universität wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Blicke in den Spiegel des Koran
Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart

verfasst von / submitted by

Mag. Yunus Valerian Hentschel, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie
(Dr.phil.)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 792 397 252
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Orientalistik, Fachbereich: Islamwissenschaft
Betreut von / Supervisor:	Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Gewidmet

den leiblichen und spirituellen Eltern

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

Danksagung

„Der Dank gebührt Gott“, so beendeten die Sufis zumeist ihre Reflexionen über den Koran. Dementsprechend sollen diese Worte am Anfang dieser Arbeit stehen, die ohne meine Interview-partnerInnen nicht möglich gewesen wäre. Mein primärer Dank gilt den Sufis, die sich mir und meinen Fragen gegenüber geöffnet und ihr Wissen mit mir geteilt haben. Ich danke ebenso ihren Familien, SchülerInnen 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, Organisation und Übersetzung der Interviews unterstützt haben.

Ein großer Dank geht an meinen Betreuer Prof. Rüdiger Lohlker, der mich ermutigt hat, mich mit den herausfordernden und inspirierenden Phänomenen Sufismus und Koran wissenschaftlich zu beschäftigen und mir über die Jahre der Dissertationsarbeit so viele wertvolle Hinweise gegeben hat. Im Weiteren danke ich Prof. Stephan Procházka und dem Institut der Orientalistik für den immer erfreulichen kollegialen Rahmen wie auch die Möglichkeit, unterrichten zu dürfen, und dabei mit den Studierenden über meine Forschung reflektieren zu können. Ich danke der Universität Wien zudem für die Zuerkennung des Abschlussstipendiums.

Ich danke Prof. Thomas Macho und dem IFK für das Junior Fellowship, für den produktiven und freudvollen Austausch mit meinen Co-Fellows und dem Team des IFK. Auch bin ich Prof. Frank Griffel und der Yale University wie auch Prof. Christian Lange und der Utrecht University für die Einladung zu Forschungsaufenthalten 2019/2020 zum Dank verpflichtet. Ihnen und anderen WissenschaftlerInnen, die ich im Zuge dieser Aufenthalte kennengelernt habe, sei für ihre bereichernden und anregenden Rückmeldungen gedankt. Ich danke Dr.in Ulrike Matzer für das hilfreiche Lektorat und den dadurch möglichen letzten Schliff meiner Arbeit.

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

In diesem Sinn sei all denen herzlich gedankt, 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 Lebensgefährtin, meiner Schwester und vor allem meinen Eltern, die mich mit ihrer vielfältigen Unterstützung und Liebe begleiten.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung **4**

1.) Begriffserklärung 5

2.) Reflexionen und Selbstverortungen 9

a) Philologische Reflexionen 9

b) Islam- und kulturwissenschaftliche Positionierungen 14

c) Religionsphilosophische Überlegungen 19

II. Kritik der Koran- und Sufismusstudien **23**

1.) Muslimische Koranexegese 23

2.) Diskurse der „westlichen" Koranstudien und -übersetzungen 26

a) Die Genese der „westlichen" Koranforschung 27

b) Tendenzen in der neueren „westlichen" Koranforschung 29

c) Herausforderungen und Chancen 31

d) Koranübersetzungen 33

3.) Sufismusstudien 36

III. Die Multidimensionalität des Koran **41**

1.) Begrenzte Form und grenzenloser Anspruch 42

2.) Das dialektische Übersetzen des Koran 46

3.) Der multidirektionale Charakter des Koran 47

4.) Koranische Impulse, Multivalenz und Verschränkungen 49

5.) Das dynamische Bedeutungsfeld der koranischen Sprache 54

6.) Übersetzung als Kommunikation 55

IV. Das Sowohl-Als-Auch des Sufismus **58**

1.) Mystik 62

2.) Performative Dimensionen des Sufismus 64

3.) Manifestationen des Sufismus 66

4.) Die gesellschaftspolitischen Ausdrucksformen des Sufismus 69

5.) Aspekte sufischer Identifikation 71

V. Sufische Koranhermeneutik **76**

1.) Relative menschliche Erkenntnismöglichkeiten 77

2.) Sufische performative Koranübersetzungen 80

3.) Sufische Aneignungen 83

4.) Sufische Interdisziplinarität 86

5.) Inklusivismus, Zeugenschaft und Polemik 90

VI. Sufismus in der Gegenwart **96**

1.) Interne Spannungen und externe Spaltungsversuche 98

2.) Internationale Projekte sufischer Prägung 100

3.) Sufischer Puritanismus 102

4.) Die „Modernisierung“ der *ṭarīqāt* 104

5.) Politische Dimensionen des rezenten Sufismus 108

6.) Der Sufismus, der „Westen“ und der Zeitgeist 111

7.) Die flexible Kontinuität des Sufismus 113

VII. Qualitative Sozialforschung und Autoethnographie:

Das Wie der Interviewführung und Auswertung **116**

1.) Qualitative Sozialforschung 116

2.) Autoethnographie 117

3.) Das Wie der Interviewführung 123

4.) Fallauswahl 126

VIII. Profile der interviewten Sufis **129**

- Sufi Tabib Safarboy Kuschkarov 130

- *šaiḫ* Sīdī Muḥammad as-Saʿīd al-Ǧamal ar-Rifāʿī aš-Šāḏulī 133

- Parvāneh Hadāvand, Hešmat-Allāh Riāzī, Arezou Hasanzādeh 136

- Basit Khan 139

- *šaiḫ* Ibrahim Hussain 142

- Husamuddin Meyer 144

- *šaiḫ* Süleyman Bahn *efendi* 146

- *šaiḫa* Naila Amat an-Nur Tiwana 148

- Oruç Güvenç *baba* 150

- Muḥammad ad-Darqāwī und Raḍīya al-ʿAlāwī 152

- *šaiḫ* Ahmad Dabbagh 154

- Sāmī al-Husainī Šāh Ḫalīlī 156

- Mītrā Asadī, Samāneh Ġaisarī 158

- *dedebaba* Edmond Brahimaj Baba Mondi 160

IX. Sufische Selbstdefinitionen und Abgrenzungen **162**

1.) Sufische Hierarchien der Erkenntnis 166

2.) Das sufische Erfahren Gottes 167

3.) Reinheit und Erkenntnis 169

4.) Die Vorbildfunktion der Gottesnahen 171

5.) Sufische Innenschau und ganzheitliches Handeln 173

6.) Fragen zur authentischen Einsicht 175

7.) Kritik und Abgrenzung 178

8.) Fragen der authentischen Nachfolge 182
9.) Exklusion und Inklusion 185

X. Die koranisch-sufische Kommunikation 188
1.) Sprache und Subjektivität im Sufismus 188
2.) Der Koran als primäres Medium der Kommunikation mit Gott 191
3.) Die Vermittlung der Propheten 195
4.) *'Ahl al-bait* und *'auliyā'*: ÜbersetzerInnen der koranischen Rede 200
5.) Sufische Mimesis und *'ilhām* 208
6.) *Al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* 212
7.) Zwischenreflexion I 218

XI. Sufische Reflexionen über den Koran und die Aufgabe des Menschen 220
1.) Menschliche Wahrheiten – Göttliche Wahrheit? 221
2.) Der Tag des Gerichts: Reflexion und Verantwortung 231
3.) Der Vertrag mit Gott und das rechte Handeln 237
4.) Reinigung und Heilung des Selbst 242
5.) Der Koran als Erinnerung 250
6.) Zwischenreflexion II 257

XII. Sufische Erkenntniswege 258
1.) Die Hermeneutik von Licht und Wahrheit 260
2.) Erfahrung und Emotion 269
3.) Paradies und Hölle 279
4.) Zeichen an den Horizonten und im Inneren Selbst 289

XIII. Sufische Übersetzungen und gesellschaftsreligiöse Implikationen 296
1.) Spiegelungen und Epiphanien 296
2.) Das Kriterium: *al-Furqān – Fahum Farasāt* 307
3.) Gesellschaftliche Interaktionen und Implikationen 314

XIV. Conclusio: Was will und kann sufische Koranauslegung sein? 328

Bibliografie 336

Anhang 1: Leitfragenbogen 352

Anhang 2: Angaben zu den interviewten Sufis 353

Anhang 3: Abstract 354

I. 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 ra'aitu 'illā ǧamīlan*.“ 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. Theater werden in Erinnerung der 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 Schülerinnen 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 Sufigeschichte“ verbrämen. Es ist jedoch nicht meine Intention, Sufi-Anekdoten zu sammeln oder zu inszenieren. Vielmehr wird im Folgenden analysiert, wie gegenwärtige Sufis den Koran in ihrer Erkenntnishaltung nutzen und welchen Stellenwert dieser in deren Selbstidentifikationen als Sufis einnimmt. Ich untersuche, inwieweit das Verhältnis zwischen gegenwärtig wirkenden Sufis und dem Koran erlebt, verstanden und ausgelegt wird. Inszenierungen imaginativer Realitäten spielen dabei mitunter eine entscheidende Rolle. Schließlich soll aber aufgezeigt werden, was sufische Koranhermeneutik sein will, sein kann und wie diese in die Lebenswirklichkeit der jeweiligen Sufis übersetzt wird.

1.) Begriffserklärung

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.[1] 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 definieren ist;[2] 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.“[3] Mehr als einhundert Jahre später resümiert auch Alexander Knysh 2017 in seiner Darstellung über die Sufismusstudien,[4] dass die Diversität sufischer Ausdrucksformen eine allgemein gültige Definition nicht zulässt. Doch auch wenn die bisherigen Forschungsergebnisse über den Sufismus zu kurz greifen, teilweise mangelhaft oder auch ideologisch eingefärbt sind, liefern sie wertvolle Erkenntnisse, auf denen nach Knysh aufzubauen ist. Er betont jedoch, dass vor allem die für den Sufismus wesentlichen performativen Aspekte in der wissenschaftlichen Wahrnehmung bislang unzureichend reflektiert worden sind. Wurden diese untersucht, so beschränkt sich die Rezeption vor allem 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 Koranauslegung wurden bis dato weitreichend vernachlässigt. Knysh streicht abschließend aber hervor, dass sufische Innenperspektiven nicht nur ernst genommen, sondern vor allem in Hinblick auf ihre gesellschaftliche Funktion untersucht werden sollten.[5] Aufgrund dieser gesellschaftlichen Implikationen greift es unweigerlich zu kurz, den Sufismus auf eine Mystik zu reduzieren, deren alleiniges Bestreben das Transzendieren des eigenen Bewusstseins und die unmittelbare Erfahrung Gottes sei, wie dies beispielsweise William Chittick[6] oder Caner Dagli[7] darlegen. Vielmehr manifestiert sich das historische und eben auch gegenwärtige Phänomen Sufismus in unterschiedlichsten Formen und kann von den jeweiligen Sufis sehr unterschiedlich verstanden werden.

---

[1] Nicholson 1914: 1-27.
[2] Vgl. ebd.: 25.
[3] Ebd.: 2. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[4] Vgl. Knysh 2017: 15-61.
[5] Vgl. ebd.: passim.
[6] Vgl. Chittick 2015: 1738, passim.
[7] Vgl. Dagli 2016: 8f, 14, passim.

Dieses weite, divergierende Bedeutungsspektrum ließe sich grob folgendermaßen 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 AdvokatInnen des „religiösen Gesetzes" sein oder dieses bewusst brechen und gesellschafts-religiöse 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-philosophischen Abhandlungen, in Poesie, die den Genuss der erotischen Liebe und des Weines 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 Wundertätigkeit (*karāmāt*) der „Gottesnahen" (*'auliyā'*) 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, schöngeistigen 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/r zugänglich ist. Sufis kritisieren andere Sufis ob ihrer Praktiken, Vorstellungen und Lehrmethoden, grenzen sich von „gewöhnlichen MuslimInnen" oder anderen Religions- und Gesellschaftsformen ab, während sie gleichzeitig eine pluralistisch-inklusive Weltsicht propagieren. Umso schwieriger wird es, überhaupt ein Kriterium zu definieren, wer als Sufi bezeichnet werden kann, da unter Umständen mehrere der eben genannten Merkmale (oder auch ganz andere) auf „Sufis" zutreffen.

Eine normative Aussage zu treffen und endgültig zu definieren, was nun der Sufismus sei, ist somit grundsätzlich nicht möglich. Dennoch existiert das Phänomen Sufismus (*taṣauwuf*) und wird historisch wie gegenwärtig durch seine AnhängerInnen als Lebenswirklichkeit erfahren. Um sich also einem dialektisch-analytischen Verständnis anzunähern, habe ich Sufis mit verschiedenen sozial-kulturellen Hintergründen befragt, was es für sie bedeutet, „Sufi" zu sein. Mit dem generisch maskulinen Begriff „Sufi" (*ṣūfī*) sind im Folgenden die den Sufismus (*taṣauwuf*) Praktizierenden jeglichen Geschlechts gemeint. Mein Kriterium der Auswahl der InterviewpartnerInnen war, dass sich diese selbst als Sufi bezeichnen und/oder von anderen als solche benannt werden. Auch sind im

Begriff des Sufismus die Varianten seiner Benennung mitgedacht, ohne diese außer Acht zu lassen. Gebräuchliche Varianten sind dabei: *maʿrifa*/*ʿirfān* (Wissen/Erkenntnis), *ʿišq* (sehnsuchtsvolle Liebe) oder auch *sulūk* (das Reisen). Für Sufis bestehen zudem Synonyme wie *zuhhād* (AsketInnen), *ʿubbād* (Dienende) oder *muḥaqqiqūn* (die die wirkliche Wahrheit Erfahrenden).[8]

Normativ erscheinende Definitionen des Sufismus in der vorliegenden Arbeit sind daher immer nur bedingt allgemeingültig zu verstehen. Auch die Aussagen von Sufis über sich selbst mögen für diese als normativ gelten, für andere jedoch nicht. Ein Spannungsverhältnis zwischen analytischen und normativen Beschreibungen des Sufismus ist hier aber auch nicht zu vermeiden. Grundsätzlich besteht in den Religionswissenschaften ein Spannungsverhältnis zwischen Erklären und Interpretieren sowie zwischen einem selektiven Generalisieren und imaginierenden Konzeptualisieren. Einen Ausweg stellt ein positiver Zugang zum „Übersetzen" und auch dessen Schwierigkeiten dar. Übersetzen ist eine soziale Aktivität, die ein Publikum mit dem Unvertrauten bekannt machen will. Übersetzen ist aber immer von Diskrepanz zwischen Original und Übertragung charakterisiert. Das Schreiben über „Religion" ist daher immer auch Imagination.[9] Dies bedenkend ist darauf hinzuweisen, dass ich normative Aussagen tätige, um nicht in einen Relativismus oder gar Nihilismus zu verfallen. Meine Intention ist es, eine Annäherungen an ein Verständnis dafür zu entwickeln, was Sufismus und sufische Koranauslegung sein kann. Mein Anspruch ist es also, ein Bedeutungsnetz des Sufismus zur Verfügung zu stellen. Für dieses Unterfangen steht die Analyse der geführten Interviews mit ausgewählten Sufis im Zentrum der Untersuchung. Als verbindendes Element dieser Analyse des Phänomens Sufismus – vor allem in seinen gegenwärtigen Dimensionen – dient mir der Koran. Bei allen Unterschiedlichkeiten und Wiedersprüchen 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.

Meinen zweiten Untersuchungsgegenstand – den Koran – setzte ich zunächst als Katalysator einer interpretativen Bemühung des sufischen Selbst und seiner Umwelt voraus. 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

[8] Vgl. Dagli 2016: 12.
[9] Vgl. Smith 2001: 141ff.

> „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."[10]

Im Weiteren bezeichne ich in Anlehnung an Shahab Ahmed mit dem Begriff „islamisch" die individuelle Interpretation und die Umsetzung dessen, was es individuell bedeutet, MuslimA zu sein. Diese subjektive Identifikation steht dabei immer in direktem, aber dialektischen Zusammenhang mit einem kollektiven Zugehörigkeitsgefühl zu der globalen muslimischen Gemeinschaft. Zusätzlich distanziere ich mich von einer dichotomisch-polemischen Kategorisierung „des Islam" und „des Westens". Wenn im Folgenden entsprechende Begriffe verwendet werden, so in Bezug auf den gängigen Sprachgebrauch und im Sinne des Verständnisses der LeserInnen; sie werden aber immer kritisch gedacht. Ich vertrete zudem einen konzeptuellen Islam-Begriff, der Widersprüchen und Ambiguität positiv begegnet und diese für den Islam als konstitutiv erachtet.[11] 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 eher als Politikum, als dass sie Realitäten beschreiben würden. Die tatsächliche Vielfalt islamischer Wirklichkeiten basiert wesentlich auf einem multidimensionalen 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.

Obwohl der Koran wie der Sufismus als islamische Schlüsselelemente verstanden werden, unternahm vor mir noch niemand eine Untersuchung ihrer gegenwärtigen Bedeutungszusammenhänge. Auch wenn es profunde Abhandlungen zur älteren sufischen Koranhermeneutik und Theologie gibt (s. Kapitel V), liegt keine vergleichbare Studie vor, die sich jenen Fragen stellt, die mein Forschungsvorhaben definieren:

- *Inwieweit wird der Koran gegenwärtig pluralistisch gelesen?*
- *Welchen Erkenntnisgewinn leiten Sufis aus ihren Interpretationen des Koran ab?*
- *Welches Menschenbild leiten diese Sufis aus dem Koran ab?*
- *Wie übersetzen Sufis zentrale Botschaften des Koran in ihre jeweilige Lebenswirklichkeit?*

[10] Neuwirth 2010: 24.
[11] Vgl. Ahmad 2016: passim.

2.) Reflexionen und Selbstverortungen

a) Philologische Reflexionen

> „Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen, / Mit redlichem Gefühl einmal / Das heilige Original / In mein geliebtes Deutsch zu übertragen. / […] / Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!' / Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, / Ich muss es anders übersetzen, / Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. / Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn. Bedenke wohl die erste Zeile, / Daß deine Feder sich nicht übereile!/ Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft? / Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!/ Doch auch indem ich dieses niederschreibe, / Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe. / Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat / Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!"[12]
>
> (*Faust*, Johann Wolfgang Goethe)

Theoretisches Fundament meines Projekts ist ein philologisch-kulturwissenschaftliches. Dabei vertrete ich ein philologisches Wissenschaftsverständnis, das Peter Szodni (gest. 1971) wie folgt ausdrückt: „Forschung soll nicht Suchen, sondern Erkennen und Verstehen bedeuten. Nicht die Kenntnis soll ihr Ziel sein, sondern Erkenntnis."[13] Eine solche „Erkenntnis" strebe ich durch die Methoden der qualitativen Sozialwissenschaften sowie der Berücksichtigung der autoethnographischen Interaktion an. Diese methodenoffenen, dynamischen Zugänge sind in folgendes Philologieverständnis eingebettet: Profunde Islamwissenschaften müssen unweigerlich interdisziplinär sein, und zwar ohne Vernachlässigung ihres Ursprungs einer „substantiell philologischen Disziplin, die aber keinesfalls auf der philologischen Stufe stehen bleiben darf, sondern inhaltlich und methodisch in hohem Maße auf benachbarte, relevante Disziplinen übergreifen muss".[14] Ich verbinde daher philologisch-kulturwissenschaftliche Herangehensweisen mit qualitativen Methoden und beziehe zudem Aspekte aus anderen Disziplinen wie der Religionsphilosophie und der Linguistik in die Analyse mit ein.

Die VertreterInnen der „Zukunftsphilologie" betonen die Wichtigkeit, transnational marginalisierte und undokumentierte textuelle wie auch orale Kulturen zu erforschen. Dabei wird die Rolle individuellen Agierens hinsichtlich der Wissensproduktion hervorgehoben und hegemoniale Wissensformen werden hinterfragt.[15] Eben diesem Anspruch soll durch die gewählte Erhebungsform durch Interviews sowie durch eine praktische Teilnahme am alltäglichen und rituellen Leben der jeweiligen Sufis entsprochen werden, um neue Lesarten des Koran zu erschließen. Im Sinne der

---

[12] Goethe 2004: 40.
[13] Vgl. Szondi 2010: 204.
[14] Jokitsch 2008: 37.
[15] Vgl. Dayeh 2016: 401, 411, passim. Die „Zukunftsphilologie" ist eine seit 2010 von Berlin aus agierende, internationale Forschungsgruppe, die eurozentrische Strukturen der Philologie überwinden und eine von Edward Said und Sheldon Pollock vorgeschlagenen „Weltphilologie" umsetzen will. Vgl. ders.: 400f.

Zukunftsphilologie steht so nicht eine philologische Bearbeitung des koranischen Texts im Zentrum meiner Analyse, sondern die unterschiedlichen Wege, diesen zu lesen.[16] Dieser Wechsel in der philologischen Ausrichtung auf die potenzielle Bedeutungsvielfalt des Koran wird auf zwei Ebenen vollzogen. Die eben genannte stellt die Rezeption des Textes in den Mittelpunkt, die zweite steht damit in Verbindung und vertritt eine Philologie des Koran. Diese verstehe ich als eine Erweiterung der Ursprünge der Disziplin, die in der „*philologia sacra* [liegen] […] – einer Bibelphilologie also, die sich darum bemühte, das Wort Gottes in seiner ursprünglichen Form wiederherzustellen und zu bewahren".[17] Es ist aber nicht meine Intention, die „wahre Bedeutung" des Koran – als eine Manifestation des „Wort Gottes" – aufzudecken, sondern eine philologische Analyse des Koran anhand der Auslegungen gegenwärtiger Sufis durchzuführen und so das komplexe Bedeutungsfeld Koran weiter zu erschließen. Das oben angeführte Zitat Goethes illustriert die Herausforderungen im Umgang mit schwierigen Texten als Kernthema philologischer Arbeit.[18] Goethe lässt Faust die Vielschichtigkeit und Komplexität des Logos-Begriffs reflektieren, der im griechischen Original[19] am Anfang des Johannesevangeliums (Joh 1:1) steht. Dabei werden Aspekte der philologischen Arbeit entwickelt, die für das Folgende – insbesondere für den Umgang mit dem erhobenen Material durch Interviews in einer Erweiterung des „Wortes" durch die „Tat" – von Bedeutung sind. Ich verstehe die Philologie im Weiteren als „jede Form der Sprachforschung oder, noch allgemeiner […], jede Untersuchung beliebiger Erzeugnisse des menschlichen Geistes".[20] Daher vertrete ich ein weites Philologieverständnis, das „den Text" als Teil eines größeren kulturhistorischen Kontextes und allgemeiner als Kulturwissenschaft versteht,[21] was wiederum eine „multidisziplinäre Sicht-weise" verlangt.[22]

Giovanni Battista Vico (gest. 1744) gilt als „Begründer eines kulturwissenschaftlichen Konzepts, das die historische Dimension des Wissens betont".[23] Vico definiert die Philologie als das Beobachten und das Verstehen dessen, „was die menschliche Willkür als Gesetz aufgestellt hat".[24] Ich gehe daher davon aus, dass jede Interpretation eines Offenbarungstexts – und als solcher wird der Koran von den Interviewten verstanden – Ausdruck „menschlicher Willkür" ist. Interessant und herausfordernd wird es insbesondere dort, wo Sufis zwar individuell und kontextgebunden

[16] Vgl. Dayeh 2016: 413.
[17] Bremer/Wirth 2010: 29.
[18] Vgl. Bremer/Wirth 2010: 45.
[19] Damit ist eigentlich die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments – die *Septuaginta* – gemeint, die im Christentum bis in die Neuzeit als die „korrekte" Wiedergabe der Offenbarung verstanden wurde. Vgl. Steymans 2006: 121.
[20] Gumbrecht 2010: 326.
[21] Bremer/Wirth 2010: 45.
[22] Nichols 2010: 315.
[23] Bremer/Wirth 2010: 49.
[24] Vico 2010: 54.

interpretieren, dabei aber beanspruchen, das „limitierte menschliche Bewusstsein“, also die „menschliche Willkür“ transzendieren und somit überwinden zu wollen. Friedrich Schlegel (gest. 1829) mahnt wohl nicht umsonst vor der philologischen Beschäftigung mit transzendierenden Ausrichtungen: Denn der „Transcendentismus [!], er mag sich nun skeptisch oder mystisch äußern, bringt der Philologie den Tod.“[25] Mein philologischer Ansatz jedoch versteht sich als eine „Verteidigung des Schwierigen“[26] und schreckt vor dem „sufischen Transzendentismus-Anspruch“ nicht zurück. Vielmehr sucht er die Eigenheit des sufischen Denkens und dessen Koranauslegung zu präsentieren sowie dessen „konstitutive Fremdheit“ freizulegen.[27] Diese „Fremdheit“ soll so zwar überbrückt werden, jeweils aber weiterhin als authentisch weiterbestehen. Es ist das Zusammenspiel anthropologisch-autoethnographischer Teilnahme und „philologischer Kritik“, die eine „Einsicht in die Sache selbst“[28] bezwecken und vermitteln will. Eine kritische Distanz ist bei aller, durch die Interviewsituation bedingten Nähe daher unverzichtbar.

Die Grundbedeutung der Kritik ist die „des Scheidens und Sonderns; alles Scheiden und Sondern ist aber Festsetzung eines bestimmten Verhältnisses zwischen zwei Gegenständen.“[29] Eine solche Kritik ist daher keine Trennung und Isolierung verschiedener Themenbereiche. Sie erfordert vielmehr eine genaue Auseinandersetzung mit den jeweiligen Gegenständen, um daraufhin eine sinnvolle Analyse ihrer Beziehung durchführen zu können. Wie lässt sich das auf das konkrete Thema sufischer Koranauslegung anwenden? Zuerst müssen die beiden Themenbereiche „Koran“ und „Sufismus“ gesondert untersucht werden. Sobald diese Bereiche definiert sind (s. Kapitel III und IV), können sie in Beziehung zueinander gesetzt werden (s. Kapitel V), um zu fragen, was sufische Koranauslegung sein kann. Die Aufgabe der philologischen Kritik ist es schließlich, die „Verhältnisse des Einzelnen zu dem umfassenden Ganzen der Bedingungen zu begreifen“.[30]

Dabei sind für dieses Projekt 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 bzw. den „nicht-muslimischen“ Islamwissenschaften. Die dritte ist die der historischen Entwicklung der verschiedenen sufischen Traditionen bzw. Erfahrungs- und Manifestationsformen. Die vierte Ebene schließlich ist die der ausgewählten InterviewpartnerInnen. Diese sind in einen

[25] Schlegel 2010: 95.
[26] Spoerhase: *Philologie als Verteidigung des Schwierigen*, nach Bremer/Wirth 2010: 47.
[27] Martens 2010: 255f.
[28] Wolf 2010: 76.
[29] Boeckh 2010: 141.
[30] Bumke 2010: 149.

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 somit kein abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit. Denn der Koran hat für die befragten Sufis unmittelbare und gegenwärtig gültige Relevanz. Zusätzlich schließen Sufis größtenteils an eine „Kette der Lehrtradition" (*silsila*) an. Wie Talal Asad für den Islam im Allgemeinen bemerkt hat, so ist auch der Sufismus als ein plurales 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 dabei aber als normgebend und legitimiert die eigenen religiösen Praktiken.[31]

Es ist also davon auszugehen, dass gegenwärtige Auslegungen des Koran tendenziell auch immer ihre historischen Dimensionen beinhalten. Ich berücksichtige dabei „das Fortschreitende der Ereignisse" unter „Einschluß des jeweils Gegenwärtigen".[32] Ein enges Verständnis der Philologie würde sich auf seine „archivalische und die rekonstruktive Dimension [beschränken]. Das Sichten, Erhalten, Historisieren und Vermitteln des Textes dominiert hier das Verständnis."[33] Mir geht es jedoch darum, zu erheben, wie gegenwärtige Sufis den Koran erleben, als Lebenswirklichkeit umsetzen und dies auch vermitteln wollen. In Anlehnung an Friedrich Nietzsche (gest. 1900) verstehe ich die historische Philologie als untrennbar mit einem Gegenwartsbezug verbunden, in dem auch immer pädagogische Elemente enthalten sind: „Diese pädagogische Rückbindung der Philologie bedeutet, dass sie die Aufgabe hat, nicht nur ein wissenschaftliches und historisches Verständnis ihrer Gegenstände zu vermitteln, sondern diese lebendig und auf das Leben in der Gegenwart beziehbar zu machen."[34] Damit meine ich zum einen meine wissenschaftliche Analyse des Untersuchungsgegenstandes, zum anderen aber die Rückbindung der Sufis auf ihre Lehrtraditionen, die sie weiterführen wollen.

Dabei zeigen Sufis immer wieder Skepsis gegenüber dem Medium Sprache, sublime Wirklichkeiten ausdrücken zu können. Es ist für sie vielmehr die unmittelbare Erfahrung, das Schmecken (*ḏauq*), das zur Erkenntnis führt. Inwieweit ist ein philologischer Ansatz, in dem der Fokus auf die Sprache zentral ist, letztlich geeignet? Immerhin bezeichnet die *φιλολογία* doch die Liebe zum Sprechen

---

[31] Vgl. Asad nach Silverstein 2007: 40f.
[32] Auerbach 2010: 183.
[33] Bremer/Wirth 2010: 45.
[34] Nietzsche in seiner Antrittsvorlesung (1869): *Homer und die klassische Philologie*, nach Bremer/Wirth in Nietzsche 2010: 161.

oder Disputieren. Ich sehe einen philologischen Ansatz dann für die Analyse des Sufismus als geeignet an, wenn er ein „sachphilologischer" ist. Hier werden „die Worte um der Sache willen in den Blick"[35] genommen. Zusätzlich ist zu beachten, dass die jeweilige Kommunikation spontan und durch die Interviewsituation, eventuelle Sprachbarrieren sowie durch die zwischenmenschliche Beziehung zwischen mir und den Interviewten bestimmt ist. Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass die Interviewten ihre Erfahrung kommunizieren wollen und dabei einen „Text" produzieren. Die Beziehung zwischen Sprache und Erfahrung ist eine der intensiv diskutierten Grundfragen der Religionswissenschaften. Seit der Aufklärung und der Gegenaufklärung besteht aber die Tendenz, Erfahrung nur durch die Sprache ausdrückbar und zugänglich zu verstehen. Folglich dominieren solche religionsphilologischen Ansätze das Feld, die die fremde Sprache des „Anderen" erlernen wollen, um ihn entziffern zu können. Dabei wird aber auch immer Distanz und Abgrenzung konstituiert.[36] Um also potenzielle Missverständnisse bestmöglich zu vermeiden und die umfassende Bedeutung einer sprachlichen Äußerung – in diesem Fall in Form sufischer Interpretationen, Reflexionen, aber eben auch Erfahrungen mit und durch den Koran – zu verstehen, sehe ich das Prinzip der „Divination" als konstruktiv an. Damit ist „ein ‚Einleben' in den Verfasser bzw. in den Entstehungskontext des Textes"[37] gemeint. Ein/e PhilologIn, die die „divinatorische Kraft des Geistes" nutzt, ist nach August Boeckh (gest. 1867)

> „ganz durchdrungen von dem Geiste des Schriftstellers, ganz erfüllt von dessen Weise und Zweck und ausgerüstet mit der Kenntnis der umgebenden Verhältnisse, produziert [er] in einem Augenblick das Wahre; er durchbricht die Schranken des Geistes und weiß, was der Autor gemeint hat."[38]

Hierbei ist natürlich große Vorsicht geboten. Denn gerade die Überzeugung, wissen zu wollen, was das „Wahre" sei, ist Ursprung grober Missverständnisse. So muss ein gewisses Maß an Nähe zu den Interviewten entwickelt werden, um ein möglichst authentisches Verstehen zu ermöglichen. In dieser Hinsicht ist die Philologie „nicht mehr nur eine textkritische Praxis […], vielmehr ist Philologie […] eine deutende Tätigkeit".[39] Diese bedingt ein Einleben in sufische Denkformen. Das ist zunächst durch die theoretische Reflexion der entsprechenden Lektüre – der Sekundärliteratur zum Sufismus, der Primärliteratur sufischer Schriften und Poesie wie auch eine intensive Beschäftigung mit dem Koran (im arabischen Original wie auch in verschiedenen Übersetzungen, s. S. 35f) – von mir angestrebt worden. Weiters verstehe ich die persönliche Erfahrung mit den

---

[35] Die Gebrüder Grimm nach Bremer/Wirth 2010: 101.
[36] Vgl. Smith 2001: 134f, 137f.
[37] Schleiermacher nach Bremer/Wirth 2010: 122.
[38] Boeckh 2010: 152. Orthographie angepasst.
[39] Auerbach nach Bremer/Wirth 2010: 179.

Interviewten und die Teilnahme an sufischen Praktiken als wesentliche Voraussetzung für ein solches Einleben. Diese Interaktion ist als „teilnehmende Beobachtung“ im sozialwissenschaftlichen Sinn zu begründen (s. Kapitel VII), um im alltäglichen Kontext der Untersuchungsobjekte möglichst unverzerrte qualitative Daten zu erheben.[40] Zudem suche ich meine persönliche Entwicklung als Forscher in einem autoethnographischen Sinn zu reflektieren, um wissenschaftliche Transparenz zu gewährleisten (s. S. 117ff). Diese persönliche Entwicklung steht in einem direkten Zusammenhang mit der philologisch-hermeneutischen Tätigkeit.

> „Dem philologischen Wissen ist ein dynamisches Moment eigen, […] weil es nur in der fortwährenden Konfrontation mit dem Text [bzw. dem Forschungsgegenstand; Anm. Y.H.] bestehen kann, nur in der ununterbrochenen Zurückführung des Wissens auf Erkenntnis […] Wissen ist hier perpetuierte Erkenntnis.“[41]

b) Islam- und kulturwissenschaftliche Positionierungen

Als europäische/r IslamwissenschaftlerIn ist man unweigerlich mit der problematischen Tradition des Orientalismus und somit der Gefahr, den Islam als fremdes und bedrohliches „Anderes“ zu konstruieren, konfrontiert. Es ist daher unerlässlich, ebensolche dichotomischen Verzerrungen zu dekonstruieren und die tatsächlichen Ausdrucksformen des Islam in einer ihrer Vielfalt angemessenen Weise zu analysieren. Denn auch IslamwissenschaftlerInnen sind vor einer inadäquaten Bewertung der Vitalität, Pluralität und Diversität des Islam oftmals nicht gefeit. Es gibt erst wenige ForscherInnen, die versuchen, den Islam aus seinen eigenen Konzepten heraus zu verstehen. Unter diesen sind die Ansätze von Thomas Bauer und Shahab Ahmed besonders hervorzuheben.[42] Doch auch wenn beide Autoren innovative Visionen des vormodernen Islam entwickeln und die Ambiguität, Diversität und Hybridität als Schlüsselmerkmale muslimischer Kulturformen hervorheben, weisen ihre Einschätzungen des gegenwärtigen Islam gravierende Mängel auf, wie Frank Griffel feststellt.[43] Alle drei Islamwissenschaftler untersuchen primär die „postklassische“ Phase des Islam (ca. 13. bis 19. Jahrhundert) und kritisieren den Fokus auf die „klassische Zeit“ des Islam und die daran anknüpfenden Niedergangstheorien.[44] Dabei stellen sie fest, dass der enorme Quellenbestand der „postklassischen“ islamischen Ideengeschichte noch nahezu unbearbeitet ist.

Weitaus mehr trifft dies jedoch auf die Vielfalt und Ambiguität des gegenwärtigen Islam zu. Dabei verdrängen die Analysen der politischen Dimensionen der islamischen Welt ebenso wie der Fokus

---

[40] Vgl. Mayring 2002: 54ff.
[41] Szondi 2010: 201f.
[42] Vgl. Bauer 2011; Ahmed 2016.
[43] Vgl. Griffel 2017: 1, 19.
[44] Vgl. ebd.; Griffel 2018: passim.

auf den Salafismus gegenwärtige plurale Auslegungsformen des Islam. Vor allem die Diversität an Koranauslegungen hat bisher unzureichende Beachtung erfahren.

Um also den Fallstricken des „Orientalismus“ möglichst zu entgehen, wende ich „Interpretationsmethoden“ an, „die gegen Dichotomien, gegen binäre Kategorisierungen einschreite[n]“.[45] Daher betone ich sufische Dimensionen der „Hybridität“ in Hinblick auf ihre Selbstdefinitionen, Kommunikation und Koranauslegungen positiv.[46] Denn das ist in der „westlichen“ Sufismusforschung bislang kaum geschehen, wie Tony Stewart feststellt.[47] Auch Thomas Bauer fordert, dass die „westlichen“ Islamwissenschaften sich zur Maxime machen müssten, jene den „muslimischen“ Kulturen inhärente „Mehrdeutigkeit, Vagheit, Vielfalt und Pluralität“ und vor allem „Ambiguitätstoleranz“ als formativ anzuerkennen.[48] Zudem überwindet die „westliche“ Koranforschung erst langsam ihre Textfixiertheit, um die oralen und performativen Aspekte des Koran zu reflektieren. Der ägyptische Koranforscher Abū Zaid liefert hierfür wesentliche Impulse, indem er den Koran als „Sphäre des Daseins, als ein[en] Kanal der Kommunikation, in der Gott und Mensch sich begegnen“[49] definiert. Angelika Neuwirth beschreibt die Entstehung des Koran als diskursive Aushandlung im Kontext der Spätantike und folglich als einen „ergebnisoffenen Kommunikationsprozeß“.[50] Thomas Bauer wiederum betont die tief verankerte Ambiguitätstoleranz vormoderner muslimischer Erlebniswirklichkeiten als Resultat der Bemühungen der Interpretation des in sich ambigen und vielschichtigen Koran.[51] Navid Kermani ruft die essenziellen sinnlichen und ästhetischen Komponenten des Koran in Erinnerung.[52] Doch auch in diesen und anderen grundlegenden Werken werden aktuelle Dynamiken muslimischer Koranauslegungen bestenfalls angedeutet. An anderen Orten wird der Koran mehr oder minder ausschließlich philologisch und daher unzureichend analysiert (s. Kapitel II).

Auch hinsichtlich des Sufismus (*taṣauwuf*) gibt es einen dringenden wissenschaftlichen Aufholbedarf. Zögerlich nur wird die weitverbreitete Fehleinschätzung verworfen, den Sufismus als eine apolitische und weltfremde Mystik des Islam zu kategorisieren.[53] 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

---

[45] Bachmann-Medick 2014: 203.
[46] Vgl. ebd.: 197f.
[47] Vgl. Stewart 2001: 264ff.
[48] Vgl. Bauer 2011: 13.
[49] Abu Zaid 2008: 123.
[50] Neuwirth 2010: 185.
[51] Vgl. Bauer 2011: 45.
[52] Kermani 2015: passim.
[53] Vgl. Muedini 2015: 22.

kulturellen, immer schon tief verankerten und formativen Bedeutung innerhalb des Islam Rechnung zu tragen (s. Kapitel II, IV und VI). Sufische Erkenntnisprozesse basieren auf einer Vielzahl an Techniken und rituellen Formen. Diese streben in vielen Fällen allerdings eine Überschreitung des rationalen Bewusstseins und „eine Lehre der inneren Erfahrung und Umwandlung" an.[54] Solche spirituellen Erfahrungen können in den Worten Doris Bachmann-Medicks kulturwissenschaftlich als „liminale[r] Schwellenzustand" bezeichnet werden, der „vorübergehend die gewohnten Alltagsregeln außer Kraft setzt und soziale Normen, Rollen und Symbole gleichsam neu zur Disposition stellt".[55] Die daraus folgende „kreative symbolische Umkehrung […], Innovation und veränderte Sinnerfahrung"[56] spiegelt sich auch in den Koranauslegungen der Sufis wider, die die „semantische Vielfalt" betonen. Nach Abū Zaid treten Sufis dabei über das Medium des Koran in einen diskursiven Prozess der interaktiven Kommunikation mit der „göttlichen Rede" und reinszenieren dadurch den Offenbarungsprozess.[57] Diese Interaktion wird in Anlehnung an Tony Stewart von mir als ein solcher Übersetzungsprozess verstanden, der sich kreativ und transformierend auf das Selbst auswirkt.[58] 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.[59] 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".[60] Es wurde aber immer wieder betont, dass Sufis weniger danach streben, interpretativ in einem solchen kulturell bedingten Gewebe nach Bedeutungen zu suchen, sondern darüber hinauszugehen, da sie weltliche Konzepte als „uneigentlich" erfahren.[61] Es ist allerdings zu prüfen, ob für die interviewten Sufis die Welt in dieser Hinsicht „eine Projektion innerer Bilder"[62] ist. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Rolle der Koran hierbei einnimmt. Werden die Sprache und die Inhalte des Koran von Sufis als „wirklich" verstanden? Müssen diese interpretiert

[54] Hajatpour 2017: 25.
[55] Bachmann-Medick 2014: 116f.
[56] A.a.O.
[57] Vgl. Abu Zaid 2008: 30, 34, 143, 172.
[58] Stewart 2001: 277.
[59] Vgl. Knysh 2010; Voll/Ohtsuka 2016: passim.
[60] Geertz in Bachmann-Medick 2014: 65.
[61] Gelpke 2008: 268.
[62] Bachmann-Medick: 362.

werden und wenn ja, auf welche Weise? In welchem Verhältnis steht das sufische Koranverständnis mit der sufischen Maxime der „Arbeit am Selbst“ bzw. 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 die *sufische Hermeneutik des Koran ein kontinuierlicher Übersetzungsprozess ist, der unmittelbar mit einer tiefreichenden Selbstreflexion verbunden ist.*

Mit einem kontinuierlichen Übersetzungsprozess meine ich eine Form der Hermeneutik, die anstrebt, die „innere Form zu begreifen“. Philologisch gesehen wäre es für ein solches Unterfangen „immer notwendig, das Einzelne voll zu verstehen, aber um des Ganzen willen, und es fällt doch auch das volle Licht von dem Erfassen des Ganzen auf das Einzelne zurück“.[63] Geht man von der Möglichkeit aus, dass die sufisch-mystische Interpretation des Koran ein über den reinen Wortlaut hinausgehender Prozess des Verstehens ist, also als eine Übersetzung „zwischen den Zeilen“,[64] so führt jede Erkenntnis zu einer nächsten. Wie Walter Benjamin (gest. 1940) dies für jegliche profane und religiöse Übersetzung konstatiert, ist jeder spirituelle Übersetzungsversuch der göttlichen Botschaft immer nur eine „zeitliche und vorläufige Lösung“.[65]

Eine solche prozesshafte Koranhermeneutik wäre auf zwei Ebenen zu denken. In der ersten geht es um die jeweilige Hermeneutik der interviewten Sufis. Diese wird in ihre jeweilige Erfahrungswelt übersetzt und an SchülerInnen oder in diesem Fall an mich als Forscher vermittelt. Auch dies ist als ein Übersetzungsprozess zu verstehen, der eine Weiterentwicklung der Erkenntnis des/der Empfängers/in evozieren will. Allerdings muss auch ich als Empfänger die erhobenen sufischen Verständniserfahrungen und subjektiven Auslegungen des Koran hermeneutisch verstehen und in eine wissenschaftliche Sprache übersetzen. Auch in dieser Hinsicht folge ich Benjamin, wenn er schreibt: „Die Aufgabe des Übersetzers […] besteht darin, diejenigen Intentionen auf die Sprache, in die übersetzt wird, zu finden, von der aus in ihr das Echo des Originals erweckt wird.“[66] Wie bereits dargelegt, geht es hier nicht darum, den Koran wortwörtlich im philologischen Sinn zu übersetzen, sondern sich sachphilologisch einer verstehenden Erkenntnis anzunähern. Das heißt, dass der Koran durch das Prisma der jeweiligen sufischen Reflexionen analysiert wird, um aufzuzeigen, „was es heißt, Texte durch kontextualisierende Interpretation zu re-inskribieren, also

[63] Wilamowitz-Moellendorf 2010: 175.
[64] Benjamin 1972: 21.
[65] Ebd.: 14.
[66] Ebd.: 16.

Texte mit Hilfe anderer Texte zu deuten“.[67] Den Koran auf einen Text im engeren Sinn zu reduzieren, würde seine spezifische multidimensionale Qualität verzerren und simplifizieren. „Gerade durch seine Einmaligkeit – und die damit verbundene Unverwechselbarkeit – wird der Koran zu einem Text, der dazu einlädt, ihn in verschiedene Kontexte zu stellen.“[68] Diese Kontexte werden durch die interviewten Sufis realisiert, deren Auslegungen wiederum die Texte sind, die dem Koran re-inskribiert werden.[69] Die „Texte“ erhebe ich durch qualitative, halbstrukturierte, narrative Leitfadeninterviews, um die Vergleichbarkeit der für die Forschungsfragen relevanten Reflexionen der befragten Sufis zu gewährleisten.[70] Die subjektiven Bedeutungsstrukturen der Befragten werden folglich in einer gezielten phänomenologischen Analyse auf ihre Kerngedanken hin untersucht und zueinander in Bezug gesetzt.[71] Das Hauptkriterium des Samples ist die Diversität der jeweiligen Einzelfälle (s. Kapitel VIII). Diese werden zunächst einzeln analysiert, anschließend komparativ, aber auch kontrastierend diskutiert[72] und schließlich als Eckpunkte eines polygonalen Übersetzungsfeldes interpretiert.[73] Mein Ziel ist, eine sufische „Heteroglossie“, ein vielstimmiges Auslegungsspektrum des Koran abzubilden (s. Kapitel IX-XIII).[74]

Die Akzeptanz unterschiedlicher Korandeutungen war dem vormodernen Islam inhärent und ermöglichte ein weit verbreitetes Verständnis, das die Ambiguität als horizonterweiternd verstand.[75] In meiner Studie untersuche ich folglich, inwieweit auch gegenwärtige sufische Zugänge zum Koran in einer vergleichenden und kontrastierenden Perspektive ambiguitätstolerant sind. Dabei ist zu reflektieren, inwieweit sich unterschiedliche sufische Interpretationen spezifisch auf eine Ambiguität gesellschaftlich konstruierter Wirklichkeiten beziehen. Hier wie auch in anderen Bereichen werden Kontinuitäten und Brüche zu den Reflexionen vormoderner Sufis diskutiert.

Meine Analyse nehme ich immer unter der Prämisse einer kulturwissenschaftlichen „Selbst-reflexivität“ vor, die sich der „Debatte über das Menschenbild“ anschließt und Perspektiven ent-wickelt, die „zugleich kulturelle Räume der symbolischen Selbstbeschreibung, Sinnerzeugung und Konfliktbewältigung [erschließen und erzeugen], die für das Handeln der Menschen und ihr Freiheitsbewusstsein unerlässlich sind“.[76] Da die Erfahrung für den Sufismus in all seiner Vielfalt von zentraler Wichtigkeit ist, ist es für die Analyse sufischer Erkenntnisprozesse unabdingbar, einen

---

[67] Geertz nach Bachmann-Medick: 67.
[68] Mauder/Würtz/Zinsmeister 2016: 11.
[69] Dilthey; Blankertz nach Marotzki 2013: 178.
[70] Vgl. Helfferich 2011: 179.
[71] Mayring 2002: 107f.
[72] Vgl. Flick 2013a: 254.
[73] Würtz in Mauder/Würtz/Zinsmeister 2016: 120.
[74] Vgl. Bachmann-Medick 2014: 156.
[75] Vgl. Bauer 2011: 45, passim.
[76] Bachmann-Medick 2014: 395.

„Paradigmenwechsel […] von text- zu handlungs-orientierten Betrachtungen“ voranzutreiben.[77] Diese performativen Handlungen gilt es wiederum in „Texte“ zu übersetzen. In Bezug auf das jeweilige Koranverständnis der interviewten Sufis ist zu fragen, inwieweit „diese Texte kulturspezifische Handlungsweisen, Bedeutungen und Weltbilder“ repräsentieren.[78] Schließlich suche ich die „Grenzen der Übersetzbarkeiten zwischen kulturellen und religiösen Äußerungsformen“[79] auszuloten. Auch die politische Brisanz des „Islam“ – vor allem in Europa – macht die „sufischen Zugänge zum Koran in der Gegenwart“ zu einem gesellschaftspolitisch und kulturell hochaktuellen Thema. Umso wichtiger ist es, „relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“,[80] wie Jürgen Habermas betont.

c) Religionsphilosophische Überlegungen

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.[81] In dieser globalen Dynamik ist der Sufismus für Millionen von MuslimInnen – und zum Teil auch nicht-MuslimInnen – die authentische Ausdrucksform solcher „religiösen“ Erfahrungen und Bedürfnisse.[82] Bei aller Schwierigkeit und vielleicht auch Unmöglichkeit, „Religion“ 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 bzw. Wiederverbinden der Gläubigen mit Gott aus – was natürlich ein deistisches Religionsverständnis voraussetzt[83] – 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 (*waǧd*) der Vereinigung mit Gott ausmachen.[84] 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.[85] Religion und konkret der Sufismus weisen das

[77] Martschukat/Patzold in Bachmann-Medick 2014: 106.
[78] Bachmann-Medick 2014: 243.
[79] Ebd.: 389.
[80] Habermas 2013: 118.
[81] Vgl. Casanova 2006: passim.
[82] Vgl. Voll 2007: 283.
[83] Vgl. Oppong 2013: 11.
[84] Vgl. Schimmel 1985: 253, passim.
[85] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 4.

Potenzial auf, dem Bedürfnis nach Gemeinschaftsstruktur, Zugehörigkeit, Identität, moralischem Empfinden und Verhalten, aber eben auch einem Zugang zum Transzendenten zu entsprechen.[86] 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.[87]

Das auf diese Weise ganzheitliche, auf einen Gott ausgerichtete Erleben des Koran durch Sufis bestimmt meine Arbeitsdefinition des Koran als Forschungsgegenstand. Die Frage nach der Autorschaft oder „göttlichen Wahrheit" des Koran kann und soll dabei nicht beantwortet werden. Der empirischen Wissenschaft entzieht sich, ob Gott existiert oder nicht. Ob nun Gott, der Prophet Muḥammad, ein anderer oder vielleicht sogar mehrere AutorInnen den Koran verfasst haben, wurde und wird wissenschaftlich diskutiert, lässt sich empirisch bislang aber nicht belegen. Der Koran wird hier daher für sich selbst sprechend und wirkend behandelt, wie es mehrheitlich gehandhabt wird.[88]

Karen Bauer betont in ihrer Studie zur Koranauslegung, dass es in Bezug auf den Koran zudem nicht produktiv wäre, einen postmodernen Ansatz zu vertreten, der davon ausgeht, dass ein Text „leer" sei und seine Bedeutung erst und allein durch die Interpretation 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.[89] Auch ich setze voraus, dass die interviewten Sufis den Koran nicht als „leeren" Text verstehen. Mein Zugang zu 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.[90] Um diesem von John Caputo formulierten Anspruch methodologisch zu entsprechen, lege ich ein genaues Augenmerk auf Details und historische Zusammenhänge, wie auch auf Komplexitäten, Vielfältigkeiten und Unterschiedlichkeiten.[91] Zudem erfordert ein anthropologisch-postmoderner Ansatz, den Fokus auf individuelle Handlungen und Wirklichkeitswahrnehmungen zu richten.[92]

---

[86] Vgl. Oppong 2013: 14.
[87] Vgl. Taliaferro 2009: 20, 22.
[88] Vgl. Sells 2007: 4f; Rahman 2009:*v*; Neuwirth 2010: 68ff; Reynolds 2018: 15; u.a.
[89] Vgl. Bauer 2015: 11.
[90] Vgl. Caputo 2006: 72.
[91] Vgl. ebd.: 50.
[92] Vgl. Bruner nach Pinto 2016: 198.

Meine Untersuchung bezweckt daher eine „Erforschung der tatsächlichen [sufischen] Übersetzungsprozesse, die im Feld interkultureller Auseinandersetzungen“[93] einen gemeinsamen, überkulturellen Bezugspunkt haben, nämlich den Koran. Im Einzelfall geht es dabei immer um einen Aushandlungsprozess[94] zwischen koranischem Text, der Person der jeweiligen Sufis wie auch der Kultur, in die er oder sie eingebunden ist. Das „hermeneutische Verfahren des Fremdverstehens“ – und das meint hier meinen methodischen Ansatz, qualitative Interviews mit einer sachphilologischen Interpretation zu verbinden – legt „Elemente von Selbstdeutungen“ frei.[95] Dabei gehe ich jedoch davon aus, dass Sufis den Koran als göttliche Offenbarung verstehen, die für ihr spirituelles und gesellschaftliches Leben maßgebliche Botschaften beinhaltet. Unter dieser Vorannahme weisen die Offenbarungsinhalte des Koran für Sufis auf eine transzendentale 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.[96] 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“.[97] 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.[98]

Alexander Knysh schreibt vormodernen Sufis zu, ein 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 göttlich Existenz harmonisieren.[99] Ob dies für gegenwärtige Sufis zutrifft, lege ich im Folgenden dar. Brian Silverstein etwa argumentiert, dass Sufis, wie die der türkischen Gümüşhanevi-Naqšbandī *ṭarīqa*, sich nicht ersichtlich um die „klassischen Sufi-Konzepte“ wie das „Entwerden in Gott“ (*fanā'*) kümmern, das die „westliche“ Literatur doch so betont. Vielmehr stehen die ethische Disziplinierung, das Gemeinschaftsleben und das sozialpolitische Engagement im Fokus dieser Sufis.[100] John Voll wiederum sieht den Erfolg der Sufi-*ṭarīqāt* in der Gegenwart als effektive Antworten auf globale, postmoderne und postmaterialistische Bedürfnisse.[101]

---

[93] Bachmann-Medick 2014: 41.
[94] Bassnett in Bachmann-Medick 2014: 253.
[95] Bachmann-Medick 2014: 66, 69.
[96] Vgl. Tetens 2015: passim.
[97] Ebd.: 22.
[98] Vgl. Gerhardt 2016: 15, 76.
[99] Vgl. Knysh 2006: 137f.
[100] Vgl. Silverstein 2007: 42f, 53.
[101] Vgl. Voll 2007: 297.

Es ist eines der vorrangigen Ziele der vorliegenden Analyse, zu erschließen, was ausgewählte Sufis selbst als Sufismus definieren und welche Funktion der Koran dabei hat. Wie bewerten und verstehen diese Sufis die „göttliche Offenbarung“? Sehen sie im Koran ein Medium der interaktiven, göttlich-menschlichen Kommunikation, wie dies Abū Zaid behauptet?[102] 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 daher einen religionsphilosophischen Ansatz, der sich der Herausforderung stellt, „einen ‚Gegenstand‘ denken zu wollen, der ein Gegenstand doch nicht sein kann“.[103] In dieser Hinsicht nähere ich mich in meiner Studie dem nicht-denkbaren Gegenstand eines transzendenten Wirklichkeitsanspruches religionspsychologisch und soziologisch an: Dabei werden das sufische Erleben des Koran sowie die potenziellen vergesellschaftlichten sufischen Übersetzungen der „göttlichen Wahrheit“ (*al-ḥaqq*) analysiert und reflektiert.[104]

[102] Abu Zaid: 2008: 34, 143, passim.
[103] Hailer 2014: 28.
[104] Vgl. ebd.: 21ff.

II. Kritik der Koran- und Sufismusstudien

Im Folgenden verorte ich den von mir gewählten Forschungszugang diskursiv. Denn sowohl die Koran- wie die Sufismusforschung sind primär historisch-philologische, *Text*-orientierte Disziplinen. Die historischen und gegenwärtigen performativen Verständnis- und Übersetzungsformen des Koran wurden im Allgemeinen bislang nur unzureichend beachtet.[105] Der Fokus meiner Studie indessen liegt auf den kommunizierten und gelebten Auslegungsformen des Koran. Ergo erhebe und diskutiere ich, wie der Koran – in diesem Fall durch die interviewten Sufis – aufgenommen, erlebt, verstanden und umgesetzt wird. Da ich das menschliche Verstehen des Koran analysiere, soll so auch der kommunikativen und gelebten Dynamik der Koranauslegung – sowie deren zwischenmenschlicher Übersetzung – durch die Methodik qualitativer Interviews entsprochen werden (s. Kapitel VII). Der von mir vertretene Ansatz ist zudem ein möglichst inklusiver: Die Diversität der Zugänge zum Koran wird als ein der Multidimensionalität des Koran entsprechendes Feld einander ergänzender Eckpunkte verstanden (s. S. 54f). Ein solcher Zugang steht dabei weiterhin relativ vereinzelt in einem weiten Forschungsfeld von tendenziell isolierten, oftmals polemisch konkurrierenden Richtungen. Denn – so resümiert auch Angelika Neuwirth – die „westliche Forschung zum Koran ist nicht nur fast unüberschaubar verzweigt, sie ist mit ihren einander oft diametral widersprechenden Einzelthesen auch hochgradig kontrovers".[106] Zudem wäre es eine Verfehlung, in der Darstellung der wissenschaftlichen Debatte um den Koran „muslimische" Reflexionen zum Koran zu marginalisieren und die Koranwissenschaften als „westlich" zu diskutieren. Zum einen definieren sich zahlreiche ForscherInnen in den unten genannten Kategorien und koranwissenschaftlichen Tendenzen als MuslimInnen. Zum anderen aber bestehen die vielfältigen muslimischen Bemühungen, den Koran zu verstehen, seit 1400 Jahren ungebrochen fort.[107] In diesem Sinn beginne ich die folgende kritische Darstellung zur Genese der Koranwissenschaften mit einem kurzen Abriss über „muslimische" Auseinandersetzung mit dem Koran.

1.) Muslimsche Koranexegese

Auch wenn der Islam nicht mit dem Koran gleichzusetzen oder auf diesen zu reduzieren ist, wäre 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".[108] Die sprachlichen und inhaltlichen Herausforderungen im Verständnis der koranischen Rede

[105] Vgl. Fudge 2006: 143.
[106] Neuwirth 2010: 14.
[107] Vgl. Berger 2010: 28.
[108] Sinai 2017: 7.

bewegen MuslimInnen seit der Verkündigung des Koran, sich intensiv mit der koranischen Offenbarung zu beschäftigen. Die Besonderheiten und Schwierigkeiten des Koran werden dabei analysiert, kommentiert und philologisch, juristisch wie selbstverständlich auch theologisch interpretiert.[109] Muslimische Auslegungsprozesse des Koran sind von Pluralität, aber auch von Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten geprägt. Dieses dialektische Verhältnis der InterpretInnen zu ihrem Offenbarungstext manifestiert sich aber nicht nur in muslimischen Gelehrtendiskursen, sondern vor allem in der Diversität muslimischer Lebenswirklichkeit.[110] 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 seit je als effektives Medium gesellschaftsreligiöser Identitätskonstruktion. 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 noch unzureichend erforscht.[111]

Auch wenn ich hier auf eine umfassende Darstellung neuerer muslimischer Koranauslegung verzichte,[112] sei auf ausgewählte ForscherInnen verwiesen, die die gegenwärtige wissenschaftliche Debatte maßgeblich beeinflusst haben. Zu nennen ist hier vor allem Naṣr Hāmid Abū Zaid (gest. 2001), der in einer teils stark kontrovers wahrgenommenen Denkrichtung steht. Diese wird von Neuwirth als „ägyptische Schule“ bezeichnet und wurde primär durch das Schaffen Amīn al-Ḫūlīs (gest. 1966) und Muḥammad Aḥmad Ḫalafallāhs (gest. 1998) geprägt. Die Vertreter dieser Richtung argumentieren die Notwendigkeit einer „literarischen Exegese“ (*tafsīr ’adabī*) des Koran. In Anwendung „historischer Kontextualisierungen“ wie auch „textlinguistischer Analysen“ wird der Koran in erster Linie als „Kommunikationsprozess“ analysiert.[113] Abū Zaid versteht den Koran als Manifestation des polyphonen und dialektischen Prozesses seines Offenbarungskontextes, den es hermeneutisch und performativ zu dekodieren gilt: Denn der Akt der Rezitation im Gebet ermögliche dem/der Gläubigen eine individuelle, unmittelbare und als gegenwärtig erlebte Angliederung an jenen Offenbarungsprozess.[114] Wie Abū Zaid hat auch Fazlur Rahman (gest. 1988) Ansätze entwickelt, in denen die menschlichen, „humanistischen“ Erfahrungsebenen des Koran nachhaltig Eingang in die gegenwärtige wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Koran gefunden

[109] Vgl. Berger 2010: 27.
[110] Hierfür verweise ich insbesondere auf Bauer 2011 und Ahmed 2016.
[111] Fudge 2006: 115; Saleh 2015: passim.
[112] Vgl. dazu Taji-Farouki 2004; Campanini 2011.
[113] Vgl. Neuwirth 2010: 114ff.
[114] Vgl. Abu Zaid 2008: 131, 137f, passim.

haben:[115] Beiden, und in Folge auch rezenten ForscherInnen wie Amina Wadud und Ömer Öszoy, geht es in Folge darum

> „den Sinn einzelner koranischer Aussagen im sprachlichen und kulturellen Horizont ihres Verkündigungsumfeldes zu rekonstruieren; hiervon ausgehend sind dann die dem Koran zugrunde liegenden ethischen Grundsätze herauszuarbeiten; und schließlich müssen diese unter Berücksichtigung zeitgenössischer Lebensumstände und Herausforderungen in neue, für die Gegenwart relevante Verhaltensnormen übersetzt werden.“[116]

Muslimische Auslegungen des Koran bleiben so „in der Gegenwart ein wichtiges Diskussionsfeld“ und haben zu „neuen hermeneutischen Ansätzen geführt“.[117] Für Öszoy stellt sich in dieser Hinsicht als eines der zentralen Probleme der modernen muslimischen wissenschaftlichen Debatte die Frage: „Hält der Koran als eine ‚geschichtliche Rede’ die ihm direkt und nur in der Offenbarungsperiode begegnenden ‚Adressaten‘ vor Augen, oder berücksichtigt er als ein ‚übergeschichtlicher Text‘ auch die zukünftigen ‚Leser‘?“[118]

Die Natur des Koran als geschaffenes oder ewiges Wort Gottes war allerdings 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 transzendenter göttlicher Rede bzw. Urschrift, ihrer als offenbart verstandenen Manifestation in Form des Koran und der durch Zeit und Kontext bestimmten menschlichen Interpretationen aus unterschiedlichsten Perspektiven reflektieren.[119] Die Notwendigkeit, den Koran auszulegen, wurde zudem aus diesem selbst abgeleitet. Die beiden Begriffe, die zunächst synonym für die Koranauslegung, später aber mit unterschiedlicher Konnotation als „äußere“ (*tafsīr)* und „innere“ (*ta’wīl)* Hermeneutik (s. dazu Kapitel V) definiert wurden,[120] sind beide im Koran zu finden. Der *ta’wīl*-Begriff steht, auch wenn in ambiger Weise, mit einer koranischen Warnung in Verbindung: Das allegorische Assoziieren berge schließlich die Gefahr, sich zu verlieren (vgl. K. 3:7). Für die „konventionelle“ Koranexegese setzte sich der im Koran eindeutig positiv konnotierte *tafsīr*-Begriff durch (vgl. K. 25:33).[121] Aber auch diese „äußere“ Exegese ist durch Vieldeutigkeit charakterisiert.

---

[115] Vgl. Völker 2015: 271f.
[116] Sinai 2017: 105f.
[117] Teilw. Taji-Farouki in Lohlker 2008: 39.
[118] Öszoy 2006: 158.
[119] Vgl. Dāmād 2015: 1720ff.
[120] Vgl. a.a.O.
[121] Vgl. van Ess 2006: 160.

Die vormodernen ExegetInnen[122] (*mufassir* pl. *mufassirūn*) führten für gewöhnlich die Pluralität der Meinungsverschiedenheit in der Deutung koranischer Verse nebeneinander und relativ egalitär zu einander an. Die Ambiguität in der Interpretation wird für den Offenbarungscharakter des Koran in diesem Sinne sogar als adäquat betont.[123] Auch wenn der *tafsīr* ein spezifisches Genre ist, war die klassische Koranhermeneutik im Allgemeinen zudem ein stark interdisziplinäres Unterfangen. Die ExegetInnen führten ihre Auslegungsanstrengungen dabei 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 ExegetInnen übersetzten zudem oftmals Traditionen ihrer vorherigen religiösen Zugehörigkeit in eine islamische bzw. koranische Sprache. So übertrugen insbesondere KonvertitInnen aus dem Judentum (nach-/para-)biblische Diskurse in ihre Koranexegesen.[124] Im Allgemeinen wird der Koran in der vormodernen Exegese wie auch in der Gegenwart 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“.[125]

2.) Diskurse der „westlichen“ Koranstudien und -übersetzungen

Ein nicht unähnliches Bild lässt sich von „westlichen“ Zugängen zur Koranforschung zeichnen: auch diese werden von der individuellen Disposition der Forschenden bestimmt. Diese Zugänge manifestieren sich folglich in unterschiedlicher Weise, lassen den Koran im Licht des jeweiligen Forschungsinteresses erscheinen oder spiegeln zuweilen auch identitätspolitische Konflikte wider. Um das weite Spektrum der rezenten Ansätze, den Koran wissenschaftlich zu analysieren, abzustecken, seien folgende Perspektiven angeführt:

Eine geht in die Richtung, den Koran, sowie seine diversen religiösen, kulturellen, sprachlichen und gesellschaftlichen Bezüge zu seinem Entstehungskontext als diskursives Phänomen der Spätantike

---

[122] Inwieweit in vormoderner 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 – zumindest exemplarisch – 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, Theologinnen, Gelehrte etc. gab. Siehe z.B. hinsichtlich der zentralen Bedeutung islamischer Wissensvermittlung von und durch Frauen: Alwani 2013.

[123] Vgl. Bauer 2011: 45, 123, passim.

[124] Vgl. Johns 2002: 56f; Fudge 2006: 117, 122.

[125] Kātib Çelebī: *Kašf az-ẓunūn*, nach Fudge 2006: 123f. Übers. aus dem Englischen Y.H.

zu untersuchen.[126] Dabei stehen die koranischen Referenzen zur Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament im Fokus.[127] Zunehmend werden aber auch die koranischen Reflexionen und Adaptionen *nach*- oder *para*-biblischer jüdischer und christlicher Diskurse analysiert.[128] Hier wird der Koran als „Gesprächspartner" im Rahmen dieser Debatten beleuchtet und dahingehend gelesen, nicht nur den Koran selbst, sondern auch die spätantike mündliche Diskurslandschaft besser zu verstehen.[129] In noch geringem Ausmaß werden die koranischen Bezüge und Umdeutungen von nicht-biblischen Diskursen – wie der griechischen und babylonischen Rhetorik, der mantischen Rede,[130] oder auch der vorislamischen arabischen Poesie und der damaligen Wertvorstellungen – diskutiert.[131] Im Weiteren sind die inhaltlichen und typologischen Aspekte des Koran,[132] sowie seine vielfältigen, von Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten geprägten religiös-kulturellen Auswirkungen Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion.[133] Sprachlich-ästhetische Dimensionen rücken verstärkt in den Fokus,[134] wie auch gesellschaftsreligiöse Fragen zu Gender, Toleranz, Gewalt, interreligiöser Verständigung etc.[135] Zusätzlich werden die Herausforderungen hinsichtlich der Übersetzungen und der Varianten der historischen Hermeneutik des Koran kritisch reflektiert.[136] Zudem entstehen neue Projekte, das heterogene Feld der vormodernen *tafsīr*-Literatur vergleichend zu präsentieren.[137]

a) Die Genese der „westlichen" Koranforschung[138]

Die „westliche" Auseinandersetzung mit dem Koran kann man seit spätestens dem 12. Jahrhundert zurückverfolgen. Diese war vor allem in ihren Anfängen, aber auch bis in jüngere Zeit von einer polemischen, propagandistischen und missionarischen Grundhaltung bestimmt. Nichtsdestotrotz wurden in den verschiedenen Phasen dieser Entwicklung entscheidende methodologische Erkenntnisse gewonnen. Zusätzlich gab es – vor allem im 17. und 18. Jahrhundert – Bestrebungen, den Koran als ästhetisch positiv wahrgenommene Inspirationsquelle für literarische und intellektuelle Reflexionen zu nutzen.[139] Diese relativ unvoreingenommene bis faszinierte Haltung wich

---

[126] Vgl. v.a. Neuwirth 2010; Sinai 2017; sowie div. Beiträge in Reynolds 2011; Bakhos/Cook 2017.
[127] Vgl. div. Beiträge in Reeves 2004; vgl. Reynolds 2010.
[128] Vgl. Witzum 2009; Reynolds 2018.
[129] Vgl. Zelletin 2016: 284.
[130] Vgl. Stewart 2011.
[131] Vgl. Neuwirth 2010: 430ff, passim; auch Sells 2007: 9, passim; Bauer 2010; Crone 2016.
[132] Vgl. Rahman 2009; Nasr et al. 2015; Neuwirth/Sells 2016; div. Beiträge in Steul 2017.
[133] Vgl. Bauer 2011; Ahmed 2016.
[134] Vgl. Sells 2007; Kermani 2015.
[135] Vgl. Wadud 1999; Sirry 2016; div. Beiträge in Steul 2016; Dagli 2015; Dakake 2015; Lumbard 2015b.
[136] Pökel 2016, neben anderen Beiträgen in Mauder/Würtz/Zinsmeister 2016; sowie Bobzin 2006; Öszoy 2006; Öztürk 2010.
[137] Vgl. Hamsa/Rizvi/Mayer 2010.
[138] In den Unterkapiteln a) und b) folgt die Darstellung vorrangig Stewart 2017a; vgl. weiterführend auch Neuwirth 2010: „Wie der Koran bisher gelesen wurde – ein Forschungsabriss", 68-114.
[139] Vgl. Loop 2009; Bevilcqua/Loop 2018: passim.

jedoch bald wieder einer distanziert skeptischen. Richtungweisend für die neuere „westliche“ Koranforschung war 1833 das Erscheinen von Abraham Geigers Buch *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Sein Ansatz bewirkte die bis in das frühe 20. Jahrhundert und darüber hinaus dominierende, auf biblische und para-biblische Bezüge ausgerichtete Prägung wissenschaftlicher Diskurse über den Koran. Theodor Nöldeke (*Geschichte des Qorans*, 1860) und Friedrich Schwally (*Über den Ursprung des Qorans*, 1909) bezogen sich erstmals intensiv auf das Werk Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭīs (gest. 1505) und somit direkt auf ein Kompendium muslimischer Gelehrsamkeit.[140] Die Tendenz ging im Weiteren dahin, auch Hadith-Literatur – also die Berichte über die Aussprüche und Taten des Propheten Muḥammad (*ḥadīṯ* pl. *’aḥādīṯ*) – sowie verschiedene muslimische Überlieferungen zu dessen Biografie (*sīra*) in die Analyse und die Übersetzungsstrategien und somit in die Rekonstruktionsversuche der historischen Chronologie der Offenbarung des Koran miteinzubeziehen. Schließlich rückte auch die Literatur muslimischer Koranexegese (*tafsīr*) in den Fokus der Forschung (v.a. durch Ignaz Goldziher: *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, 1920). Der Zweite Weltkrieg bedeutete auch einen Einschnitt in die davor durchaus rege Koranforschung. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts arbeiteten in Folge die wenigen in dem Feld tätigen ForscherInnen relativiert isoliert voneinander. Vor allem die zuvor so präsenten interreligiösen Bezüge des Koran wurden dabei weitgehend ignoriert. Dafür rückten die Person Muḥammads bzw. die (Re-)Konstruktion seiner Charakterzüge, sowie die Themenbereiche und der literarische Charakter des Koran in den Vordergrund. Zunehmend wurde wieder die klassische wie auch die damals gegenwärtige *tafsīr*-Literatur untersucht. (Selbst-)Kritische Reflexionen wurden aber im Allgemeinen vermieden. Einen Aufschwung erfuhren die Koranwissenschaften vor allem in den letzten drei Jahrzehnten – seit den 1990er Jahren. Eine Vielzahl an Publikationen, Projekten,[141] Zeitschriften (z.B.: *Journal of Qur’anic Studies*) und Enzyklopädien (z.B.: *Encyclopedia of the Qur’ān*) zum Koran sind als Manifestationen dieses gestiegenen Interesses zu sehen. Hier ist zu beachten, dass sich der wissenschaftliche Diskurs um den Koran – und allgemeiner um den Islam – zunehmend mit ideologischen, (religions-)politischen und populärwissenschaftlichen Beiträgen vermengt.[142]

---

[140] Vereinzelnd ist eine Bezugnahme auf muslimische Exegese auch schon früher geschehen. Hier ist vor allem die 1698 erschienene ins Lateinische übersetzte Koranausgabe von Ludovico Marracci (s.u.) zu erwähnen. Dieser hat Bezüge zu *tafsīr*-Werken von as-Suyūṭī (gest. 1505) und al-Baiḍawī (gest. 1316) hergestellt. Vgl. in Fudge 2006: 128.
[141] Wie z.B.: *Corpus Coranicum*; *The European Qur’an: Islamic Scripture in European Culture and Religion (1150-1850)*, s. Bibliographie.
[142] Vgl. Stewart 2017a: 8-20.

b) Tendenzen in der neueren „westlichen“ Koranforschung

- *Revisionistische und alternativ-historische Perspektiven*: John Wansbrough veröffentlichte 1977 seine *Quranic Studies* und versuchte in Bezug auf Bultmanns „Formgeschichte“ nachzuweisen, dass der Koran ein Produkt verschiedener religiöser Strömungen sei: Der Koran sei deutlich später – als es die muslimische Tradition behauptet – kanonisiert und dabei auch verkürzend redigiert worden. Dieser revisionistische Ansatz ist in Grundzügen auch schon bei Richard Bell (*The Qur'ān. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, 1937-39) angelegt. Ebenfalls 1977 erschien *Hagarism* von Michael Cook und Patricia Crone. Basierend auf historischen polemischen Außenpositionen wurde hier ein alternativer Geschichtsverlauf der Formierung und Ausbreitung des Islam konstruiert. Dabei hätten die arabischen Invasionen erst im Laufe der Zeit einen islamischen Charakter erhalten. Die Argumentation konnte sich auf Grund ihrer spekulativen Natur nicht durchsetzen. Jedoch hatte die Debatte den Fokus auf frühe Quellen gelenkt und ermöglichte so neue Erkenntnisse zum frühen Islam.[143]
- *Neue Bibelzentrismen und syro-aramäische Lesarten*: In diesem Bereich schlug 2000 das unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg veröffentlichte *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* hohe Wellen. Dort wird der Koran als ein in einer arabisch-aramäischen Kreolsprache verfasster Text präsentiert und als solcher zu dechiffrieren versucht. Aufgrund argumentativer und philologischer Mängel wurden Luxenbergs Ansätze jedoch mehrheitlich als unzutreffend abgelehnt. Allerdings erweckte die Debatte gesteigerte Aufmerksamkeit auf die koranischen thematischen und linguistischen Bezüge zu einer weiten religiös-gesellschaftlichen Diskurslandschaft sowie zu anderen Sprachen als jener des Arabischen. Insbesondere die syro-aramäischen Bezüge (*Syriac-Turn*) zwischen Koran und (nach-/para-)biblischen Texten und Diskursen wurden zum primären Fokus von ForscherInnen wie Griffith, Reynolds, Zelletin, El-Badawi und Witzum. Die koranischen Abänderungen biblischer Narrative werden hier nicht wie zuvor als Missverständnisse, sondern als originäres Instrument koranischer Kommunikation gedeutet.[144]
- *Der Koran im Kontext der Spätantike*: Der Koran wird hier in Bezugnahme auf die in seinem spätantiken Entstehungskontext zirkulierenden – eben nicht nur jüdischen, christlichen, sondern auch „paganen“ und synkretistischen – Traditionen betrachtet: Diese Diskurse nehme der Koran aktiv und dynamisch in die eigene Kommunikation auf und formuliere sie entsprechend seiner Intentionen um. Insbesondere Angelika Neuwirths Arbeiten bzw. das von ihr wesentlich

[143] Vgl. Stewart 2017a: 17ff, 28ff.
[144] Vgl. ebd.: 20-28.

gestaltete Projekt *Corpus Coranicum* prägen diese Richtung.[145] Neuwirth definiert ihren Zugang als einen Versuch der Neulektüre nicht nur des Koran, sondern auch biblischer und vorislamischer poetischer Diskurse.[146] Auch wenn diese Ausrichtung grundlegend, und quellenbedingt textbezogen arbeitet, betrachtet Neuwirth den Koran als Manifestation liturgischer und rhetorischer Rede[147] und hebt somit dessen performativen Charakter hervor.

