von dort gekommen ist. Die Epiphanie ist in mir geschehen. Alles mündete schließlich in *mīm*, was *muḥammadīya* ist und was grundsätzlich das gesamte Universum ist. Ich sah die ganze Epiphanie des Universums in jenem Licht in mir. So kamen *alif*, *lām* und dann *mīm*, und dann wurde das gesamte Buch des Universums ersichtlich – durch *muḥammadīya*. Das ist der Weg, ich habe das gesehen.<sup>26</sup>

Auch wenn die hier vertretenen Sufis aus dem Iran das Erleben der *tağallīyāt* und ihrer Spiegelungen besonders stark betonen, lassen sich auch bei den Sufis aus anderen Kontexten ähnliche Zugänge dazu feststellen, jedoch mit unterschiedlichen Gewichtungen und verschiedenen Metaphern. So verwendet Ahmad Dabbagh in seinem Fokus auf die Selbstreinigung (*tazkīya*) zwar nicht das Polieren des Spiegels als Gleichnis, betont aber, dass man einen „Zustand des sich-selbst-Erleuchtens“ erreichen kann. Dafür verwendet er das Bild eines Planeten, der um die Sonne kreist. Durch den transformativen Vorgang der *tazkīya* werde der Planet – und das meint das Herz – „selbst wie eine kleine Sonne“. Bis das aber erreicht ist, muss der Sufi sich bemühen, die Qualitäten Gottes zu reflektieren. Im Propheten seien diese „auf der höchsten Ebene reflektiert, die ein Mensch haben kann“.

Ahmad Dabbagh betont ferner, dass diese Qualitäten – und das würden die meisten missverstehen – „geschaffene Dinge sind. Sie sind nicht Gott.“ Das Problem liegt für ihn darin, dass die „Leute zur wörtlichen Interpretation gegangen sind“. Wenn beispielsweise der Prophet Jesus als vom Geist Gottes (*rūḥ Allāh*)<sup>27</sup> bezeichnet wird, wurde das auf eine solche Weise missverstanden, dass „wenn er wie ein Geist Gottes ist, dann muss er ein Gott sein“. Doch für Ahmad Dabbagh hat das „eine andere Bedeutung“. Die Bezeichnung *rūḥ Allāh* weist vielmehr auf eine Beziehung der „Liebe“ hin. Gott drückt aus, dass Jesus „Ihm sehr nahe ist, nicht, dass er ein Teil von Ihm wird“. Gott ist in seiner Existenz „ewig“ und vor der Schöpfung „war Nichts mit Ihm“, und das schließt auch die göttlichen Attribute mit ein. Und so ist auch die „Qualität, die Er [immer] hatte: Er liebt. Er liebte sich Selbst, Er liebt. Und aufgrund dieser Liebe wollte Er erkannt werden. So begann die Schöpfung zu existieren.“

Ähnlich wie Šāh Ḥalīli interpretiert Ahmad Dabbagh, dass zuerst die „prophetische Wirklichkeit“ und davon ausgehend dann die „Natur als Schöpfung“ geschaffen worden ist. Diese manifestiert sich in „veränderten Spiegelungen“ der göttlichen Essenz, die sich so in unendlich vielen Qualitäten ausdrückt. Die bekannten 99 Schönen Namen Gottes sind nur eine hilfreiche Eingrenzung dieser Unendlichkeit für den Menschen. Große sufische Meister:innen wie ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāğ können aber „in jedem Umstand (*instance*), wie in einem Blinzeln des Auges, spirituell gesehen, ungefähr 100.000 Namen von Gott [wahrnehmen], und was [er] einmal sah, das sah [er] nicht wieder. Denn sie sind endlos.“ Der Mensch soll sich nun bemühen, diese Qualitä-

<sup>26</sup> Ders.; zu den *ḥurūf al-muqattaʿa* (hier *alif lām mīm*) s. Kapitel 8.7.

<sup>27</sup> Vgl. K. 4:171, auch 2:87,253, 5:110, 19:17, 21:91, 66:12.

ten zu reflektieren, was nach Ahmad Dabbagh aber nur bedingt passieren kann, „denn Menschen können **immer** nur endliche Qualitäten reflektieren“. Selbst der Prophet habe die Eigenschaften Gottes nur „**als ob** reflektiert“.<sup>28</sup>

### 11.3 Die Interferenzen von Offenbarung, Schöpfung und menschlicher Erkenntnismöglichkeit

Ibrahim Hussain ist zurückhaltender in seiner Auslegung. Er betont aber, dass es „so viele Aspekte“ (vgl. K. 17:89) im und durch den Koran zu erkennen gibt. Dabei helfen die „verschiedenen **Kommentare**“, um über den Koran vertiefend „kontemplieren“ zu können, und so werden einem auch immer „mehr Themen in den Sinn kommen“. Ibrahim Hussain deutet an, dass diese unlimitierten Bedeutungsebenen die Unendlichkeit Gottes widerspiegeln, der man sich durch den Koran annähern kann: „Fakt ist: **Jedes Mal**, wenn Sie den Koran lesen, kommen Sie näher zu Gott.“ Denn in Bezugnahme zu Koran 51:56 hat Gott den Menschen zur Anbetung und das heißt auch für Ibrahim Hussain zur Erkenntnis Gottes geschaffen. Er bezieht sich in dieser Auslegung auf den wichtigen frühen Korankommentator und *ḥadīth*-Überlieferer Ibn ʿAbbās (gest. 687/88),<sup>29</sup> welchen Ibrahim Hussain als Sufi-Kommentar klassifiziert und dazu erklärt:

*li-yaʿbudūn* bedeutet hier *li-yaʿrifūn*, [...] Anbetung ist nicht die Zielsetzung (*objective*). **Anbetung** ist ein Mittel für die Zielsetzung. Die Zielsetzung ist das Erreichen, Gott nahe zu sein. [...] Die Zielsetzung der Anbetung ist, dass wir Gott **erkennen** (*recognize*), wir *maʿrifa* [...] erlangen.<sup>30</sup>

Gott sagt demnach „**durch** den Koran **hindurch**“, wie der Mensch Gott erkennen kann. Neben dem Kontemplieren des Koran ist diese Gotteserkenntnis für Ibrahim Hussain vor allem durch das „Beobachten Seiner Schöpfung“ möglich.

Gott sagt: In der Schöpfung der Himmel und der Erde sind Zeichen für die Leute des Intellekts. [...] Wer sind die Leute des Intellekts? Es sind die, die sich Gott erinnern, stehend, sitzend, liegend – und sie **kontemplieren** *fi ḥalqi s-samāwāti wa-l-ard*, sie: *yatafakkarūna*, sie kontemplieren über die **Schöpfung** Gottes, gepriesen und erhaben ist Er.<sup>31</sup>

Dieses Kontemplieren wird letztlich erst durch die Gotteserinnerung (*dīkr*) verwirklicht, die von der göttlichen Zuwendung gespiegelt wird: *fa-dkurūnī ʿadkurkum wa-*

<sup>28</sup> Ahmad Dabbagh, 2016.

<sup>29</sup> Zu Ibn ʿAbbās vgl. Nguyen, 2012, 6, 9f.

<sup>30</sup> Ibrahim Hussain, 2015.

<sup>31</sup> Ders.; zitiert aus K. 3:191; zu denen, die über die Zeichen Gottes in der Natur und den Offenbarungen „kontemplieren“ (*yatafakkarūna*), vgl. auch K. 7:176, 10:24, 13:3, 16:11, 44:69, 30:21, 39:42, 45:13, 59:21; vgl. dazu im Weiteren K. 16:10–17, 30:22 u. a.

*škurū lī wa-lā takfurūn*, Gott sagt: „Erinnert euch an Mich und Ich werde mich an euch erinnern.“<sup>32</sup> Wenn man sich laut Ibrahim Hussain nun bewusst wird, dass der „Koran die Wahrheit von deinem Herrn“ (*al-ḥaqqu min rabbik*, vgl. K. 22:54) ist, dann wird der Koran der „größte *dīkr*“. Man erkennt, dass „die Weisheiten des Koran unbegrenzt sind“ und er die „Lösungen für alle Probleme“ bietet. Denn der Koran „berührt wirklich jede Angelegenheit, die es gibt, der man in dieser Welt begegnet“, und spiegelt – so deute ich seine Aussage – das menschliche Dasein und Erleben wider.<sup>33</sup>

Analog zu Ibrahim Hussains Bezug auf Ibn ʿAbbās versteht auch Husamuddin Meyer das „Dienen“ in Koran 51:56 als die Anstrengung um ein „Erkennen Gottes“.

Der Mensch ist der Diener Gottes. – Der Diener Gottes, und Gott ist der, der Seine Diener liebt und ihm deswegen auch hilft, wie er, wie sie Ihn am besten kennenlernen: *wa-mā ḥalaqtu l-ḡinna wa-l-insa ʿillā li-yaʿbudūn*, heißt: Ich habe die Menschen und die *ḡinn* nur dafür erschaffen, dass sie Mir dienen. Wie Ibn ʿAbbās in seinen *tafsīr* sagt, heißt das: *illā yaʿrifūnī*, dass sie Mich kennenlernen.<sup>34</sup>

Jene Hilfestellungen sind für Husamuddin Meyer vor allem als Epiphanien in den „Zeichen der Natur“ (s. Kapitel 10.15) realisiert: „Die Natur ist auch dazu da, um darin Gott zu erkennen. Die Schönheit Gottes ist überall **eigentlich** sichtbar, wenn man die Augen aufmacht. Ja, perfekt.“ Husamuddin Meyer zitiert zur Verdeutlichung den nicht gesicherten, aber bei Sufis überaus beliebten *ḥadīṭ qudsī*: „*Kuntu kanzan mahfiyan*, Ich war ein verborgener Schatz, *wa-ʿaḥbabbtu ʿan uʿraf*, und Ich wollte erkannt werden, deswegen erschuf ich die Welt.“ Folglich definiert der Naqšbandī-Sufi die Aufgabe des Menschen, „Gott in der Welt kennenzulernen“.<sup>35</sup>

Diesen *ḥadīṭ qudsī* lässt auch Ahmad Dabbagh in seiner obigen Darstellung der Schöpfung als einen Akt der Liebe und Erkenntnis anklängen und auch Oruç Güvenç führt ihn an. Letzterer verweist konkret auf Ibn al-ʿArabī, der diesen *ḥadīṭ qudsī* zentral nutze, um zu erklären, „warum wir auf dieser Welt sind: um Gott zu erkennen“. Der Koran ist für Oruç Güvenç in Folge das zentrale Medium dieser Erkenntnis.

Der Koran wurde durch Gabriel an Hazreti Muḥammad übermittelt. **Aber** als Gabriel begann, den Koran zu **sprechen**, spürte Hazreti Muḥammad, dass der Koran bereits in seinem Herzen existierte. Deshalb kam der Koran Wort für Wort von Gott und hat viele Informationen, um **richtig** zu leben in dieser Welt.<sup>36</sup>

32 Ders. zitiert K. 2:152, übersetzt aber nur den ersten Teil des Verses. Im zweiten Teil wird der Mensch dazu aufgefordert, dankbar zu sein und wörtlich „nicht zu bedecken“, zu *kafara* s. Kapitel 10.10.

33 Ders.

34 Husamuddin Meyer, 2015; zitiert K. 51:56.

35 Ders.

36 Oruç Güvenç, 2016; vgl. K. 2:269, 4:113, 17:82–89.

Ich interpretiere diese Aussage als einen Hinweis darauf, dass für Oruç Güvenç der Koran auf einer feinstofflichen Ebene bereits im Menschen angelegt ist. Der äußere, offenbarte Koran ist in dieser Hinsicht der Spiegel, mit dem man den inneren Koran mehr und mehr lesen kann. Im Sinn der Spiegelmetaphern heißt das Polieren des inneren Spiegels also das Eröffnen der Facetten des äußeren Koran.

Süleyman Bahn wiederum versteht den Koran vor allem als eine „Spiegelung aus der jenseitigen Welt“ beziehungsweise als „**Reflexion** von einer anderen Wirklichkeit“. In wiederholter Bezugnahme zum Lichtvers sieht er „auch das hiesige Leben als eine Spiegelung, einen Hinweis auf eine andere Wirklichkeit“. Süleyman Bahn betont, dass er mit dieser anderen Wirklichkeit „immer wieder in Verbindung treten möchte“ und gibt an, dass er auch „immer wieder auf [s]eine Art in Verbindung“ tritt. Angelehnt an Rūmī geht er im Weiteren davon aus, dass jeder Mensch eine „eigene, ur-eigene Verbindung hat, ein Geheimnis (*sirr*) mit Gott“. Also muss sich der Mensch „im Dienst“ – und das meint für Süleyman Bahn das Bewusstwerden dieser Verbindung – „selbst finden“ (vgl. K. 59:19). Diese Erkenntnis macht auch die „Vorbildsuche bei anderen Menschen“ als „falsche Orientierung“ identifizierbar. Er schlägt also vor: „Suchen Sie ihr Vorbild bei Gott! Suchen Sie ihre Spiegelung bei Gott! Dann finden Sie sich auch selbst.“ Wenn man sich „selbst erkannt“ hat, ist man in der Lage, auch in den anderen Menschen diese Spiegelung wahrzunehmen.

Das hängt damit zusammen, das ist eine Einheit. Da kommen wir dann wieder zum **Spiegelgesetz** [...]. Einmal erscheint Er als Licht, aber Gott erscheint auch in den Mitmenschen. In jedem Mitmenschen erscheint Er uns auf Seine eigenartige **andere** Weise. Wenn wir das **erkennen** können, dann dienen wir auch den Mitmenschen! Und dann dienen wir auch schon wieder Gott. Das ist eine dieser Absurditäten, die wir oft so schwer einsehen wollen, dass wir uns nicht so gerne gegenseitig dienen, und wir sagen: Ich diene Gott, dann brauche ich den Menschen nicht dienen [lacht]. Aber das ist ja falsch.<sup>37</sup>

Parvāneh Hadāvand betont noch stärker die zwischenmenschliche Interaktion als primäres „Medium“ der Reinigung, um dann „in den Spiegel blicken“ zu können. Da sie den *šaitān* mit der *nafs la-ʿammāra bi-s-sūʿ* (das Selbst, das zum Schlechten verleitet, vgl. K. 12:53) gleichsetzt, ermöglicht für sie das „gegenseitige Spiegeln“, die eigenen Täuschungen erkennen und umwandeln zu können.

Man muss sehr vorsichtig sein, da der *šaitān* aus den Dingen kommt, die wir wollen und mögen. Denn die Welt und die Menschen sind in der Verwirrung des Wollens. Der Sufi aber empfängt und gibt weiter, es geht nicht um sein persönliches Wollen, sondern um seine Funktion.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Süleyman Bahn, 2015; bezieht sich hier wieder auf K. 24:35; vgl. auch K. 49:13.

<sup>38</sup> Parvāneh Hadāvand, 2016.

Für Parvāneh Hadāvand führt das Spiegeln im Weiteren zu einem Übertragen der koranischen Erinnerung auf den Sufi. Dieser könne lehren und leiten, wenn er „andere zu einer Erinnerung bringt“. Diese „Funktion“ führt nach Parvāneh Hadāvand schließlich zur „Qualität von *walāyat*“.<sup>39</sup>

Sidī Muḥammad führt anhand der koranischen Darstellung der Schöpfung des Menschen eine Erklärung an, warum der Mensch Gott und dadurch auch die anderen Menschen spiegelt. Dafür gilt es zu erkennen, dass alle Menschen – auch die Propheten – aus demselben „Material“ geschaffen sind. Die Vorrangstellung des Menschen ist jedoch dadurch begründet, dass er den „Geist Gottes“ (*rūḥ*) und somit ein spezielles Wissen in sich trägt. Die Epiphanie der göttlichen Existenz spiegelt sich für Sidī Muḥammad so im Menschen wider. Der Sufi muss daher erkennen lernen, dass sich die göttliche Existenz ohne Unterschied in jedem Menschen widerspiegelt.

Es gibt keinen Unterschied zwischen den Propheten. Muḥammad ist wie Moses und wie Jesus und alle von ihnen, denn sie sind aus demselben **Lehm**! Daher sind auch **Sie** davon. Um das zu verstehen, gibt es den Sufismus. Es ist nicht einfach für die Menschen, zu verstehen, was ich sage, mein Lieber. Aber das ist, was Gott sagt! Nicht ich [lacht]. [...] Wissen Sie, die Engel sind sehr heilige **Wesen**, eine sehr heilige **Schöpfung**. Aber Er sagt ihnen: Ich will aus Lehm den Menschen schaffen. Er macht es. Daher ist **jeder** heilig, **sehr** heilig [...]. Der Mensch trägt die Botschaft von Jesus, er ist heilig, wie ich. Gott sendet den Geist zu ihm! Und die Engel verneigen sich. – Nur Iblis, er sagt: nein! Und warum? Du schufst mich, ich bin besser als er. Was? Warum? Du hast mich vom Feuer geschaffen und Du hast ihn vom Lehm geschaffen [lacht]. Gott sagt den Engeln: Schickt ihn weg (*discharge him*)! – Jeder, der Gott nicht folgt, **verliert** alles. Daher möchte ich Ihnen sagen, dass es für den Sufi wichtig ist, zu wissen, dass er nicht mit der äußeren Bedeutung **aufhört**. – Er geht ins **Innere der Bedeutung**. [...] Denn Gott sagt: Als Ich **geschaffen** habe, habe ich **Meinen Geist in diesen Lehm** geschickt. Ja? Dann sagt Er auch: Ich sende alles für dieses heilige Wesen (*this holy one*): Adam und Eva (*Ādam* und *Ḥawāʾ*). Keiner sagt hier, dass Adam Araber ist [lacht]. Er ist nicht arabisch. Er ist aus Lehm. Gott sagt das: *innī ḥālikun baṣāran min ṭīn*, **Lehm**, *fa-ʾidā sawwaituhu* [bläst demonstrativ] *wa-nafaḥtu fīhi min rūḥī* vom **Geist Gottes**. **Er ist nicht einfach Mensch!** Sondern Gott macht Sie den Atem, den Geist, das **Licht Gottes** enthaltend vollkommen. [...] Daher sagt Er, dass dieses menschliche Wesen, das Gott macht, sehr heilig ist, weil es das **Licht Gottes** trägt. Er befiehlt den Engeln, *sağda* zu machen [sich niederzuwerfen]. – Denn Er gibt ihm [dem Menschen] das Geheimnis. Er sagt den Engeln *abiʾunī bi-ʾasmāʾ*<sup>7</sup> – erinnert euch Meiner Namen! Keiner [von den Engeln vermag das und so sagen sie] **nur**: *lā ʾilma la-nā ʾillā mā ʾallamtanā*. Wenn Du uns keine Lehre gibst, dann was? [lacht] Das ist geheim, mein Lieber. Ich gebe Ihnen etwas sehr Spezielles, um zu verstehen. Das finden Sie nicht in den Büchern.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Dies.

<sup>40</sup> Sidī Muḥammad, 2015; zitiert K. 38:71–72 ¶ Als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Siehe, ich will aus Lehm einen Menschen schaffen. Wenn ich ihn dann wohlgestaltet und von meinem Geist in ihn gebla-



### 11.4 Das Kriterium: *al-Furqān – Fahum Farasāt*

Wie ich aus unterschiedlichen Perspektiven aufgezeigt habe, ist der Sufismus wesentlich durch eine Reflexion darüber charakterisiert, was Realität ist, sein oder nicht sein soll. In Ausrichtung auf eine göttliche Wahrheit stellt sich nicht nur die Frage, wie sich diese manifestiert und welchen Zugang der Mensch zu dieser haben kann, sondern auch, wie er/sie sich in Bezug auf die relativen Wahrheiten der Gesellschaft auszurichten hat. Auch wenn Sufis sich mitunter durchaus polemisch und abgrenzend zu anderen positionieren, beanspruchen sie gleichzeitig, den Koran in einer Weise zu lesen, die dazu anleitet, Dualitäten in der Erkenntnishaltung zu überwinden. In Bezug auf die sufische Koranlegung definiere ich daher die ihr inhärenten performativen Dimensionen als bedeutungsgenerierend.

Im Folgenden präsentiere ich nun die Aussagen der interviewten Sufis, die von spirituell-hermeneutischen „Kriterien“ sprechen, die sie aus ihrer Beschäftigung mit dem Koran ableiten. Diese Kriterien nutzen diese Sufis als einen Orientierungsrahmen in der Pluralität der gesellschaftsreligiösen Interaktionen. So argumentiert Oruç Güvenç, dass es unbedingt notwendig ist, der jeweiligen Zeit und dem jeweiligen Kontext entsprechend die im Koran angelegten unbegrenzten „Wissenschaften der Welt“ zu „dechiffrieren“.

Im Koran gibt es **zwei** Formen von Informationen: *āyāt muḥkamāt* (klar zu deutende Verse) und *āyāt mutašābihāt* (mehrfach deutbare Verse) heißen sie. Manche sind für alle Zeiten und für alle Menschen notwendig [gültig]. Doch manche antworten spezifisch auf einige spezielle Situationen. Deshalb ist es für den **Sufi**, wenn er den Koran zu Rate zieht, nötig zu wissen, **welche Sure, welche āya weshalb kam**. Wenn man weiß, warum, dann findet man die tiefe Essenz für **diesen** Moment, in dem eine Sache notwendig ist, eine Antwort auf diesen Moment. Zum Beispiel: Während Hazreti Muḥammad gelebt hat, gab es natürlich Krieg. Mit dem Krieg gab es manche Fragen und manche Bedürfnisse und so weiter. Und natürlich gibt Gott diese Gebote oder manche Führung an sie. Zum Beispiel, etwas so und so und so zu machen. Und **all diese Dinge** waren zu **dieser** Zeit notwendig! Für **dieses** Thema. Für heute gibt es **andere** Kommentare, eine andere Perspektive. Der Sufi arbeitet daran, herauszufinden, welche Perspektive heute für welche Sache existiert, und was notwendig ist. [...] Für Gott gibt es die Essenz im Koran äußerlich und innerlich.<sup>41</sup>

---

sen habe – dann fällt vor ihm anbetend nieder! ﴿﴾, zur Weigerung des Iblis vgl. die Folgeverse K. 38:73–86; zum Bezug auf Jesus und *rūḥ* s.o. (Ahmad Dabbagh); zur Gleichheit der Propheten Jesus und Adam und somit aller Menschen vor Gott vgl. K. 3:59; zum Schluss zitiert Sidi Muḥammad aus K. 2:31–32 ﴿ Und er lehrte Adam alle Namen, dann führte er sie den Engeln vor und sprach: ‚Tut mir ihre Namen kund, wenn ihr wahrhaftig seid!‘ Sie sprachen: ‚Gepriesen seist du! Kein Wissen haben wir – nur das, was du uns lehrtest. Siehe, du bist der Wissende, der Weise‘ ﴿﴾.

<sup>41</sup> Oruç Güvenç, 2016; verweist auf K. 3:7, zu der Übers. von *muḥkamāt* und *mutašābihāt* vgl. Bobzin, 2019; zum Satzsatz vgl. K. 57:3.