- *Textanalyse*: Zum Teil bereits genannte ForscherInnen untersuchen hier verstärkt die kompositorischen, stilistischen und allgemein literarischen Aspekte des koranischen Texts (Nagel, Neuwirth, Paret, Wild). Aber auch die Chronologie der Offenbarungen (Reynolds, Stefanidis), die Varianten der Lesarten des Koran (Aḥmad Muḫtār ʿUmar, ʿAbd al-ʿĀl Sālim Makram, Cook, Melchert, et al.) sowie die Materialität der koranischen Tradierung (Déroche, Dutton, Fedeli, Rabb, et al.) werden verstärkt reflektiert. Zudem finden Stil, Reim- und Rhythmusstrukturen der koranischen Sprache zunehmend Beachtung (Bauer, El-Masri, Müller, Neuwirth, Sells, Stewart, Voller). Diese linguistischen Aspekte des Koranarabischen werden auch in Übersetzungen zunehmend reflektiert (bereits bei Hammer-Purgstall und Rückert, rezent bei Toorawa, McElwain).[148]
- *Typologie*: In ähnliche Richtungen gehen auch verschiedene ForscherInnen (Busse, Griffith, Neuwirth, Sprenger, Stewart), die die Typologie und damit die Beziehung zwischen koranischen Erzählungen bzw. Figuren und der Genese des Korans diskutieren. Hier reicht das Spektrum von Ansichten, die die koranischen Narrative als Rückprojektionen der Erfahrungen des Propheten sehen (Bell, Horovitz, Watt), zu jenen, die die koranischen Erzählungen als typologische Modelle im Koran für eine korrektes Verhalten des Propheten bzw. der frühen MuslimInnen mit ihrem Umfeld (Zwettler) verstehen.[149]
- *Ringtheorie*: In einer weiteren Ausrichtung wird der Fokus auf ein spätantikes Rhetorikmittel gelenkt, das als „Ringstruktur“ bezeichnet wird. Diese narrative Strategie würde darauf abzielen, durch eine chiastische Einbettung bzw. konkave Hinführung ein zentrales inhaltliches Argument zu betonen. Man findet diese Erzählformen in altgriechischen, lateinischen und semitischen Texten, wie in der Ilias, in der altarabischen Poesie und (nach-/para-)biblischen Quellen. Im späten 20. Jahrhundert wurde darauf bezugnehmend eine Theorie in den Bibelstudien (Mary Douglas) entwickelt, die aber verkürzt und unzutreffend als „semitische Rhetorik“ bezeichnet wurde. 2007 übertrug Michel Cuypers diese Theorie auf die Koranstudien, die in Folge auch von

[145] Vgl. Stewart 2017a: 30ff, 36.
[146] Vgl. Neuwirth 2010: 107.
[147] Vgl. Fudge 2006: 144; Neuwirth 2010: passim.
[148] Vgl. Stewart 2017a: 32-41.
[149] Vgl. ebd.: 47f.

anderen übernommen wurde (Ernst, Farrin, Zahniser). Den Mangel dieser Ansätze verortet Stewart in der simplifizierenden Annahme, dadurch den Koran gänzlich dechiffrieren zu können. Auch wäre die Identifizierung der chiastischen Strukturen nicht immer nachvollziehbar. Die Betonung einzelner Themen durch konzentrische Strukturen (ABCD-C'B'A') wären im Koran allerdings nicht nur vorhanden, sondern auch als solche in der Analyse verstärkt zu beachten.[150]

- *Feministische Kritik*: Als ein weiteres Feld der neueren Koranwissenschaften sind die Reflexionen der Genderverhältnisse im Koran zu nennen. Feministische KoranforscherInnen (Ahmed, Barlas, Karen Bauer, Stowasser, Wadud, et al.) argumentieren, dass wesentliche Aspekte des Koran auf eine Genderbalance hinführen, aber durch patrizentrische Auslegungstraditionen verzerrt worden wären.[151] In dieser Hinsicht wird für eine der koranischen sprachlichen Ausdrucksweise und Wortwahl inhärente Genderbalance argumentiert (Sells).

c) Herausforderungen und Chancen

Devin Stewart kritisiert, dass sich die gegenwärtig florierenden Koranwissenschaften trotz der dargestellten Vielfalt weiterhin schwer von alten Verhaftungen lösen können. Diese wären einerseits durch die dominanten Freilegungsversuche jüdischer und/oder christlicher Einflüsse auf den Koran, andererseits durch nur einseitig vorhandene sprachliche oder fachliche Kompetenzen wie auch durch Mängel in der Interdisziplinarität bedingt. Wesentliche Funde und Analysen, aber auch Kritiken würden dabei oftmals ignoriert.[152] Auch Bruce Fudge streicht den Bibelzentrismus „westlicher" ForscherInnen als Herausforderung einer umfassenden Betrachtungsweise des Koran heraus. Es wären vor allem protestantische Wissenschaftler gewesen, die den Koran und allgemeiner den Islam ihrem Hintergrund entsprechend kategorisiert und „eingefärbt" hätten.[153] Ein anderes Bild zeichnete kürzlich Susannah Heschel in der Betonung der intensiven Beschäftigung mit dem Koran vor allem durch jüdische IslamforscherInnen im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Koranforschung diente dabei als Schablone einer Neuformulierung und -positionierung der eigenen jüdischen Identität in Bezug und in Abgrenzung zu einer „christlich-europäisch" geprägten und kolonial-hegemonial agierenden Mehrheitsgesellschaft. Auch hier wurde der Koran aber aus einer diskursiven Agenda heraus interpretiert, bestimmte seiner Aspekte überbetont und andere vernachlässigt.[154]

---

[150] Vgl. Stewart 2017a: 42ff; s. S. 53f.
[151] Vgl. Adújar 2013: passim; Stewart 2017a: 44ff.
[152] Vgl. Stewart 2017a: 50ff.
[153] Vgl. Fudge 2006: 116, 131f, 144.
[154] Vgl. Heschel 2018: 12, passim.

Nun weist der koranische Text eindeutige Bezüge zu biblischen Themen, zusätzlich aber auch zu nicht-biblischen Diskursen des vorislamischen Kontexts auf. In objektiver Betrachtung des vielschichtigen Phänomens Koran wären sowohl Quellen der biblischen, der vorislamischen, als auch der darüber hinausgehenden Traditionen unvoreingenommen und interdisziplinär zu analysieren.[155] Darüber hinaus liegt der Fokus der „westlichen" Koranwissenschaften en gros weiterhin auf philologischen Analysen des Textes – oft von dem zu problematisierenden Anspruch geleitet, die „originale" Bedeutung des Koran herauszuarbeiten bzw. definieren zu wollen. Den Kontexten, in die der Koran gestellt wird und in denen er in Beziehung mit seinen RezipientInnen und InterpretInnen wirkt, wurde allerdings bis dato zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die interaktive und interpretative Beziehung durch MuslimInnen zum Koran gilt es daher als Forschungsgegenstand verstärkt zu beachten, ohne aber deren Interpretationen unreflektiert als autoritativ zu übernehmen. Auf diese Weise wäre es nach Fudge möglich, mehr Informationen über das Phänomen des Koran zu gewinnen als durch ein reines Textverständnis. Denn selbst die Verschriftlichung bzw. Kanonisierung der Koraninterpretation als *tafsīr*-Literatur sieht Fudge nicht als die maßgeblichste der islamischen Disziplinen an. Es sei vielmehr die gelebte dynamische Interpretation, die die Bedeutungsdimensionen des Koran ersichtlich machen.[156] Auch Karen Bauer, die anhand von Interviews eine gegenwärtige Re-Lektüre vormoderner Interpretation zu Geschlechterfragen im Koran unternimmt (*Gender Hierarchy in the Qur'ān. Medieval Interpretations, Modern Responses*), stellt fest, dass die *tafsīr*-Literatur nicht nur eine stark genregebundene Disziplin ist, sondern stark prägende regionale, zeitliche und theologisch-rechtliche Schwerpunkte aufweist. Zusätzlich weichen die *mufassirūn* über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart nur selten von diesen konventionellen Argumentationslinien ab, was wiederum mit dem Genre des *tafsīr* im Zusammenhang steht.[157]

In dieser Hinsicht ist daher vor allem auf zwei Werke hinzuweisen, die sich dem Koran nicht durch das *tafsīr*-Genre annähern, sondern die performative Auslegungspraxis untersuchen und in den Fokus stellen: Navid Kermanis *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*[158] diskutiert die sinnlich-ästhetische Rezeption des Koran. Rudolph Wares: *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*[159] analysiert den Koran ethnographisch durch die Perspektive der Wissensvermittlung. Darin formuliert er das transformierende Potenzial der koranischen Botschaft in der ganzheitlichen Verkörperung durch den/die Gläubige/n.

---

[155] Vgl. Stewart 2017a: 4ff.
[156] Vgl. Fudge 2006: 139f, 144ff.
[157] Vgl. Bauer 2015: 275ff, passim.
[158] Vgl. Kermani 2015.
[159] Vgl. Ware 2014.

d) Koranübersetzungen

Es sind die vielfältigen kulturellen und sprachlichen Kontexte, in denen der Koran rezipiert wurde und wird, die auf verschiedenen Ebenen Übersetzungsanstrengungen notwendig machen.[160] In Bezug auf die Unnachahmlichkeit des Koran (*ʾiʿǧāz*) wurde und wird die Möglichkeit seiner Übersetzbarkeit oftmals bestritten, angezweifelt,[161] oder unzutreffend auch als Übersetzungsverbot postuliert. *ʾIʿǧāz* bezeichnet aber vielmehr die spezifische, als unnachahmbar verstandene ästhetisch-rhetorische Komposition, die als ein essenzieller Träger der koranischen Offenbarung betont wird.[162] Was das Verstehen ganz allgemein und die Übersetzung des Koran in besonderer Weise erschwert, ist in erster Linie sein komplexes Zusammenspiel von arabischem Wortlaut, Bedeutung und seiner zu erfahrenden Performanz durch Rezitation: Denn erst die Rezitation (*qurʾān*) realisiere die Rhythmik und Klangbilder der koranischen Sprache als Bedeutungsträger. Der teils ungewöhnliche koranische Sprachgebrauch hatte zudem schon die arabischen Philologen vor große, aber inspirierende Herausforderungen gestellt.[163] 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.[164] Michael Sells unternimmt den Versuch, eben diese polyvalenten und sublimen Aspekte der koranischen Sprache in seine Übersetzung miteinzubeziehen. Er ist sich aber bewusst, dass auch mit der besten Intention jede Übersetzung immer eine Entscheidung zwischen verschiedenen Komponenten erfordert und so zu einer Einschränkung der koranischen Bedeutungsebenen führt. Selbst eine gelungene Übersetzung ist immer nur eine Annäherung an das Original. Man müsse zudem vermeiden, die dynamische Wirkungskraft der koranischen Sprache zu missachten und in starre Formen zu pressen. So betont Sells auch die Notwendigkeit, den auditiven Charakter des Koran immer mitzudenken, und verweist in seiner Übersetzung auf Aufnahmen von Rezitationen. Das arabische Original des Koran bleibt, so Sells, unerreichbar. Dennoch würde der Koran Übersetzungsanstrengungen geradezu einfordern, die eine wesentliche Triebfeder der koranischen Dynamik darstellen und ihr Fortbestehen bedingen.[165]

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

---

[160] Vgl. Mauder/Würtz/Zinsmeister 2016: 14f; vgl. verschiedene Beiträgen in dies.
[161] Vgl. Mauder/Würtz/Zinsmeister 2016: 11.
[162] Vgl. Bauer 2011: 137f.
[163] Vgl. Biesterfeld 2017: 17.
[164] Vgl. Lumbard 2015a: 1603.
[165] Vgl. Sells 2007: 2, 22, passim.

Schwächen.[166] Dabei ist zu beachten, dass die Projekte europäischer Koranübersetzung meist stark von Missverständnissen, Projektionen, theologisch-ideologischen Abgrenzungen und Polemiken getragen wurden.[167] Ein entscheidender Schritt – wenn auch nicht der erste – hin zu einer nicht nur neutralen, sondern durchaus positiven Wahrnehmung des Koran ist durch die Übersetzung Friedrich Rückerts (gest. 1866) geschehen. Dieser habe „erkannt, dass es sich beim Koran um ein Werk der *Weltliteratur* handelt, das vorurteilsfrei und frei von aller Polemik in die deutsche Sprache übersetzt werden sollte."[168] Rückerts Versuch, die ästhetischen Aspekte der koranischen Sprache in eine poetische deutsche Sprache zu übertragen, war ohne Frage innovativ. Dennoch hatte auch Rückert den Koran in seiner Übertragung entsprechend seinen Vorstellungen und seines Geschmacks „manipuliert" und redigiert.[169] Die Genese der Koranübersetzungen in europäische Sprachen, die – soweit bekannt – primär polemisch operiert hatten, soll und kann aus Platzgründen hier nicht weiter diskutiert werden. Exemplarisch für solche, teils ambivalente Unternehmungen verweise ich auf die „1698 erschienene arabisch-lateinische Koranausgabe des italienischen Paters Ludovico Marracci (1612-1700)".[170] Auch wenn diese als eine profunde Übersetzung anzusehen ist, dabei auch muslimisch-arabische Kommentare diskutiert, „enthält Marraccis Werk eine umfangreiche, minutiös auf alle relevanten Streitfälle eingehende Widerlegung (*refutatio*) auf der Grundlage der katholischen Kirchenlehre".[171] Abgesehen von solchen bewussten Widerlegungsversuchen bestehen im Allgemeinen bei jeder Übersetzung „nicht nur philologische, sondern auch kulturell bedingte Hürden, die sich zwischen einem zeitlich und kulturell situierten Text und der Lebenswelt eines Übersetzers und Lesers, die sich in einem *anderen* zeitlichen und kulturellen Kontext befinden, auftun".[172]

In dieser Hinsicht beansprucht die als wissenschaftlich-philologisch profund geltende Übersetzung Rudi Parets (gest. 1983), darauf abzuzielen „das Original dem Sinngehalt nach verständlich zu machen […] und nimmt zu diesem Zwecke] von einer gehobenen Ausdrucksweise Abstand".[173] Dabei hätte sich Paret nach dem im deutschsprachigen Kontext ebenfalls als philologisch

---

[166] Vgl. Haggag 2011: passim.
[167] Vgl. die ausführliche und aufschlussreiche Darstellung (europäischer) Koranübersetzungen bei Pökel 2016 und Würtz 2016: passim.
[168] Rückert nach Pökel 2016: 102.
[169] Vgl. Pökel 2016: 102f.
[170] Bobzin 2006: 145.
[171] A.a.O.
[172] Bassnett: *Translation Studies*, in Pökel 2016: 81. Hervorh. im Original.
[173] Paret 1962/1982: *Der Koran. Übersetzung*, in Bobzin 2006: 147.
Dieses proklamierte Verständnis des „Originaltons" der koranischen Rede ist in Zusammenhang mit Parets Unterstützung der NS-Ideologie grundlegend zu hinterfragen. Sowohl er wie auch andere nationalsozialistische Arabisten und Islamwissenschaftler waren einer NS-Propaganda verpflichtet, die darauf abzielte, angebliche anti-jüdische Darstellungen in den islamische Quellen hervorzuheben und unter potenziellen arabischen Verbündeten zu verbreiten. Vgl. Heschel 2018: 107f.

verlässlich geltenden Koranübersetzer Helmut Bobzin „stilistisch nicht selten im Ton vollkommen vergriffen". Er selbst hätte demgegenüber „den Versuch gemacht, eine ‚würdige' Sprache zu finden".[174] Als eine dritte Stimme in einem solchen Wettstreit um eine angemessene Sprache bzw. Bedeutungsübertragung des Koran lässt sich Muhammad Asad nennen. Dieser behauptet aufgrund seiner Biografie einen unvergleichlichen Einblick in die Sprachqualität des Arabischen zu besitzen, „deren geistige Bilder, mühelos von Assoziation zu Assoziation fließend, einander in raschem Fortschreiten folgen und oft intermediäre – sozusagen ‚sich von selbst verstehende' – Gedankenfolgen elliptisch überspringen hin zu der Idee, die sie zu empfangen oder auszudrücken anstreben".[175] Er selbst bezeichnet sein Werk als einen „Versuch – vielleicht der erste Versuch – einer wirklich idiomatischen, erklärenden Übertragung der qur'anischen Botschaft in eine europäische Sprache".[176] Auch wenn Asads Übersetzungen im Sinne einer ästhetisch-hermeneutischen Harmonisierung als gelungen gesehen werden kann, muss sie mit Vorsicht genossen werden. Denn sie stellt das aus dem persönlichen Glauben hergeleitete und dabei „unkommentierte Verständnis des Übersetzers"[177] dar. Zudem ist sein Ansatz, die Ellipsen der koranischen Rede auszufüllen, zu problematisieren. Gerade der elliptische Charakter bewirke nach Ansicht arabischer Grammatiker die spezifische Qualität des Koran – nämlich durch die gleichzeitige Prägnanz und stimulierende Bedeutungsoffenheit und Ambiguität.[178]

Um solche subjektiven Lesarten einzelner KoranübersetzerInnen zu umgehen, schlägt Thomas Würtz in Ableitung von Mahmud Haggag ein ÜbersetzerInnenkollektiv vor, ein „Arbeitsteam, das Vertreter der Ausgangs- und Zielsprache umfasst und sensibel für die islamische Kultur ist".[179] In ebendiese Richtung zielt das Projekt *The Study Qur'an.*[180] Diese kollektive Übersetzung des Koran führt zudem Kommentare ausgewählter *tafsīr*-Werke islamischer Gelehrter verschiedener Strömungen – so auch von Sufis – mit ein. Auch wenn dieser Ansatz begrüßenswert ist, muss er doch als Ausdruck eines spezifischen Interesses reflektiert werden. Insbesondere der Chefeditor Seyyid Hossein Nasr repräsentiert ein Islamverständnis, das als „Traditionalismus" bezeichnet und kritisiert wird (s.u.). Um der Bedeutungsvielfalt des Koran möglichst zu entsprechen, aber auch, um eine angemessene Distanz zu subjektiven, zum Teil ideologisch eingefärbten Lesarten zu gewähr-

[174] Bobzin 2006: 147.
[175] Asad 2003: 13.
[176] Ebd.: 14.
[177] Würtz 2016: 134.
[178] Vgl. Bauer 2011: 91.
[179] Würtz 2016: 153.
[180] S. Nasr/Dagli/Dakake/Lumbard/Rustom Hrsgg. 2015; sowie zahlreiche Beiträge in dies.

leisten, verwende ich über die gesamte Arbeit nicht bloß eine, sondern mehrere Übersetzungen.[181] Bei allen Schwierigkeiten, die klang- und bedeutungstragende Komposition des Koran zu übertragen, gehe ich in Referenz zu Walter Benjamin von der Übersetzbarkeit des Koran aus. Er argumentiert: „Je höher ein Werk geartet ist, desto mehr bleibt es selbst in flüchtigster Berührung seines Sinnes noch übersetzbar.“[182] Ich behandle den Koran daher für das Folgende als einen „offenen Text“, als ein „symbolisches Gefüge“, als eine sprachliche Dynamik, die sich in jeder Übersetzung, Aufführung und Rezeption unterschiedlich manifestiert. Durch die jeweiligen Interpretationen – in diesem konkreten Fall durch die interviewten Sufis – werden so weitere Bedeutungsebenen des Koran konstituiert und als solche von mir analysiert.[183]

3.) Sufismusstudien

Wie für die Islamwissenschaften im Allgemeinen und die Koranwissenschaften im Speziellen ist auch hinsichtlich der „westlichen“ Wahrnehmung des Sufismus eine kritische Analyse geboten.[184] Zunächst muss man sich eines „westlich-aufgeklärten“ Unbehagens gegenüber „spirituell-religiösen“ Erfahrungs- und Ausdrucksformen gewahr werden. Dieses Unbehagen bestehe laut 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.[185] Vor allem der Sufismus lasse sich schwer in dieses „aufgeklärte“ Weltbild integrieren.[186] Die wahrgenommene Unvereinbarkeit geht soweit, dass sufische Lehren und Praktiken in eurozentristischen, orientalistischen und kolonialistischen Diskursen als „bizarres Verhalten“, Sufis als „gefährliche Fanatiker“ oder als schlichtweg „verrückt“ degradiert worden sind.[187] Doch auch die bereits erwähnten, tendenziell anti-kolonialistisch eingestellten europäischen jüdischen ForscherInnen vernachlässigten bis ins 20. Jahrhundert die „mystischen“ Aspekte des Islam zugunsten einer Konstruktion eines rein „rationalen“ Islam – analog zu einer (apologetischen) Konstruktion eines rational-aufgeklärten Judentums.[188] Schließlich wurden auch die Sozialwissenschaften bis ins 20. Jahrhundert und darüber hinaus von „Modernisierungstheorien“ dominiert.

---

[181] Vorrangig führe ich die Übersetzungen von Bobzin 2019 und Asad 2011 an. Allerdings habe ich im Zuge des Dissertationsprojekts auch die Übersetzungen von Haleem, Henning, Nasr, Neuwirth, Paret, Reynolds, Rückert und Sells vergleichend rezipiert. Ich lese die jeweilige Übersetzung hinsichtlich des elliptisch-offenen und ambigen Charakters des koranischen Ausdrucks zudem immer kritisch.
[182] Benjamin 1972: 20.
[183] Vgl. Bachmann-Medick 2014: 82.
[184] Auf das komplexe Feld inner-islamischer Wahrnehmungen und Polemiken in Bezug auf den Sufismus kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu Sirriyeh 1999; Knysh 2007; Brown 2011; Beck 2014; Wagemakers 2017.
[185] Vgl. Ahmed 2016: 175ff.
[186] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 5ff; Chich: 2007: 21f.
[187] Vgl. Ernst und Manger in Muedini 2015: 22, 36.
[188] Vgl. Heschel 2018: 15, 87ff, passim.

Diese sehen „Religiosität“ und insbesondere die „Mystik“ tendenziell als rückständig oder gar als Auslauferscheinung an.[189]

Wie bei den Koranwissenschaften bestimmt auch in Hinblick auf den Sufismus der jeweilige Hintergrund der Forschenden die Interpretation des Gegenstandes. So gab es Versuche, christliche Einflüsse als formativ für den Sufismus zu erkennen.[190] Oder aber der Sufismus wurde in Abgrenzung zu einem aufgeklärten Rationalismus diskutiert.[191] SufismusforscherInnen wie John Voll fordern daher, neue analytische und theoretische Ansätze und Methoden zu entwickeln, um den Sufismus im Allgemeinen und besonders das Wirken gegenwärtiger Sufis möglichst wertfrei und adäquat verstehen zu können.[192] Die Schwierigkeit, den Sufismus zu fassen, wird durch seine Diversität nicht gemindert. Wobei diese aus der zwar nicht grenzenlosen, aber doch grundlegenden sufischen Offenheit resultiert, unterschiedliche kulturelle, philosophische und religiöse Ausdrucksformen und Praktiken nicht nur tolerierend zu inkludieren, sondern auch aktiv anzuwenden.[193] Darüber hinaus ist der Sufismus ein Phänomen, das nach Knysh sowohl in Außen- wie auch in Innenperspektiven hochgradig durch Imagination und Projektion definiert werde.[194]

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 als eine zur „Häresie“ neigende Randerscheinung des Islam imaginiert. Diese hätte sich stets einer dominanten – ebenso imaginierten – theologischen und juristischen islamischen „Orthodoxie“ zur Wehr setzten müssen. Im Gegensatz dazu waren es aber vielmehr sufische Weltanschauungen und Verstehensformen, die in der „islamischen Welt“ für die Mehrheitsbevölkerungen richtungsweisend wirkten.[195] 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 MystikerInnen.[196] Dementsprechend lag der Fokus zumeist auf den sufischen Abhandlungen über spirituelle Erfahrungen, Prozesse und Lehrmethoden sowie auf der reichen sufischen Liebespoesie. Das tut der Qualität der richtungweisenden Werke wie denen von Fritz

---

189 Vgl. Griffel 1998: 578ff; Bruinessen/Howell 2007: 5.
190 Vgl. Andrae 1980.
191 Vgl. Radtke 1994. Es ist anzumerken, dass hier wiederum simplifizierend gegen „die Aufklärung“ polemisiert wird.
192 Vgl. Voll 2007: 284.
193 Vgl. Malik in Muedini 2015: 20; Hajatpour 2017: 36; zur weiteren Diskussion über die Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit des Sufismus s. Kapitel IV.
194 Vgl. Knysh 2017: 1.
195 Vgl. Ahmed 2016: 122ff, passim; Knysh 2017: 58f, passim.
196 Vgl. Muedini 2015: 22.

Meier[197] oder Annemarie Schimmel[198] keinen Abbruch. Dennoch wurde damit ein Bild erzeugt, das die Sufis mit einem Nimbus der Weltentrücktheit versah. Auch wenn 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.[199] 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: Richard Gramlich,[200] Gerhard Böwering,[201] William Chittick,[202] Michael Sells[203] und John Renard[204] sind nur als einige Beispiele zu nennen. Einige Werke betonten zwar das gesellschaftsreligiös „skandalöse" Element ekstatisch-sufischen Auftretens, kategorisieren dieses aber eher als häretische, subversiv-revolutionäre Ausnahmeerscheinung: Rudolph Gelpke,[205] Louis Massignon / Herbert Mason,[206] Shah Idris,[207] Peter Lamborn Wilson[208] oder Carl Ernst.[209]

Im Weiteren wurde den „großen Sufimeistern" verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt, unter denen Muḥyī d-Dīn Ibn al-ʿArabī (gest. 1240) sowie die Weiterführung seiner Lehre durch Schüler und spätere Kommentatoren eine besonders prominente Position einnehmen.[210] Auch hier 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 engeren Sinne, sondern generell auf muslimische Ausdrucksformen und Erkenntniszugänge hatte.[211]

Eine 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 zu nennen. Im Zuge dieser

[197] Vgl. Meier 1963.
[198] Vgl. Schimmel 1985.
[199] Vgl. ebd.: 343ff.
[200] Vgl. Gramlich 1981.
[201] Vgl. Böwering 1980.
[202] Vgl. Chittick 1992.
[203] Vgl. Sells 1996.
[204] Vgl. Renard 2004.
[205] Vgl. Gelpke 2008.
[206] Vgl. Massignon 1982.
[207] Vgl. Shah 1981.
[208] Vgl. Wilson 1997.
[209] Vgl. Ernst 1985.
[210] Vgl. z.B. Chittick 1998; sowie Lory 1980; Sells 1988; Dagli 2016; Lohlker 2016.
[211] Vgl. Ahmed 2016: 26f, 94f, passim.

Strömung wurde eine Reihe an „europäischen“ Sufiorden 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.[212] Die Konstruktionen einer „Islamischen Esoterik“ durch die TraditionalistInnen 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“ würden die spezifischen, komplexen und fließenden Zusammenhänge sufischer Epistemologie und Hermeneutik laut Liana Saif verfehlen und ideologisieren.[213]

An der Schwelle zum 21. Jahrhundert sind Neuorientierungen in der Wahrnehmung des Sufismus und eine zunehmende Kritik an bisherigen Darstellungen festzustellen.[214] Hierbei ist insbesondere auf Alexander Knyshs historische Übersicht der Entwicklung der sufischen Ideengeschichte in Verbindung mit der gesellschaftspolitischen Kontextualisierung der sufischen AkteurInnen zu verweisen.[215] Zudem betont Tony Stewart besonders die Heterogenität in der sufischen Kommunikationsweise auch mit anderen Kulturen.[216] Andere analysieren und diskutieren zunehmend gesellschaftliche Dynamiken und Bedeutungsebenen des Sufismus.[217] Nile Green schießt wohl etwas über das Ziel, wenn er den Sufismus als „eine Verkörperung des Islam der Autorität, basierend auf der durch Prestige-Blutlinien legitimierten Segensmacht“[218] bezeichnet. Sein Hinweis aber, die sufischen Strukturen auch als „machtvolle Institutionen“ zu betrachten, ist jedenfalls von entscheidender Wichtigkeit.[219] Denn der Sufismus ist kein Phänomen, dessen AnhängerInnen sich „weltlichen, profanen“ Kontexten und Diskursen entziehen. Vielmehr wirken sie aktiv und zum Teil massiv in diese ein.[220] In aller Kürze ist die Beziehung zwischen Sufis und politischem Engagement als ein komplexes und nicht zu unterschätzendes Feld zu umreißen.[221]

---

[212] Vgl. Sedgwick 2011: passim; prominente VertreterInnen dieser Richtung sind Frithjof Schuon, Martin Lings, Henri Corbin, Toshihiko Izutsu, William Chittick, Seyyed Hossein Nasr, Mircea Eliade, Hamza Yusuf und Faouzi Skali.
[213] Vgl. Saif 2019: passim.
[214] Vgl. Waugh 1999; Sirriyeh 1999; Sirriyeh 2000.
[215] Vgl. Knysh 2010: 3, passim.
[216] Vgl. Stewart 2001: passim.
[217] Vgl. Loimeier 2006; Pinto 2017; Sedgwick 2018; sowie div. Beiträge in Bruinessen/Howell 2007; Raudvere/ Stenberg 2009.
[218] Vgl. Green 2012: 2. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[219] Vgl. ebd.: passim.
[220] Vgl. Voll/Ohtsuka 2016.
[221] Vgl. Heck 2009; Brown 2011; Albo 2012; Muedini 2015.

So ist auch die Anzahl soziologischer und ethnographischer Analysen des historischen und des gegenwärtigen Sufismus deutlich gewachsen.[222] Hervorheben möchte ich die ethnologisch-autoethnographischen Studien Jürgen Frembgens, der durch dichte Beschreibungen einen Einblick in die Welt der sonst wenig erforschten unkonventionellen, „exzentrischen" und zum Teil wohnsitzlosen Qalandarī-Derwische ermöglicht, die es vor allem noch in Pakistan gibt.[223] In einem kürzlich erschienenen Sammelband wurde ein vielversprechender Anfang gemacht, die längst ausstehende Beziehung zwischen verschiedenen Formen des schiitischen Islam und dem Sufismus umfassender zu untersuchen.[224]

Entscheidende Darstellungen der Entwicklung der sufischen Ideengeschichte, in denen auch die bisherige Sufismusforschung ausführlich und kritisch diskutiert wird, haben Reza Hajatpour[225] und Alexander Knysh[226] verfasst. Raid al-Daghestani hat den Fokus seiner Studie auf die Dimensionen der sufischen Epistemologie gelegt.[227] Zu vormodernen sufischen Koranauslegungen gibt es zahlreiche Arbeiten und Übersetzungen,[228] Studien zur rezenteren Sufiexegese liegen erst vereinzelt vor.[229] Allgemein stehen die Reflexionen über den Koran aber selten im Fokus der Studien über den Sufismus und werden im besten Fall durch vereinzelte Verweise erwähnt. Mit vorliegender Arbeit intendiere ich, diese Lücke zu schließen.

---

[222] Vgl. Malik 2006; Kücük 2008; Hill 2010; Atay 2012; Beck 2014; Soileau 2014; sowie div. Beiträge in Bruinessen/ Howell 2007; Raudvere/Stenberg 2009; DeWeeses/Gross 2018; s. mehr in Kapitel VI.
[223] Vgl. Frembgen 2017; teilw. auch ders. 2000.
[224] Vgl. Hermann/Terrier 2019.
[225] Vgl. Hajatpour 2017.
[226] Vgl. Knysh 2017.
[227] Vgl. al-Daghestani 2017.
[228] Vgl. Nettler 2003; Akash 2006; Keeler 2006; Sands 2006; Shihadeh 2007; Musharraf 2013; Coppens 2018; s. mehr in Kapitel V.
[229] Vgl. Brigaglia 2009; Cancian 2014.

III. Die Multidimensionalität des Koran

> 《*Ḥā' 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.》[230]

Es sind die Komplexität und Vielschichtigkeit, die den Koran charakterisieren und im Fokus meiner Betrachtung stehen. Der Koran definiert sich in den angeführten vier Versen, wie auch an anderen Stellen selbstreferenziell als Offenbarungstext. Hierbei wird die in der arabischen Sprache ausgeübte, zur Reflexion anregende Rezitation als adäquate Rezeption vorgegeben. In Folge wurde und wird der Koran von MuslimInnen wesentlich als ein Phänomen erlebt, das sich gerade durch seine sinnlich-ästhetische Qualitäten realisiert.[231] Der Koran präsentiert sich zum einen als Manifestation einer transzendentalen Wirklichkeit, eines anderweltlichen Wissens, zum anderen aber auch als ein in einer dem menschlichen Verstand zugänglichen Sprache formulierter Text. Die Herausforderungen, die dieser „Text" an seine RezipientInnen stellt, motivierten die muslimische Gelehrsamkeit zur Entwicklung differenzierter hermeneutischer-philologischer Methoden. Darüber hinaus bewirkten diese Herausforderungen eine Vielzahl an kulturreligiösen und gesellschaftlichen Prozessen innerhalb der islamischen Ideengeschichte sowie an muslimischen Erfahrungs- und Lebenswirklichkeiten.[232] 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.[233] In seinen kulturgeschichtlichen Auswirkungen und vernetzten Bezügen sollte der Koran daher nicht „bloß" als eine Heilige Schrift gesehen werden, sondern als mehr.[234]

Davon ausgehend verstehe ich den Koran als ein sich ständig erweiterndes und somit auch fortdauernd neu manifestierendes Bedeutungsfeld. Um diese Einschätzung weiter zu untermauern formuliere ich im Folgenden einen Überblick über diese Komplexität des Phänomens Koran und in das in ihm verankerte Potenzial der Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten. Ich entwickle also eine theoretische Reflexion über die multidimensionale koranische Beschaffenheit, um die später folgende Analyse der empirisch erhobenen sufischen Zugänge zum Koran vorzubereiten.[235] Um sich einem Verständnis der Beziehungen des Sufismus zum Koran anzunähern, gilt es das

---

[230] K. 43:1-4. Übers. Y.H.
[231] Vgl. Kermani 2015: 212, passim.
[232] Vgl. Bauer 2011: passim, v.a.: „7 Sprachernst und Sprachspiel", 224-267.
[233] Vgl. Mattson 2015: 1595f; Ahmed 2016: 356ff, passim; Sinai 2017: 7.
[234] Vgl. Lohlker 2008: 38.
[235] Sufische Zugänge sind selbstverständlich nur ein Teilbereich des breiten Spektrums der Bedeutungs- und Verstehensebenen, die die Auseinandersetzung mit dem Koran evozieren kann. Nicht-sufische Zugänge (wobei hier, wie in anderen Bereichen, die Grenzen der Zuordnung fließend sind) können in dieser Arbeit nicht eingehend diskutiert werden. Freilich sind auch die präsentierten sufischen Zugänge nur ein Teilausschnitt eines weiten Feldes.

Phänomen Koran unabhängig von seiner sufischen Auslegung zu reflektieren. Zu diesem Zweck diskutiere ich hier ausgewählte Zugänge der rezenten Koranwissenschaften, um so die vielschichtigen und vieldeutigen Qualitäten des Koran bewusst zu machen. Dabei argumentiere ich ein reines Textverständnis des Koran als unzureichend und betone hingegen seine dynamischen, performativen Aspekte und Auswirkungen. Zudem gehe ich der Frage nach, inwieweit der Koran, der sich in einem konkreten historischen Kontext manifestiert hat, auch zu anderen Zeiten und in diversen Kontexten als richtungsweisend verstanden werden kann.[236]

Der Ausgangspunkt für dieses Panorama ist die These Angelika Neuwirths, die in der wissenschaftlichen Beleuchtung des Koran einen Perspektivenwechsel in dessen Verortung fordert: „Anstelle der ‚islamischen Offenbarung' soll die ‚koranische Verkündigung' ins Zentrum rücken und damit eine Lektüre des Koran nicht als exklusiv muslimische Religionsurkunde, sondern ‚inklusiv' als Dokument spätantiker theologischer Debatten erprobt werden."[237] Neuwirth liest den Koran in Hinblick auf den „Kontext seines Entstehungsmilieus" und somit als „Dokument einer Gemeindebildung".[238] Diese Gemeindebildung und ihre Reflexion im Koran versteht sie als einen „ergebnisoffene[n] Kommunikationsprozess".[239] In Ableitung davon stelle ich das dynamische, diskursive Moment des Koran in den Fokus der Untersuchung sufischer Interpretationen. Denn dieses Moment prägte nicht nur die Entstehung des Koran, sondern macht auch das Charakteristikum seiner Rezeption wesentlich aus, wie Naṣr Ḥāmid Abū 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.[240]

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.》[241]

Im koranischen Selbstverständnis wird Gottes Rede als unbegrenzt präsentiert. Gleichzeitig existiert der Koran aber in einer in sich abgeschlossenen Form als Text (*muṣḥaf*), oder in der Form des oralen Rezitierens, was die genaue Übersetzung des Wortes *qur'ān* ist. Diese Form umfasst nach

[236] Vgl. Öszoy 2006: 158f.
[237] Neuwirth 2010: 120.
[238] Ebd.: 15.
[239] Ebd.: 185.
[240] Vgl. Hildebrandt in Abu Zaid 2008: 34.
[241] K. 31:27. Übers. Asad 2011.

gängiger Zählung 6236 Verse verschiedener Länge, die in 114 „Kapiteln“ (*sūra*) wiederum in verschiedener Länge organisiert sind.[242] Inwieweit kann diese anscheinende Widersprüchlichkeit zwischen grenzenlosem Anspruch des Koran und seiner begrenzten Manifestation diskutiert werden?

Aus muslimischer Sicht wird der Koran als göttliche Offenbarung verstanden, die der Prophet Muḥammad im siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung verkündete. Jene Offenbarungs- bzw. Verkündigungsdynamik erstreckte sich über 23 Jahre, und reflektierte gleichzeitig das Verhältnis der ersten HörerInnen 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.[243] 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 bzw. syro-aramäischen Textes oder auf potenziell mehrere AutorInnen des Koran verstanden wurden[244], folge ich den Positionen, die eine dem Koran inhärente Entwicklung als plausibel ansehen.[245] Die Suren würden in einem solchen Ansatz „Stadien eines literarischen Entwicklungsprozesses dokumentieren, in dessen Verlauf sich ganz verschiedene formale und inhaltliche Merkmale der Koranverkündigung gleichzeitig veränderten“.[246]

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.[247] 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. Der arabische schriftliche Text des Koran dient als Konsonanten-Gerüst primär als Gedankenstütze. Durch die Varianten der Vokalisierung – realisiert durch die verschiedenen Rezitationsformen bzw. Lesarten – bedarf der lineare Text zwar nicht eines Mehr an Worten, sagt aber mehr aus. Die Bedeu-

[242] Zum Aufbau und Komposition des Koran vgl. Neuwirth 2010: 276ff; Bauer 2011:143, passim; Kermani 2015: passim; Sinai 2017: 11ff.
[243] Vgl. Abu Zaid 2008: 130f.
[244] Vgl. dazu Stewart 2016: 17-51; zu Lühling, Luxenberg u.a. vgl. Stewart 2017a: passim; s. auch S. 29.
[245] Vgl. Neuwirth 2010: 91-96.
[246] Sinai 2017: 61.
[247] Vgl. Kermani 2015: 171f.

tungsebenen schließen sich so nicht aus, sondern ergänzen einander vielmehr.[248] Um sich dieser Vielschichtigkeit und Gleichzeitigkeit der koranischen Rezitationsformen und damit auch der Bedeutungsebenen annähern zu können, betone ich für das Folgende daher eine prozesshafte Interaktion des Verstehens mit dem koranischen Bedeutungsfeld als adäquat.[249]

Für Abū Zaid resultiert die Gefahr, den Koran misszuverstehen, aus der limitierten Wahrnehmung als Buch, als ein Nachschlagewerk oder Gesetzestext.[250] Er wie auch Fazlur Rahman interpretieren den Koran vielmehr als einen dringlichen Aufruf zur Selbstreflexion des Individuums.[251] Der Koran kommuniziere reziprok mit den individuellen Rezitierenden und Hörerenden. Den Rezipierenden wäre es auf diese Weise möglich, sich durch ihre liturgische Praxis in den Offenbarungsprozess einzugliedern.[252] Wie Navid Kermani aufzeigt, adressiert die koranische Sprache ihre Rezipierenden direkt und auf emotionalen Ebenen.[253] Zudem sind narrative Elemente auf das Wesentliche verkürzt, werden variiert wiederholt, auf detaillierte Beschreibungen wird dagegen verzichtet.[254] 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-spiritueller Botschaften fungiert.[255] Neuwirth begreift den Koran ergo als einen „exegetische[n] Text, der fortschreitend Traditionen aus den Nachbarkulturen kritisch sichtet und durch Verhandlung einem neuen Weltbild anpaßt".[256]

Der muslimischen Gemeinschaft stand also von Anfang an ein interpretierender Koran als zentraler Orientierungsrahmen zur Verfügung. Zusätzlich befanden sich die frühen MuslimInnen, insbesondere im Zuge der arabisch-islamischen Expansionen, mit einer Vielfalt an Kulturen und Religionen in Interaktion. Durch diese wechselweise 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 – hätten die (vormodernen) muslimischen Gesellschaften laut Thomas Bauer ein hohes Maß an „Ambiguitätstoleranz" entwickelt und kultiviert. Widersprüche wurden dabei nicht als Hindernisse, sondern als positive Reflexionen einer in sich ambigen und vielgestaltigen Welt verstanden und literarisch intensiv reflektiert:[257] „Denn zu all diesen Texten *voller* Ambiguität und *über* Ambiguität gesellen sich solche, die die Ambiguität

[248] Vgl. Kermani 2015: 181ff; Bauer 2011: 115.
[249] Vgl. dazu auch Ahmed 2016: 116f, 301-404.
[250] Vgl. Abu Zaid 2008: 163.
[251] Vgl. Rahman 2009: 19f, 56, 74.
[252] Vgl. Abu Zaid 2008: 136f.
[253] Vgl. Kermani 2015: 50ff.
[254] Vgl. Alani 2016: 45.
[255] Vgl. Ḫalafullāh 1999: passim; dazu auch Abu Zaid 2008: 12, 16, sowie Sells 2007: 10.
[256] Neuwirth 2010: 503.
[257] Vgl. Bauer 2011: passim.

des Daseins thematisieren, die immer wieder die Einsicht reflektieren, daß jedes Ding zwei Seiten hat.“[258] Dementsprechend vielgestaltig und auch oft widersprüchlich waren die Auslegungen des Koran. Laut Bauer fühlten sich die muslimischen InterpretInnen aber nicht bemüßigt, Ambiguitäten gänzlich aufzulösen, auch wenn sie diese zum Teil zu reduzieren versucht haben. Folglich wurden Interpretation des Koran – und das schließt auch rechtliche Auslegungen mit ein – aus einer Perspektive der Wahrscheinlichkeit und nicht der Absolutheit verstanden. Vormoderne islamische Gelehrte gingen tendenziell also davon aus, dass man als Mensch niemals in der Lage wäre, die göttliche Wahrheit vollends zu erfassen. Die menschliche Auslegung ist vorläufiger, eingeschränkter und perspektivischer Natur. Das menschlich erzeugte Interpretationsfeld stellt ein Mosaik an möglichen Bedeutungen dar.[259] Demnach ist zwar der Umfang des offenbarten Koran limitiert, die Möglichkeiten seiner Auslegungen jedoch sind es nicht.[260]

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 dabei die durch die Propheten gesandten Offenbarungen.[261] Diese einzelnen Offenbarungen wären nach Devin Stewart „Zitate“ der alles umfassenden himmlischen Urschrift.[262] Diese ist nach dem Koran in der sogenannten „wohlverwahrten Tafel“ (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*) verzeichnet, dem Menschen in ihrer Transzendenz aber nicht zugänglich. Durch den Offenbarungsprozess würde der sublime himmlischen Diskurs aus dem kontextlos Abstrakten in die jeweiligen historischen Lebenswirklichkeiten übertragen, um den Menschen zu erreichen, wir Ömer Öszoy es interpretiert.[263] Wenn ich diese Argumentationslinien weiterführe, wird das grenzenlose göttliche Wissen entsprechend der zeitlich und kulturell bedingten Verständnismöglichkeiten des Menschen übersetzt. Diese Botschaften manifestieren sich in konkreten historischen, sozialen, politischen und religiösen „Settings“, behalten dabei aber eine zeitlose Bedeutung. Jene müsse man dekodieren und übersetzen, wie Abū Zaid und Fazlur Rahman argumentieren.[264]

---

[258] Bauer 2011: 253.
[259] Vgl. Bauer 2011: 175ff; Lohlker 2012: 44ff, 76f, passim.
[260] Dieser Frage widmeten sich bereits ausgiebig und systematisch zahlreiche vormoderne muslimische Gelehrte wie Ibn Ǧazarī (gest. 1492). Vgl. Bauer 2011: 143.
[261] Vgl. K. 2:148, 4:163-4, 5:48, 6:84-93 u.a.
[262] Stewart 2017b: 23.
[263] Öszoy 2017: 14f.
[264] Vgl. Abu Zaid 2008: 22, 96, 126, passim; Rahman 2009: 1, 80, 94f.

2.) Das dialektische Übersetzen des Koran

In seiner ästhetisch einzigartigen Komposition gilt der Koran als unübersetzbar. Aber gerade in seinem spezifischen und doch universalistischen Anspruch ist es notwendig, den Koran in die jeweiligen Kontexte zu stellen und die koranischen Botschaften entsprechend der jeweiligen Möglichkeiten des Verstehens unterschiedlich zu interpretieren.[265]

> „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.“[266]

Bei all den Schwierigkeiten, sich einem ganzheitlichen Verständnis des Koran anzunähern, verstehe ich den Appell an den Menschen, sich Gott zuzuwenden, als den tragenden Grundton der koranischen Rede. Diese Ausrichtung soll zu einer Hingabe an und in Gott (*'islām*) führen.[267] Diese Hingabe könne aber erst verwirklicht werden, wenn sie auch gesellschaftlich umgesetzt wird, also 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*).[268] Fazlur Rahman sieht den Koran als eine Einladung zu einem solchen Weg: Gott weise 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.[269] Das menschliche Potenzial, einen solchen „geradlinigen Weg“ zur göttlichen Transzendenz zu erkennen, bedürfe 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.》[270]

Die Zeichen Gottes zu deuten, hieße nach Abū Zaid den Koran grundlegend 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“[271] 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 HörerInnen ab. Rezipierende des Koran späterer

---

[265] Würtz/Mauder/Zinsmeister 2016: 11ff.
[266] Mukařovsky: *Kapitel aus der Ästhetik*, nach und in Kermani 2015: 75.
[267] Vgl. Nagel 1983: 128; Ahmed 2016: 139ff.
[268] Vgl. dazu u.a. das in jedem Ritualgebet und darüber hinaus präsente Gebet der *Fātiḥa* (K. 1); ausführlicher zur *Fātiḥa* inkl. Kommentare der *tafsīr* Literatur in Nasr et al. 2015: 3-11.
[269] Rahman 2009: 13f, passim.
[270] K. 2:148. Übers. Asad 2011.
[271] Abu Zaid 2008: 165.

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. Abū 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.“[272] 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 InterpretInnen bedingt und konstituiert wesentlich die Breite und Komplexität des Phänomens „Islam“. Die Interpretationen und die Formen der Übertragung der koranischen Botschaft, die Auslegungsformen dessen, was es denn heißt „islamisch“ zu sein, befinden sich somit stets in einem Spannungsfeld zwischen Einheit und einer von Widersprüchlichkeiten geprägten Vielheit.[273]

3.) Der multidirektionale Charakter des Koran

Wie Antony Johns aufzeigt, ist dieses Spannungsfeld 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 bzw. Gesandten werden in ihrem Auftreten, in ihrer Funktion, in ihrem Charakter und Charisma durchaus unterschiedlich dargestellt, und bilden dennoch eine Gemeinschaft mit ein und derselben Botschaft.[274] Die Propheten werden im Koran dabei an verschiedenen Stellen 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.[275] So konstituiert selbst die antagonistische Rolle des Satan/Iblīs in seinem, im Koran unterschiedlich dargestellten Verhältnis zu Gott und zum Menschen eine anregende Darstellung dialektischer Aushandlung von Wahrheit.[276]

---

[272] Abu Zaid 2008: 89; vgl. ders.: 91ff.
[273] Vgl. Ahmed 2016: 6ff.
[274] Vgl. Johns 2010: 13.
[275] Vgl. ebd.: 23ff.
[276] Vgl. Neuwirth 2000a: 35ff, passim; Neuwirth 2000b: passim.

Um das Verständnis des Bedeutungspotenzials des Koran weiter zu vertiefen, verstehe ich es als entscheidend, eben 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-qur'ān*), als auch als etwas Geschriebenes oder Vorgeschriebenes (*al-kitāb*). Seinen RezipientInnen 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 n. Chr.) – würde der Koran laut Daniel Madigan seinen Prozesscharakter beibehalten. Denn der Koran definiert sich als ein vollkommen Verfasstes, ja als eine Kopie einer 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, gesellschaftlichen Kontext bedingt sind.[277] Dieser Diskurs zwischen dem Verkünder der Offenbarung und den HörerInnen wird durch die Polyphonie der koranischen Stimme reflektiert. Diese diskursive Vielstimmigkeit des Koran – mit der Qualität einer fließenden, variierenden Dynamik – lädt die Rezipierenden ein, sich durch das liturgische Gebet bzw. die Interpretationsanstrengung an diesem Kommunikationsprozess zu beteiligen.[278]

Die Mehrstimmigkeit des Koran ist nach Michael Sells aber auch 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.[279]

In Bezug auf die Textualität des Koran hebt Neuwirth den vor-kanonischen Charakter der Verkündigung hervor. Der Prozesscharakter der koranischen Produktion und Performanz wäre dabei 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 gesellschafts-

[277] Vgl. Madigan 2001: 62f.
[278] Vgl. Abu Zaid 2008: 174.
[279] Vgl. Sells 2007: 20.

religiöser Entwicklung erweitert oder umgedeutet.[280] Die Selbstbezeichnung *al-qur'ān* steckt hierbei 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.[281] Nach Madigan verwerfe der Koran sogar das Konzept, als geschlossener 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.[282] Eben diese Wahrnehmung des Koran als ein offener „Schreibprozess" (*kitāb)* spiegelt sich auch in einer Überlieferung zum Kanonisierungsprozess des Koran durch den dritten Kalifen ʿUṯmān (reg. 644-656) wieder. Dieser ließ aus einer „als notwendig empfundenen Einschränkung eines überhandnehmenden Rezitationspluralismus"[283] den Korantext – als ein ohnehin in Hinblick auf die Möglichkeiten der Lesarten ambiges Konsonantengerüst (*rasm*) – kanonisieren. Dem Koranexegeten aṭ-Ṭabarī (gest. 923) zufolge wurde dem Kalifen daraufhin ein zu drastischer Eingriff in die Pluralität der koranischen Dynamik vorgeworfen. So sollen seine KritikerInnen gesagt haben: „Der Koran war viele Bücher (*kutub*); du hast sie aufgegeben außer einem."[284]

4.) Koranische Impulse, Multivalenz und Verschränkungen

Inwieweit besteht nun die Möglichkeit, dass die koranische Botschaft, die sich auf ganz konkrete Fragen der ersten HörerInnen bezog, von Gläubigen späterer Generationen und anderer Kontexte übertragen wird? Diese Frage evozierte eine weites Feld an historisch-hermeneutischen Koranananalysen und -interpretationen.[285] Diese historisch-hermeneutischen Lesarten sind aber von solchen verschieden, die man bei gegenwärtigen salafistischen Ausrichtungen finden kann.[286] In jenen besteht zumeist ein Textverständnis des Koran, in welchem eine bereinigte, den jeweiligen

---

[280] Vgl. Neuwirth 2000a: 25, 30.
Diese Entwicklung koranischer Argumente in Bezug auf die Entwicklung der koranischen Gemeinde führt Neuwirth, wie bei der Darstellung der koranischen Wahrheits-Formulierung, am Beispiel der koranischen Darstellungen von Iblīs/ Satan und seinem Verhältnis zu Gott und dem Menschen an; Fortsetzung: Neuwirth 2000b: passim.
[281] Vgl. Neuwirth 2000a: 34.
[282] Vgl. Madigan 2001: 76.
[283] 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.
[284] Aṭ-Ṭabarī: *Tārīḫ*, in Kermani 2015: 205; zum Verhältnis der relativen Authentizität der Überlieferungen und der Priorität der eigenen Interpretation bei muslimischen Koranexegeten vgl. Fudge 2006: 119-126.
[285] Vgl. Öszoy 2006: passim.
[286] 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 SalafistInnen, JihadistInnen, Sufis, SunnitInnen, SchiitInnen etc. als gleichwertige Manifestationen des Islam verstanden.

Vorstellungen entsprechende idealisierte Vergangenheit in die Gegenwart projiziert wird. Wie im Kapitel zur muslimischen Koranexegese dargestellt, wurde der Koran natürlich 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 Interpretation gestellt hatten[287] – von SalafistInnen verdrängt oder als verwerfliche Neuerung diskreditiert.[288] 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-Ǧazarī (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.“[289] Im Weiteren ist auch auf Abū l-Qāsim az-Zamaḫšarī (gest. 1144) – einem der meist rezipierten KoranexegetInnen[290] – zu verweisen. Dieser sah die aus dem multidimensionalen Bedeutungspotenzial des Koran resultierende 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.“[291]

Ein solcher, das Verstehen anregender Text muss aber in einer Sprache verfasst sein, die sich deutlich von einer Alltagssprache abgrenzt.[292] Durch die Rezitation bzw. das Hören der liturgischen, auf das Transzendente hinweisenden koranischen Rede, tritt der/die Rezitierende bzw. Hörende in eine Sphäre ein, die zu einer Transformation des Charakters und der Handlungen des Individuums führen soll.[293] Eine solche performativ wirkende und über sich selbst hinausweisende Sprache beschreibt Neuwirth als eine allegorische Sprache mit „Doppelsinn“: „Allegorie erscheint zumeist

---

[287] Vgl. Bauer 2011: 156, passim.
[288] Vgl. Wiktorowicz 2006: 212; Mandaville 2014: 46; Griffel 2015: 191; Lohlker 2017: 168.
[289] Ibn al-Ǧazarī nach Bauer 2011: 113.
[290] Vgl. Dāmād 2015: 1728.
[291] Az-Zamaḫšarī: *Šarīʿaṭī-Mazīnānī*, nach Kermani 2015: 124.
[292] Vgl. Bobzin 2006: 147; Kermani 2015: 86f.
[293] Vgl. Watt 2008: 27.

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."[294] Sells beschreibt diesen koranischen Diskurs als einen Aufruf zu einer umfassenden ethischen Grundhaltung. Diese ethisch-moralische „Erinnerung" (*ḏikr*) wäre sowohl in lyrische Meditationen, wie auch in dringliche, nahezu überwältigende, die menschliche Existenz jedenfalls konfrontierende und hinterfragende Appelle eingebettet. Die operierende Stimme des Koran würde dabei zugleich Gefühle der Intimität als auch solche der Ehrfurcht transportieren.[295] Bei aller verdichteten Poetizität und stimmungserzeugenden Ästhetik der koranischen Sprache sei diese nach Kermani aber nicht Selbstzweck, sondern effektiver Träger einer Botschaft, eines Appels 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 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."[296]

Das innerweltliche Bedeutungspotenzial des Koran verschränkt sich zudem immer mit seinem transzendenten Anspruch. Die zwischenmenschliche Interaktion wird durch die Geschichten der Propheten und anderer para-historischer[297] 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 (*qur'ān*). 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 bzw. den diversen Manifestationen in verschiedenen Religionsgemeinschaften und durch die jeweiligen Hörenden. Die überzeitliche und überkontextuelle Kommunikation begründet somit einen dynamischen Kanon (*kitāb*) göttlich-menschlicher Bezie-

---

[294] Neuwirth 2010: 573.
[295] Vgl. Sells 2007: 19.
[296] Kermani 2015: 166.
[297] 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 Pharao, 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 „para-historisch" bezeichneten Figuren folge ich den Perspektiven, die die koranischen Narrative als rhetorische Träger einer spezifischen koranischen Botschaft betrachten (Ḫalafullāh, Abū Zaid, Neuwirth, Johns).

hung.[298] Es ist aber 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.[299] Insbesondere in den frühen, durch ihre intensive Bildersprache geprägten „hymnischen Suren" sind diese Impulse sehr 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."[300]

Oft ist es gerade 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,[301] 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 des koranischen Narrativs 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 'ilāha 'illa 'anta subḥānaka*).[302] 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 HörerInnen an. Er warnt Muḥammad, nicht so zu sein, wie sein prophetischer Vorgänger Jonas, der seinem Auftrag im trotzigen Zorn zu entfliehen versuchte. Gott verspricht an dieser Stelle gleichzeitig aber auch den Trost, selbst in größter Bedrängnis dem Propheten beizustehen.[303] Dies gilt auch für Muḥammads AnhängerInnen. 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.[304] Der Koran muss also, um sich seinen

[298] Vgl. Neuwirth 2000a: 27.
[299] Vgl. Kermani 2015: 123ff.
[300] Neuwirth 2010: 368.
[301] Vgl. K. 10:98.
[302] K. 21:87. Übers. Y.H.
[303] Vgl. K. 68:48-52.
[304] Vgl. Johns 2003: 61ff.

intendierten Bedeutungsebenen adäquat annähern zu können, gleichzeitig mikrostrukturell, multidimensional, sub- und intertextuell gelesen werden.[305] Eine Übersetzung bzw. Interpretation des Koran ist somit eine Transkription seiner komplexen aufeinander verweisenden und einander ergänzenden thematischen Tonarten.[306]

Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass in zahlreichen Suren einzelne Passagen aus verschiedenen Phasen des Offenbarungsprozesses enthalten sind, wäre es nach Carl Ernst u.a. zu empfehlen, jede Sure als ein literarischen Ganzes zu betrachten und als solches zu diskutieren. Auch Kermani, Neuwirth und Sells schreiben den koranischen Suren tendenziell einen kompositorischen Charakter[307] 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 chiastische Textstruktur, in der verschiedene Teile, z.B. der Anfang und das Ende, in einer parallelen argumentativen Beziehung zueinander stehen.[308] 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[309] 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 bzw. die Beziehung zwischen diesem und den parallelen Stellen. Nach Michael Cuypers würde eine solche Struktur das Spannungsfeld zwischen der Historizität der Offenbarungsgenese und des universalen Gültigkeitsanspruches koranischer Prinzipien widerspiegeln. So reflektiere das strukturell-inhaltliche Zentrum einer Passage das Universale und die Einbettung tendenziell das historisch Konkrete.[310] 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

[305] Vgl. Neuwirth 2000a: 2, 31; Johns 2003: 61ff.
[306] Vgl. Neuwirth 2000a: 34.
[307] Vgl. auch Sells 2007; Neuwirth 2010; Kermani 2015: passim.
[308] Vgl. Ernst 2011: 49.
[309] Mein Dank für den Hinweis auf ein asymmetrisches Harmonieempfinden in vormodernen, in diesem Fall spätantiken (para-)biblischen Diskursen gilt Gregory Mobley.
[310] Cuypers; Douglas; Farrin; Meynet nach Ernst 2011: 159ff.

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 bzw. ungläubigen EhepartnerInnen. 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 werde nach Ernst aber ein anderes Bild erzeugt, nämlich das einer differenzierten Haltung zu sozialpolitischen Beziehungen, die eine auf die Einheit Gottes ausgerichtete und auch zwischenmenschlich versöhnliche Perspektive aufweist.[311]

5.) Das dynamische Bedeutungsfeld der koranischen Sprache

Im Anhang zu seiner Koranübersetzung betont Muhammad Asad[312] 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 sei es, 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 sei ein Symbol, das auf etwas hinweisen würde, das durch dieselbe Sprache verborgen werde.[313] In Anlehnung an Walter Benjamin müsse man, um die koranische Botschaft zu erfassen, also das Echo der koranischen Verkündigung in der RezipientIn wie auch in der ÜbersetzerIn in voller Schwingung hallen lassen und entsprechend wiedergeben.[314] 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 logischer Folge wird dieses Echo der Übersetzung nun natürlich auch bei jeder/m weiteren RezipientIn unterschiedlich gebrochen. Die Botschaft des Textes wird also nicht nur unterschiedlich intendiert, sondern auch unterschiedlich verstanden.[315] Der Klang der koranischen Verkündigung breitet sich so in verschiedenen Richtungen aus. So werden alle Formen des Verstehens, des Übersetzens und des Erfassenwollens des Koran nach Thomas Würtz zu Eck-

311 Vgl. Ernst 2011: 164ff; für andere Beispiele s. ders. passim; zu einer kritischen Einschätzung der Anwendung der Ringstruktur vgl. Stewart 2017: 42ff.
312 Zu einer Kritik zu Asad s. S. 35.
313 Vgl. Asad 2011: 1202ff.
314 Vgl. Benjamin 1972: 16.
315 Vgl. Eco 2009: 337ff; Skinner 2009: 65ff.

punkten einer immer zu erweiternden polygonalen Fläche.[316] Die koranische Multidimensionalität resultiert daher vorrangig aus einem unabgeschlossenen Prozess der vielgestaltigen, multidirektionalen, aber auch einander überschneidenden Interpretationen.

Darüber hinaus definiert Benjamin die Übersetzung 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".[317] Nun würde die weitverbreitete, aber eigentlich unzutreffende Meinung, der Koran dürfe nicht übersetzt werden, einem solchen Fortleben des Originals widersprechen. Jene Theorien der Unübersetzbarkeit des Koran werden in erster Linie aus der im Koran kommunizierten und an seine KritikerInnen 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" (*ʾiʿǧāz)* in Folge als sein Bestätigungswunder.[318] An dieser Stelle soll nochmals betont werden, dass der Koran in seinem arabischen Original gerade durch seine Sprachqualität wirkt. Die nuancierten Klangbilder, die Genderambiguitäten, sowie die komplexe Komposition von Rhythmik, ästhetisch-sinnlichen Stimmungen und Inhalt in der Rezitation sind entscheidende Bedeutungs- und Wirkungsträger des Koran.[319] Auch wenn Übersetzungen daher eher als Kommentare kategorisiert worden sind, hat es nach Bauer in der Vormoderne keine tatsächlichen Verbote gegeben, den Koran zu übersetzen. Übersetzungen wurden aber kritisch reflektiert:

> „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."[320]

6.) Übersetzung als Kommunikation

Jenen Interpretationen des *ʾiʿǧāz,* die sich als Lehren der Unübersetzbarkeit verstehen, stellt Würtz, der sich ebenfalls auf den zuvor zitierten Text Walter Benjamins bezieht,[321] gerade die Übersetzungs-Aufforderungen des Koran als die effektive Weiterführung der koranischen Verkün-

[316] Vgl. Würtz 2016: 120.
[317] Benjamin 1972: 10f.
[318] Vgl. Bauer 2011: 137f.
[319] Vgl. Sells 2007; Kermani 2015: passim.
[320] Bauer 2011: 142.
[321] Vgl. Würtz 2016: 117.

digungswirkung entgegen. Die polygonale Fläche der Übersetzungs- und Verstehensakte verdichte sich dabei 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 Besonderheiten der Zielsprache ihren Niederschlag finden, was den Deutungshorizont des Koran mehrdimensional erweitert.“[322] 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.[323] 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 […].“[324] Jene vormoderne muslimische „Wahrscheinlichkeitshaltung“[325] resultiert aus der differenzierten Wahrnehmung der koranischen Verkündigung als „ein lebendiger Dialog zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten“.[326] 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.[327]

Nun sei nach Fazlur Rahman der Adressat des Koran aber der Mensch und sein Gegenstand das menschliche Verhalten. Der Koran wäre auch keine Abhandlung über die transzendente Natur Gottes. Dennoch wäre in der koranische Darstellung Gott die Dimension, die alle anderen Dimensionen erst ermöglicht. Alles würde sich auf Gott beziehen, und würde so nicht nur die Beziehung zwischen Mensch und Gott, sondern auch die Beziehung der Menschen untereinander und der Natur im Allgemeinen bestimmen.[328] Das Transzendente steht hier also in einer engen Wechselwirkung zum Immanenten. Ich definiere den Koran daher als einen Text, der sich im „Dazwischen“ positioniert. Das meint einen Text, der beansprucht, Verbindungsglied zwischen Diesseitigem und Jenseitigem zu sein. Mit allen Herausforderungen, einen solchen Gegenstand

[322] Würtz 2016: 153.
[323] Vgl. Bobzin 2006: 150.
[324] Bauer 2011: 45.
[325] Vgl. a.a.O.
[326] Öszoy 2006: 154.
[327] Vgl. Hailer 2014: 43.
[328] Vgl. Rahman 2009: 1ff.

wissenschaftlich zu analysieren, betrachte ich religionsphilosophisch und in Anlehnung an Paul Tillich diesen Grenz- und Zwischenzustand zum Transzendenten als einen „fruchtbaren Ort der Erkenntnis“.[329]

Die Dimension der immanenten-transzendentalen Wechselwirkung verstehe ich folglich als die grundlegende Funktion des Koran, um sich sufischen Verständnisformen des Koran annähern zu können. Dabei bewerte ich „das Ereignishafte und Individuelle der Kommunikation, die sich in der Rezitation zwischen Gott und Mensch vollzieht“[330] als bedeutungsgenerierend. Meine qualitative Analyse der Rezeption des Koran durch Sufis strebt somit auch an, die Kenntnis um die Multidimensionalität des Koran zu erweitern. In diesem methodischen Zusammenhang werde ich prüfen, inwieweit der Koran als ein dynamisches Phänomen zu verstehen ist, das durch die jeweilige Interpretation und Übersetzung kontinuierlich, spontan und immer wieder auf neue und unterschiedliche Art und Weise fortgeschrieben wird.[331]

[329] Tillich: *Auf der Grenze*, in Hailer 2014: 24.
[330] Kermani 2015: 202.
[331] Vgl. Ahmed 2016: 116, 339, passim; Ibn al-Ǧazarī nach Bauer 2011: 118.

IV. Das Sowohl-Als-Auch des Sufismus

> „Abu Sa'id saß zu Pferd vor einer Mühle und verkündete: ‚Wisst ihr, was diese Mühle mir erzählt? Sie sagt: Sufismus ist das, was ich tue. Ich empfange 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.'"[332]

Es ist schlichtweg nicht möglich, den Sufismus (*taṣauwuf*) allgemeingültig zu definieren. Als möglichst authentische Annäherung an dieses komplexe Phänomen sehe ich es daher als notwendig, den Sufismus unter unterschiedlichen Blickwinkeln zu besprechen. Angesehene SufismusforscherInnen 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 Transzendenz-Erfahrung 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 Gewahrwerden des göttlichen Urgrunds allen Seins und die daraus folgende Ausrichtung in der Lebensgestaltung würde für die Sufis die eigentliche Verwirklichung des Menschseins bedeuten.[333] 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.[334]

Alexander Knysh negiert wie 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.[335] Knysh bezieht sich hierbei auf eine gängige sufische, vor allem bei Ibn al-ʿArabī verdichtete Traumsymbolik. Das „Träumen" drückt hier das über-sinnliche 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.[336] Somit stellt auch er den Sufismus in den Bereich des Diffusen, des Anderswelthaften. Nun haben all diese Ansätze in Bezug auf sufische Ausdrucksformen zweifellos ihre

---

[332] Abū Saʿīd b. Abī l-Ḫair (gest. 1049) nach Muḥammad b. Nūr ad-Dīn Munawwar b. Abī Saʿd Asaʿd (gest. 1192) in Holbein 2009: 100.
[333] Vgl. Chittick 2015: 1738.
[334] Vgl. Dagli 2016: 8f, 14.
[335] Vgl. Knysh 2017: 233, passim.
[336] Vgl. ebd.: 32.

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 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 *taṣauwuf* 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 könne aber ganz unterschiedliche, eben auch sozialpolitische Ausdrucksformen annehmen. Die Sufis verstehen sich dabei im Allgemeinen als authentische InterpretInnen des Koran sowie der Sunna, der vorbildhaften Tradition des Propheten Muḥammad.[337]

Auch wenn eine Definition, die auf alle Ausdrucksformen in gleichen Maßen zutrifft, nicht möglich ist, lassen sich dennoch inhaltliche und strukturelle Gemeinsamkeiten des *taṣauwuf* feststellen, in die ich hier – beginnend mit den auf eine göttliche Transzendenz hinweisenden Dimensionen – einführe. Im „allgemeinen sufischen Verständnis“ sei es möglich, durch die Eingliederung in die sufische Praxis, Lehre und Leitung durch eine/n LehrerIn, das Selbst (*nafs*), die „Entität des Dazwischen“,[338] also das ganzheitliche Zusammenwirken aus Körper, Geist, Emotionen, Gefühlen, Intellekt, Verstand, Herz und Seele zu erziehen, zu transformieren und dabei 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 produziere diese sogar selbst und verschleiere so die metaphysischen Wahrheitsebenen. Ein im sufischen Verständnis tatsächliches Erkennen und Erfahren könne erst im Zuge des spirituellen Prozesses, im Beschreiten des sufischen Weges und der Umsetzung der damit verbundenen spezifischen Lebensgestaltung erreicht werden.[339]

Nach Reza Hajatpour wird Gott (*Allāh*) von Sufis als die eigentliche, allumfassende Realität bzw. Wahrheit (*al-ḥaqq*), aber auch als die alleinige Ursache des Daseins erlebt.[340] Diese göttliche und daher absolute Wahrheit befände 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 würden aber auch auf die jeweils dahinter

---

[337] Vgl. Ernst 2016b: 1098.
Es ist hier zudem anzumerken, dass sich nicht alle Sufis als MuslimInnen definieren.
[338] Vgl. Jambet 1991: 232.
[339] Vgl. Dagli 2016: 8f, 141f.
[340] *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.

liegenden und verborgenen Wirklichkeiten hinweisen.[341] Da nun aber die göttliche Existenz in einer integralen Verbindung zur menschlichen Daseinserfahrung stehe, wäre es dem Menschen nach den Sufis potenziell auch möglich, diese „Schleier" vor der göttlichen Wahrheit bzw. die wahrgenommene „Isolation" von ihr zu transzendieren.[342] In dieser Hinsicht reflektieren Sufis die Beschaffenheit des Menschseins und das subjektiv als eigenständig empfundene Bewusstsein intensiv, ihre Menschenbilder sind folglich komplex und vielschichtig. Das Potenzial des Menschen wird dabei im Allgemeinen positiv bewertet. Denn dem Menschen wird unter bestimmten Voraussetzungen die Fähigkeit zugesprochen, Vollkommenheit zu erlangen oder sich dieser zumindest in Stufen anzunähern.[343] 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*) befinde.[344] Dieser Wandel zwischen den Zuständen müsse aber ein fortdauerndes Hinterfragen implizieren, ob menschliche Erkenntnis überhaupt möglich oder von Bestand sein könne. Schon Maʿrūf al-Karḫī (gest. 815) soll diese Grundfrage des Sufismus mit folgenden Worten formuliert haben: „Sufitum ist das Ergreifen der Wirklichkeiten und das Verzweifeln an dem, was die Menschen in der Hand haben."[345] Dieses Paradoxon in der Erkenntnismöglichkeit bringt das sufische Erfahren der Relativität jedes erlangten Wissens auf den Punkt. Sells identifiziert in dieser Hinsicht das sufische Ideal folglich auch als einen Wandel (*taqallub*) in jedem Augenblick. Damit würde ein andauernder Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Welt und ihrer Zusammenhänge einhergehen.[346] Folgt man diesem sufischen Ideal, dann löst sich jede erreichte Etappe der wahrgenommenen Annäherung an die göttliche Wirklichkeit als uneigentlich auf. Jede Benennung muss so als vorläufig widerrufen werden, wie Farīd ad-Dīn ʿAttar (gest. 1230) eindrücklich ins Gedächtnis ruft: „O du Unvollkommener, 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."[347]

Unter diesen Prämissen definiere ich den Sufi als einen sich hinterfragenden Suchenden auf dem Weg zu einer Wahrheit, in der eine „Gotteserfahrung durch Selbsterfahrung"[348] erlebt werden will. Der Sufismus als ein schwer fassbares, nicht definitiv bestimmbares und dynamisch wandelbares Phänomen fordert das wissenschaftliche Bestreben nach eindeutigen Definitionen heraus. Die

---

[341] Vgl. Hajatpour 2017: 144ff.
[342] Vgl. Waugh 1999: passim.
[343] Vgl. Hajatpour 2017: 140.
[344] Vgl. Knysh 2017: 60.
[345] Maʿrūf al-Karḫī in Hajatpour 2017: 25.
[346] Vgl. Sells 1988: 136.
[347] Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār: *Muṣibātnāma*, in Holbein 2009: 53.
[348] Hajatpour 2017: 35.

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 tiefergehende und umfassende Definition des *taṣauwuf* zu finden, führt somit zu weiteren Fragen.

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 SchülerIn und LehrerIn (*šaiḫ/a*), sowie im Weiteren mit der Gemeinschaft um die jeweiligen Lehrenden, deren Legitimität von gesellschaftlich weitreichender Akzeptanz getragen wird.[349] 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."[350]

Der sufische Weg (*ṭarīqa*) ist en gros eine kollektive Dynamik, die 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 in der Auswertung der Interviews mit gegenwärtigen Sufis. Ein weiterer entscheidender Aspekt dieser Gespräche sind auch die jeweiligen Definitionen des Sufismus durch die Interviewten selbst. Zusätzlich werde ich die hier entwickelten Thesen an den erhobenen Fallbeispielen prüfen. Meine Intention ist somit, über den gesamten Text ein Verständnis dessen zu entwicklen, was Sufismus bedeuten kann. Dabei behaupte ich keinen universalen Definitionsanspruch, da ein solcher ohnehin nicht eingelöst werden kann. Das sich einer Definition auf diese Weise annähernde Vorgehen denke ich auch nicht linear, sondern verstehe es als eine sich ständig erweiternde „polygonale Fläche", wie ich es bereits in Bezug auf Koranübersetzungen als adäquat geschildert habe.[351] Die jeweiligen erhobenen subjektiven Stimmen dienen somit als Eckpunkte des unbeschränkt zu verdichtenden Definitionsfeldes.

---

[349] Vgl. Knysh 2017: 60f.
[350] Meier 1963: 3. Orthographie angepasst.
[351] Zum Konzept der polygonalen Fläche in Bezug auf Koranübersetzungen vgl. Würtz in Mauder/Würtz/Zinsmeister 2016: 120, s.o.

1.) Mystik

Die gängige Bezeichnung des Sufismus als „islamische Mystik“ 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 MystikerInnen heraus (miss-)verstanden. Eine unreflektierte Übertragung auf die Ausformungen des *taṣauwuf*, ohne deren spezifischen Strukturen, Praktiken und Lehren zu beachten, ist daher 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“[352] oder wohl eher verboten sei. Auch die Übersetzung des *taṣauwuf* 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 verstehen.[353] Abgesehen von den 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.[354] In bestimmten Aufklärungstraditionen wurde die „unvernünftige“, schwärmerische und letztendlich dem menschlichen Geist sogar schadende Mystik zudem auch als das Gegenmodell zur nüchternen, klaren Ratio konstruiert und als solches abgelehnt.[355] Im Weiteren kritisiert William James spätere säkularisierte Diskurse als jene Haltungen, nach denen MystikerInnen „Meinungen belegen, die wir als vage, weitläufig und sentimental betrachten und die nicht auf Tatsachen oder logischen Schlüssen beruhen“.[356] Eine solche „das Mystische“ degradierende Haltung manifestierte sich massiv in eurozentrischen, orientalistischen und kolonialistischen Wahrnehmungen des Sufismus.[357] Aber auch die Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts waren lange von „modernistischen“ Theorien geprägt, die „Religion“ im Allgemeinen und mystische Praktiken und Erfahrungen im Besonderen als rückständig angesehen haben.[358] Die Theorien des Verfalls und des Rückzugs der „Religionen“ hat sich globalgeschichtlich jedoch allgemein nicht nur als inkorrekt erwiesen,[359] sondern es ist gerade der „mystische“ Sufismus, der in gegenwärtigen, „modernen“ Settings eine vitale Dynamik

---

[352] James 2014: 404.
[353] Vgl. Dagli 2016: 12ff.
[354] Vgl. James 2014: 421.
[355] Hajatpour 2017: 22.
[356] James 2014: 383.
[357] Vgl. Ernst in Muedini 2015: 22.
[358] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 5.
Es ist hier zu betonen, dass „europäische“ DenkerInnen sehr wohl auch positive Haltungen zum „Mystischen“ eingenommen haben. Was hier kritisiert wird, sind identitätspolitische Ideologien, die „das Andere“ als unvernünftig, unzivilisiert, rückständig etc. konstruieren und in Folge degradieren.
[359] Vgl. Casanova 2006: passim.

aufweist.[360] Um also orientalistische und eurozentrische Fallstricke zu umgehen, distanziere ich mich von abwertenden Haltungen zur „Mystik“. Aufgrund der problematischen Kategorisierungen und unzutreffenden Übersetzungen gebe ich im Folgenden auch den Begriffen *taṣauwuf*, Sufismus, oder sufisch Vorrang gegenüber der Mystik bzw. mystisch. Dennoch gilt es die „mystischen Dimensionen des Islam“ gerade ob ihrer gängigen begrifflichen Verwendung[361] 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.[362] 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 an zentraler Stelle der mystischen und sufischen Ausrichtung. Der hierbei erlebte Zustand sei nicht zu kommunizieren, wäre zudem vergänglich, könne aber wiederkehren und so eine kontinuierliche Entwicklung des Bewusstseins bzw. eine Veränderung des Innenlebens evozieren und befördern. Auch wenn jene Erfahrung nicht erzwungen werden könne, würde ihr Einsetzen doch durch geistige und körperliche Übungen vorbereitet, gepflegt oder erleichtert werden.[363]

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[r] Widerstand“.[364] Eine solche mystische Weltanschauung will alle Worte, Bilder und somit abgrenzenden 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.[365] 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.“[366]

---

[360] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 7.
[361] 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.
[362] Vgl. Hajatpour 2017: 21ff; s. dazu auch: Knysh 2017: 124ff; James 2014: 383-424.
Zu Formen der neoplatonischen Aufstiegsmetaphysik vgl. Hailer 2014: 46f.
[363] Vgl. James 2014: 384ff.
[364] Sloterdijk in: James 2014: 16.
[365] Vgl. James 2014: 384, passim.
[366] Wittgenstein: *Tractactus Logico-Philosophicus*, 6.522, in Hailer 2014: 40.