Die Grundhaltung für eine solche Entzifferung der „göttlichen inneren und äußeren Essenz“ ist für Oruç Güvenç die Einstellung, jede Erkenntnis als vorläufig zu verstehen und sich für neue Erkenntnisse offen zu halten, denn: „Wenn Sie den Koran [jetzt] lesen, dann verstehen Sie eine Sache. Nach zehn Jahren – gibt es eine spirituelle Entwicklung und Sie lesen die **gleiche** Sure, das **gleiche** *āya* wieder und Sie verstehen eine andere Sache.“ Dieser Erkenntnisgewinn geht mit einer inneren Transformation einher, um schließlich das „Niveau zu erreichen, bei dem Gott einem hilft“. Dann kann der Koran in seiner Qualität als *al-furqān* genutzt werden, um der „äußeren und inneren Wahrheit“ der Dinge gewahr zu werden und entsprechend handeln zu können.

Deshalb muss der Sufi zu einem Mechanismus der Kriterien kommen. Über den Koran sagt man *al-furqān*. Das ist ein spezielles Wort: *furqān*, wissen, was gut ist und was nicht. Was ist real, was ist nicht real. Es gibt einige *āyāt* im Koran, [die besagen, dass] wenn jemand eine gewisse Reife und spirituelle Entwicklungsstufe erreicht, dann gibt Gott ihm die Information, was gut und was nicht gut ist.<sup>42</sup>

In ähnlicher Weise strebt Ahmad Dabbagh danach, die „Wirklichkeit“ als universales Kriterium anwenden zu können, „denn sobald Sie die Wirklichkeit kennen, sehen Sie; Sie können alles überprüfen, ob es damit übereinstimmt oder nicht. Wenn Sie diese Wirklichkeit nicht haben, kann jeder alles sagen.“<sup>43</sup> Auch Husamuddin Meyer warnt vor vorschnellen Beurteilungen und betont, dass „der Sufi immer wieder neu schaut. Er blickt nicht auf vergangene Dinge, sondern er schaut immer wieder neu: Wie ist der Zugang?“<sup>44</sup>

Eine stärkere Verinnerlichung und Systematisierung dieses prozessualen sufischen „Mechanismus der Kriterien“ vertritt Sufi Tabib. Er benennt eine solche offene, aber kritische Wahrnehmungshaltung als *Fahum Farasāt*, welche zu einer spezifischen „inneren Kultur“ führt. Wie so oft beschreibt er diese Fähigkeit als genuin usbekisch. Dabei ist anzumerken, dass der Ausdruck *Fahum Farasāt* auf zwei arabischen, für den Sufismus zentralen Begriffen beruht. *Fahm* bezeichnet im sufischen Kontext ein tiefe Qualität des Verstehens (s. Kapitel 10.). *Firāsa* ist ein Konzept, das eine „scharfsinnige Beobachtung“ mit einer metaphysischen Qualität ausdrückt. Ḍiyā’ ad-Dīn Aḥmad b. Muṣṭafā al-Kamṣḥānawī (gest. 1893/94) definiert in seinem Lexikon sufischer Begriffe *firāsa* als eine Eigenschaft, „die demjenigen, der sie besitzt, die inhärente Klarheit entschleiern, [...] [die] im Zustand der wahren Authentizität [...] zur Zeugenschaft des Geheimnisses hinter dem Geheimnis“<sup>45</sup> führt.

42 Oruç Güvenç, 2016; vgl. K. 2:53,185, 3:4, 8:29,41, 21:48, 25:1.

43 Ahmad Dabbagh, 2016.

44 Husamuddin Meyer, 2015.

45 Al-Kamṣḥānawī, 2010, 412f; übers. aus dem Arabischen Y. H.

Sufi Tabib beschreibt *Fahum Farasāt* in ähnlicher Weise als eine Einsicht, die unabhängig von den gesellschaftlichen Diskursen funktioniert und somit die Nürsafardī-Sufis befähigt, aus den Machtstrukturen und Wahrheitskonstruktionen der Gesellschaft auszutreten. Denn die „Wahrheit der Gesellschaft“ ist für Sufi Tabib vergänglich, relativ bis unerheblich oder, wenn sie autoritäre Strukturen aufweist, auch destruktiv. Man muss daher der Wahrheit der *Fahum Farasāt* kompromisslos folgen, auch wenn die Gesellschaft diese ablehnen oder anfeinden sollte.

Die Gesellschaft hat vielleicht ein System der Diktatur oder die Gesellschaft ist bereits eine sehr schlechte Gesellschaft geworden oder vielleicht ist sie sehr **politisiert** oder sehr militarisiert oder fanatisiert. Deshalb bleiben wir bei unserer Meinung. In diesem Fall gehen wir nicht mit der Gesellschaft. Ja – wir haben unsere Meinung. Alles, was gut ist, alles was schlecht ist – das Kriterium der *Fahum Farasāt* ist eine wesentliche Sache in der Nürsafardiya. Denn diese Emotion, *Fahum Farasāt*, gibt nur Gott. Zum Beispiel, – wir haben einen Menschen oder einen schlechten Menschen, aber wir sagen nicht: Du bist schlecht, Du darfst nicht so sein etc. Nur durch unsere innere Energie handeln wir ihm gegenüber. Als erstes muss er mit unserer Kondition sehen, die Realität, was gut oder schlecht ist. Nur zu sagen, Du bist schlecht, Du musst so sein, so wie in den Religionen, das machen wir nicht. Zum Beispiel gab es eine Situation in meinem Leben, als ein Mann kam und sagte: Ich trinke, ich mache immer schlechte Dinge mit den Frauen und ich bin ein schlechter Mann. Was denken Sie darüber? Ich sagte: Kennen Sie den Vertrag mit Gott (‘*ahd*)? Er sagte: Nein. In dem Fall haben Sie Recht – machen Sie alles, was Sie wollen. Auf seiner Ebene hat er Recht, nur dort wird er für seine Taten büßen. Aber, wenn die Leute unsere Schüler (*murīd*) werden, werden sie die Nürsafardiya-Energie haben, das System der Nürsafardiya, automatisch wird er gut. Doch um bei seinem Verhalten *Fahum Farasāt* zu entwickeln, braucht es mehr Zeit. Das ist der elementare Beginn.<sup>46</sup>

Der Sufi hat nach diesem Beginn, die *Fahum Farasāt* als Maxime in seinem oder ihrem Leben aufrechtzuerhalten. Er/sie muss sie als göttliche Stimme, die Inspiration (*ilhām*) verleiht, „**bei jedem Schritt**“ und „überall“ als gegenwärtig beachten (vgl. K. 50:16, 57:4). *Fahum Farasāt* verleiht einen Weitblick, der durch die Beschäftigung mit dem Koran entwickelt werden kann. Sufi Tabib erklärt, dass die „Wissenschaft des Koran nicht **dogmatisch** ist, kein dogmatisches System ist. Sie **entwickelt** sich mit der Entwicklung des Bewusstseins der Menschen.“ In dieser Hinsicht kann der Koran „**alles ändern**“. Dabei distanziert sich Sufi Tabib energisch von den „Extremisten“, die „die Zeit **von hinten** betreten“ wollen und die Gesellschaft wie „zu Zeiten des Propheten Muḥammad“ gestalten wollen. Der Koran aber ist für Sufi Tabib kein Gesellschaftsentwurf, sondern ein von Gott gegebenes „komplexes und vollkommenes“ Medium, durch

<sup>46</sup> Sufi Tabib, 2015; zu seinem Hauptargument s.o. die Stellen zu *al-furqān* und vgl. im Weiteren K. 4:135, 16:92, 23:33–34; zum ‘*ahd* s. Kapitel 9.7.

das man an seinem „Bewusstsein arbeiten“ und den „Blick überall hinwerfen kann“. In dieser Hinsicht ist der Koran „eine große Quelle, [...] wenn der Mensch versteht, sich diesem Buch zu widmen“.<sup>47</sup>

### 11.5 Die Erziehung durch den Koran

Auch Süleyman Bahn widmet sich dem Koran als „Anregung und Unterstützung“ in seiner Entscheidungsfindung. Hat er eine Frage, so „schlägt er den Koran auf“, und „nach einer kurzen Meditation“ liest er eine „*âya*, die genau dort hinein passt“. Doch Süleyman Bahn versteht den Koran nicht einfach als Orakel, sondern sieht in seiner gleichnishaften Ansprache eine „Psychologie und Pädagogik“, die den Menschen auffordert, zu reflektieren und sich um eine „Einsicht“ zu bemühen. Auch für ihn korreliert das Verständnis des Koran mit der jeweiligen „Bewusstseinsstufe“.<sup>48</sup> Diese gilt es zu kultivieren und zu entwickeln. Folglich ist auch das Entscheidungskriterium „zwischen richtig und falsch“ unter die Maxime einer prozessualen Zuwendung zu setzen, die das Positive anstrebt. Allerdings mahnt Süleyman Bahn zur Vorsicht bei entweder-oder-Fragen. Auf meine Frage, was „Gut und Böse für den Sufi sei“, antwortete er in auffallend informellem Ton:

Jetzt magst mich wieder reinlegen, gell? [beide lachen] – Ja, ich glaube, wir haben in uns diese Waage. Eigentlich wissen wir, was richtig und falsch ist. Meistens jedenfalls. Wenn es Situationen gibt, wo wir es **nicht** wissen, dann müssen wir uns für eine Seite entscheiden, und wenn wir dann bei der einen Seite sind, dann ist die Entscheidung **abermals** nötig: richtig oder falsch? Es wird sich dann herausstellen. – Was ist für den Sufi richtig und falsch? Gut und böse? – Wir versuchen immer das **Schöne** zu sehen, das **Gute** zu sehen, in einer Situation, die auf den allgemeinen Blick, ich meine jetzt gar nicht auf den ersten Blick, sondern in der allgemeinen Sicht, vielleicht schlecht aussieht, so hat diese Seite doch etwas **Schönes**, und das muss ich erkennen **lernen**. Das, was schlecht ist, spüre ich meistens. Meistens ist es etwas, was für mich schlecht ist oder für meine **nähere** Familie, für meine **nähere** Umgebung schlecht ist – [mir gefühlt nahe] kann natürlich auch mein Volk, oder von mir aus die ganze Welt sein. [...] Diese positiven Aspekte gilt es wahrzunehmen und immer wieder zu sehen. – Das heißt *hoşgörü* auf Türkisch, also Schön-Sehen, eine Sache schön sehen. Hat zwar auch sehr viel mit Schön-Träumen zu tun, aber da muss man vorsichtig sein. Man soll sich die Sachen nicht schön träumen, sondern das **Schöne** daran **sehen**, das Schöne daran erkennen, die **positive** Seite einer Sache erkennen.<sup>49</sup>

47 Ders.; vgl. K. 2:2–7, 3:3, 6:104–105, 11:1, 12:1–3, 13:1–2, 14:1, 20:52, 21:10, 27:1–2, 31:1–5, 41:1–5 u. a.

48 Süleyman Bahn bezieht sich hier wie Ahmad Dabbagh und Amat an-Nur auf den *hadîth* der „sieben Buchstaben“, s. Kapitel 10.3.

49 Süleyman Bahn, 2015.

Auch Basit Khan strebt eine „Harmonie“ an, die das Weltliche, die *dunyā*, aber auch das Religiöse, die *dīn*, umfassen soll. Um diese Harmonie zu finden, dürfe man sich nicht von „falschen Geschichten“ leiten lassen, sondern muss sich allein auf die „Wahrheit“ ausrichten, „die besser als jede Kultur oder irgendeine Gemeinschaft“ ist (vgl. K. 4:135). Das Kriterium, um sich dieser über-gesellschaftlichen Wahrheit bewusst zu werden, ist für Basit Khan der Koran in seiner Funktion als *al-furqān*, was er als ein rechtleitendes Licht (vgl. K. 21:48, zu *al-furqān* s.o.) beschreibt, das zur selbstverantwortlichen Reflexion anregt:

Die beste Sache davon ist, dass wann auch immer man eine Entscheidung trifft, im Leben oder was auch immer, Sie sich selber darin überprüfen, und Sie werden sich selber finden, ob Sie richtig oder falsch sind. [...] Wenn Sie sich selbst in dieser Sache überprüfen können, dann können Sie sagen, dass ich auf dem rechten Weg (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) oder auf einem falschen Pfad bin. In welcher Sache auch immer kann Sie das beeinflussen. Es kann Sie mehr zum Nachdenken anregen oder über Dinge bewusst machen, wenn Sie wissen, dass Gott Ihr Zeuge ist, und dass Sie die Dinge angehen, wie sie zu machen sind.<sup>50</sup>

Amat an-Nur geht davon aus, dass der Mensch auf unterschiedlichen Ebenen nach Bedeutungen sucht, die für sich gesehen auch berechtigt sind. „Aber das **Bedeutungsvollste** ist das, was das **Wirklichste** ist.“ Die „Sufis, die Wissenden“ „verstehen, was die Wahrheit ist“. Der Zugang zu diesem „**Wirklichem**“ eröffnet sich für Amat an-Nur durch die „Erinnerung“ (*dīkr*), die nach dem Koran „Zufriedenheit für die menschlichen Herzen“ (vgl. K. 13:28, 17:82) verleiht. Nach Amat an-Nur ist es „im Chaos im Leben hier auf Erden sehr einfach für uns, **beunruhigt** zu werden, **verwirrt** zu werden“.<sup>51</sup> Um aber die „**Ausgeglichenheit** im Selbst **wiederzuerlangen**, die Balance und die Harmonie“ muss man in den „*dīkr Allāh* tauchen“.<sup>52</sup>

Ibrahim Hussain betont es zwar als einen Verdienst, den Koran auswendig zu lernen, doch die „Wichtigkeit des Koran“ liegt woanders, denn sein „Zweck [...] war nie Information“. Der Koran ist vielmehr das „**Seil Gottes**“, das die Verbundenheit mit Gott als ein „Mittel der Erlösung und Sicherheit“ symbolisiert. Darüber hinaus ist der Koran als eine Instruktion des Kontemplierens zu verstehen, um die „Verinnerlichung“ des Koran und somit eine persönliche „Transformation“ zu erreichen. Auf diese Weise enthalte der Koran auch das Potenzial, „uns wirklich zu vereinen“. Dann wird der Koran ein „**Manual** darüber, **wie wir unser Leben zu leben haben**“. Die *ṣarīʿa* regelt für Ibrahim Hussain nicht das gesellschaftliche Miteinander, sondern legt dar, „wie Sie Gott

<sup>50</sup> Basit Khan, 2014; zum *ṣirāṭ mustaqīm* vgl. K. 1:6, 2:142, 213, 3:51, 101, 4:175, 5:16, 10:25, 19:36, 24:46, 37:117–118, 42:52, 43:43, 61–64, 67:22 u. a.; zum gegenteiligen „falschen Pfad“ vgl. z. B. K. 6:39, 16:76; zur Zeugenschaft Gottes und dem daraus resultierenden Bewusstsein und Handeln vgl. K. 4:33, 5:111, 9:107, 10:61, 12:66, 16:91, 22:17, 28:28, 29:52, 34:47, 46:8, 59:11, 85:9 u. a.

<sup>51</sup> Vgl. K. 6:23, 7:179, 14:43, 22:2, 26:225, 50:5, 70:36–37, 72:6, 101:4.

<sup>52</sup> Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 94:1–8.

anzubeten haben“. Das erfordert zwar auch das Tun „guter Handlungen“, primär geht es aber darum, die „Wirklichkeit (*reality*, *ḥaqīqa*)“ zu erreichen und zu „visualisieren“.<sup>53</sup>

### 11.6 Die Entwicklung der sufischen Perspektive

Mitrā Asadī vertritt eine ähnliche, jedoch stärker bildhafte Perspektive zu *šarīʿa* und *ḥaqīqa*:

Alle, die sich auf dem Gipfel des Berges der Wahrheit treffen, haben den richtigen Pfad gefunden und hinter sich gebracht. Der Gipfel der Wahrheit ist eigentlich der dritte Schritt – er heißt *ḥaqīqa*. Hier gibt es kein Selbst oder Ego, kein Falsch oder Richtig mehr, hier ist alles Gott. Es gibt nichts außer Gott.<sup>54</sup>

Um das zu verdeutlichen, greift sie die Geschichte von Moses und al-Ḥiḍr wieder auf, die sie bereits als ein Gleichnis der sufischen Lehrer-Schüler-Beziehung genannt hat (s. Kapitel 10.5).

Eines Tages fragte Moses Gott, ob es einen Menschen gäbe, der näher als er selbst zu Gott sei. Er wollte ihn treffen. Das sei nur an dem Ort möglich, wo der trockene Fisch wieder lebendig wird. Dort hat er Hazrat al-Ḥiḍr, den lebendigen Propheten getroffen. Der Prophet Moses wollte bei ihm bleiben und von ihm lernen, aber Hazrat al-Ḥiḍr, Friede sei auf ihm, meinte, dass er das nicht könne, weil das, was er mache, schwer zu verstehen ist. Es begab sich nun so, dass nach ein paar Tagen der Prophet Moses nicht mehr mit ihm reisen durfte, weil er mit dem Fragen nicht aufhören konnte. Der eigentliche Grund war die unzulängliche Kapazität des menschlichen Verstandes (*ʿaql*) im Vergleich zur realen Größe der Wahrheit. Die Kategorien **richtig** und **falsch** bei der Waage der Gerechtigkeit Gottes sind nämlich viel feiner und eigentlich jenseits unseres Verstandes.<sup>55</sup>

Für Šāh Ḥalīlī ist die Entscheidungskraft des Menschen, „zwischen Gut und Böse zu unterscheiden“, eine von Gott verliehene Eigenschaft. Um aber diese Qualität des *furqān* (vgl. K. 25:1, s.o.) zu verwirklichen, muss man auf das „Innere, den Geist, auf die **Essenz**,

53 Ibrahim Hussain, 2015; zum Gesamtargument vgl. K. 3:103,112; zitiert aus K. 4:82, 47:24 *a-fa-lā yataḍabbarūna al-qurʿān* und übersetzt als „warum kontemplieren sie nicht über den Koran?“; zitiert aus K. 2:73,242, 6:151, 12:2, 24:61, 40:67, 43:3, 57:17 *laʿallakum taʿqilūna* und übersetzt als „damit ihr euren Intellekt nutzt“, erklärt dies als „man muss seine intellektuellen Fähigkeiten und Kapazitäten mit dem Koran nutzen“.

54 Mitrā Asadī, 2016; vgl. K. 7:143, 13:17; zu den drei Schritten *šarīʿa*, *ḥaqīqa* und *ḥaqīqa* s. Kapitel 7.1; Asadī bezieht sich wie Sufi Tabīb auf al-Ḥallāğ, der für sie „im dritten Schritt war. Er war in Einheit mit Gott, ohne *naḥs*“; vgl. dazu die drei Ebenen Gottes bei Sufi Tabīb, Kapitel 10.17.

55 Mitrā Asadī, 2016; zu Moses und al-Ḥiḍr vgl. K. 18:65–82.

auf den **Kern** des Seins hören“. Dann wird man auch „immer den richtigen Pfad“ (vgl. K. 8:29) wählen. Um dies zu erreichen, gilt es zwar, die destruktiven Eigenschaften der *nafs* zu beseitigen, man soll sich aber auf differenzierter Weise ihrer verschiedenen, auch lebensnotwendigen Qualitäten bewusst werden.

Die Seele muss Ego schaffen und das Ego muss den Körper erschaffen, damit wir hier leben. Ohne das Ego können wir hier nicht leben. Aber **dieses** Ego, dieses Ego **schaffen** wir in unserem **Egoismus**. Doch dieser Egoismus wird Sie **abhalten**, zu sehen, was der **Kern** Ihres Daseins ist. Es ist nur wie ein **Vorhang**, der vor das Ego tritt und Ihnen nicht erlaubt, dass Sie sehen, was gut ist. [...] Wenn Sie ihn zerstören, dann können Sie den **Kern** Ihres Herzens sehen, dann können Sie ihr Herz sehen und Ihr Herz wird Ihnen immer sagen, was gut ist und was böse ist.<sup>56</sup>

Auch Baba Mondi sieht den Koran in seiner Qualität als *al-furqān* als das Kriterium, Fehler zu vermeiden. „Es geht um das Ego einer Person. Der Mensch hat keine Feinde auf der Welt. Der wichtigste Feind des Menschen ist das eigene Ego.“ Für Baba Mondi „beweist der Koran, sobald man die erste Seite aufschlägt, dass dieses Buch für die Menschen bestimmt ist, die denken“ (vgl. K. 2:2,44,164,170–171,242 u. a.). Um das Ego zu überwinden, müsse man eine spezifische, solidarische Logik entwickeln, zu welcher der Koran und – wie Baba Mondi hier besonders betont – auch der Prophet auffordere:

Du Mensch mit Verstand (Hirn, Denken), stoße dir das Messer in dich selbst und tu dir das an, was du anderen antun würdest. Du Mensch mit Verstand, stoße das Messer in dich. Das, was dir weh tut, tut auch Mir weh.<sup>57</sup>

Um zu einer Entscheidung zu kommen, ist es für Hešmat Riāzī wesentlich, „auf das große Ganze“ beziehungsweise „auf die Dinge von einem höheren Standpunkt aus“ zu blicken. Dies sei die „Linse der *waḥdat al-wuḡūd*“, die ein „Zusammenspiel“ von „horizontalen und vertikalen“ Bedeutungsebenen ermöglicht. Es ist also die Perspektive, die entscheidend ist: Blickt man „von unten auf einen Berg, dann sehen Sie einen gewaltigen Berg“. Blickt man aber von seinem Gipfel aus auf die Dinge, so „sehen Sie, dass das alles wie nichts, also sehr winzig ist“. Diese Perspektive ist für ihn sowohl das Kriterium für die Interpretation des Koran als auch der gesellschaftlichen Interaktionen. In beiden Bereichen gilt es, die „beste Bedeutung zu wählen“.

Das Wort *ḥusnā*; einige Leute interpretieren oder definieren es in einem sehr limitierten Sinn, aber *ḥusnā* oder *iḥsān* bedeutet grundsätzlich, die Schönheit zu verbreiten – überall. Oder

<sup>56</sup> Šāh Ḥalīlī, 2016; vgl. K. 41:33–34.