Es ist hier allerdings zu betonen, dass Sufis – wie auch andere MystikerInnen – 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* bzw. *μῡω*.[367] Dabei wird im Sufismus davon ausgegangen, dass die Initiation vom Sufi-AnwärterInnen in ein gemeinschaftliches sufisches Gefüge (*ṭarīqa*) es ermöglicht, die alltäglichen Konventionen von Zeit und Raum zu transzendieren und spezifisches Wissen zu erlangen.[368] Sufis benennen ein solches Wissen als ein innerliches (*bāṭinī*) Wissen. Dieses würde die gewöhnliche, äußerliche (*ẓāhirī*) Wahrnehmung nur bedingt fassen oder rationalisieren können. Das mystische „verborgene Geheimnis" (*sirr*) könne nicht erklärt, sondern nur erfahren werden.[369]

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,[370] als maßgeblich zu betonen. Im Zentrum sufischer Praxis steht das Gottesgedenken (*ḏikr*). 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 gebe 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 nach Christian Jambet „zugleich konstituiertes und konstituierendes Subjekt […] und somit] der Ort der Erfahrung".[371]

In seiner „Schrift über das Entwerden" (*Kitāb al-fanā'*) betont Abū l-Qāsim al-Ǧunaid (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-Ǧunaid: „O wehe mir vor mir! Er [Gott] überlistete mich, und durch mich

---

[367] Altgriech.: *μυέω*: in ein Geheimnis einweihen u. *μῡω*: die Lippen schließen.
Vgl. dazu auch Hajatpour 2017: 21; Dagli 2016: 12, 18.
[368] Vgl. Waugh 1999: passim.
[369] Vgl. Pinto 2017: 107.
[370] Vgl. Bachmann-Medick 2014: 113, 116f, 126.
[371] Jambet 1991: 238.

täuschte Er mich über Ihn.“[372] Das Überwinden dieser „Täuschung durch das Ich“ wäre nur durch eine konsequente Hinwendung an die göttliche Realität, also durch die kontinuierliche Übung des *ḏikr* möglich, um das Ich schließlich zu transformieren: „Er verlöschte mich in meiner Schöpfung, so wie Er mich neu schuf im Zustand meines Entwerdens.“[373] Der Sufi würde jedoch aus diesem Entwerden des Ichs (*fanā'*) in die alltägliche Subjektivität zurückkehren. Allerdings bestehe er in dieser mit einem veränderten Bewusstsein und erweiterten Erfahrungshorizont fort (*baqā'*).[374] Auch Abū l-Qāsim al-Qušairī (gest. 1074) hebt in ganz ähnlicher Weise die transformative und transgressive Qualität des *ḏikr* in seiner Abhandlung „Graduierung des Schreitens auf dem Weg zu Gott“ (*Tartīb as-sulūk fī ṭarīq 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 entwird 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.“[375]

Die Praxis des *ḏikr* 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.[376] Die jeweiligen Formen oder Methoden des *ḏikr* 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 Mediationen in Abgeschiedenheit zu impulsiven Körpertechniken in der Gemeinschaft. Dabei werden die „Schönen Namen Gottes“ oder andere Formeln wiederholt ausgesprochen, zunehmend durch rhythmische Atemtechniken impulshaft betont und schließlich abstrahiert. Aber auch Musik, Poesie, Gesang und Tanz werden praktiziert.[377] Der prominente „Drehtanz“ ist dabei nur eine der möglichen Varianten dieser spirituell-performativen Übungen. Aber auch die von einigen Sufis ausgeübten Praktiken des Durchstoßens verschiedener Körperteile mit Spießen und Schwertern, das Trinken kochenden Wassers, das Berühren glühender Kohle oder die Arbeit mit giftigen Tieren, wie Schlangen und

---

[372] Al-Ǧunaid: *Kitāb al-fanā'*, in Abdel-Kader 1962: ٣١f (219f). Übers. aus dem Arabischen Y.H.
[373] A.a.O.
[374] Vgl. al-Ǧunaid 1962: ٣١f (219f).
[375] Al-Qušairī nach Meier 1963: 30f. Orthographie angepasst.
[376] Gardet 2012: passim.
[377] Vgl. Abenante 2017: 132ff.

Skorpionen, sind zum Repertoire der *ḏikr*-Techniken zu zählen.[378] Das verbindende Element dieser in ihrer Form unterschiedlichen Zusammenkünfte zum *ḏikr* ist zu einem wesentlichen Teil ihr gemeinschaftsbildendes, identitätsstiftendes und auch therapeutisches Wirken.[379] Die Praktiken des *ḏikr* bieten 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.[380] Die intensivierte Sinnlichkeit und Körperlichkeit des *ḏikr* bezweckt im Kern eine Erfahrung der Selbsttranszendenz. Dabei 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 transzendentale Stimmung übertragen".[381] 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 nach Knysh auch wesentlich seinen Erfolg.[382]

3.) Manifestationen des Sufismus

Das Phänomen *taṣauwuf* 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 muslimischer Gesellschaften eingebettet.[383] Der Sufismus spielt eine prägende Rolle in der Kontinuität als auch in der Entwicklung muslimischer gesellschaftsreligiöser Ausdrucksformen. Dabei üben sufische Diskurse für die Mehrheitsgesellschaften einen größeren Einfluss in Bezug auf Glaubensfragen aus, als die „theologische" Dialektik (*kalām*) es vermochte.[384] Ahmed argumentiert, dass das „sufisch-

[378] Vgl. Frembgen 2000: passim; Gardet 2012; MacDonald 2012; Pinto 2016: 201, passim.
[379] Vgl. Loimeier 2006: 175f.
[380] Vgl. Pinto 2017: 93.
[381] Hajatpour 2017: 108.
[382] Vgl. Knysh 2017: 48.
[383] Vgl. Knysh 2007: 524.
[384] Vgl. Dagli 2016: 9.

philosophische Amalgam“ vor allem in der nachklassischen Zeit – also vom 12. zum 19. Jahrhundert – in seiner gesellschaftlichen Funktion weit davon entfernt gewesen wäre, eine verfolgte oder unterdrückte „Heterodoxie“ zu sein. Vielmehr prägte der Sufismus den muslimischen Mainstream entscheidend und nachhaltig mit.[385] Zusätzlich ist zu vermeiden, den Sufismus als eine eigenständige Konfession, Sekte oder auch juristische oder theologische Schule zu klassifizieren. Man findet AnhängerInnen des Sufismus überall in der „islamischen Welt“, unter SunnitInnen und SchiitInnen, 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. Zusammenfassend bedeutet der Sufismus ein spezifischer Zugang des gesellschaftsreligiösen Erlebens und Agierens, er kann aber nicht auf ein abgegrenztes Kollektiv reduziert werden.[386] Zumeist verstehen sich Sufis als MuslimInnen, die die Beziehung zu Gott als die Maxime ihres Lebens verstehen und danach streben, dieses unter dem Versuch der andauernden Vergegenwärtigung der göttlichen Präsenz zu gestalten. Der Koran und das prophetische Vorbild dienen dabei als zentrale Grundlagen.[387]

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, bzw. standen und stehen in einer kreativen und einander gegenseitig befruchtenden Interaktion mit solchen.[388] Dabei sind die oftmals widersprüchlichen, potenziell paradoxen und metaphorischen sufischen Verständnisprozesse des Koran, aber eben auch der verschiedenen jeweiligen Lebenswirklichkeiten zu betonen. Es sei der aktive Gebrauch sowie der positive Zugang zu Metaphern und Paradoxa gewesen, die MuslimInnen 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.[389] Historisch und gegenwärtig spielen der Sufismus, Sufis und sufische Institutionen in muslimischen Gesellschaften wie auch in nicht-muslimisch geprägten Kulturen eine zentrale sozialreligiöse Rolle.

---

[385] Vgl. Ahmed 2016: 37f, 90, 96f, 167f, passim.
[386] Vgl. Brown 2011: 11; Voll/Ohtsuka 2016: passim.
[387] Vgl. Voll/Ohtsuka 2016: passim.
[388] Vgl. Malik in Muedini 2015: 20; Stewart 2001: passim.
[389] Vgl. Ahmed 2016: 88ff, 392.

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.[390]

Zusätzlich weisen die Methoden spiritueller Praxis und Reflexion ein vielschichtiges und teilweise überlappendes Spektrum von „nüchternen" wie auch „ekstatischen" Zugängen auf.[391] Diese Tendenzen zu nüchternen, rationalistischen Abhandlungen oder ekstatischer, erotischer Poesie hatten oft auch pädagogisch-rhetorische Funktionen, um den psychologischen Bedürfnissen der jeweiligen Zuhörerschaft zu entsprechen. Die Erfahrung der jeweiligen sufischen AutorInnen 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.[392] Die allgemeine „ambiguitätstolerante Kultur"[393] des Islam verdichtet sich im Sufismus insbesondere dort, wo er sich in paradox erscheinenden ekstatischen Äußerungen (*šaṭḥīyāt*) ausdrückt. Diese können als Übersetzung der individuellen, metaphysischen Erfahrung an ZuhörerInnen gerichtet sein. Die *šaṭḥīyāt* haben in dieser Hinsicht auch eine pädagogische Intention, um andere an ein transzendierendes Verstehen heranzuführen.[394] Denn auch wenn Sufis immer wieder eine elitäre Haltung einnehmen und davon ausgehen, dass bestimmte Erfahrungen nicht an jede/n weitergegeben werden sollten,[395] 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-SpezialistInnen zu verstehen ist. Eine solche das Verständnis erleichternde Adaptierung der sufischen Sprache kann man vor allem bei den Ibn al-ʿArabī folgenden Schülergenerationen gut nachverfolgen.[396] Als zwei Beispiele der geografisch sehr breiten, dabei öffentlichkeitswirksamen und nachhaltigen Vermittlung der Lehren Ibn al-ʿArabīs sind zum einen die Aktivität und poetische Verarbeitung ʿAbd al-Ġanī n-Nābulusī (gest. 1731), vor allem im sub-saharisch afrikanischen Kontext,[397] und zum anderen die in Südostasien populären Schriften des Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (gest. 1620) zu nennen.[398] Neben anderen sufisch-philosophischen Strömungen übte vor allem die „Akbarische Schule" – benannt

[390] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 8f, passim.
[391] Vgl. Ernst 1985: passim; Schimmel 1985: passim; Knysh 2010: passim; Knysh 2017: 74ff, passim.
[392] Vgl. Voll/Ohtsuka 2016: passim.
[393] Vgl. Bauer 2011: passim.
[394] Vgl. Ernst 1985: 145.
[395] Vgl. Knysh 2017: 121f.
[396] Vgl. Dagli 2016: 2, passim.
[397] Vgl. Knysh 2010: 171, 252.
[398] Vgl. Lohlker 2016: 14f, 37.

nach der weit verbreiteten Bezeichnung Ibn al-ʿArabīs als der „größte Meister“ (*aš-šaiḫ al-’akbar*) – einen umfassenden und prägenden Einfluss auf muslimische Weltanschauungen und deren Ausdrucksformen aus. Wie Ahmed aufzeigt, findet man die aus der *waḥdat al-wuǧūd* 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.[399] Sufis haben als diskursive AkteurInnen somit 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.[400] 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-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (gest. 857) betonte.[401]

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.[402] Tatsächlich zielt die sufische spirituelle Entwicklung aber nicht auf eine grundsätzliche Ablehnung weltlicher Dinge, sondern auf einen veränderten Zugang, eine „engagierte Distanzierung“[403] 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 „weltlicher“ Angelegenheit betätigt. Dieses Engagement umfasst theologische, juristische, wirtschaftliche und politische Bereiche und beeinflusst rituelle Praktiken, intellektuelle Produktion, die Künste, materielle Kultur und soziale Dynamiken.[404]

Historisch wie gegenwärtig stehen Sufis aber auch in komplexen und unterschiedlichsten Beziehungen zu „weltlichen“ Mächten.[405] Dabei waren und sind Sufis und sufische Kollektive

[399] Vgl. Ahmed 2016: 85ff, passim.
[400] Vgl. Green 2012: 6.
[401] Vgl. Knysh 2010: 45ff.
[402] Vgl. Muedini 2015: 22.
[403] Vgl. Heck 2009: 14.
[404] Vgl. Papas 2006: 82.
[405] Vgl. Frembgen 2000: 63ff.

selbst oft 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 AnhängerInnen 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.[406] Sufis konnten beispielsweise Anstoß und Träger muslimischer Massenmobilisierung und bewaffneten Widerstandes sein.[407] Sufisch (inspirierte) Bewegungen leisteten nicht nur in Nordafrika, im Sudan und im Nordkaukasus bewaffneten Widerstand gegen koloniale Kräfte,[408] sondern bildeten teilweise auch Allianzen mit diesen.[409] Im Weiteren befanden sich Sufis mit den post-kolonialen säkularen Arabischen,[410] dem laizistisch-kemalistischen Türkischen[411] und den ideologisch-atheistischen Sowjetischen Regimen[412] 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.[413] 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 sonstwie fundiert sind.[414] Ob eine solche Haltung unvoreingenommen, pragmatisch oder opportunistisch ist, kann höchstens von Fall zu Fall 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 (s. Kapitel VI). Viele haben zudem die Infrastrukturen und die Technologien der Globalisierung genutzt, um ihre Kapazität und ihre effektive Reichweite zu

---

[406] Vgl. Muedini 2015: 13.
[407] Vgl. Knysh 2004: 6.
[408] Vgl. Heck 2009: 13.
[409] Vgl. Sedgwick 2018: 219.
[410] Vgl. Heck 2009: 13.
[411] Vgl. Mandaville 2014: 164.
[412] Vgl. Knysh 2007: 510.
[413] Vgl. Muedini 2015: 11, 14.
[414] Vgl. Brown 2011: 1; Heck 2009: passim.

optimieren.[415] Zusätzlich waren und sind Sufis lokale oder transregionale SchlüsselakteurInnen in der Bildung, im Handel, im Handwerk, in der Wirtschaft und der Zivilgesellschaft.[416]

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 Person/en anschließen zu können, um von ihr zu profitieren. Jene als segensspendend 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 TeilnehmerInnen 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.[417] Sufi-Schreine und Versammlungsorte werden somit zu Orten des räumlichen und damit unmittelbaren Erlebens inklusiver, solidarischer und pluralistischer Gemeinschaft. Soziale Trennungsmechanismen, Grenzen zwischen arm und reich, gebildet und ungebildet, zwischen sozialen Klassen oder eben auch Geschlechtern werden in unterschiedlichen Ausmaß überwunden bzw. als transparent erfahren.[418] 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.[419]

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

[415] Vgl. Mandaville 2004: 46.
[416] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 9ff.
[417] Vgl. Voll/Ohtsuka 2016: passim; Wolper nach Papas 2006: 83.
[418] Vgl. Frembgen 2000: 195f.
[419] Vgl. Bar’el 2017: 12, 20.

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 LehrerIn zumeist als notwendig vorausgesetzt. Diese/r stehe nämlich in der spirituellen Genealogie der „Gottesfreunde" oder der „Gottesnahen" (*'auliyā'*). Von solchen spirituellen FührerInnen (*muršid/a*) wird angenommen, dass er/sie – ebenfalls unter Anleitung – die nötige spirituelle Transformation durchlaufen hat. Erst dann könne er/sie die SchülerInnen in der Erziehung (*tarbīya*) ihres Selbst (*nafs*) führen. Damit verbunden, muss der/die SchülerIn dem/der *šaiḫ/a* sein/ihr kompromissloses Vertrauen entgegenbringen. Die Bereitschaft zu einem solchen umfassenden Gehorsam wird durch das Leisten eines Treueschwurs (*bai'a*) bezeugt. Dieser erst würde die Initiation in die *ṭarīqa* und die Eingliederung in die spezifischen Wissens- und Praxisformen ermöglichen.[420] 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 AnhängerInnen – also den Sufis sensu stricto – sondern beeinflusst Verhaltensweisen, ethische Verpflichtungen und Formen des Denkens auch weiter Bevölkerungsschichten.[421] Der Weg (*ṭarīqa)* ist so 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.[422] Vor allem die teilweise auch für nicht-Initiierte offenen Zusammenkünfte zum *ḏikr* bieten in dieser Hinsicht einen Erlebnisort der ekstatischen Erfahrung, in der das sinnlich Körperliche in Verbindung mit dem sublimen Transzendentalen tritt. Die TeilnehmerInnen setzen das von Sufis angebotene und strukturierte performative Erleben „göttlicher Realität" in Bezug zu ihrem alltäglichen Leben. In Folge würden sie sich in der Bewältigung verschiedener Herausforderungen unterstützt fühlen und dies als Motivation verstehen, ihr soziales und moralisches Verhalten zu ändern.[423] 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 prestigereiches soziales und religiöses Establishment dar, das allerdings auch immer Raum für paranomische Dynamiken und damit das Potenzial der Relativierung sozialer Normen beinhaltet. Historisch wirkt das Charisma von Sufis zudem bis in höchste Herrschaftskreise. Das brachte Sufis

[420] Vgl. Green 2012: 8f; Voll/Ohtsuka 2016: passim.
[421] Vgl. Papas 2006: 86.
[422] Vgl. Sedgwick 2018: 214f.
[423] Vgl. Pinto 2017: 105.

teilweise nicht nur zentrale machtpolitische Funktionen, sondern auch wirtschaftliche Privilegien ein, was sie zu einer diskursiven und ökonomischen Elite machte.[424] Sufis können angesehene Gelehrte, gesellschaftspolitische Potentaten, ethisch-religiöse Vorbilder und/oder besitzlose, der Welt entsagende „Wanderderwische" 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 (s. S. 98).[425]

Hier stellt sich die Frage, wie diese weltliche Verankerung des Sufismus mit dem sufischen Ideal des „asketischen Weltverzichts" bzw. seiner Bezeichnung als „asketisch-mystische Strömung des Islam"[426] 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 nämlich um die bereits beschriebene Disziplinierung der *nafs* und einen damit verbundenen Loslösungsversuch von weltlichen Begierden und Anhaftungen.[427] Mit einer solchen Weltentsagung ist im sufischen Kontext aber nicht unbedingt eine Weltverneinung bzw. ein Rückzug aus der Welt gemeint, auch wenn – insbesondere frühe Sufis – eine besitzlose, sich weltlichen Konventionen und Beziehungen entziehende Lebensgestaltung propagierten.[428] 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 GefährtInnen argumentiert.[429] 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-Tirmiḏī (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, daß man die Welt schmäht, sich in Wolle kleidet, von den Reichen schlecht spricht und die Armen lobt."[430]

Andere Sufis betonten eine asketische Weltentsagung jedoch auch bis in die Gegenwart als die authentische Realisierung des Sufismus.[431] Im Allgemeinen deute ich die sufische Weltentsagung des *zuhd* jedoch als das Bemühen um eine innere Loslösung von weltlichen Bedingungen und

---

[424] Vgl. Green 2012: 6f.
[425] Vgl. Lohlker 2017: 16ff.
[426] Vgl. Knysh 2017: 63.
[427] Vgl. ebd.: 12f.
[428] Knysh 2010: passim.
[429] Vgl. u.a. Hajatpour 2017: 16ff; zu anderen etymologischen Alternativerklärungen vgl. a.a.O.; s. auch S. 169.
[430] At-Tirmiḏī in Andrae 1980: 88.
[431] Vgl. Frembgen 2017: passim.

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.[432] 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.[433] 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 eine/r von ihnen sein, nur die eigene innere Ausrichtung, gespeist durch die unerschütterliche Disziplin des eigenen Weges, unterscheide ihn/sie von den anderen, wie es Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 1021) aus einer eher nüchternen Perspektive definiert.[434]

Die sufische Askese wie prinzipiell auch alle anderen als „Tugenden" formulierten sufischen Aspekte sind in erster Linie internalisierte Vorgänge. Dabei unterscheiden sie sich zumeist nicht drastisch von den als allgemein gültig verstandenen „islamischen Prinzipien", betonen aber eine intensivierte, spiritualisierte und allegorisierte Haltung. Diese bedeutet jedoch kein Verwerfen des Äußeren, sondern dessen Erweiterung durch innere Bedeutungszusammenhänge. 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. Dabei aber müsse der Sufi vermeiden, sich vereinnahmen oder sich von der primären Beziehung mit Gott ablenken zu lassen.[435] 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:

> 《Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene. Er weiß alle Dinge.》[436]

Die sinnlich wahrgenommenen, die rational reflektierten und spirituell erfahrenen Wirklichkeiten schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einander vielmehr. Die sufische Ontologie behauptet, eine ganzheitlich zu sein und wird oft unter dem Konzept der „Einsheit des Seins" (*waḥdat al-*

---

[432] Vgl. Hajatpour 2017: 39f, 70ff.
[433] Vgl. Chiabotti et al. 2016: passim.
[434] As-Sulamī in Knysh 2017: 140.
[435] Vgl. Knysh 2017: 140, 144, 170.
[436] K. 57:3. Übers. Bobzin 2019.

wuǧūd) subsumiert.[437] Hierbei werden die Gegensätze des Daseins als etwas nur vordergründig Wahrgenommenes beschrieben.[438] 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.[439]

Die Definition des Sufismus bleibt also weiterhin ambig, uneindeutig, vielgestaltig. Es ist meines Erachtens dieses „Sowohl-Als-Auch", das den Sufismus charakterisiert. Jedoch betone ich für das Folgende das zentrale sufische Streben nach einem Erkenntnisprozess (*ʿirfān*) hin zu einer „unmittelbare[n] Schau des wahren Wesens der Dinge"[440] als ein verbindendes und konstituierendes Element des Phänomens Sufismus.[441] In diesem Prozess relativiert das umfassende Gottesbewusstsein (*taqwā)* die uneigentlichen Wirklichkeiten des subjektiven Bewusstseins und das als substanziell Wahrgenommene löst sich im Prozess der Entschleierung (*kašf*) auf. Nach Ḥaidar Amolī (gest. 1385) würden dann die „Schleier der Vielheit und Zerstreutheit vom Herzen gehoben"[442] werden, denn nur – so Abū ʿAlī ad-Daqqāq (gest. 1015) – wenn man „mit dem Auge des Nichtseins auf die Dinge" blickt, erfahre der Sufi die Einheit Gottes (*tauḥīd*).[443]

---

[437] 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, soll der erste gewesen sein, der den Begriff *waḥdat al-wuǧūd* tatsächlich verwendet und so die weitere Entwicklung des Sufismus wesentlich geprägt habe. Vgl. Lange 2014: 196; zu an-Nasafī s. auch S. 163.
[438] Die Ibn al-ʿArabīs Lehren zugrundeliegende Grundidee ist die sich im spirituellen Prozess verwirklichende Erkenntnis einer metaphysischen Wahrheit in der Existenz aller Dinge. Vgl. Dagli 2016: 2, passim.
[439] Vgl. Mayer 2008: 283.
[440] Hajatpour 2017: 30.
[441] Zu dieser Definitionsperspektive vgl. al-Daghestani 2017: passim.
[442] Ḥaidar Amolī in Knysh 2017: 275. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[443] Ad-Daqqāq in Holbein 2009: 43.

V. Sufische Koranhermeneutik

Was ist nun aber 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 anderweltlichen Wirklichkeitsebenen anzustreben. So wird beispielsweise reflektiert, inwieweit eine „Schau Gottes" für den Menschen möglich sei. Coppens definiert schließlich die Methode der „experimentellen Erkenntnis" (*maʿrifa*) und die daraus abgeleitete Fortschreibung der Anspielungen (*ʾišārāt*) 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.[444]

Die persönliche Erfahrung des/der sufischen InterpretIn mit dem Koran ist auch nach Alan Godlas und Alexander Knysh der charakteristische Teil sufischer Koranexegese. Zusätzlich wird hier betont, dass die persönlichen Auslegungen zumeist in Bezug zu anderen Berichten sufischer Erfahrung gestellt werden. Die sufischen Interpretationsbestrebungen resultieren dabei vor allem aus dem Interesse, den Koran als umfassende Orientierungsquelle für kosmologische, anthropologische und spirituell-psychologische Fragen zu deuten.[445] So verweist beispielsweise 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.[446]

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 mehrheitlich verneint wird, diese Wahrheitserfahrung definieren oder auch nur beschreiben zu können, wird gleichzeitig überaus selbstbewusst über die Existenz einer absoluten Wahrheit Gottes (*al-ḥaqq*) gesprochen bzw. geschrieben. Denn 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 erfahren zu können. In einem weiteren Schritt will diese Erfahrung kontinuierlich auf und in das eigene Selbst übersetzt werden. Die von Sufis angestrebte Transformation des Selbst würde es schließlich ermöglichen, alles im Licht der tatsächlich,

444 Vgl. Coppens 2018: 2ff, 118ff, passim.
445 Vgl. Godlas 2006: 350f, passim; Knysh 2017: 110ff.
446 Vgl. Chittick 2018: 101, 116.

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 weise auf Gottes Existenz, relativiere dabei aber auch die eigene Existenz als Zeichen. Die Zeichen (*'āyāt)* oder Hinweise (*dalā'il*) sind so die Träger der göttlichen Selbstenthüllung (*tağallī*). Sie sind aber auch die Schleier, die vor einer unmittelbaren Schau Gottes stünden. 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》[447] beschäftige das sufische Verständnis folglich immer wieder aufs Neue.[448] Denn in seiner grammatikalischen Ambiguität[449] 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, würden nach Chittick die Sufis den Koran als einen Dechiffrier-Schlüssel verstehen. Doch auch der Koran selbst müsse dechiffriert, dessen Botschaften dann aber auch umgesetzt werden, um das wirklich Wahre zu erreichen.[450]

1.) Relative menschliche Erkenntnismöglichkeiten

Ibn al-ʿArabī verneint die Möglichkeit, dass der Koran – aber auch alle anderen Erscheinungsformen des Daseins – eine dem Menschen zugängliche „richtige" oder „authentische" Bedeutung hätten, die man als solche erkennen oder interpretieren könne: Denn die Unendlichkeit Gottes manifestiere 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 Kompostion des Koran angelegt habe. Der menschliche Zugang ist immer nur eine Annäherung an das ungreifbar Wirkliche

---

[447] K. 28:88: *wa-la tadʿu maʿa llāhi 'ilāhan 'aḫara lā 'ilāha 'illa huwa kullu šai'in hālikun 'illa wağhahu* […]. Übers. Y.H., vgl. dazu Chittick 2015: 1737f, 1742.
[448] Vgl. Renard 1996: 241ff.
[449] In meiner Übersetzung gebe ich diese Ambiguität mit „S/sein" wieder: Sein Antlitz meint Gott, also dass alles vergehe bis auf Gott. In der Kleinschreibung von sein bezieht es sich auf „Alles" also „jede Sache" (*kullu šai'in*), und untermauere dessen Fortbestehen als auf Gott hinweisendes Zeichen.
[450] Vgl. Chittick 2015: 1737f, 1742.

des Koran, das immerzu und unerschöpflich neue Bedeutung erzeugt, ohne sich je ganz zu offenbaren. Die menschlichen Interpretationen des Koran sind nach Ibn al-ʿArabī 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 wären aber an die Lebenswirklichkeit der Interpretierenden gebunden und würden die sublime Bedeutung des Koran nur bedingt erfassen. Dennoch ist jeder Interpretationsversuch nach Ibn al-ʿArabī 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".[451] 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 wären. Die Verwirrung (*ḥaira*) sei in dieser Hinsicht sogar Indikator eines authentischen Erkennens. Das soll eben auch Ibn al-ʿArabī betont haben, der von Vielen als der „größte Meister" (*aš-šaiḫ al-'akbar*) bezeichnet wird: „Mein Wissen darin [oder auch: von Ihm, also Gott; Anm. Y.H.] ist meine Verwirrung darin" (*ʿilmī bihi ḥairatī fīhi*).[452]

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 angesprochen.[453] 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.o.). Folglich wird auch die Gleichwertigkeit von Wortwörtlichkeit und Symbolismus als die zutreffende Einordnung der koranischen Sprache und in Folge auch deren Auslegung

---

[451] Vgl. Almond 2004: passim.
Die „Dekonstruktivismen" von Ibn al-ʿArabī (gest. 1240) und Jacques Derrida (gest. 2004) teilen die Annahme, dass das zu Interpretierende – bei Erstem vor allem der Koran – ein Vehikel sei, das konstant neue Bedeutungen liefert. Das Potenzial der Interpretation ist daher uneingeschränkt. Der große Unterschied liegt in der jeweiligen Perspektive auf die Frage der Autorenschaft. Bei Derrida gäbe es bei keinem zu interpretierenden Text einen (zu berücksichtigenden) Autor und somit auch keine intendierte Botschaft. Ibn al-ʿArabī hingegen geht beim Koran von einem göttlichen 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.
[452] Vgl. Ahmed 2016: 283ff.
Ibn al-ʿArabī: *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 4:140, in Ahmed 2016: 278. Übers. aus dem Arabischen Y.H.
[453] Vgl. Latif 2007: 612, 617f, 620.

bewertet. Als ein anschauliches Beispiel dafür ist der sufische Korankommentar des Rašīd ad-Dīn al-Maibudī (gest. 1135) zu nennen. Dieser diskutiert in seinem Kommentar – neben der persischen Übersetzung des Koran – in einer Sektion gesondert den buchstäblichen Bedeutungsgehalt, und in einer späteren die metaphorische Bedeutungsebenen, setzt sie dabei aber in eine untrennbare Beziehung: Alles wäre genau so, wie es im Koran beschrieben wird, und doch jenseits des menschlichen Vorstellungsvermögens. Wie für andere Sufis[454] würden diese beiden Ebenen einander aber nicht ausschließen, sondern zwei Seiten einer Medaille darstellen. Diese beiden Seiten müssten letztendlich transzendiert werden, indem man anstrebt, das Ich-Bewusstsein zu relativieren und aufzugeben. Al-Maibudī zitiert hierbei, wie so oft, ʿAbd Allāh al-ʾAnṣārī al-Harawī (gest. 1089):

> „O reinige mich von mir selbst, sodass ich mir selbst entsteigen 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.“[455]

Bei aller Skepsis gegenüber dem „Ich-Bewusstsein“ heben Sufis jedoch immer wieder auch den Wert der Eigenverantwortung und der Selbsterfahrung hervor. In solchen Zugängen dürfe der Sufi sich gar nicht auf andere Interpretationen verlassen, sondern müsse diese selbst prüfen und schlussendlich ohne Hilfsmittel erfahren und umsetzen. Manṣūr al-Ḥallāǧ (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[456] – 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-Ḥallāǧ lehre Gott in dieser koranischen Episode den Menschen, dass alles Ungeprüfte Illusion sei. Darüber hinaus trage ungeprüfter Glaube – symbolisiert durch den sich in die Schlange verwandelnden Stab – auch in einem anscheinend klaren Sachverhalt eine Gefahr in sich.[457] Ein Sufi müsse also das Selbst und die durch das Selbst wahrgenommenen Phänomene der äußeren Welt prüfen. Für viele Sufis ist das

---

[454] Vgl. Nasr et al. 2015: 1919f, passim.
[455] Vgl. Keeler 2007: 15, al-Anṣārī in ebd.: 21. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[456] In den vorhergehenden Versen (K. 20:11-2) fordert Gott Moses auf, seine beiden Sandalen abzulegen, weil er in den geheiligten Bereich von *Ṭuwā* eintritt. Sufis verstehen diesen Vers i. A. als die Beschreibung des notwendigen Loslassens von den Anhaftungen an der materiellen Welt. Erst dann wäre 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 gelte, sich allein Gott zuzuwenden. Diese Auslegung führt 700 Jahre später auch Ibn ʿAǧība – unter Anführung weiterer sufischer Autoritäten – an. Er deutet das Eintreten Moses in das Tal *Ṭuwā*, das er von *ṭawā* „sich zusammenfalten“ 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.
[457] Vgl. Musharraf 2013: 39.

Kriterium dieser Selbstprüfung der Koran. So ist es etwa für ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (gest. 1166) – Gründungsfigur einer der bis heute größten Sufi *ṭarīqāt*, der Qādīrīya – von entscheidender Wichtigkeit, ausnahmslos jede Handlung in Bezugnahme auf den Koran zu überprüfen. Nur so könne man sich vor den Fallstricken des unentwickelten, zum Negativen verleitenden und das Nichtige begehrenden Selbst (*nafs*) bewahren.[458] Der Koran ist also nicht nur das Objekt, sondern vielmehr die Methode der sufischen Hermeneutik des Selbst. Denn nur die „göttliche Rede" liefere die von menschlichem Einwirken ungetrübten Kriterien für die korrekte Entwicklung des Selbst, die eine Selbstermächtigung durch Selbstaufgabe anstrebt.

2.) Sufische performative Koranübersetzungen

Sahl at-Tustarī (gest. 896) gilt als der erste dezidierte 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 SchülerInnen vermittelte Auslegungen der Verse des Koran wurden aber als teilweise stark von der wortwörtlichen Form abweichend wahrgenommen.[459] Es ist davon auszugehen, dass at-Tustarī – und unzählige Sufis nach ihm – einen Zugang vertreten, der den Interpretations- bzw. Übersetzungsvorgang jedes einzelnen Verses des Koran in unmittelbarer und persönlicher Beziehung zum Selbst und dem eigenen Handeln versteht. So setzt auch Muḥammad Ibn ʿAbd al-Ǧabbār an-Niffarī (gest. 965 oder nach 977[460]) die ekstatisch-inspirierten Aussagen von Sufis in direkten Zusammenhang mit den koranischen Aufforderungen des „sprich" (*qul)* an den Propheten. Verse des Koran und sufische imaginative Fortschreibungen überlappen einander nicht nur sprachlich. So berichtet Abū n-Naǧīb 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 *šaiḫ*s – wie „Kriegsbeute" verteilt. Die Flicken werden an anderen Mänteln neu angebracht, um die gemeinsam aufgebaute Segenskraft zu verteilen.[461] 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.

Auch wenn den „exzentrischen Wanderderwischen" geringere Gelehrsamkeit zugesprochen wird, dienen der Koran oder zumindest Teile von diesem als eine primäre Vorgabe ihrer spezifischen

[458] Vgl. Malik 2018: 1, 32, 189f.
[459] Vgl. Knysh 2006: 141f.
[460] Vgl. Knysh 2010: 102.
[461] Vgl. Renard 1996: 7, 163, 245.

Lebensführung. Zum Beispiel wird die Art des „Wanderns“ mit dem Koranvers 《… Siehe, ich gehe hin zu meinem Herrn; er wird mich leiten.》[462] begründet. Der Koran kann aber auch die ursprüngliche Inspiration sein, das gesetzte Leben hinter sich zu lassen. So habe 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 …》[463] seine Koranschule verlassen und 20 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.[464]

In Bezugnahme auf ein solches Beispiel ist die Gegenüberstellung von Sufis, die als *bā-šarʿ* „mit dem Gesetz“ und *bī-šarʿ* „ohne Gesetz“[465] klassifiziert werden, zu hinterfragen. Denn auch die vordergründig „Gesetz-losen Derwische“, die mitunter moralische und liturgische Konventionen und Rituale nicht befolgen,[466] sehen ihr Handeln als Verwirklichung des „göttlichen Gesetzes“ an. En gros 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 FreidenkerInnen“ zu umschreibende Personen, demonstrierten auch äußerlich, unter anderem durch das Schiefsetzen der Kopfbedeckung, jene experimentelle, unkonventionelle und eben *ver-rückte* Zugangshaltung zur Wahrheitsfindung.[467]

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 Qalandarīya, der Ḥaidarīya, Bektaşīya, der Ğalālīya, den Abdāls von Rūm oder den Ğāmīs führten so ein Leben, das in Spannung zu gesellschaftlichen Konventionen steht.[468] In ihrem

[462] K. 37:99. Übers. Bobzin 2019.
[463] K. 6:32. Übers. Bobzin 2019.
[464] Vgl. Frembgen 2000: 107, 141.
[465] Vgl. Schimmel 1985: 40, 500.
[466] Vgl. MacDonald 2012: passim.
[467] Zum Topos der „*crooked-hatted-ness*“ (*kajkulāhī*) vgl. Ahmed 2016: 202ff.
[468] Zu diesen und anderen unkonventionellen sufischen Strömungen vgl. auch Frembgen 2000: 69-127, passim.

„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. 79:40-1).[469] Diese Richtungen werden immer wieder als antinomisch bezeichnet. Wie bereits dargestellt, wäre hier die Bezeichnung „*para*-nomisch“ zutreffender. In Referenz zu Shahab Ahmed und Thomas Bauer, distanziere ich mich so auch von dem Gesetzes-Imperativ, der dem Islam zugesprochen wird. Im Speziellen argumentiere ich, dass die „unkonventionellen“, aber doch auch sehr angesehenen „Wanderderwische“ eine spezifische Realisierung des koranischen Bedeutungsfeldes beanspruchen. Dabei wird die Vorrangstellung des Menschen hinterfragt und dessen Konventionen kritisiert. 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.

Nach Sara Kuehn nehmen 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 Qalandarī-Lebensgestaltung angenommen (vgl. K. 18:7-31). Jene Qalandarī Derwische würden 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[470] ziehen. Der Qalandarī-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 „Wanderderwische“.[471] Aber auch das Auftreten der „Wanderderwische“ mit Hörnern an ihren Kopfbedeckungen[472] kann in Beziehung zur koranischen Erwähnung des weit wandernden „Zweigehörnten“ (*ḏū l-qarnain*; K. 18:83-98) gesetzt werden. 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 Demonstra-

---

[469] Vgl. Kuehn 2018: passim.

[470] Zu dieser koranischen Episode und der Bedeutung der Figur, die im Sufismus oft als *al-Ḫiḍr* identifiziert wird, vgl. Nasr. et al. 2015: 748, Kommentar zu K. 18:60-82.

[471] Vgl. Kuehn 2018: passim.
Der Stock des Moses und dessen Verwandlung in eine Schlange sind im Koran zudem Träger der Fähigkeit, falsche Illusionen aufzulösen. Zu Moses und den Magiern des Pharao vgl. K. 7:115-8, 10:80-2, 20:65-73, 26:34-51.

[472] Vgl. Kuehn 2018: 262.

tion der Selbstdisziplinierung[473] – 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.[474]

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 RezipientInnen vielfältig fortgeschrieben.[475] So schmücken MuslimInnen 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 para-koranischen Prophetenerzählungen auf, sammeln sie und passen sie der sufischen Deutung an.[476] Die Sufis betrachten die Darstellungen der Propheten im Koran dabei 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.[477] Sufis erklären die Propheten als „Sufis", die einen direkten Zugang zum „wirklich Wahren" haben und diesen wiederum für die Mitmenschen übersetzen.[478]

Hinsichtlich der para-koranischen sufischen Erzählformen werden aber bestimmte, sonst gängige Details der Prophetenerzählung zugunsten der die jeweiligen Sufis interessierenden Fragen vernachlässigt. Im Koran wird die Nachtreise des Propheten Muḥammad (*al-mirʿāǧ* oder *al-'isrā'*) beispielsweise nur äußerst knapp und elliptisch erzählt (vgl. K. 17:1, 53:1-18). Umso reicher aber wurde diese Reise in verschiedenen populären Erzählungen ausgebaut und tradiert. Zahlreiche sufische Reflexionen der *mirʿāǧ* hingegen lassen viele der „weltlichen" bzw. „materiellen" Ausschmückungen – wie die sonst gern erzählten Erlebnisse der angeblichen Reise des Propheten von Mekka nach Jerusalem – aus. Sie konzentrieren sich stattdessen auf die für sie zentralen

---

[473] Vgl. Kuehn 2018: 261.
[474] 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.
[475] Vgl. dazu auch das Konzept des „*Con-Text*" bei Ahmed 2016: 356ff.
[476] Vgl. Colby 2002: 170ff.
[477] Vgl. Sells 1996: 21; Coppens 2018: passim; Abuali 2020: 290; zu Joseph und den anderen ProtagonistInnen der Josephgeschichte als Modelle für Sufis vgl. Renard 2009: 259ff.
[478] Vgl. Ahmed 2016: 315.

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 Multi-Textualität 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*) lasse die unbeirrte Annäherung an Gott zu.[479] Ein solcher erotischer Sprachgebrauch ist als ein weiteres Merkmal sufischer Diskurse zu nennen. Beispielsweise soll Rabīʿa al-ʿAdawīya (gest. 801) gesagt haben:

> „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."[480]

Die Nähe des Propheten zu Gott während der Himmelsreise wird 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 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.[481]

> 《Da offenbart' er […], was er ihm offenbarte, nicht trog das Herz in dem, was er gewahrte. […] Ja, er schaute ihn zum anderen Male auch, am äußeren Ende, bei dem Lotosbaum, dort, wo 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!》[482]

Auch wenn die Erfahrung dieser Nähe letztendlich nicht beschreibbar wäre, 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 LeserIn oder HörerIn, darin eine konkrete Bedeutung zu gewinnen und sie in die eigene Erfahrungswelt zu übertragen. Der fortlaufende, offene Übersetzungsprozess des *ta'wīl* ist einer des gegen-

---

[479] Vgl. Colby 2002: 170, 173, 176ff.
[480] Rabīʿa al-ʿAdawīya nach Ibn Ḫallikān 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 KritikerInnen verschleiert werden. Vgl. Ghandour 2019: 157, 160f, passim.
[481] Vgl. Colby 2002: 170, 173, 176ff.
[482] K. 53:10-8. Übers. Bobzin 2019.

seitigen Durchdringens zwischen Korantext bzw. -rezitation und dem jeweiligen Erleben des Sufis.[483] In dieser Hinsicht sieht Ian Almond eine Ähnlichkeit zwischen sufischen Zugängen und dem Textverständnis Jacques Derridas: Einen Text zu lesen, hieße ihn zu ändern, ihn sich anzueignen. Der Text wird dem/der LeserIn so nicht nur vertraut, sondern vielmehr Teil von ihm oder ihr.[484] 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.[485] Der für seine ekstatisch-visionären Äußerungen bekannte Rūzbihān al-Baqlī aš-Šīrāzī (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 dem 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."[486]

Der im Sufismus zentrale Terminus des Schmeckens (*ḏauq*) 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 als die legitime, ja notwendig richtige Auslegung des Koran. So beschriebt Ǧalāl ad-Dīn al-Rūmī (gest. 1273) sein Hauptwerk – das *Maṯnawī-i Maʿnawī* („Zweizeiler der Bedeutung") – als „die größte Rechtsauslegung (*fiqh*) Gottes und seines Gesetzes (*šarʿ*)". Die Bedeutung des *Maṯnawī* ist dabei nicht zu unterschätzen. Denn es ist einer der Texte, der den Koran für unzählige MuslimInnen zugänglich und sinnstiftend vermittelt hat. Andere sufische poetisch-fiktionale Fortschreibungen des Koran – wie beispielsweise ʿAbd ar-Raḥmān Ǧāmīs (gest. 1492) „Yūsuf und Zulaiḫā" Erzählung – nahmen ähnlich wirkungskräftige Funktionen ein. Das poetische Genre des symbolischen, assoziierenden Fortschreibens des Koran ist für den Sufismus eher charakteristisch als das der *tafsīr*-Literatur.[487] Denn das Erzählen von Geschichten, um metaphysische Wahrheiten und ethische Tugenden zu transportieren, stellt ein

---

[483] Vgl. Douglas-Klotz 2002: 7f, 10, 13.
[484] Vgl. Almond 2004:116.
[485] Vgl. Ahmed 2016: 306.
[486] Rūzbihān al-Baqlī aš-Šīrāzī: *Kašf al-asrār*, nach Ernst in Knysh 2006: 152. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[487] Ich danke Gerhard Böwering für den Hinweis, dass selbst in den bekannten sufischen *tafsīr*-Werken „mystische" Elemente zumeist nur in Anspielungen vorhanden sind und aus der dort vollzogenen konventionellen Exegese extrahiert werden müssten.

gängiges Medium in sufischen wie auch islamisch-philosophischen Diskursen dar.[488] 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-imaginierter, re-konfigurierter, umformulierter und neu erzählter Form verbreitet.[489]

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 der *taṣauwuf* steht oft mit *falsafa* und *kalām* nicht nur aktiv im Dialog, sondern kann sich auch mit ihnen decken.[490] Sufische Diskurse beziehen sich im Allgemeinen aktiv auf die Terminologie und Konzepte „anderer Disziplinen", um die eigenen sufischen Ideen auszudrücken. Die methodischen Vorgehensweisen gerade in der Koranexegese sind oft parallel bzw. deckungsgleich. So werden – wie auch in der muslimischen Rechtsauslegung (*fiqh)*[491] – in sufischen Abhandlungen die Verse des Koran als Hinweise (*dalīl* 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.[492] 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

---

[488] Vgl. Zargar 2017.
[489] Vgl. Ahmed 2016: 304ff, passim.
[490] Als Beispiele interdisziplinärer Koranauslegungen, die einen stark ausgeprägten „mystischen" Einschlag aufweisen, sind Niẓām ad-Dīn an-Nīšābūrī (gest. 1328) und Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (Mullā Ṣadra) (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 der theologischen Debatte steht, und das auch über den Sufismus im engeren Sinne hinausgeht, vgl. Nguyen 2013: passim; Coppens 2018: 54ff.
[491] Lohlker 2012: 143ff, passim.
[492] Vgl. Shihadeh 2007: 3ff; Dagli 2016: 7ff, 16f., 142.

Hinsicht durch die durchlebten Wirklichkeiten erweitert, und die sinnlich wie rational erlebten Realitäten werden durch das Prisma des Koran wahrgenommen.[493]

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.[494] Ǧamāl ad-Dīn Niẓāmī Ganǧawī (gest. 1209) – Verfasser der wohl berühmtesten erotisch-mystischen Version der „Lailā und Maǧnūn" Geschichte – sagte: „Poesie ist der Spiegel des Sichtbaren und des Unsichtbaren […], der Vorhang des Mysteriums, der Schatten des prophetischen Schleiers".[495] 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.[496] Dieser die Dualität auflösende Anspruch wird wiederum aus dem Koran abgeleitet: Der im Koran genannte Geist (*rūḥ*)[497] 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 (*rūḥ*), wäre es schließlich möglich, selbst materielle Phänomene und als sicher geglaubte Konzepte als uneigentlich zu erkennen.[498] Als Vertreter der Lehre der Einsheit des Seins (*waḥdat al-wuǧūd*) schreibt al-Burhānpūrī (s. S. 68), dass die „absolut wirkliche Existenz" ohne Form und Begrenzung bestehe, sich aber durch eine Vielfalt an Formen und Begrenzungen offenbart. Erst das Ich-Bewusstsein deutet, kategorisieret 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

[493] Vgl. Mayer 2015: 1669, 1678; Ahmed 2016: 257.
[494] Auch nicht-sufische Koranauslegung kann sich poetisch ausdrücken. Vgl. dazu Bauer 2011: 242ff, passim.
[495] Niẓāmī nach Ahmed 2016: 339. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[496] Vgl. Chittick 2003: 424, 427.
[497] Vgl. K. 16:102, 17:85, 19:17, 21:91, 32:9, 38:72, 40:15, 42:52, 56:88-91, 70:3-9, 78:38-9, 97:1-5.
[498] Vgl. Sells 1996: 18f.

> sie verschieden von der Wahrheit Gottes – gepriesen und erhaben ist Er. Denn diese Andersartigkeit ist in der subjektiven Anschauung (begründet).“[499]

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.[500] 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-ʾāḫira*) 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 wäre daher die assoziierende, auf den Ursprung zurückführende Koraninterpretation (*taʾwīl*) dem Bereich der Traumdeutung (*taʿbīr*) zuzuordnen.[501] Der Zusammenhang zwischen *taʾwīl* und Traumdeutung ist bereits im Koran angelegt. Vor allem der Prophet Joseph (*Yūsuf*) steht im Koran mit der Einsicht durch Traumdeutung (vgl. K. 12:6,21,36-7,44-5,100-1) in Verbindung und dient Sufis als Vorbild.[502] Zusätzlich zur Traumdeutung beschreibt der Koran *taʾwīl* als eine Einsicht in Bedeutungsebenen, die sich nicht mit dem Sichtbaren und Rationalisierbaren decken müssen. In dieser Hinsicht steht *taʾwīl* wiederum in Beziehung zu den moralischen Herausforderungen, mit denen sich Moses in Sure 18 konfrontiert sieht (vgl. K. 18:78,82). Schließlich bezeichnet *taʾwīl* auch die letztendliche und „beste“ Einsicht (*ʾaḥsanu taʾwīlan*) in die innere Bedeutung der Offenbarung und der darin kommunizierten Gebote (vgl. K. 4:59, 10:39, 17:35). Die innere Bedeutungsebene (*taʾwīl)* 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, gäbe es keinen Garanten dafür, diese misszuverstehen und schließlich 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 ermögliche einen Zugang zum Immateriellen. Insbesondere Träume – da nicht vom Intellekt eingeschränkt – beinhalten das Potenzial einer tatsächlichen Einsicht (*maʿrifa*) in das Transzendente. Das Transzendente manifestiere sich jedoch im Symbolhaften. Dieses gilt es zu deuten und schließlich zu entschleiern, um die sublime Wahrheit

---

[499] Al-Burhānpūrī 2007: 203, 208. Übers. aus dem Arabischen Y.H.
Al-Burhānpūrī führt als Hinweise (*dalāʾil*) 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.
[500] Vgl. Stelzer 1992: 27, passim.
[501] Vgl. Knysh 2006: 150f; Knysh 2017: 78f.
[502] Vgl. Renard 1996: 270ff; zur Bedeutung der sufischen Traumdeutung s. ders.: 231, 256.

der „wohlverwahrten Tafel“ (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*, K. 85:21-2), im gereinigten Herzen widerspiegeln zu können.[503] Für al-Ġazālī, der sowohl im Bereich des *kalām*, der *falsafa* wie auch des *taṣauwuf* 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“ (*ʾIḥyāʾ 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.[504] Das Polieren des Spiegel als „Wissenschaft des Herzens“ symbolisiert 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.[505] Diese primäre sufische „Disziplin“ soll hier zunächst als die Grundlage der prinzipiellen „Methodenoffenheit“ in der sufischen Erkenntnishaltung betont und im analytischen Teil wieder aufgegriffen werden (s. Kapitel XIII. 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. Dementsprechend sind die Grenzen zwischen Koranexegese und der sufischen Weltbetrachtung fließend. Die sufische Koranauslegung 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.[506] Es umfasst aber auch die Alchemie, die Astrologie, die Magie, die Mathematik, die Medizin, und die schönen Künste, vor allem die Musik.[507]

All diese Disziplinen werden jedoch mit einem inneren spirituell-psychischen Vorgang in Verbindung gesetzt. Naǧm 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

---

[503] Vgl. Hughes 2002: passim.
[504] Vgl. al-Ġazālī: *Iḥyāʾ*, nach Griffel 2009: 264, vgl. auch ders.: 355, Anm. 133.
[505] Vgl. Renard 2016: 134f.
[506] Vgl. Godlas 2006: 353.
[507] Vgl. Iqbal 2015: 1681; Mayer 2015: 1668, 1675; Böwering/Casewit 2016: 36f; Fina 2016: passim; Hajatpour 2017: 106ff; zu den „Okkulten Wissenschaften“ im Islam s. im Weiteren El-Bizri/Othmann 2018.
Zur allgemein stark ausgeprägten Interdisziplinarität des *tafsīr*-Genres s. S. 26.

gereinigt und transformiert wird, um so eine Schau Gottes zu erlangen.[508] Die Ratio und die verschiedenen Disziplinen wären jeweils Hilfsmittel für den Erkenntnisgewinn, Zugang zu den „Geheimnissen Gottes" erlange 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*).[509] Das damit in Beziehung stehende inspirierte, allegorisch-multidimensionale Erkennen und Assoziieren wird als *ta'wīl* bezeichnet und geht über das Genre der Koranexege (*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, 51:20-1; s. Kapitel XII. 4). Ibn al-ʿArabī spricht hinsichtlich dieses multidimensionalen Wahrnehmens vom „Sehen der Dinge mit zwei Augen".[510] 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 Bemerken eines Aspekts'"[511] Bei Faḫr ad-Dīn al-ʿIrāqī (gest. 1289) vervielfältigt sich dieser Aspekt jedoch ins Unendliche:

> „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."[512]

5.) Inklusivismus, Zeugenschaft und Polemik

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 Barrağān (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 deren Beschäftigung mit dem Koran. Es fallen aber auch – wie bei vielen anderen

[508] Vgl. Abuali 2020: 288f.
[509] Vgl. Fina 2016: 452f.
[510] Vgl. Knysh 2017: 82ff, 91.
[511] Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen II*, 518, in Gebauer 2012: 217.
[512] Faḫr ad-Dīn al-ʿIrāqi: *Lamāʿāt V*, in Fakhruddin 1982: 81; vgl. auch Renard 2009: 240.

Aspekten des Sufismus – die Parallelen zu neuplatonischen Ideen – hier spezifisch zum „Logos“ – auf.[513] 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“.[514] 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 Zugang eine Fortführung auf die Entstehungsdynamik des Koran bedeuten könnte, da der Koran – wie Neuwirth hervorhebt – sein diskursiv-exegetisches Moment ja selbstreferenziell dokumentiert.[515] 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 spirituell-pluralistische Suche nach Äquivalenz Sufis in Bengalen, die als deistisch definierte „absolute Wahrheit“ sowohl als *Allāh* wie auch als *Vishnu* zu bezeichnen.[516] 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.[517] Solche Zugänge sind als Fortschreibung der Koranverse《Sprich: ‚Ruft Gott [*Allāh*] an, oder ruft den Erbarmer [*ar-Raḥmān*] 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.》[518] zu diskutieren. Sufische Auslegungs-bestrebungen in Richtung einer transzendierenden, pluralistischen Weltanschauung finden sich durch die Jahrhunderte in zahllosen sufischen Gedichten von Andalusien bis nach Südostasien

[513] Vgl. Böwering/Casewit 2016: 40f.
[514] Hajatpour 2017: 117.
[515] Vgl. Neuwirth 2010: passim; s. S. 48.
[516] Vgl. Stewart 2001: 262, 284, passim.
[517] Vgl. Nair 2014: 393ff.
[518] K. 17:110, 2:115. Übers. Bobzin 2019.

wieder. Um im Kontext des indischen Subkontinents zu bleiben, führe ich zur Veranschaulichung ein Gedicht des Mystikers Kabīr (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.“[519]

Im sufischen Verständnis führt das Durchdringen und Übertragen des Koran zu einem Zustand, der es erlaubt, die äußere Form zu transzendieren. In Folge würden nicht nur die „verborgenen“ Bedeutungsebenen des Koran ersichtlich, die über den reinen Wortlaut hinausgehen, sondern man könne „die Botschaft des Koran“ auch in anderen Worten wiedergeben. Die „Eingeweihten“ oder „Wissenden“ schließlich finden die „göttliche Offenbarung“ auch in anderen Ausdrucksformen wieder. Denn das Wort ist ein sich je nach Kontext und individuell-spirituellem Vermögen unterschiedlich manifestierendes Zeichen, das aber auf die Wahrheit Gottes hinweise. Der artikulierte Ausdruck (*lafẓ*) trage die innere Bedeutung (*maʿna*) zwar, verschleierte sie aber auch. In einer solchen Hermeneutik 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.[520]

Zentral in solchen inklusivistischen, metadiskursiven sufischen Sichtweisen ist der Zeuge / die Zeugin (*šahīd/a*) der göttlichen Wahrheit (*ḥaqq*), ein Konzept, das wesentlich auf Manṣūr al-Ḥallāǧ[521] zurückgeht, und spätere sufische DenkerInnen beeinflusst hat. Solche Zeugen verwirklichen sich erst durch ihr „Entwerden“ (*fanā’*). Denn durch das Transzendieren des eigenen beschränkten Bewusstseins fallen die Schleier, die die Schau der Unendlichkeit und Transzendenz Gottes in dieser Welt verdecken.[522] Das niedere, animalische Selbst wehre sich jedoch gegen einen solchen mystischen Tod des „Ichs“ und verharre in den Illusionen der stofflichen Existenz. Doch die sich auf dem spirituellen Weg bemühenden sufischen ZeugInnen streben danach, den überlieferten

[519] Kabir 2010: 2 (I.13).
[520] Vgl. Nair 2014: 396ff, 401f.
[521] Es ist anzumerken, dass gerade Manṣūr al-Ḥallāǧ 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: 108ff; Knysh 2010: 74; Hentschel 2020: passim.
[522] Mayer 2008: 267.

Ausspruch des Propheten: „Sterbt bevor ihr sterbt!“[523] – 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.‘》[524]

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-wuǧūd*) – 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“ *(barzaḫ*, aus K. 55:20) aus. Dieses Dazwischen – oftmals personifiziert durch den jeweiligen spirituellen Pol (*quṭb*) bzw. den „vollkommenen Menschen“ (*al-’insān al-kāmil*) – gilt den Sufis als Überbrückung des Dualismus. Denn der Dualismus bestehe nur in der Wahrnehmung und im Bewusstsein des Menschen und trenne gleich-zeitig die beiden Bereiche der wahrnehmbaren und verborgenen Welt. Letztendlich wäre die wahrgenommene Welt eine illusionäre, eine Welt der Erscheinungen (*ʿālam al-ḫayāl*), die das Wahre (*al-ḥaqq*) in immer neuen Formen und verzerrt widerspiegele. 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 den Glaube und Unglauben, den Gehorsam oder Widerstand. Alle „Glaubens“-Formen entsprechen bei Ibn al-ʿArabī und seinen NachfolgerInnen so auch dem göttlichen Willen. Das Entscheidende wäre nun, diese Erscheinungsformen nicht leichtfertig zu verurteilen, sondern die Einsheit in der Vielheit zu erkennen.[525] So reflektiert ʿAbd al-Karīm b. Ibrahīm al-Ǧīlī (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

[523] Vgl. Schimmel 1985: 109f.
[524] K. 50:19-22. Übers. Bobzin 2019.
[525] Vgl. Chittick 2008: 101f, 112f, 121.

> ihren Lobpreis nicht. … ﴾“[526] […] 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.“[527]

Eine solche Haltung, in der PolytheistInnen bzw. „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.﴾[528] Dementsprechend wurden Sufis wie al-Ǧīlī auch immer wieder heftig kritisiert. In sufischen Apologien – wie die des Abū Naṣr as-Sarrāǧ (gest. 988), ʿAin al-Quḍāt al-Hamadānī (gest. 1131) oder des Rūzbihān al-Baqlī (gest. 1209) – wird den Sufis so ein Wissen zugesprochen, das für andere nicht zugänglich sei und zu Missverständnissen führt.[529] Die Grundlage dieser Missverständnisse liegen für diese Sufis in der getrübten 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 verschließe.[530] So schreibt beispielsweise Rūmī, der vor allem von seinen „westlichen“ LeserInnen oft ausschließlich als Liebesmystiker der schönen Worte verklärt wird, in seiner für ihn typischen direkten, zum Teil auch derben Art:

> „Auf einem Strohhalm 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 Interpreten 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.“[531]

Sufis wie Rūmī, Ibn al-ʿArabī und andere sprechen das gnostische Verstehen des „wahren Sinns“ nur den „Leuten der wirklichen Wahrheit“ (*ʾahl al-ḥaqīqa*) zu. Auch wenn jeder Mensch das Potenzial dazu in sich trage, 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 wäre die Anbetung des

---

[526] K. 17:44. Übers. Bobzin 2019. Kürzung des Verses im Original nicht angezeigt.
[527] Al-Ǧīlī 1997: 253, 255. Übers. aus dem Arabischen Y.H.
[528] K. 4:48. Übers. Bobzin 2019.
[529] Vgl. Renards 1996: 7 (teilw. nach Böwering 1980), 223f, 226, 246ff; mitunter wird für solche Apologien auch K. 3:7 herangezogen.
[530] Sufis positionieren sich als VertreterInnen einer bestimmten theologischen Schule in ihrer Auslegung zudem auch gegenüber anderen theologischen Traditionen oder anderen Debatten polemisch. Vgl. Coppens 2018: 237ff, passim.
[531] Rūmī 2012: 109f.

„Goldenen Kalbes“[532] nach Ibn al-ʿArabī kein schwerwiegendes Vergehen, sondern die Vergegenwärtigung der Existenz und Selbstenthüllung Gottes in den materiellen Daseinsformen.[533]

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 das Herzstück des Sufismus fort und sind seine dynamische Antriebskraft. Die „Schönheit des Koran“ wird von MuslimInnen für den Glauben und die Lebensführung ganz allgemein als identitätsstiftend wahrgenommen und als solche perpetuiert, wie Kermani darlegt. Doch „niemand reagierte auf den Wohlklang der göttlichen Rede enthusiastischer, aber auch erschrockener als die Sufis.“[534] 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-Šīrāzī (gest. 1850) durch die intensive Beschäftigung mit dem Koran einen Zustand der Überexistenz (*wiǧdān*) und sieht darin eine das Bewusstsein erweiternde Erkenntnis göttlicher Manifestationen (*taǧallīyāt*).[535]

Letztlich geht es Sufis wie Ibn al-ʿArabī um die Erkenntnis der Wirklichkeiten hinter den Erscheinungsformen der *taǧallīyāt*, die als ephemere Spuren (*’āṯār*) auf die Existenz des Wahren (*wuǧūd al-ḥaqq*) hinweisen.[536] In Referenz auf die vorislamische Qasīden-Dichtung folgt Ibn al-ʿArabīs literarisches Ich im „Übersetzer der Sehnsüchte“ (*Turǧumān 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.[537]

---

[532] Vgl. K. 7:148-55, 20:83-98.
[533] 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 habe, seine Einsichten den Menschen zu vermitteln. Vgl. Abrahamov 2015: 3f.
[534] Kermani 2015: 365, passim.
[535] Vgl. Lawson 2018: 148ff, 176ff, passim.
[536] Vgl. Chittick 2008: 124.
[537] Vgl. Sells 2000: 19ff, 24f, 37.

VI. Sufismus in der Gegenwart

Der folgende Überblick über die Vielfalt des Sufismus in den letzten zwei Jahrhunderten bis in die Gegenwart bereitet die Kontextualisierung der von mir interviewten Sufis vor. Dabei verstehe ich „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 noch engeren Sinn meint die Gegenwart den Forschungszeitraum für dieses Dissertationsprojekt von 2014 bis 2020.[538] Ich richte meinen Fokus in diesem Kapitel verstärkt auf Regionen und sufische Traditionen, die durch mein Sample nicht repräsentiert sind. Auch hier kann und will ich keine Vollständigkeit beanspruchen.

Es ist zudem 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. Eine Ausnahme sind die ethnologischen Studien Jürgen Frembgens über Qalandarī-Derwisch-Formen, die jenseits der allgemeinen gesellschaftlichen Konventionen agieren. Nach Frembgen wäre das „Derwischwesen" jedoch in vielen Regionen zu einem „historischen Phänomen geworden, in anderen Gebieten zumindest stark zurückgegangen".[539] Umherziehende Derwische, die mit teilweise extremen Methoden ein „Eingesogensein in Gott" (*mağḏūb*) anstreben, waren vor dem 20. Jahrhundert allerdings ein weit verbreitetes und akzeptiertes Phänomen in der islamischen Welt.[540] Zunehmend passten sich die „exzentrischen Derwische" in ihrem Auftreten und ihrer Kleidung an. Ihre zuvor gesellschaftlich verankerte Lebenserhaltung durch Betteln oder auch Gaukeleien wurde zunehmend weniger geschätzt und wurde 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.[541]

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.[542]

---

[538] Die Interviews wurden im Zeitraum 2014-2018 geführt, die meisten davon 2015 und 2016.
[539] Frembgen 2000: 192, vgl. insbesondere zu pakistanischen Qalandarīs ders. 2017: passim.
[540] Vgl. dazu auch Gramlich 1965/1976/1981: passim.
[541] Vgl. Frembgen 2000: 115, 132, 151, passim.
[542] Vgl. Paul 2009: 473ff.

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 weitergelebt und praktiziert wird.[543] Dabei ermöglichten pragmatische Tendenzen in ihren Organisationsformen 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.[544] 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.[545]

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 Synthesis"[546] 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 setzen massive Maßnahmen, die dialektischen islamischen Diskurse systematisch zu regulieren und zu homogenisieren.[547] Die „Moderne" wurde den MuslimInnen dabei 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 kolonialisierten 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 MuslimInnen.[548] Dies führte unter anderem zu einer gesteigerten Ablehnung des Sufismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

---

[543] Vgl. div. Beiträge in Bruinessen/Howell 2007: passim.
[544] Vgl. Werbner 2007: 200; Howell 2007: 220, passim.
[545] Vgl. Green 2012: 12.
[546] Griffel 2018: 87.
[547] Vgl. Asad nach Silverstein 2007: 40.
[548] Vgl. Griffel 2018: 29, 92f, passim; vgl. auch Bruinessen/Howell 2007: 3, 7; Bauer 2011: passim.

1.) Interne Spannungen und externe Spaltungsversuche

In Reaktion auf die europäische Hegemonie wurde auch eine anti-sufische Kritik laut. Im Versuch, den Islam als rationale Religion zu verteidigen, verorten prominente „Reformtheologen“ wie Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905) im „Aberglauben“ des Sufismus die Grundlage für einen Niedergang der islamischen Kulturen. Die sufische Dekadenz hätte zu einer Unterlegenheit gegenüber Europa geführt.[549] 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.[550] Jene Reformbewegungen legen dabei 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 hierbei Aḥmad Sirhindī (gest. 1624) und die von ihm initiierte sufisch-puritanische Erneuerungsbewegung der Muǧaddidīya-Naqšbandīya, die sich von Indien ausgehend stark im Osmanischen Reich ausgebreitet hat und sich insbesondere dort als eine religiös-politische Kraft etablierte.[551] In dieser „Erneuerung“ des Sufismus wurde die Kategorisierung eines „korrekten“ und „falschen“ Sufismus vorangetrieben. Zwar hießen jene „Reformer“ die spirituellen Übungen und Erfahrungen des Sufismus gut, lehnten aber jegliche als abergläubisch wahrgenommene Praktiken ab, die von ihrem *šarīʿa*-Verständnis abweichen würden.[552] 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.[553] Solche Unterscheidungskategorien wurden schließlich auch von jenen islamischen DenkerInnen 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 Rašīd Riḍā (gest. 1935) – zu einer mehrheitlichen Ablehnung des Sufismus. Diese anti-sufische Linie wird in modernen Formen des Salafismus tendenziell fortgeführt und auch verschärft,[554] 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 „*šarīʿa*-konformen“ Sufismus.

[549] Vgl. Green 2012: 12; Silverstein 2007: 53.
[550] Vgl. Lohlker 2017: 16ff.
[551] Vgl. Knysh 2010: 226ff; Weismann 1997: 131.
[552] Vgl. Beck 2014: 186f.
[553] Vgl. Hentschel 2020: 40, 142ff, passim; Wagemakers 2017: passim.
[554] Vgl. Weismann 1997: 139f; Weismann 2005: 39; Lohlker 2017: passim.

Seine Nachfolger aber lehnten den Sufismus kategorisch ab. Im Zuge komplexer gesellschaftspolitischer Entwicklungen, religiöser Konkurrenz und steigender Popularität des Sufismus auch in der urbanen Mittelklasse Indonesiens kehrte die Führung der Muhammadiyah gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder zu der vorsichtig positiven Haltung Dahlans zurück. Einige AnhängerInnen der Muhammadiyah begannen – entgegen der offiziellen Skepsis der Bewegung – schließlich sogar „korrekte" Formen des Sufismus zu praktizieren und zu propagieren.[555]

Trotz dieser wechselseitigen, oftmals durchlässigen Beziehung, besteht in vielen Bereichen ein verhärteter Antagonismus zwischen SalafistInnen und Sufis. Dieser ist wesentlich durch Strategien des *divide-et-impera* externer Mächte begründet. Insbesondere nach dem *Maḥdī*-Aufstand (1881-1899) zeigte sich die britische Kolonialmacht über das politische Potenzial von sufisch organisierten Gruppierungen beunruhigt. Folglich unterstützen 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 Sufinetzwerken zu etablieren. Denn zu jener Zeit war es der Sufismus, der bei europäischen Mächten als „gefährlicher Fanatismus" galt.[556] In der jüngeren Vergangenheit – vor allem seit dem 11. September 2001 und dem darauf 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.[557]

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.[558] Beispielsweise propagierte ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (gest. 1978) – *Šaiḫ al-'Azhar* (1973-1978), wie auch bekennender und praktizierender Anhänger der Ḥamīdī-Šāḏilī *ṭarīqa* – den Sufismus als den spirituellen Anker in einem sich modernisierenden und säkularisierenden Ägypten. Seine Argumentationslinien, seine Distanzierung von bestimmten sufischen „Abweichungen", sein Rechtsverständnis wie seine gesellschaftspolitischen Entwürfe bezeichnet Moshe Albo aber als von einer Salafī-Gesinnung

555 Vgl. Beck 2014: 210, 215f, passim.
556 Vgl. Manger in Muedini 2015: 36; zur britischen Kolonialpolitik in Bezug auf den Islam im indischen Kontext vgl. Green 2006: 82ff, passim.
557 Vgl. Muedini 2015: passim; Sedgwick 2018: passim.
558 Vgl. Villalón 2007: 180, 190; Laffan 2007: 153.

getragen.[559] Wenn dem so ist, hielt diese „salafī"-Einstellung Maḥmūd allerdings nicht davon ab, nicht nur Sufis sondern auch den für die islamische Philosophie eminenten, bei SalafistInnen jedoch heftig abgelehnten Ibn Sīnā (gest. 1037) zu zitieren.[560] 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-Šaḏilī (gest. 1258), der seine Anhänger in der Schlacht von Manṣūra (1250) gegen Kreuzfahrer anführte.[561]

2.) Internationale Projekte sufischer Prägung

Sufischer Aktivismus ist im 20. Jahrhundert jedoch 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 *waḥdat al-wuǧūd*-Kosmologie.[562] 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.[563] Prominente Beispiele hierfür sind Nursis Nurçu-Bewegung, sowie die daraus entspringende Gülen-Bewegung.[564] Aber auch die Qubaisīyāt 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 Qubaisīyāt wurde zu einer der größten pietistisch-sunnitischen Erneuerungsbewegungen für muslimsche Frauen, die sich innerhalb eines globalen Netzwerkes spirituell wie auch materiell gegenseitig unterstützen.[565] Auch die weltweit wohl größte muslimische Erneuerungsbewegung der „Moderne" – die Tablighi Jama'at (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 „unislamischen" Elementen zu reinigen. Dieses Projekt wurde wesentlich von Sufi *šuyūḫ* mitgetragen, um die *ṭarīqāt* wieder mit der *šarīʿa* in Einklang zu bringen. Einer ihrer Schüler – Muḥammad Ilyas (gest. 1944) führte dieses Projekt fort,

[559] Vgl. Albo 2012: 229f, passim.
[560] Vgl. ebd.: 239f.
[561] Vgl. ebd.: 235.
[562] Vgl. Caron 2016: 135, passim.
[563] Vgl. Weismann 1997: 145.
[564] Vgl. Mandaville 2004: 164ff.
[565] Vgl. Islam 2012: 161f.

indem er die Tablighi Jama'at in den späten 1920ern aufbaute und erfolgreich verbreitete. Das Program der TJ basiert dabei auf einem missionarisch-aktivistischen, aber politisch quietistischen und *šarīʿa*-orientierten Sufismus. Die Tablighi Jama'at bedient sich eines sufischen Erbes, verwendet dessen Terminologien, distanziert sich aber von „abergläubischen" Praktiken, der *waḥdat al-wuǧūd* Lehre, kritisiert die beanspruchte Autorität der *šuyūḫ* als VermittlerInnen 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.[566]

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 LehrerInnen-SchülerInnen-Beziehung auch im „Westen" fort, erwartet von seinen neuen AnhängerInnen 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.[567]

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.[568] Ähnlich wie die (proto-)salafistischen Denker lehnten die frühen Muslimbrüder zunächst nur die „volkstümlichen, abergläubischen" sufischen Praktiken ab.[569] In den folgenden Generationen wurden die sufischen Wurzeln aber auch von den Muslimbrüdern verleugnet und der Sufismus im Ganzen entschieden abgelehnt.[570] Wie bereits betont sind kollektiven Zuschreiben 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 Saʿīd Ḥawwā (gest. 1989), Chefideologe der syrischen Muslimbrüder, der selbst einen Sufi-Hintergrund hatte und eine „Sufi-Salafi-Synthese"

[566] Vgl. Sikand 2007: 130ff, passim.
[567] Vgl. Genn 2007: 257ff, 261f.
[568] Vgl. Mandaville 2004: 76.
[569] Vgl. Brown 2011: 5.
[570] Vgl. Knysh 2007: 505.

anstrebte.[571] Dieser argumentiert, dass selbst das inner-sufisch kontrovers wahrgenommene und 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.[572]

3.) Sufischer Puritanismus

Trotz solcher Hybridität und Ambivalenz distanzieren sich gesellschaftsreligiöse Akteure wie Kuftārū, Ḥawwā oder auch der indische Abū l-Ḥasan ʿAlī an-Nadwī (gest. 1999), der in der Tradition der Muǧaddidīya-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 Jama'at – eine explizite Sufi-Terminologie und ersetzen diese durch „genuin" koranische Begriffe.[573] Im Jemen wiederum vertritt Ḥabīb ʿUmar b. Ḥāfiẓ – *šaiḫ* der ʿAlawīya im Hadramawt und Gründer zweier bedeutender islamischer Bildungsinstitutionen (*Dār al-Muṣṭafā* und *Dār az-Zahra*) – eine Position, die die Kluft zu SalafistInnen und Sufi-KritikerInnen überbrücken möchte. Wenn der Begriff „Sufi" negative Assoziationen wecke und zu Konflikten führt, dann solle man eben nicht an diesem anhaften. Es gehe 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 AnhängerInnen Sufismus praktizieren, bezeichnen sie sich als *sada,* mitunter aber auch als *salafī*.[574] Im Iran wird der Sufismus oft als *ʿirfān* bezeichnet und somit auch für das revolutionär-religiöse Establishment salonfähig gemacht.[575] 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 Definition des „korrekten" Islam und zum Teil sogar dieselben Konzepte verwendet. Allerdings unterscheiden sich die jeweiligen 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.[576] Allgemein sind es gegenwärtig nämlich die „nüchternen" *ṭarīqāt* – wie die Naqšbandīya –, die weit verbreitet und erfolgreich sind. Diese sind für ihre Betonung auf Frömmigkeit und religiöse

[571] Vgl. Weismann 1997: 139f.
[572] Vgl. Pinto 2016: 201, 211.
[573] Vgl. Weismann 2007: 124f, passim.
[574] Vgl. Knysh 2017: 216ff.
[575] Vgl. ebd.: 36ff.
[576] Vgl. Laffan 2007: 153, 160.

Disziplin bekannt,[577] rituelle Praktiken und Lehrinhalte erscheinen dabei wenig „mystisch“ und vor allem nicht „ekstatisch“.[578] Sufismus wird hier vor allem als Erziehung des Selbst nach dem Vorbild des Propheten und seiner GefährtInnen – 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 *šaiḫ* (*rabīta*) zunehmend auf das gemeinschaftliche Praktizieren (*suḥba*) verlagert.[579] Bei solchen Positionen sind formelle wie auch inhaltliche Ähnlichkeiten zu verschiedenen Formen des salafistischen Puritanismus festzustellen.[580] Diesen liegen, wie bereits ausgeführt, gemeinsame historische Entwicklungen zu Grunde. Allerdings ist die zunehmend zu beobachtende, zumindest äußerliche Angleichung vieler *ṭarīqāt* an eine verstärkt puristische Form der Religiosität auch als Reaktion auf einen sozialreligiösen Druck durch SalafistInnen zu sehen.[581]

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 Anhängerschaft 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 zahlreiche andere religiöse Strömungen, die keinem in diesem Sinne „modernen“ christlichen oder muslimischen Mainstream angehören – an die Vorgaben des Staates an und propagieren diese in Folge auch selbst.[582] Das Indonesien des 20. Jahrhunderts bietet auch 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.[583] Zahlreiche Sufi-*ṭarīqāt* adaptierten so nicht nur ihre Strukturen, sondern waren auch wesentlich daran beteiligt,

---

[577] Vgl. Mandaville 2004: 164.
[578] Auch das trifft nicht auf alle Naqšbandī-Gruppen zu. Die international vernetzte Naqšbandī-Haqqanī *ṭarīqa* beispielsweise integriert spätestens seit 2009/10 in ihren *ḏikr* auch „ekstatische“ Körpertechniken, die von anderen Sufi-*ṭarīqāt* praktiziert werden. Sufis dieser Richtung in Kairo erklärten mir diese Neuerung als inkludierende Öffnung gegenüber anderen Traditionen.
[579] Vgl. Silverstein 2007: 42ff, 50, 54.
[580] Bruinessen/Howell 2007: 14.
[581] Vgl. Abenante 2017: 137ff; vgl. auch Weismann 2005: 39.
[582] Vgl. Howell 2007: 221, 224f.
[583] Vgl. ebd.: 220f.

rationalistisch-puristische Haltungen gegenüber synkretistischen und unkonventionellen Auslegungsformen durchzusetzen. In den späten 1950er Jahren wird die Jami'iyya Ahlith Thoriqa Mu'tabaroh gegründet, eine Sufi-Vereinigungen, die zwischen „respektablen" (*muʿtabar*) 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 zurück zog, 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 (*'auliyā'*) hohes Ansehen erlangten und auch von höchsten politischen Kreisen gefördert wurden.[584]

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.[585] So wurde während der Modernisierung Ägyptens unter Muḥammad ʿĀlī (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.[586] Dieser Prozess der Verstaatlichung religiöser Institutionen und Akteure wurde auch in den 1960er Jahren unter Ǧamāl ʿAbd an-Nāṣir (gest. 1970) sowie in anderen arabischen sozialistischen Regimen fortsetzt. Auch hier entzogen sich viele Sufis der staatlichen Kontrolle oder standen zu diesen teilweise in Opposition.[587] 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

584 Vgl. Bruinessen 2007: 101ff, 112, passim.
585 Vgl. Silverstein 2007: 179.
586 Vgl. Takahashi 2007: 50.
587 Vgl. Chih 2007: 37f; Heck 2009: 13.

reformorientiert eingestellt, aber umso enger mit dem Umfeld des Schahs verbunden. Auch zu Beginn der Islamischen Revolution 1979 konnten Sufis ihr Prestige halten. Das ist wohl durch den quasi-sufischen Hintergrund Imam Khomeinis begründet, der im *ʿirfān* – einer mystisch-philosophischen Erkenntnislehre – ausgebildet war. Darüber hinaus betonten die der Revolution nahestehenden Sulṭān-Alī-Šāh-Niʿmatullāhīya und Ḏahabīya *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 distanzierten sich von dieser. Diese revolutionskritische Haltung, die vorherigen Verbindungen zum alten Regime wie die grundsätzliche Ablehnung der unkonventionellen Wanderderwische – im Iran vor allem die noch wenig erforschten Ḫaksar[588] – 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.[589] 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* bzw. *tekke)* und das Abschaffen der Titel der Sufi-MeisterInnen – verschärfte die Situation.[590] Den wohl größten Einschnitt erlebte der institutionelle Sufismus aber im Zuge der wahhabitischen Eroberungen des Hiğāz und durch die Etablierung des Saudischen Königreichs. Sufische Versammlungsorte (*zawīya*), die es von vielen verschiedenen *ṭarīqāt* in Mekka und Medina gab, wurden geschlossen oder zerstört. Besuche von Gräbern wurden unter harter Strafe verboten. 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.[591] Es

[588] Vgl. zu diesen Frembgen 2000: 93ff, passim.
[589] Vgl. Bos 2007: passim; zur bewegten Geschichte des persischen Sufismus – insbesondere der Niʿmatullāhīya und Ḏahhabīya – seit dem 18. Jahrhundert mit unterschiedlichen Positionen zu den jeweils Mächtigen, den Verfolgungen, Revivals und internen Spannung vgl. Lewisohn 1998 und Lewisohn 1999: passim.
[590] Vgl. Silverstein 2007: 41, 46ff.
[591] Vgl. Sedgwick 1997: 364, 368, passim.

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

Wie diese verschiedenen Fälle aufzeigen, basiert der Sufismus nicht so sehr auf Institutionen per se, sondern auf der gegenseitigen, inter-subjektiven Beziehung (*suḥba*) zwischen MeisterInnen und SchülerInnen. Die institutionellen Formen der *ṭarīqāt* erwiesen sich demnach als relativ flexibel. Selbst Verbote konnten diese längerfristig nicht zersetzen.[592] 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 Tīǧānīya *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 MalinesInnen zum Islam, was zumeist mit einer Zugehörigkeit zu einer oder mehreren der *ṭarīqāt* verbunden war. Gegenwärtig gehören die meisten MuslimInnen 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,* rufen zu gesellschaftlicher wie konfessioneller Einheit – auch zwischen den *ṭarīqāt* – auf, integrieren synkretistische Elemente wie auch Aspekte der Jugendkultur, und nutzen die neuen Medien und verschiedene Formen des religiösen Marketings intensiv.[593] 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“.[594] In Indonesien ist die formelle Zugehörigkeit zu *ṭarīqa*-Organisationsformen ein relativ rezentes Phänomen und ist in Verbindung mit der Institutionalisierung der LehrerInnen-SchülerInnen-Loyalität in Form von modernen nationalstaatlichen Vereinigungen zu setzen.[595] 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,

[592] Vgl. Bos 2007; Chih 2007; Silverstein 2007: passim.
[593] Vgl. Soares 2007: 77ff, passim.
[594] Vgl. Villalón 2007: 174, 179f.
[595] Vgl. Bruinessen 2007: 92ff, passim.

deren Ideale wie Rationalität und Menschenrechte zudem nicht im Widerspruch zum Sufismus stehen würden. Die Aufgabe des Sufismus wäre es in erster Linie, die Moralität der Menschen zu stärken.[596]

Diese Aura der moralischen Autorität führte im Allgemeinen dazu, dass Sufis durch die neuen Entwicklungen an Einfluss gewannen. Insbesondere, da die Gelehrten (*ʿulamāʾ*) durch die Modernisierung des Bildungssystems in den zunehmend zentralisierten Staatssystemen an Einfluss verloren, füllten Sufi-*šuyūḫ* oftmals diese Leerstellen[597] oder transformierten die Bildungsinfrastruktur. So vollzogen die Gelehrtenkreise in Kano (ca. 1950-1970) unter dem Einfluss des bedeutenden senegalesischen Tīǧānī-Sufis Ibrahim Niasse (gest. 1975) eine Reorientierung von einem elitären Fokus auf eine juridische Koranexegese zu einer öffentlichen Koranlehre und einer Verbreitung islamischen Wissens sufischer Prägung.[598] 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-*šuyūḫ* und ihre *ṭarīqāt* weiter. Hierbei finden seit Anfang der 21. Jahrhunderts auch eklektische sufische Lehren und deren experimentell-ekstatische Praktiken wieder mehr Anklang.[599]

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“[600] formieren und auch Untergruppen bilden. Diese Verzweigungen basieren primär auf der Loyalität der SchülerInnen zu den jeweiligen LehrerInnen. 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.[601] Der Internetauftritt insbesondere der transnational agierenden *ṭarīqāt* versucht, die Distanz zwischen *šaiḫ* und SchülerInnen zu überwinden und den digitalen Raum als Ort der spirituellen Erfahrung zu erschließen.[602] Davon abgesehen agieren sub-*ṭarīqāt* mitunter völlig unabhängig voneinander, folgen aber oftmals denselben Organisations-

[596] Vgl. Laffan 2007: 165f.
[597] Vgl. Sedgwick 2018: 226.
[598] Vgl. Brigaglia 2009: 357, passim.
[599] Vgl. Howell 2007: 219f, 234ff.
[600] Vgl. Werbner 2007: 197.
[601] Vgl. Genn 2007: 264, 271, passim.
[602] Vgl. Piaino 2016: passim.

prinzipien ihrer gemeinsamen Ursprungs-*ṭarīqa*. Diese Untergruppen unterscheiden sich in ihrer Form je nach sozialen Setting, kulturellen Kontext wie auch Persönlichkeit des jeweiligen *šaiḫ*s oft stark voneinander. Die Kontinuität des Sufismus in der „Moderne" ist somit wesentlich durch die desintegrierende, aber vitale Tendenz der *ṭarīqāt* begründet, die auf der gegenseitigen Beziehung zwischen LehrerIn und SchülerIn basiert. Die *šuyūḫ* werden weiterhin durch ihre AnhängerInnen legitimiert, wenn sie die Kriterien der spirituellen und moralischen Autorität anerkennen. Der mit einer solchen *walāya* ausgestattet *šaiḫ* steht über der administrativen Autorität der staatlichen Macht.[603] Ist ein *šaiḫ* oder sein Nachfolger jedoch nicht in der Lage, charismatische Autorität auszustrahlen und aufrechtzuerhalten, kann dies leicht zu einer Abkehr seiner AnhängerInnen und einem Ende der *ṭarīqa* bzw. 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.[604]

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.[605] Auf einer gesellschaftlichen Ebene führt eine solche sufische Selbstermächtigung – individuell wie auch 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. Da Sufi-*ṭarīqāt* aber wesentlich auf spirituellen, politischen und ökonomischen Netzwerken basieren, garantierte dies ihren Fortbestand bis in die Gegenwart entscheidend.[606] 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.[607]

---

[603] Vgl. Chih 2007: passim.
[604] Vgl. Pinto 2016: 207ff, 210.
[605] Vgl. ebd.: 206.
[606] Vgl. Sedgwick 2018: passim.
[607] Vgl. Werbner 2007: 197, 199f.

Unter besonders großen politischen Druck gerieten sufische Richtungen unter den verschiedenen sozialistischen Regimen, erwiesen sich aber trotz heftiger Repressionen als resistent. In post-sowjetischen Ländern sind Sufis nun verstärkt an der Wiederbelebung der religiösen wie kulturellen Identität beteiligt. So wird unter den Wolga-Ural-Tataren der Sufismus vorsichtig als religiös-kulturelles Erbe zu rekonstruieren versucht. Diese Unterfangen wird ausgiebig von *ṭarīqa*-Netzwerken im Nordkaukasus und in Zentralasien unterstützt.[608] In diesen beiden letztgenannten Regionen ist der Sufismus nicht nur weniger marginalisiert, sondern wird finanziell gefördert und gegen einen „fremden Extremismus" instrumentalisiert. Ein prägnantes Beispiel dafür ist die von Russland unterstützte autoritäre Präsidentschaft Ramzan Kadyrovs (reg. seit 2004) in Tschetschenien. Kadyrov inszeniert sich nicht nur als Sufi-Sympathisant, sondern auch als ein spiritueller Führer, der öffentliche *ḏikr*-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 dabei allerdings wenig von saudisch-wahhabitschen Repressalien.[609]

Wie in Algerien ʿAbd al-ʿAzīz 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".[610] Von Seiten der Sufis lassen sich mitunter auch innerhalb einer *ṭarīqa* unterschiedliche Positionierungen feststellen. *Šaiḫ* Yasīn, der einen Zweig der in Marokko weit verbreiteten Budšišīya 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.[611] In Syrien bewirbt Muḥammad al-Ḥabaš – Schüler des bereits erwähnten Aḥmad Kuftārū – die Demokratie als Garant für islamische Werte, vertritt einen an Ibn al-ʿArabī angelehnten Universalismus, arbeitet aber als Parlamentsmitglied mit dem Baʿath Regime zusammen. Bereits Kuftārū kooperierte eng mit Hafez al-Assad (gest. 2000)[612] und folgt dabei dem Muǧaddidī-Naqšbandī-Grundsatz, Einfluss auf die politisch Mächtigen zu suchen.[613] In Ägypten gründeten Sufis nach den Arabischen Revolutionen 2011 zwei politische

---

608 Vgl. Di Puppo/Schmoller 2019: passim; zum Sufismus in Zentralasien vgl. div. Beiträge in DeWeese/Gross 2018.
609 Vgl. Muedini 2015: 125ff, 137ff; Knysh 2007: 510.
610 Vgl. Muedini 2015: 57ff, 74ff.
611 Vgl. Heck 2009: 20ff; Haenni/Voix 2007: 246f.
Die *al-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: 85ff.
612 Vgl. Heck 2009: 15ff; Sedwick 2018: 223f.
613 Vgl. Weismann 2007: 118.

Parteien, andere unterstützten säkulare Parteien, und wieder andere das alte politische Establishment, das sich schließlich wieder durchgesetzt hat.[614]

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 innoffiziell 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,[615] 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 Naqšbandī-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.[616] Gleichzeitig bauen auch kurdische Unabhängigkeitsbewegungen und -parteien wesentlich auf transnationalen Qādirī- und Naqšbandī-Netzwerken auf.[617]

Auch im Senegal ist die Verbindung zwischen den Sufi-*ṭarīqāt* und der Politik eine enge. Diese Verflechtung gipfelt im Wahlsieg Abdoulaye Wades (Staatspräsident 2000-2012), der bekennender Anhänger der Murīdīya ist und als seine erste amtstragende Handlung nach Touba fuhr, um dort den Segen seines *šaiḫ*s zu erhalten.[618] In Mali umgab sich Präsident Moussa Traoré (reg. 1968-1991) in den 1980ern mit mehreren Sufis. Nach dessen Absetzung und der beginnenden politischen Liberalisierung, waren Sufis in der öffentlichen Sphäre in der Hinsicht aktiv, dass sie „un-islamische" 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 AnhängerInnen auf, sich zu bemühen, sich Gott anzunähern. Politische Äußerungen oder Aktivitäten werden in der Regel nicht getätigt.[619] 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

614 Vgl. Brown 2011: 1.
615 Vgl. Zarcone 2016: passim.
616 Vgl. Silverstein 2007: 55ff, 59.
617 Raudvere/Stenberg 2009: 4.
618 Vgl. Villalón 2007: 177.
619 Vgl. Soares 2007: 80, 91, passim.

kebatinan.[620] 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 Derekh Avraham *ṭarīqa* beinhalte der Sufismus nämlich das Potenzial für interreligiöse Koexistenz. Ihre AnhängerInnen nutzen sufische Infrastrukturen, Praktiken und Konzepte, um eine friedvolle Verständigung zwischen JüdInnen und MuslimInnen in Israel und Palästina zu kultivieren.[621]

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-LehrerInnen darin die Möglichkeit, neue AnhängerInnen zu akquirieren und ihre Netzwerke weiter auszubauen. Zum anderen findet der Sufismus große Popularität bei EuropäerInnen und zunehmend auch bei US-AmerikanerInnen, die zum Islam konvertieren, sich den Sufismus aneignen und in ihr soziokulturelles Umfeld übersetzen.[622] Eine dieser Formen ist der primär von verschiedenen Formen des Šaḏilī-Sufismus beeinflusste „perennialistische Traditionalismus",[623] der an anderer Stelle bereits besprochen wurde (s. S. 38f). Zusammen mit Inayat Khans Mission ebneten jene Šaḏilī-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.[624] Eine andere Variante an globalen Sufi-Netzwerken sind die *ṭarīqāt,* die in ihrem Ursprungsmilieu verankert bleiben, aber auch „westliche" AnhängerInnen haben. Diese *ṭarīqāt* integrieren ebenfalls „westliche" Konzepte, um jenen AnhängerInnen einen Zugang zur sufischen Lehre zu ermöglichen. In der ägyptischen-sudanesischen Burhānīya werden so sufische Inhalte in eine psychologische Sprache übersetzt und insbesondere mit Elementen der Gestalttherapie harmonisiert.[625] Der Sufismus im „Westen" existiert aber natürlich auch unter MigrantInnen, 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,

---

620 Die *kebatinan* sind allerdings zum Teil auch vom Sufismus beeinflusst, vgl. Howell 2007: 218.
621 Vgl. Randall 2016: 66ff, passim.
622 Vgl. Green 2012: 12; Sedgwick 2018: 226f; zu verschiedenen „westlichen" Sufi-Strömungen bzw. Individuen, die den Sufismus für sich adaptiert haben, vgl. Küçük 2008: passim; zu einer umfassenden Historie der Beziehung zwischen dem Sufismus und „dem Westen" vgl. Sedgwick 2017.
623 Vgl. Küçük 2008: 297ff; Sedgwick 2011: passim.
624 Vgl. Küçük 2008: 294, 316.
625 Vgl. Abenante 2017: 140ff, passim.

zumeist in Pakistan und Indien basierende Sufi-Netzwerke. Hier reicht das Spektrum von „nüchternen“ Muğaddidī-Naqšbandīs zu eklektischen und eigentümlichen Sufi-LehrerInnen und ihren AnhängerInnen.[626] New York wiederum ist seit den 1980ern eines der größten Zentren der senegalesischen Murīdīya-Diaspora, die von Touba ausgehend ein globales Netzwerk wirtschaftlicher Aktivität betreibt.[627]

Anders als die „autochtonen“ und „migrantischen“ Sufi-Netzwerke, die lokale Traditionen weiterführen, aber auch adaptieren, tendieren „westliche“ Sufi-Strömungen dazu, neue Varianten des sufische 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.[628] Die Geschlechterfrage im Sufismus ist eine komplexe 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 *šaiḫa* Cemalnur Sargut, die gegenwärtig einen Zweig der Rifaʿīya in Istanbul leitet.[629] Ein anderes Beispiel für sufische Herausforderungen der dominanten patriarchalen Strukturen sind die seit den 1990ern verstärkt auftretenden weiblichen *muqaddamas* im Senegal.[630] Im Zuge der Globalisierung ist hinsichtlich formeller Führungspositionen in sufischen Gemeinschaften allgemein eine erhöhte Selbstbestimmung von Frauen festzustellen.[631]

Globale Zusammenhänge des Sufismus weisen verschiedene, mitunter auch konfliktreiche kulturpolitische Facetten auf. Vor allem im „Kampf gegen den Terror“ werden Alliierte gesucht und von IslamwissenschaftlerInnen wie Alan Godlas und Bernard Lewis in den Sufis gefunden, die die geeigneten Verbündeten gegen einen „gewaltbereiten Islamismus“ wären.[632] Insbesondere amerikanische muslimische Gelehrte mit engerem oder weiteren Sufismusbezug – wie Hamza Yusuf oder Nuh Keller, aber auch der amerikanische *šaiḫ* der Naqšbandī-Haqqanī *ṭarīqa* Hisham Kabbani – unterstützen diese Politik und propagieren eine „intellektuelle, gesellschaftspolitisch aktive klassische Form des Sufismus“. Sufi-inspirierte KünstlerInnen wie Salman Ahmed und seine

---

[626] Vgl. Werbner 2007: 196ff, passim.
[627] Vgl. Villalón 2007: 185ff.
[628] Vgl. Genn 2007: 260f, 271ff.
[629] Vgl. Neubauer 2016: 154, passim.
[630] Vgl. Hill 2010: 378, passim.
[631] Vgl. Raudvere/Stenberg 2009: 5.
[632] Zu einer detaillierten Darstellung der US-amerikanischen und britischen Vereinnahmung des Sufismus im Zuge des „War on Terror“ vgl. Muedini 2015: 153-173.

Gruppe Junoon nutzen schon in den 1990ern ihren „Sufi-Rock“ als ursprünglich subversiven Ausdruck des Protests gegen die „Wahhabi-Ideolgie“. 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-)Kulturen können also Träger gesellschaftspolitischer Konfliktlinien sein, werden aber auch „traditionell“ wie modernisiert weitergelebt, weltweit – etwa in der Bollywoodindustrie – vermarktet[633] oder auch mit einem New-Age-Eklektizismus verbunden.[634] Die New-Age-Bewegung wiederum führte durch ihren 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 *šuyūḫ* 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.[635]

7.) Die flexible Kontinuität des Sufismus

In anderen 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 (*tarbīya*) und Erkenntnis (*maʿrifa*) des nigerianischen Tiǧānī-Sufis Muḥammad Balarabe (gest. 1967) demonstriert. In Kontinuität zu vormodernen Formen (s. S. 87) 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.[636] Aber auch das – schwer abzusteckende – Genre des Sufi-*tafsīr* besteht in der „Moderne“ fort. Die Koranexegese (1982) des iranischen *šaiḫ* Hajj Soltān Hosein Tābanda Gonābadi „Reza-Alī Šāh“ (gest. 1992) beispielsweise ist im Stil des vormodernen *tafsīr*-Genres verfasst, baut auf

633 Vgl. Aidi 2014: 70-82, passim.
634 Vgl. Howell 2007: 233, 237.
635 Vgl. Haenni/Voix 2007: 241, 249ff, 255.
636 Vgl. Brigaglia 2018: passim.

traditioneller sufischer Exegese auf und steht in Beziehung zur Koranauslegung seines spirituellen und leiblichen Ahnen Soltān Alī Šāh (gest. 1909). Reza Alī Šāh verwendet dabei 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.[637] Ebenso wird das sufische Lehrmittel der Hagiografien über die Gottesnahen (*'auliyā'*) als Vorbilder weiterhin aktiv und pragmatisch angewendet. Diese Literaturgattung will sufische Ideale anhand der Handlungen und Persönlichkeiten bedeutender Sufis an ein weites Publikum vermitteln.[638] 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.[639] Entgegen dieser tendenziell apologetischen Rationalisierung werden von anderen Sufis weiterhin auch ekstatische Körpertechniken und Praktiken wie das Durchstoßen von Körperteilen (*ḍarb aš-šīš*) praktiziert, um die Segenskraft (*baraka*) und Wunderwirksamkeit (*karāmāt*) des *šaiḫ*s und seiner Initiierten zu inszenieren bzw. zu realisieren. Über das Medium des Körpers wird dabei die Kontrolle über das Niedere Selbst (*nafs*) und die spirituelle Qualität des Sufis in seinem Glauben demonstriert und öffentlich geprüft.[640]

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.[641] Seine Strukturen und Ausdrucksformen resultieren aus einem komplexen Zusammenwirken von „Tradition" und „Modernität".[642] Der Sufismus baut einerseits auf seinen „Traditionen" auf, die *ṭarīqāt* sind andererseits auch effektive „moderne" oder „postmoderne" Träger gesellschaftlicher Organisation und religiöser Erfahrung.[643] 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.

---

[637] Vgl. Cancian 2014: 98f, passim.
[638] Vgl. dazu auch Albo 2012: 243.
[639] Vgl. Papas 2018: passim.
[640] Vgl. Pinto 2016: 201f.
[641] Vgl. Bruinessen/Howell 2007: 15; Hill 2019: passim.
[642] Vgl. Werbner 2007: 215; für eine regionale Darstellung des Sufismus in Indien in der Zeit zwischen „Vormoderne" und „Moderne" vgl. Green 2006: passim.
[643] Vgl. Voll 2007: 284.

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 *šuyūḫ*. Doch die mit den arabischen Revolutionen 2011 begonnenen drastischen gesellschaftlichen Umbrüche und Unsicherheiten scheinen dahin zu führen, dass die gemeinschaftlich-spirituelle Infrastruktur der sufischen *ṭarīqāt* wieder verstärkt Halt verspricht. So finden das Charisma der Sufi *šuyūḫ* und die „Ideale eines traditionellen Islam" bei den Menschen der MENA Region wieder verstärkt Anklang.[644] 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.[645] 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" 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.[646] 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 dabei aktiv den Herausforderungen von Urbanisierung, Mobilität, Diaspora-Gemeinschaften, Generationswechsel, Genderdynamiken und Digitalisierung.[647]

644 Vgl. Sedgwick 2018: 213, 228.
645 Vgl. Pinto 2016: 201.
646 Vgl. Voll 2007: 287f, 294.
647 Vgl. Raudvere/Stenberg 2009: 9, passim; s. auch div. Beiträge in dies.

VII. Qualitative Sozialforschung und Autoethnographie: Das Wie der Interviewführung und Auswertung

1.) Qualitative Sozialforschung

Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist die lebendige, interpretative Interaktion zwischen Sufis und dem Offenbarungstext des Koran. Die Erhebungsmethoden der qualitativen Sozialforschung sehe ich folglich als geeignet an, diese Interaktion möglichst adäquat zu erfassen. Diese Methoden 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 folglich die subjektiven Bedeutungsebenen und Perspektiven der Forschungsobjekte verstehen und deuten. Das Ziel ist ein „methodisch kontrolliertes Fremdverstehen".[648] Im Prozess dieser Interpretation spielen das Vorverständnis, sowie die Introspektion des/der Forschenden eine entscheidende Rolle.[649] Auf einer theoretischen Ebene habe ich dieses Vorverständnis in den vorhergehenden Kapiteln erläutert. Die inhaltlich-theoretischen Reflexionen wie die Analyse des erhobenen Datenmaterials stehen unter der Prämisse einer interdisziplinären Methodenoffenheit, um einseitige Verzerrungen zu vermeiden[650] und den vieldimensionalen Bedeutungsschichten[651] des Koran wie auch des Sufismus möglichst gerecht zu werden. Der Komplexität der Untersuchungsgegenstände wird im Weiteren mit einer Triangulation der Forschungsansätze entsprochen:

> „Triangulation meint immer, dass man versucht, für die Fragestellung unterschiedliche Lösungswege zu finden und die Ergebnisse zu vergleichen. […] [D]ie Ergebnisse der verschiedenen Perspektiven können […] schließlich zu einem kaleidoskopartigen Bild zusammengesetzt werden."[652]

Diese Triangulation betrifft aber auch das Datenmaterial selbst. Die VertreterInnen verschiedener Sufi-Traditionen in verschiedenen Regionen wurden interviewt, um aufzuzeigen, was gegenwärtige sufische Koranauslegung als polygonales Bedeutungsfeld bedeuten kann. Die Gesamtanalyse der Einzelfälle gegenwärtiger Sufis diskutiere ich dabei als „heterogene Diskursräume".[653] Das durch Diversität gekennzeichnete Sample der Interviewten soll schließlich „ein selbstkritisches Nebeneinanderhalten konkreter kultureller Befunde"[654] gewährleisten.

Die der Analyse zugrundeliegende Kombination von Philologie und qualitativer Sozialforschung ist mit dem gemeinsamen Forschungsansatz der beiden Disziplinen zu begründen. Wie in der

---

[648] Vgl. Flick/Kardorff/Steinke 2013: 23.
[649] Vgl. Mayring 2002: 10, 29f; Schmidt 2013: 448.
[650] Vgl. Steinke 2013: 320.
[651] Vgl. Denzin 2013: 425.
[652] Mayring 2002: 147f.
[653] Bachmann-Medick 2014: 250.
[654] Ebd.: 91.

Philologie interpretiert man auch in der qualitativen Sozialforschung menschlich Erzeugtes. So ist die (ethnologische) Sozialforschung im Wesentlichen ein „Versuch, ein Manuskript zu lesen […], das fremdartig, verblasst, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist“.[655] In beiden Ansätzen geht es darum, „den Menschen durch seine Manifestationen zu verstehen. […] Methodisch gesehen sind menschliche Objektivationen und Manifestationen im weitesten Sinn als *Text* aufzufassen […], den es im Verstehensprozess auszulegen gilt.“[656] Es sind aber nicht die schriftlichen Erzeugnisse von Sufis – im Sinne einer rationalisierten, verschriftlichten Koranexegese (*tafsīr*) –, die als das primäre Datenmaterial dienen, sondern die oral-kommunikative Vermittlung ihrer Koraninterpretation. Auch Karen Bauer baut in ihrer Studie zu Genderhierarchien in der vormodernen wie gegenwärtigen Koranauslegung Interviews ein. Sie begründet das damit, dass das Genre der *tafsīr*-Literatur durch bestimmte Aspekte eingegrenzt ist. Diese waren nie statisch oder monolithisch gewesen, jedoch ist ein *tafsīr* primär an ein gelehrtes Expertenpublikum gerichtet und soll vor allem die Qualifikation eines Gelehrten demonstrieren. Bauer aber will die persönliche Meinung der jeweils Interpretierenden erfassen und erkunden, wie er/sie zu dieser gekommen ist. Auch ermöglicht eine solche Methode, den Kontext der Interpretierenden mitzudenken.[657] So ist es auch meine Intention, durch Leitfadeninterviews den individuell gelebten sufischen Umgang mit der koranischen Botschaft in den jeweiligen spezifischen sozialpolitischen und -religiösen Kontexten zu erheben. Dabei verstehe ich die mündliche Weitergabe sowie die unmittelbare interaktive, kommunikative Erfahrung als zentralen Untersuchungsgegenstand. Denn in der Datenerhebung durch Leitfadeninterviews geht es darum, „Texte produzieren zu lassen, die dann intensiv ausgewertet werden können“.[658] Hierzu ist auch die sogenannte „explizite Triangulation“ zu zählen. Diese bedeutet, dass das durch die Interviews erhobene Material durch Aussagen der Interviewten außerhalb der konkreten Interviewsituation, beispielsweise in Lehrgesprächen und Unterweisungen, in einigen Fällen auch durch Schriften oder anderes von den jeweiligen Sufis erzeugtes Material ergänzt wird.[659]

2.) Autoethnographie

Das Ziel meiner Forschung ist, sich einem Verstehen gelebter sufischer Reflexionen – vor allem in Bezug auf eine gelebte Auslegung des Koran – anzunähern. Der Fortgang dieses Projekts entspricht einer hermeneutischen Spirale, und zwar nicht nur im philologischen, sondern auch im autoethno-

[655] Geertz nach Wolff 2013: 89f.
[656] Dilthey nach Marotzki 2013: 178.
[657] Vgl. Bauer 2015: 12, 15f.
[658] Helfferich 2011: 185.
[659] Vgl. Flick 2013b: 314.

graphischen Sinn. Insbesondere in der Ethnographie stellt sich die Frage der Rolle des/der Forschenden in der Datenerhebung und inwieweit diese/r in der Analyse sichtbar sein darf und soll. Extreme – wie eine totale Absenz des „ethnographischen Ichs" oder ein zu starker Fokus auf dieses – würden jeweils das Material verzerren. Eine „autoethnographische Sensibilität" jedoch verlangt eine Aufmerksamkeit auf das, was von den Befragten gelernt werden kann und welchen situationsbedingten, dynamischen Einfluss der/die Fragende in dieser Interaktion hat. Dabei ist anzuerkennen, dass klare Grenzlinien zwischen ForscherIn, Forschungssubjekten und Forschungsgegenstand nur bedingt gezogen werden können, dass der Raum zwischen diesen vielmehr überlappend ist und sie gegenseitig aufeinander einwirken.[660]

> „Es besteht eine intensive Wechselbeziehung in der Auseinandersetzung mit dem Thema, die beide Beteiligten verändert. Es entsteht ‚eine Ordnung und eine Form, die beide vorher nicht besaßen' (Dewey 1980 […]). Dem liegt die Auffassung […] zugrunde, eine Spaltung zwischen Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt, nicht anzunehmen, sondern eine Interaktion zwischen beiden [anzustreben]."[661]

Damit ist nicht nur die Weiterentwicklung des theoretischen Vorwissens durch die Auswertung und Reflexion des Forschungsmaterials und der Literatur gemeint, sondern auch die Entwicklung der Forschenden durch die unmittelbare Interaktion mit dem Forschungsgegenstand.

> „Wer sich in diesem Sinne [d.h. durch Aneignung der Logik der alltäglichen Praxis der zu Erforschenden; Anm. Y.H.] einen Habitus angeeignet hat und sich dann doch auch wieder – mittels der ‚Objektivierungsinstrumente der Wissenschaft', mittels kontrollierter theoretischer Reflexion – von ihm distanzieren kann, verfügt über besondere Daten, die nur schwerlich anderweitig zu gewinnen sind."[662]

Meine Forschungsinteraktion führte im optimalen Fall über die Interviews hinaus. Wenn möglich, habe ich einige Zeit mit den interviewten Sufis verbracht, um auch an ihrem Alltag teilzuhaben und ihre zwischenmenschlichen Interaktionen zu beobachten. Ich habe an Zusammenkünften zum Gottesgedenken (*ḏikr*), an Lehrgesprächen, Festen oder anderen Anlässen teilgenommen. Zudem war es mir möglich, einige der Sufis nicht bloß für einige Stunden, sondern auch Tage und Wochen zu begleiten. Diese Beobachtungen ergänzen das Material, das ich durch die Interviews erhoben habe, und dienen dem Vergleich wie auch der Überprüfung. Dennoch verstehe ich diese Form der „teilnehmenden Beobachtung" nicht als die vorrangige Erhebungsmethode für mein Projekt. Ihr primäres Ziel und ihr Zweck ist vor allem die Fähigkeit zur autoethnographischen Divination. Damit ist ein Einleben in die Konstruktion einer spezifischen Lebenswirklichkeit und deren Ver-

---

660 Vgl. Butz/Besio 2009: 1664; Anderson 2006: passim.
661 Hildenbrand 2013: 33.
662 Honer 2013: 200.

stehen gemeint. Die Qualifizierung dafür strebe ich durch den „Erwerb der praktischen Mitgliedschaft an dem Geschehen, das erforscht werden soll, und damit einer existenziellen Innensicht“[663] an. Erst durch die Reflexion dieser selbst gemachten Erfahrungen[664] sehe ich die Möglichkeit gegeben, die Forschungsfrage nach gegenwärtigen sufischen Zugängen zum Koran adäquat bearbeiten und profunde Erkenntnis über den Gegenstand gewinnen zu können. Dies entspricht auch der sufischen Ausrichtung auf Erkenntnis durch Erfahrung, die der Bektaşi-Dichter Yunus Emre (gest. um 1321) mit folgenden Worten beschreibt:

„Wissen ist das Wissen kennen. / Wissen ist, sich selbst zu kennen.
Wenn Du dich nicht selber kennst, / Was nützt all dein Lesen?“[665]

In ähnlicher Weise werden auch in der qualitativen Sozialforschung Positionen vertreten, die der Möglichkeit der wissenschaftlichen Objektivität, der rein theoretischen Reflexion, aber auch der starren Verhaftung in Methodensystemen skeptisch gegenüberstehen. Sie sehen einen Erkenntnisgewinn erst in der Überwindung der Grenzen eben genannter Prinzipien gegeben.[666] Daraus folgt ein Wissenschaftsverständnis, das sich von den Beschränkungen der konventionellen „objektiven Wissenschaftlichkeit“ teilweise distanziert. Dafür bedarf es „der eingelebten Erfahrung und des gezielten Einsatzes eines Forschers, der sich selbst zum Instrument der Forschung macht“.[667] Ich folge diesem Ansatz insofern, als dass ich meine persönlichen Erfahrungen und die daraus resultierenden Einflüsse auf meine Persönlichkeit in meine interpretative Reflexion einbeziehe.[668] Ein solches Einleben bedarf jedoch immer der „Selbstreflexion des wissenschaftlichen Schreibens und […] eine[r] darstellungskritische[n] Textanalyse“.[669] In diesem Sinne formuliere ich eine weitere Triangulation, und zwar die zwischen Deduktion, Induktion und Abduktion. Das meint, dass ich sowohl aus der bestehenden gegenstandsadäquaten Literatur logisch-deduktiv ableite, wie auch aus dem erhobenen Material empirisch-induktiv begründet auf die Wirksamkeit dieser Reflexionen hinweise. Die Abduktion aber beruht auf der Intuition[670] und ist der philologischen Divination verwandt, so wie ich sie bereits dargelegt habe (s. S. 13). „Die Abduktion ist also ein mentaler Prozess, ein geistiger Akt, ein gedanklicher Sprung, der das zusammenbringt, von dem man nie dachte, dass es zusammengehörte.“[671] Um einen solchen Sprung hin zum Verstehen zu machen, ist es notwendig, ein authentisches Gefühl für die Ideenwelten der sufischen Traditionen zu ent-

[663] Douglas/Schütz nach Honer 2013: 201.
[664] Vgl. Honer 2013: 200.
[665] Nach Yunus Emre, vgl. zu seiner Person: Schimmel 1985: 463ff.
[666] Vgl. Bude 2013: 571.
[667] Bude 2013: a.a.O.
[668] Vgl. Marotzki 2013: 178.
[669] Bachmann-Medick 2014: 147.
[670] Vgl. Bude 2013: 571.
[671] Reichertz 2013: 281.

wickeln. Dieses ist nur durch den unmittelbaren Kontakt mit den InterviewpartnerInnen zu erreichen, der über die konkrete Interviewsituation hinausgeht. Im autoethnographischen Sinn soll damit ein experimenteller Zugang zum Leben der untersuchten Gruppe ermöglicht werden, um so eine selbstreflexive Innenperspektive zu entwicklen. Das meint keine evokative bzw. narrative Autoethnographie in dem Sinn, dass das forschende Subjekt zur gleichen Zeit das Forschungsobjekt ist und seine/ihre persönlichen Erfahrungen als Primärtext liest. Vielmehr soll hier meine Rolle als Interviewer reflektiert und sichtbar gemacht werden.[672]

Zusätzlich erfüllt die Methode der teilnehmenden Beobachtung pragmatische Zwecke, die der Durchführung der Interviews dienlich sind. Durch meine Anteilnahme am Alltag und an der spirituellen Praxis der zu Interviewenden wurde eine Atmosphäre des Vertrauens aufgebaut. Das ist im Allgemeinen nicht nur wichtig für einen erfolgreichen Verlauf qualitativer Interviews,[673] sondern kann auch im Speziellen im Umgang mit Sufis entscheidend sein. Die Weitergabe von Wissen hat in diesen Traditionen oftmals das Durchleben bestimmter Erfahrungen als Voraussetzung, oder gar die Initiation in den jeweiligen Sufi-Weg. Weder hätte ich solche Erfahrungen im Rahmen des Forschungsprojektes durchlaufen können, noch habe ich angestrebt, einem der Sufis einen spirituellen Treueschwur (*bai'a*) auszusprechen, um mir so einen Zugang zu ermöglichen. Eine zu große Nähe ist für eine produktive Erhebungssituation nicht erstrebenswert. Denn „Erzählpersonen müssen nicht unbedingt das Gefühl haben, der Interviewer sei so wie sie selbst, sondern sie müssen vor allem die Überzeugung gewinnen, dass der Interviewer oder die Interviewerin jemand ist, der oder die verstehen kann."[674] Die intensive und unmittelbare persönliche Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand wie auch mit den interviewten Sufis definiere ich als Voraussetzung für ein solches Verstehen. Folglich muss man „sich dem Material überlassen, um darin Strukturen erkennen zu können. […] Jede Interpretation beruht auf dem Einsatz eines sich selbst verstehenden Einzelnen. […] Schließlich kann einem die Verantwortung für eine Interpretation niemand abnehmen."[675]

Allerdings besteht die spezifische Herausforderung, dass sich Sufis immer wieder gegenüber „Nichteingeweihten" verschließen. Haben ForscherInnen keine Erfahrung mit dem Sufismus oder werden sie in anderer Weise als „AußenseiterInnen" wahrgenommen, kann es nicht nur passieren, dass der jeweilige Sufi nicht nur keine Antworten gibt, sondern auch jeglichen Kontakt abbricht.

---

[672] Butz/Besio 2009: 1670, passim.
[673] Vgl. Helfferich 2011: 130.
[674] Kahn/Cannell in Helfferich 2011: 120.
[675] Bude 2013: 575.

Die Möglichkeit des Zugangs wird dadurch prekär.[676] Im Sinne der wissenschaftlichen Transparenz ist an dieser Stelle auch zu erwähnen, dass meine Affinität zur und meine Erfahrungen mit der sufischen Praxis und Lehre über meine Forschungstätigkeit hinausgehen. Das habe ich auch meinen InterviewpartnerInnen mitgeteilt: Was meine persönlichen Interessen betrifft wie meinen Hintergrund als Forscher war ich in jeder Hinsicht transparent. Dieser persönliche Hintergrund und mein aktiver Umgang damit hat mir nicht nur den Zugang zu meinen InterviewpartnerInnen ermöglicht; diese haben mir auch entsprechend offen geantwortet. Es ist allerdings zu bedenken, dass die interviewten Sufis zumeist Experten und Expertinnen in der Lehre und Kommunikation sind und ihre Antworten somit relativ kontrolliert gegeben haben. Folglich ist davon auszugehen, dass mir die interviewten Sufis jeweils das gesagt haben, was in ihren Augen für mich als Fragender das Richtige sei. Das muss nicht unbedingt ihrem subjektiven Verständnis der Materie entsprechen. Meine Person – ein europäischer Forscher mit persönlichem Interesse am und Erfahrung mit dem Sufismus – sowie mein Agieren – die aktive Teilnahme an sufischen Praktiken – hat diese Antworten zusätzlich beeinflusst.[677] Im Weiteren ist zu bedenken, dass bei aller evidenten Offenheit der InterviewpartnerInnen diese mir nicht all die Informationen gegeben haben werden, die sie einem/r in die jeweilige Tradition Initiierten vermitteln würden. Zugleich gehe ich davon aus, dass mir jedoch Informationen zuteil wurden, die einem/r SchülerIn eventuell vorbehalten werden würden.

Die Autoethnographie kennt Methoden, in der der/die ForscherIn vollständiges Mitglied der untersuchten Gruppe ist, um so einen unmittelbaren Einblick in diese zu bekommen.[678] Im Kontext des Sufismus wäre es denkbar, SchülerIn eines/r Sufi-LehrerIn zu werden und diese Erfahrungen dann zu beschreiben und zu reflektieren.[679] Eine andere Möglichkeit ist es, sich als Sufi und als Experte oder Expertin bzw. AkteurIn in einem gemeinsamen Tätigkeitsgebiet zu deklarieren. Diesen Weg hat beispielsweise Yafiah Katherine Randall in ihrem – ebenfalls auf Interviews basierenden – Forschungsprojekt zum Sufismus als Plattform des interreligiösen Dialogs zwischen Juden/Jüdinnen und Muslimen/Musliminnen in Israel und Palästina gewählt. Sie betont die Gleichzeitigkeit von sufischer spiritueller Entwicklung und akademischer Reflexion nicht als Gegensatz, sondern als einander ergänzende Erkenntniszugänge. Zusätzlich sollen so orientalistische Dichotomien – bedingt durch eine Außenperspektive und eine konstruierte Distanz zwischen akade-

---

[676] Zu einer solchen Erfahrung vgl. Waugh 1999.
[677] Zum Einfluss der Person auf die Antworten der Interviewten im Kontext der Koran- bzw. Sufismusstudien vgl. Bauer 2015: 18; Randall 2016: passim.
[678] Vgl. Anderson 2006: 379, passim.
[679] Vgl. dazu Steffán 1995: passim. Dieser hat als bekennender Sufi seine und andere Lehrer interviewt, mit denen er im Austausch stand bzw. die er nach Deutschland zu „Sufi-Seminaren“ eingeladen hat.

mischer und persönlicher Funktion – überwunden werden.[680] Eine strukturell ähnliche, aber doch distanziertere Position vertrete ich. Da ich eine vergleichende Studie zwischen verschiedenen Sufis und den Lehrtraditionen, die sie jeweils repräsentieren, durchführe, habe ich alleine deswegen keine volle autoethnographische Mitgliedschaft angestrebt. Denn die Konzentration auf ein Individuum oder eine sufische Gruppe würde den Blick auf die Vielfalt des Sufismus verstellen, auch wenn natürlich innerhalb der Gruppe Diversität zu erwarten ist. Auch geht es hier nicht darum, meine Person, mein emotionales, spirituelles oder sonstiges Erleben in den Vordergrund zu stellen. Jedoch sind meine analytischen Einsichten durch mein persönliches Erfahren informiert.[681] Einen solchen Einfluss auf die/den Forschende/n durch die Erfahrung im Feld betont auch Tanya M. Luhrmann in ihrer Studie über US-amerikanische evangelikale Vinyard-Gemeinden. Mit einem anthropologisch-psychologischen Hintergrund nimmt sie am Gemeindeleben teil und führt Interviews. Durch diese möchte Luhrmann erheben, was es für die Befragten bedeutet, dass sie Gott als real, präsent und intim erleben, wie sie mit diesem kommunizieren und welche Auswirkungen dies auf ihr emotionales Management hat.[682] Bei einer anfänglich durchaus religionskritischen Haltung betont Luhrmann die Wichtigkeit, sich auf die Erfahrungswelt der Befragten einzulassen und anerkennt später den transformierenden Effekt, den dieses experimentelle Einleben auf ihre eigene Person im Zuge der Forschung hatte.[683]

Diesen Persönlichkeitswandel durch die Forschungsaktivität ebenfalls anerkennend habe ich durch die spezifische Form meiner teilnehmenden Beobachtung eine adäquate Balance zwischen Nähe und Distanz angestrebt: Durch die persönliche Nähe soll ein geteilter Erfahrungshorizont hergestellt werden, in der die Weitergabe einer Innensicht erleichtert wird. Dabei werden Entscheidungen zum Interviewverhalten, also Fragen der Rollenverteilung und Fragen nach der Ausgestaltung der Interviewsituation, möglichst natürlich und fließend getroffen und ausgehandelt.[684] Gleichzeitig soll ein gewisses Maß an Fremdheit bestehen bleiben.

> „Fremdheit bedeutet hier die Anerkennung der Differenz und der wechselseitigen Fremdheit der Sinnsysteme von Interviewenden und Erzählenden. […] Wichtig in diesem Zusammenhang ist […] das Prinzip Reflexivität […]. Es beinhaltet die Reflexion des eigenen Parts im situativen Verstehensprozess während des Interviews und die Reflexion der Texterzeugung im rekonstruierenden Verstehensprozess während der Interpretation.“[685]

---

[680] Vgl. Randall 2016: 16, 20f.
[681] Vgl. Anderson 2006: 384, passim.
[682] Vgl. Luhrmann 2012: xv, 295, passim.
[683] Vgl. ebd.: 325, passim.
[684] Vgl. Helfferich 2011: 119f, 169f.
[685] Ebd.: 24.

Im unmittelbaren Kontakt wird demnach ein produktives, der Beantwortung der Forschungsfrage dienliches Verhältnis zwischen Vertrautheit und Distanz ausgehandelt. Zusätzlich soll dadurch ein Einblick in die konkrete Wahrnehmungswelt des interviewten Sufis ermöglicht werden. Es geht um den von der Erzählperson subjektiv erlebten Kontext, um „die konkrete Umgebung eines Menschen, die Gesamtheit dessen, was von ihm als auf ihn wirksam erlebt wird, ungeachtet der Frage nach dem, was ‚objektiv' auf ihn einwirkt".[686]

Die von mir hier vorgestellte Form der teilnehmenden Beobachtung bezieht sich auf Zeiträume von mindestens einigen Stunden, im optimalen Fall auf mehrere Tage, maximal aber auf ein bis zwei Wochen. In diesen Zeiträumen beanspruche ich natürlich nicht, die Gesamtheit der Einflüsse auf die Erzählpersonen zu erfassen. Aber sie ermöglichten mir bei der Interpretation des erhobenen Datenmaterials ein Verständnis des jeweiligen (wahrgenommenen) Kontextes. Diese relativ kurzen Zeiträume schienen mir auch in Hinblick auf das Verhältnis von Nähe und Fremdheit produktiv. Die primäre Intention hinter der teilnehmenden Beobachtung – so wie ich sie durchgeführt habe – war, dass sie zu einer optimierten Erhebungssituation führt, um die Qualität der Daten und der Auswertung zu gewährleisten.[687]

3.) Das Wie der Interviewführung

Für das analytische Vorgehen wende ich eine komparative „Einzelfallanalyse" als Untersuchungsplan an: „Die Einzelfallanalysen dienen […] der schrittweisen Entdeckung allgemeiner Strukturen sozialen Handelns, während der Einzelfall selbst als historisch-konkrete Antwort auf eine konkret-historische (Problem-)Situation und Strukturformation interpretiert wird."[688] Mit diesem Ansatz wird die Komplexität des Menschen oder eines sozialen Gefüges im konkreten Kontext erforscht. Das jeweils gewonnene Material wird aufbereitet, interpretiert und verglichen. Diese Herangehensweise ergänze ich durch die eben beschriebene Form der teilnehmenden Beobachtung der Untersuchungsobjekte, um möglichst aussagekräftige Daten zu erheben.[689]

> „Leitfaden-Interviews […] eignen sich, wenn einerseits subjektive Theorien und Formen des Alltagswissens zu rekonstruieren sind und so maximale Offenheit gewährleistet werden soll, und wenn andererseits von den Interviewenden Themen eingeführt werden sollen und so in den offenen Erzählraum strukturierend eingegriffen werden soll."[690]

---

[686] Gurwitsch nach Soeffner 2013: 169.
[687] Vgl. Helfferich 2011: 9.
[688] Soeffner 2013: 173.
[689] Vgl. Mayring 2002: 41ff, 54ff.
[690] Helfferich 2011: 179.

In diesem Sinne sehe ich als die primäre erhebungstechnische Methode das „Problemzentrierte Interview“ als geeignet an. Dieses basiert auf einer offenen, halbstrukturierten Befragung, die auf ein konkretes Themenfeld zentriert ist. Mit Hilfe eines Interviewleitfadens werden in einem möglichst offenen Gespräch die subjektiven Erfahrungen der Befragten eruiert. Hierbei steht eine bestimmte „Problemstellung“ im Zentrum.[691] In meinem Fall geht es um sufische Herangehensweisen an den Koran, dessen inhaltliche Deutung und die gesellschaftliche Umsetzung der aus der Reflexion des Koran gewonnenen Erkenntnisse. „Die problemzentrierten Interviews sollen weniger einen Text als Text erzeugen, sondern einen Verständnisprozess im Laufe des Interviews vollziehen. Daher sind dort ‚erzählgenerierende‘ mit ‚verständnisgenerierenden’ Strategien verknüpft.“[692] In Hinblick auf seine Struktur zielte mein Leitfragenbogen auf eine narrative Interviewsituation, die den Verlauf des Interviews nach dem Prinzip der Offenheit prägen sollte. Im späteren Verlauf richtete ich mit einer stärker strukturierten Frage-Strategie den Fokus auf spezifische Themen. Dabei sollte die Dimension der kommunikativen und interaktiven Qualität des unmittelbaren Gesprächs mit den jeweils Befragten erhalten bleiben. Ein Gesprächsszenario zwischen LehrerIn und SchülerIn ist im sufischen Kontext eine übliche kommunikative und pädagogische Interaktion und entspricht für mein Unterfangen dem Kriterium einer gegenstandsadäquaten Interviewform.[693] Mit dem „Problemzentrierten Interview“ wählte ich eine Form, die es ermöglicht, individuelle Fälle freizulegen, dabei aber „Unterthemen ‚quer‘ durch alle Interviews zu verfolgen“.[694] Zusätzlich verstehe ich diese Interviews als eine Form von Experten/Expertinnen-Interviews, da „‚Sonderwissen’, das sie [die in dieser Hinsicht mit Expertise ausgestattete Person, also der jeweilige Sufi; Anm. Y.H.] sich in besonderer Weise angeeignet hat“,[695] erfragt wird. Inhaltliche Konkretisierungen durch mich sollen in Bezugnahme zu diesem Wissen thematisches Interesse und Kompetenz vermitteln.[696]

Im ersten Teil des Interviews steht die spirituell-inhaltliche Reflexion des Koran im Vordergrund, im zweiten Teil der Einfluss des Koran auf das sufische Leben und dessen gesellschaftliche Auswirkungen. Eingeleitet werden die Gespräche mit Fragen nach dem persönlichen Hintergrund und der jeweiligen Lehrtradition. Es wird hierbei nach einer jeweiligen Definition gesucht, was es bedeutet, Sufi zu sein, und welche Rolle der Koran darin spielt. Zusätzlich frage ich nach

---

691 Vgl. Mayring 2002: 67f.
692 Helfferich 2011: 41.
693 Vgl. Helfferich 2011: passim; zum zentralen sufischen Konzept der *suḥba* / *sohbet* als „Gemeinschaft-in-Konversation“ vgl. Silverstein 2007: 42.
694 Helferrich 2011: 180.
695 Ebd.: 163.
696 Vgl. ebd.: 164.

persönlichen Erfahrungen mit dem Koran und nach dessen Hauptthemen in der Perspektive der Befragten. Daraufhin folgen Impulse zu den von mir formulierten Hauptthemen, die ich von Fazlur Rahmans *Major Themes of the Qur'ān* abgeleitet habe. Diese Themen sind: Gott, der Mensch als Individuum, der Mensch in der Gesellschaft, die Schöpfung, Prophetentum und Offenbarung, Eschatologie und der Satan bzw. das Prinzip des Bösen. Ein weiteres Thema, dem Rahman zwar kein eigenes Kapitel widmet, das sich aber durch sein Buch zieht, benenne ich als die Verantwortung der muslimischen Gemeinschaft.[697] Zusätzlich frage ich nach der Bedeutung des „Lichtverses" (K. 24:35) und der „unverbundenen Buchstaben" (*al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*). Als Reaktion auf den „westlichen" Islam-Diskurs habe ich auch nach Erklärungen zu *ǧihād* und *šarīʿa* gefragt. Abschließend habe ich versucht zu erheben, inwieweit der Koran genutzt wird, um gesellschaftspolitischen Herausforderungen zu begegnen. Die Fragen wurden je nach Interviewsituation ergänzt, modifiziert und spezifiziert.[698]

Zur Aufbereitung habe ich eine wörtliche Transkription vorgenommen und diese an ein hochsprachliches Schriftdeutsch angeglichen.[699] Die Transkription soll nur geringfügig kommentiert werden. Hierbei gilt die „gute Lesbarkeit der Transkripte als Grundsatz".[700] Mein Interviewverständnis ist ein dialogisches und soll die unmittelbare, performative Erfahrung miteinbeziehen, um eine „neue transkulturelle kommunikative Synthese"[701] zu erzielen. Datengenerierungen in fremdsprachigen Kontexten weisen jedoch zahlreiche Herausforderungen auf. Dynamiken zwischen ForscherIn, Interviewten und eventuellen ÜbersetzerInnen kommen hier verstärkt ins Spiel. Diese Herausforderungen werden von mir mit den dargestellten methodologischen Kontrollmaßnahmen und einer positiven Einstellung zur Intersubjektivität mit all ihrer Komplexität begegnet.[702] In dieser Kommunikation und Interaktion spielen Übersetzungen eine wesentliche Rolle. Eine dieser Übersetzungsebenen führt zu der Frage, wie der Koran in nicht-arabischsprachlichen Kontexten rezipiert und wie dieser Text dann kommuniziert wird. Die Mehrheit der befragten Sufis hat das Arabische nicht als Muttersprache. Es ließen sich auch nicht in allen Fällen profunde Arabischkenntnisse feststellen. Zusätzlich musste jeweils eine gemeinsame Interviewsprache gefunden werden. Die

---

[697] Vgl. Rahman 2009.
[698] Leitfragenbogen im Anhang, s. S. 352.
[699] Vgl. Mayring 2002: 89ff.
[700] Kowal/O'Connell 2013: 444; zu einer vergleichbaren Handhabung von Interviewtranskripten, in der Satzkonstruktionen umformuliert werden, um eine besseren Lesbarkeit zu gewährleisten, vgl. Luhrmann 2012: „A Note on Quotations", (ix).
Bei meiner Aufarbeitung stehen nicht linguistische, sondern vor allem inhaltlich-thematische Aspekte im Vordergrund. Dabei gebe ich Acht, dass weder der konkrete Gesprächskontext verloren geht, noch die Vollständigkeit oder Genauigkeit vernachlässigt wird. Vgl. dazu auch Schmidt 2013: 449.
[701] Turner in Bachmann-Medick 2014: 131.
[702] Vgl. Kruse et al. 2012: passim.

Interviews wurden, wenn möglich, in den von mir beherrschten Sprachen Deutsch, Englisch und Arabisch geführt. Das war auf Grund der Bandbreite der regionalen Kontexte aber nicht immer möglich. In Fällen, in denen ich die Sprache nur bedingt (Französisch, Farsi) oder gar nicht beherrsche (Albanisch), musste ich auf dolmetschende Personen zurückgreifen. Teilweise war diese/r ÜbersetzerIn ident mit der Kontaktperson, dem „Gatekeeper".[703] Auch für die Einschätzung der Eignung potenzieller DolmetscherInnen für eine Interviewsituation, wie auch für deren Instruktion, wurde die teilnehmende Beobachtung genutzt. Eine solche indirekte Kommunikation wird in der Aufbereitung und Interpretation des Interviews berücksichtigt. Zusätzlich habe ich in diesen Fällen – oder wenn aus anderen Gründen sprachliche Unsicherheiten aufgetreten sind – bei der Aufarbeitung und Transkription der Interviews eine in der jeweiligen Sprache kompetente Drittperson zur Kontrolle hinzugezogen.[704] Die Interviews (mit Ausnahme zweier Interviews auf Deutsch) wurden übersetzt und ins Deutsche transkribiert. Einzelne Begriffe führe ich in Klammern in der Originalsprache des Interviews an. In der Übersetzung habe ich eine Balance zwischen Textnähe und Forschungsintention angestrebt.[705] Auch hier spielt die persönliche, autoethnographische Entwicklung eine wesentliche Rolle. Die vorliegenden Übersetzungen sind die Ergebnisse der Interaktion mit den Interviewten und allen in der jeweiligen Gesprächssituation Beteiligten, teilweise auch der mich bei Übersetzungen unterstützenden Drittpersonen, schließlich aber meiner subjektiven, und möglichst selbstkritischen Interpretation.[706]

4.) Fallauswahl

In der qualitativen Sozialforschung – und insbesondere bei Einzelfallanalysen – stellt sich die Frage, „wie das Allgemeine im Besonderen zu fassen ist".[707] Somit war es eine der größten Herausforderungen, geeignete InterviewpartnerInnen zu definieren. Zu Beginn des Forschungsprojektes habe ich daher großes Augenmerk auf die Recherche, die Auswahl und den Kontakt zu geeigneten Sufis gelegt. Die Auswahl wie die Fallanzahl musste ein Spektrum an Besonderheiten abdecken, aber im Rahmen dieses Dissertationsprojekts auch zu bewältigen sein. Mit meinem Sample beanspruche ich nicht, den gegenwärtigen Sufismus abdecken zu können. Die interviewten Sufis stehen für sich und dienen als Stichprobe des weltweiten Feldes, das unzählige Sufi-Strömungen,

---

[703] Vgl. Helfferich 2011: 175.
Mein Dank gilt diesbezüglich insbesondere Gerhard Tucek, Renée M. Oberlé, Safaae El Idrissi, Denis Ljuljanovic und Marigona Esati. Zur weiterführenden Übersetzerinnen-Rolle von Arezou Hasanzādeh und Samāneh Ġaisarī s. S. 137 und S. 158.
[704] Vgl. Kruse et al. 2012: 37ff.
[705] Vgl. ebd.: 45ff, 59.
[706] Vgl. Kruse et al.: passim.
Die Aufnahmen der Interviews liegen beim Autor zur Überprüfung vor.
[707] Helfferich 2011: 173.

Traditionen und Praktizierende umfasst, die je für sich Spezifitäten in sich tragen. Zudem wurde die Auswahl wesentlich durch den Zugang bestimmt.[708] Es erwies sich als hilfreich, dass ich bereits vor Beginn des Projekts einige Kontakte zu geeigneten Sufigruppen aufweisen und im frühen Verlauf der Forschung weitere aufbauen konnte. Die instabile Sicherheitslage in für die Feldforschung potenziellen Regionen – insbesondere arabischen Länder nach den Arabischen Revolutionen wie Ägypten, Syrien, Irak – beschränkte die Auswahl drastisch. Durch die große regionale Bandbreite stand mir aber immer noch ein mehr als ausreichend großer „Pool" an Fällen zur Verfügung.

Qualitätskriterium war nicht die Quantität der Fälle, sondern die „Fallkontrastierung […], d.h. die Möglichkeit, durch vielfältige Vergleiche zwischen bewusst gezogenen Einzelfällen Muster zu identifizieren".[709] Die Ausgangsanzahl von zwölf Interviews habe ich letztlich auf 14 erweitert. Diese sind zum Teil durch kürzere Interviews oder Gespräche mit weiteren Sufis aus dem jeweiligen Kontext ergänzt. Intensität und Genauigkeit bei der Interpretation hatten zweifellos Vorrang vor der Zahl der Fälle.[710] Die finale Fallauswahl soll ein aussagekräftiges Spektrum an sufischen Charakteristika darstellen. Hierbei gilt, „dass Verallgemeinerungen von Interpretationen qualitativer Interviews auf die Rekonstruktion *typischer* Muster und nicht auf *Verteilungsaussagen* wie in der standardisierten Forschung zielen".[711] Die Kriterien der Auswahl der Fälle wird jeweils am gegeben Ort begründet und das jeweilige Spezifikum hervorgehoben (s. folgendes Kapitel). Die Fälle werden „zunächst als solche durchgeführt […] und dann komparativ oder kontrastierend gegenübergestellt".[712]

> „Der entscheidende Schritt der Interpretation besteht in der Konstruktion einer Kategorie, die die konkrete Fülle eines Falles repräsentiert. […] Wissenschaft beschäftigt sich nicht mit der bloßen Einzigartigkeit von Individuen und Ereignissen, sondern mit dem, was an ihnen gleichzeitig allgemein und besonders ist. Ihr Ziel ist die Freilegung eines Falles, nicht die Erinnerung an ein Individuum oder ein Ereignis."[713]

Ich habe Sufis verschiedener Lehrwege (Bektaşīya, Čistīya, Darqāwīya, Ismaʿīlīya, Mevlevīya, Naqšbandīya, Niʿmatullāhīya, Nūrsafardīya, Qādirīya, Šaḏulīya, Ṭarīqa Muḥammadīya), 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

[708] Vgl. Helfferich 2011: 175.
[709] Kelle/Kluge nach Kelle 2013: 499.
[710] Vgl. Helfferich 2011: 175.
[711] Ebd.: 173. Hervorh. im Original.
[712] Flick 2013a: 254.
[713] Bude 2013: 577.

als Experten und Expertinnen eine leitende oder zumindest höhere Funktion innerhalb des jeweiligen Sufi-Netzwerkes innehaben.

Meine Interpretationsbemühung wird durch das Auswertungsverfahren der „Phänomenologischen Analyse“ geleitet, das die subjektiven Bedeutungsstrukturen der Befragten auf ihre Kerngedanken hin untersucht. Das Phänomen sufischer Koranhermeneutik wurde von mir in verschiedenen Kontexten analysiert und die Ergebnisse miteinander verglichen. Vorrangig geht es um die Erhebung und Interpretation der jeweiligen sufischen inhaltlichen Reflexionen des Koran, und zwar in dem Sinne, „das andersartige Handeln und Bewusstsein von dessen Zentren, dessen Focus her zu begreifen“.[714] Die phänomenologische vergleichende Analyse der erforschten und aufbereiteten Einzelfälle führt zu einer vertiefenden Fallinterpretation. Zielsetzung ist, „Hypothesen am Einzelfall zu überprüfen, begriffliche Konzepte auszudifferenzieren, zu neuen theoretischen Überlegungen zu kommen oder den vorhandenen theoretischen Rahmen zu überarbeiten“.[715]

[714] Bohnsack nach Helfferich 2011: 130.
[715] Schmidt 2013: 455.

VIII. Profile der interviewten Sufis

Im Folgenden werden die Sufis meines Samples in Bezug auf spezifische inhaltliche wie persönliche Aspekte vorgestellt und ihre jeweiligen Lehrtraditionen ersichtlich gemacht; ebenso wird die Forschungsinteraktion besprochen. Eine umfassende Analyse des gesellschaftsreligiösen Kontexts jeder/s einzelnen InterviewpartnerIn würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.[716] Zudem fehlen mir Daten, um die gesellschaftspolitischen Positionierungen und Aktivitäten der hier vertretenen Sufis adäquat und seriös feststellen zu können. Es waren zudem gerade diese Themen, bei denen meine InterviewpartnerInnen vorsichtig und teilweise gar nicht geantwortet haben. Eine regionale, gesellschaftsreligiöse Verortung ist für die Analyse jedoch 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 ihrem vollem Namen zu veröffentlichen. Kontaktpersonen, Familienmitglieder und SchülerInnen, 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 Verweisen auf die Interviewten ist im Anhang zu finden (s. S. 353).

Die Transkript-Ausschnitte geben eine möglichst wortgetreue Übersetzung der Interviews wieder, wurden aber im Sinne guter Lesbarkeit angepasst. Verbale und nonverbale Signale des „aktiven Zuhörens“ meinerseits werden im Allgemeinen nicht wiedergegeben. Übersetzungsalternativen und Ausdrücke in der Originalsprache des Interviews werden in runden Klammern, Anmerkungen und Ergänzungen in eckigen Klammern, weiterführende Kommentare und Verweise zu Koranstellen in Fußnoten angegeben. Auf sprachliche Besonderheiten wird nur in Einzelfällen hingewiesen, so mir diese für die Interpretation und das Verständnis wichtig erscheinen. Arabische, persische und türkische Begriffe sowie Betonungen durch die Interviewten werden in Kursivschrift wiedergegeben. Kürzungen meinerseits kennzeichne ich durch „[…]“.

---

[716] Weiterführende diesbezügliche Artikel sind jedoch geplant bzw. derzeit in Arbeit. Ein bereits publiziertes Beispiel dafür ist der Beitrag zum Spannungsverhältnis zwischen sufischer Nachfolge und Patrilinearität wie Genderdynamiken am Balkan. Hierbei werden Teilaspekte des Interviews mit dem albanischen Bektaşī-Oberhaupt Baba Mondi (s. S. 160) diskutiert, vgl. Mitterauer/Hentschel 2020.

Sufi Tabib Safarboy Kuschkarov

Taschkent, Usbekistan
Interview: 01.01.2015

Safarboy Kuschkarov ist der Leiter der usbekischen Nūrsafardīya[717] und trägt den Titel Sufi Tabib (*ṣūfī ṭabīb*: Sufi-Arzt), mit dem er normalerweise angesprochen und im Folgenden auch bezeichnet wird.[718] 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 wurden 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 diesen, dann auf den Koranlehrer verwies.[719] Zudem haben wir nicht nur viel Zeit mit Sufi Tabib, sondern auch mit seiner Familie und einigen seiner SchülerInnen verbracht. Prägend waren hierbei die zahlreichen Festmahle. Das viele und gehaltvolles 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 dabei 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 präsentes Thema war das damalige Expandieren des sogenannten „Islamische Staates“. Sufi Tabib betonte die Wichtigkeit, politisch aktiv zu sein, wenn nötig „für den Frieden zu kämpfen“ und gegen „den Extremismus“ vorzugehen, den er oft mit den „Arabern“ gleichsetzte. Diese polemische Rhetorik ist in Zusammenhang mit einem dominanten post-sowjetischen, zentralasiatischen Diskurs in Verbindung zu setzten. 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.[720] Sufi Tabib scheint

---

[717] http://sufism-nursafardiyya.com/en/index.php, letzter Zugriff: 04.04.2020.
[718] 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 AraberInnen und IranerInnen verwende ich – wie auch sonst – die Transkription nach dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).
[719] 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 als die Aussagen Sufi Tabibs.
[720] Vgl. Knysh 2004: 19f; Muedini 2015: 133, 136.

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),[721] der primär für seine Grausamkeit bekannt ist, machte Samarkand zum Zentrum des Mongolischen 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.[722] Wie in anderen Kontexten ist auch in Zentralasien die Konkurrenz zwischen Sufis und verschiedenen *ṭarīqāt* historisch wie gegenwärtig teilweise stark ausgeprägt.[723] Es ist kein Zufall, dass Sufi Tabib auffallend oft und kritisch die Naqšbandīya erwähnt. Seinen eigenen Sufi-Weg führt er auf Aḥmad Yasawī und Naǧm ad-Dīn al-Kubrā zurück, die die Gründungsfiguren der in Anatolien, Persien und (Zentral)-Asien weit verbreitenden Yasawīa und Kubrawīya sind. Naǧm ad-Dīn al-Kubrā (gest. ca. 1220) war Schüler und Lehrer prominenter Sufis des 12. und 13. Jahrhunderts.[724] Er betont in seiner Lehre die Möglichkeit des unmittelbaren Kontakts mit Gott durch visionäre Erfahrungen. Diese könnten durch Disziplin, spirituellen Rückzug, ausgeprägtes Gottesgedenken (*ḏikr*) und die Kultivierung der „sublimen Zentren" (*laṭā'if*) im menschlichen Körper erreicht werden.[725] Aḥmad Yasawī (gest. um 1165 oder auch erst im 13. Jahrhundert[726]) und seine Nachfolger – die „türkischen Meister" (*mašayiẖ-i turk*) – waren für die Islamisierung der Turkvölker und der ZentralasiatInnen von großer Bedeutung. Im Zuge der mongolischen Eroberungen breitete sich die Yasawīya verstärkt nach Anatolien aus. Dort, wie auch in Zentralasien wurde die Yasawīya mit den unkonventionellen Sufis der Qalandarīya und Ḥaidarīya in Verbindung gesetzt. Ǧamāl 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-*šuyūẖ*.[727] Für Sufi Tabib würden sich Sufis wie al-Kubrā und Yasawī und in Folge auch die Nūrsafardīya wesentlich von den meisten anderen Sufi-*ṭarīqāt* unterscheiden:

---

[721] Vgl. Manz 2012: passim. Timur ließ z.B. den monumentalen Grabkomplex für Aḥmad Yasawī erbauen, vgl. a.a.O.
[722] Vgl. Lenz-Raymann 2014: 125f, passim; zum Sufismus in Zentralasien vgl. zudem DeWeese/Gross 2018.
[723] Vgl. DeWeese 2013: 843.
[724] Vgl. Böwering 1987: passim.
[725] Vgl. Knysh 2010: 174, 234ff.
[726] 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.
[727] Vgl. Knysh 2010: 219, 271f.

> Im Sufismus gibt es *drei* Grade […]: Es gibt den Sufismus, der mit der Religion ist, wie zum Beispiel die Mevlevīya, Naqšbandīya, Qādirīya 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 *pīr*s 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: direkter Kontakt. Das ist so bei Hoğğa Aḥmad Yasawī, Naǧm ad-Dīn al-Kubrā, das ist vielleicht so bei Manṣūr al-Ḥallāǧ, der sagte: *'anā l-ḥaqq*. Das ist vielleicht so bei ʿUmar Ḫaiyām, und Mašrab, einem usbekischen Sufi. Mašrab war auch so, ohne Religion, er ist zur spirituellen Essenz gegangen. Die Nūrsafardīya gehört zur dritten Richtung des Sufismus, das ist der göttliche Sufismus.[728]

Sufi Tabib gibt an, dass er die Nūrsafardīya („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 „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 führen würde. Das Antidot dazu – und somit ein Weg zu individueller wie auch gesellschaftlicher Harmonie – wäre für Sufi Tabib die Nūrsafardīya. Diese böte eine einzigartige Methode, eine „Innere Kultur" (*Fahum Farasāt*; s. S. 309f) zu entwickeln. Diese Methode baut auf 14 Aktivitäten auf, die mit den 14 „unverbundenen Buchstaben" des Koran (*al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*; s. ab S. 212) 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:

> All diese Aktivitäten haben ihre Basis aus dem Koran in den *Shakli Daryo* Buchstaben-kombinationen – 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 die Nūrsafardīya kein Sufismus ist. Vielleicht ist Nūrsafardīya kein Sufismus. Denn der Sufismus hat eine spirituelle Basis, jeder Sufismus. Aber 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.[729]

---

[728] Sufi Tabib, 2015; zum Qalandarī-Derwisch Šāh Mašrab vgl. Frembgen 2000: 151.
[729] 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.

ل

šaiḫ Sīdī Muḥammad as-Saʿīd al-Ǧamal ar-Rifāʿī aš-Šāḏulī

Jerusalem, Israel/Palästina
Interview: 12.04.2015 (10.04. - 14.04.2015)

Sīdī Muḥammad as-Saʿīd al-Ǧamal ar-Rifāʿī aš-Šāḏulī (gest. November 2015) war *šaiḫ* der ursprünglich syrischen Šāḏilīya, die er in Jerusalem in Auftrag seines Lehrers fortführte. Dort re-etablierte er 1997 den Hohen Sufirat in Jerusalem (*al-mağlisu ṣ-ṣūfīyu l-'aʿlā fī l-quds*) und saß diesem auch vor. Zudem war er *qāḍī* und Gelehrter an der al-Aqṣā Moschee.[730] Er hatte seit 1974 auch SchülerInnen aus Europa und gründete 1993 das „Shadhiliyya Sufi Center of North America" in Kalifornien, von dem aus weitere US-amerikanische Zentren ausgehen, die sich auf „sufische Heilung" spezialisieren.[731] Sīdī Muḥammad gilt in Jerusalem und unter seinen internationalen SchülerInnen als Vermittler in der Verständigung zwischen Israelis und PalästinenserInnen.[732]

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 viel Zeit mit Sīdī Muḥammad und seiner Familie verbringen durfte. Auch besuchte ich den *šaiḫ* zweimal in seinem Büro auf dem al-Aqsā Gelände. Das Interview wurde auf mehrere Tage aufgeteilt. Der erste Anlauf geschah im Beisein mehrerer Familienmitglieder und SchülerInnen, eine optimale Gesprächssituation war dadurch nicht gegeben. Am nächsten Tag gab mir Sīdī Muḥammad seinen *tafsīr* zur ersten Sure (*al-Fātiḥa)* und dem letzten Dreißigstel des Koran (*ǧuz' ʿamma*).[733] Ich sollte dieses Buch lesen und anhand dessen meine Fragen stellen. Der Hauptteil des Interviews fand dann am 12.04. statt, die anderen Gespräche zwischen dem 10.04. und 14.04.2015.[734]

Sīdī Muḥammad steht in der Tradition des bedeutenden marokkanischen Sufis Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī (gest. 1258), der nach seiner konventionellen religiösen Ausbildung in Fez in den Irak ging, um bei Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī (gest. 1234) den Sufismus zu erlernen. Dieser war der Hauptschüler und Nachfolger Aḥmad Rifāʿīs (gest. 1182), von dem Sīdī Muḥammad genealogisch abstammt. Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī 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-Šāḏilī betont, dass nur durch die konsequente Befolgung des „göttlichen Gesetzes" (*šarīʿa*), der Spiegel des Selbst

730 https://sufimaster.org, letzter Zugriff: 05.04.2020.
731 Zum amerikanischen Zentrum vgl. Schönbeck 2009: 179f; s. auch: http://shaddulicenter.org, letzter Zugriff: 05.04.2020.
732 https://blogs.timesofisrael.com/mourning-a-man-of-peace/, letzter Zugriff: 05.04.2020.
733 Vgl. al-Rifaʿi 2004.
734 Auf die verschiedenen Interviewteile wird zusammenfassend mit „Sīdī Muḥammad, 2015" verwiesen.

poliert und geklärt werden könne, um eine Erkenntnis Gottes zu erfahren. Dabei wäre es wichtig, im Leben zu stehen und für seinen Unterhalt zu sorgen. Unter seinen Nachfolgern – insbesondere unter Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī (gest. 1309) – findet die Šāḏilīya großen Zulauf und weite Verbreitung in der gesamten islamischen Welt und bildet verschiedene Untergruppen.[735] Die Šāḏilīya weist als einer der großen „supra-*ṭarīqāt*" keine einheitliche Organisationsstruktur mehr auf. Es steht ihr auch keinen einzelner *šaiḫ* vor. Die lokalen Šāḏilīya-Zweige sind somit in sich selbständige Strukturen in einem weitmaschigen Šāḏilīya-Netz.[736] Sīdī 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.[737] Sīdī Muḥammad bezieht sich inhaltlich aber primär auf Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī, der seine Lehre nicht systematisiert hatte; auch betont er die außerordentliche „Heiligkeit" des Ibn Mašīš. Sīdī Muḥammad schließt somit an eine prä-*ṭarīqa* Šāḏilī-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 Sīdī Muḥammad seine Lehre und sieht es als seinen Auftrag, die Menschen zu einer göttlich intendierten, harmonischen Einheit zu führen:

> Gott gab jedem Propheten Frieden und Liebe und Gnade und Gerechtigkeit. Daher bin auch ich der Führer zu Frieden und Liebe und Gnade und Gerechtigkeit und Freiheit. […] Gott gibt mir das, ich gebe nichts für mich. Ich bin ein armer Diener. […] Der ist von meinen Kindern, der diese Botschaft trägt. Mein Lieber, die *wichtigste* Sache ist: der *wirkliche* Sufi ist der, der Frieden und Liebe und Gnade und Gerechtigkeit trägt und die *Lehre* lebt, wie die Propheten, – Moses und Jesus und Muḥammad, ohne Unterschied.[738]

Für Sīdī Muḥammad ist das Lesen des Koran der erste, unverzichtbare Schritt zur Realisierung des prophetischen Vorbilds. Das vorrangige Ziel ist dabei jedoch nicht, nur eine spirituelle Selbstverwirklichung zu erreichen, sondern die koranische Botschaft in solidarischem Mitgefühl umzusetzen. Der Sufi dürfe nicht am Materiellen oder seinen/ihren eigenen Bedürfnissen anhaften, vielmehr müsse 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,

[735] Vgl. Knysh 2010: 207ff; Moshe 2012: 234ff.
[736] Vgl. Sedwick 2018: 218.
[737] Vgl. Knysh 2010: 216.
[738] Sīdī Muḥammad, 2015.

> was kann ich Ihnen sagen? Das ist, was ich trage, seit *75* Jahren, – und ich gebe es für alle Menschen.[739]

Sīdī Muḥammad betont wiederholt, dass es keinen Unterschied zwischen den Menschen gäbe, so wie es nach dem Koran auch keinen Unterschied zwischen den Propheten gäbe (s. S. 165). Das weist im Kontext Jerusalems und damit im Zentrum des israelisch-palästinensischen Konflikts auch eine wesentliche gesellschaftspolitische Dimension auf. Ohne in die Geschichte oder in eine politikwissenschaftliche Analyse des Konflikts eintauchen zu können, ist Sīdī Muḥammad als angesehener Sufi-*šaiḫ*, 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 trage, die bestehende Gewalt zu überwinden:

> Ob er Muslim ist, ob er Christ ist, ob er 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 sagt: *Wer auch immer* jemanden angreift, der trägt, Christ oder Jude zu sein, gehört nicht zu mir. […] – Ein Sufi nimmt das ernst.[740]

Eine solche Erkenntnis und ein wirkliches Verstehen der Religion fehle nach Sīdī Muḥammad im Allgemeinen jedoch. Religion wäre 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 trägst. Wenn er nicht Frieden und Liebe und Gnade und Gerechtigkeit und Freiheit trägt – 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 *all* den Propheten gab, nicht nur für Muḥammad: *lā nufarriqu baina 'aḥad* mach keinen Unterschied zwischen irgendeinem der Propheten. Alle von ihnen: Liebe, Friede und Gnade. Das ist die *wirkliche* Botschaft. [Um das zu] sehen, *gehen* Sie ins *Innere*![741]

---

[739] Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 2:248, 24:54, 33:7, 40:7; das sufischen Konzept *'ibn al-waqt* bezeichnet die uneingeschränkte Gegenwärtigkeit des Sufis, in der er in vollem Gottvertrauen, unvoreingenommen und unabgelenkt handelt, vgl. Schimmel 1985: 190.

[740] Sīdī Muḥammad, 2015; zur Maxime des Friedens vgl. K. 25:63, Sīdī Muḥammad deutet die koranische Beschreibung des Paradieses, in dem Friede und gegenseitige Zuneigung herrschen, als mögliche Diesseitsbeschreibung, die durch korrektes Handeln verwirklicht werden kann, vgl. z.B. K. 10:9-10; s. zu solchen Vergegenwärtigungen andersweltlicher Wirklichkeitsbeschreibungen S. 231ff, 279ff; zum Zusammenhang von Reinheit, Gottesbewusstsein, korrektem und selbstverantwortlichem Handeln vgl. K. 35:18.

[741] Sīdī Muḥammad, 2015; zur universalen Botschaft des Propheten vgl. K. 21:107; Sīdī Muḥammad zitiert *lā nufarriqu baina 'aḥad* aus K. 2:136,285, 3:84.