<sup>57</sup> Baba Mondi, 2018; vgl. K. 2:72–73. Der anwesende Derwisch fügt hier noch hinzu, dass „ein schlechtes Wort“ wie ein „Messer“ sei und man daher immer aufrecht sprechen muss, vgl. z. B. K. 5:58, 49:12. Nach Baba Mondi hat der Prophet gesagt: „Alles was logisch ist, gehört mir. Alles was nicht logisch ist, ist nicht meines und nicht nennenswert.“

das Wort *šarāb*, wenn Sie es definieren wollen, basierend auf dem beschränkten, limitierten Ausdruck, der Art der islamischen Juristen, würden Sie es als etwas übersetzen, das, also wenn Sie es trinken und Sie davon betrunken werden, absolut verboten und *ḥarām* ist. Aber wenn Sie die Bedeutung begreifen, welche die *ʿurafāʿ*? daraus ziehen, dann ist es ein Instrument, um Gottesnähe (*qurbat Allāh*) zu erreichen. Das ist eine andere Bedeutung, die *šarāb* hat, und das hat dann andere Regeln. Was wir machen sollten, ist, einen Vers des Koran zu nehmen, und zu sagen: Sie müssen *aḥsan* wählen: Was ist das Beste? In Jeglichem müssen Sie das Beste wählen, und unter dem Besten müssen Sie das Beste des Besten wählen, also – *aḥsanū l-ḥusn*.<sup>58</sup>

### 11.7 Die ganzheitliche Aufrichtigkeit des *iḥsān*

Muḥammad ad-Darqāwī betrachtet wie Hešmat Riāzī und andere Sufis *iḥsān* als ein Kernelement des Sufismus. In Bezugnahme auf dem bekannten *ḥadīṭ*, nach dem Gabriel den Propheten nach der Bedeutung von *islām*, *īmān* und *iḥsān* befragt,<sup>59</sup> definiert Muḥammad ad-Darqāwī *iḥsān* als das Bewusstsein, „Gott zu dienen, als ob man Ihn sehe“. Das *iḥsān* des Koran ist für ihn jedoch nicht nur als Aufrichtigkeit in der Glaubenspraxis, sondern auch im zwischenmenschlichen Miteinander zu verstehen. Denn der Koran legt das Verhalten der Menschen, ihre Beziehung zu Gott und miteinander auf drei Zeitebenen dar und gibt die „Information, was vor euch war (*ḥabar mā qablakum*), zweitens die Regeln zwischen euch (*ḥukmu mā bainakum*) und drittens, die Information, was nach euch ist (*ḥabar mā baʿdakum*)“. Um diese drei „Konzepte“ der aufrichtigen „Interaktion“ verstehen und umsetzen zu können, gilt es, die Gemeinschaft mit seinem/r Lehrer:in, aber auch mit „seinen Mitschülern“ zu pflegen. Auf diese Weise erzielt der Sufi eine Kultivierung seiner „Charakterzüge“ (*aḥlāq*) und nähert sich dem „Wissen“ an, das „bei Gott ist“, das aber auf intellektuellem Wege „schwer zu erklären ist“. Zur Bekräftigung seines Arguments führt Muḥammad ad-Darqāwī den folgenden Koranvers an:

﴿ Harre geduldig aus mit denen, die ihren Herrn anrufen am Morgen und am Abend, um seine Nähe anzustreben! Wende deine Augen nicht von ihnen ab, um zu streben nach dem schönen Schein des Lebens hier auf Erden! Und gehorche nicht dem, dessen Herz wir vergessen ließen, unser zu gedenken, der seiner Lust und Laune folgt und maßlos handelt! ﴾<sup>60</sup>

58 Hešmat Riāzī, 2016; zu denen, die „das Beste wählen“ (*allaḏina aḥsanū al-ḥusn*), vgl. K. 10:26, 53:31; zu *ḥusnā* vgl. K. 4:95, 7:137,180, 9:107, 13:18, 16:62, 17:110, 18:88, 20:8, 21:101, 41:50, 57:10, 59:24, 92:6,9; zu *iḥsān* vgl. K. 2:83,178,229, 4:36,62, 6:151, 9:100, 16:90, 17:23, 46:15, 55:60; zu *šarāb* in der Bedeutung einer lebensspendenden Qualität, einer andersweltlichen Gottesnähe, aber auch Gottesferne vgl. K. 2:259, 6:70, 10:4, 16:10,69, 18:29, 35:12, 38:42,51, 76:21, 78:24; zu weiteren Formen von *šaraba* vgl. K. 2:60,93,187,249, 7:31,160, 19:26, 23:33, 26:155, 52:19, 54:28, 56:55,68, 69:24, 76:5–6, 77:43; zur Gottesnähe vgl. z. B. K. 9:99; zur Verbindung zwischen Trinken und Gottesnähe vgl. K. 83:28.

59 Vgl. Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 50 <https://sunnah.com/bukhari/2>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

60 Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert K. 18:28 *wa-šbir naḥsaka maʿa llaḏina yadʿūna rabbahum bi-l-*



Amat an-Nur wiederum spricht der gesamten „muslimischen Gemeinschaft“ eine „spezielle Funktion“ zu. In Bezug auf den Koran (vgl. K. 60:5–7) muss diese „**vorbildhaft** für den Rest der Menschheit“ sein, um „die Menschheit dazu aufzurufen, was gut ist, und abzuhalten (*barring*) von dem, was destruktiv ist“. <sup>61</sup> Doch Amat an-Nur fragt daraufhin: „**Wer aber ist bewusst Muslim, wahrhaft Muslim?**“ und antwortet:

Wahrhaft Muslim zu sein bedeutet, sich dem Göttlichen vollkommen **hingegen** zu haben. Doch das kommt nur von einer drastischen Transformation des eigenen Bewusstseins. Es ist nicht bloß durch das Lesen der *šahāda*, dass wir sagen können, dass wir perfekte Muslime geworden sind. Muslim zu sein, benötigt eine bewusste **Anstrengung** (*dedicated effort*) hin zur Selbsttransformation, und eine Bewegung von persönlicher Selbstheit (*selfhood*) hin zu göttlicher Selbstheit. <sup>62</sup>

Wie Hešmat Riāzī definiert auch Amat an-Nur *ihsān* als ein „Agieren in der möglichst **schönsten** Weise“. Sie deutet Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabīs *taḥalluq bi-ʿaḥlāq Allāh* als Anregung, durch „das Aufsaugen (*imbibing*) der göttlichen Qualitäten und Tugenden“ die „göttliche Weise in Ihnen selbst zu **schaffen**“. Der Koran gibt auf einer ersten Ebene vor, wie der Mensch „innerhalb der Grenzen **fungiert**, was erlaubt und was bestimmt ist“. Das koranische Prinzip des *ihsān* aber lädt zum „Weg des **darüber-hinaus-Gehens**“ ein. Das meint, das zu „tun, was noch besser ist, also das **Übertreffen** (*excelling*) im Tun von Gutem“.

Das Tun von Gutem ist im Generellen das Ausüben von Tugenden wie: Großzügigkeit, Mitgefühl, Freundlichkeit, Sympathie, Vergebung. **Das** ist das Tun von Gutem. Gott sagt im Koran: Wenn dir irgendeine Ungerechtigkeit angetan wird, dann hast du das Recht, dieselbe Art des Unrechts einem anderen, der dir Unrecht getan hat, **zuzufügen**, ja, als Vergeltung. **Aber** gleich danach sagt Gott: **Wenn du vergibst**, dann ist das **besser** für dich. <sup>63</sup>

Da Gott sich im Koran als „*māliki yaumi d-dīn*, als der Besitzer (*possessor*) des Tages der Vergütung“ vorstellt (vgl. K. 1:4) und „Gott Selbst der Gerechte“ (*al-ʿAdl*; vgl. z. B. K. 6:115) ist, ist nach Amat an-Nur die „Gerechtigkeit ein sehr wichtiger Pfeiler in der islamischen Lebensart und muss um jeden Preis **aufrechterhalten** werden“. Für sie bedeutet die koranische „Dimension der Gerechtigkeit, gerecht zu sein, sogar wenn Sie

---

*jadāti wa-l-ʿašyiḥi yurīdūna waḡhahu wa-lā taʿdu ʿaināka ʿanhum turīdu zinata l-ḥayāti d-dunyā wa-lā tuṭīʿ man aḡfalnā qalbahu ʿan dīkrinā wa-ttabaʿa hawāhu wa-kāna ʿamruhu furūṭan*; Übers. Bobzin 2019; vgl. dazu auch K. 6:52, worauf Muḥammad ad-Darqāwī auch in Bezug auf *tazkīya* verweist, s. Kapitel 9.9.

<sup>61</sup> Vgl. K. 2:104,110, 3:79, 7:157,199, 9:71,112, 16:90–91, 22:41, 24:21, 29:45–46, 31:17, 41:33 u. a.

<sup>62</sup> Amat an-Nur, 2015; zum sich-hingegen-Haben (*muslim*) vgl. K. 2:128–136, 3:19–20,52,67,102, 12:101, 27:31,81; zum Heucheln, gläubig zu sein, vgl. z. B. K. 9:81; zur Transformation des Menschen hin zur Gottesnähe vgl. K. 2:118, 8:72–75, 16:102, 17:19, 21:87–88,105–107, 22:78, 33:35, 72:14, 88:8–10 u. a.

<sup>63</sup> Dies.; vgl. K. 2:178–179, 5:45, 16:125–128, 17:33–37, 24:22, 42:40–43.



sehen, dass es gegen Ihre eigene Begünstigung geht, oder Ihren eigenen Vorteil, aber Sie den Part der Gerechtigkeit und Fairness [dennoch] verfolgen“.<sup>64</sup>

Raḍīya al-ʿAlāwī führt – wie an anderer Stelle Amat an-Nur (s. Kapitel 8.3) – den *ḥadīth* an, dass der „Prophet der wandelnde Koran war“. Da das „Verhalten des Propheten wie das seiner Gefährt:innen vollkommen“ war, gilt es dem nachzueifern. Daher muss „das Verhalten eines jeden ebenso sein, als ob er ein gehender Koran wäre“ (vgl. auch K. 65:10–11). Denn der „Koran deckt alles ab, wie sich der Mensch zu verhalten hat: nicht tratschen und lügen; *amāna* (Vertrauen) ist sehr wichtig, zum Beispiel: Ich gebe ihnen Geld, und Sie geben es mir zurück, also Korrektheit, Ehrlichkeit.“<sup>65</sup>

Auch Husamuddin Meyer folgt dem Prinzip des *ihsān* in der Hinsicht, das „bestmögliche Beispiel“ zu sein und „das Beste zu tun, mit jedem Menschen, in jedem Moment“. Wie Raḍīya al-ʿAlāwī betont er die „Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit“ als Ausgangslage des „Guten Tuns“, das der Koran fordert. „Muslim“ zu sein heißt für ihn, „den Frieden anzustreben“ und eine Gesellschaft zu formen, „um sich gegenseitig zu unterstützen und dementsprechend ein friedvolles und gutes Leben im Dienst Gottes zu leben“ (vgl. K. 25:63, 28:55, 43:88–89). In dieser Hinsicht ist es für ihn bedeutungsvoll, dass *al-amīn* (der Vertrauenswürdigste) die „erste Eigenschaft des Propheten“ war, die der Heuchelei (*an-nifāq*, vgl. K. 9:77, 97, 101 u. a.), „Lüge und Unehrllichkeit“ entgegenstehe. Um all das zu vermeiden, muss man sich in „**Aufrichtigkeit, Großzügigkeit und Gastfreundschaft**“ üben. Diese Eigenschaften haben ihn vor seinem Konvertieren nicht nur „sehr beeindruckt“, sondern leiten nun auch seine Arbeit in der Gefängnisseelsorge. Husamuddin Meyer argumentiert mit dem Koran, dass man den Menschen, der per se fehlbar ist, nicht verurteilen dürfe (vgl. K. 4:28, 43:88–89), sondern sich bemühen soll, ihm Heilung und Frieden zu bringen.

Ich nutze den Koran vorwiegend als **liturgisches Mittel**. [...] Es ist eine der wichtigsten Maßnahmen im Gefängnis, finde ich, dass man den Koran in der Gemeinschaft rezitiert. Also entweder zusammen, gemeinsam – oder man rezitiert und die anderen sitzen da und hören zu und genießen das und sagen mir nachher, so wie es ja auch im Koran heißt: *a-lā bi-dikri llāhi taṭmaʿinnu l-qulūb* – mit dem Gottesgedenken werden die Herzen beruhigt. Dieses Gottesgedenken kann natürlich unterschiedliche Formen haben. Entweder rezitiert man gemeinsam *lā ʿilāha ʾillā llāh* oder man rezitiert [den] Koran. Die Leute sagen mir nachher immer, dass das unheimlich gut getan hat, sie sich jetzt in einem **guten** Zustand befinden. Denn der Islam wird von Herz zu Herz übertragen, und wenn man durch die Rezitation einen guten Zustand

64 Dies.; zur Aufforderung zu Gerechtigkeit und Ehrlichkeit vgl. K. 2:282, 4:58, 5:8, 6:152, 7:159, 181, 16:90–92, 42:15, 49:9–12, 65:2, 82:7–9; zum Schluss verweist sie auf K. 4:135.

65 Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016; vgl. K. 4:29, 24:19, 49:12, 60:12, 68:11–13, 104:1 u. a.; zum Vertrauen (*amāna*), das Gott dem Menschen übertragen hat, vgl. K. 33:70–72.

bekommt und den guten Zustand auch **verbreitet**, dann hilft es den Gefangenen mehr als jeder intellektuelle Unterricht. – Das ist einer meiner Hauptmethoden im Gefängnis.<sup>66</sup>

Husamuddin Meyer sagt nicht, dass es keine „verurteilungswürdigen Handlungen“ geben würde, auch müssen Maßnahmen gesetzt werden, um „die Gesellschaft zu schützen“, aber dennoch sollte jede Person, selbst wenn sie eben etwas „Verurteilenswertes“ getan hat, immer wieder neu als Mensch gesehen und behandelt werden.

### 11.8 Der koranische Appel zum Mitgefühl

Auch Oruç Güvenç sieht „den Respekt gegenüber dem anderen, die Geduld, die Toleranz, das Teilen, das Mitgefühl“ als die „menschlichen“ Voraussetzungen, „*rahmat Allāh*“ (die Barmherzigkeit Gottes) zu erlangen (vgl. K. 2:155–157, 21:83–88, 107, 30:21–22, 36 u. a.) und in dieser Welt zu verwirklichen.

Natürlich gibt es manches Verhalten, Prinzipien des **rechten** Verhaltens. Nicht nur religiös, sondern auch humanistisch: die Prinzipien, wie Menschen in Harmonie miteinander leben können. Das ist eine Grundlage [des Koran]. Der Respekt vor der Vernunft des anderen. Und das rechte und sanfte Verhalten gegenüber dem anderen, den anderen helfen, einige Qualitäten mit anderen teilen, die Aggression kontrollieren, den Zorn kontrollieren, den Hass kontrollieren. **Alles** erreichen: Eine hohe Qualität leben – das ist wichtig, und dass unsere *nafs* in die Resonanz mit der Seele kommt. **Wenn** *nafs* bei *rūh* ankommt, dann ist die Seele bei Gott (*ruh bende Allah*) [klatscht]. Die Seele erreicht Gott: Wenn *nafs* bei *rūh* angekommen ist; zusammen verstehen und fühlen sie Gott; das ist möglich. Der dafür notwendige Beginn ist, **humanistisch** zu leben. Für dieses Verhalten ist das Mitgefühl sehr wichtig. Mitgefühl ist komplett konträr zum Egoismus.<sup>67</sup>

Oruç Güvenç betont aber mit Nachdruck, dass nur eine tatsächlich veränderte Lebensführung *rahmat* manifestiert und zu einer erweiterten Erkenntnis führt. Auf Koran 4:32 verweisend erklärt er: „Gott sagt: **Wenn** ihr sehr aufrichtig und ehrlich befolgt, was ihr gelernt habt, gibt euch Gott etwas anderes. Deshalb will Gott, dass, wenn jemand etwas lernt, er das auch **praktiziert**. Nicht nur verstehen, nicht nur Theorie [lacht].“<sup>68</sup>

66 Husamuddin Meyer, 2015; zitiert aus K. 13:28, s. dazu auch Kapitel 9.11, 11.5.

67 Oruç Güvenç, 2016. Er stellt die negativen Eigenschaften und das gewaltvolle Vergehen in Verbindung mit und auf eine Ebene der Beigesellung (*şirk*), die Gott nach K. 4:48 nicht verzeiht; zur koranischen Verurteilung von Gewalt und Aggression vgl. K. 2:84–85, 4:92–97, 5:30–32, 28:19 u. a.; zum Leben der „hohen Qualität“ vgl. K. 2:177, 13:29, 16:2, 102, 17:85, 32:9, 40:15, 42:52, 53:1–18, 66:12, 70:3–7; zum Potenzial der „Seele“ in der Harmonisierung von *nafs* und *rūh* Gott zu erreichen vgl. K. 89:27–30 und 15:29, 38:72, 56:88–89, 58:22.

68 Ders.

Basit Khan, der sich durchaus polemisch gegenüber anderen positioniert, definiert die koranischen Anforderungen an den Menschen in einer ähnlich humanistisch-pluralistischen Weise wie Oruç Güvenç: „Der Koran sagt, dass wir alle Kinder Adams sind. [...] Richte also kein Unheil in der Welt an.“ Der Koran lege das deutlich dar, übertrage aber die volle Verantwortung dem Menschen.<sup>69</sup> Eine wichtige Maßnahme, um kein Unheil in der Welt (*fasād fi-l-ard*) anzurichten, sei für Basit Khan, Stolz und Selbstüberhöhung zu vermeiden (vgl. z. B. K. 28:4–6) und „freigiebig zu sein“. Selbst „ein stolzes Wort steht uns nicht zu.“ Basit Khan subsumiert, dass die wesentliche Botschaft des Koran die „Prüfung Gottes“ ist, die vorgibt: „Überwindet eure Egos und gebt euch Gott hin“ (vgl. z. B. K. 3:19). Dies verlangt aber eine entsprechend offene Einstellung zu den Mitmenschen.

Die Menschen? Gott schuf die Menschen, um einander zu kennen. Auf jeden Fall, Gott will, dass sie einander kennen. Auch von verschiedenen Kulturen, verschiedenen Traditionen, um einander zu kennen. Gott gibt in die menschliche Natur, dass es **einen** Gott gibt. [...] Im Islam ist jedes Kind als Muslim geboren. Aber durch den Einfluss, durch die Gesellschaft und so weiter, werden sie *kāfir*. [...] Die Grundlage des Koran ist, die gesamte Welt zu vereinen. Alle zu vereinen, um die Wahrheit zu kennen, um der Wahrheit nahe zu kommen – von Gott, von dieser Welt. Sie können nicht sagen, dass man nur diese Welt nimmt und Gott weglässt. Es ist die Balance dieser Dinge, wenn Sie die Balance halten zwischen Ihrem Leben und Ihrem spirituellen Leben.<sup>70</sup>

Auch Ibrahim Hussain hebt wie Basit Khan und andere der befragten Sufis vor allem den Stolz als Ursprung vieler „Probleme“ hervor. Die koranische Warnung verweist hierbei auf den Satan als Gegenprinzip der Menschlichkeit (vgl. K. 12:5, 35:6, 43:62). Der Mensch darf eben nicht „*šaitānī*“, sondern soll sich den göttlichen Eigenschaften annähernd „*rabbānī*“ (vgl. K. 3:79)<sup>71</sup> werden. Des „Teufels Falle“ (vgl. K. 2:168, 208, 24:21 u. a.) sind vor allem die „eigenen Begierden“ (vgl. K. 4:120, 135, 7:176, 25:43, 59:16 u. a.). Folglich darf der „einzige Krieg, um den wir uns kümmern sollen, der Krieg gegen unsere eigenen Begierden sein (*ǧihād*)“. In einem nächsten Schritt fordert der Koran aber auf, „über andere Leute zu **reflektieren**“ und „**positiv** auf sie zu schauen“.

69 Vgl. K. 2:30, 13:25, 17:70–71, 36:60–61, 38:28–29 u. a.

70 Basit Khan, 2014; zur Hingabe und zum Prüfen vgl. K. 2:143, 3:154, 5:48, 8:17, 9:49, 11:7, 16:92, 18:7–9, 20:85, 131, 27:40, 47, 29:2–3, 47:4, 31, 67:1–2, 72:17 u. a.; verweist für das einander-Kennenlernen als Schöpfungsgrund auf K. 49:13; in Bezug auf den angeborenen islamischen Monotheismus bezieht er sich auf einen *ḥadīṭ*, der sich wiederum auf K. 30:30 bezieht, vgl. Şaḥīḥ Buḥārī 1359 <https://sunnah.com/bukhari/23> wie auch Şaḥīḥ Muslim 2658b–g und 2659a <https://sunnah.com/muslim/46>, letzter Zugriff: 12.06.2023; zur Balance zwischen innerweltlichem und spirituellem Leben vgl. K. 2:168, 223, 3:117, 4:129, 5:88, 6:32, 7:31–33, 51–53, 8:69, 10:24, 59, 16:114–116, 24:37, 26:18–31, 47:36–38, 57:20, 62:9, 80:1–10, 17–42 u. a.

71 Zum Konzept des *rabbānī*-Werdens im Sinne der Aneignung der göttlichen Eigenschaften in Bezug auf K. 3:79 bei Rūzbihān al-Baqlī vgl. Coppens, 2018, 254.

Gott sagt, dass Gott keinem Menschen Ungerechtigkeit antut, aber der Mensch tut sich selbst Ungerechtigkeit an. Der Koran sagt: *yā* [<sup>ʔ</sup>*aiyuhā*] *llaḏīna ʔāmanū taʔdilū ʔdilū*, wir müssen **gerecht** sein. Der Koran **befiehlt** uns, instruiert uns, dass wir gerecht sein müssen. Der Koran sagt uns auch, dass wir immer ehrlich und transparent sprechen müssen, denn das ist Teil der Gerechtigkeit. Der Koran sagt uns, vom Lügen Abstand zu halten.<sup>72</sup>

Ibrahim Hussain betont, dass der Koran Gewalt verurteilt und darüber hinaus vermittelt, „dass **Gewalt** die Sprache der Unartikulierten ist“. Für ihn fordert der Koran also vom Menschen, „über die Schöpfung zu **reflektieren**“ und „**niemanden** zu schaden“. Denn „Gott liebt die nicht, die **Gewalt** ausüben, die **Ungerechtigkeit** ausüben. Gewalt ist *zulm!* Gewalt ist Ungerechtigkeit! Gott sagt: *lā yuḥibbu ẓ-ẓālimīn*“ (aus K. 3:57, 140, 42:40). Ibrahim Hussain verweist zusätzlich auf Koran 2:30–31: Hier zweifeln die Engel bei der Schaffung des Menschen, seine Gewalt fürchtend, an Gott. Gott aber antwortet, dass sie nicht wissen und nur er weiß. Ibrahim Hussain deutet das in der Hinsicht, dass „Gott wusste, dass nicht jeder einzelne Mensch Blut vergießen wird“. Um also von „der Gewalt Abstand zu halten“, ist es wesentlich, die eigene Perspektive auf den Menschen zu reflektieren und zu erkennen, dass „die meisten gesetzestreue, friedvolle Leute sind“.

Darüber hinaus haben die „Muslime“ für Ibrahim Hussain aber „eine höhere Aufgabe“ für das globale, harmonische Zusammenleben, weil sie „beanspruchen, an den Koran zu glauben“. Das heißt für ihn, dass die Muslim:innen „noch **mehr** unbedingtes Mitgefühl verbreiten“ sollten. Dafür müssen sie „ihre Religion **reflektieren**“ und ihren „**Charakter** für sich selbst sprechen“ lassen. Denn „Handlungen sprechen lauter als Worte.“ Hierbei geht es für ihn nicht nur um ein aktives, diskursives Gegenwirken gegenüber „Extremisten, die unsere Religion kidnappen“, sondern um einen umfassenden Einsatz für das Wohl der anderen. Denn nach dem Koran ist es alleine das, was in dieser wie in der nächsten Welt Bestand hat:

Wenn jemand Gutes in seinem Leben tut, dann wird ihm Gutes zurückgegeben werden. Der Koran erwähnt auch, dass, wenn jemand Gutes in seinem Leben macht – **wer auch immer**, jeder Mensch, sie werden diese **Investition** des Guten **sehen**, die sie in dieser Welt gemacht haben: *fa-man yaʔmal miṭqāla darratin ḥairan yarahu*, sagt Gott im Koran. Das Gute, das Sie spenden, das werden Sie sehen, sagt Gott. Das ist die Realität. Der Koran sagt das so, um mich und Sie zu ermutigen, in das Gute zu **investieren**.<sup>73</sup>

72 Ibrahim Hussain, 2015; verweist zuerst auf K. 10:44; zitiert dann aus K. 5:8; zur koranischen Instruktion zur Gerechtigkeit vgl. K. 38:26–29; zur Ehrlichkeit vgl. K. 4:135, 6:152, 16:90–91 u. a.; zum Verbot des bewussten Lügens vgl. K. 2:10, 4:50, 6:21, 9:42, 91:11 u. a.

73 Ders.; zitiert K. 99:7 ﴿ Wer Gutes tat, vom Gewichte eines Stäubchens, wird es sehen. ﴾ Übers. Bobzin, 2019.

Ähnlich wie Ibrahim Hussain betont auch Parvāneh Hadāvand, dass es wesentlich ist, „eine gemeinsame Sprache zu finden, um in der Vielfalt der Welt Gefühle, Erfahrungen und Erkenntnisse mit Worten zu vermitteln“. Aus diesem Grund bedeutet der „Sufismus des 21. Jahrhunderts, in Liebe und Frieden zusammenzuleben“. Das muss man „in der Gruppe üben und dann in die Welt tragen“. In Bezug auf das Verhalten al-Ḥusains, seiner Schwester Zainab und seines Halbbruders Abū l-Faḍl al-ʿAbbās in Kerbala sieht Parvāneh Hadāvand die Verwirklichung des koranischen Auftrags an den Menschen, „aus der Perspektive der *ḥaqīqa*“ die „Verantwortung für sich selbst und die anderen bis zur letzten Konsequenz zu übernehmen“ (vgl. K. 4:94–95, 5:35, 8:74–75 u. a.).

Gott beschenkt uns mit Leben, Existenz, *čān*. Das Wertvollste ist, dieses *čān* Gott zurückzugeben, was im Koran durch *qutla fi sabīl Allāh* ausgedrückt wird. *Sabīl Allāh* ist aber nicht der Weg mit dem Ziel Gott, sondern der Weg **in Gott** mit jedem Schritt.<sup>74</sup>

Für Sīdī Muḥammad trägt der Mensch „das **Licht** Gottes“ in sich, welches Gott mit seinem „Geist in den Lehm“ gegeben habe, als er den Menschen schuf (vgl. K. 15:29, 32:9, 38:72, s.o.). Er fragt daher: „Was ist das für ein Benehmen“, wenn man einem Menschen schadet und somit Gottes Gabe „zerstört“?

Wenn man daran glaubt, dass Gott ihn geschaffen hat, und Er mir und ihm sagt: Töte niemanden, – sei achtsam! Wenn er [der wirklich gläubige Mensch] **Friede** in seinem Herzen hat, wenn er **Liebe** in seinem Herzen hat, tötet er auch keinen **Hund**. Denn das ist verboten. Gott sagt: Töte nicht. Warum tötest du? Möchtest du, dass irgendjemand dich tötet? **Nein**. – Wie kannst du mir sagen, töte mich nicht und du tötet? Das sagt Gott, denn Er ist *ar-Raḥmān* [klatscht], *ar-Raḥīm* [klatscht], von *raḥma*. – Es ist **verboten**. Er ist dein Bruder, sie ist deine Schwester. Daher **befolgt** der Sufi, was Gott in der Thora, im Evangelium, im Koran sagt – das ist die Botschaft durch **jeden** Propheten. [...] Aber jene Person kümmert sich nicht um das Wort Gottes. Das ist von ihm selbst. [...] Er will nicht auf Gott hören. Sondern in seinem Herzen ist er **schmutzig**, verschlossen. Er **folgt** Gott nicht.<sup>75</sup>

Sīdī Muḥammad betont zudem, dass „alle Menschen von Gott geschaffen sind: Sie sind schön und gut. [...] Man darf nicht sagen, irgendeiner ist nicht gut.“

Äußerlich dürfe ein Muslim keinem anderen Muslim schaden. Doch der Sufi erkennt, [dass es darum geht,] gar keinem Menschen zu schaden. Er liebt die Menschen ohne Unterschied und Begrenzung. Der Sufismus bedeutet umfassende Liebe. Denn der Sufi sieht den Men-

74 Parvāneh Hadāvand, 2016; zu *qutla fi sabīl Allāh* (getötet auf dem Weg Gottes) vgl. K. 3:157,167–169, 4:74–78,84, 47:4, aber auch K. 2:190,246, 3:13, 9:81,111–112, 22:58.

75 Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 3:103, 5:30–32, 15:47, 25:63, 27:18–19, 29:61, 35:3–4, 40:62–63, 43:87–89, 49:10, 59:10, 70:12 u. a.; zu seiner Betonung, Hunde gut zu behandeln, s. Kapitel 10.6.

schen und nicht die religiöse Zugehörigkeit. *Tauba* bedeutet, nicht zu verurteilen und zu erkennen, dass alle Menschen von Gott geschaffen wurden: Gott hat den Menschen in der besten Form geschaffen: *la-qad ḥalaqnā l-insāna fī ʿaḥsān taqwīm*, man dürfe daher nicht verurteilen, egal ob reich oder arm, Mann oder Frau, man dürfe nicht schlecht über einen anderen reden, sondern nur kultiviert und höflich.<sup>76</sup>

Sīdī Muḥammad legt im Weiteren dar, dass der Mensch in der Art, in der er geschaffen worden ist, eine zu erfüllende „Möglichkeit“ (*chance*) bekommen habe: „**Warum gibt Gott Geist und Hände? Warum gibt Er Augen?** Um diese Augen zu **nutzen**, sie für die richtige Sache zu nutzen“ (vgl. K. 16:78, 23:78). Die menschlichen Fähigkeiten müssen entlang „des Gebets, des Spendens, den Grenzen des **sich rein Haltens**“ entwickelt werden, um dann zum „**Handeln** der Wahrheit (*ʿamal al-ḥaqīqa*)“ zu gelangen. Dies bedeute „das sehr tiefgründige miteinander Umgehen, das **nicht unterscheidet**“. Die Offenbarung legt für Sīdī Muḥammad daher dar, zu lernen, „**wie** der Mensch mit seinem Brudermenschen zu verkehren hat, und dass das nicht anders ist als mit der **gesamten Menschheit**“ (vgl. z. B. K. 103:2–3). Er führt mehrfach Koran 21:107: „*wa-mā ʿarsalnāka ʿillā raḥmatan li-l-ʿālamīn*“ an und erklärt, dass der Prophet die „Botschaft des Friedens, der Liebe, der Gnade und der Gerechtigkeit für die **gesamte** Menschheit trägt. Es ist daher wichtig, mit jedem höflich (*polite*) zu sein.“ Für Sīdī Muḥammad bedeutet der Sufismus die prozesshafte Realisation des Koran, „vom Koran und nichts anderem, denn der Koran ist als Ganzes göttlich“.

### 11.9 Die *šarīʿa*: die göttliche Wahrheit und das Bemühen des Menschen

Nach Sīdī Muḥammad bedeutet die Verwirklichung der *šarīʿa*, „entlang des **Koran** fortzuschreiten und durch ihn zu handeln und so die Charaktereigenschaften des Gesandten Gottes zu erlangen“. Denn nur, wenn man den von Gott durch den Propheten vermittelten „gesellschaftlichen Verordnungen“ entsprechend „gerecht und aufrichtig handelt, erlangt man den Segen und die Hilfe Gottes“. Sich auf Koran 2:285 beziehend führt er weiter aus, dass es „die *ḥaqīqa* der *šarīʿa* und des Sufismus ist, alle Menschen und Lebewesen zu lieben und aufrichtig, vertrauensvoll, großzügig und kultiviert mit ihnen umzugehen, wie man mit dem Partner, den Kindern, allen umgeht“. Denn der Koran richte sich mit seiner Ansprache an „alle Menschen ohne Unterschied“: „*yā ʿaiyuhā n-nās*, ihr, die ihr von Gott aus dem Lehm geschaffen seid. Schreibt euch nicht selber zu, dass ihr ein König seid: nein!“<sup>77</sup>

76 Ders.; bezieht sich zu Anfang auf K. 4:92; zur *tauba* vgl. K. 5:38–39, 66:8 u. a.; zitiert mit der „Schöpfung in der besten Form“ K. 95:4.

77 Vgl. K. 41:15; zu seiner Auslegung von *yā ʿaiyuhā n-nās*, auch in Bezug auf die vorherigen Ausführun-

Auch die Anhäufung von Reichtum führe zu nichts, denn man kann „nichts mit sich nehmen, wenn man stirbt“, vielmehr soll der Sufi anstreben, in jedem Moment in vollem Gottesbewusstsein zu sein und so zum „Sohn seines Moments (*ibn al-waqt*)“ zu werden (vgl. K. 28:76–88). Das bedingt aber ein Agieren im sozialen Umfeld, denn „Gott sagt im Koran: Gehe und suche nach Arbeit, um dich selbst zu ernähren auf die richtige Art, ernähre dein Kind, ernähre deine Mutter, ernähre deine Frau, in jeglicher Art. Mein Lieber, der Koran umfasst alles.“<sup>78</sup> Das aufrichtige Handeln und die selbstlose Arbeit für andere ist für Sidi Muḥammad daher unweigerlich mit der Arbeit am Selbst (*ḡihād*) verbunden.

Mein Lieber! Gott lehrt, und das ist wichtig zu verstehen: *al-ḡihād tūḡāhad an-naḡs*, es ist wichtig, dass Ihre *naḡs ḡihād* mit Ihrer *naḡs* macht. Wenn Sie das machen, wenn Sie alles befolgen, was Sie sagen, ist das der *große ḡihād*. Jemanden zu lehren, dass das Stehlen verboten ist oder im Frieden zu sein: *ḡihād*. – Spenden den armen Leuten geben, das ist auch *ḡihād*. Und Liebe Ihrer Geliebten zu geben, Ihrer Schwester und Ihrem Vater, das ist *ḡihād, ḡihād* ohne Zweifel. Wenn Sie **irgendein** Geschenk für die armen Leute geben: *ḡihād*. – **Vieles, vieles**, wenn jemand den Weg nicht kennt, ihm zu zeigen, das ist der Weg, oder auch eine Person, die nicht sehen kann und nicht weiß wohin, sie dorthin zu führen: Das ist *ḡihād*. – **Alles**, was Sie machen, wenn Sie Gott folgen, was Er sagt im Koran, das sind Teile des *ḡihād* [klatscht], alles.<sup>79</sup>

Für Ahmad Dabbagh wird die *ṣarīʿa* – also die Art und Weise, „wie Gott möchte, dass wir das Leben leben“ – primär durch Reue (*tauba*) und Bemühen (*muḡāhida*) verwirklicht. Der „wirkliche Gegenstand des Koran“ sei, den „Menschen zu perfektionieren und zu reinigen. Alles andere sind Nebenthemen.“ Die Art, wie sich ein Mensch zu reinigen hat, bedinge ein korrektes Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen. Die Reinigung durch *muḡāhida* basiert zwar zunächst auf einer Disziplinierung der Sinne und des Denkens, ermöglicht dann aber einen Zugriff auf die „Zentren der Energie“ (*laṭāʿif*). Ahmad Dabbagh distanziert sich aber davon, diese „Chakren“ aus „weltlichen Gründen“ im Sinne einer „Selbstoptimierung“ zu nutzen. Die sufische Nutzung der *laṭāʿif* hingegen hat den „höheren Zweck“, die „spirituelle Reise zur göttlichen Präsenz“ zu ermöglichen. Wenn man sie jedoch nur zu einer Steigerung des Wohlbefindens nutzt, vergleicht Ahmad Dabbagh das mit einem „Computer, den man als Fußballstreifer benutzt“. Dabei geht es doch vielmehr darum, stufenweise eine „hohe Ebene der **Aufrichtigkeit** (*sincerity*)“ zu erreichen, in der Gott „um **Seiner Selbst Willen**“ angebetet werden kann.

gen vgl. K. 2:21,168, 4:1,133,170–174, 7:158, 10:23,57,104–108, 22:1–8,49,73, 27:16, 31:33, 35:3–5,15, 82:6–8, 84:6.

78 Vgl. K. 2:275, 4:36, 11:93, 29:58, 36:47, 37:60–62, 39:74.

79 Sidi Muḥammad, 2015.



Zuerst gilt es, **alle** großen, guten Taten für Gott zu tun, um Erlösung **und** Belohnung zu erlangen. – Das zweite Level der Aufrichtigkeit ist, wenn man den Gottesdienst etc. verrichtet, und es nicht macht, weil Sie **fühlen**, es zu tun, oder Sie tun es nicht für Gott allein. Wenn Sie [all] Ihre Taten (*a'māl*) tun, soll es allein für die Freude Gottes sein, nicht einmal für das Paradies. Das ist ein **höheres** Level der Aufrichtigkeit, es gibt aber sogar noch höhere als **dieses**.<sup>80</sup>

In diesen höheren Ebenen der Aufrichtigkeit sind die Hilfestellungen „Zuckerbrot und Peitsche (*carrot and stick*)“ des Paradieses und der Hölle nicht mehr nötig. Aber nach Ahmad Dabbagh erreicht diese Ebene „nur ein Prozent der Menschen“. Für ihn tun nur „hohe Heilige“ wie Rabī' al-Adawiya (s. Kapitel 4.3, 10.6) „Gutes **wegen** des Guten“. Die Mehrheit jedoch muss durch Regeln und Sanktionen geleitet werden, denn diese trage „nicht zum eigenen Nutzen, sondern nur aus Furcht vor der Strafe einen **Sitzgurt**“ im Auto. Die „menschliche Mehrheit“ hat nicht die „Reife“ erlangt, Gott bedingungslos anzubeten, und handelt, „um entweder Schmerz zu vermeiden oder Genuss zu erlangen“. Erreicht man durch *tazkīya* aber moralisch-spirituelle Reife, dann kann man „nach **oben** hinaus kommen, hochsteigen“.

Mitrā Asadī bewertet die *šarī'a* – und das meint bei ihr moralisch-gesellschaftliche Regeln des geordneten, aber harmonischen Miteinanders – als einen notwendigen und zu beachtenden Orientierungsrahmen und Verhaltenskodex, solange man das „menschliche Ich“ noch nicht transzendiert hat. Wird man aber „leer von seinem Selbst“, das heißt, wenn die „Seele (*rūḥ*) auf dem Weg der Suche nach Gott ist“ und „Schöpfer und Schöpfung zusammenkommen“, dann sind auch die „*šarī'a*-Regeln“ – wie die Formen der Geschlechtertrennung in der Gemeinschaft – nicht mehr notwendig. Denn für Mitrā Asadī ist die Frage des Geschlechts eine relative Kategorie, die aber bestimmte Regeln für den Menschen erfordert, der sich selbst oder jemanden anderen psychisch, physisch oder emotional als eine Person mit einem spezifischen Geschlecht identifiziert.

Im Koran lesen wir: *inna l-muslimīna wa-l-muslimāt wa-l-mu'minīna wa-l-mu'mināt*, die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen werden eigenständig nebeneinander angeführt und dann: *al-muslimīna wa-l-muslimāt*, die Männer, die *muslim* sind, und auch die Frauen, die *muslim* sind, und das heißt, es gibt keinen Unterschied, zwischen Mann und Frau **für Gott**. [...] Wenn Sie [aber] fühlen, dass Sie ein Mann sind, oder eine Frau, oder die Person, die neben Ihnen sitzt, das andere Geschlecht hat, dann heißt das, dass Sie noch in Ihnen geblieben sind und Sie noch nicht in der Präsenz Gottes sind. [...] Während dieser Zeit müssen Sie sich auch an die *šarī'a*-Regeln halten, denn es gibt noch ein Du.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Ahmad Dabbagh, 2016; zu den Handlungen in der Welt (*a'māl*), die im Koran unmittelbare Auswirkungen auf die andersweltliche Wirklichkeit haben, vgl. K. 2:139,167,217, 7:147, 8:48, 9:17,69, 11:15,111, 14:18, 16:63, 23:63, 24:39, 27:4,24, 28:55, 29:38, 33:19,71, 42:15, 46:19, 47:1–9,28–35, 49:2,14, 99:6 u. a.

<sup>81</sup> Mitrā Asadī, 2016; zitiert den Beginn von K. 33:35.



### 11.10 Selbstverwirklichung durch Selbsthingabe

Baba Mondi argumentiert auf ähnliche Weise: „Alle Menschen sind gleichberechtigt vor Gott. Es gibt keine priorisierte Rasse. Wir sind alle ein Teil von Gott“ (vgl. z. B. K. 4:1, 38:72). Die Herausforderung für den Menschen bestehe darin, sich nicht „selbst priorisiert und erhaben“ zu fühlen, denn „dann macht das ein Problem“ (vgl. K. 38:74–86, 74:16–25, 79:40 u. a.). Grundsätzlich hat nach ihm jede:r die Verantwortung, ihr/sein „Ego“ zu kontrollieren. Aber insbesondere die „Menschen mit großem Ego“ verursachen – meistens aus „Gier nach Reichtum“ – Konflikte, indem sie die „Ignoranz, Abhängigkeit und Armut der Menschen missbrauchen“ (vgl. K. 2:11–18, 204–205, 7:86, 8:36, 16:25, 30:41 u. a.). Doch Baba Mondi fragt, was ihnen dieser angestrebte Reichtum überhaupt nütze: „Wenn jemand stirbt, was nimmt er mit? Zwei Meter Platz. Mitnehmen können Sie den Reichtum nicht“ (vgl. K. 28:76–82, 34:37, 57:20).

Dem gegenüber stehen für ihn die spirituellen Lehrer:innen, die „Weisheit und Wissen“ erlangt haben und sich bewusst sind, dass man das „Wissen nicht für sich behalten soll“. Sie sind verpflichtet zu wissen und zu „entscheiden, was die Menschen brauchen“ (vgl. K. 4:83, 7:46–48, 12:76). Denn „der Koran und der Prophet Muḥammad sagen: Sprich zu den Menschen nach ihren Bedürfnissen und ihrer Situation“ (vgl. K. 18:54, 29:45–46). Mit diesem Bewusstsein erkennt der Sufi die Einheit Gottes in der Vielheit der Menschen und widmet sein Leben dem selbstlosen Dienst an den Menschen.

Die Wahrheit ist Eine. – Gott ist Einer. Alle Propheten sind Eins. Die Religion ist eine, wurde aber vermehrt, für das Interesse, für den Gewinn. Man sollte die Religion nicht mit der Politik vermischen. Man sollte sie nicht professionell leben, sodass man Geld erwirtschaften kann. Gott braucht kein Geld. Auch wir brauchen kein Geld. Wir brauchen Menschen und kein Business. Wenn Sie danach streben, sind Sie kein Gläubiger. Gläubig ist der, der für Menschen schmilzt.<sup>82</sup>

Für Hešmat Riāzī sind diejenigen wahrhaft gläubig (*muʾmin*), die in jeder Auslegungsentscheidung wie auch Lebenslage die „beste Bedeutung“ (*iḥsān*, s.o.) wählen.

Es gibt einen Vers des Koran, der sagt: [...] Die Gnade ist auf denen, die alles hören, aber das Beste von ihm auswählen. In einem anderen Vers, wenn er über die *muʾminūn* spricht, sagt der Koran: *Muʾminūn* sind die, die nicht nur das Beste wählen, sie wählen das Beste des Besten.<sup>83</sup>

82 Baba Mondi, 2018; zur Einsheit Gottes vgl. z. B. K. 112:1; zu der Einheit der Propheten vgl. K. 2:136, 285, 3:59, 84, 4:152; zur ursprünglich einheitlichen Religion, die sich aufgrund von Eifersucht, Missgunst und eigendünkerischen Interessen aufspaltet, vgl. K. 2:91, 213, 3:19, 42:14, 45:17 u. a.; zum koranischen Verbot, Gewinn unrechtmäßig zu erwerben, und dass Gott keine Reichtümer, sondern die „Menschlichkeit“ will, vgl. K. 4:29, 95, 9:32–34, 10:54, 13:18, 30:39, 39:47, 47:36–38, 53:47–48, 59:9; zum Schmelzen für andere vgl. K. 13:17–22.

83 Hešmat Riāzī, 2016; bezieht sich zuerst auf K. 39:18; dann auf K. 5:93, vgl. auch K. 7:145, 10:26, 16:30, 24:38, 25:33, 53:31, 67:2.

Auch Šāh Ḥalīlī baut seine Übersetzung des Koran auf die Lebensführung um das Prinzip des *ihsān* herum auf: „Sie müssen auf die beste Art und Weise leben, wie sie können, sich dementsprechend präsentieren und nach dem äußersten Level der Perfektion streben.“

*Muhsin* ist der höchste Mensch, ist der vollkommene Mensch. Sie **agieren** in Ihrem Leben in einer solchen Weise, dass Sie Gott sehen, und wenn Sie Gott nicht sehen, so sieht Er Sie. Wenn ich glaube und dieses Level erreiche, ist es für mich unmöglich, etwas Falsches zu machen, weil ich vor Gott bin, Er sieht mich. Daher kann ich nicht lügen. Ich kann nicht betrügen. Ich kann niemanden zu etwas zwingen. Ich kann nicht stehlen. Ich kann gar nichts machen, weil Gott mich ansieht.<sup>84</sup>

Für Šāh Ḥalīlī ist das der „Weg, auf dem der Mensch gehen muss, in seinem Leben, um zu zeigen, dass er **menschlich** ist“. Der Koran legt die Kriterien fest, die zur Verwirklichung des Menschseins führen. Jedoch bringe es nichts, „die Verordnungen Gottes“ nur „auf Grund von **Gewohnheit** oder auf Grund von Imitation“ zu befolgen. Damit die eigenen Handlungen nicht „wertlos“ sind, müssen sie „aus Ihnen selbst heraus, mit Ihrem freien Willen“ vollzogen werden. Man muss dafür erkennen, was „die **Tradition** der Gesellschaft“ und was „die Tradition Gottes im Koran“ ist, denn „diese zwei sind nicht dasselbe“. Man muss zudem versuchen, zu erkennen, „**warum** der Koran etwas sagt“, und das dann auch umsetzen.

Wenn Sie ein menschliches Wesen sein wollen, dann müssen Sie entsprechend der Verordnungen Gottes leben und auf Gott ausgerichtet sein, denn Sie kommen von Gott und Sie gehen zurück zu Gott. Sie haben Ihren Ursprung in Gott.<sup>85</sup>

Für Šāh Ḥalīlī ist es daher notwendig, das gemeinschaftliche Miteinander zu kultivieren. Folglich lehnt er das Konzept des gesellschaftlichen Rückzugs ab, wenn er sagt: „Wenn sie in der Höhle leben, dann werden Sie kein Mensch werden. Sie werden eine **Bestie** (*biest*; vgl. evt. K. 18:18) werden. Sie werden **eindimensional**, nicht vollkommen menschlich. Sie werden ganz Mensch, wenn Sie eine **Familie** gründen.“ Die zwischenmenschliche Beziehung, die Familie und Gemeinschaft sind für Šāh Ḥalīlī das nötige Korrektiv, an dem man wachsen und mit dem man vermeiden kann, „selbstzentriert und egoistisch“ zu sein. Darüber hinaus sei das korrekte Verhalten entscheidend, um das gottgegebene Potenzial des Menschen zu erfüllen, im freien Willen über die Bedingtheit seiner Kreatürlichkeit hinauszugehen.

84 Šāh Ḥalīlī, 2016; bezieht sich wie Hešmat Riāzi und Muḥammad ad-Darqāwī auf den *ḥadīṭ*: Šaḥīḥ al-Buḥārī 50 <https://sunnah.com/bukhari/2>, letzter Zugriff: 12.06.2023.