م

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 *šaiḫa* ab und bezeichnet den Kreis um sie bzw. ihre SchülerInnenschaft als „Klasse", ihre Lehre und Tätigkeit aber eindeutig als Sufismus. Dabei ähnelt ihr Zirkel den „eklektischen und hybriden" Sufi-Gruppierungen in Großbritannien, die Pnina Werbner als Netzwerke sozial-spiritueller Intimität in einem durch Migration begründeten neuen Setting beschreibt.[742] Parvāneh Hadāvands Gruppe tritt allerdings in ihrem „angestammten" Milieu zusammen und besteht primär aus Schülerinnen, die oft Mütter und Töchter umfasst. Es gibt einen engeren Kreis, zu dem auch einige Männer zählen und der regelmäßig zusammenkommt. 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 Ḥāfiẓs 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.[743] 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 AnhängerInnen zu erreichen, eine „überweltliche" Erfahrung zu evozieren und dabei einen Geschmack der „wirklichen Wahrheit" (*ḥaqīqa*) zu erleben.[744] Für Parvāneh Hadāvand wird auf diese emotional-intensivierte Weise die Schnittstelle zwischen Horizontalem/Weltlichem und Vertikalem/Spirituellem erreicht.[745] Das Übersetzen bzw. 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 betont die zwischenmenschliche Interaktion als wesentlich für einen Erkenntnisgewinn und greift hierbei

[742] Vgl. Werbner 2007: 200f.
[743] Vgl. Haeri 2017: 139, 149, 153.
[744] Vgl. Pinto 2017: 95ff.
[745] Parvāneh Hadāvand, 2016.

gerne auf Spiegelmetaphern zurück: „Seien Sie der Spiegel der anderen und seien Sie Spiegel für sich selbst, dabei werden Ihnen wiederum die anderen helfen.“[746] Die Betonung, dass ein Sufi auch immer „horizontal“ zu agieren habe, 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 betont nämlich, dass ein Sufi die im Intimen bzw. im Kreis der Vertrauten gemachten „vertikalen“ Erfahrungen nach außen tragen müsse, 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 war zu beobachten, wie Parvāneh Hadāvand gesellschaftsreligiöse, insbesondere geschlechterspezifische Konventionen herausforderte. So setzte sie sich bei Veranstaltungen auf die Plätze, die Männern zugedacht waren und trägt auch an „religiösen Orten“ nicht das gebräuchliche Schwarz, sondern immer weiße und zum Teil auch grüne Gewänder. Denn dies wären die Farben des Propheten und der Sufis.

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. Sie 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 *ʿārif*s in Verbindung setzen, um sie zu interviewen. Angesichts ihres selbstbewussten, oftmals provokativen Verhaltens in der Öffentlichkeit, das dort sowohl respektiert als auch kritisiert worden ist, 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.[747]

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

---

[746] Parvāneh Hadāvand, 2016.

[747] Verweise aus meinen Aufzeichnung über die Erfahrungen mit Parvāneh Hadāvand werden mit „Parvāneh Hadāvand, 2016“ angegeben, Ausschnitte aus dem Interview mit „Hešmat Riāzī, 2016“. In beiden Fällen ist immer 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.

Marxismus und der Philosophie Hegels intellektuell identifizierte. Im Zuge einer existenziellen Krise wäre er kurz vor dem Selbstmord gewesen. In dieser verzweifelten Situation, in der er vor „dem Nichts“ stand, habe er eine Vision göttlicher Allgegenwärtigkeit erfahren und begonnen, sich dem Sufismus zu widmen. Er studierte das *Maṯnawī* Rūmīs und folgte einem *pīr* der im Iran weit verbreiteten Gunābādī-*ṭarīqa.*[748] Dr. Riāzī wurde aber von den vielen AnhängerInnen enttäuscht, die in seinen Augen nur formell Sufis wären. Er hingegen hätte immer nach tatsächlichem gnostischem Wissen (*maʿrifa)* 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[749] zusammenhängt, ist nicht zu erschließen. Wie Hešmat Riāzī Parvāneh Hadāvand kennengelernt hat, bleibt ebenso unklar. Von einem weiteren engen Mitglied ihres Kreises – dem jüdischen Arzt Dr. Rahmat-Allāh Riaffī – 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-wuǧūd*. Er erwähnt weiters Henry Corbin und Seyyed Hossein Nasr als Gelehrte, die in die Materie tief eingedrungen seien und deren Schriften hilfreich wären, den Sufismus zu verstehen. Diese positiven Verweise und Hešmat Riāzīs Anspielungen auf eine „Urreligion“ lassen ihm potenziell dem „Traditionalismus“ (s. S. 38f) zuordnen.[750] Seine inhaltliche Argumentation baut auf seinem Verständnis der *waḥdat al-wuǧūd* auf*,* das in der Vielfalt der Phänomene die Einsheit Gottes erkennen will. Diese Einsicht wäre aber nur einer spirituellen Elite vorbehalten, die die *waḥdat al-wuǧūd* als ihre Maxime nehmen, nach dieser leben und damit auch den Koran verstehen würde:

> Wir müssen das klar machen: Glauben wir an *waḥdat al-wuǧūd* (die Einsheit der Existenz), oder glauben wir an *qiṣrat al-wuǧūd* (die Limitierung der Existenz) […]. Ein Wissender (*ʿārif*) betrachtet die Dinge durch die Linse der *waḥdat al-wuǧūd*, also sieht er alles in Friede 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-wuǧūd* haben, dann können Sie auf die *qiṣra* schauen, mit Frieden. *Aber wenn* Sie die Dinge durch die Linse der *qiṣra* betrachten, dann sind Sie, würden Sie vielleicht darin feststecken. Und Sie würden vielleicht nie dahin kommen, die Sicht der *waḥda* zu erlangen.[751]

---

[748] Vgl. Bos 2007: 61. Die Gunābādīya ist auch als Sulṭān-Alī-Šāh-Niʿmatullāhīya bekannt; zur Geschichte der Gunābādīya und ihrer Abspaltung von der Niʿmatullāhīya vgl. Lewisohn 1998: 451ff; Knysh 2010: 243.
[749] Vgl. Lewisohn 1998: 451ff.
[750] 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.)
[751] Hešmat Riāzī, 2016.

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 EthnologInnen vermittelt, die zu der Zeit in Rajasthan zum Sufismus forschten.[752] Basit Khan ordnete sich keiner spezifischen *ṭarīqa* zu und sieht im Sufismus in erster Linie eine von externen Einflüssen bereinigte, demütige islamische Lebensführung, die durch das konsequente Anwenden der *šarīʿa* erreicht wird. Seine Argumentationslinien entsprechen einem „reformierten" Sufismus-Verständnis, wie es der bereits erwähnte Aḥmad Sirhindī (gest. 1624) prägte. Auch lassen sich Parallelen zu dem Programm der Tablighi Jama'at ziehen, das auf eine pan-indische, schließlich aber globale muslimische Einheitsidentität abzielt. Diese soll zudem auf der *šarīʿa* als einem „symbolischen Marker" basieren.[753] Ob Basit Khans 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.[754] Es wäre 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 haben vom Islam. Sie sollen Leute einladen, wenn Sie aber jemanden einladen, laden Sie nicht mit Hass ein, Sie können so nicht einladen – keiner wird kommen. Es ist eine Botschaft der Liebe und des Friedens. Wenn Sie jemanden einladen, zeigen Sie, dass Sie mit Liebe und Frieden sind. Das ist die Botschaft des Koran – von Gott an die gesamte Menschheit.[755]

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

---

[752] Dieses Gespräch habe ich als Probeinterview vor dem offiziellen Beginn des Forschungsprojekts durchgeführt. Da sich die erhobenen Daten aber als gehaltvoll erwiesen, beziehe ich sie in das Sample ein. Bei 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.)
[753] Vgl. Sikand 2007: 132.
[754] Vgl. ebd.: 134, passim.
[755] Basit Khan, 2014; vgl. K. 3:104, 10:25, 16:2, 25:63, 73:20 u.a.

Sufismus näherte sich dem Sirhindīs an.[756] Basit Khan bezieht sich aber auch auf die großen indischen Sufis Niẓām ad-Dīn Auliyā' (gest. 1325) und dessen Schüler Amīr Ḫusrū (gest. 1325), wie auch auf Rūmī, der einen starken Einfluss auf den indischen Sufismus hatte. Von synkretistischen Zugängen – wie etwa Kabīrs (gest. um 1518)[757] – distanziert sich Basit Khan jedoch vehement, auch wenn er Kabīr auf einer literarischen Ebene „großartige" Errungenschaften zugesteht (s. S. 92, 186). 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.[758] Es überrascht daher nicht, dass Basit Khan bei Dichtern wie Ġālib zur Vorsicht rät. Man müsse sie kritisch lesen, dann könne man als aufrichtiger Muslim und Sufi von ihnen profitieren:

> Ich rate Ihnen nicht, Mirzā Ġālib als islamisch zu nehmen […] ein großer kultureller Schriftsteller, aber ich kann ihn nicht als einen islamischen Schriftsteller nennen. Aber ein paar Dinge, die er geschrieben hat, über *taṣauwuf*, über *šarīʿa*, 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.[759]

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 dabei vor allem die Rolle der indischen Film- und Musikindustrie, die den Sufismus bzw. sein historisches Erbe vereinnahme und als einen universalistischen, toleranten „*light*-Islam" entstelle.

Historisch vertrat die Mehrheit der Sufis des Subkontinents allerdings durchaus Ansätze, die anderen Religionen gegenüber positiv eingestellt waren. Sufis standen mit nicht-MuslimInnen in Kommunikation, teilten mitunter asketische-spirituelle Praktiken – wie die der Yogis – und übersetzten als äquivalent wahrgenommene Konzepte, um die sufische Lehre zu verbreiten.[760] Diese sufische Permeabilität trug in Indien, in Südostasien und vielen anderen Regionen maßgeblich zur Verbreitung des Islam bei.[761] 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 vollzogen. Nach diesem hätte der unkritische Gebrauch der auf Ibn al-ʿArabī

---

[756] Vgl. Farooqi 2012: 184.
[757] Zu den genannten Sufis und den Einfluss Rūmīs auf indische Sufis vgl. Schimmel 1985: 461, 491f, 506, passim.
[758] Vgl. Schimmel 1985: 117, 573, 591f. Interessant ist, dass ein Lieblingsmotiv Ġālibs das Martyrium des Manṣūr al-Ḥallāǧ ist, Basit Khan al-Ḥallāǧ 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: 109ff.
[759] Basit Khan, 2014.
[760] 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.
[761] Vgl. Bruinessen 2007: 94f; Knysh 2010: passim.

zurückgeführten *waḥdat al-wuǧūd*-Lehre den Sufismus korrumpiert und schließlich zur synkretistischen Religion des Großmoguls Akbar (gest. 1605), der *dīn-i ʾilāhī* geführt. Um solche „Fehlentwicklungen" zu vermeiden, müsse der Sufismus reformiert werden. In Folge distanzierten Sirhindī und seine AnhängerInnen sich von „hinduistischen" Einflüssen und zunehmend auch von schiitischen Lehren.[762] Wie Sirhindī war auch Muḥammad Iqbāl bemüht, den Sufismus, der ihn stark beeinflusste, vom Verdacht des Pantheismus zu befreien.[763] Nach Iqbals Lesart des „vollkommenen Menschen" wäre das Ziel der Sufis so nicht das Entwerden (*fanāʾ*) in Gott, sondern die spirituelle Vervollkommnung des gesellschaftlich aktiven Subjekts.[764] Soziale Gerechtigkeit wäre dabei durch ein korrektes religiös-moralisches Handeln der Gläubigen bedingt. In seinem Gedicht *Šikwa* klagt Iqbāl Gott an, sein Versprechen, die MuslimInnen zu beschützen, nicht zu erfüllen. In der Replik darauf, *Ǧawāb-i Šikwa*, lässt Iqbāl Gott antworten, dass er sein Versprechen nicht gebrochen hätte, sondern die MuslimInnen vom rechten Pfad abgekommen wären.[765]

Sich auf diese beiden Gedichte beziehend entwickelt Basit Khan ein Konzept der göttlichen Führung, welches den menschlichen Einsatz und Willen voraussetzt, geführt zu werden. Er grenzt sich dabei von jeglichem synkretistischen und auch pantheistischen „Irrglauben" ab, der nur Ausdruck der „Liebe zur Illusion" wäre. Zudem widerspräche das „Sektierertum", das Basit Khan vor allem SchiitInnen 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 MuslimInnen 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, *wie* es 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.[766]

---

[762] Vgl. Knysh 2010: 230ff, 280ff.
[763] Vgl. Yilmaz 2019: 72f, 83. Yilmaz argumentiert, dass sich Iqbāl im deutschen philosophischen „Pantheismusstreit" positioniert hätte und in seinem philosophisch-kritisch reflektierten Sufismus einen Lösungsansatz der Debatte sieht. Dabei vertritt Iqbāl die Meinung, dass auch ein überzeugter *waḥdat al-wuǧūd* Anhänger wie ʿAbd al-Karīm al-Ǧīlī (s. S. 93f) keinen Pantheismus betreibe, da er zwischen der transzendenten Essenz und immanenten Existenz Gottes unterscheiden würde, vgl. ders.: passim.
[764] Vgl. Yilmaz 2019: 92.
[765] Vgl. Farooqi 2012: 184, 192.
[766] Basit Khan, 2014.

ـ

šaiḫ 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 *šaiḫ* 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.[767] Unter diesen wären Sufis der Naqšbandīya, Qādirīya und anderer nicht weiter spezifizierten *ṭarīqāt* gewesen. Schließlich findet Ibrahim Hussain in Dr. Muḥammad b. Yaḥya an-Nanawī seinen *šaiḫ,* der ihn in dessen Šāḏilī-Rifāʿī-Qādirī *ṭarīqa* initiiert. Dr. an-Nanawī ist in Aleppo geboren, lebt in Atlanta, USA, und führt von dort das internationale islamische Bildungsnetzwerk „Madina Institute“.[768] Ibrahim Hussain ist Direktor des „Madina Insitute Canada“ und Lehrer an der von seinem Vater gegründeten „The Holy and Noble Koran Society“.[769] Das „Madina Institute“ präsentiert sich nach außen hin nicht als dezidierte sufische Einrichtung, sondern in erster Linie als eine der „Islamischen Bildung“. Sufische Inhalte werden nur indirekt, durch die „Wissenschaft des *’iḥsān*“ vermittelt.[770] Wie bereits dargelegt (s. S. 102), 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.[771] Folglich sei für Dr. an-Nanawī der Sufismus auch nur dann „gut“, wenn er den Koran und die „authentische Sunna“ befolge, um Gott näher zu kommen, ihn als präsent zu erkennen und so den Glauben und das Verhalten zu optimieren. Das wäre für ihn *’iḥsān*.[772] Im Interview präsentiert sich Ibrahim Hussain dementsprechend als Sufi, der den Sufismus als eine vom prophetischen Vorbild legitimierten „Wissenschaft der Reinigung“ (*ṣafā’*) versteht, die zu *’iḥsān* führen würde:

---

[767] Vgl. https://www.shaykhibrahimhussain.com/index.html; https://www.facebook.com/ShaykhIbrahim/, letzter Zugriff: 10.04.2020.
[768] Vgl. https://www.madinainstitute.com/?fbclid=IwAR2ouYfPG9UOD5yCyMDc3EtWz8q477hIoTxRjgRQ7p2r5CC__2r27ymrpqs, letzter Zugriff: 10.04.2020.
[769] Vgl. https://thanksinstitute.org, letzter Zugriff: 10.04.2020.
[770] Vgl. https://www.madinainstitute.com/tazkiyah-science-of-ihsan, letzter Zugriff: 10.04.2020.
[771] Weismann 2007: 117ff.
[772] Vgl. https://www.facebook.com/pg/ShaykhNinowy/about/?ref=page_internal, letzter Zugriff: 11.04.2020.

> Dann definiert der Prophet auch die Wissenschaft des *'iḥsān*. Im Sufismus geht es wirklich um *'iḥsān*, was *Wirklichkeit* (*reality*) bedeutet. – Es ist eine Wissenschaft, in der Sie wirklich die *wahre Essenz* des Glaubens *fühlen,* und die *wahre* Essenz der Religion. Sufismus ist für mich – wirklich das *Fühlen*, in der Präsenz Gottes zu *sein*.[773]

Der zwar islamische, aber konventionell-neutrale öffentliche Auftritt des „Madina Institute" ist vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Kontextes 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-MuslimInnen und MuslimInnen in Kanada. Dennoch werden auch hier MuslimInnen verstärkt als „Fremde" und im Zusammenhang mit dem „islamistischen Extremismus" wahrgenommen. Wie Marie LeBlanc anhand der Naqšbandī-Ḥaqqānī *ṭarīqa* in Montréal aufzeigt, sind kanadische Sufis dementsprechend tendenziell bemüht, in der öffentlichen Debatte interkulturelle und -religiöse Offenheit, gesellschaftliche Kompatibilität und Distanz zu „Fundamentalisten" zu demonstrieren.[774] So betont auch das „Madina Institute", nicht nur den „Koran und die authentische Sunna", sondern auch „Toleranz, Frieden und Mitgefühl" zu lehren.[775] Allerdings vermeidet das „Madina Institute" – im Gegensatz zu der Naqšbandī-Ḥaqqānī *ṭarīqa* – als Schule 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, was der Koran uns sagt, macht er das nicht? Und auch, […] dass wir unbedingte Liebe und Mitgefühl auf die gesamte Schöpfung Gottes *verbreiten.*[776]

Für Ibrahim Hussain ist das Aneignen und Vermitteln von Wissen die effektivste Realisierung des Sufismus. Diese spirituell-intellektuelle Führung sei 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 um und durch den Koran verwirkliche 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, dass die Leute kommen müssen […] und die Leute müssen lernen. Die Leute müssen kommen, lernen, respektieren, anfangen zu respektieren, lesen und reflektieren. Die Leute müssen in die Ozeane des Koran *tauchen*.[777]

---

[773] Ibrahim Hussain, 2015.
[774] Vgl. LeBlanc 2014: 431ff, passim; zu Erwähnungen verschiedener Sufi-*ṭarīqāt* in Kanada vgl. Piraino 2016: passim.
[775] Vgl. https://www.madinainstitute.com/mission, letzter Zugriff: 11.04.2020.
[776] Ibrahim Hussain, 2015.
[777] Ibrahim Hussain, 2015.

ك

Husamuddin Meyer

Wiesbaden, Deutschland
Interview: 11.06.2015

Husamuddin Meyer ist langjähriger Schüler von *šaiḫ* Nāẓim 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 Tiǧānīya, noch der Murīdīya *ṭarīqa* beigetreten". Zurück in Deutschland wird er in die „Naqšandīya Ǧamaʿat" eingeführt und lernt dort *šaiḫ* Nāẓim als seinen „perfekten Lehrer" kennen, der ihm auch den Namen Husamuddin gibt.[778] *Šaiḫ* Nāẓim 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 dessen *šaiḫ* – ʿAbd Allāh ad-Dāġistānī (gest. 1973) – soll *šaiḫ* Nāẓim den Auftrag bekommen haben, den Sufismus in der Form der Naqšbandī-Ḥaqqānī *ṭarīqa*[779] weltweit zu verbreiten. Mit der Basis in Zypern wird dieses Sufinetzwerk zur transnationalen, postmodernen *ṭarīqa* par exellence. Ihr Erfolg ist wesentlich vom Charisma *šaiḫ* Nāẓims getragen, der nicht nur viel reiste, sondern auch seine Stellvertreter erfolgreich etablieren konnte. Hierbei ist vor allem *šaiḫ* Hisham Kabbani in den USA zu nennen, der durch sein öffentliches, politisches Agieren bekannt, aber auch kritisiert worden ist (s. S. 112f). Aber auch der deutsche *šaiḫ* Hassan Dyck ist ein wichtiger „Botschafter" der Naqšbandīya-Ḥaqqānīya, die er international, oft auch durch seine Musik repräsentiert.[780] Auch andere führende Naqšbandī-Ḥaqqānī Sufis treten öffentlich und medial auf, distanzieren sich dabei von „fundamentalistischen", vor allem wahhabitischen Islam-Auslegungen und propagieren eine sufisch-kosmopolitische Alternative. Dabei vertreten Naqšbandī-Ḥaqqānī Sufis eine durch äußerliche Merkmale – wie eine spezifische „sufische" Art der Kleidung – erkenntliche Kollektividentität.[781] Gleichzeitig präsentiert sich die *ṭarīqa* 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. Dabei kritisiert *šaiḫ* Nāẓim die in seinen Augen negativen Auswirkungen der Modernität, des Säkularismus, wie auch der Demokratie. Das Osmanische Reich präsentiert er hingegen als gesellschaftspolitisches Ideal.[782] Die *ṭarīqa* ist dennoch nicht einfach als

[778] Husamuddin Meyer, 2015.
[779] Zur Geschichte der Naqšbandīya i. A. vgl. Knysh 2010: 218ff, passim; zu *šaiḫ* Nāẓim vgl. Knysh 2017: 109ff.
[780] Vgl. Stjernholm 2009: 85ff; LeBlanc 2014: 429, 435f; Piraino 2016: 99ff.
[781] Vgl. Le Blanc 2014: 435f.
[782] Vgl. Piraino 2016: 100ff; Kynsh 2017: 115.

eine reaktionäre Bewegung einzuordnen. So versteht Husamuddin Meyer gerade sein zivilgesellschaftliches Engagement in der Gefängnisseelsorge, in der Extremismus-Prävention wie auch im interreligiösen Dialog[783] als Realisierung des Vorbilds seines *šaiḫ*s:

> Ja, so wie wir *maulānā šaiḫ* 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 bzw. 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 *šaiḫ* 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 eben 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.[784]

In der Naqšbandīya-Ḫaqqānīya wird die Wichtigkeit der Präsenz des *šaiḫ*s und die Nachahmung seines Vorbilds besonders betont, um so spezielles Wissen zu erlangen. Dabei hatten die Besuche bei *šaiḫ* Nāẓim in Zypern einen besonderen Status bei den SchülerInnen inne.[785] 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 šaiḫ*, 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, so wie hier im Westen.[786]

Um dieses „erfüllte Leben" auch auf den Alltag auszuweiten, wird in der Naqšbandīya-Ḫaqqānīya empfohlen, jeden Tag einen *ǧuz'* – 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.[787]

---

[783] Husamuddin Meyer tritt regelmäßig und immer im „typischen" Naqšbandī-Ḫaqqānī Kleidungsstil in deutschen Medien auf, wo er primär zu Fragen der Radikalisierung interviewt wird; vgl. https://www.youtube.com/watch?v=XsR7AsoNi_Q; https://www.youtube.com/watch?v=91rwJZ6Sztw; https://mediendienst-integration.de/artikel/seelsorge-ist-die-beste-form-der-praevention.html, letzter Zugriff: 13.04.2020.
[784] Husamuddin Meyer, 2015; zur Annahmebereitschaft Gottes bei aufrichtiger Reue vgl. z.B. K. 2:37-8.
[785] Vgl. Stjernholm 2009: 92f.
[786] Husamuddin Meyer, 2015.
[787] Husamuddin Meyer, 2015.

٥

šaiḫ 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 *šaiḫ* Celaleddin Bakir Çelebi führt. Noch am selben Tag nahm Süleyman Bahn ihn als seinen Lehrer an und blieb bis zum Tod des *šaiḫ*s 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 *šaiḫ*s und die offizielle Lehrerlaubnis (*'iğāza*) der Mevlevīya, denn, so betont er: „Man braucht für alles eine Erlaubnis in unserer Tradition."[788] *Šaiḫ* Süleyman Bahn *efendi* ist in Folge der offizielle Repräsentant der „International Mevlana Foundation" in Deutschland. Celaleddin Bakir Çelebi gründete diese 1996, kurz vor seinem Tod. Seit 1925 hatte die Mevlevīya in der Türkei keine legale Existenzberechtigung mehr, als „kulturelle Vereinigung" wurde die Mevlevīya jedoch von der laizistischen türkischen Regierung wieder anerkannt. Die strukturell adaptierte, modernisierte Mevlevīya 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 Mevlevīya oft aber nicht gegeben, was zu internen Spannungen und Legitimitätskonflikten führt.[789] Auch *šaiḫ* Süleyman Bahn kritisiert die, die ohne Erlaubnis die Mevlevīya 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 gehe:

> 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.[790]

---

[788] Süleyman Bahn, 2015; zur Gruppe in Nürnberg vgl. http://www.mevlana-ev.de/cbcms/, letzter Zugriff: 14.04.2020.
[789] Vgl. Klinkhammer 2009: 216f.
[790] Süleyman Bahn, 2015.

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"[791] 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".[792] Insbesondere „die Zugehörigkeit von Muslimen zu Deutschland" wird in Frage gestellt.[793] Süleyman Bahn sieht sich als konvertierter muslimisch-sufischer Akteur folglich mit einer Vielzahl an Vorurteilen gegenüber dem Islam konfrontiert und ist – wenn auch weniger präsent als Husamuddin Meier – aktiv im interreligiösen Dialog engagiert. Einen Aufruf zu diesem Engagement sieht Süleyman Bahn im Koran verankert:

> 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.[794]

Süleyman Bahns Zugang zum Koran ist wesentlich durch das *Maṯnawī-i Maʿnawī* Rūmīs informiert. Nach ihm arbeite Rūmī intensiv mit „Versen aus dem Koran" und interpretiere 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.[795] Für Süleyman Bahn ist in Ableitung davon der Umgang mit dem Koran dynamisch zu gestalten. Erst der hermeneutisch gelebte und selbstverantwortliche Umgang mit dem Koran würde dessen Potenzial umfassend erschließen. Der Koran ist für ihn als ein offener Text zu verstehen, mit dem „man in *Kommunikation* treten" müsse. So würde er auch zu einer „Hilfe im Leben" werden:

> 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, nicht?[796]

---

[791] Bigo/Soukala in Öktem 2013: 4.
[792] Öktem 2013: 19.
[793] Ebd.: 29.
[794] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 29:46; s.o. (Basit Khan).
[795] Vgl. Knysh 2010: 151; zur Person und Weltanschauung Rūmīs, wie auch zur Entstehung der von seinem Sohn Sulṭān Walad gegründeten Mevlevīya s. ders.: 156ff.
[796] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 2:143-8.

ي

šaiḫa Naila Amat an-Nur Tiwana

Lahore, Pakistan
Interview: 30.08.2015 (Wien)

Naila Tiwana wurde von ihrem *pīr* – Zia Inayat Khan – als Repräsentantin und *šaiḫa* des „Sufi Order International“ eingesetzt. Dieser verlieh ihr auch den „Sufi-Namen“ Amat an-Nur (*'amat an-nūr*: Dienerin des Lichts).[797] Amat an-Nur hat Politikwissenschaften und vergleichende Philosophie studiert. Insbesondere interessiert sie die „universale Dimension der koranischen Botschaft und des Islam“. Nach ihr würde diese ein „erneutes Anerkennen des im Koran verankerten Geschlechter-Egalitarismus und die koranische Anerkennung der Frauenrechte“ bedingen. Seit ein paar Jahren führt die *šaiḫa* ein eigenes „Sufi-Zentrum“ in Lahore. Sie habe SchülerInnen aus Pakistan wie auch aus dem Ausland. Dabei agiere sie aber nur von zuhause über das Internet.[798]

> Jeden Donnerstag treffen wir uns und haben eine *ḏikr*-Zusammenkunft, wo ich einen spirituellen Diskurs anbiete, dem *ḏikr* 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 (*murīd*s) 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 Selbstzerstörung 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.[799]

Šaiḫa Amat an-Nurs Gruppe ist ein weiteres interessantes Beispiel sufischer Transnationalität. Eingebunden in das Inayatī-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.[800] 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

---

797 Vgl. http://www.nazr-e-kaaba.com/naila.html, letzter Zugriff: 14.04.2020.
798 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.
799 Amat an-Nur, 2015.
800 Vgl. https://inayatiorder.org/centers-worldwide-map/, letzter Zugriff: 14.04.2020.

ausgehende Inayatī-Bewegung hat primär „westliche“ AnhängerInnen. Allerdings wächst in der jüngeren Vergangenheit das Interesse an der Inayatī *ṭarīqa* nicht nur in Südamerika, sondern auch in Asien.[801] Amat an-Nurs Zentrum ist in dieser Hinsicht als ein Re-Import nach Südostasien zu sehen. Ihr internationaler Kreis an SchülerInnen entspricht dabei der universalistischen Ausrichtung der Inayatī-Bewegung. 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 *pīr* bzw. seines/ihres Lebens- und Lehrzentrums (*dergah*), der Translokalität der SchülerInnen und der Inklusivität der Gemeinschaft über soziale oder religiöse Herkunfts- wie auch über Geschlechtergrenzen hinweg.[802] Amat an-Nur bezeichnet ihre Schule als „ökumenisch“, denn diese umfasse nicht nur die im indo-pakistanischen Kontext vier großen *ṭarīqāt* der Qādirīya, Suhrawardīya, Naqšbandīya, und vor allem Čištīya, 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,[803] 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 ’ilāha ’illa llāh* [wörtl: Es ist keine Gottheit außer Gott]: es gibt keine Wirklichkeit außer der, die ist. […] Der einzige Unterschied ist, dass sie 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 auch ein und dieselbe.[804]

---

[801] Genn 2007: 266, 274, passim; Küçük 2008: 301ff.

[802] 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 bzw. das Transzendieren der sozial-religiösen Konvention in Bezug auf die Gastfreundschaft und die Großzügigkeit im Umgang mit den Spenden, die er/sie erhält, zu beweisen und zu demonstrieren, vgl. a.a.O.

[803] Vgl. Muedini 2015: 97-123.

[804] 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.

ع

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 gerne von vielen anderen Sufi-Gruppen verwendet wird.[805] Nach einem Studium der Philosophie widmete sich Oruç Güvenç der Erforschung und Praxis „Altorientalischer 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 SchülerInnen 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 mehrer Tage anhaltende „Sema"-Zusammenkünfte, bei denen von verschiedenen, einander abwechselnden TeilnehmerInnen 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.[806] Durch seine regelmäßigen Besuche in Wien kannte ich Oruç Güvenç bereits vor Beginn des Dissertationsprojekts. 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 Wien-Besuche 2016 durchführten.

Oruç Güvenç habe mit etwa 12 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 *šaiḫ*s" der Galata-Mevlevī *tekke* – Ahmed Celaleddin Dede – gewesen sei. Als seinen dritten Lehrer gibt er Ziya Effendi an. Dieser hätte die Lehrerlaubnis für sechs *ṭarīqāt* gehabt: Mevlevīya, Bektaşīya, Qadirīya, Rifāʿīya, ʿUşşakīya 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-Ǧīlānī (gest. 1166) und Aḥmad Rifāʿī (gest. 1182) zurück.[807] Die ʿUşşakīya ist ein Nebenzweig der auf ʿUmar al-Ḫalwatī (gest.

[805] Vgl. z.B. Klinkhammer 2009: 214; zudem durch zahlreiche eigene Beobachtungen bestätigt.
[806] Vgl. https://tumata.com/en/tumata/dr-rahmi-oruc-guvenc/, letzter Zugriff: 16.04.2020.
[807] Vgl. Knysh 2010: 156ff, 179ff, 277ff, 322.

1397) zurückgehendem Ḫalwatīya.[808] Die Saʿdīya, die die Haupt-Lehrtradition Ziya Efendis war, geht auf Saddedin 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.[809] Zudem habe Oruç Güvenç noch von Muhiddin Efendi, der in der Tradition Ibn al-ʿArabīs stand, und Ğelal Efendi, der ein Qādirī *šaiḫ* war, gelernt. Oruç Güvenç sieht diese Kombination an Lehrtraditionen als ein sich ergänzendes Bedeutungsfeld an, in dem für ihn ein „spontantes Wir" entstanden sei.[810] Im Gegensatz zu vielen „modernisierten" türkischen *ṭarīqāt,* die tendenziell eine rationalisierte und disziplinierte Frömmigkeit, Ethik und Geschlechtersegregation betonen,[811] 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 dies wohl erst unter Rūmīs Sohn Sulṭān Walad (gest 1312) bzw. noch später festgelegt worden ist,[812] sondern als spontane „Einladung des Herzens". Die Musik ist für Oruç Güvenç jedoch nicht nur „die Sprache des Herzens, die Sprache, […] die keiner Übersetzung bedarf",[813] wie dies der türkische Theologe Yaşar Öztürk Rūmī zuschreibt, sondern vielmehr eine Übertragung der koranischen Botschaft:

> 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.[814]

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 ʾikrāha fī d-dīn*, im Religiösen gibt es keinen Zwang für eine andere Person. – *Das* ist sehr, sehr wichtig für heute! Dieser Vers: *lā ʾikrāha fī d-dīn*. Denn *keine Person* hat einen Grund (oder Berechtigung), eine andere Person unter Druck zu setzen, mit diesem Vers.[815]

---

[808] Vgl. Knysh 2010: 264, 268.
[809] Vgl. Başaran 2014: 203.
[810] Oruç Güvenç, 2016.
[811] Vgl. Silverstein 2007: 43, 59.
[812] Vgl. Meier 1954: 127f; Knysh 2010: 158f; zu den verschiedenen Bedeutungsebenen des zentralen sufischen Konzepts des „Hörens" vgl. Meier 1954: passim; Knysh 2010: 322ff; Kermani 2015: 372ff.
[813] Öztürk 2014: 139.
[814] 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.
[815] 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.

ط

Muḥammad ad-Darqāwī und Raḍīya al-ʿAlāwī

Fes, Marokko
Interviews: 16.05.2016

Diese beiden Interviews repräsentieren zwei sufische Stimmen aus Fes.[816] Muḥammad ad-Darqāwī ist der Enkel des gegenwärtigen *šaiḫ*s der Ḏarqāwīya und der stellvertretende Vorsteher (*muqaddam*) der *zāwīya* in der Altstadt von Fes. Raḍīya al-ʿAlāwī ist eine lokal angesehene Gelehrte und die Tochter des *šaiḫ*s der *ṭarīqa* al-ʿAlāwīya ad-Darqāwīya aš-Šāḏilīya, die inoffiziell auch *ṭarīqa* al-Ḥadādīya genannt wird. Deren *zāwīya* befindet sich in einem Vorort von Fes.

Der Sufismus ist spätestens seit Beginn des 11. Jahrhunderts in Marokko vertreten,[817] insbesondere in Fes verdichtet und bis heute präsent. So studiert auch Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī in Fes. Seine Lehre wird von dort aus eine Reihe sufischer Strömungen inspirieren, unter anderem die des Abū Ḥāmid al-ʿArabī ad-Darqāwī (gest. 1823). Dieser reformierte die Šāḏilīya 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.[818]

Wie in vielen anderen Regionen, so ist auch in Marokko die Beziehung zwischen weltlicher Macht und Sufi-*ṭarīqāt* höchst bewegt. Sufis waren dabei nicht nur maßgeblich an der Ökonomie der Region beteiligt, sondern forderten verschiedene Dynastien und Kolonialmächte heraus. Beispielsweise war der Sufi-*šaiḫ* 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. September und insbesondere nach den Anschlägen in Casablanca 2003 instrumentalisiert König Muḥammad VI. den Sufismus gegen den „islamistischen Extremismus".[819] 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.[820] Es liegen keine Daten vor, inwieweit die beiden interview-

---

[816] Ich war im Zuge einer Konferenz für Sufis und AkademikerInnen 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 *zāwīya*s 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 zu einem einzigen Fall zusammengezogen. Raḍīya al-ʿAlāwī wollte zudem nicht aufgenommen werden. Zitate von ihr entsprechen meinen Feldnotizen.
[817] Vgl. Muedini 2015: 67.
[818] Vgl. Knysh 2010: 187, 208, 214ff, 247; zum „Traditionalismus" s. S. 38f.
[819] Vgl. Muedini 2015: 68ff, 74ff.
[820] Vgl. ebd.: 80.

ten 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 Ḥāmid 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),*[821] Diese Worte sind so oft erwähnt im Koran, und das sind die *Bedeutungen* des Sufismus, sie sind wie Synonyme des Sufismus.[822]

Muḥammad ad-Darqāwī betont zudem die Wichtigkeit der Führung durch einen *šaiḫ*, der dem nach Erkenntnis verlangenden Sufi den Koran – und mit diesem in Wechselwirkung – auch die Methoden sufischer Erfahrung eröffnet. Eine davon ist der mit Atem- und Körpertechniken intensivierte stehende *ḏikr* (hier *ʿimāra*, sonst oft *ḥaḍra*). Das Hervorheben dieser Praxis relativiert die oft unzutreffende Wahrnehmung, wie ein „reformierter, rationalisierter Sufismus" wie jener der Darqāwīya – auch hinsichtlich der zentralen Position des *šaiḫ*s – auszusehen habe:

> Im Sufismus braucht man, wenn man sich verbessern will, einen eigenen *šaiḫ*. […] Auch wie man den *ḏikr* macht. In unserer *ṭarīqa* Darqāwīya machen wir *ʿimāra*; manche sagen, dass das *bidʿa* [eine nicht durch das prophetische Vorbild legitimierte und daher unannehmbare Neuerung] sei, aber wir glauben das nicht.[823]

Auch 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 umfasse: „Ehe, Wissenschaft, Geschichte, Biologie, Medizin, Erbschaft, Psychologie, alles".[824] Der Sufi müsse Gottes Wille erkennen, der sich durch den Koran als die *šarīʿa* ausdrücke, die jede/r selbstverantwortlich versuchen müsse, umzusetzen. Der Koran würde durch diese Interpretation und deren Umsetzung in Selbstprüfung erschlossen werden:

> Wir müssen Gott (er)kennen, daher muss der Sufi mit dem Koran umgehen. Ein wahrer Sufi muss wissen, was der Koran ist: die *šarīʿa*. 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 Gott 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.[825]

---

[821] Zur sufischen *tarbīya* als ethische Disziplinierung bzw. „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. S. 313f, Anm. 1353 und S. 243, Anm. 1141.
[822] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zur Verwendung dieser Begriffe im „reformierten" Sufismus s. auch S. 102f.
[823] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.
[824] Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016.
[825] Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016; zitiert aus K. 2:282.

س

šaiḫ Ahmad Dabbagh

Manchester, Großbritannien / Fes, Marokko
Interview: 17.05.2016 (Fes)

Ahmad Dabbagh ist *šaiḫ* der transglobalen Ṭarīqa Muḥammadīya.[826] Diese beruht auf einer Untergruppe der Šāḏilīya und erhielt ihre spezifischen Impulse von ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ al-'Idrīsī (gest. 1719/20), der in Fes lebte, lehrte und dort auch begraben ist. Dessen Reform hin zur Ṭarīqa Muḥammadīya, in der der Prophet „in das Zentrum gestellt wird",[827] 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.[828] Allerdings weist die Ṭarīqa Muḥammadīya einen stark visionären Zugang auf, in dem durch einen „kosmischen Aufstieg" die Präsenz des Propheten erfahrbar werden würde.[829] Die Voraussetzung dafür wäre die Reinigung (*tazkīya*) des Körpers, des Geistes, des Herzens und der Seele. Dann würde nach Ahmad Dabbagh der „Geistkörper" (*spirit*) in die „Himmel" aufsteigen können und „jene Wirklichkeiten *sehen*, an die er gewohnt war, [nur] zu glauben". Anschließend würde der Geistkörper vor den Propheten treten, von ihm Wissen und spezifische ethisch-religiöse Aufträge erhalten:

> 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 wachsamen 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.[830]

Šaiḫ Ahmad Dabbagh lebt in Greater Manchester und führt von dort aus die sich international verbreitende Ṭarīqa Muḥammadīya. Wie Ahmad Dabbagh der *šaiḫ* 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 dabei aber sehr unterschiedliche Ausdrucksformen auf. Ahmad Dabbagh und seine AnhängerInnen gehören zu den Sufis, die ihre Identität durch „traditionelle" Kleidung, Turbane, Kopftücher, Bärte etc. kollektiv und relativ uniform demonstrieren.[831] Geboren in Pakistan und aufgewachsen in Dänemark, verlegt

[826] Diese ist nicht mit anderen islamischen Bewegungen zu verwechseln, die denselben Namen tragen, s. z.B. S. 98f.
[827] Ahmad Dabbagh, 2016.
[828] Vgl. Griffel 1998: 577.
[829] Vgl. O'Kane/Radtke in al-Lamaṭī 2007: xix.
[830] Ahmad Dabbagh, 2016.
[831] Vgl. Werbner 2007: 196f, 209; Muedini 2015: 153.

Ahmad Dabbagh seinen Lebensmittelpunkt nach Großbritannien, graduiert dort in *Strategic Marketing and Financial Managemen*t, widmet sich aber schließlich ganz seiner Rolle als *šaiḫ*. Er beansprucht, von al-Ḥasan al-Baṣrī abzustammen, der gemeinhin als der erste Sufi gilt,[832] und nennt seine Großeltern als seine ersten spirituellen Lehrer. Später lernte er bei verschiedenen *šuyūḫ* und habe die Lehrerlaubnis für mehrere *ṭarīqāt* erhalten. Vorrangig sieht er sich ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ verbunden, präsentiert sich aber auch als in der Tradition ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānīs stehend.[833] Die zentrale Referenz seiner Lehre ist das Buch *ad-Ḏahab al-Ibrīz*,[834] das der Gelehrte Aḥmad b. Mubārak al-Lamaṭī as-Siǧilmāsī (gest. 1743) nach Gesprächen mit seinem Sufi-Lehrer ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ verfasst hat. Das *Ibrīz* ist die Basis von Ahmad Dabbaghs Koranauslegung und Hauptbezugspunkt seiner Methode der Selbstreinigung (*tazkīya*). Nach ihm stünden 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".[835] Ahmad Dabbagh verfasste – wohl in Einklang mit seiner Ausbildung im Marketing – eine simplifizierte Version des *Ibrīz* in Form eines kleinen, reich illustrierten Büchleins.[836] In diesem wird eine systematisierte Methode der Selbstdisziplinierung in Form von Tabellen beigefügt, in denen der Fortschritt der „Reinigung" markiert werden kann. 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 würde.[837] Wie mir Ahmad Dabbagh und einige seiner Schüler jedoch erklären, wird durch diese vereinfachende Aufmachung beabsichtigt, jede/n zu erreichen. Allerdings betont der *šaiḫ*, dass dies nur der erste Schritt der Erkenntnis sei:

> 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.[838]

---

[832] Vgl. Knysh 2010: 10ff.
[833] Vgl. https://www.youtube.com/watch?v=jVPxUEx_ZJE; die Webseite der Ṭarīqa Muḥammadīya: http://www.zawiyah.org/Home_1.htm:, letzter Zugriff: 17.04.2020.
[834] Herausgegeben und übersetzt von O'Kane und Radtke: s. al-Lamaṭī 2007.
[835] Ahmad Dabbagh, 2016.
[836] Vgl. Dabbagh 2013.
[837] Vgl. ebd.: passim.
[838] Ahmad Dabbagh, 2016.

ح

Sāmī al-Husainī Šāh Ḫalīlī

Teheran, Iran
Interview: 09.10.2016

Parvāneh Hadāvand (s.o.) stellt mir Dr. Sāmī al-Husainī Šāh Ḫalīlī als „Wissenden“ (*ʿārif*) und für sie damit als „Sufi“ vor. Šāh Ḫalīlī selbst bezeichnet sich vor allem als das Oberhaupt der iranischen, aber auch internationalen Ismāʿīlīya. Die verschiedenen ismāʿīlitischen Gruppierungen wären mit seiner Familie verbunden, die die „Verantwortung der Führung seit 1400 Jahren“ obliege. Diese Erzählung lässt aus mehreren Gründen aufhorchen. Zum einen steht die Kontinuität der Weitergabe in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Geschichte der Ismāʿīlīya, die von Nachfolgedisputen und Spaltungen geprägt ist. Welchen dieser Zweige Šāh Ḫalīlī vertritt, ist nur zu vermuten. Ein Bezug zur Festung Alamut im einleitenden Gespräch und sein Name lassen eine Verbindung zu den Nizārī-Ismāʿīlīten herstellen, deren 45. Imam den Namen Šāh Ḫalīl-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 Ḫalīlī eine Nizārī-Linie vertritt, die im Iran verblieben ist und die direkte Nachfolge von dem 795 verstorbenen bzw. als entrückt geglaubten und als Mahdī erwarteten Muḥammad b. Ismāʿīl beansprucht.[839] Der hier relevante Diskussionspunkt ist jedoch der Bezug zum Sufismus. Grundsätzlich betont die Lehre der Ismāʿīlīya – wie tendenziell auch der Sufismus – die Wichtigkeit, die „äußeren“ (*ẓāhirī*) durch die „inneren“ (*bāṭinī*) Bedeutungsebenen des Koran zu erweitern, um so die „wirkliche Essenz“ (*ḥaqīqa*) zu erkennen.[840] Für Šāh Ḫalīlī wäre dies auch das geteilte Charakteristikum von (ismāʿīlitischen) SchiitInnen und Sufis. Dies unterscheide sie auch von konventionellen SunnitInnen. Für ihn enthalte 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.[841]

Dieser „Schulterschluss“ im Auslegungszugang hat historische Wurzeln. Insbesondere in der späten Alamut-Phase (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) eigneten sich nizārīsche Gelehrte sufische Konzepte an. Nach dem Ende der Alamut-Phase traten Nizārīs zunehmend als Sufis auf, ohne sich

[839] Vgl. Daftary 2009: passim.
[840] Vgl. Saif 2019: 24.
[841] Šāh Ḫalīlī, 2016.

jedoch einer *ṭarīqa* zuzuordnen. In den damals entstandenen Schriften wurde die ismāʿīlitische Lehre verstärkt durch sufische Idiome ausgedrückt. Mitte des 15. Jahrhunderts war die ismāʿīlitisch-sufische Verbindung im persischen Kontext so weit etabliert, dass man von einer weitreichenden Verschmelzung sprechen kann. Diese ismāʿīlitisch-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 Ismāʿīlīya.[842] Für Šāh Ḫalīlī bedeutet die Ismāʿīlīya – wobei er nicht mehr zwischen ismāʿīlitischen und anderen schiitischen Strömungen differenziert[843] – wie der Sufismus eine „spezielle Art der Sicht auf den Islam und auf die Religion als Ganzes". So sei für ihn „die Basis des Unterschieds zwischen Sunnitentum und Schiitentum […] der *Glaube dasjenige, worauf* meine Beziehung zu Gott basiert". Nach Šāh Ḫalīlī würde bei SunnitInnen die Beziehung zwischen Mensch und Gott der Beziehung „zwischen Meister und Sklave" entsprechen. Das würde eine „*Kluft*, die Sie *nie* überwinden können" bedingen. Die SchiitInnen jedoch würden erkennen, dass die „Schöpfung die Manifestation Gottes (*taǧallī ḫodā*), und Ihre Beziehung mit Gott, die zwischen *Geliebtem* und *Liebendem* ist, – dann sind Sie Schiit. Sie sind unter dem Konzept von *walāyat.*" Damit stehe in untrennbarer Verbindung das Konzept des *insān al-kāmil*, das für ihn

> 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.[844]

Die Parteinahme zu ʿAlī wäre für Šāh Ḫalīlī so auch nicht politisch, sondern spirituell. „Wir folgen Imam ʿAlī, denn ʿAlī ist für uns die Manifestation der Essenz Gottes." Dieses Potenzial würde in Folge auch durch die schiitischen Imame vorgelebt werden. Die Sufis hätten als SunnitInnen 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*" wäre, so sei das Grundprinzip dasselbe. Der Imam oder *quṭb* sei 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.[845]

---

[842] Vgl. Daftary 2009: passim; zur Nīzārī-Niʿmatullāhī Verbindung vgl. auch Lewisohn 1998: 444f, 448.
[843] Dies entspricht der unter IsmāʿīlītInnen historisch wie wohl auch gegenwärtig erlebten Notwendigkeit, sich den sunnitischen oder zwölfer-schiitischen Mehrheitsgesellschaften nach außen hin anzupassen (*taqīya*), vgl. Daftary 2009: passim.
[844] Šāh Ḫalīlī, 2016.
[845] Šāh Ḫalīlī, 2016.

ق

Mītrā Asadī, Samāneh Ġaisarī

Schiraz, Iran
Interview: 20.10.2016

Ein von Parvāneh Hadāvands Kreis unabhängiger Kontakt führt mich nach Schiraz 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 Mītrā 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 Schiraz. Schnell wird klar, dass diese Ausflüge keineswegs touristischer Natur waren, 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 Dichter und Sufis Rūzbihān al-Baqlī (gest. 1209), Saʿdī Muṣliḥ ad-Dīn (gest. 1292) und Muḥammad Šams ad-Dīn Ḥāfiẓ (gest. 1389).[846] Dort singt Sīnā – unbehelligt durch den sonstigen BesucherInnen-Betrieb – die Gedichte der dort Begrabenen oder spielt virtuos auf der Schilfrohrflöte (*nāi*). Mītrā Asadī und ihre Familie stehen einem Zweig der Niʿmatullāhīya-*ṭarīqa* nahe. Ob sie sich aber wirklich als Teil dieser sieht, weiß Mītrā Asadī nicht. Sie betont, dass sie die *ṭarīqa* nur als eine Phase des sufische Werdegangs versteht. Allerdings bietet ihr die Niʿmatullāhīya schon seit jungen Jahren einen wesentlichen spirituell-performativen Bezugsrahmen, denn es „war so wichtig, *ḏikr* zu haben".[847] Der hier gemeinte Zweig der Niʿmatullāhīya ist unter den Namen Munawwar-Alī-Šāhī bzw. Ḏul-Riyāsatain bekannt. Gegenwärtig ist er primär transnational aufgebaut und wird von Dr. Alireza Nūrbaḫš (*Reza Alī Šāh*)[848] von London aus geführt. Im Iran zogen sich die VertreterInnen der *ṭarīqa* im Zuge von Repressionen und institutionellen Verboten seit 1979 weitgehend aus dem öffentlichen Bereich zurück.[849] Zuvor trug der Munawwar-Alī-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 Niʿmatullāhīya im Speziellen bei. Schiraz wurde dabei eines der wichtigsten Zentren der neuen sufischen Popularität und auch Resistenz. In der späteren Phase der Qajaren waren die Niʿmatullāhī-Derwische sowohl mit den Herrschern wie auch mit den ismāʿīlitischen Nizārīs (s.o.) eng verbunden. Dabei waren große Teile

[846] Zu diesen vgl. Schimmel 1985: passim.
[847] Mītrā Asadī 2016. Mītrā Asadī gab ihrer Antworten primär auf Farsi und bestimmte ihre Tochter Samāneh Ġaisarī als geeignet, mir ihre Antworten zu übersetzen und zu erklären, was später (2020) auch so durchgeführt worden ist. Das Interview von Mītrā 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.
[848] https://www.nimatullahi.org, letzter Zugriff: 20.04.2020.
[849] Vgl. Bos 2007: 61, 67, 70.

der Niʿmatullāhīya aktiv an den Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen der Qajaren, wie auch später an denen der Pahlevis (s. S. 104f) beteiligt. In den 1950er Jahren gelang es dem neu ernannten *šaiḫ* Dr. Javād Nūrbaḫš, die Niʿmatullāhīya 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.[850]

Mītrā 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 wurden als die „Zunge des Verborgenen" (*lisān al-ġaib*) bezeichnet. Denn seine Verse gelten als besondere Einsicht in das „wirklich Wahre" und ermöglichten – wie der Koran – Zugang zur sublimen, göttlichen Wahrheit.[851] Für Mītrā Asadī ist die Auseinandersetzung mit dem Koran und der Poesie der großen Meister so auch ein Prozess der Beantworten 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 Ihnen? Dann legen Sie dieses Buch, das *Maṯnawī*, auf ihre Knie und lesen, dann ist das gut! Und ebenso den Koran, und auch Ḥāfiẓ.[852]

Mītrā Asadī geht davon aus, dass es unbegrenzt viele und verschiedene Wege zu Gott gibt, die auf einer jeweils einzigartigen Verbindung zur „göttlichen Wahrheit" aufbauen. Entsprechend wäre auch der Zugang zum Koran für jede/n unterschiedlich. Darüber hinaus könne potenziell aber jede/r – auch unversehens – in Gott „eingesogen" (*maǧḏūb*) werden. Man müsse dafür weder notwendigerweise Sufi, noch MuslimA 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 Sufitexten gibt es *zwei* Wege, um die göttliche Wahrheit (*ḥaqiqat '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 *ǧaḏb* 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.[853]

---

[850] Lewisohn 1998: 439ff, 456ff.
[851] Vgl. Ahmed 2016: 32ff, 98f, 235.
[852] Mītrā Asadī, 2016.
[853] Mītrā Asadī, 2016.

ن

dedebaba Edmond Brahimaj Baba Mondi

Tirana, Albanien
Interview: 31.08.2018

Edmond Brahimaj Baba Mondi 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 Glaubensformen eine besonders bewegte Geschichte auf (s. S. 81f, 110). 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 Bālım Sulṭān (gest. 1519) verstehen. Bālım Sulṭān 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* Ṣāliḥ 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,[854] beansprucht Baba Mondi 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.[855]

Den Bektaşī wurde immer wieder Antinomismus und skandalöses Verhalten vorgeworfen. Bei der grundsätzlichen Frage, was „korrekte“ religiös-gesellschaftliche Regelbefolgung 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

[854] Vgl. Knysh 2010: 277ff; Zarcone 2016: passim.
[855] Baba Mondi 2018; vgl. Mitterauer/Hentschel 2020: 330, passim.

wäre jedoch unzutreffend, den Bektaşī Desinteresse am Koran oder an der Sunna zuzusprechen, auch wenn sie und andere „Derwische“ diese für andere auf ungewöhnliche Weise auslegen mögen.[856] 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“.[857] Für Baba Mondi ist der „Koran die Basis“ seiner Weltsicht, wobei auffällt, dass er mitunter auch einen *ḥadīṯ qudsī* als koranisch bewertet.[858] Wie schon Hacı Bektaş Veli, so bezieht auch er sich auf die „Vier Tore“ (*dört kapı*) sufischer Praxis und Erkenntnislehre: *šarīʿa*, *ṭarīqa*, *maʿrifa* und *ḥaqīqa*. In Bezug auf Hacı Bektaş besteht die Debatte, wie er diese verstanden habe: als sukzessive Folge, bei der der Sufi alle vier Phasen aufrechterhält, oder als Beschreibung der spirituellen Zustände unterschiedlicher Menschentypen.[859] Baba Mondi diskutiert die vier Aspekte zunächst als Erweiterung der fünf Säulen des Islam (Glaubensbekenntnis, Gebet, Spenden, Fasten und Pilgerfahrt), die allen MuslimInnen als Pflicht gelten. Gehe der/die Suchende jedoch weiter, dann müssten die Vier Tore einander gegenseitig bedingen:

> *Šarīʿa*, 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 *šarīʿa* bleiben, und die *šarīʿa* ist das Gesetz. Man muss am mystischen Weg bleiben, sodass man die Augen des Herzen öffnet, damit man den mystischen Weg nicht verpasst. Man soll *maʿrifa* haben, um auf diesem Weg zu bleiben, und die Wahrheit sagen. Wenn Sie nicht die Wahrheit sagen, sind Sie kein wahrer Mensch.[860]

Dem Sufi obliegt nach Baba Mondi also eine hohe ethische Verantwortung, die umzusetzen er verpflichtet ist. Denn ein Derwisch sei 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.“[861] Diese Verantwortung beinhaltet auch einen reflektierten Zugang zur Multidimensionalität des Koran, die, so sie richtig verstanden und angewendet wird, den Menschen zu umfassendem Wissen führe und frei von der Manipulation durch andere mache:

> Jedes Wort aus dem Koran hat eine eigene Bedeutung. Diese *666 000 ʾāyāt*[862] haben alle ihre eigene Bedeutung, Philosophie, Wissen, ihre Lehren für die Menschen, damit sie lernen, wissen und keine abhängige Menschen sind; damit sie den richtigen, weisen Koran wählen.[863]

---

[856] Vgl. Kuehn 2018: passim; s. Kapitel V.
[857] Vgl. Soileau 2014: 424ff, passim.
[858] Ein *ḥadīṯ qudsī* gilt gemeinhin 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 *ḥadīṯ*, also einem Bericht von einer Aussage oder Handlung des Propheten unterschieden.
[859] Vgl. Soileau 2014: 451ff.
[860] Baba Mondi, 2018; zum zentralen Zusammenhang von Wahrheit und der Qualität des Menschseins vgl. K. 2:9-18, 9:42, 40:28 u.a.
[861] Baba Mondi, 2018.
[862] Eine *ʾāyā* ist ein Koranvers (nach gängiger Zählung gibt es 6236 Verse) und zugleich ein Zeichen, das im und über den Koran hinaus auf Gott weist. Es ist davon auszugehen, dass Baba Mondi *ʾāyāt* hier im Sinne polyvalenter Zeichen verwendet, die ausgedrückt durch die wohl symbolische Zahl 666 000 unterschiedlich und mehrfach auslegbar sind.
[863] Baba Mondi, 2018.

IX. Sufische Selbstdefinitionen und Abgrenzungen

„Den Sufismus, das soll der Junge wissen, kann man nicht erklären. *Man lebt ihn.*“[864] Dieser Satz 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 Mondi 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[865] 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 Mondi 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.“ Baba Mondi versteht den Koran als göttliche 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 Mondi dabei als einen Impuls zu einer asketischen und altruistischen Lebensführung aus. Der Derwisch soll sich physisch, mental und kommunikativ kontrollieren. Gelöst von den eigenen Bedürfnissen wäre es ihm oder ihr möglich, das Verhalten anderer nicht mehr zu verurteilen bzw. in Kategorien von gut und schlecht einzuteilen. Um dies zu veranschaulichen, macht Baba Mondi 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 ruhighalten.“[866] Beachte der Derwisch bzw. Sufi diese koranische Richtlinien der Zurückhaltung, könne er den Menschen beispielhaft und selbstlos dienen. In dieser Hinsicht soll der Sufi derjenige sein, der nicht lügt oder schlecht über

---

[864] Baba Mondi, 2018.

[865] Natürlich beeinflussen auch andere anwesende Personen eine solche Interaktion. In diesem Fall waren einer der Derwische Baba Mondis, meine Kontaktperson, der gemeinsam mit dem Derwisch übersetzte, und zwei weitere ReisebegleiterInnen anwesend.

[866] Baba Mondi, 2018; zum Schweigen und Rückzug als Mittel, um einen spirituell erhöhten Zustand zu erhalten, vgl. K. 3:41, 19:10,16-7,26; 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. 80:23-4.

andere spricht, sondern aufrichtig handelt und „sein Leben für das Wahre gibt“.[867] Eine solche Selbstdarstellung in Bezug auf ein ethisch-spirituelles 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“.[868] Eine solche Haltung wäre für den Šāḏilī-*šaiḫ* und al-Aqṣā-Rechtsgelehrten die tatsächliche Erfüllung des göttlichen Gesetzes, das in der Nachahmung der Propheten umzusetzen wäre:

> 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 *ṣafā’*, 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-’anbiyā’*), lehrt die essenziellen Wahrheiten der Religion (*ḥaqā’iq ad-dīn)*, und die essenziellen Wahrheiten der anbetenden Dienerschaft (*ḥaqā’iq 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 (*ḥaqā’iq aš-šarīʿa)* der Propheten umzusetzen. Sufismus ist das Wissen der sublimen Feinheiten der Zunge (*laṭā’if al-lisān*).[869]

In dieser Darstellung bildet die Befolgung der *šarīʿa* 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. Ahmed weist berechtigterweise darauf hin, dass sich sufische Beziehungen zu regelhaften und religiös-gesellschaftlich-rechtlichen Normen im Allgemeinen weniger durch eine *anti*-nomische Haltung, sondern vielmehr durch *para*- oder *supra*-nomische Zugänge ausdrücken.[870] Um zu erklären, was das heißt, 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 nämlich die Lehren der Kubrāwīya, der Akbarīya sowie andere geistige Strömungen und liefert wesentlich Anstöße, diese Form des

---

[867] Baba Mondi, 2018; vgl. K. 9:110-2, 49:15.
[868] Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 25:63, 55:10-3.
[869] Sīdī Muḥammad, 2015; 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.
[870] Vgl. Ahmed 2016: 97.

Sufismus in weiten Teilen der islamischen Welt zu verbreiten.[871] Wie viele andere Sufis vor und nach ihm betont auch er, dass es nur durch die Beachtung „alle[r] drei Eckpfeile[r] des Sufismus, der *šarīʿa*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa*“ möglich sei, Vollkommenheit zu erreichen.[872] Nach Schimmel gehen diese drei „Eckpfeiler“ auf einen Ausspruch des Propheten Muḥammad zurück und wurden von den Sufis auf vielfältige Art und Weise ausgelegt.[873] In Bezugnahme zu diesen 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 (*šarīʿa*), als sufische Lehr- und Praxismethode (*ṭarīqa*) und als Reflexion und Erfahrung der transzendenten wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*). Entscheidend für die Verwirklichung (*taḥqīq*) des menschlichen Potenzials ist in der sufischen Wahrnehmung die Entwicklungsstufe des menschlichen Selbst (*nafs*). Ungebändigt ist dieses Selbst von weltlichen Gelüsten, Illusionen und Verhaftungen bestimmt. *Šarīʿa* 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.[874] 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.“[875]

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.

---

[871] Vgl. Lange 2014: 196.
[872] Hajatpour 2017: 126, vgl. dazu ders.: passim.
[873] Vgl. Schimmel 1985: 148ff.
[874] Vgl. Pinto 2017: 92.
[875] Jambet 1991: 244f.

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 wären als andere (vgl. K. 2:253). Diesem und anderen „Widersprüchen" im Koran begegnen Sufis wie Sīdī Muḥammad mit einem Wirklichkeitsverständnis, das zwischen äußerer Form und essenzieller Wahrheit (*ḥaqīqa*) unterscheidet. Die verborgene Wahrheit, auf die nach Sīdī Muḥammad die Subtilität der Sprache (*laṭā'if al-lisān*) hinweise, 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 wortwörtlich, 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-verschleiernd – 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 (*ta'wīl*) wäre es den Sufis möglich, einen verborgenen Subtext des Koran zu entdecken und abzuleiten (*'istinbāṭ*). Das Ausüben sufischer Koranhermeneutik – dessen Voraussetzung das Beschreiten des sufischen Weges (*ṭarīqa*) ist – würde es ermöglichen, die Subtilitäten der Hinweise (*laṭā'if al-'išārāt*) in der koranischen Sprache zu erkennen, zu entziffern und schließlich in der sufischen Weltanschauung, den entsprechenden Handlungen und Praxisformen zu verwirklichen.[876] 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.[877]

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 spirituelle Vielschichtigkeit und

[876] Vgl. Knysh 2017: 71-81, passim.
[877] Vgl. Paul Nwyia nach Knysh 2006: 142.

Mehrdeutigkeit des Koran als Rechtleitung 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*),[878] aber auch als die „Leute des Gottesgedenkens“ (*’ahl aḏ-ḏikr*; K. 16:43, 21:7) bezeichnet. Schon al-Ǧunaid (gest. 910) argumentierte, dass mit diesem koranischen Verweis die Sufis gemeint wären, also diejenigen, die die inneren Wirklichkeitsebenen der „Erinnerung“ der koranischen Offenbarung kennen und auf die Phänomene der Welt mit den Augen des Verborgenen blicken.[879] In variantenreicher Kontinuität dessen, argumentieren auch die von mir interviewten Sufis immer wieder, dass die eigentliche Bedeutung des Koran zu entschlüsseln wäre. 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 wortwörtliche Lesart wo nicht als eine falsche, so doch als eine limitierte Einsicht hinterfragt. Folglich wird der Wortlaut des Koran durch zusätzliche Bedeutungsebenen zu erweitern gesucht.[880]

1.) Sufische Hierarchien der Erkenntnis

Schon seit der frühen Entwicklungsphase des Sufismus wurde eine spirituell-epistemologische Hierarchie der sufischen Koran- und Wirklichkeitshermeneutik entwickelt. Nach Sufis wie Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996) hätte jeder einzelne Vers des Koran sieben Bedeutungsqualitäten entsprechend der spirituellen Kapazität bzw. Verständnismöglichkeit der Interpretierenden: 1. der äußere Sinn (*ẓāhir*) für die Gewöhnlichen (*ʿawāmm*); 2. der innere Sinn (*bāṭin*) für die Besonderen (*ḫawāṣṣ*); 3. die hinweisenden symbolischen Ausdrücke (*’išārāt*) für die Besonderen der Besonderen (*ḫāṣṣ al-ḫawāṣṣ*); 4. die signifikanten Merkmale (*’amārāt*) für die Gottesnahen (*’auliyā’*); 5. die Subtilitäten (*laṭā’if*) für die Wahrhaftigen (*ṣiddiqūn*); 6. die Feinheiten (*daqā’iq*) für die Liebenden (*muḥibbūn*); und schließlich 7. die essenziellen Wahrheiten (*ḥaqā’iq*) für die Propheten (*’anbiyā’*).[881] An diese in verschiedenen Varianten existierende Hierarchie[882] knüpft Hešmat Riāzī

---

[878] 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, vgl. dazu auch dies.: 129ff, 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* s. 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.
[879] Vgl. al-Ǧunaid nach as-Sulamī nach Nasr et al. 2015: 811.
[880] Vgl. Knysh 2006: 144.
[881] Vgl. al-Makkī nach Ahmed 2016: 372. Übers. der Begriffe Y.H.
Nach Ahmed stellen Hierarchien in Bezug auf ein erweitertes Wirklichkeitsverständnis einen Gemeinplatz in der islamischen Ideengeschichte dar, vgl. ders. 368ff.
[882] Zu einem Beispiel sufischer Erkenntnishierarchien, die as-Sulamī (gest. 1021) anführt, vgl. Coppens 2018: 48ff.

an, der die Sufis bzw. die „Wissenden“ (*ʿārif* pl. *ʿurafā’*) als eine spirituelle Elite definiert, die Einblick in tiefere Bedeutungsebenen des Koran erreicht hat:

> Es gibt eine Ebene, die ist wie die Oberfläche (*ẓāhirī*), 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 *laṭā’if*, die zarten (*tender*) Mysterien, zarten Geheimnisse, welche auf einem sublimen Weg eröffnet werden – *das* ist für die Gottesnahen (*’auliyā’*) und die Wissenden (*ʿurafā’*), also die, die wissend (*ʿārif*) sind, oder, die wieder einen Schritt darüber hinaus sind. Das ist die dritte Ebene. Dann, die vierte Ebene ist *nur* für die *’anbiyā’*, 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.[883]

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 wäre eine entscheidende Grundlage für eine solche Klärung des Selbst, die schließlich zum Geheimnis (*sirr*) führe.[884] Dieses Geheimnis bezeichnet den innersten, intimsten Bereich des Erlebens des Individuums, in dem die unmittelbarste, wirklichste, feinstofflichste und somit nicht mehr zu kommunizierende oder zu rationalisierende Gotteserfahrung möglich wäre.[885]

2.) Das sufische Erfahren Gottes

So berichtet Mītrā 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.“[886] 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.

---

[883] Hešmat Riāzī, 2016.
[884] Vgl. Knysh 2006: 144; Knysh 2017: 71; Dagli 2016: 8f.
[885] Vgl. Ahmed 2016: 377.
[886] Mītrā 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: 201ff, passim.

> 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 immer währenden Kreislauf der Schöpfung.[887]

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 bzw. tiefer liegender Wahrheiten – im Koran wie auch in den Phänomenen der Welt – durch Enthüllung (*kašf*) ermöglicht.[888] Das form- und bezugslose wirklich Wahre (*ḥaqīqa*) will ganzheitlich und uneingeschränkt erfahren werden. Diese „holistische“[889] sufische Bestrebung menschlicher Wahrnehmungsentwicklung ist als Umsetzungsversuch des koranischen Narrativs zu diskutieren. 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 Rezitieren – performativen Aspekte bloß als schmückende Nebeneffekte ansehen, würde das nach Navid Kermani der Wirkungskraft des Koran nicht gerecht werden. Denn erst das Zusammenwirken von Ausdruck, Inhalt und Ästhetik – vermittelt durch Klangbilder, Rhythmik und sprachlich-poetische Komposition – bilde die koranische Methode, die HörerInnen zu erreichen und ganzheitlich zu berühren.[890] Dieser multisensorische Anspruch des Koran spiegelt sich deutlich in der sufischen Praxis und Lehre wider. So formulieren Sufis wie ʿAmmār al-Bidlisī (gest. 1207/8) synästhetische Lehren, in denen die intensive Beschäftigung mit dem Koran und dem *ḏikr* 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.[891] Es wird zudem argumentiert, dass der Koran die imaginative Kapazität seiner HörerInnen 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,

---

[887] Mītrā Asadī, 2016.
[888] Vgl. Shihade 2007: 1; Ahmed 2016: 19.
[889] Vgl. Ahmed 2016: 19, 346f, 350f.
[890] Vgl. Kermani 2015: 178f, passim.
[891] Vgl. Abuali 2020: 279f, 285f.

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 dabei wesentlich zur Produktion von Wahrheit und Bedeutung gedient.[892] Ngyuens Hypothese wird durch mein Sample in Bezug auf die Gegenwart bestätigt, wie in den folgenden Kapiteln ausführlich aufgezeigt werden wird. Beispielsweise 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 sind wir hier. Zu erkennen, wer wir sind. Woher sind wir gekommen. Was sollen wir notwendigerweise tun. – 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.[893]

3.) Reinheit und Erkenntnis

Die letzte Aussage bezieht Oruç Güvenç auf die oft wiederholten Theorien der Herkunft des Begriffs *ṣūfī*: *ṣūf* – „Wolle" im Sinne des hehren Wollgewandes als Kennzeichen der asketischen Lebenshaltung der frühen Sufis; *ṣaff* – „Reihe" als Ableitung aus dem Koran für die „erste Reihe der Gottesfürchtigen";[894] *ṣuffa* – 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; *ṣafā* – Reinheit, Lauterkeit; und letztlich auch Bezüge zur Philosophie/*falsafa*/*σοφία*.[895] Oruç Güvenç führt all diese Begriffe an und verbindet sie zu einander ergänzenden Qualitäten des Sufismus: Die Sufis als die *'ahl aṣ-ṣuffa* wären die, die dem Propheten nahe sein wollen, um von ihm und seinem Vorbild unmittelbar zu lernen. Die Wollkleidung wäre 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."[896]

---

[892] Vgl. Ngyuen 2019: 73ff, 81ff.
[893] Oruç Güvenç, 2016.
[894] Vgl. K. 18:48, 61:4; aber auch K. 20:64, 37:1, 78:38, 89:22.
[895] Vgl. Hajatpour 2017: 16ff.
[896] Oruç Güvenç, 2016.

Auch Ahmad Dabbagh führt diese etymologischen Erklärungen an, sieht aber die Reinheit (*ṣafā'*) im Zentrum. Für ihn ist es das kompromisslose Bemühen um Selbstreinigung, das das „Qualitäts-kriterium" eines authentischen Sufismus ist:

> Ich werde Ihnen sehr *kurz* zeigen, oder erklären, was Sufismus eigentlich ist. Erinnern Sie sich, das Wort Sufismus – grundsätzlich gibt es viele, viele, viele [Erklärungen], ich gebe Ihnen die einfachste und die verständlichste: Es kommt vom Wort *ṣafā' – ṣafā'* bedeutet Reinigen (*purification*), Reinheit (*purity*), […] dass sie rein sind von *all dem*, was Gott missfällt oder was das Gegenteil ist, wie Gott Sie haben möchte.[897]

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 würde eine visionäre Himmelsreise erleben und sogar Zugriff auf die – der gewöhnlichen Wahrnehmung verborgenen – himmlische Urschrift des Koran (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*, K. 85:22) erhalten.

> Ich sage nicht, dass Sie es nicht [woanders] finden werden, aber ich sage, dass *dieses* System, wie es *saiyidnā* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ, so *wie* er es zusammengestellt hat, und wie die Leute es praktisch auch *machen*, also nicht nur in der Theorie – ich kann Ihnen ein Beispiel geben, sagen wir: Wenn sie das [die höchste Stufe der Reinheit] erreicht haben, dann können Sie den Koran, die Wirklichkeit des Koran, die *lauḥ al-maḥfūẓ* sehen, und wenn sie zurückkehren […], offenbart der Koran seine verborgenen und auch anderen Bedeutungen, die letztendlich für die Reinigung sind. […] Und *dann*, gereinigt, ist das die Reise der Erleuchtung, 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.[898]

Die Idee des sich Reinigens, des „Polierens des Spiegels des Herzens" ist – wie an anderer Stelle ausgeführt (s. S. 89, 296ff) – 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 dabei 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. Dabei wird das Ideal formuliert, dass der Sufi sich zunehmend mit dem Koran harmonisiert und sich so zum „vollkommenen Menschen" (*al-insān*

[897] Ahmad Dabbagh, 2016.
[898] Ahmad Dabbagh, 2016.

al-kāmil) entwickelt.[899] 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 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.[900]

4.) Die Vorbildfunktion der Gottesnahen

Für den in mehrere *ṭarīqāt* initiierte Ibrahim Hussain würden alle sufischen Wege auf der Selbstdisziplinierung basieren und wären darin untrennbar mit dem Koran verbunden. Als nachzuahmendes Vorbild in diesem Unterfangen nennt er die Gottesnahen (*'auliyā'*), die den Koran und die Tradition des Propheten verinnerlicht hätten und auf die die Traditionen, Lehren und Methoden der *ṭarīqāt* zurückgehen würden:

> Die *'auliyā'*, 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: *'ahl al-qur'ān 'ahl Allāh*. Der Koran ist *wahrlich* der Haupt-*Bestandteil* 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.[901]

Auch Basit Khan betont die Vorbildfunktion der *'auliyā'* als wesentliches Kriterium des Sufismus. Sie wären es, die wirkliches Wissen vom Koran und vom Handeln des Propheten hätten. Würde man die „echten" *'auliyā'* aber missachten bzw. 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 *'auliyā'*] 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 *'auliyā'*] 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.[902]

---

[899] Vgl. Sells 1988: 121.
[900] Ibrahim Hussain, 2015.
[901] Ibrahim Hussain, 2015.
[902] Basit Khan, 2014.

Nach Basit Khan wären somit nur die *'auliyā'* als Sufis zu bezeichnen. Allein sie seien in der Lage, „grundlegend und einfach die Dinge zu erklären, die die Menschen verstehen können". Mit deren Hilfe wäre 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, also *spirituell* zu sein – miteinander, zu der 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, zu beginnen, in der Wirklichkeit zu leben, also [zu wissen]: Wer ist mein Schöpfer (*ẖāliq*)? Was ist mein Ziel in dieser Welt? Wer ist mein Führer im Leben? Warum wurde ich geschaffen? Gut, […] was sind meine Verantwortungen gegenüber den Menschen, der Welt? Gemäß Ihres Vermögens in Ihnen, 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.[903]

Für Muḥammad ad-Darqāwī ist das Beschreiten des 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 wären, das letztendlich nur Gott kenne. Die unabdingbare Voraussetzung für eine solche Annäherung ist für Muḥammad ad-Darqāwī die Führung durch eine/n *šaiẖ/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 (*ẖifẓu šarāʿi llāh*). Die zweite: das Befolgen der Sunna des Gesandten Gottes. Die dritte ist der Respekt gegenüber allen Kreaturen (*'iḥtirāmu ǧamīʿi l-maẖlūqi*). 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 *šaiẖ* möglich, wenn man seinem Willen entspricht und folgt. Gibt man sich dem *šaiẖ* hin, so gibt man sich zur selben Zeit Gott hin. Die Erziehung (*tarbīya*) durch den *šaiẖ* ist wesentlich. Der *šaiẖ* zeigt einem alles: wie man betet, wie man die rituelle Waschung (*wuḍū'*) macht, wie man *ḏikr* macht, wie man mit den Menschen umgeht. Er hilft Ihnen, trainiert Sie und bereitet Sie für das Leben vor.[904]

Ähnlich wie für Basit Khan und Ibrahim Hussain die *'auliyā'*, sind für Muḥammad ad-Darqāwī die *šuyūẖ* diejenigen, die mit besonderen Qualitäten von Gott versehen sind, und auf die der Koran auch verweise:

> Die *šuyūẖ* sind die, denen Gott Weisheit (*ẖikma*) gibt: *yu'tī l-ẖikmata man yašā'u wa-man yu'ta l-ẖikmata fa-qad 'ūtiya ẖairan kaṯīran* [*wa-ma yaḏḏakkaru 'illā 'ūlū l-'albāb*]. Gott gibt Weisheit

[903] Basit Khan, 2014; zum Prüfen des Handelns und Glaubens des selbstverantwortlichen Individuums, das mit einer gottgegeben 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.
[904] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.

(*ḥikma*) und Verstand (*ʿaql*), um das Äußere (*ẓāhir*), und das Innere (*bāṭin*), das Gesetz (*šarīʿa*) und die wirkliche Wahrheit (*ḥaqīqa)* des Koran und der Sunna zu verstehen.[905]

5.) Sufische Innenschau und ganzheitliches Handeln

Auch Amat an-Nur verweist auf die wichtige Rolle des/der LehrerIn als „spirituelle/r FührerIn", für sie ist aber vor allem die Innenschau der Zugang zur sufischen Wahrheitsfindung. Kurz und bündig beantwortet sie die Frage, was für sie Sufismus sei: „ein Wissen von *Ihrem Selbst*, das zum Wissen der letztendlichen (*ultimate*) Realität führt – das ist, was Sufismus für mich ist."[906] Eine solche Selbsterkenntnis stehe für sie aber in Wechselwirkung mit dem Koran, denn die Interpretationsleistung in Bezug auf den Koran gebe wiederum erkennende Orientierung in der Pluralität der Welt. Die Diversität der menschlichen Wahrheit wäre 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.[907]

Auch in Šāh Ḫalīlīs Ansatz müsste 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 (ismāʿīlitischen) Schiitentums wäre. Als Wissender (*ʿārif*) müsse 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. – Wenn Sie fähig sind, das zu tun, ist, 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* es, dass Gott existiert. – Das ist Glaube. Wenn Sie das erreichen, dann ist, was auch immer Sie tun, Gebet. Wenn Sie

---

[905] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; 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 *'ūlū l-'albāb* s.o.
[906] Amat an-Nur, 2015.
[907] Amat an-Nur, 2015; zitiert K. 2:148, vgl. auch die Verse davor K. 2:143-7.

> 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.[908]

Für Parvāneh Hadāvand ist die Bedeutung des Sufismus „zu handeln". Der Sufi müsse dafür die Schnittstelle zwischen „Horizontalem" (Weltlichem) und „Vertikalem" (Spirituellem) finden, dann wäre er oder sie im Handlungspotenzial des „wahrhaft Kraftvollen".[909] 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 zitierte jüdische Wegbegleiter Parvāneh Hadāvands, Rahmat-Allāh Riaffī erklärt:

> *ʿIrfān* ist nicht Religion. Er ist über der Religion. Wenn wir über *ʿirfān* sprechen, müssen Sie durch die Religion *hindurchgehen*. […] Wenn Sie *ʿārif* 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*.[910]

Auch Husamuddin Meyer betont das im Hier und Jetzt verankerte Handeln als primäres Merkmal des Sufismus. Dabei müsse man sich – mit Hilfe des *šaiḫ*s – 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 šaiḫ* hat immer gesagt: Wer *nichts* werden will, der ist bei ihm richtig. Wer etwas werden will, der muss wo anders hingehen. Ich mache euch zu nichts, hat er immer gesagt [lacht] und nichts ist eigentlich das Beste, was es gibt.[911]

Sufi Tabib hingegen vertritt einen Ansatz, der den Sufismus weniger als eine Verbindung zum Transzendenten hin, sondern aus dem Transzendenten heraus versteht. Würde man sich an diese „Energie" anschließen, würde der Sufi zwar in der Gesellschaft wirken, dies aber nach Kriterien, die nicht 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 könne und das somit auch vor der historischen Entwicklung des Islam existiert habe. 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:

---

[908] Šāh Ḫalīlī, 2016; vgl. K. 3:191, 4:103.
[909] Parvāneh Hadāvand, 2016.
[910] Rahmat-Allāh Riaffī / Parvāneh Hadāvand, 2016.
[911] Husamuddin Meyer, 2015.

> *Sufismus*? – Wenn jemand den Sufismus verstehen wird, 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.[912] 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.[913]

Süleyman Bahn sieht den Sufismus zwar durchaus in den verschiedenen „Profilen" der jeweiligen *ṭarīqāt* realisiert, ihr Verbindungsmerkmal wäre jedoch eine grundlegende Geisteshaltung. In dieser würde die „Vernunft" von den Sufis zwar als ein Schritt hin zur Erkenntnis, aber nicht als der alleinige verstanden werden. Nach Süleyman Bahn unterscheiden sich die Sufis von anderen MuslimInnen – insbesondere den „vernunftorientierten" Gelehrten und Philosophen – darin, dass sie einer spirituellen „Intuition und Inspiration einen höheren Rang zugebilligt haben". Auch würde sich der Sufismus vom „übrigen Islam" insoweit absetzen, 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".[914] 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".[915]

6.) Fragen zur authentischen Einsicht

Aus zahlreichen Gründen wäre 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 folglich 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 Bewusstwerden, dass man durchaus von physisch-psychischen, materiellen oder gesellschaftlichen Bedingungen eingeschränkt ist. Wie aber in zahlreichen einflussreichen

---

[912] 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.
[913] Sufi Tabib, 2015; zur Gottesnähe vgl. K. 2:186; zur Symbolik des Samens, der nur von Gott gesehen aufgeht vgl. K. 6:59; zum fest verwurzelten Baum vgl. K. 14:24-5; zum Zusammenhang von Baum, Licht und Neuschöpfung vgl. K. 36:79-82, sowie den Lichtvers K. 24:35, s. zu diesem ab S. 260.
[914] Süleyman Bahn, 2015; zur göttlichen Barmherzigkeit, Vergebung und Güte vgl. z.B.: K. 39:53.
[915] Süleyman Bahn, 2015.

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-Qušairī (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.[916]

Das Erkennen der „verborgenen Geheimnisse Gottes" definiert auch Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. 928) als das zentrale Ziel sufischen Strebens. Jene sublimen göttlichen Geheimnisse wären 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 (*širk*) schuldig: Denn Gott offenbare sich durch seine Schöpfung, verschleiere sich durch diese aber gleichzeitig. Nur im bewussten Anerkennen dieses Umstandes würde der Koran zu Gott führen. Nach al-Wāsiṭī muss man ihn aber auch dechiffrieren und in seine eigentlichen Bedeutungsebenen übertreten. Dieses liminale Erleben wäre an eine fortdauernde Erkenntnisbemühung gekoppelt. Die jeweils neu erreichte spirituelle Entwicklungsstufe (*maqām*) führe 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' …﴾[917] 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 wie der soziale Kontext würden die Erkenntnismöglichkeiten bestimmen und beeinflussen: Nach al-Wāsiṭī führe nur eine strenge Prüfung (*muḥāsaba*) der eigenen Intentionen und Handlungen zu einer Klärung des Selbst (*tazkīyat an-nafs*). Dieses Selbst müsse 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 müsse der Sufi

[916] Vgl. al-Qušairī nach Knysh 2006: 144.
[917] K. 3:191. Übers. Bobzin 2019.

sich mit aufrichtiger Umkehr (*tauba*) abwenden – ein zentraler Begriff, der wiederum aus dem Koran abgeleitet wird.[918]

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 (*ǧihād*), wird eine entsprechende Disziplin vorausgesetzt. Selbstdisziplinierung, Gehorsam gegenüber dem/der Lehrenden und Kontemplationsübungen sind somit wesentliche Bestandteile des Sufismus.[919] 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.[920] Insbesondere ist aber das direkte oder zumindest indirekte Vorbild durch LehrerInnen als unverzichtbarer Teil der sufischen Praxis zu betrachten. So würden nach Abū Naṣr as-Sarrāǧ (gest. 988) nur diejenigen tiefere Einsichten in das Verborgene erlangen, die voll und ganz, innerlich wie äußerlich in Übereinstimmung mit dem Koran leben. Um dies zu untermauern, führt as-Sarrāǧ zahlreiche Sufis an, die sich beständig und ausgiebig mit dem Koran nicht nur beschäftigen, sondern diesen unzählige Male und unaufhörlich rezitieren. Diese Sufis würden nach as-Sarrāǧs Überlieferung erklären, 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 (*'istinbāṭ*, abgeleitet aus K. 4:83).[921]

Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 1021) argumentiert in Nachfolge as-Sarrāǧs, dass es letztlich nur die mehrdeutigen oder uneindeutigen Anspielungen wären, die den Reichtum der verborgenen Bedeutungen des Koran vermitteln könnten. 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 wären, die sublimen Geheimnisse des Koran und des Daseins zu verstehen und zu übersetzen. As-Sulamīs – naturgemäß selektive – Auflistung stellt in der sich entwickelnden sufischen Disziplin der visionär-fortschreibenden Koranexegese einen wesentlichen Knotenpunkt dar. Er war der Ansicht, dass zu

---

[918] Vgl. Silvers 2004: 76f, 79f.
Al-Wāsiṭī leitet sein Konzept der *tauba* („Rückkehr", „Reue") u.a. aus folgenden 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 eurer Herr euch eure bösen Taten tilgt … 》 Übers. Bobzin 2019.
[919] Vgl. Jambet 1991: 244f.
[920] Vgl. Ahmed 2016: 351.
[921] Vgl. Knysh 2006: 141f.

den konventionellen Auslegungen bereits ausreichend geschrieben worden wäre. Niemand aber hätte die Interpretationen der „Leute der wirklichen Wahrheit“ (*’ahl al-ḥaqīqa*) dokumentiert. In den meisten Fällen sind as-Sulamīs Werke die einzige erhaltene Quelle früherer Sufis und deren Schriften und bilden – neben al-Qušairīs ebenfalls tendenziell als „konformistisch“ zu bewertendem Kommentar[922] – somit die primäre Referenzquelle für spätere Sufis. Die meisten sufischen *tafsīr*-Werke beziehen sich direkt oder indirekt auf as-Sulamī.[923]

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. Dabei grenzen sich vor allem „konformistische“ Sufis 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 der damit verbundene Einfluss der jeweiligen *šuyūḫ*, *muršidūn* und *pīr*s, 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.[924]

7.) <u>Kritik und Abgrenzung</u>

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

---

[922] Vgl. Knysh 2017: 71ff.
[923] Vgl. Godlas 2006: 351ff, passim; vgl. auch Böwering 1996: 39.
[924] Vgl. Green 2012: 2, passim; Knysh 2017: 30, 58ff, passim.
Ein prägnantes historisches Beispiel inner-sufischer Abgrenzung, Kritik und Diffamierung gipfelte in den Skandal um Manṣūr al-Hallāǧ, vgl. Hentschel 2020: 48ff, passim.

können. Inwieweit sich der oder die jeweilige SprecherIn 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 halten, oder wie bei Sīdī Muḥammad, zu betonen, letztendlich nur ein „armer Diener Gottes" zu sein. In den meisten anderen Fällen wird tendenziell nur den *'auliyā'* oder großen *šuyūḫ* 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 InterviewpartnerInnen 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 wären, dass ich eben mit ihnen sprechen würde, denn es würde viele Missverständnisse in Bezug auf den Koran und den Sufismus geben. So weist Ibrahim Hussain darauf hin, dass es schwierig wäre, 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.[925]

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 *šaiḫ*s allein über die Abstammung weitergegeben wird, ohne dass die Söhne dazu qualifiziert wären:

> 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-*šuyūḫ*, 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,

[925] Ibrahim Hussain, 2015.

> dass, wenn viele, ich meine die *wirklichen* Sufis, wenn sie von uns gehen, weil die Leute sie respektieren, und manchmal [mit] Geschenken 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 Rituale, 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].[926]

Eine hinsichtlich der sufischen Nachfolgefrage konträre Meinung vertritt Süleyman Bahn:

> Die *Celebi* 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 Nachfolge-streitigkeiten.[927]

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* oder *destār*), um so etwas zu machen. Das bekommt man als *šaiḫ*. 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].[928]

Davon abgesehen betont Süleyman Bahn, dass die verschiedenen Ausdrucksformen des Sufismus wie auch deren *ḏikr*-Praktiken unterschiedliche Zugänge wären, die jeweils ihre Berechtigung haben, aber nicht für alle gleich geeignet seien:

> Es gibt natürlich viele Formen, wir haben diesen Sema, diesen Drehtanz, der ja letztlich auch nichts anderes ist, als eine Form des *ḏikr*. Eine bestimmte Form des *ḏikr*. – 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 *ḏikr* ist, was die machen, sondern das entspricht eben anderen Menschen mehr, und mir nicht so sehr – und umgekehrt wird das genauso sein, denke ich.[929]

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 einer spezifischen *ṭarīqa* wäre die

---

926 Ahmad Dabbagh, 2016.
927 Süleyman Bahn, 2015.
928 Süleyman Bahn, 2015.
929 Süleyman Bahn, 2015.

Geisteshaltung des Sufis, die man durch die sufischen Schulung erhalte, 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 hassen. Es gibt viele *ṭarīqāt*: Tīǧānīya, [nennt eine weitere *ṭarīqa*, Aufnahme unverständlich], Budšišīya. All diese *ṭarīqāt* kommen vom Gesandten Gottes. […] Es gibt eine Gebetsformel (*wird*) für jedermann, aber wenn Sie zu einem *šaiḫ* kommen, gibt er Ihnen eine spezifisches *wird*, und zwar entsprechend Ihrer Kapazität. Daher wird jedes anders sein. Gott sei Dank.[930]

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 hin: „Ibn ʿAǧība ist ein Schüler des Meisters al-ʿArabī ad-Darqāwī und dieses Buch erklärt das Innere (*bāṭin*) des Koran, die wirkliche Bedeutung (*ḥaqīqa*) des Gesetzes.“[931] Der Kommentar des Aḥmad Ibn ʿAǧība (gest. 1809) umfasst „exoterische“ (*ẓāhirī*) 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-Exegeten wie Ismaʿīl Ḥaqqī al-Burūsawī (gest. 1725). Als prominente Beispiele für Sufi-Exegeten, 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.[932]

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 *šaiḫ/a* entwickeln müsse. Auch Sīdī Muḥammad drückt diesen Zusammenhang aus, schreibt diese Qualität aber nur wenigen zu. Denn auch nach ihm wüsste die Mehrheit der zumeist selbsternannten Sufi-*šuyūḫ* nicht, worum es eigentlich gehe:

> Sehen Sie, mein *Lieber*, die meisten, die von sich sagen, dass sie *šaiḫ* 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 *ʾāyāt* (Verse oder Zeichen) vollkommen *versteht*.[933]

---

[930] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.
[931] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.
[932] Vgl. Nasr et al. 2015: 1919f, passim; Ibn ʿAǧība wird bei Nasr et al. durchgehend und vorrangig als Vertreter einer sufischen Koranauslegung angegeben; zu seinen Werken vgl. auch Michon 1998.
[933] Sīdī Muḥammad, 2015.

8.) Fragen der authentischen Nachfolge

Über eine solche Verstehens- und Auslegungsfähigkeit des Koran als Garant für eine vertrauenswürdige Sufi-LehrerInnenschaft 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 umspannende Frage nach der authentischen Nachfolge des Propheten wider, die wesentlich zur Ausdifferenzierung zwischen SchiitInnen und SunnitInnen – wie auch zu anderen muslimischen Gruppierungen – geführt hat. Der Sufismus weist parallel dazu ein zusätzliches Spannungsverhältnis in Bezug auf die Weitergabe der Funktion des *šaiẖ*s und somit der Lehrerlaubnis auf. Diese Nachfolge basiert dabei auf – zumeist patrilinearer – genealogischer oder spiritueller Abstammung durch Benennung. Im Zentrum der Problematik um die authentische Nachfolge steht die Frage, inwieweit der/die *šaiẖ/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 Gefährten – vor allem den ersten Kalifen Abū Bakr – stehe.[934] 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-Šāḏilī, als auch in der genealogischen Abstammung zu Aḥmad Rifāʿī. Allerdings nimmt diese familiäre Abstammung eine untergeordnete Rolle gegenüber der Šāḏilī-Linie ein. Sīdī Muḥammad wie auch Oruç Güvenç, die 2015 und 2017 verstorben sind, haben keine NachfolgerInnen bestimmt. Auch wenn in beiden Fällen Familienmitglieder und SchülerInnen ihre Traditionen fortführen, gibt es meines Wissens bis dato keinen offizielle Nachfolge.

Oruç Güvenç, der in mehrere *ṭarīqāt* initiiert war, vertrat grundsätzlich eine Haltung, die die Lehrtraditionen miteinander in Einklang bringt. Jedoch schreibt er dem *'ahl al-bait* und dessen NachfolgerInnen 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 *pīr*s, der wirklich profunden Meister, die hohen Meister hatten Verbindung zu dieser Familie von Hazreti Muḥammad, direkt und indirekt.[935]

[934] Vgl. Mitterauer/Hentschel 2020: 312f, passim.
[935] Oruç Güvenç, 2016.

Einen deutlichen schiitischen Zugang vertritt Baba Mondi, der aber vehement eine Nachfolge durch patrilineare Abstammung ablehnt.[936] Abgesehen davon umfasse der Sufismus für ihn sowohl schiitische als auch sunnitische Ausdrucksformen, ohne diese weiter zu bewerten. Die Bektaşīya würde sich jedoch durch spezielle Festtage, eine absolute Freiwilligkeit in der Glaubenspraxis, eine umfassende Toleranz und einen Fokus auf ein spirituelles Verständnis des „Arbeitens" auszeichnen. Wie der bei dem Interview ebenfalls anwesende Derwisch betont, meint das „jede Art der Arbeit: Mental, physisch, was auch immer". Baba Mondi erklärt:

> Wir Bektaşī beziehen uns auf die Šīʿa, die Alevitische Šīʿa. Und die Alevī-Šīʿa hat vier *ṭarīqāt* und die Mystik: Bektaşī, Qalandarī, Niʿmatullāhī, Ğallālī.[937] Diese vier sind Šīʿa-*ṭarīqat*, und die anderen, Halwatī, Qādirī, Rufā'ī, Tiğāni, Naqšbandī, sind sunnitische *ṭarīqat*. Die Bektaşī akzeptieren alle Menschen unabhängig von Religion, Grenzen, Nationalität, Farbe, Ethnie und Politik, unabhängig ob Brüder oder Schwestern. […] Während die anderen [MuslimInnen] 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.[938]

Für Šāh Ḫalīlī steht die Idee des Vollkommenen Menschen im Zentrum des *ʿirfān*. Während die spirituell-kosmologische Bedeutung des *'insān al-kāmil* bei den SchiitInnen die Imame, also in dieser Hinsicht die Nachkommen aus dem *'ahl al-bait* einnehmen würden, hätten die Sufis diese dem jeweiligen spirituellen Pol (*quṭb*) zugeschrieben und auf die Rolle des *šaiḫ*s übertragen. Diesem *quṭb* müssten die Sufis bedingungslosen 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" eine kategorisierende Abwandlung des authentischen Schiitentums. Šāh Ḫalīlī steht Kategorisierungen und Institutionalisierungen durchaus skeptisch gegenüber, die er als Entfremdung wahrnimmt. Zudem wäre der Begriff „Sufi" ein spätere Entwicklung, die den „Wissenden" zugeschrieben worden ist. Schlussendlich würde dem Sufismus eine religionspolitische Komponente anhaften, daher würde der Begriff im heutigen Iran kaum noch als Benennung verwendet werden,[939] auch wenn es weiterhin *ṭarīqāt* gäbe.

> 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 *ʿārif*, der der Geschichte des Sufismus bekannt ist, ist Ğunaid. Ğunaid ist einer der Anhänger Imam ʿAlīs und lebte in Basra, einhundert [Jahre] oder so

---

[936] Vgl. Mitterauer/Hentschel 2020: 329ff; s. S. 160.
[937] Zu der Beziehung der Bektaşīya mit den Qalandarī und Ğallālī Derwischen vgl. Zarcone 2016: 26; mit den AlevitInnen vgl. Soileau 2014: 426, 449f, 456.
[938] 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, 37:60-2.
[939] Vgl. dazu auch Knysh 2017: 36ff.

> nach Muhammad.[940] Das ist der erste berühmte *ʿārif*. Der zweite berühmte *ʿārif* 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 Imam. […] 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 Ǧunaid hat es nie verwendet, sogar *Hallāǧ* verwendete nie das Wort Sufi. […] Wie auch *maulānā* [Rūmī], und Abū Saʿīd Abī l-Ḫair, sie sind keine *Sufis* in dieser Hinsicht, [denn] sie machen keinen Orden.[941] 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] Sufiorden.[942]

Wie zuvor dargelegt vertritt Hešmat Riāzī einen Ansatz, der zwischen der gewöhnlichen Masse und einer spirituellen Elite unterscheidet. Das bezieht er auch auf die Sufis. Denn alleine die Angehörigkeit zu einer *ṭarīqa* wäre für ihn noch lange kein Garant, *ʿārif* 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.“[943]

Einen größeren Rundumschlag inner-sufischer Kritik vollzieht Sufi Tabib. Die meisten Sufis würden sich nach ihm mit äußeren Glaubenslehren und Praktiken begnügen und würden Sufi Tabib daher ablehnen, der einen Sufismus vertritt, der wirkliche, innere Wandlung anstrebe. Zudem wäre es hinderlich, den Sufismus durch das Kriterium der Religion verstehen zu wollen. Ebenso distanziert er sich von einem zu starken Fokus auf den *šaiḫ*. All das würde davon ablenken, sich tatsächlich mit dem Koran und seinem Bedeutungspotenzial zu beschäftigen. Nur die Methode bzw. „Richtung“ der Nūrsafardīya würde dem Koran gerecht werden.

> 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 Nūrsafardīya. […] Zum Beispiel gibt es

---

[940] Es ist davon auszugehen, dass Šāh Ḫalīlī nicht al-Ǧunaid (gest. 910) meint, der die Sufi-Gemeinschaft in Bagdad leitete, sondern al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728), der gemeinhin als der erste Sufi gilt.
[941] Die meisten „Gründungsfiguren“ der *ṭarīqāt* haben diese nicht selber gegründet, sondern ihre Nachfolger. Abū Saʿīd Abī l-Ḫair (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: 172ff.
[942] Šāh Ḫalīlī, 2016.
[943] Hešmat Riāzī, 2016.

> auf der Welt viele sufische Zusammenkünfte. Niemals 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 *ḏikr* und das ist alles. […] Es gibt [zudem] den spirituellen Sufi,[944] 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 Naqšbandīya. 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 Nūrsafardīya den Koran auf sein Niveau gehoben hat.[945]

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 große Kenntnis über den Koran zeigt – er Fragen nach sehr spezifischen Bedeutungen des Koran nicht beantworten will:

> Ich bin kein Koranexeget und ich habe auch keine *Erlaubnis*, über die Bedeutung des Koran zu sprechen. Ich hab das gehört, was unser *šaiḫ* uns beigebracht hat. Für den *tafsīr* braucht man eine eigene Erlaubnis (*'iǧāza*), für die Erklärung des Koran. Die habe ich nicht.[946]

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, halte ich mich an *maulānā šaiḫ 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.[947]

9.) <u>Exklusion und Inklusion</u>

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 wäre 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*) der *šarīʿa* beruhen

---

[944] Damit meint Sufi Tabib hier Sufis, die den Meister ins Zentrum ihrer Glaubenspraxis stellen.
[945] Sufi Tabib, 2015.
[946] Husamuddin Meyer, 2015.
[947] Husamuddin Meyer, 2015.

sollte. Ohne das Einhalten dieser Verpflichtung würde man sich von der Einheit Gottes entfernen und sich in falschen Vorstellungen verlieren. Insbesondere der indische Mystiker Kabīr (s. S. 92) symbolisiert für Basit Khan das prinzipielle Missverständnis hinsichtlich des Sufismus, den er als einen reinen Monotheismus versteht.

> Wie ich Ihnen zuvor gesagt habe, es [der Sufismus] ist 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 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.[948]

Wie an anderer Stelle nachzulesen ist (s. S. 159), würde Mītrā Asadī diesem tendenziell exklusivistisch „islamischen" Zugang Basit Khans nicht zustimmen. Im Gegensatz zu dem Sufi aus Udaipur vertritt sie einen stark universalistisch geprägten Ansatz. So würden die Wege zu Gott sich nicht nur durch die verschiedenen Sufi-*ṭarīqāt* manifestieren, sondern durch all jene realisiert werden, die nach Wahrheit suchen. Das wären 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 andere Religionen gemeint, die durch die jeweilige Übungsform zu einem erweiterten Erkennen führen würden. Zum anderen bedeutet für Mītrā 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 stehen würde. Ähnlich wie Hešmat Riāzī unterscheidet

[948] Basit Khan, 2014.

Mītrā Asadī aber zwischen „gewöhnlichen“ und „sufischen“ Verständnismöglichkeiten, vertritt jedoch einen inklusivistischen 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.[949]

In ähnlicher Weise versteht auch Amat an-Nur die Einheit Gottes in einem immanenten, pluralistischen Sinn. Die Einsheit Gottes würde sich in der Diversität des Daseins manifestieren. 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.[950]

[949] Mītrā Asadī, 2016.
[950] Amat an-Nur, 2015.

X. Die koranisch-sufische Kommunikation

1.) Sprache und Subjektivität im Sufismus

MuslimInnen – 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 Auslegung des Koran.[951] 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 des Wer-des-Sprechens auf die sprach-lose Wirklichkeit hinweisen. Wird man sich dessen 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*! [Kursivsetzung 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?“[952]

Auch für „westliche“ Philosophen des 20. Jahrhunderts – wie Martin Heidegger (gest. 1976) – besteht das Problem eines grundsätzlichen Spannungsverhältnis zwischen Wort und Wahrheit, die sich nicht decken würden.[953] Davor problematisierte Ludwig Wittgenstein (gest. 1951) in ähnlicher Weise den Zusammenhang zwischen Sprache, subjektiver Intention, gesellschaftsbedingtem Sprachgebrauch und menschlichen Erkenntnismöglichkeiten. Er hinterfragt, inwieweit der/die

---

[951] Vgl. Ahmed 2016: 329f.
[952] Bullhē Šāh zitiert nach Ahmed 2016: 336f. Übers. aus dem Englischen Y.H.
[953] Vgl. Stelzer 1992: 27, passim.
In diesem Artikel werden weitere Beispiele der Problematik und des Bedeutungspotenzials der sprachlichen Benennung in Bezug auf verschiedene Sufis, „westliche“ Mystiker wie Philosophen diskutiert.

SprecherIn über die Sprache, die Benennung der Dinge, sogar über das eigene Innere verfügen könne: Besitzt denn das sprechende Individuum überhaupt das „Kriterium der Richtigkeit", mit dem es „die Verfügung über einen Ausschnitt der Welt anstrebt, der dem Sprecher vollkommen unterstellt zu sein scheint, sein Inneres?"[954] Für 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."[955] Es wäre zudem fraglich, wer denn der eigene sprachliche Souverän ist, denn über die eigene Sprachverwendung sei man „blind".[956] Schließlich sage die Fähigkeit der Sprache – selbst in der Benennung der inneren Erfahrungen – nichts über die Realität aus. Es bleibt bei einem Können, das „die Übereinstimmung mit den Anderen, mit der Sprachgemeinschaft regelt. […] Wir verfügen über dieses Können, aber wir haben kein *Wissen* davon. […] Das Können, über das ich verfüge, entsteht nicht aus mir selbst, sondern wird unter Mitwirkung von Anderen [!] erzeugt."[957]
Für viele Sufis drückt das beschreibende Wort die duale Entfernung zwischen Gottessuchenden und Gott und somit zwischen „Subjekt" und „Wahrheit" aus. Die Benennung und Ansprache hält die Distanz weiter aufrecht. Folglich wurde von solchen Sufis die Sprachfähigkeit als Garant der Gottes- wie der Selbsterkenntnis kultiviert, gleichzeitig aber auch als ungeeignet verstanden. Manṣūr al-Ḥallāǧ – 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!》"[958]

VertreterInnen 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."[959] Für viele Sufis aber wäre es nur der Trugschluss des „Ichs", dass man „als Sprecher [seine Welt] konstituiere".[960] In Referenz zum Koran konstituiere allein Gott mit seiner Ansprache die Welt: 《Der Schöpfer der Himmel und der Erde! Beschließt er eine

---

[954] Vgl. Gebauer 2012: 214.
[955] Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, § 258, in Gebauer 2012: 214.
[956] Vgl. Wittgenstein: *PU*, § 219, nach Gebauer 2012: 215.
[957] Gebauer 2012: 216f.
[958] Al-Ḥallāǧ nach Schimmel 1995: 50. Übers. K. Schimmel a.a.O.
[959] Gebauer 2012: 211f.
[960] Ebd.: 212.

Sache, spricht er zu ihr: ‚Sei!' Und dann ist sie.》[961] Wirkliche „Subjektivität", die sich durch Sprache ausdrückt, liegt für diese Sufis daher nur bei Gott. Die menschliche Subjektivität im allgemeinen Sinne wäre in einem letztendlich unwirklichen Bezug auf die Präsenz Gottes möglich. Dieses überzeitliche Wissen über die alles begründende Existenz Gottes habe der Mensch zwar in sich angelegt, doch würde er es stets vergessen. Das sufische Streben gilt folglich der Erinnerung (*ḏikr*), dem Bewusstwerden bzw. dem Vergegenwärtigen des „Urvertrags", in dem das „Ich" in der Antwort auf die Ansprache durch Gott seinen Anfang nimmt. In dieser Erkenntnis könne das „Ich", das als schmerzvolle Trennung von der göttlichen Quelle von Sufis problematisiert wird, schließlich relativiert und transzendiert werden:[962]

> 《Damals, als dein Herr aus Adams Kindern, ihren Lenden, ihre Kindeskinder 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.'》[963]

Nach Wittgenstein ist die Sprache – und damit die Subjektivität – durch ein „Beziehungsgeflecht zwischen Mitgliedern der Sprachgemeinschaft"[964] 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 (*'auliyā'*) erweitert.

Die sufische Beurteilung der Sprache bleibt jedoch immer ambivalent. Hinsichtlich der „klassischen" sufischen Poesie deute ich das dort vollzogene „Sprachspiel"[965] nicht als Intention, die eigene Subjektivität zu bestätigen, sondern über diese hinaus zu verweisen. Das sufische Sprachspiel will 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 (*šaṭḥ*) eine Annäherung an das Unaussprechliche 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 (*ḏikr*) empfohlen. In bestimmten Formen des *ḏikr* abstrahiert sich

---

[961] K. 2:117. Übers. Bobzin 2019; vgl. auch K. 3:47,59, 6:73, 16:40, 19:35, 36:82, 40:68.
[962] Vgl. Knysh 2006: 138.
[963] K. 7:172. Übers. Bobzin 2019.
[964] Gebauer 2012: 216.
[965] Ebd.: 211.

das Wort in teils ekstatischen Atemtechniken und löst sich schließlich auf. Denn das Wort könne die liminale Erfahrung nicht erfassen und verfälsche 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.[966] Zudem ist als eine der zentralen pädagogischen Methoden das vertraute Gespräch (*suḥba*; s. S. 124) zwischen LehrerIn und SchülerIn hervorzuheben. Davon abgesehen verlangt natürlich auch die Form der Interviews – 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 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 weiters 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. Dabei 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.

2.) Der Koran als primäres Medium der Kommunikation mit Gott

Süleyman Bahn versteht 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.[967]

[966] Vgl. Renard 1996: passim.
[967] Süleyman Bahn, 2015; zitiert K. 96:1-5.

Nach dem Mevlevī-*šaiḫ* wäre es Gottes Intention, den Menschen durch den Koran zu lehren. Diese Intention bestehe ungebrochen fort, auch wenn der Koran in seiner „lesbaren Form" abgeschlossen ist. Für Süleyman Bahn ist jene sprachliche Form aber Träger eines unlimitierten Bedeutungspotenzials, und Anstoß, die Verbindung mit Gott zu kultivieren.

> 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, *laufend* geschrieben, oder laufend produziert – 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.[968]

Ibrahim Hussain 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.[969]

Im Verständnis vormoderner Sufis wie Naǧm ad-Dīn Dāya ar-Rāzī (gest. 1256) und gegenwärtiger Sufis wie Ibrahim Hussain 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 und Zuhörer der wiedergegeben göttlichen Rede. Der Klang der durch den Koran offenbarten Rede wird durch das Medium des Körpers und der Sinnesempfindungen gleichzeitig produziert, wie auch rezipiert. Dabei wird angestrebt, den physischen Klang durch die intensive Praxis der Rezitation und der Wiederholung des *ḏikr* 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

---

[968] Süleyman Bahn, 2015; paraphrasiert anfangs K. 31:27; vgl. auch K. 18:109.
Seine Auslegung weist Ähnlichkeiten mit Abū Zaids Konzept der „Historizität" des Koran auf. Ob Bahn Abū Zaid gelesen hat, ist mir nicht bekannt; vgl. Abu Zaid 2008: 91-121, passim.
[969] Ibrahim Hussain, 2015.

Körper und Geist des Sufis erfasst werden könne.[970] Ibrahim Hussain liest die Wichtigkeit des „Hörens“ als eine im Koran verankerte Aufforderung:

> Gott sagt auch, wenn der Koran rezitiert wird: *fa-stamiʿū la-hu*, höre sorgsam und aufmerksam zu! Und bleiben Sie still: *wa-nṣitū* und sei still! – Wissen Sie, vor dem Lesen ist das Respektieren. Also Sie küssen den Koran, Sie respektieren ihn. Denn er ist *geheiligt*, es sind die Worte Gottes.[971]

Auch für Husamuddin Meyer ist der Koran ein unmittelbar erfahrbarer Zugang zu Gott. In der Rezitation und Auseinandersetzung mit der „göttlichen Rede“ würde man sich sogar in das „Denken Gottes“ einfühlen können 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.[972]

In ähnlicher Weise betont Amat an-Nur, dass der Koran nicht einfach nur ein segensreiches Artefakt ist – wie es in ihren Augen die meisten MuslimInnen wahrnehmen würden – sondern auch ein Medium der Erfahrung, das durch die eigene Anstrengung zu erschließen ist. Dafür müsse man sich aber auf die Botschaft des Koran ganzheitlich und „*aktiv* einlassen“.

> Das wäre 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.[973]

Eine Herausforderung, das zu erreichen, sieht Amat an-Nur in der Tatsache, dass die meisten MuslimInnen nicht ausreichen Arabisch beherrschen, und „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 *šaiḫa* 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“.[974] Amat an-Nur stellt zudem einen klaren Zusammenhang zwischen menschlicher Sprache und „Subjektivität“ her, überträgt dies aber auch auf die göttliche Kommunikation der Offenbarung. Tritt man in diese unter oben genannten Bedingungen ein, kann einem dies das „göttliche Wesen“ eröffnen:

---

[970] Vgl. Abuali 2020: 283f, 287f.
[971] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert aus K. 7:204 und bezieht sich hinsichtlich des „Respekts“ auf K. 7:203-6.
[972] Husamuddin Meyer, 2015.
[973] Amat an-Nur, 2015.
[974] Amat an-Nur, 2015.

> 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 ein Offenbarung von Gottes Sein, dessen, *wer* Gott *ist*.[975]

Für Sīdī Muḥammad ist das Lesen des Koran eine intime Zwiesprache mit Gott, zu der Gott mit „Im Namen Gottes, Lies!“ (*bi-smi llāh ʾiqraʾ*; vgl. K: 96:1) auffordere. Das Verstehen des Koran komme durch das eigenständige Lesen und letztendlich durch die Hingabe an Gott. Wesentlich ist die tatsächliche Handlung des Lesens, die aktive Auseinandersetzung mit dem Koran. Es gibt nach Sīdī Muḥammad auch keinen Grund, nicht selbst und individuell in diese Kommunikation zu treten. Dabei kann man 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 Verständnis 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 *ʾāya*, mit dieser Sure zu helfen, hilf mir, hilf mir, heile mich, heile mich, und Er akzeptiert.[976]

Auch Basit Khan sieht in der individuellen Ausrichtung des Individuums und dessen anbetender Hingabe die Voraussetzung für eine Kommunikation mit Gott. Denn nur dann würde Gott Rechtleitung geben. Wenn man die Regelhaftigkeit (*šarīʿa)*, 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“.[977] Das Angebot der Kommunikation durch Gott besteht durch das Medium des Koran und dessen darin verankerte Anleitung zu dieser Kommunikation immer fort. Der Mensch müsse diese aber annehmen und anwenden, so wie es die Propheten gemacht hätten:

> 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 (*ʿibādat*) [praktiziert], wie wir alle wissen, und dann kam der Islam und *umarmte* ihn, und machte ihn zum Gesandten Gottes.[978]

---

[975] Amat an-Nur, 2015.
[976] Sīdī Muḥammad, 2015.
[977] Basit Khan, 2014.
[978] Basit Khan, 2014; zur Aussage, dass der Prophet nicht wusste, was der „Islam“ sei und dann von Gott geführt wurde, vgl. K. 42:52.

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. Denn es gibt sieben Arten, den Koran zu lesen, und alle, die den Koran auf sieben Arten lesen konnten, hatten noch zwei weitere Arten, ihn zu lesen, also waren es 14 Wege, den Koran zu lesen, und Ḥāfiẓ kannte sie alle. Schließlich sagte er: was Ihnen helfen kann, ist nur die Liebe. […] Die Liebe zum Unlimitierten, die Liebe zur Endlosigkeit.[979]

3.) <u>Die Vermittlung der Propheten</u>

Bei vielen Sufis ist es die Nachahmung des Propheten, die eine Kommunikation mit Gott ermöglicht. Ibrahim Hussain betonte zuvor das Rezitieren des Koran als primären Zugang zu Gott, weist aber darauf hin, dass der Prophet Muḥammad im Koran als das „*beste* Beispiel“ (*'uswatun ḥasana*)[980] der menschlich-göttlichen Kommunikation präsentiert wird. Nach Ibrahim Hussain rufen alle Propheten die Menschen auf, sich der Verbindung zu Gott bewusst zu werden, ihn kennenzulernen und in eine Beziehung mit ihm zu treten.

> Der Grund, warum *alle* Propheten in die Welt kamen, war, die Leute zu rufen, den Einen Gott anzubeten. Gott stellt sich dabei selbst 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? *Qul*! *Qul* (*sag*) bedeutet, dass du es ihnen sagst. Warum? Aus Liebe zum Propheten […] und 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-'innaka la-tahdī 'ilā ṣirāṭin mustaqīm*.[981] Gott sagt über den

---

[979] Hešmat Riāzī, 2016.

[980] Ibrahim Hussain zitiert mit *la-qad kāna la-kum fī rasūli llāhi 'uswatun 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.

[981] 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.

> Propheten: wahrlich bist Du es, o Gesandter, Du bist der eine, der wahrlich leitet, Du bist derjenige, der leitet auf dem geraden Pfad.[982]

Ibrahim Hussain führt weiter aus, dass man daher auch – unter Anleitung des *šaiḫ*s – die „authentische" Tradition (*sunna*) des Propheten[983] lernen müsse, um eine aufrichtige Beziehung zu Gott zu erreichen. Diese Beziehung wird durch des Prinzip des *'iḥsān* (s. S. 313ff) dann als omnipräsent wahrgenommen. Durch das „Kontemplieren" erlangt man die „Geheimnisse" des Koran, was durch ein einfaches Lesen nicht möglich wäre. 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 GegnerInnen 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 (*Yūsuf*). *Aber* am Ende der Geschichte sagt Gott etwas. Was sagt Er? *la-qad kāna fī qaṣaṣihim ʿibratun li-'ūlī 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, 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* 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.[984]

Sufi Tabib versteht den Koran zwar als von Gott über den Propheten Muḥammad „direkt übermitteltes" Buch, das – gemäß des Koran – ohne Zutun des Propheten entstanden wäre (vgl. K. 69:40-3). Für Sufi Tabib beschränkt sich die Rolle des Propheten aber auf diese Verkündigung. Daher betrachtet er das unkritische Befolgen der Sunna auch überaus skeptisch. Zu viele der Berichte über die Aussagen und Handlungen des Propheten (*'aḥādīṯ*) wären später entstanden und führten nur dazu, dass „der Teufel das Niedere Selbst (*nafs)* herausputzt". Wenn überhaupt, dann ist nur den *'aḥādīṯ* zu folgen, die im Einklang mit dem Koran stehen, die anderen würden in „die Irre führen". Denn „nur die *ḥadīṯ*e Gottes [damit ist der Koran gemeint] sind wahr, nicht die der

---

[982] Ibrahim Hussain, 2015.

[983] Ibrahim Hussain zitiert als Hinweis, den Anweisungen und dem Vorbild des Propheten folgen zu müssen, mit *wa-mā 'ātākumu r-rasūlu fa-ḫuḏūhu* 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. S. 80). Ibrahim Hussain zitiert zudem K. 53:3-4 *wa-mā yanṭiqu ʿani l-hawā 'in huwa 'illā waḥyun yūḥā* 《Und er spricht nicht aus eigenem Belieben, es ist nur Eingebung, die ihm geschenkt》 und will damit begründen „warum jede *authentische* Erzählung eine Offenbarung ist". Übers. K. Bobzin 2019.

[984] Ibrahim Hussain, 2015; 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 *'ūlū l-'albāb* s. S. 166, Anm. 878.

Menschen.“[985] Mit einer solchen umfassenden *ḥadīṯ*-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,[986] bis zu den Dingen, die die Menschen nicht verstehen können.[987] 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 ein Wort hinzufügen. Gott sagt: Muḥammad, wenn Du auch 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.[988]

Für Sīdī Muḥammad ist das Beispiel und die „Lehre“ der Propheten hingegen ein wesentlicher Eckpunkt des Sufismus. Die Sunna ergänzt den Koran, um die „religiösen Pflichten und freiwilligen Gotteshandlungen“ den Menschen zu erklären. Auch die anderen Propheten stehen 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. Dabei hebt auch Sīdī Muḥammad 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 Sīdī 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 LehrerIn 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 ḏālika l-kitāb*

---

[985] Sufi Tabib 2, 2015.
[986] 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.
[987] 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.
[988] Sufi Tabib, 2015; zu seinen Koranverweisen in Bezug auf die alleinige Funktion des Propheten zu verkünden 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. 69:43-7.

> *mubīn*.[989] 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.[990]

Sīdī 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.‘》.[991] 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.

Diesen unmittelbaren Bezug zwischen Koran und dem Propheten stellt auch Amat an-Nur her:

> Jemand fragte einmal ʿĀ’iša, 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.[992]

Husammuddin 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, Friede und Segen sei auf ihm, der perfekte Mensch ist, der auch schon Adam aufgefallen war, als er auf den Thron *blickte* und sah: *lā ’ilāha ’illā llāh muḥammad rasūl Allāh*. Der meist geehrte 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.[993]

Für Basit Khan ist Muḥammad der „König der beiden Welten“, des Diesseits und des Jenseits. Für ihn ist Muḥammad zudem der „Imam aller Propheten“. Es wäre folglich unbedingt notwendig, sich in „den *ḥadīṯ*“ zu vertiefen, um den Koran tiefergehend zu verstehen, und sich so Gott anzunähern. Gott habe mit Muḥammad die Personifizierung des Glaubens (*’īmān*) geschaffen, und der Mensch könne den Glauben von Muḥammad lernen. Dieser „hingebungsvolle Glaube“, der vom Propheten vorgelebt werde (vgl. K. 3:20), ist der eigentliche Zugang zur Seele (*rūḥ)*, die die direkte Verbindung zu Gott bedeutet:

---

[989] 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-muqaṭṭaʿa* (s.u.) angeführt wird und bei Bobzin 2019 Klarheit und Deutlichkeit, bei Asad 2011 zudem auch Wahrhaftigkeit ausdrückt.
[990] Sīdī Muḥammad, 2015.
[991] K. 15:89. Übers. Bobzin 2019.
[992] Amat an-Nur, 2015; zum angeführten *ḥadīṯ* vgl. Ṣaḥīḥ Muslim 746a sunnah.com/muslim/6, letzter Zugriff: 14.05.2020; zur Aussage, dass es keinen Unterschied zwischen Koran und der Sunna gäbe, vgl. z.B. K. 4:80.
[993] Husamuddin Meyer, 2015.

> *Wenn Sie im ʾīmān 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.[994]

Doch Basit Khan warnt auch davor, dass viele – selbst „große Gelehrte" – „falsche Konzepte" in Bezug auf die *ʾaḥādīṯ* 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" (*ḏikr*; s. S. 250ff).

Süleyman Bahn betont zwar ebenfalls die Wichtigkeit des prophetischen Vorbilds, insbesondere hinsichtlich der Ausführung der alltäglichen religiösen Praxis, problematisiert aber die Überlieferung der *ʾaḥādīṯ* und die daraus resultierende Qualität der Authentizität. Dennoch sieht er in den *ʾaḥādīṯ* allgemein gültige Zeichen (*ʾāyāt*), die wie die Verse (*ʾāyāt*) 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 *ʾāyāt*, 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 Prosternation, 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:

> *ʾAšhadu 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 war, Diener Gottes.[995] Er hat eine Aufgabe gehabt, und hat Gott gedient. Dieser Dienst heißt, er hat sich direkt

---

[994] Basit Khan, 2014; zum Einhauchen der *rūḥ* von Gott in den Menschen vgl. K. 15:29, 38:72; s. S. 277, 307.
[995] Dabei ist anzumerken, dass *ʿabduhu* nicht immer Teil dieser Formel ist, wie z.B.: beim Gebetsruf (*ʾaḏān*), aber im Zuge des Ritualgebets (*ṣalāh*) auf diese Weise rezitiert wird; zu Bahns Prophetenbild vgl. K. 3:144, 48:28-9 (im letzteren Vers ist auch die Prostration angesprochen); zur Betonung Jesu im Koran, vorrangig Diener Gottes zu sein, vgl. K. 19:30-1.

> 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.[996]

Das Vorbild des Propheten soll nach Süleyman Bahn in seiner Grundidee auf die eigene Beziehung zu Gott übertragen werden. In dieser Weise liest der *šaiḫ* 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.[997]

4.) *'Ahl al-bait* und *'auliyā'*: ÜbersetzerInnen der koranischen Rede

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 keine/r der Befragten die Meinung, dass die Kommunikation zwischen Gott und Mensch sich auf den Propheten bzw. 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 so wie den Gottesnahen (*'auliyā'*) und in deren Folge den jeweiligen Sufi-MeisterInnen zugeschrieben. Diese fungieren als authentische „ÜbersetzerInnen" der koranischen Botschaft und leben eine „Methode" vor, wie man selbst mit Gott in Kommunikation treten könne.
So erklärt Šāh Ḫalīlī – 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

[996] Süleyman Bahn, 2015.
[997] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 2:137,285, 9:6, 67:23 u.a.

Leben genau in Einklang mit den Versen des Koran gelebt“. Doch Šāh Ḫalīlī spricht diese Qualität auch dem schiitischen Imam und dem sufischen *quṭb* zu. Diese stehen für ihn in Nachfolge ʿAlīs, der gesagt haben soll: „Ich bin der sprechende Koran.“ Imame und Sufi-Pole würden die „*wirkliche* Bedeutung, die Hermeneutik des Koran geben“. Dabei vertritt auch Šāh Ḫalīlī eine Hierarchie des Zugangs (s. S. 166), die den „*sieben* Ebenen der Bedeutung“ des Koran entsprechen. 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 *quṭb* oder Imam kann „*wirklich* die Bedeutung geben“. Diese nicht nur „historisch wichtigen“ Personen weisen nach Šāh Ḫalīlī vor allem das Potenzial der emotionalen Identifikation auf.[998]

> 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.[999]

Baba Mondi 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“.[1000] Jeder Prophet hätte einen solchen *waṣī* beigestellt bekommen.[1001] Weder Šāh Ḫalīlī noch Baba Mondi 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 Bektaşī-*dedebaba* sieht in ʿAlī jedenfalls eine überzeitliche, von Gott gesandte Unterstützung aller Propheten, die aber nicht immer sichtbar sei.

> 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.[1002]

Baba Mondi 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 folgen möchte, aber schließlich nicht

---

[998] Šāh Ḫalīlī, 2016; zu einem Beispiel der methodisch emotional aufgeladenen Identifikation mit den *'ahl al-bait* im Zuge der Zusammenkunft zum *ḏikr* vgl. Pinto 2017: 93ff.
[999] Šāh Ḫalīlī, 2016.
[1000] Berger 2010: 93.
[1001] Vgl. a.a.O.
[1002] Baba Mondi, 2018.

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 Bektaşīya 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 *waḥi.*" 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 ʿAlī, Hazreti Fāṭima, 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.[1003]

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 eben ʿAlī (gest. 661) als erster 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 Naqšbandīya, 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 *wahi katıbleri* – 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 *saiyidnā* Abū Bakr weitergegeben. *Er* hat den Koran unterrichtet, er hat ihn in die Praxis 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

[1003] 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 *ṭahhara*) werden sollen, damit sie im Zentrum spiritueller Zuwendung durch Gläubige stehen können.

> Koran. Deswegen braucht man unbedingt einen Menschen mit einem *qalb salīm*, mit einem gereinigten Herzen. – Sonst ist es schlecht, *schwierig*.[1004]

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, – oft mit dem einem christlich-katholischen Kontext entspringenden und daher nur bedingt zutreffenden Begriff der „Heiligen" bezeichnet – wären 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 SchülerInnen (*murīdūn*) weiter. So erklärt Husamuddin Meyer:

> Wobei ich Sunna jetzt nicht als die *ḥadīṯ*e verstehe, die *ḥadīṯ*e 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 *ḥadīṯ*e sind nur festgeschriebene Hinweise darauf, wie das zum Teil war. Man kann aber nicht anhand der *ḥadīṯ*e die Sunna rekonstruieren, wie das manche denken.[1005]

Für Husamuddin ist einer dieser „heiligen Menschen" *šaiḫ* Nāẓim, 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 *rābita* mit dem *šaiḫ* machen, man muss sich mit dem *šaiḫ* 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. […] So wie es heißt: Der Prophet war der lebendige Koran, ja? Und der *šaiḫ* 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.[1006]

Um nochmals auf Oruç Güvenç zurückzukommen, so weisen für ihn auch die „Geschichten der großen Sufis" wichtige Informationen auf und nutzt sie daher als pädagogisches Mittel in seinen Seminaren. Auch für ihn ist jedoch die direkte Anleitung durch den/die LehrerIn essenziell, allerdings kann das Lesen sufischer Schriften zu einer erweiterten Erkenntnis des Koran führen.

[1004] 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 sei, vgl. K. 15:9, 76:23; zum *qalb salīm* vgl. K. 26:89, 37:84.
[1005] Husamuddin Meyer, 2015.
[1006] Husamuddin Meyer, 2015.

> 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.[1007] 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 Misrī 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.[1008]

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 (*'auliyā'*). 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 *'auliyā*', die Sufi? Die *'auliyā*' 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: *'allaḏīna 'amanū 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 tabdīla li-kalimāti llāh*, dass sie *nicht verändern,* – sie verändern die Worte Gottes nicht.[1009] Doch was bedeutet es, die Worte Gottes zu verändern? Das bedeutet, wenn Gottes 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 (*ḏikr*). Der Zweck des *ḏikr* ist das Kontemplieren, sodass sie *rabbānī* werden, jemand werden, der *berauscht* in der Liebe zu Gott ist, gepriesen und erhaben ist Er.[1010]

Basit Khan schreibt den („wahren") *'auliyā'* eine nahezu eschatologische Bedeutung zu. Er beschreibt sie nicht nur als VermittlerInnen 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. Niemand kann ein Feind Gottes sein. 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

---

[1007] 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.
[1008] Oruç Güvenç, 2016; zur sufischen Lehre und Poesie des Niyazi Misrī (gest. 1697), bei dem ebenfalls die Suche der Seele nach der inneren Wahrheit im Zentrum steht, vgl. Schimmel 1985: 471f, 482f.
[1009] Zitiert mit *'allaḏīna 'amanū wa-kānū yattaqūna* K. 10:63 《da sie doch glaubten und immer gottesfürchtig 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'* in K. 10:62 und beschreibt sie in Bezugnahme auf K. 10:62-5.
[1010] 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, s. S. 318, Anm. 1365.

> 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.[1011]

Weniger drastisch, aber durchaus bedeutungstragend, identifiziert Ibrahim Hussain die Präsenz der *'auliyā'* als den lebenden Beweis der Wahrhaftigkeit des Koran. Denn durch deren Verinnerlichung des Koran habe man Zugriff auf eine verkörperte göttliche Rede:

> Gott sagt: *ḏālika l-kitāb lā raiba fīh*: 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 praktisch *leben* kann, muss sie jemanden *sehen*, jemanden, der es praktisch demonstriert. Das ist, was die *'auliyā'* machen. Das ist es, was Sufismus wirklich ist.[1012]

Ähnlich nimmt es auch Amat an-Nur war, 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".[1013] Für Ahmad Dabbagh hingegen sind die *'auliyā'* 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" sei für ihn natürlich ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ, der auf das Ansuchen seines Schülers al-Lamaṭī in direkten Kontakt mit dem Propheten getreten sei, um die Bedeutung eines *ḥadīṯ* zu erfragen.

> *Saiyid* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ 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 siebzig Seiten, über diesen einzeiligen *ḥadīṯ*. Er diktierte ungefähr siebzig 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.[1014]

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 MeisterInnen sind

---

[1011] Basit Khan, 2014; vgl. dazu den Anfang von Abū Hurairas überlieferten *ḥadīṯ qudsī*, der damit beginnt, dass Gott dem Feindschaft zeigt, der einem Gottesnahen (*walī*) Feindschaft zeigt, vgl. https://sunnah.com/qudsi40/25, letzter Zugriff: 24.5.2020; ähnlich argumentiert auch Ahmad Dabbagh und führt ebenfalls diesen *ḥadīṯ* an.
[1012] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert aus K. 2:2.
[1013] Amat an-Nur, 2015.
[1014] Ahmad Dabbagh, 2016; zu dem angesprochenen *ḥadīṯ* der sieben Buchstaben/Lesarten/Interpretationsebenen s. S. 265, Anm. 1221.

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 *šaiḫ* Dabbagh ist es ein „Problem, dass, wenn Leute die Aussprüche der *'auliyā'* in Büchern und im Internet lesen, werden sie sie nicht verstehen, *solange* sie *selbst* diese Dinge nicht erfahren haben“.[1015]

Parvāneh Hadāvands betont, 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 würde man, wenn man – wie sie – „frei und inspiriert spricht und handelt, dem Koran hinsichtlich dieser und jener Stelle entsprechen“. Sie selber könne diese Stellen gar nicht zitieren, handle aber ihnen entsprechend, da sie in diesen Momenten in Verbindung mit Gott stehe.[1016]

Nach Sufis wie Muḥammad ad-Darqāwī hätten vor allem die *šuyūḫ* einen besonderen Zugang zur göttlichen Wahrheit. Will man sich als SchülerIn dieser Wahrheit annähern, so muss man zunächst vom *šaiḫ* 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 *šaiḫ* und Gott verstanden. In Muḥammad ad-Darqāwīs Augen hat „jeder *šaiḫ* sein Geheimnis, und die *'aurād* sind die Kerne“.[1017] Das kann sowohl im Sinne der „Kerne der inneren Einsicht“, die die *'ūlū l-'albāb* (s. S. 166) besäßen oder auch als Samen gedeutet werden, der aufgeht, wenn man ihn pflegt. Das vom *šaiḫ* verliehene *wird* ist als Vorbereitung zu einer direkten Kommunikation mit Gott zu verstehen.

Süleyman Bahn, der betont, dass er von seinem *šaiḫ* gleich am ersten Tag ihrer Begegnung seine persönliche *ḏikr*-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 er [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.“[1018]

Das *wird* ist ein auf die jeweilige Person abgestimmte Form des *ḏikr*. Der *ḏikr* wird somit zu einem Kommunikationskanal, der sozusagen nur auf der richtigen Frequenz – dem *wird* – funktioniert. Um diese Frequenz, die richtige Art des *ḏikr*, zu finden, muss man – auch nach Hešmat Riāzī – die ExpertInnen konsultieren: „Wer kann Ihnen sagen, welcher *ḏikr* zu tun ist? Die *'ahl aḏ-ḏikr*, die, die

[1015] Ahmad Dabbagh, 2016.
[1016] Parvāneh Hadāvand / teilw. Rahmat-Allāh Riaffī, 2016.
[1017] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016.
[1018] Süleyman Bahn, 2015.

den *ḏikr* gemeistert haben."[1019] Im optimalen Fall hat man als Sufi Zugriff auf lebende VertreterInnen der *'ahl aḏ-ḏikr*, jedoch dienen auch verstorbene Sufis als nachzuahmendes Beispiel, welches in ihrer biografischen oder hagiografischen Darstellung zu finden ist.[1020] 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 (*waǧd*) dieser Verbindung von der göttlichen Einheit „berauschte Aussprüche" (*šaṭḥ*). In diesen spreche nicht mehr das „menschliche Ich", sondern Gott durch den entwordenen Sufi. Andere nachzuahmende Sufis übersetzen eine solche Erfahrung in ihre „eigenen" poetischen Worte oder legen sie in sufisch-theologischen Abhandlungen dar. Oft sind es die Gründungsfiguren der jeweiligen *ṭarīqāt*, die ein solches Set an zu verinnerlichenden Aussprüchen zur Verfügung stellen. Aber es wird auch auf „*ṭarīqa*-unabhängige" Sufi-MeisterInnen verwiesen.

Mītrā Asadī zitiert beispielsweise die berühmten *šaṭḥiyāt* von Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 848 oder 874/75) wie „Gepriesen sei ich" (*subḥānī*)[1021] oder von Manṣūr al-Ḥallāǧ (gest. 922): „Ich bin die Wahrheit" (*'anā l-ḥaqq*).[1022] Ahmad Dabbagh bezeichnet Rabīʿa 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-Ǧīlānī (gest. 1166), *Ġarīb Nawāz* Muʿīn ad-Dīn al-Ḥasan al-Čistī (gest. 1236) und Niʿmat Allāh Walī (gest. 1330)[1023] als besondere Zugänge zum Koran, zum *ḥadīṯ* und darüber hinaus zur „Liebe Gottes".[1024] Husamuddin Meyer, Süleyman Bahn und auch Šāh Ḫalīlī verweisen insbesondere in Bezug auf die Auslegung des Lichtverses (K. 24:35) auf Abū Ḥāmid al-Ġazālīs (gest. 1111) Werk *Miškāt al-'anwār* (s. S. 264f).[1025] Amat an-Nur bezieht sich in ihrer Koranauslegung mitunter auf die Schriften Mullā Ṣadrā aš-Šīrāzīs (gest. 1640) und Aḥmad b. ʿAlīwas (gest. 1934).[1026] Ibrahim Hussain konsultiert die in seinem Verständnis eindeutig sufischen *tafsīr*-Werke von Abū ʿAbd Allāh al-Qurṭubī (gest. 1272), Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) und Maḥmūd al-Ālūsī al-Baġdādī (gest. 1854).[1027]

Auch Sīdī 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

[1019] Hešmat Riāzī, 2016; vgl. K. 16:43, 21:7; s. S. 166.
[1020] Vgl. dazu Papas 2018: passim.
[1021] Zu weiteren Aussprüchen al-Biṣṭāmīs vgl. Knysh 2010: 71.
[1022] Vgl. Hentschel 2020: 64ff, passim.
[1023] Zu diesen vgl. Knysh 2010: 179ff, 204, 281, 239ff.
[1024] Basit Khan, 2014.
[1025] Husamuddin Meyer, 2015; Süleyman Bahn, 2015; Šāh Ḫalīlī, 2016.
[1026] Amat an-Nur, 2015.
[1027] Ibrahim Hussain, 2015; zu den genannten Exegeten vgl. Nasr et al. 2015: 1920ff.

jeden“.[1028] 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-Šāḏilī das Exempel liefert: „Er brauchte *drei* Jahre, um die *Fāṭiḥa* [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.“[1029] Sīdī Muḥammads Art, mich anzusprechen und für mich zu beten, deute ich als Übertragung der Koranverse 9:102-3 auf sein Handeln; dies ist als Beispiel des hier besprochenen Zugang zum Koran durch Nachahmung des prophetischen Idealbildes zu diskutieren. In diesen Versen wird der Prophet nämlich 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. Sīdī Muḥammad, der sich dementsprechend verhält, verweist im Weiteren auf das Vorbild Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilīs. Er betont, wenn jemand diesem Beispiel folgen und den Koran verstehen will, müsse die individuelle Beziehung und folglich auch Kommunikation zwischen Suchendem und Gott entwickelt werden. Bei Sīdī 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.

5.) Sufische Mimesis und *’ilhām*

Die Propheten und *’auliyā’* 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.[1030] 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 *’auliyā’* und *šuyūḫ* als authentische NachfolgerInnen 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 passiere, versteht er als

[1028] Sīdī Muḥammad, 2015.
[1029] Sīdī Muḥammad, 2015.
[1030] Vgl. Walter Benjamin nach Raulet 2016: 582, passim.

„kommunikativen Akt“.[1031] An diese Überlegung angelehnt lässt sich sagen, dass Sufis, indem sie das Vorbild ihrer LehrerInnen, 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.[1032] 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 Versprachlichung 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 liege und selbst erfahren werden müsse. Mītrā 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.[1033]

Auch nach Walter Benjamin würde das „Urerlebnis“ in „Zuständen der tiefsten Versunkenheit“ erlebt werden und drücke sich in „Sprachlosigkeit“ aus.[1034] Mītrā 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 gebe, diese qualitativ aber verschieden und unterschiedlich zu benennen sind. Für ihn geschieht die Inspiration (*’ilhām*) sogar in einer direkteren Form als eine Offenbarungseingebung (*waḥi*):

> Die Wahrheit Gottes gelangte zum Propheten durch den Erzengel Gabriel, und das heißt *waḥi*. *Wenn* ein *Heiliger* diese Botschaft bekommt, ohne den Erzengel Gabriel, direkt, zum Beispiel, heißt das *’ilhām*. Ein anderer Name. Gott gibt eine Botschaft an irgendeinen Heiligen *ohne* die Unterstützung von Gabriel. Diese Botschaft nennt sich *’ilhām*.[1035]

[1031] Vgl. Benjamin nach Raulet 2016: 592f.
[1032] Vgl. ebd.: 586.
[1033] Mītrā Asadī, 2016.
[1034] Vgl. Benjamin nach Raulet 2016: 591.
[1035] Oruç Güvenç, 2015; zum *waḥi*-Prozess vermittelt durch eine nicht weiter benannte „Macht“ vgl. K. 53:4-10.

Tatsächlich beschränkt auch der Koran göttliche Eingebung (*waḥi)* nicht ausschließlich auf die Propheten. So erhält beispielsweise die Mutter Moses (vgl. K. 28:7) wie auch die Bienen (vgl. K. 16:68) *waḥi.* Zudem durchdringe Gott „alle Himmel" bei ihrer Schöpfung mit *waḥi* (vgl. K. 41:12). Im Koranvers 42:51 werden zudem die Möglichkeiten beschrieben, inwieweit der Mensch von Gott angesprochen wird (*yukallimahu*): durch Eingebung (*waḥi*) oder „von hinter einem Schleier" (*min warā'i ḥiǧābin*) oder es wird ein Gesandter ausgeschickt, dem eine Eingebung gegeben wird (*yursila rasūlan fa-yūḥiya*). So betonen Sufis – auch in Bezugnahme auf andere Koranverse wie 50:22 oder 53:57-8 – die Möglichkeit, ein übersinnliches, überzeitlich offenbartes Wissen auch als Nicht-Prophet zu erlangen. Dabei entferne Gott die Schleier vor diesem Wissen (*kašf*) und ermögliche eine unverstellte Schau (*mušāhada*).[1036] Mītrā Asadī beschreibt in Folge der oben angeführten, nicht mit Worten zu vermittelten 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 das beschreiben muss, also 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 die Leute, die durch den *ḏikr*, durch die richtige Verbindung, *sie* werden diese Momente der Offenbarung, und das ist an einem Ort, der auch höher ist als die Zeit, dort werden sie das erleben.[1037]

Ebenso hebt Sufi Tabib hervor, dass „wirkliche Information" nicht in den Büchern zu finden ist.[1038] 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 – wären 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.[1039]

Für Sufi Tabib geht es im Sufismus darum, die „Energie Gottes direkt" anzunehmen. Dann würde 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

---

[1036] Vgl. Knysh 2010: 311f.
[1037] Mītrā Asadī / Samāneh Ġaisarī, 2016.
[1038] Sufi Tabib, 2015. Damit meint er „profane" Bücher, und nicht den Koran, den er ebenfalls als „Buch" bezeichnet.
[1039] Sufi Tabib, 2015. 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 Vorväter tatsächlich passiert ist, ist mir nicht bekannt. Da er destruktives Verhalten, insbesondere der WahhabitInnen, die u.a. Gräber systematisch zerstören, vehement ablehnt, ist die „Zerstörung der Gräber", von der er spricht, wohl symbolisch zu verstehen.

Nūrsafardīya ausübend, als in einem solchen Auftrag stehend. Vermittelt durch eine göttliche „Information“ oder Inspiration (*’ilhām)* weiß er sich in der Ausführung dieses Auftrags vor GegnerInnen beschützt. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Koran steht dabei 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 Nūrsafardīya ist *absolut* die erste, die die Quelle der Information des Koran nimmt. 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.[1040]

Dieses „geheime Wissen im Koran“ sei der „Gesellschaft“, der Allgemeinheit nicht bekannt, denn neben Sufi Tabib würden nur wenige Zugriff auf dieses Wissen haben. Anderen Personen wäre die „Wahrheit des Koran“ verschlossen. Wenn diese Wissenden jedoch sterben, ohne ihr Wissen weiterzugeben, dann wäre es nach Sufi Tabib „vorbei mit dem Islam“. Allerdings könne „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 brauche man eine/n LehrerIn. So hat auch Sufi Tabib seinen „Koranmeister“. Mit der entsprechenden Ausbildung könne man selbst „tiefer in den Sufismus und in den Koran eintauchen“, „Unterredungen mit Gott (*séances de Dieu*)“ führen und „dieses System erkennen. Es ist ein gutes System.“ Außenstehende können dieses System bzw. das „geheime Wissen“ aber nicht nachvollziehen. Für Sufi Tabib darf man dieses Wissen – da es eine von Gott übertragene Inspiration ist – nicht einfach weitergeben, er sieht sich darin 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 Nūrsarfardī-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 meine Wissen nicht billig [lacht].[1041]

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 habe.

[1040] Sufi Tabib, 2015; die letzte Aussage ist in Bezug auf K. 6:61, 9:26, 48:4,7, 72:27, 82:10 zu setzen.
[1041] Sufi Tabib, 2015; bezieht sich dabei auf K. 2:41,79,174, 3:77,187,199, 5:44,106, 9:9, 12:20, 16:95.

> 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?[1042]

6.) *Al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*

Die unverbundenen Buchstaben (*al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*) sind 14 der 28 arabischen Buchstaben[1043] und stehen einzeln oder in Zweier- bis Fünferkombinationen am Anfang von 29 der 114 Suren des Koran. Es gibt keine allgemeingültige 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"[1044] – 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 kenne. 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 Exegeten als Verdichtung des Verses 3:7 verstanden. Dieser spricht davon, dass es eindeutige, klar umrissene, univokale (*muḥkamāt*) und vieldeutige, unbestimmte, equivokale (*mutašābihāt*) Aspekte im Koran gibt.[1045] Angelika Neuwirth legt eine These vor, die eine liturgische, zeremonielle Bedeutung der *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* „als kleinste Elemente des akustischen Vortrags des Gotteswortes"[1046] argumentiert. In ihren Augen autorisieren diese einleitenden Buchstaben „das Folgende als eine Rede transzendenter Herkunft, was in der Regel durch die abschließende Offenbarungsbestätigung noch einmal unterstrichen wird".[1047]

Vormoderne Sufis wie as-Sulamī und al-Qušairī deuten die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* als Hinweise auf verschiedene Zustände der spirituellen Entwicklung der Sufis oder auf das Verhältnis zu Gott. So wird der Buchstabe *'alif* (ا) 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

[1042] Sufi Tabib, 2015.
[1043] 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.
[1044] Vgl. Bauer 2011.
[1045] Vgl. Nguyen 2012: 6ff, passim. Zu einer detaillierteren Darstellung der verschiedenen (sunnitischen) muslimischen und auch revisionistischen Auslegungen der *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* vgl. ders.: passim.
[1046] Neuwirth 2010: 147.
[1047] Neuwirth 2010: a.a.O.; zu weiteren Ausführungen vgl. dies.: 145-158.

Buchstaben die Möglichkeit des visionären Zugangs zu den Geheimnissen des Koran und der Existenz (*wuǧūd*) schlechthin. Für den *šaiḫ al-'akbar* sind sie ein Code, der verschiedene Teile des Koran verbindet, und schreibt ihnen ein „erleuchtendes" Potenzial zu. Rūzbihān al-Baqlī sieht in den Buchstaben eine Verdichtung der göttlichen Eigenschaften und Essenz, aber auch Verweise auf die *'auliyā'*. Viele Sufis – von as-Sulamī bis zu Ibn al-ʿAǧība – betrachten die *ḥurūf* zudem als Verweise auf den Propheten Muḥammad und das überzeitliche „Licht", das er verkörpert (*nūr muḥammadī*).[1048]

Auf die Frage nach den *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* 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 wüsste 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.[1049]

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].[1050]

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:

> Da sagt man, das ist eine Chiffre. Da kann man jetzt nichts dazu sagen, da kann man keine Kommentare geben [lacht].[1051]

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 einmischen würde. Dabei nimmt sie Bezug auf eine Fortschreibung der koranischen Darstellung der Beziehung zwischen Salomon und der Königen von Saba.

[1048] Vgl. Nguyen 2012: 2, 10ff; zu Ibn al-ʿArabīs Auslegungen auch anderer Buchstaben, wie dem *bā'* v.a. der *basmala* vgl. Lohlker 2016: 23ff.
[1049] Süleyman Bahn, 2015.
[1050] Husamuddin Meyer, 2015.
[1051] Oruç Güvenç, 2016.

> 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.[1052]

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 (s. a. S. 286):

> 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 *'alif lām mīm*, sagen wir, dass *'alif* für die *Eine* Wirklichkeit, Gott, steht, und *lām* für das Licht der Gesandtenschaft, das muḥammadanische Licht, und *mīm* für die Schöpfung. Das prophetische Licht ist die *Verbindung* zwischen der Einen Wirklichkeit und dem Rest der Schöpfung.[1053]

Ibrahim Hussain verweist auf *tafsīr*-Werke, fasst aber zusammen, dass es ein Geheimnis bleibt und sieht darin wiederum einen Hinwies, dass man die *'auliyā'* 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 Qadīr as-Siddīqī aus Indien, hat in seinem *Baḥru l-ʿUlūm* gesagt, dass Gott 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 yā' sīn*.[1054] – Imam Ǧaʿfar 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 *'auliyā*', – [denn] Gott gibt ihnen viele Eröffnungen.[1055]

Šāh Ḫalīlī hebt die Besonderheit hervor, dass keine Erklärungen vom Propheten oder den Imamen dazu überliefert sind. Zudem verweist er auf eine moderne, numerische Auslegung, die der

---

[1052] 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. S. 84) – potenziell als weitere Ebene der sufischen Fortschreibung und der Übertragung des Koran auf das eigene Verhalten zu diskutieren.
[1053] Amat an-Nur, 2015.
[1054] Vgl. K. 36:1.
[1055] Ibrahim Hussain, 2015.

ägyptische Biochemiker Rašād Ḫalīfa (gest. 1990) vorgelegt hat,[1056] aber die schon lange unter den „Wissenden" existiert hätte. Letztendlich würden die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* für jede/n aber nur eine individuelle Bedeutung haben können.

> 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 *ʿurafā* haben entsprechend ihres *persönlichen* Verständnisses einige Erklärungen dafür. *Eine* der Erklärungen, die jetzt die meisten Leute akzeptieren, ist die Erklärung, [… die schon] von vielen *ʿurafā* gesagt [worden ist], aber einer der Männer, der sie sehr berühmt gemacht hat, war Dr. Rašād Ḫalīfa […] 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 offenbarter 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.[1057]

Šāh Ḫalīlī 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-muqaṭṭaʿa*, *'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.[1058]
>
> Ein Lichtpunkt kam und wurde eine riesige Lichtquelle, die überallhin Licht warf. Jeder Lichtstrahl wandelte sich zu *Allāh: 'alif lām hā'*, *'alif lām hā'*, *'alif lām hā'*, *'alif lām mīm* und dann war da etwas wie ein *ḏikr*-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.[1059]

[1056] Vgl. Lohlker 2000: passim; Nguyen 2012: 28. Ngyuen betont, dass Ḫalīfas Bewegung „United Submitters International" letztlich marginalisiert wurde, da Ḫalīfa prophetische Qualität für sich beanspruchte. Interessanterweise sagt Šāh Ḫalīlī, dass Ḫalīfas These weitgehend anerkannt ist. Er distanziert sich allerdings von ihm, da er ihn als Sympathisant der Wahhabīya sieht.
[1057] Šāh Ḫalīlī, 2016.
[1058] Hešmat Riāzī, 2016.
[1059] Hešmat Riāzī, 2016.

Auch Ahmad Dabbagh führt eine „visionär“ begründete Erklärung an, allerdings die seines spirituellen Ahnherren ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ. Dessen Erklärung der *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* wäre ein wahrer „Augenöffner“, denn eine solche „Darstellung der Wirklichkeit des Koran“ würde man weder „zuvor“ noch „danach“ wieder finden. Nach Dabbagh sind die *ḥurūf* nämlich keine gewöhnliche Sprache, sondern himmlischen Ursprungs, die durch enorme Vieldeutigkeit charakterisiert ist. Die koranischen *ḥurūf* sind – ähnlich wie bei Neuwirth – ein Verbindung zur transzendenten *lauḥ al-maḥfuẓ*.

> ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ wurde nach bestimmten Worten im Koran gefragt, die nicht verständlich sind, wie die Anfänge von verschiedenen Suren, wie *'alif lām mīm*, *yā' sīn*, *ṭā' hā'* und so weiter, denn die Leute wundern sich, was sie bedeuten. […] *Saiyid* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ, war eine solche Person, dass er die *lauḥ al-maḥfuẓ*, die *Wohlverwahrte Tafel*[1060] sehen konnte. […] Alles ist in ihr geschrieben, sie ist *Gottes* Buch im Himmel, könnte man sagen. Nun, *saiyid* ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ sagte, dass *diese* Buchstaben nicht von der arabischen Sprache sind. Sie sind *Sūriyanī*. Also, die Person, die *Sūriyanī* kennt, *sie* wird verstehen. Und was ist *Sūriyanī*? *Sūriyanī* 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 allernächsten Sprache jetzt ist Sanskrit.[1061] […] Es 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.[1062] – Es ist die Sprache der *'arwāḥ,* der Geistkörper (*spirits*). Es ist die Sprache des Paradieses […] *und jetzt* ist es auch die Sprache von bestimmten *'auliyā'*, 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 *'auliyā'*, oder er hat mit ihnen gelebt und hat von ihnen gelernt. […] Sīdī ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ sagte, dass diese Buchstaben des Koran […] in der *Sūriyanī* Sprache sind und die *lauḥ al-maḥfuẓ* 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

---

[1060] Vgl. K. 85:22.

[1061] 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 *Sūriyanī* entfernt wäre.

[1062] Dieses himmlische „*Sūriyanī*“ ist in Bezug zu K. 2:31-3 zu setzten, wo Gott Adam die Sprache lehrt und dieser wiederum den Engeln. S. zu dieser Stelle auch den Anfang dieses Kapitels.
Es ist nicht anzunehmen, dass Ahmad Dabbagh oder ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ „*Sūriyanī*“ als Syro-Aramäisch versteht, wie es O'Kane und Radtke in ihrer Edierung des *Ibrīz* auslegen und folglich auch übersetzen, vgl. in: al-Lamaṭī 2007: xvii, 403. Zur Erklärung der kosmologisch-spirituellen Bedeutungen der *ḥurūf* bei ad-Dabbāġ/al-Lamaṭī vgl. ebd.: 437-457.

> von der *Quelle* erfragt, vom Gesandten Gottes, Segen sei auf ihm, und von der *Quelle*, die die *lauḥ al-maḥfuẓ* ist.[1063]

Auch für Sīdī Muḥammad sind die *ḥurūf* ein Zugang zu einer anderen Realität. 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*, 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*.[1064]

Gleichzeitig versteht Sīdī Muḥammad die *ḥurūf* als Schwurformel der Wahrhaftigkeit der göttlichen Rede, die auch von den Gläubigen in voller Verantwortung zu übernehmen ist.

> *'Alif lām mīm ḏālika 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.[1065]

Auf Sufi Tabibs zentrale Verwendung der *ḥurūf* 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 hat, hat er begonnen die „innere Energie" der „koranischen *Shakli Daryo*" zu nutzen und kreierte ein „*koranisches* Kung Fu". Er demonstriert, dass beispielsweise ein rein körperlich ausgeführter Faustschlag eine bestimmte „physiologische" Kraft hat. Stößt man aber ein „*Huah*" oder „*Hu*!" (هو ; „Er" für Gott; vgl. z.B. K. 2:255, 59:22-3) aus, dann kann „man eine andere Energie nutzen". Ruft man „*'Alif* (ا) – 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 bzw. „Energiezentren" in Verbindung stehen, für seine medizinische Behandlung nutzen zu können.

[1063] Ahmad Dabbagh, 2016.
[1064] Sīdī Muḥammad, 2015.
[1065] Sīdī Muḥammad, 2015; zitiert anfangs aus K. 2:1-2《Alif Lam Mim. Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist …》Übers. Bobzin 2019; Sīdī Muḥammad bezieht sich dann wohl auf Stellen wie K. 56:27,38,90-1, 74:39, in denen von den „Leuten der Rechtschaffenheit" (*'aṣḥāb al-yamīn*) gesprochen wird, vgl. zu dieser Übers. Asad 2011.

> 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 Nūrsafardīya-System, – im Koran gibt es 14 Energiezentren. All das hat Nūrsafardīya 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.[1066]

Mītrā Asadī führt zunächst verschiedene Auslegungen an, versteht die *ḥurūf* aber letztlich auch als Zugang zu bestimmten „Energieniveaus" und darüber 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 ḥā' mīm*, *yā yā' 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 (*waḥi*) 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![1067]

7.) Zwischenreflexion I

Was sufische Zugänge zum Koran wie auch andere Methoden sufischer Wahrheitsfindung entscheidend charakterisiert, ist die Auffassung, dass es Wirklichkeitsebenen gibt, die im „Verborgenen" (*ġaib*) existieren. Es ist im sufischen Verständnis jedoch möglich, diese direkt und tatsächlich zu erfahren. Dafür müsse der Sufi durch die Kontemplation der Verse des Koran wie der Zeichen in der geschaffenen Welt, vor allem aber durch das Gottesgedenken (*ḏikr*) in die

[1066] Sufi Tabib, 2015. Sufi Tabib wendet eine Pulsdiagnose an, die in Bezug auf die 14 Energiezentren und den Energieflüssen zwischen diesen stehe. Er verschreibt auf die Diagnose Diäten und kräuterbasierte Medikamente.
[1067] Mītrā Asadī, 2016; verweist am Ende auf K. 73:1-9, 74:1-7.