85 Šāh Ḥalīlī, 2016.

Wenn Sie gelogen haben und wenn Sie betrogen haben, haben Sie die Totalität ihres Lebens zerstört. Sie sind nicht länger Mensch, sondern ein **Ding**, ein **Wesen** (*being*). – Und da Sie ein Ding oder Wesen geworden sind, sind Sie unter der Vorherbestimmung, Sie sind nicht frei. Doch wenn Sie nicht frei sind, dann sind sie nicht menschlich. Denn der **Kern** des menschlichen Wesens ist die Freiheit. [...] Es ist sehr wichtig, das zu verstehen: Was ist wichtig für mich? Das tägliche Leben? Ich zum Beispiel habe mein tägliches Leben immer sehr ernst genommen. Aber es war nie meine Priorität. Meine Priorität war immer die Totalität meines Lebens. Also, **bewusst** habe ich nicht gelogen. **Bewusst** habe ich kein Unrecht getan. **Unbewusst**, weiß ich nicht. Höchstwahrscheinlich habe ich etwas gemacht, denn wir Menschen machen Fehler. Aber **bewusst** habe ich versucht, keine Fehler zu machen. Denn die Totalität meines Lebens war die wichtigste Sache für mich.<sup>86</sup>

Nach Sufi Tabib muss man sich in ähnlicher Weise hüten, von der Gesellschaft hin und her gezogen zu werden. Man darf sich aber auch nicht aus ihr zurückziehen, denn die Aufgabe des Sufismus ist, dass „die Leute die Wahrheit nicht vergessen“. Um diese Balance aufrechtzuerhalten „in, aber nicht von der Gesellschaft zu sein“, sagt Sufi Tabib: „Zwischen den Menschen müssen Sie mit Gott sein“ (vgl. K. 34:46). Man soll den anderen Menschen zwar helfen, schlussendlich sei aber jeder „für sich selbst und nur für sich alleine verantwortlich. Es ist keine Ausrede auf jemand anderen möglich“ (vgl. K. 4:112, 5:29, 6:31, 17:15, 35:18, 39:7, 53:38).

Wir werden diese Welt einmal verlassen, also was werden wir hier tun? Wir müssen auf dem Weg Gottes etwas tun für die Menschheit. Wir werden gehen. Wir sollen nicht gehen, wie eine Kuh, wie ein Schaf, essen, essen, nichts machen und gehen und sagen: Auf Wiedersehen. Gott hat uns die Möglichkeit gegeben, Dinge zu wissen, die die Leute nicht wissen. Ja. In diesem Fall, wenn wir das nicht machen, wird uns Gott morgen fragen: Ich habe deiner Seele das gegeben, warum hast du nichts gesagt? Im Koran steht: Wenn du weißt und nichts tust, wirst du bestraft werden.<sup>87</sup>

Wie Šāh Ḥalīlī betont auch Sufi Tabib, dass man die Glaubenshandlungen selbstbestimmt, aufrichtig und verinnerlicht vollziehen muss. Wenn man beispielsweise das Gebet „automatisch, physisch, aber nicht innerlich macht, bringt das nichts. Das ist Theater. **Viele** in der Moschee machen Theater. Nur um zu zeigen: Ich bin mit Gott, schaut her, ich komme und ich mache es. Aber innerlich – er verlässt die Moschee und macht seltsame (*étranges*) Sachen“ (vgl. K. 107:1–7). Die Aufrichtigkeit muss innerlich wie äußerlich entwickelt und vollzogen werden. „Der Fehler der Leute ist, dass [sie das nicht erkennen] – Sie können in dieser Welt in der Gesellschaft normal leben, aber **innerlich** sollen sie mit dem Koran und mit Gott leben.“

<sup>86</sup> Ders.; vgl. K. 7:179,186, 13:29, 17:72, 43:36–37, 103:2–3.

<sup>87</sup> Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 7:177–189.

Wie benutzt man die Religion? Betrachtet man die Religion als Religion Gottes, dann ist es gut. Wenn die Religion zur Waffe wird, ist es eine schlechte Sache. Das ist eine sehr schlechte Sache. Jetzt sehen Sie, was gegenwärtig mit den Religionen geschieht. Sie werden politisiert. Politisiert von Seiten der Regierungen, und auf der anderen Seite von Fanatismus; Fanatismus, Extremismus, Terrorismus etc., etc. Aber immer gibt es etwas Drittes in der Mitte zwischen diesen zwei Seiten, da gibt es den Sufismus, der hindurchgeht [lacht]. Es gibt viele Probleme, aber der Sufismus geht beschwingt in der Mitte hindurch.<sup>88</sup>

Auch Süleyman Bahn betont die aufrichtige Selbstbestimmung als das koranische Ideal des menschlichen Wesens. Der Koran liefert „immer wieder klare Hinweise, wie Sie sich **innerhalb** der [...] Gesellschaft zu bewegen haben“. Der Mensch soll sich aber „von niemand anderem domestizieren lassen“. Allerdings ist es die Aufgabe des Menschen, seinem Mitmenschen „in positiver Wachsamkeit, Aufrichtigkeit und **Aufrechterheit** zu dienen, indem wir eben einfach für ihn da sind. Mehr brauchen wir nicht, glaube ich. Wir brauchen kein Unterwürfigkeitsgehebe gegenüber anderen Menschen an den Tag legen“ (vgl. K. 67:22). Jenes vom Koran geforderte Dienen bedeutet somit in erster Linie das „Akzeptieren, Respektieren, die Toleranz dem anderen gegenüber“. Wesentlich ist es aber, anzuerkennen, „dass der andere so ist, wie wir ihn sehen, **und fertig**“. Um den vom Koran geforderten „Respekt“ zu kultivieren, muss man „immer wieder neu lernen“, da „jeder ein bisschen anders ist“, und das meint auch die Eigenschaften des anderen, die einem „nicht gefallen“.

In Bezugnahme auf Koran 24:4–25 argumentiert Süleyman Bahn, dass der Koran es besonders kritisiert, „jemanden zu verleumden“. Selbst wenn jemand keine schlechten Absichten hat und „glaubt, er muss die Menschheit vor einem Feind warnen [lacht], kann er sich natürlich genauso täuschen“. Folglich ermahnt der Koran den Menschen, dass, „wenn er nicht hundertprozentig sicher ist, er den Mund halten muss“, denn das Urteil liegt allein bei Gott.

Im Koran steht: Gott urteilt, wie Er will. Gott straft, wie und wen Er will und führt zum Licht, wen Er will. Das klingt ungerecht. – Das ist **nach** koranischer Darlegung [aber] **Gerechtigkeit**, weil es richtig ist. Weil Gott eben weiß, was richtig ist und was falsch. Daher führt Er **richtig**. Wie Er weiß, dass es richtig ist. Wir können das eigentlich immer nur **akzeptieren**, dass es so gerecht und richtig ist, auch wenn wir die **Ursachen** für dieses oder jenes Ergebnis nicht kennen. Dann ist es trotzdem **richtig**. [...] – Ich würde mich jetzt nicht auf den Koran verlassen in Sachen Gerechtigkeit, da ist in erster Linie meine Vernunft gefragt. Die **Hilfe** des Koran – ja, aber meine Vernunft ist da in erster Linie gefragt und dann eben mein Gemüt, um zu entscheiden, was dann der richtige Schritt, der gerechte Schritt bei irgendeiner Entscheidung ist, die ich zu fällen habe. [...] Ich weiß, dass ich kein Richter bin, daher habe ich niemanden zu beurteilen, geschweige denn zu **verurteilen**. Ich weiß nicht, was richtig und falsch ist – ich

<sup>88</sup> Ders.; vgl. K. 2:143, 3:19–20, 7:64, 34:46.

kann nur innerlich versuchen, mich zu richten, **aufrecht** zu sein. Und so sehe ich die Gerechtigkeit: Aufrecht zu sein. Aufrichtig zu sein, und da hilft mir der Koran schon!<sup>89</sup>

Süleyman Bahn betont, dass der Koran „ganz klare ethische Werte niedergelegt, die wir mitnehmen können für unser tägliches politisches Leben und ein Leben miteinander“. Die Regeln des Koran gelten aber immer nur für die jeweiligen Interpretierenden selbst.

Wenn ich aber den Koran so verwende, dass ich meinen Mitmenschen sage: Das und das steht im Koran und ich habe mich deswegen so und so zu verhalten und Du gefälligt auch! Das denke ich, ist nicht der Sinn des Koran. Und überhaupt nicht der Sinn der Heiligen Bücher, sondern der Sinn der Heiligen Bücher ist, dass sie **mir** helfen, mich richtig zu benehmen, und damit kann ich mich richtig benehmen. – Und das brauch ich niemanden vorzuhalten.<sup>90</sup>

Süleyman Bahn fasst zusammen: „Der Koran ist zunächst für mein spirituelles Leben da.“ Das meint eine ethisch-spirituelle Transformation, die wiederum die gesellschaftliche Interaktion beeinflusst:

Das Hauptthema ist der **Mensch!** Der Mensch, seine Verbindung, des Menschen Verbindung mit Gott. Der Koran regelt auch die Verbindung der Menschen untereinander, aber relativ **wenig**. – Es geht in erster Linie um die Verbindung mit Gott. Wie ist das besser zu gestalten? Welche Fehler sind zu **vermeiden**? Wo soll man förderlich ansetzen, um diese Verbindung zu Gott zu stärken? Das ist für mich der Koran.<sup>91</sup>

---

89 Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 6:57, 17:19,36, 31:17–18, 49:12, 67:22 u. a.

90 Ders.

91 Ders.; vgl. K. 3:76–77,103, 6:152 u. a.

## 12. Was will und kann sufische Koranauslegung sein?

Ziel der vorhergehenden Darstellung ausgewählter sufischer Zugänge zum Koran ist, das Wissen um den gegenwärtigen Islam in seiner Vielfalt zu erweitern. Anhand von Interviews mit 14 Sufis – Männern und Frauen – aus unterschiedlichen sufischen Lehrtraditionen (*tarīqāt*) und kulturellen Kontexten (Albanien, Deutschland, Großbritannien, Indien, Iran, Israel und Palästina, Kanada, Marokko, Pakistan, Türkei, Usbekistan) habe ich Auslegungen und Reflexionen des Koran erhoben, die in unmittelbarem Bezug zu dessen Multidimensionalität stehen und bisher nur unzureichend Beachtung erfahren haben. Diese Ergebnisse zeigen auf, dass der Koran als ein vieldeutiges, unabgeschlossenes Phänomen zu sehen ist, das sich durch die jeweiligen Interpretationen – in diesem Fall durch die der interviewten Sufis – unaufhörlich fortschreibt. Gleichzeitig dient der Koran historischen sowie gegenwärtig agierenden Sufis in ihren Bemühungen um eine Erkenntnis durch Gotteserfahrung als das wesentliche Medium sowie als zentraler Referenzrahmen für ihre Ausdrucksformen.

Die befragten Sufis leben und wirken in unterschiedlichen sozialkulturellen Kontexten und vertreten verschiedene sufische Lehrwege. Dementsprechend gibt es zahlreiche Unterschiede und Varianten in ihren Zugängen zum Koran, in ihren Perspektiven und Interpretationen. Allerdings sind auch starke Parallelen festzustellen. Die sufische Ausrichtung auf eine untrennbare Beziehung zwischen subjektiver Erfahrung, erlebter Umwelt, dem Koran und der göttlichen Wahrheit (*al-haqq*) ist eine der auffälligsten Ähnlichkeiten. Die zu entziffernden Zeichen des eigenen Erlebens werden hierbei – wesentlich durch das Medium Koran – in Verbindung zu den ebenso zu entziffernden Zeichen der äußerlichen Welt gesetzt, die schließlich alle auf Gott hinweisen. Das eigene Erleben verstehen diese Sufis als eine Übersetzung der universalen Existenz. Durch eine solche Verinnerlichung wird angestrebt, die wahrgenommene Distanz zu Gott zu verringern und schließlich sogar als überwunden zu erleben. Die aus diesem Erleben resultierende Erfahrung der Liminalität und Transgression der eigenen Existenz verändert, transzendiert und erweitert zudem das Bewusstsein des Sufis. Ein auf diese Weise transformiertes Selbst bewirkt eine veränderte Zugangshaltung zur jeweiligen Umwelt. Der Koran wird auf diese Weise als eine Anleitung zu einer grundlegenden Selbstreflexion und als Orientierungsreferenz innerhalb der Verschleierungen des Bewusstseins genutzt. Denn hinter jeder Erscheinungsform befinden sich weitere Wirklichkeitsebenen, die es zu durchschreiten gilt, um schließlich Gott zu erkennen.

In Bezugnahme darauf betrachte ich die sufische Koranhermeneutik als einen Überbegriff eines sich ständig transformierenden, sich verzweigenden, aber in dem für Sufis entscheidenden Aspekt der Suche nach Gottesnähe (*qurbat Allāh*) doch wieder kulminierenden Prozess. Dieser ist allerdings nicht im Singular, sondern vielmehr als eine lose Bündelung sich verschränkender, auseinander driftender und sich wieder

verschmelzender Prozesse zu denken. Verbunden sind diese in der grundlegenden, oft auch konventionsüberschreitenden Frage nach der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) des erlebten Daseins. Das Streben nach einem durchschreitenden Erleben des Nicht-Wirklichen – vor allem der subjektiven Realitäten –, um so – wesentlich im und durch den Koran – ein eigentlich Wahres zu erfahren, kann als das Ideal der sufischen Zugänge zum Koran bezeichnet werden.

So erklären alle von mir interviewten Sufis das Verstehen des Koran als eine Dynamik, die in direkter Verbindung mit einer Arbeit am Selbst beziehungsweise dessen Kultivierung steht. Meine sufischen Gesprächspartner:innen formulieren allerdings unterschiedliche Positionen, wie die verschiedenen menschlichen Fähigkeiten in der Verständnismöglichkeit des Koran und des Daseins zu nutzen sind. Das Spektrum reicht hier von Methoden der (Selbst-)Disziplinierung der Sinne und Gefühle, Praktiken der emotionalen Intensivierung und/oder spirituell-intellektuellen Kontemplation bis hin zu Techniken der Stärkung des Gesamtorganismus, um die Information, die der Koran in sich trägt, erfassen zu können. Zudem werden in variantenreichen Schattierungen und Verschränkungen rational-nüchterne ebenso wie visionär-ekstatische Positionen vertreten. Unter verschiedenen Gesichtspunkten streben die untersuchten Sufis allgemein aber eine spirituell-physische Verinnerlichung des Koran an, die für sie weitere Bedeutungsebenen der Offenbarung eröffnen. Der Sufi überschreibt sich dadurch mit dem persönlich erlebten Koran, den er auf diese Weise weiterspricht und beansprucht, ganzheitlich zu leben. Der Koran wird für die befragten Sufis zu einer Lebenswirklichkeit, in der sie sich versprechen, Gott nahe zu kommen und von Gott mit spezifischen Erkenntnisfähigkeiten ausgestattet zu werden. Mit diesen seien sie in der Lage, in der Gesellschaft entsprechend verändert zu agieren.

### 12.1 Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart – ein Überblick

Um sich nun der Frage weiter anzunähern, was sufische Koranauslegung sein will und kann, ist es wichtig zu betonen, dass der Koran eine entscheidende Rolle in der jeweiligen sufischen Selbstdefinition spielt. Dabei werden mitunter spirituelle Hierarchien formuliert, in denen unterschiedlichen Personen und Gruppen verschiedene Erkenntnismöglichkeiten zu- oder auch abgesprochen werden. Bei einer positiven Grundeinstellung zur Pluralität der Zugänge kritisieren und polemisieren die interviewten Sufis gleichzeitig oft aber vor allem gegen andere Sufis. Unter anderem wird die Frage der Nachfolge in der Lehrautorität oft als das entscheidende Kriterium für eine authentische Einsicht in den Koran und die entsprechende sufische Praxis genannt. Denn nur durch die Leitung der echten Gottesnahen (*auliyāʿ*) beziehungsweise derjenigen Sufi-Lehrer:innen, die eine entsprechende Methode der spirituellen Erziehung und Transformation zur Verfügung stellen können, sei es möglich, durch die eigene Anstrengung



(*ġihād*) um eine Reinigung des Selbst (*tazkīyat an-nafs*) einen Aufstieg in jenen Hierarchien der Erkenntnis zu erreichen.

Im Weiteren habe ich untersucht, inwieweit Sufis den Koran als Kommunikationsmedium mit Gott verstehen. Für mehrere der interviewten Sufis ist – unter der Voraussetzung der eben angesprochenen sufischen Schulung – die individuelle Auseinandersetzung mit dem Koran ausreichend, um in eine direkte Verbindung mit Gott zu treten. Andere betonen wiederum das Umsetzen des prophetischen Beispiels als notwendige Bedingung dafür. Wieder andere argumentieren jedoch, dass es der Vermittlung der Gottesnahen oder der Nachkommen des Propheten Muḥammads bedarf, um die göttliche Rede im Koran entschlüsseln und umsetzen zu können. Einige der Sufis gehen davon aus, dass Gott als Antwort auf spirituelle Bemühungen, den Suchenden eine Inspiration (*ilhām*) der Einsicht verleihen mag, die den Bedeutungsgehalt des Koran noch erweitert. Besondere Herausforderungen aber auch Chancen in den sufisch-koranischen Kommunikationsformen stellen sich bei obskuren Aspekten des Koran wie den sogenannten unverbundenen Buchstaben (*al-ḥurūf al-muqattaʿa*). Diese werden zum Teil in originären Auslegungsformen interpretiert und als besonders wirkungskräftige Zugänge zur wirklichen Wahrheit in die jeweilige sufische Praxis übertragen. Zusammenfassend sind die untersuchten sufischen Bemühungen, den Koran zu deuten, sowie deren Praktiken, den Koran performativ zu realisieren, als eine dialektische Fortsetzung der koranischen Ansprache zu verstehen.

In Bezug auf die angestrebte wirkliche Wahrheit der Offenbarung, die letztendlich aber als jenseits der rationalen Sprachfähigkeit existierend beschrieben wird, hinterfragen die von mir interviewten Sufis auf unterschiedliche Art und Weise das Verhältnis zwischen menschlich-bedingter und göttlich-absoluter Wahrheit. Daraus folgen voneinander abweichende Zugänge, wie sich der Mensch gegenüber Gott zu verhalten hat. Diese reichen von Argumenten für eine selbstlose, demütige Dienerschaft hin zu Vorstellungen menschlicher Vollkommenheitsmöglichkeiten, in denen ein Eintritt in die göttliche Sphäre der Existenz angestrebt wird. In allen analysierten Fällen wird aber eine selbstreflexive Aufrichtigkeit verlangt, um die Verbindung zu Gott zu stärken.

Um diese Aufrichtigkeit im Glauben, Denken und Handeln zu erreichen, werden vor allem die koranischen Hinweise auf ein andersweltliches Gericht als Anreiz gedeutet, das eigene Verhalten zu korrigieren. In einigen Fällen wird der Tag des Gerichts (*yaum ad-dīn*) auf das momentane Erleben im Sinne einer Selbsttransparenz übertragen und somit vergegenwärtigt. Eine solche Selbsttransparenz wird auf unterschiedliche Weise auch mit dem koranischen Vertrag (*ʿahd*) in Verbindung gebracht, nach dem Gott den Menschen auffordert, freiwillig, verantwortungsvoll und selbstermächtigt Gottes Willen zu folgen und sich ihm hinzugeben. Diese Hingabe ist wiederum wesentlich mit der Bemühung um die Reinigung des Selbst verbunden, die unter anderem zu einer Heilung der individuellen Spiritualität, aber auch der gemeinschaftlichen Interaktion führt. Für all das dient der Koran als entscheidende Erinnerung (*dīkr*), die in den verschiedenen sufischen Auslegungsformen des Gottesgedenkens fortgesetzt wird.



Erinnerung wird von vormodernen wie den interviewten, gegenwärtig agierenden Sufis mit wahrer Erkenntnis gleichgesetzt. Dabei verurteilen Sufis die Vielzahl an Wirklichkeiten tendenziell nicht als unwichtig oder bedeutungslos, sondern als vorläufig, auf dahinterliegende Wahrheiten hinweisend. In diesem Zusammenhang wird insbesondere der Lichtvers (K. 24:35) und die koranischen Beschreibungen des Lichts (*nūr*) als Anleitung für einen solchen Erkenntnisprozess gedeutet.

Dieser Prozess wird im Weiteren als eine emotional-affektive Wirkungskraft beschrieben, die die Sufis auf unterschiedliche Weise dem Koran, dem Propheten oder den Gottesnahen zusprechen. In Bezug auf den Koran bestimmen in erster Linie die Darstellung der Qualitäten Gottes, die sich zwischen Schönheit (*ġamāl*) und Erhabenheit (*ġalāl*) manifestieren, die affektive Beziehung zwischen Sufis und Gott. Dieses Spannungsverhältnis verdichtet sich in den Paradies- und Höllenbeschreibungen des Koran. Die Interviewten sehen in diesen Beschreibungen Hilfestellungen für ethische Lebensentscheidungen, Spiegelungen der eigenen psychisch-spirituellen Zustände und konkreten Handlungen, weitere Schleier vor der Erkenntnis Gottes oder auch Symbole einer von Gott verliehenen Transformation des Selbst.

Ferner betonen die untersuchten Sufis oft und wiederholt, dass der Koran den Menschen vor allem auffordert, das Selbst zu reinigen und zu polieren, um so Gott widerzuspiegeln. Der Koran ist hierfür Poliermittel wie Spiegel zugleich. Dieser Spiegel dient den Sufis nicht nur zur Selbstreflexion, sondern auch als Rahmen der Weltbetrachtung. In Referenz zu Koranversen wie 41:53 wird das Geschehen der fernen Horizonte im innersten Selbst gespiegelt, um die Wahrheit Gottes zu erkennen. In einer solchen Betrachtung suchen einige der Sufis in einer Innen-Außen-Schau nach Epiphanien in der geschaffenen Welt, während andere allein den Koran kontemplieren und verinnerlichen wollen, um sich auf diese Weise in der diesseitigen Welt (*dunyā*) im ganzheitlichen Gottesbewusstsein (*taqwā*) zu orientieren und zu verhalten.

Alle von mir interviewten Sufis streben aber an, die äußeren, wörtlichen Bedeutungszusammenhänge des Koran durch innere, übersprachliche Erkenntnisse zu erweitern. Sie verwerfen hierbei nicht das Äußere, sondern inkludieren es in die innere Erfahrung beziehungsweise sehen es als Teil dieser. Das Äußere wird in das Innere übersetzt und die innere Reflexion auf die Interpretation des Äußeren übertragen.

So wird von den hier angeführten Sufis auch auf unterschiedliche Weise argumentiert, dass eine reine Verinnerlichung nicht ausreichend sei, um die koranische Botschaft zu realisieren. Um die göttliche Ansprache tatsächlich zu verwirklichen, muss der Sufi seine Erkenntnis vielmehr auf das eigene Handeln mit den Mitmenschen und in Bezug auf die Umwelt übertragen und entsprechend optimieren. Durch die sufisch-hermeneutische Auseinandersetzung wird der Koran gleichzeitig zum Kriterium der Entscheidung (*al-furqān*), um einer von Gott verliehenen inneren Wahrheit – statt den vergänglichen Wahrheiten der Gesellschaft – folgen zu können. Ist eine solche innere Kultur beziehungsweise Gewissheit erreicht, ist es möglich, in Einklang mit der koranischen Botschaft in der Gesellschaft zu handeln und zu dieser positiv beizutragen. Der

Koran stellt keine gesellschaftspolitischen Vorgaben, sondern erinnert vielmehr den Menschen, seine präexistente Verbindung zu Gott zu stärken. In dieser Verbindung der Hingabe wird den Sufis nach der Mensch transformiert, was sein soziales Verhalten verändert und ein harmonischeres Zusammenleben mit den Mitmenschen ermöglicht.

## 12.2 Ausblick

Der Fokus meiner Untersuchung gegenwärtiger sufischer Zugänge zum Koran liegt auf der Art und Weise, wie die 14 befragten Sufis über den Koran sprechen, ihn interpretieren und Bedeutung aus ihm gewinnen. Aus diesen Auslegungsbemühungen leiten sie ein bestimmtes Menschenbild wie auch ein Ideal der zwischenmenschlichen Beziehung ab. Inwieweit dieses Ideal aber tatsächlich umgesetzt wird, welche Widersprüche, Abweichungen oder Konflikte daraus erwachsen mögen, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Das von mir erhobene Material lässt zwar Einblicke in die sufischen Übertragungen in die jeweilige Lebenswirklichkeit zu, müsste aber jeweils im Detail und in Bezug auf den jeweiligen Kontext umfassender analysiert werden. An dieser Stelle kann nur ein Ausblick über relevante Themen gegeben werden.

Beispielsweise reflektieren Sufis den Koran in Bezug auf seine Historizität und sein Potenzial für die Gegenwart auf komplexe Weise. Hier werden Positionen vertreten, die davon ausgehen, dass einige Teile des Koran in ihren historischen Zusammenhängen gelesen, eventuell nicht für alle Zeiten gültig sind oder aber für die jeweilige Zeit entsprechend entschlüsselt werden müssen. Die Vermittlung der überzeitlichen Botschaft des Koran wird mit kreativen, teils heutigen Gleichnissen aus den jeweiligen Lebenswirklichkeiten der Sufis kommuniziert.

Die erhobenen Positionierungen ließen sich zudem auf anregende Weise in Bezug auf Fragen der Gesellschaftsordnung, der Anwendung von Gewalt, Deradikalisierung, Konflikttransformation und gesellschaftsreligiöser Diversität diskutieren. Auch wenn die untersuchten Sufis immer wieder betonen, dass der Koran vor allem das eigene Handeln anspricht, hätten die jeweiligen Auslegungen auch unterschiedliche Konsequenzen für das soziale Umfeld. Folglich sei die Ambivalenz zwischen sufischer Offenheit zu gesellschaftsreligiöser Diversität und gleichzeitigen, oft auch polemischen Abgrenzungstendenzen ein ertragreicher Ausgangspunkt der Reflexion.

Im Weiteren distanzieren sich die interviewten Sufis durchgehend von Gewalt, argumentieren aber teilweise in Bezug auf den Koran, dass bestimmte Umstände Gewaltanwendung notwendig machten. Eine weitere stark ausgeprägte Parallelität zwischen den Interviewten ist eine scharfe Abgrenzung und deutliche Kritik gegenüber Salafist:innen, Wahhabit:innen oder anderen, von den Sufis als „Extremisten“ bezeichneten Kollektiven. Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass die Grenzen nicht so klar liegen, wie es den Anschein haben mag, und es durchaus auch zu Überschneidungen in den jeweiligen gesellschaftsreligiösen Auslegungen kommen kann.

Auch in Bezug auf Geschlechterfragen lassen sich Spannungsverhältnisse ausmachen. Zwar wird auf einer spirituellen Ebene durchgehend eine Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau kundgetan, in den jeweiligen gesellschaftsreligiösen Auslegungen sind aber auch davon abweichende Tendenzen zu beobachten. Gleichzeitig werden von den interviewten Sufis – Frauen wie Männern – anregende Interpretation zu einer koranischen Genderbalance, zu gesellschaftlichen Konventionen und zu einer übergeschlechtlichen spirituellen Essenz (*rūḥ*) des Menschen angeführt.

Im Weiteren ließen sich unterschiedliche Meinungen über die Zusammenhänge zwischen Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Emotionalität, Geistigkeit und sufischer Erkenntnishaltung prüfen. In Hinblick auf die jeweilige sufische Reflexion über die Rolle des Menschen innerhalb der Schöpfung wären Ausdrucksformen einer sufisch-koranischen Ökologie zu untersuchen.

Schließlich könnte eine engmaschige Analyse sufischer Auslegungen und Verständnisformen der *šariʿa* zu reichhaltigen Ergebnissen führen. In aller Kürze lässt sich zumindest sagen, dass die von mir interviewten Sufis die *šariʿa* weniger als ein Konzept der Regelmäßigkeit, sondern vielmehr als Sphäre der spirituell-persönlichen Transformation verstehen. Diese führe zu einer erweiterten Fähigkeit der Anwendung ethischer und gesellschaftsreligiöser Implikationen, die der Sufi durch die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Koran auf sich und andere übersetzt.

### 12.3 Das sufische Fortschreiben des Koran

Aus den besprochenen sufischen Auslegungen kann der Schluss gezogen werden, dass der Koran von allen hier vertretenen Sufis als wesentlich und bedeutungsvoll verstanden wird. Auch wenn nicht alle der Interviewten Verse des Koran verbatim rezitieren, sind doch ihre Ausführungen von koranischen Bildern und Konzepten durchdrungen. In vielen Fällen war eine solche Zuordnung eindeutig herzustellen. In vielen anderen Fällen konnte ich die jeweiligen Verweise vermuten. Folglich habe ich die potenziell angesprochenen Koranstellen zu den jeweiligen Argumenten der sprechenden Sufis zum weiterführenden Vergleich angeführt. Die teils ungezwungene, freie und kreative Wiedergabe koranischer Inhalte führt jedenfalls zu der Erkenntnis, dass sufische Reflexionen der Bedeutungsebenen des Koran einem Übersetzungsvorgang entsprechen, der übersprachlich vor sich geht und das jeweilige Denken und Handeln wesentlich beeinflusst. Auch wenn durch die Interviews Texte erzeugt und interpretiert werden, repräsentieren diese doch die gelebte Interaktion der Sufis mit dem Koran und die spontane Kommunikation dieser Deutungen. Die Aspekte des Wandelbaren, des immer neu in die Tat umgesetzten sufischen Koran stehen im Zentrum der vorliegenden Analyse.

Abschließend interpretiere ich die sufische Koranhermeneutik – repräsentiert durch 14 gegenwärtige Sufis – als Auslegungsbemühungen, die über den reinen Wortlaut hinausgehen und eine umfassendere, tieferliegende und real erlebte Bedeutung

der göttlichen Offenbarung erreichen wollen. Dieser Vorgang wird als ein komplexer und vielstufig fortlaufender Prozess beschreiben.

Damit im Zusammenhang verstehen die untersuchten Sufis die intensive Beschäftigung mit dem Koran als eine fortschreitende Bewusstseins-Transformation. Gleichzeitig wird der Koran durch die sufischen Interpretationen fortgeschrieben. Er wird auf das Innenleben des Sufis übersetzt, deren Reflexionen auf den Koran rückprojiziert und dessen Bedeutungsgehalt dadurch erweitert. Da dieser Vorgang von den jeweiligen Sufis auf unterschiedliche Weise erlebt und kommuniziert wird, präsentiert sich der Koran im Prisma des erhobenen Materials als ein vielschichtiges und vielgestaltiges, dynamisches Phänomen. Für die interviewten Sufis ist der Koran daher weniger eine gesetzgebende Heilige Schrift als vielmehr ein Kaleidoskop der Selbst- und Weltbetrachtung.

﴿ ... Du siehst im Schöpfungswerk des Erbarmerers nichts an Unebenheit. Schau nochmal hin – siehst Du irgendeinen Makel? Dann schau noch zweimal hin – dann wird der Blick sich wieder zu dir wenden, niedergeschlagen, müde! ﴾

﴿ ,Lies dein Buch! Heute genügst du dir selbst als jemand, der mit dir abrechnet.‘ ﴾<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> K. 67:3–4; K. 17:14; Übers. Bobzin, 2019.



## 13. Bibliografie

### 13.1 Forschungsliteratur

- Abenante, Paola: Tasting Islam: religious aesthetics and modernity in a contemporary Egyptian Sufi brotherhood, in: *Culture and Religion* 18/2 (2017), 129–148.
- Abdel-Kader, Ali: *The Life, Personality and Writings of al-Junayd. A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings* (E. J. Gibb Memorial Series 12), London 1962.
- Abrahamov, Binyamin: *Ibn al-ʿArabi's Fuṣuṣ al-Ḥikām. An Annotated Translation of „The Bezels of Wisdom“*, London/New York 2015.
- Abuali, Eyad: Words Clothed in Light: *Dhikr* (Recollection), Colour and Synaesthesia in Early Kubrawi Sufism, in: *Iran* 58/2 (2020), 279–292.
- Abu Zaid, Nasr Hamid: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt*, Freiburg/Basel/Wien 2008.
- Adamson, Peter: From the necessary existent to God, in: ders. (Hg.): *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge 2013, 170–189.
- Adújar, Ndeye: Feminist Readings of the Qur'an: Social, Political, and Religious Implications, in: Aslan, Ednan/Hermansen, Marcia/Medeni, Elif (Hg.): *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians* (Wiener Islamstudien 3), Frankfurt am Main et al. 2013, 59–80.
- Ahmed, Shahab: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton/Oxford 2016.
- Aidi, Hisham: *Rebel Music. Race, Empire, and the New Muslim Youth Culture*, New York 2014.
- Akash, Hussein Ali: *Die sufische Koranlegung: Semantik und Deutungsmechanismen der ishari-Exegese*, Berlin 2006.
- Alani, Dara: Sprachliche Untersuchung der Erzählung über das Abraham Opfer, in: Mauder, Christian/Würtz, Thomas/Zinsmeister, Stefan (Hg.): *Koran in Franken. Überlegungen und Beispiele für Koranrezeption in fremden Kontexten* (Judentum-Christentum-Islam, Interreligiöse Studien 15), Würzburg 2016, 41–52.
- Albo, Moshe: Al-Azhar Sufism in Post-Revolutionary Egypt, in: *Journal of Sufi Studies* 1/2 (2012), 224–244.
- Almond, Ian: The Meaning of Infinity in Sufi and Deconstructive Hermeneutics: When Is an Empty Text an Infinite One?, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72/1 (2004), 97–117.
- Alwani, Zainab: Muslim Women as Religious Scholars: A Historical Survey, in: Aslan, Ednan/Hermansen, Marcia/Medeni, Elif (Hg.): *Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians* (Wiener Islamstudien 3), Frankfurt am Main et al. 2013, 45–58.
- Anderson, Leon: Analytical Autoethnography, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 35/4 (2006), 373–395.
- Andrae, Tor: *Islamische Mystik, übersetzt aus dem Schwedischen von H. Kanus-Credé*, Stuttgart et al. 1980.
- Asad, Muhammad: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, übersetzt aus dem Englischen von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn*, Düsseldorf 2011.
- Atay, Tayfun: *A Muslim Mystic Community in Britain. Meaning in the West and for the West*, (Studies

- in *Comparative Social Pedagogies and International Social Work and Social Policy* 18), Bremen 2012.
- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reineck bei Hamburg<sup>5</sup>2014.
- Bakhos, Carol/Cook, Michael (Hg.): *Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, Oxford/ New York 2017.
- Bar'el, Zvi: *Tahrir Square, From Place to Space: The Geography of Representation*, in: *Middle East Journal* 71/1 (2017), 9–22.
- Başaran, Betül: *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century. Between Crisis and Order*, Leiden/Boston 2014.
- Bauer, Karen: *Gender Hierarchy in the Qur'an. Medieval Interpretations, Modern Responses*, Cambridge 2015.
- Bauer, Karen: *Emotion in the Qur'an: An Overview*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 19/2 (2017), 1–30.
- Bauer, Thomas: *The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies including Observations on Kull and on 22:27, 26:225, and 52:31*, in: Neuwirth, Angelika/Sinai, Nicolai/Marx, Michael (Hg.): *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'an*, Leiden 2010, 699–732.
- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Verlag der Weltreligionen), Berlin 2011.
- Beck, Herman L.: *The Contested State of Sufism in Islamic Modernism: The Case of Muhammadiyah Movement in Twentieth-Century Indonesia*, in: *Journal in Sufi Studies* 3/2 (2014), 183–219.
- Benjamin, Walter: *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: ders.: *Gesammelte Schriften* (4/1), Frankfurt am Main 1972, 9–21.
- Berger, Lutz: *Islamische Theologie*, Wien 2010.
- Bevilacqua, Alexander/Loop, Jan: *The Qur'an in Comparison and the Birth of ‚scriptures‘*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 20/3 (2018), 149–174.
- Biesterfeld, Hans Heinrich: *Die Unnachahmlichkeit des Korans*, in: Steul, Willi (Hg.): *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin 2017, 15–17.
- Bremer, Kai/Wirth, Uwe (Hg.): *Texte zur modernen Philologie*, Stuttgart 2010.
- Brigaglia, Andrea: *Learning, Gnosis, Exegesis: Public tafsir and Sufi Revival in the City of Kano (Northern Nigeria), 1950–1970*, in: *Die Welt des Islams* 49/3–4 (2009), 334–366.
- Brigaglia, Andrea: *Tarbīya and Gnosis in Hausa Islamic Verse: Al-Şābūn al-Muţahhir by Muḥammad Balarabe of Shellen (Adamawa, Nigeria)*, in: *Die Welt des Islams* 58 (2018), 272–325.
- Brown, Jonathan: *Salafis and Sufis in Egypt (The Carnegie Papers, Middle East)*, Washington D.C. 2011.
- Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007.
- Bruinessen, Martin van: *Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 92–112.
- Bobzin, Hartmut: *Den Koran übersetzen, aber wie?*, in: Altermatt, Urs/Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag (Religionsforum 1)*, Stuttgart 2006, 143–151.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München<sup>3</sup>2019.

- Bos, Matthijs van den: Elements of Neo-Traditional Sufism in Iran, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 61–75.
- Böwering, Gerhard: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari* (d. 283/896), Berlin 1980.
- Böwering, Gerhard: *Mystical Circles and Colors in Kubra’s Philosophical Kaleidoscope*, in: Ghazla, Irfan (Hg.): *Beyond Conventional Constructs. Essays In Honour Of Professor Dr. C.A. Qadir*, Lahore 1987, 82–101.
- Böwering, Gerhard: *The Major Sources of Sulami’s Minor Qur’an Commentaty*, in: *Oriens* 35 (1996), 35–56.
- Böwering, Gerhard: *The Light Vers: Qur’anic Text and Sūfi Interpretation*, in: *Oriens* 36 (2001), 113–144.
- Böwering, Gerhard/Casewit, Yousef (Hg.): *A Qur’an Commentary by Ibn Barrajān of Seville* (d. 536/1141). *Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra* (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered), Leiden/Boston 2016.
- Buber, Martin: *Ich und Du*, mit einem Nachwort von Bernhard Casper, Stuttgart 2017.
- al-Burhānpūri, Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Hindi: *Risāla fi bayān waḥdat al-wuḡūd*, in: ‘Abd al-Fattāh, Sa‘īd (Hg.): *Rasā’il fi waḥdat al-wuḡūd*, Kairo 2007, 203–209.
- Butz, David/Besio, Kathryn: *Autoethnography*, in: *Geography Compass* 3/5 (2009), 1660–1674.
- Cancian, Alessandro: *Translation, Authority, and Exegesis in Modern Iranian Sufism: Two Iranian Sufi Masters in Dialogue*, in: *Journal of Persianate Studies* 7/1 (2014), 88–106.
- Caputo, John D.: *Philosophy and Religion*, Nashville 2006.
- Caron, James: *Sufism and liberation across the Indo-Afghan border: 1880–1928*, in: *South Asian History and Culture* 7/2 (2016), 135–154, <https://doi.org/10.1080/19472498.2016.1143667>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Casanova, José: *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*, in: *The Hedgehog Review* 8/1–2 (2006), 7–22.
- Chiabotti, Francesco/Feuillebois-Pierunek, Eve/Mayeur-Jaouen, Catherine/Patrizi, Luca (Hg.): *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab* (*Islamic Literatures: Text and Studies* 1), Leiden 2016.
- Chih, Rachida: *What is a Sufi Order? Revisiting the Concept through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 21–38.
- Chittick, William (Hg.): *Faith and Practice of Islam. Three Thirteen Century Sufi Texts*, Albany 1992.
- Chittick, William: *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*, Albany 1998.
- Chittick, William: *The Pluralistic Vision of Persian Sufi Poetry*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/4 (2003), 423–428.
- Chittick, William: *Iblis. Iblis and the Jinn in al-Futūḥāt al-Makkiyya*, in: Gruendler, Beatrice/Cooper-son, Michael (Hg.): *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday*, Leiden 2008, 99–126.
- Chittick, William: *The Quran and Sufism*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1737–1749.
- Chittick, William: *Moses and the Religion of Love: Thoughts on methodology in the Study of Sufism*, in: Tonaga, Yashushi/Fuji Chiaki (Hg.): *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies* (*Kenan Rifai Sufi Studies Series* 3), Kyoto 2018, 101–118.
- Colby, Frederick: *The Subtleties of the Ascension: al-Sulamī on the Mi’rāj of the Prophet Muhammad*, in: *Studia Islamica* 94 (2002), 167–183.



- Coppens, Pieter: *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossing between This World and the Otherworld*, Edinburgh 2018.
- Crone, Patricia: *The Qur'anic Pagans and Related Matters. Collected Studies in Three Volumes*, hg. von Hanna Siurua, Vol. 1, Leiden/Boston 2016.
- Dabbagh, Ahmad: *The Journey to the Pleasure & Closeness of Allah. From the Teachings of Shaykh Abdul Aziz Dabbagh*, Cheshire 2013.
- Daftary, Farahad: *Ismaili History*, aktualisierte Onlineversion des Beitrags in: *Encyclopedia Iranica* 14 (2009), <http://www.iis.ac.uk/encyclopaedia-articles/ismaili-history>, letzter Zugriff: 02.12.2021; Seite aus dem Netz genommen.
- al-Daghestani, Raid: *Epistemologie des Herzens: Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*, Köln 2017.
- Dagli, Caner: *Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1805–1817.
- Dagli, Caner: *Ibn al-ʿArabī and Islamic Intellectual Culture. From mysticism to philosophy*, London/New York 2016.
- Dakake, Maria: *Quranic Ethics, Human Rights, and Society*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1785–1804.
- Dāmād, Muṣṭafā Muḥaqqiq: *The Quran and Schools of Islamic Theology and Philosophy*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1719–1735.
- Dayeh, Islam: *The Potential of World Philology*, in: *Philological Encounters* 1 (2016), 396–418.
- DeWeese, Devin: *Aḥmad Yasavī in the Work of Burhān al-Dīn Qīlich: the Earliest Reference to a Famously Obscure Central Asian Sufi Saint*, in: *Asiatische Studien* 67 (2013), 837–879.
- DeWeese, Devin/Gross, Jo-Ann (Hg.): *Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th–21st Centuries (Handbook of Oriental Studies Section Eight: Uralic and Central Asian Studies 25)*, Leiden/Boston 2018.
- Di Puppò, Lili/Schmoller, Jesko: *Here or elsewhere: Sufism and traditional Islam in Russia's Volga-Ural region*, in: *Contemporary Islam* (2019), <https://doi.org/10.1007/s11562-018-00434-3>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Douglas-Klotz, Neil: *Re-hearing Quran in Open Translation: Ta'wil, Postmodern Inquiry and a Hermeneutics of Indeterminacy*, präsentiert in: *Arts, Literature and Religion Section of the American Academy of Religion Annual Meeting*, Toronto 2002, <http://abwoon.org/wp-content/uploads/2013/10/RehearingQuran.pdf>, letzter Zugriff: 12.06.2023
- Eco, Umberto: *Über Spiegel und andere Phänomene*, aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, München 72002.
- Eco, Umberto: *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, übersetzt von Burkhart Kroeber, München 2009.
- El-Bizri, Nader/Othmann, Eva (Hg.): *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures (Beiruter Texte und Studien 138)*, Würzburg 2018.
- Ernst, Carl: *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany/New York 1985.
- Ernst, Carl: *How to Read the Qur'an. A New Guide, with Selected Translations*, Chapel Hill 2011.
- Ernst, Carl: *Refractions of Islam in India. Situating Sufism and Yoga*, Los Angeles/New Delhi et al. 2016a.
- Ernst, Carl: *Sufism*, in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World Vol. 2*, Farmington Hills 2016b, 1098–1106.

- Ess, Josef van: *The Flowering of Muslim Theology*, transl. by Jane Marie Todd, Cambridge et al. 2006.
- Ewing, Katherine Pratt: *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Durham/London 1997.
- Fakhruddin ʿIraqi: *Divine Flashes*. Translation and Introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn
- Wilson. Preface by Seyyed Hossein Nasr, New York et al. 1982.
- Farooqi, Mehr Afshan: *Literary Paradigms in the Conception of South Asian Muslim Identity: Muhammad Iqbal and Muhammad Hasan Askari*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 32/1 (2012), 183–194.
- Fina, Lien Ifrah Nafʿatu: *When Islamic Spirituality meets Magic: Aḥmad Ibn ʿAlī al-Būnī (D. 622/1225) and the Science of Letters*, in: *Journal of Islamic Studies Published by State Islamic Institute Mataram* 20/2 (2016), 445–458.
- Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg <sup>12</sup>2013.
- Flick, Uwe: *Design und Prozess qualitativer Forschung*, in: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg <sup>12</sup>2013, 252–265.
- Frangieh, Bassam (Hg.): *Anthology of Arabic Literatur, Culture, and Thought. From Pre-Islamic Times to the Present*, New Haven/London 2005.
- Frembgen, Jürgen Wasim: *Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam*, München 2000.
- Frembgen, Jürgen Wasim: *Das Rätsel des Pfeils. Begegnungen mit Sufi-Meistern, mit einer Nachbetrachtung und einem Bildteil*, Frauenfeld 2017.
- Fudge, Bruce: *Qurʾānic Exegesis in Medieval Islam und Modern Orientalism*, in: *Die Welt des Islam. New Series* 46/2 (2006), 115–147.
- Gardet, L.: *Dhikr*, in: *EI<sup>2</sup>* (2012), online Version; letzter Zugriff: 16.11.2018.
- Gebauer, Gunter: *Können wir über unser Sprechen verfügen?*, in: *Paragrana* 21/2 (2012), 210–218.
- Genn, Celia A.: *The Development of a Modern Western Sufism*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 257–277.
- Gelpke, Rudolf: *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Köln 2008.
- Gerhardt, Volker: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.
- Ghandour, Ali: *Liebe, Sex und Allah. Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime*, München 2019.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad: *Die Nische der Lichter. Miškāt al-anwār*, übersetzt und ediert von ʿAbd-Elšamad ʿAbd-Elḥamīd Elschazli, Hamburg <sup>2</sup>2013.
- al-Ġilī, ʿAbd al-Karīm b. Ibrāhīm: *al-Insān al-kāmil fi maʿrifat al-awāḥir wa-l-awāʿil*, hrsg. von Abū ʿAbd ar-Raḥmān Šalāḥ b. Muḥammad b. ʿUwayyā, Beirut 1997.
- Godlas, Alan: *Šūfism*, in: Rippin, Andrew (Hg.): *The Blackwell Companion to the Qurʾān*, Malden/Oxford 2006, 350–361.
- Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Bände, Wiesbaden 1965/1976/1981.
- Green, Nile: *Indian Sufism since the Seventeenth Century. Saints, books and empires in the Muslim Deccan*, London/New York 2006.
- Green, Nile: *Sufism: A Global History*, West-Sussex 2012.
- Griffel, Frank: *Sufi; Sufismus*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sonderdruck aus Bd. 10: St–T, Basel 1998, 576–581.
- Griffel, Frank: *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, New York 2009.
- Griffel, Frank: *What Do We Mean By ‚Salafi‘? Connecting Muḥammad ʿAbduh with Egypt’s Nūr Party in Islam’s Contemporary Intellectual History*, in: *Die Welt des Islams* 55 (2015), 186–220.