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 verwirkliche erst einen Vers des Koran 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?》[1068]

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 *fest*geschrieben. 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-Sarrāǧ – zu einem Übermaß an Bedeutung führen, die sich mitunter als berauschte Aussage (*šaṭḥ*) manifestiert.[1069] Um ein solches Erleben auszudrücken, bedienen sich Sufis zumeist Symbolen und der imaginativen freien Assoziation, die sie wiederum auf den Koran zurück projizieren.

Das eigentliche Begreifen des Koran wird für Sufis in erster Linie durch ein visionäres, pararationales, 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.[1070] 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.

[1068] Vgl. Böwering/Casewit 2016: 37ff; K. 27:25. Übers. Bobzin 2019.
[1069] Vgl. Abū Naṣr as-Sarrāǧ nach Ernst 1985: 12.
[1070] Vgl. Almond 2004: 113f.

XI. 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 anderweltliche 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 bzw. in Bezug zum Koran als das von Gott zur Verfügung gestellte Zeichensystem der Gotteserkenntnis 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.[1071] Neben positiven und teilweise vorsichtigen Haltungen steht auch eine Vielzahl an sufischen Aussagen, die die diesseitige Welt (*dunyā*) durchaus negativ bewerten. In dieser „Weltverachtung" wird primär der „Irrlaube" angeprangert, dass die Welt die einzige Wirklichkeit wäre und man sich in eine Abhängigkeit von dieser begibt. Für diese Sufis ist es nicht nur hinderlich, sondern gefährlich oder gar fatal, die spirituelle, anderweltliche Wirklichkeit der *ʾāḫira* zu Gunsten des diesseitigen, materiellen „Weltlichen" aufzugeben. Nun korreliert die Qualität der subjektiv wahrgenommenen Wahrheiten für Sufis ja wesentlich mit der Qualität der Beziehung des Individuums zu Gott. Ist diese unausgereift, so wäre 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 jede/r seine/ihre eigene, letztendlich ephemere Wahrheit als wirklich und authentisch verteidigt, sind die physische und die soziale Lebenswirklichkeit nicht anders als der Koran immer wieder neu zu reflektieren und zu interpretieren.[1072] Die sufische Bewertung des „subjektiven Bewusstseins" des Menschen ist – wie

[1071] Vgl. Hajatpour 2017: 138ff; Knysh 2017: 79ff.

[1072] 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 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.

erwähnt – ambivalent. 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 würde Gott seine Geschöpfe in einer ausweglosen Situation existieren lassen, 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.[1073] Ḥātim al-Aṣamm (gest. 851/52) 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.“[1074]

Das sufische Gottesbild und Daseinsverständnis oszilliert zwischen Verzückung und Erschütterung. Dies geschieht analog zur koranischen Darstellung Gottes durch die Attribute der Schönheit (*ǧamāl*) und der Erhabenheit (*ǧalāl*). Einige Sufis aber bekräftigen, dass diese beiden, letztlich fließenden Kategorien von einer „göttlichen Anziehungskraft“ (*ǧaḏb*) überlagert werden. Diese wirke durch den Koran unwiderstehlich auf den „wahrhaft Liebenden“ und löse schließlich jede Binarität auf. In einem solchen Sog und im Wunsch nach der Vereinigung mit Gott würde alles andere als unwesentlich und vorläufig wahrgenommen. Dementsprechend ist auch die Hermeneutik des Koran nicht abzuschließen, oder in den Worten Abū Naṣr as-Sarrāǧs (gest. 988): „Wie es bei Gott kein Ende gibt, so gibt es auch beim Verstehen seines Buches kein Ende.“[1075]

1.) Menschliche Wahrheiten – Göttliche Wahrheit?

Die hier vertretenen Sufis weisen mitunter sehr unterschiedliche Zugänge zum „Wesen Gottes“ wie auch hinsichtlich der menschlichen Position zu diesem auf. Für Amat an-Nur ist 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

[1073] Vgl. Kermani 2015: 379ff.
[1074] Ḥātim al-Aṣamm 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. Coppens 2018: 135ff.
[1075] Vgl. Kermani 2015: 392, 396; as-Sarrāg nach ebd.: 131.

> 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-'Iḫlāṣ* offenbart: […] *qul huwa llāhu 'aḥad Allāhu ṣ-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun la-hu kufu'an 'aḥad*.[1076] Wenn Sie fragen, was der Koran über Gott sagt, ist es 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.[1077] […] Der Begriff, der im Koran hinsichtlich des Unglaubens gebraucht wird, ist *kufr*. Und *kufr* 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 *'aman* 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.[1078]

Auch Oruç Güvenç führt die *'Iḫlāṣ* als „eine sehr, sehr hübsche Erklärung für Gott" an. Diese Sure wäre zudem ein „Expresskurs" über die „komplette" oder „vollkommene" Existenz Gottes (*Allāhu'aḥad*), die „nicht Teil-Teil" wäre, „nichts braucht und alles abdeckt" (*Allāhu ṣ-ṣamad*). Diese „Einsheit" ist für ihn 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:

> *Taqwā*, da gibt es ein Wort: *taqwā*. *Taqwā* ist eine Arbeit am Verhalten mit einer Spiritualität von sehr hoher Qualität. Natürlich, wenn man an der Universalität arbeitet, sammelt man schon mal viele Punkte. *Aber* es ist notwendig, dass man an dem *richtigen* Thema arbeitet.[1079]

Auch Amat an-Nur betont, 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.

> *Mabda'* 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

[1076] 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.
[1077] 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.
[1078] 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.
[1079] Oruç Güvenç 2016; zum Begriff *taqwā*, der oft als „Gottesfurcht" oder „Gottesbewusstsein" übersetzt wird, vgl. K. 2:197,237, 5:2,8, 7:26, 9:108-9, 20:132, 22:32,37, 48:26, 49:3, 58:9, 74:56, 96:12 u.a.

> fundamentale Thema ein, *mabda' wa-maʿād*, Ursprung und Rückkehr: Von wo kommen wir und wohin gehen wir? Der *ganze* Koran ist ein Kommentar darauf.[1080]

Sīdī Muḥammad bezieht sich ebenfalls auf die *Fātiḥa* (K. 1) wie auf die *'Iḫlāṣ* (K. 112). In Bezug auf letztere betont er die Einheit und Vollkommenheit Gottes, die sich durch seinen „ersten Namen *Allāh*" ausdrückt. Doch Gott hat eben 99 weitere Namen oder Qualitäten. Die *Fātiḥa* weist nun 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 'īyāka 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 schuf *alles*. Das meine ich. Ja. Denn Gott sagt: *'innani 'anā 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.*[1081]

Sīdī Muḥammad versteht grundsätzlich jede Sure als Ansprache an die Menschheit im Allgemeinen, wofür die im Koran wiederholte Ansprache „*yā 'aiyuhā n-nās*" (vgl. z.B. K. 2:21) repräsentativ steht und für ihn aussagt: „Erkennt Gott und handelt entsprechend mit euren Mitmenschen." Denn es sei 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 Šaḏulī-*šaiḫ* 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." Stolz wäre das primäre Hindernis für eine solche aufrichtige Beziehung mit Gott, aber auch in Bezug auf die Mitmenschen und die gesamte Schöpfung.

> Die göttliche Botschaft geht darum, 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! (*'iqra'*) Das ist der Weg des sich Hingebens (*taslīm*).[1082]

[1080] Amat an-Nur, 2015.
[1081] Sīdī Muḥammad, 2015; zitiert mit *'innani 'anā llāh* aus K. 20:14.
[1082] Sīdī Muḥammad, 2015; zum *'iqra'* 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. S. 320.

Dieses hingebungsvolle „Lesen“ des Daseins lässt den Menschen erkennen, dass die gesamte Schöpfung Gott preist, dass die gesamte Schöpfung in Hingabe, also *muslim* ist:

> Die gesamte Schöpfung, bis hin zu den *Tieren – wa-’inna min šaiʾin ʾillā yusabbiḥu bi-ḥamdihi*, alles macht 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 sagt: aber *all diese* beten.[1083]

Auch Baba Mondi 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 sei. Das bedeutet für ihn aber auch, dass man das 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.[1084] Das heißt, Gott ist im Herzen der Menschen. Der Thron Gottes ist das Herz des Menschen.[1085] […] 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.[1086] […] Den Satan (*šaiṭān*) haben Sie mit Ihnen mit, den *šaiṭān* 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.[1087]

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.“

[1083] Sīdī Muḥammad, 2015; 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.

[1084] Das ist kein Zitat aus dem Koran, sondern eines bei Sufis beliebten, angeblichen *ḥadīṯ qudsī*.

[1085] 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.

[1086] 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, 79:42-4 u.a.

[1087] Baba Mondi, 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.

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-raḥmāni r-raḥīm*, im Namen Gottes des Barmherzigen; *raḥmatī wasiʿat kulla šai'*, Meine Barmherzigkeit umfasst alles; *wa-mā 'arsalnāka 'illā raḥmatan li-l-ʿālamīn*, Wir haben dich zu nichts anderem geschickt als Barmherzigkeit für die Welten.[1088]

In Anlehnung an den Korankommentator al-Qurṭubī erklärt auch Ibrahim Hussain die *'Iḫlāṣ* als eine „präzise und pure Einführung in Gott“. „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.[1089]

Die Qualität Gottes als gerechter Schöpfer verbindet auch Ibrahim Hussain mit den Eigenschaften der „Behutsamkeit, Gnade und des *Mitgefühls* (*raḥma*). Gott erinnert uns daran, wie Er diejenigen *bestrafen* wird, die Tyrannei betreiben […] *was* diesen Leuten widerfahren wird, die *ẓulm*, 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-'iḏā 'anʿamnā ʿalā l-'insān*, Wir haben dem Menschen viele *Segnungen* gegeben, *'aʿraḍa wana'a bi-ǧānibihi*, er, *'aʿraḍa*, er vernachlässigt (*neglect*) sie […] *wa-'iḏā massahu š-šarru*, und wenn er mit einer Schwierigkeit befallen ist, dann wird er, *kāna yu'san*, aufgeregt (*upset*). […] Gott, gepriesen und erhaben ist Er, sagt in einem anderen Vers: *ḫuliqa 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 *ẓulm*, 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.[1090]

[1088] Husamuddin Meyer, 2015; führt zunächst die *basmala* an, die jede Sure bis auf die neunte einleitet: 《Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers》 Übers. Bobzin 2019 bzw. 《Im Namen Gottes des Allergnädigsten, des Gnadenspenders》 Übers. Asad 2011, vgl. dazu auch ders.: 25, Kommentar zu 1:1; Meyer zitiert dann aus K. 7:156 und 21:107.
[1089] Ibrahim Hussain, 2015; vgl. z.B. K. 39:69.
[1090] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert K. 17:83, dann aus K. 4:28 und verweist schließlich auf K. 10:44.

Hešmat Riāzī gehört zu den Sufis, die davon ausgehen, dass der Mensch durchaus 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*).[1091] Denn der Mikrokosmos (*al-ʿālam aṣ-ṣaġīr*) 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-qur'ān*, welches das Buch des Koran ist. – Der Mensch ist der Mikrokosmos (*al-ʿālam aṣ-ṣaġīr*) 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.[1092]

Ist diese Verbindung als Einsheit der Existenz (*waḥdat al-wuǧūd*) erreicht, dann drückt dies nach Hešmat Riāzī die Qualität des vollkommenen Menschen (*al-'insān al-kāmil*) aus. Šāh Ḫalīlī hingegen vertritt ein Verständnis des *'insān al-kāmil*, das über eine solche Erkenntnishaltung deutlich hinausgeht:

> *Dieser* vollkommene Mensch ist etwas, das immer *existieren* muss, 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*.[1093]

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 Ḫalīlī wichtig, an diesen „Rahmen" des „*'imāmat*s 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). Nach Šāh Ḫalīlī ist das der Ansatz der SchiitInnen und teilweise der Sufis, die so „Erlösung" finden können. Das wäre die „Basis von jeder Religion". Aber in jeder Religion gäbe es auch jene, die unreflektiert nur die „Gebote" – zumeist formuliert durch „die Gelehrten" – befolgen. In Bezug auf den Islam sind das für Šāh Ḫalīlī die SunnitInnen. Deren

---

[1091] Zu *muḥīṭ* vgl. K. 2:19, 3:120, 4:108,126, 8:47, 9:49, 11:84,92, 29:54, 41:54, 85:20.
[1092] Hešmat Riāzī, 2016.
[1093] Šāh Ḫalīlī, 2016.

Bezug zu Gott sei allein der Gehorsam, der auf „Belohnung“ ausgerichtet ist, ohne „sich selbst irgendetwas zu fragen“ und sich somit nicht „zu stören“. Šāh Ḫalīlī 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 „gehorcht 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 Ismaʿīlī-*šaiḫ* argumentiert daraufhin, dass der Koran den Menschen auf der Ebene anspräche, auf der er/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. 2:43-5, 2:183-9)?“ Wirklicher Glaube liegt für Šāh Ḫalīlī aber 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.“[1094]

Auch Sufi Tabib 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 sagen über den Koran. 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 machen. 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 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.[1095]

[1094] Šāh Ḫalīlī, 2016.

[1095] Sufi Tabib, 2015; zu den drei Graden vgl. K. 56:7-11; zum Grad der „Sklaven“ vgl. K. 7:55-6, 16:50-1, 32:15-6, 39:16 u.a.; zu den Anweisungen an den Menschen, Gott „trotz“ seines Reichtums bzw. 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.

Die göttliche Ansprache gemäß des Grades der Menschen ist für Sufi Tabib Ausdruck der göttlichen Qualität der „Schlauheit“,[1096] 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 *ṭūr*[1097] 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 vollkommenen 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 würden schließlich erkennen, dass es „nur *eine* Stufe [gibt] und das ist die Stufe Gottes“.

> Darum gibt es in der Nūrsafardīya *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.[1098]

Der Koran wird 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. Nūrsafardīya hat mehrere geheime Systeme des Koran gefunden. Auf

---

[1096] Sufi Tabib sagt eigentlich „Fuchs“ (*renard*); zur koranischen Darstellung Gottes, der erhaben über alle menschlichen Planungen und Intrigen sei, vgl. K. 3:54, 7:99,183, 8:18,30, 10:21, 13:33,42, 14:46, 22:18, 27:50, 68:45.
[1097] Vgl. K. 2:63,93, 4:154, 19:52, 20:80, 23:20, 28:29,46, 52:1, 95:2.
[1098] Sufi Tabib, 2015.

> diesem Wissen bauen die Aktivitäten auf. Anders gesagt, der Organismus als vervollkommnete Existenz hat die Fähigkeit, göttliche Information direkt von Gott aufzunehmen.[1099]

Raḍīya al-ʿAlāwī will sich auf keine Spekulationen über das Wesen Gottes oder über das Potenzial des Menschen, mit Gott in eine Einheit zu treten bzw. Vollkommenheit zu erlangen, einlassen. Sie führt die *ʾIḫlāṣ* an und deutet sie nüchtern als: „Er ist der Schöpfer, wir sind die Schöpfung. Wir sind die Anbetenden, Er ist der Angebetete."[1100] Diskutiert man ihre Haltung in Hinblick auf Šāh Ḫalīlīs Kategorisierung des religiösen Zugangs, so wäre 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 würden. Jedoch lehnen sie ein menschliches Streben nach einer Annäherung an oder gar eine Vereinigung mit Gott ab.

So bezeichnet auch Basit Khan 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. 6:100-2)!" Auch Basit Khan führt für seine Argumentation die *ʾIḫlāṣ* an und versteht sie als den Hinweis auf die transzendente Einheit Gottes, die getrennt und anders sei als alles Geschaffene. Aus dieser Perspektive heraus liegt für ihn ein grobes Missverständnis im Glauben, in allem das Wirken Gottes zu suchen.

> *Allāh* ist ein einzigartiges Wort. – Ein anderes Wort ist *ḥaqq*, 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 Leuten 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. Wie? Kann keine Ungerechtigkeit (*ẓulm*) tun. Wissen Sie? Es gibt viele Dinge wie diese. – Gott ist *ein* Gott, wir glauben an die Einheit (*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.[1101]

[1099] Sufi Tabib, 2015; zum schrittweisen Annehmen der Offenbarung durch spirituelle Bereitschaft bzw. zu den verschiedenen „Facetten" (Übers. Asad 2011) vgl. K. 3:3, 18:54, 83:7-14,18-21.
[1100] Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016.
[1101] 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.

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 nämlich auf zwei Grundprinzipien, in denen „sich Gott persönlich erklärt". Das eine wäre die Barmherzigkeit gegenüber seiner Schöpfung, das andere, dass die Schöpfung ihm diene. 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 *ǧinn* 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 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.[1102]

Mītrā 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 das Gehirn, die Planungen und Gedanken aus dem Herz 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.[1103]

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?"

[1102] Süleyman Bahn, 2015; verweist zum „Gesetz der Barmherzigkeit" auf K. 6:54, vgl. auch K. 7:156; zitiert in Bezug auf den „Schöpfungsgrund" der *ǧinn* 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.

[1103] Mītrā Asadī, 2016; vgl. K. 22:18 und den *ḥadīṯ qudsī*, der davon spricht, dass die Wahrnehmungen und Handlungen der Gottesnahen die Gottes wären, vgl. https://sunnah.com/qudsi40/25, letzter Zugriff: 24.05.2020.

Ein wesentlicher Aspekt dieser Frage ist für ihn der Ursprung des Bösen. Für ihn kann Gott nicht die Quelle (*maṣdar*) 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-sī'a* (die schlechten Namen)". Alles Schlechte wurde jedoch geschaffen und existiert durch das freie, aber „verschleierte" Bewusstsein des Menschen.

> Geschaffen heißt, – sagen wir, das ist die Sonne dort, and wo kommt die Dunkelheit her? Das Licht kommt von der Sonne. Wenn ich dies hier her stelle [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.[1104]

Dieses Bewusstsein wäre 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 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 mit den Qualitäten des Gesandten Gottes übereinstimmt, ist gut. Alles, was im *Gegensatz* dazu steht, ist das, was Sünde ist.[1105]

2.) Der Tag des Gerichts: Reflexion und Verantwortung

Die hier vertretenen Sufis geben auf unterschiedliche Art und Weise an, sich durch das Reflektieren des Koran der Beantwortung der Fragen des Daseins annähern bzw. diese im Koran auch finden zu können. Voraussetzung dafür wäre 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? *'iqra'*! *bi-smi llāh 'iqra'*. […] 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* Sie. 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 'illā 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

[1104] Ahmad Dabbagh, 2016; vgl. K. 13:33.
[1105] Ahmad Dabbagh, 2016; zur Qualität *al-Wadūd* vgl. K. 11:90, 85:14.

> *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.[1106]

Auch Amat an-Nur formuliert einen ähnliche Methode, problematisiert aber stärker die Versuchung, zu einer zu raschen Interpretationen zu kommen. Man müsse 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.

> 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 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.[1107]

Wird diese Methode angewendet und eingehalten, so kann man nach Amat an-Nur – wie nach Ibrahim Hussain – Antworten auf die großen Fragen finden. Dabei sind es oft die koranischen Darstellungen des Tag des Gerichts (*yaum ad-dīn*) und des Satans (*šaiṭān*), die eine Richtschnur für eine verantwortungsvolle Haltung hinsichtlich des eigenen Denkens und Tuns bieten würden. In Bezugnahme auf die *Fāṭiḥa* 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 'aḫ̲dahu 'alīmun šadīd* aus K. 11:102). Es sind die „Tyrannen und Kriminellen", die dieses Schicksal ereilen wird. Doch daraufhin betont er, dass all

---

[1106] 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. 75:16-8.

[1107] 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 fordere 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, 36:55-7, 39:6, 40:8, 42:11, 43:70, 78:8.

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 tağidu kullu nafsin mā ʿamilat min ẖairin muḥḍaran*, es ist der Tag, an dem jede Seele finden wird, was sie gemacht hat: *wa-ma ʿamilat min ẖairin 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 šai'an*, 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 […], *'allaḏī ẖalaqa 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 haben, – über den wir manchmal nicht nachdenken.[1108]

Süleyman Bahn deutet die Auferstehung und den Tag des Gerichts mehr symbolisch und sieht darin 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.[1109]

Süleyman Bahn bezeichnet das Letzte Gericht wie auch den Satan jedoch als Entscheidungshilfen, betont dabei aber den Aspekt der Eigenverantwortung. Diese wäre die Konsequenz des freien Willens des Menschen und bedingt die fortdauernde Interpretation in den Lebensentscheidungen.

[1108] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert und übersetzt mit *yauma tağidu* [...] K. 3:30; mit *yauma lā tamliku* [...] aus K. 82:19; mit *al-mulku l-yauma li-llāh* aus K. 40:16; zitiert mit *'allaḏī ẖalaqa 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.

[1109] 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.

> Der *šaiṭān* 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 *šaiṭān*. […] 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 [*šaiṭān*] 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 *šaiṭān*. […] 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 *šaiṭān* das Positive [lacht].[1110]

Ebenso – wenn auch weniger unbeschwert – sieht Ahmad Dabbagh die eschatologischen Darstellungen des Koran als Anregung, die Qualitäten Gottes zu reflektieren. Die Pflichtgebote (*farā'id*) sind dafür der erste Schritt, den man mit zusätzlichen „freiwilligen Werken" (*nawāfil*) fortsetzen kann. Dies verdichte schließlich die „Liebesbeziehung" zwischen Gott und dem Menschen, worauf-hin die Handlungen des Menschen von Gott zunehmend geleitet werden.[1111]

> 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, ich entferne alles Schwierige, so reflektiere ich die Qualität, ich helfe 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].[1112]

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

---

[1110] Süleyman Bahn, 2015; zu den beiden Sichtweisen oder „Wegen", die dem Menschen gezeigt werden, vgl. K. 90:10.
[1111] Vgl. dazu den *ḥadīṯ qudsī*, den auch schon Basit Khan und Mītrā Asadī angeführt haben, vgl. https://sunnah.com/qudsi40/25, letzter Zugriff: 24.5.2020.
[1112] Ahmad Dabbagh, 2016; vgl. z.B. K. 7:157, 22:41.

freien Stücken, aus einer freien Entscheidungen heraus will. Schon diese 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 [schmunzelt] seid verantwortlich für eure Entscheidungen.[1113]

Nach Šāh Ḫalīlī ist – wie für Ahmad Dabbagh – die Frage nach „Vorherbestimmung und Freiheit“ (*ǧabr wa-ḫtiyār*) die philosophische Kernfrage der Menschheit. Insbesondere die Frage nach der Existenz des Bösen stellt die große Herausforderung hierbei dar. Als Beispiel führt Šāh Ḫalīlī 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 Ḫalīlī hat jede Religion eine „unterschiedliche Antwort“, die zumeist darauf basiert, dass der „Teufel die Quelle alles Bösen in dieser Welt“ ist. Doch Šāh Ḫalīlī 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 *ḫalīfa* (vgl. K. 2:30, 38:26) und somit der Position des Menschen. Dieser Begriff bedeute nämlich 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 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 *ʾinsān 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 [aber nur dann] frei, wenn 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

[1113] 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.

> 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.[1114]

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 hast uns so gemacht. Nein, sie machen das selber, wir machen das selber.[1115]

Husamuddin Meyer betrachtet den Aspekt des selbstverantwortlichen Handelns vor allem aus der Perspektive des endlichen Lebens als relevant. Da man nach ihm nach „der Auferstehung den Zustand hat, den man vorher hatte, als man starb“, ist die Lebensführung eine unwiederbringliche Chance, aber auch Verantwortung, deren 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.[1116]

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 Judgement*; *yaum ad-dīn*), oder auch der Tag der *Vergütung* (*requital*), 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-dīn* bedeutet der Tag, an dem Gott jeder Seele zurückzahlen wird, – in absolut gerechtem Maße, entsprechend dem,

---

[1114] Šāh Ḫalīlī, 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. 6:95-7, 7:54, 14:33, 21:33, 39:5 u.a.
[1115] Baba Mondi, 2018; zum animalisch, 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. 7:172-6, 21:12-4, 42:29-31, 57:4-5, 99:6-8 u.a.
[1116] Husamuddin Meyer, 2015; vgl. K. 21:35.

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.[1117]

3.) Der Vertrag mit Gott und das rechte Handeln

《Jede Seele bekommt den Tod zu schmecken. Wir stellen euch mit Bösem und mit Gutem auf die Probe, und zu uns werdet ihr zurückgebracht.》[1118]

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“ (*rūḥ*) 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“.[1119]

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].[1120]

Für Sufi Tabib legt der Koran daher das korrekte Verhalten des Menschen dar. In diesem nimmt der Verweis auf einen Vertrag (*ʿahd*) zwischen Gott und Mensch folglich eine zentral Position ein.

Gott sagt: Wenn ihr keinen Vertrag mit mir habt, empfange 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.[1121]

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

---

[1117] Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 42:29-31, 99:1-8 u.a.
[1118] K. 21:35. Übers. Bobzin 2019.
[1119] Sufi Tabib 2, 2015. Für ihn ist die *rūḥ* die Konstante der menschlichen Existenz, die über das physische 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, 21:91-3, 22:5-10, 23:12-6, 30:11, 32:7-10, 40:15, 78:38, 85:13 u.a.
[1120] Sufi Tabib, 2015; vgl. seine Aussage, dass der Koran den Propheten ausdrücklich darauf hinweist, dass es nicht seine Verantwortung wäre, was die Menschen machen, und auch nicht, was der Koran sagt, s. S. 197.
[1121] Sufi Tabib, 2015; zum Nichteinhalten dieses Vertrages vgl. K. 2:27-8,100,124, 3:77, 7:102,134-5, 8:56, 13:25, 19:77-8, 20:86; insbes. 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, 16:91-6, 17:34, 23:8, 33:15, 36:60, 43:49, 70:32; zum Vergessen des Vertrags vgl. K. 20:115.

tauba.[1122] 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.[1123]

Auch Mītrā Asadī versteht den Menschen als in einem Auftrag Gottes handelnd. Inwieweit er sich dessen bewusst ist bzw. in welchem Ausmaß Gott direkt durch ihn handelt, ist „abhängig von seiner Stufe, von seiner Kapazität", aber auch dem ihm 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 Mītrā Asadīs Augen ist der Koran letztendlich eine Richtlinie nur für diejenigen, die in einer solchen nahen Verbindung mit Gott stehen.

> Der Koran beginnt mit: *ḏālika l-kitābu lā raiba fīhi 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 *muttaqūn*, 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.[1124]

Wie wir gesehen haben, beschreiben verschiedene Sufis ihre Beziehung mit Gott so, als ob sie seine Sklaven wären, was unterschiedliche Implikationen mit sich bringe. Ibrahim Hussain deutet diese Verbindung beispielsweise als kompromisslose Zuwendung zu Gott, die über allem anderen zu stehen habe. Der Vertrag mit Gott ist für ihn, sich dieser Abhängigkeit von Gott bewusst zu werden und sie anzunehmen, da in ihr wirkliche Freiheit liege.

> Wir sind die Sklaven Gottes, wir haben Ihm zu gefallen. Gott sagt: *fa-firrū 'ilā llāh* […] *Renne* zu Gott! – So spricht Gott über die Beziehung, und *gleichzeitig* ist es ein Vers, der die Beziehung *zusammenfasst* […]: *qul yā ʿibādī 'allaḏīna 'asrafū ʿalā 'anfusihim* […] 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 yaġfiru ḏ-ḏunūba ǧamīʿan*, Gott vergibt alle Sünden, also Gott sagt: *qul yāʿibādī llaḏīna*

[1122] Meistens als „Reue" oder „Rückkehr" übersetzt, vgl. dazu K. 4:17-8, 4:92, 9:104, 42:25, 66:8.
[1123] Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:110, 21:87-8, 51:56 u.a.
[1124] Mītrā 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 *muttaqūn* vgl. K. 2:177, 8:34, 13:35, 25:15, 39:33-5, 47:15 u.a.

> *'āmanū*, 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.[1125]

Auch für Sīdī Muḥammad 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.[1126]

> 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. […] *wuḍiʿa 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*.[1127]

Sīdī Muḥammad betont, wie wichtig es daher sei, dem im Koran dargelegten Vorbild der Propheten zu folgen, zu beten, den Armen freigiebig und den eigenen Möglichkeiten entsprechend zu geben.[1128] Da einem alle eigenen Handlungen im Jenseits offenbart werden, ist die Selbstreflexion im Diesseits für Sīdī 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?[1129]

Šāh Ḫalīlī bezieht sich auf die „Vereinbarung, die vor der Zeit und dem Raum geschaffen" war und erklärt diesen Vers (K. 7:172, s. S. 173, 190):

[1125] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert zu Anfang aus K. 51:50; folgend zitiert und übersetzt er aus K. 39:53; zu *yā ʿibādī llaḏīna 'āmanū* vgl. K. 14:31; zu seiner Gesamtaussage vgl. K. 2:186, 17:53, 21:105, 23:109, 29:56.
[1126] Der Tag des Vertrags (*yaum al-mīṯāq)* wird von Sufis als in K. 7:172 beschrieben verstanden, vgl. Schimmel 1985: 47. Im Koran wird für diesen Vertrag oder Bund mit Gott sowohl *ʿahd* als auch *mīṯāq* verwendet; zu *ʿahd* s.o.; zu *mīṯāq* vgl. K. 2:27, 3:81, 4:154-5, 5:7, 7:169, 8:72, 13:20,25, 33:7, 57:8 u.a.
[1127] Sīdī 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 (*wuḍiʿa l-kitāb*) vgl. K. 18:49, 39:69.
[1128] Die koranischen Aufforderung 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, 19:30-1, 24:37,56, 58:13 u.a.; als Verdichtung des Gesamtarguments vgl. K. 98:5.
[1129] Sīdī Muḥammad, 2015; zum Aufzeichnen der Taten und auch der Gedanken vgl. K. 10:21,61, 43:80, 82:10-2 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 *gekannt*, waren Sie vor Gott, wurden Sie von Gott angesprochen, haben Sie mit Gott *gesprochen*, daher *kannten* Sie Gott sehr gut! Aber das hierher Kommen […] 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.[1130]

Šāh Ḫalīlī betont die Notwendigkeit, sich zu „erinnern" (zum *ḏikr* 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 Ḫalīlī ein Selbstbetrug.[1131]

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 *šaiḫ* 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 *šaiḫ* 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 müsse 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.[1132]

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 verinnerliche und verwirkliche den Koran.

[1130] Šāh Ḫalīlī, 2016; zum menschlichen Vergessen vgl. K. 11:9, 18:57, 23:110.
[1131] Šāh Ḫalīlī, 2016; zu den koranischen Warnungen vor „weltlicher" Prioritätensetzung vgl. K. 2:126, 3:14-5,185,197, 4:77, 6:128, 9:69, 10:23,70, 15:3, 16:117, 17:18, 26:205-7, 28:60-1, 29:66, 30:34, 31:24, 37:148, 43:29, 46:20, 47:12, 51:43, 77:46.
[1132] 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.[1133]

Basit Khan sieht den Koran als „Leitung für die Menschheit, für Friede und Menschlichkeit und Liebe". Den Koran als die „Worte Gottes" müsse man in seinem „persönlichen Leben" folglich so nutzen, dass man damit das „Leben überprüft, unser alltägliches Leben" (vgl. K. 3:20). Das könne 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 (*ʾīmān*) 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.[1134]

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.[1135]

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 ḫalaqtu l-ğinna wa-l-ʾinsa 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

---

[1133] Süleyman Bahn, 2015.
[1134] 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. S. 77.
[1135] Baba Mondi, 2018; vgl. K. 2:177, 28:80, 58:11 u.a.

> 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.[1136]

Nach Muḥammad ad-Darqāwī wird im Koran jedoch betont, dass der Mensch nur entsprechend seiner Möglichkeiten geprüft wird. So würde er positiv beurteilt werden, 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.》[1137]

4.) Reinigung und Heilung des Selbst

Wie bereits ausführlich dargelegt, 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 Heilung zu verstehen, die die Fähigkeit zur Gottesnähe erweitert. Auch vormoderne Sufis empfinden die kontinuierliche Beschäftigung mit dem Koran – neben anderen Methoden – als heilsam und sehen diese Wahrnehmung durch den Koran begründet (vgl. v.a. K. 13:28, 17:82). Das geistig-spirituelle Selbst wird zu stärken, die körperlichen wie psychischen Belastungen dagegen zu mindern gesucht. Die Voraussetzung für eine solche ganzheitliche Heilung bzw. 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 diese Sufis die nötigen Bewältigungsstrategien zur Verfügung. Diese würden helfen, die bestehenden Mängel des Menschseins im Bestreben, sich mit Gott zu vereinen, aufzulösen.[1138]

In dieser Hinsicht setze ich mit Muḥammad ad-Darqāwī fort. Für ihn ist das Wort „*ṣūfīya*“ vom „Reinen“ (*ṣāfī*) 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:

[1136] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert zu Anfang K. 51:56 《Ich schuf die Dschinne und die Menschen nur, damit sie mir dienen.》 Übers. Bobzin 2019.
[1137] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert K. 9:91 auf Arabisch: *laisa ʿalā ḍ-ḍuʿafā'i wa-lā ʿalā l-marḍā wa-lā ʿalā llaḏīna lā yaǧidūna mā yunfiqūna ḥaraǧun 'iḏā naṣḥū li-llāhi wa-rasūlihi mā ʿalā l-muḥsinīna min sabīlin wa-llāhu ġafūrun raḥīmun.* Übers. Bobzin 2019.
[1138] Vgl. Mitha 2018: 4ff.

> 《Ebenso sandten wir zu euch, aus eurer Mitte, einen Gesandten, der euch unsere Verse vorträgt und euch läutert (*yuzakkīkum)*, euch das Buch lehrt und die Weisheit und euch lehrt, was ihr nicht wusstet.》[1139]
>
> 《Nimm von ihrem Besitz eine Almosengabe, mit der du sie reinigst (*tuṭahhiruhum*) und läuterst (*tuzakkīhim*)! Und sprich den Segen über sie! Siehe dein Segenswort ist eine Beruhigung für sie. Gott ist hörend, wissend》[1140]

Muḥammad ad-Darqāwī deutet zusammenfassend: „*Tazkīya* meint hier Sufismus. […] Das ist die Weisheit (*ḥikma*), das ist das Gesetz (*šarīʿa*). Nochmals, das Wort Sufismus ist im Koran nicht erwähnt, aber Sie finden seine Synonyme."[1141] Neben *tazkīya* wird in seiner *ṭarīqa* noch ein anderes „koranisches Synonym des Sufismus" intensiv verwendet; es ist die Grundlage der Lehre Abū Ḥāmid al-ʿArabī 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."[1142]

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 Dasein zurück-zukommen. In Bezug auf Koran 33:72 argumentiert er nämlich, 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.*[1143]

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

---

[1139] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert K. 2:151 teilweise (Auslassungen in Klammern): *(kamā 'arsalnā fīkum) rasūlan minkum yatlū ʿalaikum 'āyātinā wa-yuzakkīkum wa-yuʿallimukumu l-kitāba wa-l-ḥikmata (mā lam takūnū taʿlamūna).* Übers. Bobzin 2019; vgl. dazu auch K. 2:129, 3:164, 62:2.

[1140] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert K. 9:103 nur bis „läuterst": *ḫuḏ min 'amwālihim ṣadaqatan tuṭahhiruhum wa-tuzakkīhim ...*; Übers. Bobzin 2019; ad-Darqāwī verweist in diesem Zusammenhang auch auf K. 6:52, 18:28.

[1141] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; das meint auch alle Formen der Wurzel *z-k-w/y* im Koran: *zakkāhā*: 91:9, *tazakkā*: 20:76, 35:18, 79:18, 87:14, *yazzakkā*: 80:3,7, *yuzakkūna*/*yuzakkī*: 4:49, *zakā*: 24:21, *yuzakkīhim*: 2:174, *'azkā*: 2:232, 18:19, 24:28,30, *yatazakkā*: 92:18, zahlreiche Nennungen von *zakāh*: z.B.: 98:5.

[1142] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zu der Wurzel *ṭ-h-r* im Koran: *fa-ṭahhir*: 74:4, *fa-ṭṭahharū*: 5:6, *muṭahhara/-ūna*: 2:25, 3:15, 4:57, 56:79, 80:14, 98:2, *ṭahhir(ā)*: 2:125, 22:26, *li-yuṭahhirakum*: 8:11, *yuṭahhirakum taṭhīran*: 33:33, *yataṭahharū*: 9:108, *ṭahharaki*: 3:42, *muṭahhiruka*: 3:55, *taṭahharna*/*mutaṭahhirīna*: 2:222, *'aṭharu*: 2:232, 11:78, 33:53, 58:12, *yuṭahhira*: 5:41, *yataṭahharūna*: 7:82, 27:56.

[1143] Ahmad Dabbagh, 2016; zu seiner Auslegung zu K. 33:72 s.o.

erleuchtet“ ist. Daraufhin kann in ähnlicher Weise eine Reinigung des „Herzens und der Seele“ angesetzt werden.[1144] 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 'aflaḥa* […] Wer ist erfolgreich? Das schafft Neugier: *Wer ist* erfolgreich? *Falāḥ* (Erfolg) haben sie gewonnen: *mu'minūn*, Menschen, die Glauben haben. *Glauben* meint *'aqīda* […], das Glaubenssystem, woher wir gekommen sind […], *'allaḏīna hum fī ṣalātihim*, die, die in ihren Gebeten, […] *ṣalātihim ḫāšiʿūn*, die *Gegenwart* Gottes haben, *wa-llaḏīna hum ʿani l-laġwi* [*muʿriḍūn*], sodass sie aufhören mit leerer Konversation, so beginnt die Reinigung des Körpers. – Dann [...] *wa-llaḏīna hum li-z-zakāti* [*fāʿilūna*], für die, die zahlen oder sich selbst reinigen, das hat zwei Bedeutungen: *Zakāh* hat die Bedeutung von Reinigung des Reichtums und der Reinigung der *nafs*. Die, die *muǧāhida* machen, *wa-llaḏīna* [*hum*] *li-furūǧ*[*ihim ḥāfiẓūna*] die, die ihre Geschlechtsteile schützen, also wieder Reinigung. Okay und dann, gut [überspringt Verse 6-7]: *wa-llaḏīna hum* [*li-*]*'amānātihim*, die das Vertrauen schützen, das hat zu tun mit Geist und Herz und [*wa*]*ʿahdihim* [*rāʿūna*] *wa-llaḏīna* [*hum ʿalā*] *ṣalawātihim* [*yuḥāfiẓūna*], 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-wāriṯūna llaḏīna yariṯūna l-firdausa* [*hum fīha ḫālidūna*] […]. Das kann eine Basis sein, eine Zusammenfassung des gesamten Koran in diesen zehn Versen, – und dann gibt es Details.[1145]

Šāh Ḫalīlī sieht den Prozess der Reinigung weniger systematisch als Ahmad Dabbagh, greift aber auf die von Sufis oft betonten drei Stufen des Selbst (*nafs*)[1146] 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.[1147] Die erste Stufe (*an-nafs la-'ammāra*, K. 12:53) bezeichnet Šāh Ḫalīlī als das „Ego, das befiehlt“. Man wäre hier auf einer unreifen Stufe, so wie ein kleines Kind, das aus Hunger und ohne Rücksicht auf die schlafenden Eltern „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 beginnt sich

---

[1144] Zu den Tabellen, den Fortschritt der Reinigung zu markieren, s. Dabbagh 2013: passim.
[1145] 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.
[1146] Vgl. Schimmel 1985: 166f, passim.
[1147] Vgl. Knysh 2006: 138.

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-muṭma'inna*, 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-muṭma'inna*. 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.[1148]

Im Zusammenwirken von Selbstreflexion und Erfahrung könne das Selbst für Sufis wie Šāh Ḫalīlī kontrolliert, diszipliniert und optimiert,[1149] seine Verschleierungen transzendiert werden und 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 *ǧihād al-'akbar* genannt. Das ist der *wirkliche* Krieg, der im Inneren des Menschen herrscht."[1150] Erfolg in diesem kontinuierlichen Krieg habe man, wenn man die Verbindung zu Gott aufrecht erhält. Nur dann würde das Wesen des Menschen 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 abgeschnitten. […] 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

---

[1148] Šāh Ḫalīlī, 2016. Er benennt dieses Selbst bzw. Ego auch als „Anima" und stellt einen Bezug zu der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse her.
[1149] Vgl. Pinto 2017: 92f.
[1150] Šāh Ḫalīlī, 2016; vgl. dazu K. 22:78. Šāh Ḫalīlī sieht darin eine Parallele zu der Philosophie Friedrich Nietzsches. Davon abgesehen wird die Interpretation des *ǧihād* – als innere Bemühung gegen negative Impulse vorzugehen und um eine ethisch-spirituelle Selbstverbesserung zu erreichen – im Prinzip von allen befragten Sufis geteilt bzw. in ähnlicher Weise dargelegt.

> können es vielen Bäumen, vielen Menschen, Leben, vielen Tieren geben. Es bringt Leben, Freude und Glückseligkeit.[1151]

Ibrahim Hussain sieht bereits die Auseinandersetzung mit dem Koran, vor allem das Rezitieren als heilsam. Der Koran ist Träger göttlicher Annahme und göttlichen Mitgefühls (*raḥma*) und habe 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 *raḥma*, des Mitgefühls. Jeder Moment, den man mit dem Koran verbringt, ist einzigartig und speziell.[1152]

Sufi Tabib 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 *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* für ihn – wohl in Fortführung der Kubrāwīya (s. S. 131) – bestimmten Energiezentren (*laṭāʾif*) 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.

> 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.[1153]

Zudem erklärt Sufi Tabib, dass das „genetische System“ im Zusammenwirken mit den verschiedenen Körpern „schlechte oder gute Energien“ sammelt (vgl. 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. K. 12:53?). Das Praktizieren der Aktivitäten der Nūrsafardīya, das Eintreten in „ihr System“ wie auch in ihre Medizin, vermag die Rezeptoren für die „negativen Informationen“ jedoch zu „zerstören“.

[1151] Šāh Ḫalīlī, 2016. Er führt diese Parabel auf den Prophetenenkel al-Ḥusain zurück.
[1152] Ibrahim Hussain, 2015; vgl. K. 13:28, 17:82; zum Koran als *raḥma* vgl. K. 27:76-7, vgl. darüber hinaus K. 2:156-7,178, 3:8,159, 40:7 u.a.
[1153] 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. 80:23-4.

> 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.[1154]

Sufi Tabib erklärt, dass die Nūrsafardīya Möglichkeiten habe, 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 bzw. vom Gesamtorganismus getragen werden können.

> Wenn der Organismus des Menschen nicht bereit ist, kann er das nicht verstehen. Zum Beispiel: Eine Rakete, die fliegt, – wenn sie nicht komplex ist, nicht professionell, 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.[1155]

Auch für Baba Mondi eröffnen sich die „Geheimnisse" des Koran – wie die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa* – und das „*mystisches* 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.[1156]

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

---

[1154] Sufi Tabib, 2015; 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.
[1155] Sufi Tabib, 2015.
[1156] Baba Mondi, 2018; zu den koranischen Entsprechungen des „Egos" und zur Aufforderung, dieses abzulegen, vgl. z.B. K. 21:87-8; zu Trotz und Übermut vgl. K. 5:68, 21:1-3, 30:8, 48:26, 50:24-6 u.a.; zu Neid und Eifersucht vgl. K. 2:213, 3:19, 42:14, 45:17; zum Verleumden, Schlecht-Denken und Ausrichten anderer, was Baba Mondi an anderer Stelle mit Nachdruck verurteilt, vgl. K. 24:11-29.

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 erfahre man so eine Auferstehung (*qiyāma*) bereits in diesem Leben.

> Auferstehung beinhaltet, *wiederhergestellt* (*restored*) zu werden, *zu* dem 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.[1157]

Süleyman Bahn versteht einen solchen Impuls zur „Rückkehr zum Ursprung“ als einen koranischen Aufruf zu einem kontinuierlichen, stufenweisen Prozess. Denn die Umkehr (*tauba*) verspricht eine Annäherung an den inneren Frieden der *nafs al-muṭma'inna* (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.[1158]

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 reinige. Allerdings ist für Sīdī Muḥammad die Voraussetzung zur *tauba*, sich auch körperlich rein zu halten.

[1157] 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. 56:60-4 zu diskutieren.
[1158] Süleyman Bahn, 2015; zur Rückkehr zu Gott mit einem befriedeten Selbst vgl. K. 89:27-8; 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.

Insbesondere wenn man den Koran liest, müsse man sich zuvor waschen; nicht nur mit der rituellen Waschung (*wuḍū'*), sondern auch, indem man sich duscht. Der Sufi muss ganzheitlich anstreben, „rein zu sein“,[1159] 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 *šaiḫ* 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 Ṣāfī*!“ (O Gott, der Klar-/Rein-/Lautermachende) und bekräftigte, dass es möglich sei, Gott durch seine Qualitäten um „Hilfe und Heilung“ zu bitten.

> Du bist der Heiler. Hilf uns, zu heilen. Hilf uns mit der Qualität. Ich bitte Dich mit Deiner Qualität *aṣ-Ṣāfī,* das ist eine Qualität, *al-Muʿāfī* (der Gesundmachende), das ist eine Qualität, *ar-Raḥmān*, *ar-Raḥīm*, *al-Wālī* (der Naheseiende/Beschützende). 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. Alle Qualitäten, Sie können sagen: *yā Allāh*, *yā Raḥmān*, *yā Raḥmān*, *yā Raḥīm*. Das ist eine Qualität. Sie können Ihn bitten, mit diesen 99 Qualitäten. Und *Allāh* ist der Führer von *all* den Qualitäten.[1160]

Die Anrufung der „Schönen Namen“ (*al-'asmā' al-ḥusnā*, K. 7:180, 17:110, 20:8, 59:24) bedeutet für Sīdī Muḥammad ein Mittel, 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 dabei 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.[1161]

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 aber die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vorrangig, sie würden den Menschen unterstützen, mit der von Gott gewollten und durch seine Eigenschaften der Erhabenheit – den *ǧalāl*-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

---

[1159] Vgl. K. 8:11, 9:108, 56:78-9, 74:4, ev. auch 22:26; zur rituellen Waschung vor dem Gebet vgl. K. 5:6.
[1160] Sīdī Muḥammad, 2015. Die Qualität *aṣ-Ṣāfī* ist nicht im Koran genannt; so auch nicht *al-Muʿāfī*, allerdings kommt die Wurzel als Ausdruck der göttlichen Bewahrung vor menschlichem Vergehen als *ʿafaunā* in K. 2:52 und 4:153 vor.
[1161] Husamuddin Meyer, 2015; vgl. K. 42:22-3, 56:26-46.

über Alles), *al-Malik al-Quddūs* (der König, der Heilige), *as-Salām* (der Heile), *al-Mu'min* (der Sicherheit Verleihende), *al-Muhaimin* (der Wächter), *al-ʿAzīz* (der Mächtige), *al-Ǧabbār* (der Gewaltige), *al-Mutakkabir* (der Hocherhabene). Manche verstehen nicht, dass Er auch *al-Ǧabbār* und *al-Qahhār* (der Bezwinger) 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.[1162]

5.) Der Koran als Erinnerung

Die Anrufung und oftmalige Wiederholung der Gottesnamen ist eine der am weitesten verbreiteten Techniken des sufischen *ḏikr*. 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 *ḏikr*, die das „Wichtigste Mittel des Mystikers zur Annäherung an das, was er Gott nennt, und zur Aufhebung seiner Ichentscheidung"[1163] sind, wie Fritz Meier es formuliert. Die Praxis des *ḏikr* 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-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (gest. 857) zum Beispiel fordert seine LeserInnen auf, sich den Moment des Todes, der Zeit im Grab, und der im Koran angedeuteten Jenseitsbeschreibungen unmittelbar vorzustellen und sich in diese imaginativ hineinzuleben.[1164] Das koranische Jenseits wird so im Diesseits vergegenwärtigt, wie dies auch einige der befragten Sufis weiterhin tun. Die Erinnerung (*ḏikr)* der Verse des Koran verbindet sich so mit der Imagination der persönlichen Erfahrung und verwirklicht für das Individuum die koranische Ansprache. Naǧm ad-Dīn al-Kubrā (gest. ca. 1220) verfasste einen der wenigen uns erhaltenen sufischen Berichte einer im *ḏikr* erlebten ekstatischen Erfahrung der inneren Vision (*Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl*).[1165] 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

[1162] Husamuddin Meyer, 2015; zur Übersetzungen der Gottesnamen vgl. Bobzin 2019; vgl. in ders. die Übers. der *basmala*; zu *Māliku l-Mulk* vgl. K. 3:26; Meyer zitiert ab *al-Mālik al-Quddūs* bis *al-Mutakkabir* K. 59:23; zu *al-Qahhār* vgl. z.B. K. 38:65.
[1163] Meier 1963: 5.
[1164] Vgl. Ngyuen 2019: 83; vgl. dazu beispielsweise die oben bereits angeführte Aussage von Husamuddin Meyer.
[1165] Vgl. Böwering 1987: 85.

werden.[1166] Durch die intensive Praxis des *ḏikr* 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.》[1167]

Der *ḏikr* als sufische Praxis steht auch darüber hinaus in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Koran, der sich schließlich selbst als *ḏikr* 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. 33:41-2). Dementsprechend realisiert im sufischen Verständnis erst die Praxis des *ḏikr* den Koran. Denn es ist der *ḏikr,* 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 *ḏikr* als eine Vertiefung im Gottesgedenken, sodass das eigene Bewusstsein verloren geht bzw. entwird (*fanā*'). Dann erst vergegenwärtigt sich das göttliche Bewusstsein. Diesen Vorgang argumentiert beispielsweise ʿAmmār al-Bidlisī (gest. 1207/08) anhand des Verses 《Gedenkt nun meiner, so will ich eurer auch gedenken … 》.[1168]

Mītrā Asadī beginnt ihre Ausführung über den *ḏikr* in Bezug auf den Koran mit eben diesem Vers und zitiert: *fa-ḏkurūnī 'aḏkurkum*. Sie führt dazu weiter aus, dass man am sufischen Weg die verschiedenen *ḏikr*-Formeln solange wiederholt, „bis man sich selbst vergisst".

> Dann werden statt der Zunge der ganze Körper, alle Zellen und das Herz *lā 'illāha* [spricht das gedehnt, den zweiten Teil dann 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 *ḏikr* 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 *ḏikr* 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 *ḏikr* gekommen! Dann sind Sie Teil des großen *ḏikr* geworden.[1169]

Amat an-Nur antwortet auf die Frage, was *ḏikr* für sie sei, lachend: „*Ḏikr* ist mein Leben!" Allerdings ist der *ḏikr* für sie eine Tätigkeit, die nicht nur die eigene spirituelle Praxis meint, sondern auch andere erreichen soll.

[1166] Al-Kubrā baut hier auf der koranischen Verwendung der Berge als Symbol der scheinbaren Festigkeit und Sicherheit auf, die aber angesichts der Macht Gottes nicht von Bestand seien, vgl. K. 7:143, 11:43, 13:3,31, 14:46, 15:19,82, 16:15,81, 18:47,96-7, 19:90, 20:105, 21:31, 26:63,149, 31:10, 41:10, 50:7, 56:5-6, 59:21, 69:14, 73:13-4, 77:10,27, 78:20, 79:32, 81:3, 88:19.

[1167] Al-Kubrā zitiert hier wörtlich, aber in seinem Text unmarkiert K. 27:88, vgl. in Meier 1957: 5 (ه des arabischen Textes). Übers. aus dem Arabischen Y.H.; vgl. zusätzlich K. 52:9-10, 70:9, 101:4-5.

[1168] Vgl. Abuali 2020: 285, passim; K. 2:152. Übers. Bobzin 2019.

[1169] Mītrā Asadī, 2016; vgl. zu *mušāhada* S. 210; 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 ḏikr" *la-ḏikru llāhi 'akbar* vgl. K. 29:45.

> Der Begriff *ḏikr* bedeutet eigentlich *Erinnerung,* sich an *etwas erinnern,* etwas zu erwähnen. Und – *ḏikr 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.[1170]

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 naḥnu nazzalnā ḏ-ḏikra wa-'innā la-hu la-ḥāfiẓūna*, wahrlich haben *Wir offenbart*, Wir haben offenbart diesen *ḏikr* – […] 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 nach sich ziehen. 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 wirklich eine Erinnerung an Gott. Er erinnert uns an den Schöpfer, gepriesen und erhaben ist Er.[1171]

Zudem betont Ibrahim Hussain, dass die Praxis des *ḏikr* im Koran eine Vorrangstellung gegenüber anderen gottesdienstlichen Handlungen einnimmt, denn der *ḏikr* 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 *wuḍū'*, 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 *ḏikr*, 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. Wissen Sie? Das ist die Bedeutung des *ḏikr*. Der Prophet, der Segen und Friede sei auf ihm, sagte: Das Beispiel desjenigen, der *ḏikr* tut, ist das Beispiel desjenigen, der lebendig ist. Doch derjenige, der keinen ḏikr macht, ist wie einer, der tot ist. Daher betonen die Sufis, und die *'aulīya* immer den *ḏikr*.[1172]

[1170] 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 *ḏikr* vgl. K. 11:120, 15:9, 16:44, 37:3, 38:87, 73:19, 81:27 u.a.
[1171] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert und übersetzt K. 15:9.
[1172] Ibrahim Hussain, 2015; verweist zu Anfang auf K. 33:41, vgl. dazu auch K. 20:33-5; zum Gebet, das konstant durchgeführt werden soll, vgl. z.B. K. 98:5; zum *wuḍū'* als Vorbereitung vor jedem Gebet vgl. K. 5:6; zum Fasten in einer festgelegten Zeit und unter bestimmten Voraussetzungen vgl. K. 2:183-7; zur Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*) und ihren Voraussetzungen vgl. K. 2:196-200; zum angeführten *ḥadīṯ* vgl. Ṣaḥīḥ Muslim 779 https://sunnah.com/muslim/6, letzter Zugriff: 28.05.2020.

Šāh Ḫalīlī stellt in seiner Deutung des *ḏikr* zunächst einen Bezug zur Philosophie Platos 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 Ḫalīlī sich auf die „*Hebammen-arbeit*“ des Sokrates, der aus seinem „ungebildeten“ Sklaven das Wissen der „mathematischen Axiome“ nur hervorbringen musste, da er sie ohnehin schon „*in ihm* drinnen *wusste*“. Daraufhin zieht Šāh Ḫalīlī den Bogen zum *ḏikr* 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 *ḏikr*-Formeln „mit dem Mund“ zu sagen. Man könne das zwar mit dem „Gehirn“ verstehen, aber das wäre noch kein wirklicher *ḏikr*.

> *Ḏikr 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 *ḏikr Allāh*. Darum sagen die *ʿurafā*: Der *ḏikr* 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 *ḏikr Allāh*, und *ḏikr Allāh* […] muss *innerlich* sein, im Herzen. […] Alles, was dann in der Gegenwart Gottes gemacht wird, ist ein Gebet. […] Das ist *ḏikru llāhi ’akbar*. 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 *ḏikr*: Erinnerung und Rückkehr.[1173]

Süleyman Bahn wiederum berichtet von einem persönlichen Erlebnis mit dem Versteil *ḏikru llāhi ’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 *ḏikr*-Übungen gemacht.

[1173] Šāh Ḫalīlī, 2016; zum aufrechten Handeln unter der Prämisse des Gottesbewusstseins, da Gott den Menschen allgegenwärtig betrachtet, vgl. K. 2:281-2, 4:1,85, 6:61, 11:56-7,93, 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; ev. meint Ḫalīlī aber auch *’aḥsanu maqīl* in K. 25:24; zu *ḏikru llāhi ’akbar* 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 *ḏikr*? 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: *ḏikru llāhi 'akbar*. Der *ḏikr* ist wahrlich das Höchste. Also hab ich dann meinen *ḏikr* gemacht und bin *schlafen* gegangen. Das war ein – wie soll ich sagen? […] Das ist ein typisches Koran-Erlebnis. Das gibt's, pff! Das ist eine ganz *klare* kurze Antwort.[1174]

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".[1175] Darüber hinaus deutet er das „Gottes-*Gedenken*" als ein bewusstes Selbsterleben.

> *Ḏikr* 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. *Ḏikr* heißt: Immer wieder aufs Neue diese Verbindung zu suchen und sich bewusst anzuschließen.[1176]

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 *ḏikr*, das immerwährende Gottesgedenken, diese Verbindung *immer* zu spüren. Nicht nur öfter am Tag, – sondern um sie wirklich zu spüren, ununterbrochen zu spüren. […] [Denn der] *ḏikr* ist letztlich der Sinn des Lebens."[1177]

Sīdī 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 aufrechtzuerhalten und zu befolgen, ist sehr wichtig." Darüberhinaus empfiehlt Sīdī Muḥammad immer wieder „einen Rückzug machen (*ḫalwa*)", und dabei „Tag und Nacht" zu „sitzen" und die Qualitäten Gottes und Formeln wie *'astaġfiru llāha l-ʿaẓīm* (ich bitte Gott den Mächtigen um Verzeihung) und *lā 'ilāha 'illā llāh* zu

---

[1174] Süleyman Bahn, 2015; vgl. dazu auch K. 73:20.
[1175] Süleyman Bahn, 2015; 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, 81:27-9 u.a.
[1176] Süleyman Bahn, 2015; zum *ḏikr* 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. 20:33-5, 50:16, 57:4; zum Wiederaufnehmen der Verbindung vgl. K. 5:16,35, 6:52, 18:28, 66:8 u.a.
[1177] Süleyman Bahn, 2015; 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.

rezitieren. Wenn man oft den *ḏikr* übt und betet, sei das für Sīdī Muḥammad der beste Schutz vor negativen Versuchungen, die er durch den Satan personifiziert sieht: „Der *šaiṭān*? – Immer wenn Sie sagen: *lā 'ilāha 'illā 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-ḏ-ḏākirīn Allāha* [*kaṯīran*] *wa-ḏākirāt* – Alle, die Gottes oft gedenken, die zum Beispiel jedesmal vor dem Einschlafen sieben Mal *yā Allāh sagen*, werden dadurch vor allen negativen Einflüssen beschützt."[1178]

Husamuddin Meyer erklärt den *ḏikr* ebenfalls als Methode der Reinigung und Heilung vor negativen Einflüssen und schlechten Eigenschaften, um größere Gottesnähe und Zufriedenheit zu erreichen.

> *Ḏikr* ist die Politur des Herzens, heißt es ja, – und *ḏikr* 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, Wut. Wir haben viele *ḏikr*, die wir täglich machen, zum Schutz gegen Wut, damit das Herz bewahrt wird vor negativen Einflüssen oder *Manipulationen* zum Beispiel. – *Ḏikr* ist die Nahrung des Herzens.[1179]

Baba Mondi hingegen führt zunächst aus, dass es sich beim *ḏikr* um „besondere Gebete [handelt], die man nach den normalen Gebeten tätigt". Aber das wäre die Methode anderer Sufi-*ṭarīqāt.* Die Bektašī würden in erster Linie in der gottesbewussten Arbeit den nutzbringenden und vor Schädlichem schützenden *ḏikr* sehen.

> Die Bektaşī 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 Dingen.[1180]

Oruç Güvenç erklärt den *ḏikr* 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 *ḏikr* 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:

[1178] Sīdī Muḥammad, 2015.
[1179] Husamuddin Meyer, 2015; zur Politur des Herzens s. S. 296ff; zur Krankheit des Herzens durch Gottesferne vgl. K. 2:9-10, 8:49, 9:125, 22:53, 24:50, 33:12, 47:20-1,29, 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 ein Verweis auf die bedeutende frühe Sufiabhandlung *Qūt al-qulūb* des Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996), zu ihm s. S. 166.
[1180] Baba Mondi, 2018; vgl. dazu K. 11:114, 24:37.

> In *Surat al-Raʿd* sagt Gott: Die Herzen erreichen Glückseligkeit und Ruhe mit dem *ḏikr* 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 *ḏikr* 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 *ḏikr*, aber ihr versteht es nicht. Gott sagt so. *Wenn* ihr sitzt, wenn ihr geht, wenn ihr schlaft, ihr macht *ḏikr* für Gott.[1181]

Sufi Tabib sieht in der koranischen Beschreibung des *ḏikr* weder einen 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 *ḏikr*-System gegeben. *Ḏikr* – Sie wissen, wie die Übersetzung ist, es ist Wiederholen. Wiederholung. Ja, ja, *ḏikr*. Aber im Koran spricht man nur vom *ḏikr* Gottes – […] über Gott nachdenken, überall die göttliche Kraft zu sehen, das ist auch *ḏikr*. Überall sehen Sie, dass all das Gott geschaffen hat. Das ist das *ḏikr*-System. *Ḏikr* ist nicht nur Wiederholen, Wiederholen, Wiederholen. *Also* – für die Religion hat der Koran den *ḏikr* des *tasbīḥ* gegeben. Aber im Sufismus ist das eine andere Sache. Total anders.[1182]

Hešmat Riāzī beschreibt den *ḏikr* durchaus als performative Technik, die letztlich auf die Erkenntnis der Einsheit der Existenz (*waḥdat al-wuǧūd)* hinführen soll. Dafür muss man zunächst das Gedenken (*ḏikr*), die Gedanken (*fikr*) und den Atem (*nafas*) „zusammenbringen" und sich auf die „*waḥdat al-wuǧūd fokussieren*", und auf „nichts anderes". Die körperliche und geistige Wiederholung muss dann intensiviert, verinnerlicht und schließlich transzendiert werden, und „ein korrekter *ḏikr* ist, wenn er von Herzen kommt". Hešmat 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 *ḏikr* für eine Person 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 *ḏikr* als Ausdruck der *waḥdat al-wuǧūd* in anderen Religionen auf unterschiedliche Weise finde.

> Es gibt verschiedene Typen des *ḏikr*, manche sind in einem positiven Sinn, und es gibt manche, wo der Satz in einem negativen Sinn gebildet wird. Sie würden sagen: *lā 'ilāha 'illā llāh*. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Also Sie formulieren, was nicht ist. – Manchmal haben Sie den *ḏikr*, den Sie positiv ausdrücken wie: *Allāh*. Sie sagen einfach, was es ist, ohne zu sagen, was es nicht ist. Und manchmal ist der *ḏikr* über die Attribute Gottes und manchmal ist er über Ihn Selbst.[1183]

[1181] Oruç Güvenç, 2016; verweist zu Anfang mit *bi-ḏikri llāhi taṭma'innu l-qulūb* auf K. 13:28; vgl. auch *li-taṭma'inna* 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, ev. auch 10:12.
[1182] Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:200,239, 3:191, 4:103, 8:2,45, 13:28, 20:14,33-5; *tasbīḥ* (Lobpreisen) hier wohl gemeint als die Gebetskette (*misbaḥa*, oft aber auch *tasbīḥ*), die das Zählen der Wiederholungen der Gottesnamen und *ḏikr*-Formeln unterstützen soll; zu Sufi Tabibs Abgrenzung des Sufismus von der „Religion" s. S. 130ff, 184.
[1183] Hešmat Riāzī, 2016.

Das Wesentliche wäre schließlich, die Dualität zwischen dem sich erinnernden Geschöpf (*ḏākir*) und dem erinnerten Schöpfer (*maḏkūr*) zu überwinden.

> Wenn *ḏākir* und *maḏkūr* und *ḏikr* eins sind: Die Person, die den *ḏikr* sagt, und das, was der *ḏikr* ist, und alles vereint ist, und es eins ist, dann ist das der *insān al-kāmil*, der vollkommene Mensch.[1184]

6.) Zwischenreflexion II

Wie ersichtlich wurde, verbinden gegenwärtige Sufis – nicht anders als die vormodernen Sufis – im *ḏikr* 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 *ḏikr* als performative Hermeneutik der Sufis ist eine offene Übersetzungstätigkeit, die prozesshaft ein Netz unabgeschlossener Bedeutungen assoziiert und in das sinnlich-körperliche Wahrnehmen und Erleben überträgt.[1185] 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.“[1186] Nach Maǧd ad-Dīn al-Baġdādī (gest. 1219) wäre der Körper das Übersetzungsmedium, durch das sich die metaphysische göttliche Rede, die jenseits von Ort, Zeit und physischem Klang existiere, in der physischen Welt manifestiert. Entwickelt der Sufi zudem das „Herz“ als Organ der spirituellen Wahrnehmung, erkenne er in jedem physischen Klang oder sonstigem sinnlich wahrnehmbaren Phänomen die Rede Gottes.[1187]

[1184] Hešmat Riāzī, 2016.
[1185] Vgl. Douglas-Klotz 2002: 8, 12.
[1186] As-Samʿānī nach Chittick 2018: 116f.
[1187] Al-Baġdādī nach Abuali 2020: 283f.

XII. Sufische Erkenntniswege

Die sufische Epistemologie wird von Raid al-Daghestani als eine „*transformativ-performative* Erkenntnis […] im Sinne eines allumfassenden und alldurchdringenden Zustandes des Menschen“[1188] definiert. Solche sufischen „*metarationalen Momente* […] [der] inneren ganzheitlichen Wirklichkeitserfahrung (*taḥaqquq*)“[1189] 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“[1190] kann die Lehre des Manṣūr al-Ḥallāǧ (gest. 922) angeführt werden. 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:

> „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.“[1191]

Nach Sufis wie al-Ḥallāǧ kann die göttliche Wahrheit nur dann erreicht werden, wenn das „Ich-Bewusstsein“ im Entwerden (*fanā’*) vergeht. In seinem bekanntesten Ausspruch „Ich bin die göttliche Wahrheit“ (*’anā l-ḥaqq*), wollte al-Ḥallāǧ 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.[1192]

Das Hinterfragen des Ichs und seines Denkens führt auch bei Sufis, die einen vorsichtigeren Zugang als al-Ḥallāǧ vertreten, zu einer Grundeinstellung, in der weniger „die rationalistische Spekulation […], sondern das unmittelbare Erleben Gottes […] dem Gläubigen eine Gewissheit verleiht“.[1193] 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

---

[1188] Al-Daghestani 2017: 270.
[1189] Ebd.: 6f.
[1190] Ebd.: 270.
[1191] Manṣūr al-Ḥallāǧ: *Ṭāsīn al-Fahm*, in Frangieh 2005: 317. Übers. aus dem Arabischen Y.H.
[1192] Vgl. Hentschel 2020: 160ff, passim.
[1193] Berger 2010: 176.

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,[1194] der ein tieferes Verstehen (*fahm*) anstrebt.[1195] Um ein solches zu erreichen, werden rationale Konzeptionalisierungen hinterfragt, herausgefordert und durch die unmittelbare Erfahrung zu erweitern gesucht.[1196] Sufis entwickelten daher einen spezifischen Rationalismus der bewussten Selbsterziehung und Selbsttransformation.[1197] Dabei nimmt das „mystische Subjekt" durch „die Sorge um das Selbst" (*'ištiġāl bi-nafsihi*) „die Problematisierung des ‚ethischen Subjekts' auf seine eigene Verantwortung".[1198] Nach Annabel Keeler sehen Sufis den Koran als 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.[1199] Keeler argumentiert dies 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.[1200]

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 anderweltliche Wirklichkeit bereits im Diesseits zu erfahren und zu realisieren.[1201] 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".[1202] 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"[1203] ist. In Ausrichtung auf eine „göttliche Wahrheit" und in Bezug auf ein unauflösbares „Band zwischen Wahrheit, Subjekt und Erfahrung"[1204] stellt sich für Sufis daher immer wieder von Neuem die Frage, welchen Zugang der Mensch zu verschiedenen Wahrheitsebenen hat. Folglich wird auch die

[1194] Vgl. van Ess 2006:154.
[1195] Vgl. Radtke 1994: 57.
[1196] Vgl. Mayer 2008: 263.
[1197] Vgl. Radtke 1994: 61.
[1198] Jambet 1991: 243.
[1199] Vgl. Keeler 2007: 19.
[1200] Vgl. al-'Anṣārī nach Keeler 2007: a.a.O.
[1201] Vgl. Mayer 2008: 265.
[1202] Gelpke 2008: 268.
[1203] James 2014: 418. Orthographie angepasst; Hervorh. Y.H.
[1204] Jambet 1991: 236.

sufische Hermeneutik als ein offener, fließender Vorgang argumentiert. Ḥakim at-Tirmiḏī (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 des/der Rezitierenden und Interpretierenden. Zusätzlich würden sich diese beiden kontextuell bestimmten Bedeutungsgehalte ineinander verschränken.[1205] 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.

1.) Die Hermeneutik von Licht und Wahrheit

So liest Süleyman Bahn den „Lichtvers“[1206] als Anleitung zu einer kontinuierlich voranschreitenden Hermeneutik des Koran. Diese stehe mit einem kritischem Hinterfragen der eigenen Erkenntnis wie auch gesellschaftlicher Konstruktionen in unmittelbarer Verbindungen. Denn Süleyman Bahn betrachtet den Koran als Anleitung zu einer umfassenden Selbstreflexion und als Orientierungsreferenz innerhalb der „Verschleierungen“ des Bewusstseins.[1207] Der *šaiḫ* erklärt im Weiteren, dass der Widerspruch bestehe, dass das „menschliche *Denken* nur in Bildern funktioniert“, Gott aber jenseits von diesen existiere und daher jede Vorstellung über das göttliche Wesen problematisch sei (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“. Dies geschieht für Süleyman Bahn aber immer mit dem „Hinweis, dass hinter dem einen noch etwas 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

[1205] Vgl. Musharraf 2013: 39f.
Nach Musharraf wäre 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. dies.: 40, 43f.
[1206] 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: passim.
[1207] Vgl. Hentschel 2017: 150f.

> Ursache und hinter der Ursache ist wieder eine Ursache! *Licht über Licht*! […] Es geht also immer wieder um das Entfernen von Schleiern.[1208]

Für Süleyman Bahn korreliert ein solcher sufischer Verstehensprozess mit den drei bereits bekannten Stufen der *nafs* (s. S. 244f): „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.[1209]

Mītrā Asadī 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. Mītrā Asadī 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 Bewusstseinsebene 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 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.[1210]

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.[1211] Jedes Zeichen

---

[1208] Süleyman Bahn, 2015; für eine ausführlichere Diskussion des Lichtverses und Bahns Ausführungen dazu vgl. Hentschel 2017: passim.
[1209] Süleyman Bahn, 2015; zur letzten Aussage vgl. zudem K. 2:115.
[1210] Mītrā Asadī, 2016; zum Nutzen des Lichts je nach Umwelt und Bewusstseinszustand vgl. K. 2:17. Nasser Rabbat vom MIT deutet das Feuer, das in diesem Vers erst als eine erhellende Lichtquelle der Umgebung beschrieben wird, dann aber zu mehr Finsternis führe, als eine „Allegorie über die Grenzen des menschlichen Wissens". Es sei wie ein Feuer in der nächtlichen Wüste, das die „Wahrnehmung seiner unmittelbaren Umgebung verstärkt, während es seine entferntere Umgebung weiter verdunkelt", Rabbat 2017: 195f.
[1211] Samāneh stellt einen Bezug zum neutestamentarischen Gleichnis des Senfkorns her, vgl. Mt. 13,31-2.

des Koran wie der Existenz müsse 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 trage. Auf die unvergleichliche Bedeutung dieser ersten, „eröffnenden" Sure weisen für ihn die „sieben oft wiederholten Verse" (*sabʿan min al-maṯānī*, vgl. K. 15:87) hin. Zudem ist die *Fātiḥa* „die *Mutter* des ganzen Koran" (*'umm al-kitāb*, vgl. K. 13:39, 43:4), denn „sie umfasst (*contains*) die *Geheimnisse* des Koran". Diese Bedeutungsebenen 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* sei nicht nur die „*Essenz* des Sufiwegs", sondern sie beinhaltet für ihn „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 Teil des Koran (*ǧuz'*) eine „tiefe Bedeutung" hat. Daher wäre es 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" drücke „*zehn* sehr heilige Dinge" aus (s. S. 217). Je mehr man sich also in den Koran vertiefe, 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 könne man durch den Koran Einblick in eine andersweltliche Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) finden: „Sie sehen eine andere Welt, mehr als was Sie in dieser *dunyā* sehen."[1212]

Auch Amat an-Nur betont die „*Weisheit* der *Fātiḥa*", denn sie sei 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 sei die „gesamte Darstellung (*scheme*) von *mabda'* und *maʿād*" (s. S. 222f). Auch Amat an-Nur geht davon aus, dass es verschiedene Wirklichkeitsebenen gibt, deren Erkennen wiederum mit der koranischen Funktion des Lichts 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: nicht nur die Buchstaben des Koran lesen, sondern die *Bedeutung berühren*, den *Geist* (*spirit*) des Koran berühren, dann werden die Schleier unseres Bewusstseins,

[1212] Sīdī Muḥammad, 2015; zur Inspiration, die die Zeit ausdehnt, vgl. K. 70:4; zum Überkommen der Hast 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, 16:89,101-2, 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, 76:23-6; zum bedeutungssuchenden Lesen des Koran vgl. K. 73:4, 75:18-9; 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.

> 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.[1213]

In dieser Hinsicht bedeutet für Amat an-Nur der „satanische Impuls" im Menschen 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.[1214]

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 *ẓulm* (Finsternis, Ungerechtigkeit), das Schwarze. Im *ẓulm* ist Ignoranz. Das heißt: im Licht gibt es Wissen, richtige Information, im *ẓulm* 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, weites Thema.[1215]

Ibrahim Hussain erstellt zunächst einen Überblick über die koranische Verwendung des Lichts, das vielfach angesprochen 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-nūrihi man yašā'u*, K. 24:35), und das bedeutet für Ibrahim Hussain auch das „Öffnen der Brust, oder Ihrer Seele, oder Ihres Herzen 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 soviel Betonung auf das Licht „weil, es so

---

[1213] Amat an-Nur, 2015.

[1214] Amat an-Nur, 2015; zur rebellischen Kraft im Inneren, die wahrer Erkenntnis entgegensteht, vgl. K. 2:34,39,61, 17:60, 22:3, 34:20-1, 37:7, 38:37, 79:21 96:16; den satanischen Impuls setzt Amat an-Nur an anderer Stelle mit dem „aufsteigenden Element des Feuers" in Verbindung, dessen Iblīs sich in K. 7:12, 38:74-6 rühmt. Ob sie damit auch auf den Versteil《… auch wenn das Feuer es noch nicht berührte…》aus dem Lichtvers anspielt, ist nicht eindeutig belegbar.

[1215] Oruç Güvenç, 2016; zu Gottes Licht, das überallhin ausstrahlt, vgl. K. 61:8; zum Zusammenhang von Licht, Offenbarung und Wahrheit vgl. K. 4:174, 5:15-6,44,46, 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 bzw. zum Gegensatz von Licht und Finsternis vgl. K. 2:17,257, 6:1,122, 9:32, 13:16, 24:40, 35:20, 39:22, 57:12-3.

viel *Dunkelheit* in dieser Welt gibt, und wir dieses Licht brauchen“. Schließlich subsummiert 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?[1216]

Šāh Ḫalīlī betont die Notwendigkeit, sich mit dem Koran in einer besonderen Weise zu beschäftigen. Denn für ihn reicht es nicht, ihn „einfach entsprechend der *Gesetze* 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 (s. S. 166) bis zu „70 verborgene Schichten“. Šāh Ḫalīlī 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 *ʿurafā* 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 hier? […] Finsternis, in der Sie nichts unterschieden 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 von einander 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*.[1217]

Husamuddin Meyer zeigt sich nicht bereit, den Lichtvers 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

---

[1216] 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.

[1217] Šāh Ḫalīlī, 2016. Er führt dies als Auslegung des *ʿirfān* und auch der „zoroastrischen Mystik“ an. Ich gehe davon aus, dass er sich in seiner Definition des göttlichen Lichts stark auf die Philosophie Ibn Sīnās (gest. 1037) bezieht. Bei Ibn Sīnā verursacht allein Gott als die „Notwendigkeit der Existenz“ (*wāǧib al-wuǧūd*) alles Kontingente der Existenz (*mumkin al-wuǧūd*). Das „Gegenstück“ zur notwendigen Existenz ist nur seine Abwesenheit, die Nicht-Existenz (*ʿadam*), was auch das Nicht-Gute wäre; vgl. dazu Ibn Sīnā: *k. an-Naǧāt min al-ġaraqi fī baḥri aḍ-ḍalālāt*, in: McGinnis/Reisman 2007: 211f; vgl. Adamson 2013: 186.

inspirierten Geist (das Öl). Jede Form der Wahrnehmung wäre die Voraussetzung für die nächste Erkenntnisstufe, die vom Äußeren immer tiefer in die inneren Bedeutungsebenen vordringt.[1218] Husamuddin Meyer betont zudem, dass keine Sure „besser als die andere" wäre. Jedoch habe jede ihr „Spezifikum".[1219] In Bezugnahme auf den Lehrer seines Lehrers – *šaiḫ ʿ*Abd Allāh ad-Daġestānī – führt Husamuddin Meyer weiter aus, dass jeder Koranvers „18.000 oder 24.000 verschiedene Bedeutungen" habe. Auslegungen im Sinnes eines *tafsīr* „oder erst recht irgendeine Übersetzung" wären folglich ungeeignet, sich dem unermesslichen Bedeutungspotenzial des Koran anzunähern, denn das „würde total eingrenzen".[1220]

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 wäre, dass der Vers das vorzeitliche Licht Muḥammads (*nūr muḥammadī*) beschreibt. Schließlich deutet er an, im Licht eine „Parabel" der göttlichen „Rechtleitung" zu sehen. Diese fungiere primär anderweltlich, „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, dass 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-Dabbāġ erzählt sein Nachfolger, dass er *'ummī* gewesen sei und „nie das ABC gekannt hat". Dennoch sei 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-Dabbāġ hätte persönlich mit dem Propheten kommuniziert. Eine jener Fragen handelt von dem *ḥadīṯ*, nach dem der Koran auf sieben Buchstaben oder Weisen offenbart worden sei.[1221] Dieser *ḥadīṯ* wird nach Ahmad Dabbagh wiederum mit „40 Interpretationen" gedeutet. Diese besagen, es bedeute „sieben Buchstaben, Rezitationen, oder Akzente. […] Aber *wie* können wir wissen, was der Prophet, Friede sei auf ihm, damit gemeint hat?" Ahmad Dabbagh argumentiert, dass man diese Fragen letztendlich nur durch die eigene Erfahrung beantworten könne, denn „durch

---

[1218] Vgl. al-Ghazali 2013: 49ff.