- Griffel, Frank: Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Predmodern (and Postclassical) Islamic Societies, in: *Bustan: The Middle East Book Review* 8/1 (2017), 1–21.
- Griffel, Frank: *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*, Stuttgart 2018.
- Haenni Patrick/Voix, Raphaël: God by All Means ... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 241–256.
- Haeri, Niloofar: The sincere subject. Mediation and interiority among a group of Muslim women in Iran, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7/1 (2017), 139–161.
- Haggag, Mahmoud: *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*, Bern 2011.
- Hailer, Martin: *Religionsphilosophie*, Göttingen/Bristol 2014.
- Hajatpour, Reza: Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung (Welt der Philosophie 17), Freiburg/München 2017.
- Hamsa, Feras/Rizvi, Sajjad/Mayer, Farhana (Hg.): *An Anthology of Qur’anic Commentaries. Volume 1: On the Nature of the Divine (Qur’anic Studies Series 5)*, London 2010.
- Ḥalāfullāh, Muḥammad Aḥmad: *Al-Fann al-qaṣaṣī fi l-Qur’ān al-karīm*, Kairo et al. 1999.
- Heck, Paul 2009: The Politics of Sufism. Is there one?, in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (Hg.): *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London/New York 2009, 13–29.
- Helfferich, Cornelia: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, Wiesbaden 2011.
- Hentschel, Kornelius: *Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam*, München 1997.
- Hentschel, Yunus Valerian: Der Lichtvers als Anleitung zum Verständnis des Koran: Ein Beispiel sufischer Koranhermeneutik, in: El-Abdaoui, Khalid/Hentschel, Yunus Valerian (Hg.): *Die Vielfalt Islamischer Wirklichkeiten. Neue Ansätze in den Islamischen Studien an der Universität Wien*, Berlin 2017, 143–153.
- Hentschel, Yunus Valerian: *Mystik und Macht im Abbasidenkalifat. Mansur al-Hallaj und der Skandal der Wahrheit. Mit einer Einleitung von Michael Mitterauer (Die Levante – frühe Ansätze der Globalisierung. Vom 5. Jahrhundert bis zur Neuzeit 4)*, Wien 2020.
- Hentschel, Yunus Valerian: *Blicke in den Spiegel des Koran. Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart*, Dissertation Universität Wien 2021.
- Hermann, Denis/Terrier, Mathieu (Hg.): *Shi’i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, London/New York 2019.
- Heschel, Susannah: *Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung, aus dem Englischen von Dirk Hartwig, Moritz Buchner und Georges Khalil, mit einem Nachwort von Georges Khalil*, Berlin 2018.
- Hilmi Ahmet: *Die Visionen des Aynali Baba. A’mak-i Hayal (Die Tiefe der Visionen)*, aus dem Osmanischen übersetzt von Abdullah Halis Dornbrach, Bonndorf 2010.
- Hill, Joseph: ‚All Women are Guides‘: Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal, in: *Journal of Religion in Africa* 40/4 (2010), 375–412.
- Hill, Joseph: Sufism between Past and Modernity, in: Woodward, Mark/Lukens-Bull, Ronald (Hg.): *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, 2019, 1–26.
- Holbein, Ulrich: *Dies Meer hat keine Ufer. Klassische Sufi-Mystik*, Wiesbaden 2009.
- Howell, Julia Day: Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia’s New Sufi Networks, in: Bruinessen,

- Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 217–240.
- Hughes, Aaron: *Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams and Dreaming*, in: *Journal of American Academy of Religion* 70/1 (2002), 33–53.
- Ibn ʿAtāʾ Allāh: *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden*, übersetzt und eingeleitet von Annemarie Schimmel (Herderbücherei Texte zum Nachdenken 57), Freiburg 1987.
- Iqbal, Muzaffar: *Scientific Commentary on the Quran*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1679–1693.
- Islam, Sarah: *The Qubaysiyyāt: The Growth of an International Muslim Women’s Revivalist Movement from Syria (1960–2008)*, in: Bano, Masooda/Kalmbach, Hilary (Hg.): *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden/Boston 2012, 161–183.
- Jambet, Christian: *Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik. Anmerkungen zu Sexualität und Wahrheit*, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt am Main 1991, 229–248.
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur*, übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut, mit einem einführenden Essay von Peter Sloterdijk (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 21), Berlin 1902/2014.
- Johns, Anthony: *Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabari’s Treatment of Job in Sūrat al-Anbiyā’ 83–4 (Part II)*, in: *Journal of Qur’anic Studies* 4/1 (2002), 49–60.
- Johns, Anthony: *Jonah in the Qur’an: An Essay on Thematic Counterpoint*, in: *Journal of Qur’anic Studie* 5/2 (2003), 48–71.
- Johns, Anthony: *Narrative, Intertext, and Allusion in the Qur’anic Presentation of Job*, in: *Journal of Qur’anic Studies* 1/1 (2010), 1–25.
- Jokisch, Benjamin: *Islamwissenschaft: Globalisierung einer philologischen Disziplin*, in: Poya, Abbas/Reinkowski, Maurus (Hg.): *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft*, Bielefeld 2008, 37–50.
- Kabir: *Im Garten der Gottesliebe. 112 Gedichte des indischen Mystikers des 15. Jahrhunderts nach der Übersetzung von Rabindranath Tagore*, ins Deutsche übertragen von Gunther Wolf, Heidelberg/Leimen 2010.
- al-Kamṣhānawī, Diyāʾ ad-Dīn Aḥmad b. Muṣṭafā: *Ġāmiʿu l-uṣūl fi l-auliyyāʾ*, hrsg. von Aḥmad Farīd al-Mīzyādī, Beirut 2010.
- Keeler, Annabel: *Sufi Hermeneutics. The Qur’an Commentary of Rashid ad-Din Maybudi*, Oxford 2006.
- Keeler, Annabel: *Mystical Theology and the Traditionalist Hermeneutics of Maybudi’s Kashf al-Asrār*, in: Shihadeh, Ayman (Hg.): *Sufism and Theology*, Edinburgh 2007, 15–30.
- Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2015.
- Klinkhammer, Gritt: *Sufism contextualized. The Mevlevi tradition in Germany*, in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (Hg.): *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London/New York 2009, 209–228.
- Knysh, Alexander: *A Clear and Present Danger: ‚Wahhabism‘ as a Rhetorical Foil*, in: *Die Welt des Islam. New Series* 44/1 (2004), 3–26.
- Knysh, Alexander: *Sufism and the Qur’an*, in: McAuliff (Hg.): *Encyclopedia of the Qur’an (Vol. 5, Si–Z)*, Leiden/Boston 2006, 137–159.
- Knysh, Alexander: *Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt)*, in: *Middle Eastern Studies* 43/4 (2007), 503–530.
- Knysh, Alexander: *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden et al. 2010.

- Knysh, Alexander: *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*, Princeton/Oxford 2017.
- Kruse, Jan/Bethmann, Stephanie/Eckert, Judith/Niermann, Debora/Schmieder Christian: In und mit fremden Sprachen forschen. Eine empirische Bestandsaufnahme zu Erfahrungs- und Handlungsweisen von Forschenden, in: Kurse, Jan et al. (Hg.): *Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen. Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Weinheim/Basel 2012, 27–68.
- Küçük, Hülya: A Brief History of Western Sufism, in: *Asian Journal of Social Science* 36/2 (2008), 292–320.
- Kuehn, Sara: Wild Social Transcendence and the Antinomian Derwish, in: Kallhoff, Angela/Schulte-Umberg, Thomas (Hg.): *Moralities of Warfare and Religion. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 4/1 (2018), 255–285.
- Laffan, Michael: National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals *Salafy* and *Sufi*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 149–171.
- al-Lamaṭī, Aḥmad al-Mubārak: Pure Gold from the Words of Sayyidi ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh. (Al-Dhahab al-Ibrīz min Kalām Sayyidi ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh), übersetzt und herausgegeben von John O’Kane und Bernd Radtke, Leiden/Boston 2007.
- Lange, Christian: A Sufi’s Paradise and Hell: ʿAzīz-i Nasafī’s (fl. mid-7th/13th c.) Epistle on the Otherworld, in: Korangy, Alireza/Sheffield, Dan (Hg.): *No Tapping Around Philology: Festschrift Wheeler Thackston*, Wiesbaden 2014, 193–214.
- Latif, Amer: The Performance of Perplexity: A Sufi Approach to the Paradoxes of Monotheism, in: *The Muslim World* 97 (2007), 611–625.
- Lawson, Todd: *Tafsir as Mystical Experience: Intimacy and Ecstasy in Quran Commentary. Tafsir sūrat al-baqara by Sayyid ʿAlī Muḥammad Širāzī, The Bāb (1819–1850)* (Text and Studies on the Qurʾān 14), Leiden/Boston 2018.
- LeBlanc, Marie Nathalie: Sufi Muslims in Montréal: Tensions between Cosmopolitanism and the Cultural Economy of Difference, in: *Anthropologica* 55/2 (2014), 435–440.
- Lenz-Raymann: *Securitization of Islam: A Vicious Circle. Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia*, Bielefeld 2014.
- Lewisohn, Leonard: An Introduction to the History of modern Persian Sufism, Part I: The Niʿmatullāhi Order: Persecution, Revival and Schism, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61/3 (1998), 437–464.
- Lewisohn, Leonard: An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 62/1 (1999), 36–59.
- Lohlker, Rüdiger: Rashad Khalifa, die Submitter, der Computer und die Zahl 19. Ein Phänomen des Islam in der Moderne, in: Lohlker, Rüdiger et al. (Hg.): *Islam im Internet. Neue Formen der Religion im Cyberspace* (Hamburger Beiträge: Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt 3, CD-ROM), Hamburg 2000.
- Lohlker, Rüdiger: *Islam. Eine Ideengeschichte*, Wien 2008.
- Lohlker, Rüdiger: *Islamisches Recht*, Wien 2012.
- Lohlker, Rüdiger (Hg.): *Der Buchstabe bāʾ- Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ʿArabīs (Nūr al-ḥikma, Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft 12)*, Hamburg 2016.
- Lohlker, Rüdiger: *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*, München 2017.

- Loimeier, Roman: Der *dhikr*: Zum sozialen Kontext eines religiösen Rituals, in: *Der Islam* 83 (2006), 170–186.
- Loop, Jan: Divine Poetry? Early Modern European Orientalists on the Beauty of the Koran, in: *Church History and Religious Culture* 89/4 (2009), 455–488.
- Lory, Pierre: *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après ʿAbd al-Razzāq al-Qāḥḥānī*, Paris 1980.
- Luhrmann, Tanya M.: *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York 2012.
- MacDonald, Duncan B.: *Darwish*, in: *EI*<sup>2</sup> 2012; online Version; letzter Zugriff: 16.11.2018.
- Macho, Thomas: Narziß und der Spiegel. Selbstrepräsentation in der Geschichte der Optik, in: Renger, Almut-Barbara (Hg.): *Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace*, Stuttgart/Weimar 2002, 13–26.
- Madigan, Daniel: *The Qurʾān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton/Oxford 2001.
- Malik, Jamal (Hg.): *Sufism in the West*, London/New York 2006.
- Malik, Hamza: *The Grey Falcon. The Life and Teaching of Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jilānī (Islamic History and Civilization 155)*, Leiden/Boston 2018.
- Mandaville, Peter: *Islam and Politics*, New York 2014.
- Manz, Beatrice: *Timūr Lang*, in: *EI*<sup>2</sup> 2012; online Version; letzter Zugriff: 15.06.2020.
- Marotzki, Winfried 2013: *Qualitative Biographieforschung*, in: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 192013, 175–186.
- Massignon, Louis: *Hallaj. Mystic and Martyr of Islam. Abridged Version. Translated, edited, and abridged by Herbert Mason (Bollingen Series 98)*, New Jersey 1982.
- Mattson, Ingrid: *How to Read the Qurʾān*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1587–1600.
- Mauder, Christian/Würtz, Thomas/Zinsmeister, Stefan (Hg.): *Koran in Franken. Überlegungen und Beispiele für Koranrezeption in fremden Kontexten (Judentum–Christentum–Islam, Interreligiöse Studien 15)*, Würzburg 2016.
- Mayer, Toby: *Theology and Sufism*, in: Winter, Tim (Hg.): *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge et al. 2008, 258–287.
- Mayer, Toby: *Traditions of Esoteric and Sapiential Quranic Commentary*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1659–1678.
- Mayring, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zum qualitativen Denken*, Weinheim/Basel 2002.
- McGinnis, Jon/Reisman, David C.: *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge 2007.
- Meier, Fritz: *Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks*, in: *Asiatische Studien* 8/1–4 (1954), 107–136.
- Meier, Fritz (Hg.): *Die Fawāʾih al-ḡamāl wa-fawāʾiḥ al-ḡalāl des Naḡm ad-din al-Kubrā: eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n.Chr.*, Wiesbaden 1957.
- Meier, Fritz: *Qusāyri's Tartib as-sulūk*, in: *Oriens* 16 (1963), 1–39.
- Michon, Jean-Louis (Hg.): *Ibn ʿAjība: Deux Traités sur l'Unité de l'Existence, préface de Claude Addas*, Casablanca 1998.
- Mitha, Karim: *Sufism and healing*, in: *Journal of Spirituality in Mental Health* (2018), 1–12, <https://doi.org/10.1080/19349637.2018.1464423>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Mitterauer, Michael/Hentschel, Yunus Valerian: *Patrilinartät und Silsila. Ein Spannungsfeld zwischen*

- väterlicher Abstammungslinie und sufischer Lehrtradition am Beispiel Südosteuropas, in: Gruber, Siegfried et al. (Hg.): *From the Highlands to Hollywood. Multidisciplinary Perspectives on Southeastern Europe*. Festschrift für Karl Kaser und SEEHA, Wien/Zürich 2020, 309–333.
- Muedini, Fait: *Sponsoring Sufism. How Governments Promote ‚Mystical Islam‘ in Their Domestic and Foreign Politics*, New York 2015.
- Muharem, Jahja/Prochazka, Christoph/Rius, Miguel/Schuh, Viktoria: *Traktat zur Klärung der Einsheit des Seins von Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī*, in: Lohlker, Rüdiger (Hg.): *Der Buchstabe bā‘ – Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ‘Arabīs (Nūr al-ḥikma, Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft 12)*, Hamburg 2016, 34–49.
- Musharraf, Maryam: *A Study on the Sufi Interpretation of Qur’an and the Theory of Hermeneutic*, in: *Al-Bayan: Journal of Qur’an and Hadith Studies* 11/1 (2013), 33–47.
- Nagel, Tilman: *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983.
- Nair, Shankar: *Sufism as Medium and Method of Translation: Mughal Translations of Hindu Texts Reconsidered*, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43/3 (2014), 390–410.
- Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015.
- Nettler, Ronald: *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets. Ibn Arabi’s Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Cambridge 2003.
- Neubauer, Anna: *‚This is the age of women‘: Legitimizing Female Authority in Contemporary Turkish Sufism*, in: *Journal for the Academic Study of Religion* 29/2 (2016), 150–166.
- Neuwirth, Angelika: *Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Qur’anic Creation Accounts (Part I)*, in: *Journals of Qur’anic Studies* 2/1 (2000a), 25–41.
- Neuwirth, Angelika: *Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Qur’anic Creation Accounts (Part II)*, in: *Journals of Qur’anic Studies* 2/2 (2000b), 1–18.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Verlag der Weltreligionen), Berlin 2010.
- Neuwirth, Angelika/Sells, Michael (Hg.): *Qur’anic Studies Today*, London/New York 2016.
- Nguyen, Martin: *Exegesis of the ḥurūf al-muqatta‘a: Polyvalency in Sunni Traditions of Qur’anic Interpretation*, in: *Journal of Qur’anic Studies* 14/2 (2012), 1–28.
- Nguyen, Martin: *Al-Tafsir al-kabir: An Investigation of al-Qushayri’s Major Qur’an Commentary*, in: *Journal of Sufi Studies* 2/1 (2013), 17–45.
- Nguyen, Martin: *Modern Muslim Theology. Engaging God and the World with Faith and Imagination*, Lanham et al. 2019.
- Nicholson, Reynold A.: *The Mystics of Islam*, London 1914.
- Öktem, Kerem: *Signale aus der Mehrheitsgesellschaft: Auswirkungen der Beschneidungsdebatte und staatlicher Überwachung islamischer Organisationen auf Identitätsbildung und Integration in Deutschland*, Oxford 2013.
- Oppong, Stewart Harrison: *Religion and Identity*, in: *American International Journal of Contemporary Research* 3/6 (2013), 10–16.
- Öszoj, Ömer: *Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?*, in: Altermatt, Urs/Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag* (Religionsforum 1), Stuttgart 2006, 154–159.
- Öszoj, Ömer: *Das ewige Wort Gottes*, in: Steul, Willi (Hg.): *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin 2017, 13–15.



- Öztürk, Mustafa: Über die Notwendigkeit und die Methoden der Entmythologisierung des Koran, übersetzt von Johannes Zimmermann, in: *Die Welt des Islam* 50/2 (2010), 278–299.
- Öztürk, Yaşar Nuri: Rumi und die islamische Mystik – Über das Menschenbild im Islam, übersetzt aus dem Türkischen von Nevel Cumart, Düsseldorf <sup>2</sup>2014.
- Papas, Alexandre: Toward a New History of Sufism: The Turkish Case, in: *History of Religions* 46/1 (2006), 81–90.
- Papas, Alexandre: Hagiography, Persian and Turkish, in: *EI<sup>3</sup>* (2018), 65–69.
- Papas, Alexandre: Thus Spake the Dervish. Sufism, Language, and Religious Margins in Central Asia, 1400–1900 (Studies on Sufism 4), transl. by Caroline Kraabel, Leiden 2019.
- Paul, Jürgen Rezension zu: Abun-Nasr, Jamil: Muslim Communities of Grace. The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life, London 2007, in: *Die Welt des Islam* 49 (2009), 473–497.
- Pinto, Paul: Mystical bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrian Sufism, in: *Social Compass* 63/2 (2016), 197–212.
- Pinto, Paul: Mystical metaphors: ritual, symbols and self in Syrian Sufism, in: *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal* 18/2 (2017), 90–109.
- Piraino, Francesco: Between real and virtual communities: Sufism in Western societies and the Naqshbandi Haqqani case, in: *Social Compass* 63/1 (2016), 93–108.
- Pökel, Hans-Peter: Lost in Translation: Der fremde Koran im neunzehnten Jahrhundert, in: Mauder, Christian/Würtz, Thomas/Zinsmeister, Stefan (Hg.): *Koran in Franken. Überlegungen und Beispiele für Koranrezeption in fremden Kontexten (Judentum–Christentum–Islam, Interreligiöse Studien 15)*, Würzburg 2016, 79–115.
- Rabbat, Nasser: Was ein Feuer in der Wüste lehrt, in: Steul, Willi (Hg.): *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin 2017, 194–196.
- Radtke, Bernd: Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus, in: *Die Welt des Islam. New Series* 34/1 (1994), 48–66.
- Rahman, Fazlur: *Major Themes of the Qur'an*, Chicago 2009.
- Randall, Yafiah Katherine: *Sufism and Jewish-Muslim Relations. The Derekh Avraham Order in Israeli*, London/New York 2016.
- Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (Hg.): *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London/New York 2009.
- Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif: Translocal mobility and traditional authority. Sufi practices and discourses as facets of everyday Muslim life, in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (Hg.): *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London/New York 2009, 1–12.
- Raulet, Gérard: Mimesis. Über anthropologische Motive bei Walter Benjamin – Ansätze zu einer anthropologischen kritischen Theorie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64/4 (2016), 581–602.
- Reinhard, Wolfgang: Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes, in: ders. (Hg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München 2009, 68–119.
- Renard, John: *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*, Berkeley et al. 1996.
- Renard, John (Hg.): *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, preface by Ahmet K. Karamustafa (The Classics of Western Spirituality), New York 2004.
- Renard, John: *Historical dictionary of Sufism*, Lanham <sup>2</sup>2016.
- Ridgeon, Lloyd (Hg.): *Routledge Handbook on Sufism*, London/New York 2021.
- al-Rifa'i, Muhammad Sa'id al-Jamal ash-Shadhuli: *Tafsir of Juz' 'amma. An Explication of Qur'an 78 – Qur'an 114*, translated by Ibrahim Hakim al-Dimshqi, Petaluma 2004.



- Rūmī, Ġalāl al-Dīn: *Maṭnawī-i Maʿnawī*, hrsg. und übersetzt von Bernhard Meyer/Jilla & Kaveh Dalir Azar: *Das Maṭnawī. Erstes Buch. Mouḷānā Ġalāl ad-Dīn Rūmī. Der Prophet der Liebe*, o.O. <sup>2</sup>2012.
- Saif, Liana: *What is Islamic Esotericism?*, in: *Correspondences (Special Issue: Islamic Esotericism)* 7/1 (2019), 1–59.
- Saleh, Walid: *Quranic Commentaries*, in: Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1645–1658.
- Sands, Kristin Zahra: *Sufi Commentaries on the Qurʾān in Classical Islam (Routledge Studies in the Qurʾān)*, London/New York 2006.
- Schimmel, Annemarie: *Mystischen Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985.
- Schimmel, Annemarie: *Al-Halladsch – O Leute, rettet mich vor Gott. Texte islamischer Mystik*, Freiburg/Basel/Wien 1995.
- Schönbeck, Oluf: *Sufism in the USA. Creolisation, hybridisation, syncretisation?*, in: Raudvere, Catharina, Stenberg, Leif (Hg.): *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London/New York 2009, 177–188.
- Sedgwick, Mark: *Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz, 1925–40*, in: *Die Welt des Islams* 37/3 (1997), 349–368.
- Sedgwick, Mark: *Guénonian Traditionalism and European Islam*, in: Bruinessen, Martin van/Allievi, Stefano (Hg.): *Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe*, London/New York 2011, 169–187.
- Sedgwick, Marc: *Western Sufism. From the Abbasids to the New Age*, New York 2017.
- Sedgwick, Marc: *Sufi Religious Leaders and Sufi Orders in the Contemporary Middle East*, in: *Sociology of Islam* 6 (2018), 212–232.
- Sells, Michael: *Ibn ʿArabī's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event*, in: *Studia Islamica* 67 (1988), 121–149.
- Sells, Michael (Hg.): *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qurʾān, Miʿraj, Poetic and Theological Writings*, preface by Carl Ernst (*The Classics of Western Spirituality* 86), New York 1996.
- Sells, Michael: *Stations of Desire. Love Elegies from Ibn ʿArabī and new Poems*, Köln/Jerusalem 2000.
- Sells, Michael: *Approaching the Qurʾān. The Early Revelations*, introduced and translated by Michael Sells, Ashland <sup>2</sup>2007.
- Shah, Idris: *Die Sufis. Die Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*, übersetzt aus dem Englischen von Eggert und Schumacher, Düsseldorf / Köln <sup>2</sup>1981.
- Shihadeh, Ayman (Hg.): *Sufism and Theology*, Edinburgh 2007.
- al-Shirazi, Mulla Sadra: *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qurʾān. (Tafsīr Āyat al-Nūr)*, translated and edited by Latimah-Parvin Peerwani, London 2004.
- Silvers, Laury: *Theoretical Sufism in the Early Period: With an Introduction to the Thought of Abū Bakr al-Wāsiṭi (d. ca. 320/928) on the Interrelationship between Theoretical and the Practical Sufism*, in: *Studia Islamica* 98/99 (2004), 71–94.
- Sikand, Yoginder: *The Reformist Sufism of the Tablighi Jamaʿat: The Case of the Meos of Mewat, India*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ʿModernʼ in Islam*, London/New York 2007, 129–148.
- Silverstein, Brian: *Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ʿModernʼ in Islam*, London/New York 2007, 39–60.
- Sinai, Nicolai: *Der Koran. Eine Einführung*, Stuttgart 2017.