[1219] 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 *ǧuz'* rezitieren; *Surat ar-Raḥmān* (55) und *Surat al-Fatḥ* (48) seien „sehr besonders"; *Surat Yāsīn* (36) soll jeden Tag nach dem Morgengebet (*fağr*), *Surat al-Mulk* (67) nach dem Mittagsgebet (*ẓuhr*), *Surat an-Nabā'* (78) nach dem Nachmittagsgebet (*ʿaṣr*) und *Surat as-Sağda* (32) nach dem Abendgebet (*maġrib*) gelesen werden.

[1220] Husamuddin Meyer, 2015.

[1221] „Der Koran wurde auf sieben Weisen/Buchstaben offenbart, so rezitiere von ihm, was einfach für dich ist." (*'inna l-qur'āna 'unzila ʿalā sabʿati 'aḥrufin fa-qra'ū minhu mā tayassara*). Übers. Y.H.; vgl. Saḥīḥ Buḫārī 2419 https://sunnah.com/bukhari/44, letzter Zugriff: 02.06.2020; vgl. dazu ev. auch K. 15:87.

Reinigung kann man hinter den Schleier sehen“. Das im *Ibrīz* dargelegte Wissen von ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ dient ihm in erster Linie als Leitfaden, „diesem Pfad selbst zu folgen“. Nach einiger Zeit würde man „diese Dinge *erfahren*“, ein „*experimentelles* Wissen“ davon erlangen und könne selbst „diese Wirklichkeiten *besuchen*“. Der gereinigte „Geistkörper“ finde sich in Medina im Haus des Propheten wieder, reise erst zur Kaʿba, dann zur al-Aqṣā Moschee in Jerusalem, steige in imitatio Muḥammadi in die verschiedenen Himmel auf und träfe 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 (*barzaḫ*), der fernste Lotosbaum (*sidrat al-muntahā),* dann verschiedene Stationen bis zur *wohlverwahrten Tafel* und der Schreibfeder, dann zum göttlichen Thron (*ʿarš*). Dann aber wird er zurückgebracht, zur Präsenz des Propheten. Sie treffen den Propheten in einem wachsamen Zustand.[1222]

Während Ahmad Dabbagh von der Möglichkeit einer visionären Schau – zwar nicht von Gott, aber von den höchsten, himmlischen Dimensionen und Wirklichkeitsebenen – ausgeht, 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 *laṭīf*. 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.[1223]

Um den Koran adäquat auszulegen, müsse man ihn nach Raḍīya al-ʿAlāwī entsprechend „auf verschiedenen Ebenen“ kontemplieren und immer „tiefer gehen“.

Auch Baba Mondi betont – ähnlich wie Raḍīya al-ʿAlāwī –, dass man die „Erhabenheit nicht begreifen kann, die Gott hat“. Es gäbe zwar seine 99 Eigenschaften, aber „Er ist 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“.[1224]

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.

[1222] Ahmad Dabbagh, 2016; zum „Dazwischen“ des *barzaḫ* vgl. K. 23:100, 25:53, 55:20; zum Lotosbaum der fernsten Ferne (*sidrat al-muntahā*) K. 53:14-6; zur wohlverwahrten Tafel (*al-lauḥ al-maḥfūẓ)* K. 85:22; zur Schreibfeder (*al-qalam*) K. 31:27, 68:1, 96:4; zur Schau des Thron Gottes (*al-ʿarš*) vgl. K. 17:42, 39:75, 40:7,15, 43:82, 69:15-7; 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 „weltlichen“ 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: 227ff.

[1223] Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016; zur Qualität der sublimen Allgegenwärtigkeit Gottes (*al-Laṭīf*) 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.

[1224] Baba Mondi, 2018; vgl. K. 65:11 u.a., s.o.

Dieser forderte ihn eindringlich auf: „Du musst lesen!“ Sufi Tabib folgte dem Ruf, denn er wollte „all das und nur das wissen, was die Leute nicht wissen“. 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 wäre der Mensch, der sich ständig ändert. Folglich muss „man immer wieder neue Fragen stellen“. 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“. Im Lichtvers liege 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*).[1225]

Auch Basit Khan strebt die Wahrheit Gottes (*al-ḥaqq*) an. Es gibt für ihn zwar viele Erscheinungen Gottes (*ru’ā*), aber man muss durch diese hindurchgehen und die „Einsheit“ Gottes erkennen. Würde man an den „Erscheinungen“ oder „Manifestationen“ stehen bleiben, bleibe man in der „Einbildung“ (*wahm*) verharren und schaffe so „Idole“. Die Menschen, die auf dieser Ebene stehen, bezeichnet Basit Khan als die „das-*Falsche-Liebenden*“ (*fake-lovers*). Jene würden nicht erkennen, 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 wisse, umso mehr erkenne man auch die Illusion (*al-bāṭil*). Umgekehrt nähert man sich 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.[1226]

[1225] 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.

[1226] Basit Khan, 2014; zum Anhaften am Schein, zum Irregehen durch Illusionen und zum Bemühen, diese zu überwinden, vgl. K. 2:93,216, 6:76-9, 14:3, 20:39, 24:39-40, 29:25, 30:29, 38:32-3, 75:20, 76:27-8, 100:8; zu Khans Hauptargument und seiner Abgrenzung von den „das Falsche-Liebenden“ vgl. K. 5:54, 34:48-50.

Hešmat Riāzī hingegen reflektiert das Verhältnis zwischen „Sichtbarem“ (*ẓuhūr*, verwendet dafür auch *šuhūd*) und „Verborgenem“ (*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 zur einer tiefen Erkenntnis führen können. Diesen beiden Ebenen kann man auch im *ḏikr* entsprechen: Durch „*Allāhu*“ reflektiert man die erkennbaren Qualitäten Gottes, aber mit „*Hū*“ gehe man über diese hinaus und strebe das Verborgene an. Man müsse „*Allāh*“ in seiner Funktion des „Eröffnenden“ (*al-Fattāḥ*, vgl. K. 34:26) anrufen, um zum Verborgenen des Verborgenen (*ġaib al-ġuyūb*) und somit zum „Allerhöchsten“ (*al-ʾaʿlā*, 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 *ẓuhūr*, 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-qur’ān*. So lernen Sie Ihn kennen.[1227]

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.[1228] „Schritt für Schritt werden Sie so viele Dinge verstehen. Gleichzeitig werden Sie, jedes Mal wenn Sie den Koran lesen, etwas Neues entdecken.“[1229] Für Muḥammad ad-Darqāwī ist der Sufismus in dieser Hinsicht „eine Form der Erfahrung und der Loslösung (*zuhd*)“. Der Koran lege für den Menschen dar, wie er „handeln soll“ und wie er Gott erkennen kann. Dies geschehe aber nur über einen Weg, der über das Wahrnehmbare hinausgeht. Diese Ausrichtung auf

---

[1227] Hešmat Riāzī, 2016; zum „Verborgenen“ vgl. K. 5:109,116, 6:59, 9:78, 13:9, 16:77, 32:6, 34:48, 35:38, 36:11, 50:33, 62:8, 72:26 u.a.; zum Wein als Erkenntnis vgl. K. 47:15-7, 83:25-8; zu den Horizonten vgl. K. 41:53, s.u.; zu *mušāhada* s. S. 210.

[1228] Vgl. Schlegel in Reinhard 2009: 86.

[1229] 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.

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-ġaib*) ist. 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 aṭ-ṭarīqa mustaqīma yā Rabb*)![1230]

2.) 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 bzw. 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.[1231] 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 und dadurch beanspruchen, zu weiterer Erkenntnis zu gelangen, dann definiere ich dies als einen affektiven Erkenntnisprozess.

Karen Bauer weist zudem darauf hin, dass der Koran seine HörerInnen 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 Reaktion auch bei den HörerInnen hervor und zielen darauf ab, im Erfahren dieser Emotion 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

[1230] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; bezieht sich hier auf K. 1.
[1231] Vgl. Supp-Montgomerie 2015: 336f, 340ff.

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.[1232] In Hinblick auf diese zentrale Wirkungskraft des Koran,[1233] untersuche ich im Folgenden, wie die interviewten Sufis emotional-affektive Erfahrungen mit dem Koran reflektieren.

Husamuddin Meyer beschreibt seine emotionale Beziehung beispielsweise vordergründig überaus positiv: Der Koran 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: „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 gehe, es „nicht jedem geschenkt ist, dass er diesen Genuss beim Koran-Lesen hat, weil er sich vielleicht auch quält". Bei ihm habe es sich aber durch die intensive Rezeption in diese Richtung entwickelt. Schließlich habe er die „*Holpereien* überwunden und konnte den Koran *flüssig* lesen. Seitdem hat mir das unheimlich Freude bereitet." Allerdings weckt die Auseinandersetzung mit dem Koran in ihm auch Gefühle der Erhabenheit und Ehrfurcht, die zu einer tiefgreifenden Selbstreflexion anregen.

> 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 *'iḏā šamsu kuwwirat* liest, – *'iḏā šamsu kuwwirat*, dann ist besonders eindrucksvoll beschrieben, wie die Welt zusammenfällt, und wie sich nachher, *ʿalimat nafsun mā 'aḥḍarat*, zeigen wird, wo die *nafs* steht. Wo sie angekommen ist. Das ist eine sehr *eindrucksvolle* Sure.[1234]

Mītrā Asadī betont noch stärker die affektive Beziehung 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 ʿišq*" (Liebe, o Leidenschaft) und verweist dabei auf

---

[1232] Vgl. Bauer 2017: passim.
[1233] Vgl. dazu auch Sells 2007 und Kermani 2015: passim.
[1234] Husamuddin Meyer, 2015; zitiert K. 81:1,14 《Wenn die Sonne wird zusammengerollt … Dann weiß die Seele, was sie vollbracht》 Übers. Bobzin 2019; und verweist auf die Verse dazwischen, die die apokalyptische Umwandlung des Daseins beschreiben, vgl. K. 81:2-13.

Koran 5:54, nach dem „Gott sie liebt und sie Ihn lieben“ (*yuḥibbuhum wa-yuḥibbūnahu*) und erklärt weiter: „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![1235]

Um einen solchen Zustand des Entwerdens (*fanā'*) zu erreichen, argumentieren Sufis wie Mītrā Asadī die Notwendigkeit der Führung einer/s LehrerIn, die/der die/den SchülerIn durch und über ihre/seine Gefühle und rationalen Konzepte leiten könne. Mītrā Asadī verweist – wie andere Sufis – in dieser Hinsicht auf die Interaktion zwischen „Moses und al-Ḫiḍr“, 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 SchülerIn sich aber dieser Leitung „ohne jegliche Erwartung“ hingibt, dann sucht und erkennt er/sie durch „eigene Erfahrungen“. Dann erst könne 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 entwickle sich für den Sufi das unerschütterliche Gottesvertrauen (*tawakkul*), nämlich dass „alles, was passiert, gut für ihn ist, weil Gott alles sieht und Gott ihn liebt. So bleibt kein Platz mehr für Angst oder Sorgen.“[1236]

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, in dem der Prophet Jonas sich – nach seiner Abkehr vom göttlichen Willen – diesem in der Finsternis des Walbauches wieder neu zuwendet (*tasbīḥ Yūnus* bzw. *'āyat al-karīma*, K. 21:87). Diese Verse seien ein Schutz vor „dem Bösen Blick, Schwarzer Magie oder vor den Problemen des Lebens“. Für Basit Khan ist es insbesondere die Liebe zum Propheten, die für ihn das entscheidende Medium sei, 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

---

[1235] Mītrā Asadī, 2016.
[1236] Mītrā Asadī, 2016; 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 würde, um zu sehen, wer sich allein in Liebe und nicht aus Hoffnung und Furcht auf Gott ausrichten würde, vgl. Schimmel 1985: 66ff; zum Vergehen von allem außer Gott vgl. K. 28:88, s. S. 77; zur Aussage, dass Gott alles sieht und weiß, vgl. z.B. K. 29:52, 57:1-6.

ich liebe Muḥammad. Also bin ich gewohnt zu sagen: Muhammad Basit Khan. […] Aber in Wirklichkeit sollte es Abdul Basit sein.“[1237] 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 überall formen. Dann kann man sie zu *wālī Allāh* machen, oder zu allem anderen machen“ (vgl. K. 39:22-3). Die Kraft, die diese „Erweichung der Herzen“ bewirkt, beschreibt Basit Khan in seinen eigenen Worten als „Affekt, *tasirme*, der viel mächtiger als irgendeine Medizin ist“. Durch den Koran muss man sich folglich „selbst beurteilen“, dann würde man „immer auf dem richtigen Weg sein: Ihr Herz gibt ihnen Zeugenschaft, dass Sie richtig sind.“ Weiche man ab, so werden die „Menschen – unglücklicher (*more miserable*) und verlieren sich selbst“.[1238]

Ibrahim Hussain hingegen versteht zwar ebenfalls das Beispiel des Propheten als Weg zu einer aufrichten Beziehung zu Gott (s. S. 195f), verbindet aber eine affektive Wirkungskraft vor allem mit der Rezitation des Koran. Er beschreibt diese intensivierte Erfahrung, als eine Selbstvergessenheit, die durch die Schönheit des Koran hervorgerufen 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 und die *Eloquenz*, und die Schönheit, ist einfach bemerkenswert. Oder manchmal, wenn ich mir den Koran anhöre, […] hypnotisiert (*mesmerize*) 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 (*increase*) Ihren Glauben. […] Jedes Mal, wenn ich ihn anhöre, – ist es eine Erfahrung, die unvergesslich ist.[1239]

Sīdī 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 habe 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 würde einem „ein Engel“ beigestellt werden, 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 Sīdī Muḥammad als eine wesentliche Hilfe, aber „Sie brauchen mehr als das [lacht]“ (vgl. K. 86:5-10). Wichtig ist nämlich nicht nur das Schreiben des koranischen Wortlauts, sondern auch das Bemühen, ihn – eventuell auch mit Hilfe von

[1237] Basit Khan, 2014; zur göttlichen Qualität *al-Bāsiṭ* (der Gewährende) vgl. K. 28:82, 34:36, 39:52, 42:12.
[1238] Basit Khan, 2014; vgl. K. 2:268, 5:16, 6:126,153, 11:56, 15:41, 16:27,121, 22:54,67, 30:30, 36:60-6.
[1239] Ibrahim Hussain, 2015; verweist auf K. 8:2.

Kommentaren oder Übersetzungen – zu verstehen. Dann setze der Erkenntnisprozess ein und „Sie sehen den Engel, der Ihnen hilft." So führe auch das „heilige Licht", von dem der Koran spricht, zu einer Erfahrung von „Liebe und Frieden". Durch die Vertiefung im Koran könne man nach Sīdī 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 erfahre der Sufi ein Gefühl der Zufriedenheit und Sicherheit (vgl. K. 3:173, 18:26, 39:61). Diese affektive Erfahrung bewirke aber unweigerlich auch eine veränderte Haltung zur Umwelt, da man erkenne, dass die Liebesbeziehung zwischen Gott und Schöpfung allgegenwärtig ist. Sīdī 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 *Gottespreisung* (*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*![1240]

Hešmat Riāzī betont in ähnlicher Richtung, dass es immer um die „Wahrheit" gehe, und dass die äußeren Formen und Namen in dieser Hinsicht nebensächlich seien. Gott als die absolute Wahrheit ist für den Menschen gemeinhin aber nur durch seine Attribute zugänglich. Diese manifestieren sich zwischen der Schönheit (*ǧamāl*) und der Erhabenheit (*ǧalāl*) Gottes. Der Mensch erfahre diese Qualitäten vor allem auf einer emotionalen Ebene. Hešmat Riāzī meint jedoch, dass die Attribute der Schönheit bzw. 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 könne kaum jemand ertragen.

> Alles, was mit *Schönheit* verbunden ist, im ganzen Universum, alles, was irgendwie damit verbunden ist, ist *ǧamālī* Epiphanie. […] Wenn wir über *ǧalālī* 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-Qahhār*, *al-Ǧabbār*, *al-Muhaimin*. […] –

[1240] Sīdī Muḥammad, 2015; übersetzt K. 17:44 auf sein Agieren; 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 Sīdī 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"; Sīdī Muḥammad, 2015.

> Was die *ǧamālī* 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 *ǧalālī* 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 *ǧalālī* 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 Feuer des Baums zeigt, war das entsprechend Seiner *ǧamālī* Attribute, aber wenn Er sagt: *lan tarānī*, dann ist das von den *ǧalālī* Attributen.[1241]

Für Süleyman Bahn sind die Erfahrungen mit dem Koran mannigfaltig. Wenn man sich auf eine „ernsthafte Suche" einlässt, dann komme 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 würde für ihn wesentlich durch die „*Über*anstrengung" (*ǧihād*) hervorgerufen werden. Dabei dürfe 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 zeige, den „man während des Abringens sicher nicht immer positiv erlebt", dann wäre 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. *Ǧihād* 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.[1242]

[1241] Hešmat Riāzī, 2016; zu *al-Qahhār* (der Bezwinger) vgl. K. 12:39, 13:16, 14:48, 38:65, 39:4, 40:16; zu *al-Ǧabbār* (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-Muhaimin* (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 S. 228 (Sufi Tabib); zu klassischen Sufi-Kommentaren zu dieser Stelle vgl. Coppens 2018: 208ff.

[1242] Süleyman Bahn, 2015; vgl. hierzu ebenfalls das Niederfallen Moses in K. 7:143.

Süleyman Bahn versteht diesen Auf- und Abstieg der spirituellen Entwicklung jedoch nicht als emotionale Achterbahnfahrt. Eine solche sei vielmehr zu vermeiden, indem man die Vernunft als Korrektiv anwende. Allerdings ist die Vernunft wiederum mit dem affektiv fungierenden „Herzen" 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 soweit diszipliniert ist, *dann* kann er die Vernunft beiseite lassen und die Führung einer höheren Instanz übergeben.[1243]

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",[1244] aber auch auf anderen Ebenen wahrzunehmen, da diese „andere Bereiche ansprechen". So würde die „*schöne* Leseform" (*tağwīd*) viele emotional bewegen, „*ohne* dass man ein Wort davon versteht". Doch vor allem spräche 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 und spricht mit ihm, und spricht mit ihm immer wieder in *Gleichnissen*. Ganz *liebevollen* 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

---

[1243] Süleyman Bahn, 2015; zu den beiden ersten Stufen der *nafs* vgl. K. 12:53, 75:2; s. S. 245.

[1244] 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; die Kursivsetzung entspricht Bahns Betonung.

> Seiner *Freundlichkeit*. Weil Er mir ja immer sagt, Er meint es *gut* mit mir. – Und weil Er mich *warnt*, 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![1245]

Auch Ahmad Dabbagh betont, dass sufische Erkenntnis nur durch die eigene Erfahrung möglich wäre, wenn man es „*selbst* erreicht" und die „Frucht gekostet hat. „*Herz* und *nafs*"– so sie nicht gereinigt sind – wären 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 dabei 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 (*šukr*)" zu bewältigen. Dann könne 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 sei, aber kultiviert werden muss. Er erklärt dazu weiter: „*Qalb* auf Arabisch heißt wortwörtlich 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, bleibe man immer in diesem „sich Drehen", man ist von ständig wechselnden Gefühlen bestimmt. Reinigt man jedoch das Selbst und das Herz, so könne man das Herz „erleuchten" und folglich in eine bewusste, affektive Wechselbeziehung mit Gott, dem „Veränderer der Herzen (*muqallib al-qulūb*)", eintreten.[1246]

Auch Šāh Ḫalīlī 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, müsse man sich aber im Klaren darüber werden, was das eigene „Empfinden zu Gott, […] das *wirkliche* Empfinden im Inneren" ist. Wenn man es als „Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem" (vgl. K. 5:54, 9:4) erfahre, was Šāh Ḫalīlī 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 führe schließlich zur „Erlösung".

> Wir können Ihn (*er)kennen.* Wir können *Wissen* (oder Erkenntnis, *knowledge*) von Ihm haben. Doch warum können wir das haben? Weil im Koran gesagt wird: *Ich* habe euch aus Meiner eigenen Seele heraus geschaffen: *nafaḫtu fīhi min rūḥī.* Ich habe *in dich* gehaucht und Mein Atem ist, kommt von

[1245] Süleyman Bahn, 2015; zum koranischen Wunsch, sich den Menschen – eben auch durch Gleichnisse (*maṯal* pl.*'amṯāl*) – verständlich zu machen vgl. K. 2:17,26, 10:24, 14:24, 16:75, 22:73, 24:35, 29:41, 30:58, 34:28, 39:27-9, 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 „liebevollen" Kommunikation vgl. K. 19:96-7.
[1246] 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.

> 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.[1247]

Oruç Güvenç erläutert in ähnlicher Weise, dass es darum geht, die Distanz zu Gott, die die Kreatur erlebe, 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 spräche eine Distanz zwischen Gott und Mensch an, die für Oruç Güvenç durch das „sag!" (*qul*) repräsentiert ist. 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*, wie ein Sklave gehorche Gott mit Aufrichtigkeit. 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 *nafile ibadet* [türk.: freiwillig vermehrte Gottesverehrung], das ist: 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.[1248]

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 gewesen sei, habe 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 habe Sufi Tabib seine Ausrichtung geändert und folgte seinem Lehrer. Sufi Tabib betont, dass die Beziehung mit Gott keinesfalls als leichtfertige Unverbindlichkeit missverstanden werden dürfe. 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, fordere der 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.[1249]

[1247] Šāh Ḫalīlī, 2016; zitiert aus K. 15:29, 38:72.
[1248] 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 mehrfach angeführten *ḥadīṯ qudsī* vgl. https://sunnah.com/qudsi40/25, letzter Zugriff 24.05.2020, s. S. 204f, 230, 234.
[1249] Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:6, 5:35, 7:143, 17:107, 29:56.

Baba Mondi deutet die „Furcht“ auf eine andere Weise. Wenn der Mensch sich der affektiven Beziehung zu Gott mittels „der Religion“ verweigert, so gehe ihm die emotionale Sicherheit verloren. Das führe unweigerlich in die „Angst“. Für Baba Mondi geht man also entweder den „religiösen“ Weg der „Moral“ oder verliert sich in „Angst und Besessenheit“.[1250]

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“. Dabei bezieht sie sich auf die koranische Darstellung des *šaiṭān.* Amat an-Nur folgt dem Narrativ des Koran und deutet Iblīs 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, 15:30-1, 17:61, 20:116, 38:73-7). Daraufhin „schickte Gott ihn heraus aus Seiner Innigkeit (*intimacy*)“, woraufhin Iblīs zum *šaiṭān* wird und versucht, die Menschen zu verführen, irrezuleiten und Gott zu entfremden. Doch die „wahrhaft ergebenen Diener wirst du nicht vermögen, zu täuschen und fehlzuleiten.“ Amat an-Nur deutet die Darstellung des *šaiṭān* als eine Disposition im Menschen, die dazu dränge, sich der Erkenntnis, dem „Licht Gottes“ zu widersetzen (s. S. 263). Der *šaiṭān* 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 als die der „Erhabenheit Gottes“ und der „Nichtigkeit des Menschen“, was durch die Beziehung „Herr und Diener“ ausgedrückt wäre. 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. S. 199f) 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 sei ein Zustand, in dem jegliche „weltliche“ Wahrheit als vergänglich gesehen und zu Gunsten einer ewigen, göttlichen Wahrheit aufgegeben werde. Doch auch die gegensätzlichen Manifestationen Gottes, die aber nur in der menschlichen Wahrnehmung gegensätzlich wären, können in dieser Ausrichtung der „Armut“ transzendiert, dann aber als einander ergänzende Kräfte verstanden werden.

[1250] 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 bzw. die Abwendung von Gott und die Zuwendung zu anderen Kräften oder Wirklichkeiten zu Furcht führt, vgl. K. 3:151, 6:81,112,121, 7:27, 19:38, 33:72, 81:20, 113:1-5.

> 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 hervorzubringen, und [ihre] Manifestation und so weiter.[1251]

3.) 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 anderweltlichen 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 (*ḫauf*) vor der höllischen Bestrafung oder von Hoffnung (*raǧā'*) 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 sinnlich 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 anderweltlichen Realitäten verstärkt als Reflexionen der inneren Entwicklungsstufe gedeutet, bei der das spirituelle Erleben zwischen diesseitigen und anderweltlichen Dimensionen oszilliert. Im fünften Typus wird 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.[1252] 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

[1251] Amat an-Nur, 2015; zur Schöpfung der Gegensätze vgl. K. 36:36, 43:12.
[1252] Vgl. Lange 2014: 193ff.

anderswеltliche Wirklichkeit „des Späteren“ (*al-’āḫira*) für die befragten Sufis Bedeutung für das diesseitige Leben haben und – wie bei zahlreichen vormodernen Sufis – die Grenzen zwischen diesen beiden Wirklichkeitsebenen überschritten werden.[1253]

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 müsse 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.[1254]

> 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 ähnlich hat das auch *maulānā šaiḫ* 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].[1255]

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 26:88-9 und 81:1-14[1256] 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 anderswеltlichen 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

---

[1253] Zu einer Zuordnung früher und klassischer Sufis zu diesen sechs Typen vgl. Coppens 2018: 83ff, passim.
[1254] Husamuddin Meyer, 2015; zitiert *raḥmatī wasiʿat kulla šai’* aus K. 7:156 und verweist auf die zahlreichen Nennungen der verzeihenden Qualitäten Gottes wie *’inna llāha ġafūrun raḥīm* vgl. K. 2:192 u.a.
[1255] Husamuddin Meyer, 2015.
[1256] Zitiert K. 26:88-9 *yauma lā yanfaʿu mālun 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.

> unterschiedliche *Stufen* von Glaube und Unglaube. – 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.[1257]

Um eine solche Deutung des *kufr* 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. …》[1258]

Basit Khan deutet *kufr* als „Liebe zu Illusion“ (s. S. 172, 267). Diese gilt es zu erkennen und zu durchschreiten. In Bezug auf Paradies und Hölle kann er den ersten zwei bis drei Typen zugeordnet werden. Basit Khan betont nämlich, dass es immerzu nötig wäre, sich „selber zu überprüfen, in welche Richtung wir gehen. […] Die *dunyā* ist sehr interessant. Sie können sich selbst sehr leicht verlieren, in diesen Illusionen der *dunyā*.“ Die diesseitige Welt wäre zudem ungerecht, und nur im anderweltlichen Jenseits realisiere sich die göttliche Gerechtigkeit. Auch wäre die Zeitspanne der *dunyā* schnell vorbei, und „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-’āḫira* geben, wo ich meinen Verdienst bekommen kann.“ Entsprechend der eigenen Handlungen würde man dem Paradies (*ǧanna*) oder der Hölle (*ǧahannam*) zugeordnet.[1259]

In ähnlicher Weise geht Ibrahim Hussain davon aus, dass die Qualitäten des Glaubens und die gesetzten Handlungen vor allem in der *’āḫira* 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 könne 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 einordnen lässt.

> Der Koran sagt in einem Vers: *fa-man šā’a fa-l-yu’min wa-man šā’a fa-l-yakfur* [...] Wer immer glauben will, *glaubt*, und wer auch immer nicht glauben will, glaubt nicht. Zur selben Zeit erwähnt

[1257] Husamuddin Meyer, 2015; vgl. K. 21:87-8, 24:39-40.
[1258] K. 24:39. Übers. Bobzin 2019.
[1259] Basit Khan, 2014; vgl. K. 9:2, 18:7,26-9,46-9, 87:16-7 u.a.

> Gott die Qualitäten der Glaubenden: Sie glauben an den Propheten, sie glauben an die Bücher, die Schriften, sie glauben an all die anderen Propheten, sie glauben auch an das Jenseits, an die *ʾāḫira*. Dann spricht Gott darüber, wie diese im Paradies sein werden. Doch dann spricht Gott über die Ungläubigen: *ʾinna llaḏīna 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. […] Aber 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.[1260]

Sīdī Muḥammad beginnt in einer ähnlichen Weise wie die beiden Vorhergehenden, formuliert dann aber Auslegungen der *ʾāḫira*, die eher den Typen fünf und sechs entsprechen. Nach ihm zeigen Koran und Sunna zunächst auf, wie man „geradlinig geht". Die Konsequenz davon realisiere sich im Jenseits: Denjenigen, der „geradlinig (rechtschaffend, *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. S. 239), überträgt Sīdī 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 anderweltlichen Moments wird ersichtlich, wenn Sīdī Muḥammad 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 müsse sich dieser Unterstützung bewusst werden und entsprechend handeln, denn „der *Letzte Tag* wird kommen, doch niemand weiß, zu welcher Zeit". Folglich müsse man sich in den Koran vertiefen und erhalte dadurch Visionen, in denen man die Propheten und die Engel sehe. 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

[1260] 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 K. 2:6 (ergänzt wiedergegeben) 《Siehe, die ungläubig sind, gleich, ob du sie warntest oder nicht, die glauben nicht.》 Übers. K. Bobzin 2019.

> glücklich zu machen, wenn er in *diesem* Leben ist. Das ist es, ja ich bin mir sicher, ohne Zweifel. Ich sehe viele Dinge.[1261]

Šāh Ḫalīlī geht von vornherein in eine andere Richtung und distanziert sich von der – in seinen Augen – allen Religion 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, 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 Ḫalīlī erklärt, dass Gott „all diese Macht" hat und das „geschaffene Wesen" – vor allem der Mensch – sei „wie ein *Spiegel*, in dem Gottes Essenz repräsentiert ist". Daher müsse der Mensch die „Möglichkeit haben", irrezugehen. Die Darstellungen von Paradies und Hölle dienen in dieser Hinsicht auch bei Šāh Ḫalīlī 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 Ḫalīlī der Grund für Kriege, Ausbeutung, Umweltzerstörung und Hungersnöte. Durch dieses destruktive Handeln schaffe der Mensch sich seine Hölle selbst. Aber er habe eben auch die Möglichkeit, das Paradies zu schaffen, wenn er den Offenbarungen wirklich und aufrichtig folgt. Šāh Ḫalīlī 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.[1262]

[1261] Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 15:14, 50:22, 87:7.
[1262] Šāh Ḫalīlī, 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.

Eine ähnliche, aber stärker auf die *'āḫira* 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."[1263] Folglich gehe es für Baba Mondi um das eigene Bemühen (*ǧihād*), um eine Selbstkorrektur durch die Reflexion des koranischen Narratives. Dieses versteht er aber nicht ausschließlich als Beschreibung anderer Wirklichkeiten, sondern vor allem als unmittelbare, persönliche Ansprache, den Menschen affektiv dazu zu bewegen, sich 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.

> *Ǧihād* ist etwas *Persönliches* und nicht etwas, dass 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.[1264]

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. Dabei kritisiert er – 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 was Positives abgewinnen. Ja, so Gott will, haben sie sich etwas verdient damit, wer weiß?[1265]

[1263] Baba Mondi, 2018; vgl. K. 2:24, 7:8-10, 17:60, 66:6-7.
[1264] Baba Mondi, 2018; vgl. K. 56:1-57; zu seiner letzten Aussage, dass der Koran kein „Roman" sei, vgl. Husamuddin Meyers Aussage auf S. 280.
[1265] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 107:4-7.

Süleyman Bahn lässt auch in dieser Aussage anklingen, dass es in seinem sufischen Verständnis um die Erkenntnishaltung hin zum Positiven geht (s. S. 175, 234). In dieser Hinsicht deutet er die für ihn eigentliche koranische Verwendung von Paradies und Hölle.

> 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?[1266]

Amat an-Nur schlägt vor, zunächst mit einer „kleinen Sufigeschichte" auf die Frage nach Paradies und Hölle zu antworten. In dieser sucht ein Mann einen *šaiḫ* auf, der die „spezielle Fähigkeit besäße, seinen Schülern Himmel und Hölle zu zeigen". Der *šaiḫ* 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 verdutzt dreinschauend. 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 gefragte 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 *Ḥūris*, 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].[1267]

Amat an-Nur führt weiter aus, dass die „Sufi-Interpretation des Koran" – in Ableitung des bereits angeführten prophetischen Ausspruches zu den „Sieben Buchstaben"[1268] – 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

[1266] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 3:133,185, 4:124, 7:41-53, 13:35, 39:69-75 u.a.
[1267] Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 7:8-10,43,46, 55:41-76, 56:1-57, 69:19,25, 88:1-16,23-6 u.a.
[1268] Vgl. Saḥīḥ Buḫārī 2419 https://sunnah.com/bukhari/44, letzter Zugriff: 02.06.2020, s. S. 265, Anm. 1221.

sieben verschiedenen Ebenen gelesen werden, beginnend vom Äußeren bis hin zum Innersten." Daher beziehe sich „jedes Level auf zwei bestimmte Ebenen des menschlichen Bewusstseins".

> 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 Interpret oder Leser ist. Dementsprechend wird er Bedeutung aus dem Koran gewinnen.[1269]

Amat an-Nur betont weiters, dass es insbesondere der „*ta'wīl*" ist, die „*symbolische* Interpretation" des Koran, die über das „Oberflächliche" hinausgeht und für den Sufi ertragreich ist. Dabei gäbe es ein „paar Suren, die besonders *geeignet* sind für diese Art der Auseinandersetzung". Als Beispiel nennt sie die Sure *an-Nabā'* (K. 78). Diese handle „über die *Spiritualität* des Menschen und die Grade innerhalb des Menschen". Zusätzlich hebt sie die Suren *al-Qadr* (K. 97), *al-ʿĀdiyāt* (K. 100) und *at-Takwīr* (K. 81) hervor und verweist auch auf die *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*, die sie als „*hāruf-e nurānīya*" bezeichnet.[1270] Zusätzlich wären die „numerischen *Werte* von bestimmten Suren und *'āyāt*" Gegenstand der sufischen Interpretation, 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 nämlich „so weit wie möglich, zu *leben*, was ich im Koran lese".[1271]

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 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.[1272]

[1269] Amat an-Nur, 2015. Im Zuge der Analyse des Materials stellte sich mir 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 Hinweises 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.
[1270] Wie Ibn ʿArabī, vgl. Nguyen 2012: 2.
[1271] Amat an-Nur, 2015.
[1272] 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, 72:16-7 u.a.

Auch wenn Sufi Tabib diesen Aspekt des Prüfens immer wieder betont, beschränkt sich seine Auslegung nicht darauf. Auf einer weiteren Ebene überträgt er nämlich 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.[1273]

Diese Vervollkommnung des Gesamtorganismus ist für Sufi Tabib die Essenz des Sufismus (s. S. 132), 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.[1274]

> 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]. Darum ist das auch ein Problem. 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.[1275]

[1273] Sufi Tabib, 2015. 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, 41:11-2, 65:12, 67:3, 71:15, 78:12-3, ev. auch K. 2:261.

[1274] 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-Nasafīs (s. S. 163) sprechen hingegen von acht Paradiesen und nur sieben Höllen, vgl. Lange 2014: 199f.

[1275] Sufi Tabib, 2015; 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.

Mītrā Asadī schließlich legt dar, dass es in allem um die Qualität der Aufrichtigkeit in der „Suche nach Gott“ gehe. Man müsse sich ganz Gott hingeben, dann „wird Gott Ihnen helfen“. Dies drücke 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 Gotteserkenntnis deutet. Dafür führt sie zunächst Koran 55:35-6 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?》[1276]

> 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 ganzem 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 und dieses Licht (*nūr*) von Gott kommt und alles, was von Ihm kommt, 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.[1277]

[1276] Zitiert K. 55:35-6 *yursalu ʿalaikumā šuwāẓun min nārin wa-nuḥāsun fa-lā tantaṣirāni fa-bi-’aiyi ’al’ā’i rabbikumā tukaḏḏibāni*. Übers. Bobzin 2019; zu meiner Überlegung zum Dual in dieser Sure s.o., Anm. 1269.

[1277] Mītrā 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. ev. K. 24:35; zu den „Verlierern“, die ich als die *ḫāsirūna* identifiziere, vgl. K. 2:27, 3:85, 7:99,178, 8:37, 16:108-9, 41:23-5, 58:19, 63:9 u.a.; zum Begriff *ǧahannam* für Hölle vgl. K. 2:206, 9:81, 18:100-6, 20:74, 36:63-4, 55:43-4, 89:23 u.a.; zur Verbindung von Paradies und Freude bzw. Hölle und Trauer vgl. z.B. K. 13:35, 88:1-26.

4.) Zeichen an den Horizonten und im Inneren Selbst

Auch wenn es unterschiedliche Gewichtungen in der jeweiligen Erkenntnishaltung der interviewten Sufi gibt, so verbindet sie doch das Verständnis dessen, dass es mehrere und miteinander verwobenen Wirklichkeitsebenen gibt. So werden auch die koranischen Darstellungen von Paradies und Hölle 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 in anderen Aspekten werden die Verse des Koran (*'āyāt*) mit anderen Zeichen (*'āyāt)* in Verbindung gesetzt; eine Ausrichtung, die der Koran selbst an zahlreichen Stellen fordert (vgl. K. 2:118, 15:74-7, 41:37, 42:32 u.a.). Folglich betonten Sufis wie Hešmat Riāzī (s. S. 226) 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 Überlappung der Zeichen auf diesen drei Ebenen auf eine dahinterliegende sublime Wahrheit hinweise. 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 könne ihn nur durch „Seine Qualitäten und Namen kennen, die Er uns durch die Schöpfung vorgestellt hat. […] Wir sehen diese Namen dargestellt in den verschieden *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.* 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.[1278]

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,

[1278] Amat an-Nur, 2015; zitiert K. 41:53; vgl. dazu im Weiteren auch K. 2:115, 28:88, 45:3-8, 51:20-3.

denn wir können kaum etwas anbeten, wenn wir es nicht kennen.“ Der Koran weise also darauf hin, dass der Menschen das „Potenzial“ hat, das „Beste der Schöpfung“ (*’ašrafu l-maḫluqāt*) zu sein. Denn Gott würde durch den Koran sagen: „Ich habe die *gesamte* Schöpfung für den Menschen geschaffen, für Adam, aber Adam schuf Ich für Mich selbst“ (vgl. K. 17:70, 20:53-5, 36:71-3, 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 kennen, 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 dabei „Weisheit“ (*ḥikma*) zu erlangen. Folglich müsse 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“.[1279]

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 aufgreife und weiterführe.

> Gott sagt im Koran: *minhā ḫalaqnākum*, 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-fīhā nuʿīdukum*, ihr werdet in diese Erde zurückkehren, wenn ihr sterbt, werdet ihr zurückgehen, *wa-minhā nuḫriğukum tāratan ’uḫrā*, und ihr werdet herausgehen, ihr werdet zurückkehren aus der Erde.[1280]

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. Ein solches Verständnis führe zu einer spezifischen Wahrnehmung der Phänomene der Welt, um durch diese den 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.).[1281]

Auch Baba Mondi stellt das Innenleben des Menschen in einen direkten Zusammenhang mit dem Universum. Der Mensch sei ein Mikrokosmos des Ganzen und steht daher im Zentrum seiner Reflexionen: „Das Universum ist das menschliche Wesen selbst. *Wir studieren den Menschen und*

[1279] Amat an-Nur, 2015.
[1280] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert und übersetzt K. 20:55.
[1281] Ibrahim Hussain, 2015.

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, 51:20-3). Das Schöpfungswerk des Kosmos ist für Baba Mondi Ausdruck der Unendlichkeit Gottes und beinhalte somit ein unlimitiertes Potenzial an Erkenntnisgewinn. Wenn man sich aber nicht mit dem menschlichen Wesen und seinem Geist befasse, so führe 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.[1282]

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. S. 224). 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 sei, die verschiedenen „Erklärungen und die vielen *tafsīr*e“ zu rezipieren, gehe es schlussendlich um einen verinnerlichten Prozess: „Bleiben Sie nicht nur beim Äußeren und den äußeren Büchern, *sondern* gehen Sie ins Innere des Koran“ (vgl. K. 62:1-5). In der Vergegenwärtigung des „Tags des Gerichts“ schreibt sich das „Innere des Koran“ dabei 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 gemacht, lies dein Buch![1283]

In dem hier besprochenen Thema der Innen-Außen-Schau ist auch Šāh Ḫalīlīs 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 Ismaʿīlī-*šaiḫ*s 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

---

[1282] Baba Mondi, 2018; zu seinem Hauptargument vgl. K. 67:3-4 《der sieben Himmel schuf in Schichten. Du siehst im Schöpfungswerk des Erbarmers 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.

[1283] Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 17:14, 69:19-39; s. S. 239.

Beispiel die Flamme einer Kerze eben als „Flamme“ wahr, und nicht die einzelnen Atome und deren Reaktionen, die die „Flamme“ bewirken. Šāh Ḫalīlī 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 vollkommenster Form im *'insān al-kāmil* realisiert. Dieser ist nicht nur Abbild des Makrokosmos, sondern erhält als funktionierender Mikrokosmos das Universum aufrecht. Das erklärt Šāh Ḫalīlī 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 derjenige, der die Walnuss zusammenhält. Das besagt, dass für das *gesamte* Universum der vollkommenen 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.[1284]

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“ 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-geboren-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.[1285]

Wie Baba Mondi und Sīdī Muḥammad betont aber auch Süleyman Bahn die Wichtigkeit, das „Innere“ zu lesen, als vorrangig:

> Mein *šaiḫ* 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

[1284] Šāh Ḫalīlī, 2016; zur eschatologischen Auflösung des Kosmos vgl. K. 70:8-9, 81:1-3, 84:1-4 u.a.
[1285] 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.

> 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.[1286]

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 wäre 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, würde man das zunehmend „genießen" und „jedes Mal Neues finden" (vgl. K. 16:13-4, 35:12) und schließlich „mehr Wahrheit des Inneren (*ḥaqq al-bāṭin*) entdecken", die auch immer „unterschiedlich" sei. Das bedeutet auch bei Basit Khan, eine „Wahrheit in Ihnen selbst zu finden" und nicht so sehr im Äußeren. So warnt er davor, Gott mit irgendeinem Ort oder mit Materiellem in Verbindung zu setzten.

> 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*.[1287]

Auf den ersten Blick vertritt Mītrā 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 müsse, 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.[1288]

Mītrā Asadī fügt hinzu, dass es im Koran viele Verse – wie den „Thronvers" (*'āyat al-kursī*, K. 2:255) – gäbe, die auf ein solches Verständnis hinweisen:

> *Allāhu lā 'ilāha 'illā huwa l-ḥaiyu l-qaiyūm*, es gibt nichts außer Gott, *lā ta'ḫuḏuhu 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

[1286] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 17:14.
[1287] Basit Khan, 2014; vgl. K. 6:103-5.
[1288] Mītrā Asadī, 2016.

> Nationen, das ist nur die Geschichte von *einem* Planeten, in *einer* Seiner unzähligen Galaxien.[1289]

Sufi Tabib versteht Gott als jenseits der „Attribute“ und zwar als „Energie, die niemals enden wird“. Als „Mensch“ könne man Gott nur nach menschlichen Kategorien verstehen, 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 stehe, innen wie außen, denn „man kann Gott nicht in Seiner Komplexität sehen“. Sufi Tabib betont aber auch, dass jede/r nach Gott strebe und Gott „jeder Person das geben wird, was sie sehen will“. Ein/e AlkoholikerIn 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 zeige, und zwar so, dass „Er der Gott ist“. Als Sufi müsse man also anerkennen, dass Gott auf verschiedenen Ebenen existiere und zugänglich sei. Dabei versteht Sufi Tabib die göttliche Existenz in drei „Stufen“: Gott (*Allāh*), Wahrheit (*al-Ḥaqq*) und Schöpfer (*al-Ḫāliq*).[1290]

> Die sehr vervollkommneten Sufis *treten* aus dem Kreis Gottes heraus und treten in die Wahrheit ein: *ḥaqq. ʾAnā l-ḥaqq.* Manṣūr al-Ḥallāǧ 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. Er will das nicht. Ich zum Beispiel will das auch nicht. Gott sagt im Koran: Für Meine Freunde gebe Ich die dritte Stufe: Die Stufe des Schöpfers, der die Welt zeigen wird, der geschaffen hat und schaffen wird. Der schon erschaffen hat, zum Beispiel die Galaxien, die Welt, *Matriza* etc. hat Er erschaffen und er fährt fort zu erschaffen.[1291]

Hešmat Riāzī geht ebenfalls davon aus, dass man den Koran und dadurch Gott, je nach Kapazität verstehe. Will man aber „eine holistische Idee des Koran erlangen“, müsse man alle „Wissensformen (*ʿulūm*), *ẓāhir* und *bāṭin* kennen“. Wenn man zudem das „gnostische Wissen (*ʿirfān*) erreichen“ wolle, dann müsse man „sehen, was dieser Vers für Sie bedeutet“. Man müsse „beide Perspektiven“ haben, um die äußeren Zeichen des Makrokosmos und die inneren Zeichen des

---

[1289] Mītrā Asadī, 2016; 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. S. 88.

[1290] Sufi Tabib verwendet hier interessanterweise den Begriff *troiza,* russisch für Dreifaltigkeit. Allerdings meint er das nicht im christlichen Sinn, steht damit aber und im 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-Ḫāliq* bezeichnet, vgl. auch zum Folgenden 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.

[1291] Sufi Tabib, 2015; zum *ʾanā l-ḥaqq* des Manṣūr al-Ḥallāǧ vgl. Hentschel 2020: 64ff; 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 *ḫurūf al-muqaṭṭaʿa* wirke, die man wiederum für verschiedene „Aktivitäten“ wie die Heilung nutzen könne, s. S. 218.

Mikrokosmos „in Verbindung setzen“. Es wären dafür aber „einige Dinge zu bedenken“:

> 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.[1292]

Diese Frage müsse aber immer unter der Prämisse stehen, nach der wirklichen Wahrheit (*ḥaqīqa*) zu fragen. In dieser Hinsicht deutet Hešmat Riāzī wiederum das Licht (*nūr*) als ein „Gleichnis der Existenz (*wuǧūd*)“. Die göttliche Essenz, diese Existenz emaniere „in verschiedenen Ebenen der Epiphanien (*tağallīyāt*)“. Diese Essenz ist der „Ausgangspunkt des Lichts (*nuqṭ an-nūr*)“, von dem aus sich die Schöpfung ausgebreitet habe, was Hešmat Riāzī mit dem Big Bang in Verbindung setzt (vgl. K. 51:47-9). 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 setze. 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 wie die Himmel, die Sie emporsteigen, um Gott zu erreichen. Das ist das Hinaufsteigen (*miʿrāǧ*) 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-wuǧūd* sind die, die sagen, dass der *’insān al-kāmil* aus der *waḥdat al-wuǧūd* kommt, sie sagen: *nūr ʿalā nūr*, wenn das Licht (*nūr*) des Makrokosmos (*al-ʿālam al-kabīr*) und das Licht (*nūr*) des Mikrokosmos (*alʿālam aṣ-ṣaġīr*) alle *eins* sind, und eines über dem anderen ist.[1293]

[1292] Hešmat Riāzī, 2016.
[1293] Hešmat Riāzī, 2016; vgl. K. 24:35; zur „Himmelsreise“ des Propheten (*miʿrāǧ* oder auch *’isrā’*) vgl. K. 17:1, 53:10-18.

XIII. Sufische Übersetzungen und gesellschaftsreligiöse Implikationen

1.) Spiegelungen und Epiphanien

Die sufische Erkenntnishaltung beansprucht, übersinnlich, multidimensional und dynamisch zu operieren. Die Voraussetzung dafür ist die „Klärung des Selbst". Sufis beschreiben diesen Vorgang der Selbsttransformation und der damit verbundenen erweiterten Erkenntnismöglichkeit anhand von variantenreichen Spiegelmetaphern.[1294] 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."[1295] Der Spiegel gibt also das Bild, das er reflektiert, unverfälscht wieder. Allerdings besteht die Möglichkeit, dass der/die Betrachtende das wahrgenommene Spiegelbild interpretiert.[1296] 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: Hier meint die Reinigung des Spiegels die fortdauernde Anstrengung, den Koran zu verstehen. Im Weiteren verstehen Sufis wie ʿAlā' ad-Daula as-Simānī (gest. 1336) die adäquate Beschäftigung mit dem Koran aber 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.[1297]

Ich interpretiere folglich die Bedeutung des sufischen Konzepts der „Vollkommenheit des Menschen" als 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".[1298] Die unmittelbare Annäherung, ja die synchrone Spiegelung des Göttlichen passiere für Sufis nur durch Gott, von Gott und zu Gott (*bihi minhu 'ilaihi*).[1299] Aḥmad al-Ġazālī (gest. 1126) spricht „vom Geheimnis der gegenseitigen Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem, die wie Spiegel füreinander sind, verloren in gegenseitiger Betrachtung, wobei der ‚eine mehr als er' ist".[1300]

[1294] Für weitere Beispiele vgl. Schimmel 1985; Renard 1996: passim.
[1295] Eco 2002: 34.
[1296] Vgl. a.a.O.
[1297] Vgl. as-Simānī nach Elias in Godlas 2006: 355.
[1298] Hajatpour 2017: 121.
[1299] Vgl. Colby 2002: 174.
[1300] Aḥmad al-Ġazālī in Schimmel 1985: 418.

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 Selbst-Bewusstseins.[1301] 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.[1302] 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 anders als die Diskurse der europäischen Aufklärung operieren. In diesen wird tendenziell nämlich die individuelle Persönlichkeit an die zentrale Stelle gesetzt, was durch das Aufkommen glatter Glasspiegel begünstigt worden sein soll.[1303] Auch sufische Spiegelmetaphern streben eine Form der verdoppelnden Spiegelungen an, indem sie Verzerrungen transzendieren. Doch selbst diese Verdoppelung soll in der Spiegelung letztendlich aufgelöst werden. Denn die angestrebte Spiegelung des Göttlichen 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.[1304] Selbst zu einer Zeit, als Glasspiegel bereits bekannt waren, schreibt Ḫwāǧa Mīr Dard (gest. 1785) in Referenz zu früheren sufischen Spiegelmetaphern, die sich auf die zu polierenden Metallspiegel beziehen:

[1301] Vgl. Macho 2002: 13ff.
[1302] Vgl. ebd.: 13f.
[1303] Vgl. a.a.O.
[1304] Bezüglich der Verdoppelung durch Spiegel in al-Ġazālīs Parabel vgl. Griffel 2009: 265, s. S. 89. Die Verdoppelung durch Spiegel in dieser Parabel wurde 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 […]“[1305]

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.[1306] 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 (*aḏ-ḏāt*), in der ‚Er‘ [Gott] der Ursprung alles Existierenden ist“[1307] 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.[1308] 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 Naǧm ad-Dīn Dāya ar-Rāzī (gest. 1256) Hürden, die zu Selbsttäuschungen führen können. Um dies zu verhindern, wird ein/e spirituelle LehrerIn und eine von ihr/ihm geleitete fortdauernde spirituelle Praxis zumeist als unabdingbar genannt.[1309] Begibt man sich nicht unter die Führung eines *šaiẖ*s, in

[1305] Mīr Dard in Schimmel 1985: 542.
[1306] Vgl. al-Qūnawī: *at-Tafsīr aṣ-ṣūfī li-l-Qur’ān: Iʿǧāz al-baiān fī ta’wīl al-Qur’ān*, nach Knysh 2017: 93.
[1307] al-Ǧīlī: *al-’Insān al-kāmil*, in Hajatpour 2017: 142.
[1308] Vgl. Renard 1996: 252.
[1309] Vgl. ebd.: 256.

der man mitunter auch der Ratio zuwiderhandelnde 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*) gelüftet (*kašf*) und die göttlichen Epiphanien (*tağallīyāt*) – zumindest in Augenblicken – erlebt werden. Sufis sind sich dabei aber uneinig, in welchen Ausmaß eine solche „Schau" (*naẓar*) 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 als solche erkannt, wenn auch nicht unbedingt völlig entfernt werden.[1310]

Diese Haltung stelle ich mit einem anderen spezifischen Spiegelungsphänomens 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".[1311] So weiß auch der Sufi, der sein Selbst durch spirituelle Anstrengung (*ğihād*) erzogen und beruhigt hat, um die wirkliche Wahrheit (*ḥaqīqa*) hinter den Erscheinungsformen. In der prozesshaften Annäherung an die Erfahrung des Entwerdens des Ich-Bewusstseins (*fanā'*) wird die dualistische Subjekt-Objekt Betrachtung auch als illusionär beschrieben. Im Zustand des *fanā'* wäre es selbst nach „nüchternen" Sufis wie Abū Ḥāmid al-Ġazālī möglich, mit dem Auge der Einheit (*bi-ʿain at-tauḥīd*) wahrzunehmen. In diesem Zustand erkenne man unweigerlich, dass es nichts in der Existenz gibt, was nicht Gott ist (*laisa fī-l-wuğūd ġairuhu*).[1312] 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.[1313] Gott offenbart sich so im als selbstlos erfahrenen Bewusstsein, was wiederum gerne mit Spiegelmetaphern ausgedrückt wird. In dieser Hinsicht fragt Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī (gest. 1309): „Wie könnte ein Herz erleuchtet werden, in dessen Spiegel sich eingeprägt haben die Formen der Kreaturen?"[1314]

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

---

[1310] Zu Beispielen klassischer sufischer Abhandlungen zum Erkenntnisprozess der „Entschleierung" (*mukāšafa*) vgl. Knysh 2010: 311ff.
[1311] Vgl. Eco 2002: 48f.
[1312] Vgl. al-Ġazālī: *'Iḥyā'*; *Miškāt al-'anwār*, nach Griffel 2009: 254.
[1313] Vgl. K. 50:16, 56:85. Diese beiden Verse führt auch al-Burhānpūrī neben anderen als Hinweise auf die Einsheit der Existenz an, vgl. ders. 2007: 209, s. S. 88, Anm. 499.
[1314] Ibn ʿAṭā' Allāh 1987: 33.

Ort einer solchen Erkenntnis ist das „Herz“ (*qalb*), das etymologisch das sich Wandelnde ausdrückt. Es lässt sich also sagen, dass in einer solchen sufischen Perspektive es die Fehlleistung des unentwickelten menschlichen Bewusstseins wäre, 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.[1315] Unter dieser Prämisse definiere ich die sufische Erfahrung als eine nicht zu wiederholende und eigentlich nicht nachvollziehbare Spiegelung der von dem jeweiligen Sufi erlebten Wirklichkeit, die eine momentane und letztlich vergängliche Erkenntnis benennt. Fasst der Sufi seine 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.“[1316] Der Spiegel kann nichts festhalten. Er gibt wieder, wertungsfrei und simultan.

In weiterer Ableitung davon deute ich das Streben der sufischen Koranhermeneutik als einen 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 bzw. 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.

Beginnen möchte ich mit einer Aussage Mītrā Asadīs, die diesen Bogen – jenen von der inneren spirituellen Erfahrung zu der Wahrnehmung anderer Menschen – bereits in sich umfasst. Mītrā Asadī geht in ihrem Argument von dem für den Islam zentralen Glaubenssatz *lā ’ilāha ’illa llāh* aus und deutet ihn als: „Es gibt nichts (*hīč)* außer Gott.“ Also sei „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 (*fanā’*) des Ichs erreicht, dann erkennt er/sie, dass „alle Menschen Gott in sich manifestieren. Man

[1315] Vgl. Sells 1988: 131, 136, 142.
[1316] Eco 2002: 40.

würde zudem erkennen, dass alle Menschen Gottes Existenz (*wuǧūd*) in verschiedenen Formen anbeten“ (vgl. K. 17:44, 22:18, vgl. dazu auch al-Ǧīlī S. 93f). Für Mītrā Asadī „existiert die göttliche Wahrheit (*ḥaqq*) genauso wie es Wasser, Essen oder Luft gibt“ und fährt fort, dass „das Bedürfnis, Gott anzubeten“ bzw. diese Wahrheit zu erreichen, ebenso im Menschen angelegt sei, 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 Mītrā 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 (*tağallī*). 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*).[1317]

Ohne es direkt anzusprechen, argumentiert Mītrā 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 sie verwendet Šāh Ḫalīlī das Bild des Spiegels, um sein Verständnis des Menschen als potenzielle „Epiphanie Gottes“ (*tağallī*) auszudrücken.

> Nun, – damit Sie das Konzept der Epiphanie verstehen, müssen Sie es verstehen wie vor einem *Spiegel*. [...] 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 *tağallī*. Sie [die Sufis] sagen, die Welt ist die *Manifestation* (*tağallī*) Gottes, [...] daher hat sie *Ähnlichkeit* mit Gott. Es gibt keine Kluft zwischen ihnen. Es ist eine Verbindung, sie sind miteinander verbunden.[1318]

[1317] Mītrā 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, 17:84-5, 73:19, 76:29 u.a.
[1318] Šāh Ḫalīlī, 2016.

Šāh Ḫalīlī 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 Ḫalīlī 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 Ḫalīlī polemisiert in dieser Hinsicht sogar gegen die Glaubenshaltung, dass die Schöpfung von Gott abgegrenzt wäre oder „keine Ähnlichkeit“ mit Gott habe. Für ihn wäre das eine „Begrenzung (*boundary*)“, etwas, das Gott „*limitieren*“ würde, doch

> *Nichts* kann Gott limitieren. *Nichts* kann Gott Grenzen oder Limits setzen. Daher ist die *Schöpfung* die *Manifestation* Gottes, die Epiphanie Gottes.[1319]

Hešmat Riāzī wiederum legt dar, dass die Epiphanien Gottes (*tağallīyāt*) sich in „zwei Typen“ manifestieren, „eine ist *ğamālī* und eine *ğalālī*“ (s. S. 273f). Für ihn haben diese *tağallīyāt* aber vor allem die Funktion, Erkenntnis möglich zu machen, und er sieht das 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 (*ġaib*). Doch wir haben einiges an Epiphanie in dieser Welt, aber nur die Propheten kennen die Quelle, und wie viel wir als Epiphanie sehen.[1320]

Allerdings vertritt Hešmat Riāzī den Ansatz, dass man auch als nicht-Prophet die göttliche Epiphanie unmittelbar erleben könne. So würde die göttliche Herabsendung – das eben angeführte *'anzalnā* – auch unabhängig von den an die Propheten gesandten Offenbarungen erfahrbar sein. Zu seiner Vision (s. S. 215) 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 gekommen. 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.[1321]

[1319] Šāh Ḫalīlī, 2016.
[1320] 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.
[1321] Hešmat Riāzī, 2016; zu den *ḥurūf muqaṭṭaʿa* s. S. 212ff.

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 bzw. das Herz „selbst wie eine *kleine* Sonne". Bis das aber erreicht ist, muss der Sufi sich bemühen, die Qualitäten Gottes zu reflektieren. Im Propheten wären diese „auf der höchsten Ebene reflektiert, die ein Mensch haben kann". Ahmad Dabbagh betont, 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 wortwörtlichen Interpretation gegangen sind". Wenn beispielsweise der Prophet Jesus als vom Geist Gottes (*rūḥ Allāh*) bezeichnet wird, (vgl. K. 4:171, auch 2:87,253, 5:110, 19:17, 21:91, 66:12) wäre das auf eine solche Weise missverstanden worden, 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* weise vielmehr auf eine Beziehung der „Liebe" hin. Gott drücke aus, dass Jesus „Ihm sehr nahe ist, nicht, dass er ein Teil von Ihm wird". Gott sei in seiner Existenz „ewig" und vor der Schöpfung „war *Nichts* mit Ihm", und das schließe auch die göttlichen Attribute mit ein. Doch „eine Qualität, die Er hatte, ist: 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 Ḫalīlī, interpretiert Ahmad Dabbagh, dass zuerst die „prophetische Wirklichkeit" und davon ausgehend die „Natur als Schöpfung" geschaffen worden ist. Diese wären „veränderte Spiegelungen" (s.o.) der göttlichen Essenz, die sich in unendlich vielen Qualitäten ausdrücke. Die bekannten 99 Schönen Namen Gottes seien nur eine hilfreiche Eingrenzung dieser Unendlichkeit für den Menschen. Große sufische MeisterInnen wie ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāġ würden aber „in jedem Umstand (*instance*), wie in einem Blinzeln des Auges, spirituell gesehen, ungefähr 100.000 Namen von Gott [wahrnehmen], und was [er] einmal gesehen habe, das habe [er] nicht wieder gesehen. Denn sie sind endlos." Der Mensch soll sich nun bemühen, diese Qualitäten 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 „*also ob* reflektiert".[1322]

[1322] Ahmad Dabbagh, 2016.

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 gäbe. Dabei würden die „verschiedenen *Kommentare*“ helfen, 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 habe 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 *ḥadīṯ*-Tradenten Ibn ʿAbbās (gest. 687/88),[1323] welchen Ibrahim Hussain ebenfalls 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.“ Gott sage 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 fī ḫalqi s-samāwāti wa-l-’*arḍ, sie: *yatafakkarūna*, sie kontemplieren über die *Schöpfung* Gottes, gepriesen und erhaben ist Er.[1324]

Dieses Kontemplieren würde letztlich erst durch die Gotteserinnerung (*ḏikr*) verwirklicht, die von der göttlichen Zuwendung gespiegelt wird: „*fa-ḏkurūnī ’aḏkurkum wa-škurū lī wa-lā takfurūn*, Gott sagt: Erinnert euch an Mich und Ich werde mich an euch erinnern.“[1325] Wenn man sich laut Ibrahim Hussain nun bewusst werde, dass der „Koran die Wahrheit von deinem Herrn“ (*al-ḥaqqu min rabbik*, vgl. K. 22:54) ist, dann wird der Koran der „größte *ḏikr*“. Man erkenne, 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.[1326]

[1323] Zu Ibn ʿAbbās vgl. Ngyuen 2012: 6, 9f.
[1324] Ibrahim Hussain, 2015; 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. 16:10-7, 30:22 u.a.
[1325] Ibrahim Hussain 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. S. 281.
[1326] Ibrahim Hussain, 2015.

Analog zu Ibrahim Hussains Bezug zu 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 ḫalaqtu l-ğinna wa-l-ʾinsa ʾillā li-yaʿbudūn*, heißt: Ich habe die Menschen und die *ğinn* nur dafür erschaffen, dass sie Mir dienen. Wie Ibn ʿAbbās in seinen tafsīr sagt, heißt das: *ʾillā yaʿrifūnī*, dass sie Mich kennenlernen.[1327]

Jene Hilfestellungen sind für Husamuddin Meyer vor allem als Epiphanien in den „Zeichen der Natur“ (s. S. 289ff) 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 *ḥadīṯ qudsī*: „*Kuntu kanza maḫfīya*, Ich war ein verborgener Schatz, *wa-aḥbabtu ʾan yuʿaraf*, und Ich wollte erkannt werden, deswegen erschuf ich die Welt.“ Folglich definiert der Naqšbandī-Sufi die Aufgabe des Menschen, „Gott in der Welt kennenzulernen“.[1328] Diesen *ḥadīṯ qudsī* lässt auch Ahmad Dabbagh in seiner obigen Darstellung der Schöpfung als einen Akt der Liebe und Erkenntnis anklingen, und auch Oruç Güvenç führt ihn an. Letzterer verweist konkret auf Ibn al-ʿArabī, der diesen *ḥadīṯ qudsī* zentral nutze, um zu erklären, „warum wir auf dieser Welt sind: [nämlich] um Gott zu erkennen“. Der Koran ist für Oruç Güvenç 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.[1329]

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“ bzw. 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“

[1327] Husamuddin Meyer, 2015; zitiert K. 51:56.
[1328] Husamuddin Meyer, 2015.
[1329] Oruç Güvenç, 2016; vgl. K. 2:269, 4:113, 17:82-9.

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 ihn das Bewusstwerden dieser Verbindung – „selbst finden" (vgl. K. 59:19). Diese Erkenntnis mache auch die „Vorbildsuche bei anderen Menschen" als „falsche Orientierung" identifizierbar. Süleyman Bahn 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, wäre 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.[1330]

Parvāneh Hadāvand betont noch stärker die zwischenmenschliche Interaktion als primäres „Medium" der Reinigung, um dann „in den Spiegel blicken" zu können. Da sie den *šaiṭān* mit der *nafs la-'ammāra bi-s-sū'* (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 *šaiṭān* 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.[1331]

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*".[1332]

Sīdī Muḥammad führt anhand der koranischen Darstellung der Schöpfung des Menschen eine Erklärung an, warum der Mensch Gott und dadurch auch die anderen Menschen spiegeln könne. Dafür gilt es zu erkennen, dass alle Menschen – auch die Propheten – aus demselben „Material" geschaffen sind. Die Vorrangstellung des Menschen sei jedoch dadurch begründet, dass er den „Geist Gottes" (*rūḥ*) und somit ein spezielles Wissen in sich trage. Die Epiphanie der göttlichen

---

[1330] Süleyman Bahn, 2015; bezieht sich hier wieder auf K. 24:35; vgl. auch K. 49:13.
[1331] Parvāneh Hadāvand, 2016.
[1332] Parvāneh Hadāvand, 2016.

Existenz spiegelt sich für Sīdī Muḥammad so im Menschen wieder. Der Sufi müsse 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 *Sie* auch 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 *Leute*, eine sehr heilige *Schöpfung.* Aber Er sagt ihnen: Ich will aus Lehm den Menschen schaffen. Er macht es. Daher ist *jeder* heilig, und er ist *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 Iblīs, 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*): *'Ādam* und *Ḥawā'*. Keiner sagt hier, dass Adam Araber ist [lacht]. Er ist nicht arabisch. Er ist aus Lehm. Gott sagt das: *'innī ḫālikun bašaran min ṭīn*, *Lehm*, *fa-'iḏā sawwaituhu* [bläst demonstrativ] *wa-nafaḫtu 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. – Und er gibt ihm [dem Menschen] das Geheimnis. Er sagt den Engeln *'abi'unī bi-'asmā'* – erinnert euch Meiner Namen! Keiner – *nur*: *lā ʿilma la-nā 'illā mā ʿallamtanā*. 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.[1333]

2.) 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 sich in Bezug auf die „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 Koranher-

[1333] Sīdī Muḥammad, 2015; zitiert K. 38:71-2 《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 geblasen habe – dann fallt vor ihm anbetend nieder!'》, zur Weigerung des Iblīs vgl. die Folgeverse K. 38:73-86; zum Bezug 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 Sīdī Muḥammad aus K. 2:31-2 《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'》.

meneutik habe ich daher die ihr inhärenten performativen Dimensionen – wie die der Transformationsprozesse, der Liminalität und der Transgression[1334] – als bedeutungsgenerierend definiert. Im Folgenden präsentiere ich die Aussagen der interviewten Sufis, die von „Kriterien" sprechen, wie diese den Koran als einen Orientierungsrahmen in der Pluralität der gesellschaftsreligiösen Interaktionen auslegen.

So argumentiert Oruç Güvenç, dass es unbedingt notwendig wäre, 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. 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, was notwendig ist. [...] Für Gott gibt es die Essenz im Koran äußerlich und innerlich.[1335]

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: „Wenn Sie den Koran 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 gehe mit einer inneren Transformation einher, um schließlich das „Niveau zu erreichen, bei dem Gott einem hilft". Dann erst könne 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, wenn jemand eine gewisse Reife und spirituelle Entwicklungsstufe erreicht, dann gibt Gott ihm die Information, was gut ist und was nicht gut ist.[1336]

[1334] Zu diesen kulturwissenschaftlichen Prinzipien vgl. Bachmann-Medick 2014: 113, 116f, 126; s. S. 64.
[1335] Oruç Güvenç, 2016; verweist auf K. 3:7, zu der Übers. von *muḥkamāt* und *mutašābihāt* vgl. Bobzin 2019; zum Schlusssatz vgl. K. 57:3.
[1336] Oruç Güvenç, 2016; vgl. K. 2:53,185, 3:4, 8:29,41, 21:48, 25:1.

Ahmad Dabbagh strebt in ähnlicher Weise danach, die „Wirklichkeit“ als universales Kriterium anwenden zu können, „denn sobald Sie die Wirklichkeit kennen, können Sie sehen, können Sie alles überprüfen, ob es damit übereinstimmt oder nicht. Wenn Sie die Wirklichkeit nicht haben, kann jeder alles sagen.“[1337] 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?“[1338]

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“ führe. 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. S. 259). *Farāsa* ist ein Konzept, das eine „scharfsinnige Beobachtung“ mit einer metaphysischen Qualität ausdrückt. Ḍiyā’ ad-Dīn Aḥmad b. Muṣṭafā al-Kamšḫānawī (gest. 1893/94) definiert in seinem Lexikon sufischer Begriffe *farāsa* als eine Eigenschaft „die demjenigen, der sie besitzt, die inhärente Klarheit entschleiert, [...] [die] im Zustand der wahren Authentizität [...] zur Zeugenschaft des Geheimnisses hinter dem Geheimnis“[1339] führt. Sufi Tabib beschreibt *Fahum Farasāt* in ähnlicher Weise als eine Einsicht, die unabhängig von den gesellschaftlichen Diskursen funktioniere und somit die Nūrsafardī-Sufis befähige, aus den Machtstrukturen der Gesellschaft auszutreten. Die „Wahrheit“ der Gesellschaft ist für Sufi Tabib vergänglich, relativ bis unerheblich oder, wenn sie autoritäre Strukturen aufweist, auch destruktiv. Man müsse daher kompromisslos der Wahrheit der *Fahum Farasāt* 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 Nūrsafardīya. 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 musst nicht so sein etc. Nur durch unsere innere Energie handeln wir ihm gegenüber. Als erstes muss er mit unserer Kondition sehen, die Realität, was die gute oder schlechte Sache 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

[1337] Ahmad Dabbagh, 2016.
[1338] Husamuddin Meyer, 2015.
[1339] Al-Kamšḫānawī 2010: 412f. Übers. aus dem Arabischen Y.H.

> 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 (*ʿahd*)? 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 Nūrsafardīya Energie haben, das System der Nūrsafardīya, automatisch wird er gut. Doch um bei seinem Verhalten *Fahum Farasāt* zu entwickeln, braucht es mehr Zeit. Das ist der elementare Beginn.[1340]

Der Sufi habe nach diesem Beginn die *Fahum Farasāt* als Maxime in seinem oder ihrem Leben aufrechtzuerhalten. Er/sie müsse sie als göttliche Stimme, die Inspiration (*'ilhām*) verleiht, „*bei jedem Schritt*" und „überall" als gegenwärtig beachten (vgl. K. 50:16, 57:4). *Fahum Farasāt* verleihe 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 das man an seinem „Bewusstsein arbeiten" und den „Blick überall hinwerfen kann". In dieser Hinsicht ist der Koran „ein große Quelle, [...] wenn der Mensch versteht, sich diesem Buch zu widmen".[1341]

Auch Süleyman Bahn „widmet" sich dem Koran als „Anregung und Unterstützung" in seiner Entscheidungsfindung. So „schlägt er den Koran auf" und „nach einer kurzen Meditation" lese er eine „*'āya*, 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 auffordere, zu reflektieren und sich um eine „Einsicht" zu bemühen. Auch für ihn korreliere das Verständnis des Koran mit der jeweiligen „*Bewusstseinsstufe*".[1342] Diese gilt es zu kultivieren und zu entwickeln. Folglich sei 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 Fragen 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

---

[1340] Sufi Tabib, 2015; zu seinem Hauptargument s.o. die Stellen zu *al-furqān* und vgl. K. 4:135, 16:92, 23:33-4; zum *ʿahd* s. S. 237f.
[1341] Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:2-7, 3:3, 6:104-5, 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.
[1342] Süleyman Bahn bezieht sich hier wie Ahmad Dabbagh und Amat an-Nur auf den *ḥadīṯ* der „sieben Buchstaben", s. S. 265, Anm. 1221.

> 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, – näher 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 *hoşgöri* 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.[1343]

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 müsse sich allein auf die „Wahrheit" ausrichten, „die besser als jede Kultur oder irgendeine Gemeinschaft" ist (vgl. K. 4:135). Das Kriterium, um sich dieser übergesellschaftlichen 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.[1344]

Amat an-Nur geht davon aus, dass der Mensch auf unterschiedlichen Ebenen nach Bedeutungen suche, die für sich gesehen auch berechtigt sind. „Aber das *Bedeutungsvollste* ist das, was das *Wirklichste* ist." Die „Sufis, die Wissenden" würden „verstehen, was die Wahrheit ist". Der Zugang zu diesem „*Wirklichem*" eröffne sich für Amat an-Nur durch die „Erinnerung" (*ḏikr*), die nach dem Koran „Zufriedenheit für die menschlichen Herzen" (vgl. K. 13:28, 17:82) verleiht. Nach Amat an-Nur wäre es „im Chaos im Leben hier auf Erden sehr *einfach* für uns, *beunruhigt* zu werden,

---

[1343] Süleyman Bahn, 2015.
[1344] 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, 37:117-8, 42:52, 43:43,61-4, 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.

verwirrt zu werden“.[1345] Um aber die „*Ausgeglichenheit* im Selbst *wiederzuerlangen*, die Balance und die Harmonie“ müsse man in den „*ḏikr Allāh* tauchen“.[1346]

Ibrahim Hussain betont es zwar als einen Verdienst, den Koran auswendig zu lernen, doch die „Wichtigkeit des Koran“ liege 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“ symbolisiere. Darüber hinaus sei 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 wäre der Koran ein „*Manual* darüber, *wie* wir unser Leben zu leben haben“. Die *šarīʿa* regelt für Ibrahim Hussain nicht das gesellschaftliche Miteinander, sondern lege dar, „wie Sie Gott anzubeten haben“. Das erfordert zwar auch das Tun „guter Handlungen“, primär gehe es aber darum, die „*Wirklichkeit* (*reality, ḥaqīqa*)“ zu erreichen und zu „visualisieren“.[1347]

Mītrā 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.[1348]

Um das zu verdeutlichen, greift sie die Geschichte von Moses und al-Ḫiḍr wieder auf, die sie bereits als ein Gleichnis der sufischen Lehrer-Schüler-Beziehung genannt hat (s. S. 271).

> Eines Tages fragte Moses Gott, ob es einen Menschen gäbe, der näher als er selbst zu Gott sei. Er wollte ihn treffen. Das wäre nur an dem Ort möglich, wo der trockene Fisch wieder lebendig wird. Dort konnte er Hazrat al-Ḫiḍr, den lebendigen Propheten treffen. Der Prophet Moses wollte bei ihm bleiben und von ihm lernen, aber Hazrat al-Ḫidr, 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.[1349]

[1345] Vgl. K. 6:23, 7:179, 14:43, 22:2, 26:225, 50:5, 70:36-7, 72:6, 101:4.
[1346] Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 94:1-8.
[1347] Ibrahim Hussain, 2015; zum Gesamtargument vgl. K. 3:103,112; zitiert aus K. 4:82, 47:24 *'a-fa-lā yatadabbarūna al-qur'ān* 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“.
[1348] Mītrā Asadī, 2016; vgl. K. 7:143, 13:17; zu den drei Schritten *šarīʿa, ṭarīqa* und *ḥaqīqa* s. S. 164; Asadī bezieht sich wie Sufi Tabib auf al-Ḥallāǧ, der für sie „im dritten Schritt war. Er war in Einheit mit Gott, ohne *nafs*“; vgl. dazu die drei Ebenen Gottes bei Sufi Tabib S. 294.
[1349] Mītrā Asadī, 2016; zu Moses und al-Ḫiḍr vgl. K. 18:65-82.

Für Šāh Ḫalīlī 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, müsse man auf das „Innere, den Geist, auf die *Essenz*, auf den *Kern* des Seins hören“. Dann wähle man auch „immer den richtigen Pfad“ (vgl. K. 8:29). 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.[1350]

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. 2:2,44,164,170-1,242 u.a.) Um das Ego zu überwinden, müsse man eine spezifische, solidarische Logik entwicklen, 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 selber und tu dir das an, was du anderen antuen würdest. Du Mensch mit Verstand, stoße das Messer in dich. Das, was dir weh tut, tut auch Mir weh.“[1351]

Um zu einer Entscheidung zu kommen, ist es für Hešmat Riāzī wesentlich, „auf das große Ganze“ bzw. „auf die Dinge von einem höheren Standpunkt aus“ zu blicken. Dies sei die „Linse der *waḥdat al-wuǧūd*“, die ein „Zusammenspiel“ von „horizontalen und vertikalen“ Bedeutungsebenen ermöglicht. Es wäre 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 das Wort

---

[1350] Šāh Ḫalīlī, 2016; vgl. K. 41:33-4.
[1351] Baba Mondi, 2018; vgl. K. 2:72-3. Der ebenfalls anwesende Derwisch fügt hier noch hinzu, dass „ein schlechtes Wort“ wie ein „Messer“ sei und man daher immer aufrecht sprechen müsse, vgl. z.B. K. 5:58, 49:12.
Nach Baba Mondi habe der Prophet gesagt: „Alles was logisch ist, gehört mir. Alles was nicht logisch ist, ist nicht meines und nicht nennenswert.“

> *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, ist es absolut verboten und *ḥarām*. Aber wenn Sie die Bedeutung begreifen, welche die *ʿurafā* 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*.[1352]

3.) Gesellschaftliche Interaktionen und Implikationen

Muḥammad ad-Darqāwī betont wie Hešmat Riāzī und andere Sufis *'iḥsān* als ein Kernelement des