- Sirriyeh, Elisabeth: *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, London/New York 1999.
- Sirriyeh, Elisabeth: *Sufis, Colonialists and Islamists: Old and New Encounters in Africa*, in: *Journal of Religion in Africa* 30/2 (2000), 249–255.
- Skinner, Quentin: *Visionen des Politischen*, übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Frankfurt am Main 2009.
- Sloterdijk, Peter: *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James*, in: James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur*, übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut, mit einem einführenden Essay von Peter Sloterdijk (Verlag der Weltreligionen Taschenbuch 21), Berlin 1902/2014, 11–34.
- Smith, Jonathan Z.: *A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History*, in: *Numen* 48/2 (2001), 131–146.
- Soares, Benjamin F.: *Saint and Sufi in Contemporary Mali*, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the 'Modern' in Islam*, London/New York 2007, 76–91.
- Soileau, Mark: *Conforming Haji Bektash: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy*, in: *Die Welt des Islams* 54/3–4 (2014), 423–459.
- Steffán, Steff: *Heilung des Herzens. Sufis über Gesundheit und Ganzwerdung*, Bielefeld 1995.
- Stelzer, Steffen: *Translating the One*, in: *Alif: Journal of Comparative Poetics (Metaphor and Allegory in the Middle Ages)* 12 (1992), 6–28.
- Steul, Willi (Hg.): *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin 2017.
- Stewart, Devin: *The mysterious letters and other formal features of the Qur'an in light of Greek and Babylonian oracular texts*, in: Reynolds, Gabriel Said (Hg.): *New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its historical context* 2, London/New York 2011, 323–348.
- Stewart, Devin: *Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'an*, in: Neuwirth, Angelika/Sells, Michael (Hg.): *Qur'anic Studies Today*, London/New York 2016, 17–51.
- Stewart, Devin: *Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies*, in: Bakhos, Carol/Cook, Michael (Hg.): *Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, Oxford/New York 2017a, 4–68.
- Stewart, Devin: *Die wohlverwahrte Tafel*, in: Steul, Willi (Hg.): *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin 2017b, 22–24.
- Stewart, Tony: *In Search of Equivalence: Conceiving Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory*, in: *History of Religions* 40/3 (2001), 260–287.
- Stjernholm, Simon: *A translocal Sufi movement. Developments among Naqshbandi-Haqqani in London*, in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (Hg.): *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London/New York 2009, 82–101.
- al-Suhrawardi, Shihāb al-Dīn: *Philosophie der Erleuchtung. Hikmat al-ishrāq. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai Sinai* (Verlag der Weltreligionen), Berlin 2011.
- Supp-Montgomerie, Jenna: *Affect and the Study of Religion*, in: *Religion Compass* 9/10 (2015), 335–345.
- Takahashi, Kei: *A New Logic in the Sufi Organization: The Continuation and the Disintegration of the Tariqas in Modern Egypt*, in: *Asian and African Area Studies* 7/1 (2007), 50–64.
- Taliaferro, Charles: *Philosophy of Religion. A Beginner's Guide*, Oxford 2009.
- Tetens, Holms: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
- Villalón, Leonardo A.: *Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the*

- Local and the Global, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 172–191.
- Völker, Katharina: Two Accounts of Qur’anic Revelation, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 26/3 (2015), 217–286.
- Voll, John: Contemporary Sufism and Current Social Theory, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 281–298.
- Voll, John/Ohtsuka, Kazuo: Sufism, in: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford Islamic Studies Online (2016), <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0759#e0759-s2>, letzter Zugriff: 02.12.2021; Seite vom Netz genommen.
- Wagemakers, Joas: Why Salafis Have Anti-Sufi Attitudes. Salafis have doctrinal and political objections to Sufis, in: *OASIS. Christians and Muslims in the Global World* (2017), <https://www.oasiscenter.eu/en/why-salafis-have-anti-sufi-attitudes>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Ware III, Rudolph: *The Walking Qur’an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapel Hill 2014.
- Watt, Montgomery: *Bell’s Introduction to the Qur’an. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt*, Edinburgh 2008.
- Waugh, Earle H.: „Dead Men in sultry darkness“: Western theory and the problematic of a baseline cultural motif in Islamic ascetic tradition, in: *Journal of Asian and African Studies* 34/1 (1999), <http://link.galegroup.com/apps/doc/A54171886/ITOF?u=43wien&sid=ITOF&xid=e7b85590>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Weismann, Itzhak: Sa’id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba’athist Syria, in: *Studia Islamica* 85 (1997), 131–154.
- Weismann, Itzhak: The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis and Muslim Brothers in 20<sup>th</sup>-Century Hamah, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 37/1 (2005), 39–58.
- Weismann, Itzhak: Sufi Fundamentalism between India and the Middle East, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 115–128.
- Werbner, Prina: Intimate Disciples in the Modern World: The Creation of Translocal Amity among South Asian Sufis in Britain, in: Bruinessen, Martin van/Howell, Julia Day (Hg.): *Sufism and the ‚Modern‘ in Islam*, London/New York 2007, 195–216.
- Werbner, Prina: Vernacular Cosmopolitanism as an Ethical Disposition. Sufi Networks, Hospitality, and Translocal Inclusivity, in: Buskens, Léon/Sandwijk, Annemarie van (Hg.): *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, Amsterdam 2016, 223–240.
- Wiktorowicz, Quintan: Anatomy of the Salafi Movement, in: *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006), 207–239.
- Wilson, Peter Lamborn: *Skandal. Essays zur islamischen Häresie, übersetzt aus dem Englischen von Loidl, Klagenfurt/Wien* 1997.
- Witzum, Joseph: The Foundations of the House (Q 2:127), in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 72/1 (2009), 25–40.
- Würtz, Thomas: Im Kontext der Barmherzigkeit: Ansätze zu einer Analyse der Übersetzungen von Sure 21 (Die Propheten), Vers 107, in: Mauder, Christian/Würtz, Thomas/Zinsmeister, Stefan (Hg.): *Koran in Franken. Überlegungen und Beispiele für Koranrezeption in fremden Kontexten (Judentum–Christentum–Islam, Interreligiöse Studien 15)*, Würzburg 2016, 115–159.
- Yilmaz, Feyzullah: Overcoming Nihilism through Sufism: An Analysis of Iqbal’s Article on ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, in: *Journal of Islamic Studies* 30/1 (2019), 69–96.
- Zarcone, Thierry: Bektaşiyye, in: *El<sup>3</sup>* (2016), 21–30.

- Zargar, Cyrus Ali: *The Polished Mirror. Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*, London 2017.
- Zellentin, Holger: *Aḥbār und Ruhbān. Religious Leaders in the Qurʾān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature*, in: Neuwirth, Angelika/Sells, Michael (Hg.): *Qurʾānic Studies Today*, London/ New York 2016, 262–293.

### 13.2 Internetquellen zu den interviewten Sufis beziehungsweise deren *ḡarīqāt*

- Ahmad Dabbagh* und *Ṭarīqa Muḥammadīya*: <https://zawiyah.org>, [https://www.youtube.com/watch?v=jVPxUEX\\_ZJE](https://www.youtube.com/watch?v=jVPxUEX_ZJE), letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Amat an-Nur*: <http://www.nazr-e-kaaba.com/naila.html>, <https://inayatiorder.org/centers-worldwide-map/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Ibrahim Hussain* und das *Madina Institute*: <https://www.shaykhibrahimhussain.com/index.html>, <https://www.facebook.com/ShaykhIbrahim/>, [https://www.madinainstitute.com/?fbclid=IwAR2ouYfPG9UOD5yCyMDc3EtWz8q477hIoTxRjgRQ7p2r5CC\\_\\_2r27ymrpqs](https://www.madinainstitute.com/?fbclid=IwAR2ouYfPG9UOD5yCyMDc3EtWz8q477hIoTxRjgRQ7p2r5CC__2r27ymrpqs), <https://www.madinainstitute.com/tazkiyah-science-of-ihsan>, <https://thanksinstitute.org>, <https://www.madinainstitute.com/mission>, letzter Zugriff: 12.06.2023; [https://www.facebook.com/pg/ShaykhNinowy/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/ShaykhNinowy/about/?ref=page_internal), letzter Zugriff: 02.12.2021; Seite vom Netz genommen.
- Husamuddin Meyer*: <https://www.youtube.com/watch?v=Yi8ykAme6fg>, <https://www.youtube.com/watch?v=91rwjZ6Sztw>, <https://mediendienst-integration.de/artikel/seelsorge-ist-die-beste-form-der-praevention.html>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Niʿmatullāhīya*: <https://www.nimatullahi.org>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Oruç Güvenç*: <https://tumata.com/en/tumata/dr-rahmi-oruc-guvenç/>, letzter Zugriff: 12.06.2023.
- Sidi Muḥammad al-Saʿīd al-Ġamāl al-Rifāʿī al-Šādūlī*: <https://sufimaster.org>, <https://blogs.timesofisrael.com/mourning-a-man-of-peace/>, letzter Zugriff: 12.06.2023; <http://shaddulicenter.org>, letzter Zugriff: 02.12.2021; Seite vom Netz genommen.
- Sufi Tabib* und die *Nursafardiya*: <http://sufism-nursafardiyya.com/en/index.php>, letzter Zugriff: 02.12.2021; Seite vom Netz genommen.
- Süleyman Bahn*: <http://www.mevlana-ev.de/cbcm/>, letzter Zugriff: 12.06.2023

### 13.3 Internetquellen zum Verweis auf die angeführten Ḥadīṭe

- Sunnah.com*: [sunnah.com/muslim/6](http://sunnah.com/muslim/6); <https://sunnah.com/qudsi40/25>; <https://sunnah.com/bukhari/44>; <https://sunnah.com/bukhari/2>; <https://sunnah.com/bukhari/23>; <https://sunnah.com/muslim/46> letzter Zugriff: 12.06.2023



## 14. Anhang

### 14.1 Angaben zu den interviewten Sufis

**Basit Khan**, (*ṭarīqa* unabhängig / nicht bekannt), Udaipur, Indien, Interview: 06.02.2014, Interviewsprache: Englisch.

**Sufi Tabib Safarboy Kuschkarov** (Nürsafardiya), Taschkent, Usbekistan, Forschungsaufenthalt 28.12.2014–04.01.2015, Interview: 01.01.2015 (03.01.2015), Interviewsprache: Französisch. Kontaktperson war anwesend und hat übersetzt. Übersetzung wurde mit einer Drittperson überprüft und ins Deutsche übersetzt.

**šaiḥ Sidi Muḥammad as-Saʿīd al-Ġamal ar-Rifaʿī aš-Šaḍulī** (Šādīlī *ṭarīqa*), Jerusalem, Israel und Palästina, Forschungsaufenthalt 10.04.–14.04.2015, Interview: 12.04.2015 (10.04.–14.04.2015), Interviewsprache: Arabisch und Englisch.

**šaiḥ Ibrahim Hussain**, (Šādīlī-Rifaʿī-Qadiri *ṭarīqa* u. a.), Toronto, Kanada, Interview über Skype Toronto/Wien: 19.04.2015, Interviewsprache: Englisch.

**Husamuddin Meyer**, (Naqšbandi-Ḥaqqānī *ṭarīqa*), Wiesbaden, Deutschland, Interview: 11.06.2015, Interviewsprache: Deutsch.

**šaiḥ Süleyman Bahn efendi**, (Mevlevī *ṭarīqa*), Nürnberg, Deutschland, Interview: 12.06.2015, Interviewsprache: Deutsch.

**šaiḥa Naila Amat an-Nur Tiwana** (Inayatī *ṭarīqa*, Sufi Order International), Lahore, Pakistan, Interview in Wien: 30.08.2015, Interviewsprache: Englisch.

**Oruç Güvenç baba** (Mevlevī, Bektaşī, Qadiri, Rifaʿī, ʿUşşakī, Saʿdī u. a. *ṭarīqāt*), Istanbul/Gökcedere, Türkei, Interview in Wien: 04.03.2016, Interviewsprache: Französisch, Dolmetscher anwesend, auch für spätere Überprüfung und Übersetzung ins Deutsche.

**Muḥammad ad-Darqāwī und Raḍīya al-ʿAlāwī** (Darqāwī und ʿAlāwī-Darqāwī-Šādīlī *ṭarīqa*), Fes, Marokko, Interviews: 16.05.2016, Interviewsprache: Arabisch.

**šaiḥ Ahmad Dabbagh** (Ṭarīqa Muḥammadiya), Greater Manchester, Großbritannien/Fes, Marokko, Interview in Fes: 17.05.2016, Interviewsprache: Englisch.

**Parvāneh Hadāvand, Hešmat-Allāh Riāzī**, Arezou Hasanzādeh (*ṭarīqa* unabhängig), Teheran, Iran, Forschungsaufenthalt 06.10.–28.10.2016, Interview Hešmat Riāzī: 15.10.2016, Interviewsprache: Farsi, Übersetzung ins Englische von Arezou Hasanzādeh.

**Sāmī al-Husainī Šāh Ḥalīlī** (Ismāʿīliya), Teheran, Iran, Interview: 09.10.2016, Interviewsprache: Englisch.

**Mitrā Asadī**, Samāneh Ġaisarī (Niʿmatullāhiya *ṭarīqa* / unabhängig), Schiraz, Iran, Forschungsaufenthalt: 18.10.–21.10.2016, Interview: 20.10.2016, Interviewsprache: Farsi und Englisch, spätere Übersetzung ins Deutsche durch Samāneh Ġaisarī.

**dedebaba Edmond Brahimaj Baba Mondī** (Bektaşīya), Tirana, Albanien, Interview: 31.08.2018, Interviewsprache: Albanisch, Kontaktperson war anwesend und hat mit einem assistierenden Bektaşī-Derwisch übersetzt, spätere Überprüfung und Übersetzung durch eine Drittperson.

## 14.2 Register zentraler Begriffe des Sufismus und der sufischen Koranhermeneutik

- ʿabd* 80, 274  
*ʿadam* 77, 258  
*ʿahd* 155, 227, 229, 309, 331  
*ʿālam al-kabīr* 214, 292, 297  
*ʿālam aṣ-ṣagīr* 214, 292, 297  
*ʿaql* 154, 158, 298, 312  
*ʿarīf* 116, 117, 136, 148, 155, 156, 166, 200, 244, 258, 314  
*ʿibāda* 144, 178  
*ʿibra* 179, 204  
*ʿirfān* 64, 93, 96, 155, 156, 165, 258, 291  
*ʿiṣq* 105, 178, 265, 284
- adab* 63, 161  
*āhira* 77, 207, 275, 277 – 279  
*ahl al-bait* 116, 153, 164, 165, 168, 185, 186, 190, 200, 205  
*amana* 209, 316  
*anbiyāʾ* 144, 148  
*asmāʾ al-ḥusnā* 240  
*auliyāʾ* 15, 61, 95, 105, 148, 152 – 154, 161, 170, 173, 187 – 191, 193, 198 – 200, 202, 205, 243, 330  
*āya* 66, 142, 163, 167, 174, 177, 180, 183, 204, 217, 222, 228, 247, 261, 282, 285, 307, 308, 310
- baiʾa* 61  
*baqāʾ* 54, 298  
*baraka* 60, 69, 105, 176, 187  
*barzaḥ* 82, 260  
*bāṭil* 262  
*bāṭin* 50, 53, 63, 67, 137, 141, 148, 154, 163, 202, 289, 291  
*bidʿa* 37, 93, 133
- dalīl* 66, 76, 77  
*dauq* 74  
*dergah* 60, 96, 129  
*dīkr* 39, 53 – 55, 61, 94, 100, 109, 128, 133, 139, 147, 150, 154, 162, 167, 172, 173, 175, 183, 185, 189, 191, 195, 201, 204, 230, 241 – 249, 262, 303, 311, 331  
*dunyā* 161, 207, 255, 271, 277, 311, 332
- fahm* 252, 284, 308  
*falsafa* 75, 76, 78, 151
- fanāʾ* 22, 54, 82, 120, 242, 251, 265, 278, 298, 300  
*Fātiḥa* 33, 112, 192, 210, 221, 246, 255, 256, 263, 282  
*fiqh* 75, 76  
*firāsa* 308  
*fī sabīl Allāh* 214, 300, 320  
*furqān* 308, 309, 311 – 313, 332
- ḡaib* 139, 204, 262, 263, 301  
*ḡalāl* 208, 240, 241, 268, 274, 301, 332  
*ḡamāl* 208, 241, 268, 274, 301, 332  
*ḡihād* 152, 159, 210, 235, 269, 279, 298, 318, 322, 331
- ḥadīṯ* 180, 182, 187, 190, 192, 259, 303, 310, 314, 316, 318, 325  
*ḥadīṯ qudsī* 142, 189, 212, 219, 223, 272, 304  
*ḥāl* 21, 47, 253  
*ḥālīq* 153, 291  
*ḥaḡīqa* 66, 84, 115, 137, 140, 142, 144 – 146, 148, 149, 154, 159, 163, 251, 255, 285, 292, 293, 298, 299, 312, 320, 321, 330  
*ḥaqq* 21, 46, 53, 65, 73, 82, 83, 85, 110, 192, 218, 231, 251, 256, 261, 276, 285, 289, 291, 300, 329  
*hidāya* 178  
*ḥikma* 151, 154, 233, 257, 286  
*ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* 110, 181, 197 – 201, 203, 205, 236, 238, 282, 291, 331
- ibn al-waqt* 113, 299, 322  
*iḡāza* 125, 162, 167  
*Iḡlāṣ* 209, 210, 213, 217  
*iḥsān* 121, 122, 133, 179, 313 – 316, 324, 325  
*ilhām* 79, 110, 193, 194, 196, 197, 309, 331  
*īmān* 153, 182, 183, 209, 228, 231, 263, 289, 314  
*insān al-kāmil* 80, 82, 138, 152, 165, 214, 225, 248, 288, 292, 297, 301  
*irāda* 73, 154  
*iṣārāt* 65, 146, 148  
*islām* 33, 129, 263, 314  
*istinbāt* 146, 159
- kalām* 35, 56, 75, 76, 78  
*karāmāt* 15, 105  
*kaṣf* 64, 149, 195, 298

- kitāb* 34, 35, 38, 181, 189, 203, 214, 229, 255, 256, 288  
*kufr* 209, 276, 277  
*laṭāʿif* 109, 144, 146, 148, 236, 322  
*lauh al-mahfūz* 30, 78, 151, 201, 260  
*mabdaʿ wa-maʿād* 210, 256  
*maǧdūb* 87, 140  
*maḥabba* 265  
*maqām* 60, 158  
*maʿrifa* 65, 77, 78, 104, 116, 142, 303  
*muḥāsaba* 158  
*murīd* 265, 309  
*mušāhada* 195, 242, 262  
*muṭālaʿa* 158  
*muʾmin* 255, 324  
*naḥs* 46, 61, 62, 69, 105, 145, 148, 158, 159, 180, 209, 212, 234, 235, 239, 254, 265, 270, 271, 275, 276, 281, 305, 312, 313, 317, 322, 331  
*nūr* 80, 127, 131, 198, 214, 256 – 258, 262, 284, 292, 332  
*nūr muḥammadī* 198, 259  
*pūr* 110, 116, 127, 129, 166, 167  
*qalb* 158, 187, 270, 271, 298  
*qiyāma* 231, 238  
*qul* 69, 179, 209, 228, 272  
*qurbat Allāh* 61, 314, 329  
*qurʿān* 26, 31, 34, 35, 38, 214, 262  
*quṭb* 82, 112, 138, 165, 184  
*rabbānī* 189, 318  
*rābiṭa* 94, 187  
*raḥma* 213, 236, 317, 320  
*rūḥ* 76, 84, 158, 182, 183, 226, 302, 306, 307, 317, 323, 334  
*ṣafāʿ* 122, 144, 151  
*ṣahīd* 82, 288  
*ṣaiṭān* 212, 221, 223, 246, 256, 273, 305, 318  
*samāʿ* 55, 131, 175, 184, 268  
*ṣarīʿa* 89 – 91, 112, 118, 119, 133, 134, 140 – 142, 144 – 146, 154, 168, 177, 233, 311, 312, 321 – 323, 334  
*ṣaṭḥ* 57, 173, 191, 192, 205  
*ṣauq* 49, 73  
*silсила* 18, 61, 112, 164  
*širk* 158, 317  
*sirr* 53, 148, 158, 191, 197, 305  
*ṣuḥba* 94, 97, 173  
*sulūk* 54, 192, 263  
*sunna* 179, 181, 183, 187  
*tafsīr* 28, 30, 33, 43, 65, 75, 79, 104, 111, 160, 167, 192, 197, 199, 239, 259, 304  
*taǧallī* 66, 85, 138, 292, 298, 300 – 302  
*ṭahhāra* 186, 233  
*taqallub* 47, 298  
*taqwā* 64, 210, 264, 332  
*tarbiya* 61, 104, 133, 154  
*ṭariqa* 22, 48, 49, 53, 61, 95, 97, 98, 100, 103, 104, 112, 114, 118, 124, 130, 135, 137, 139, 140, 142, 145, 146, 154, 155, 163, 164, 166, 167, 169, 185, 263, 312, 329  
*taṣawwuf* 14, 15, 18, 45, 46, 48, 50, 52, 55, 75, 78, 119  
*tasbiḥ* 247, 266, 268  
*taslīm* 154, 211  
*tauba* 158, 227, 230, 239, 321, 322  
*tauḥīd* 64, 218, 298  
*tawakkul* 266, 271, 284  
*tazkiya* 121, 133 – 135, 146, 158, 233, 248, 295, 302, 315, 323, 331  
*taʿwil* 28, 74, 77, 79, 146, 282  
*tekke* 60, 96, 130, 141, 238  
*ūlū l-albāb* 147, 154, 180  
*ummī* 259  
*uswatun ḥasana* 178, 184  
*waǧd* 49, 55, 191  
*waḥdat al-wuǧūd* 58, 64, 77, 82, 91, 92, 117, 119, 120, 214, 247, 292, 313  
*waḥi* 186, 194, 204  
*walāya* 99, 138, 187, 214, 272, 306  
*yaun ad-dīn* 212, 221, 226, 229, 331  
*zāhir* 50, 53, 63, 67, 137, 148, 154, 163, 291  
*zāwiya* 60, 96, 132  
*zuhd* 62, 63, 263  
*zulm* 213, 218, 219, 257, 319



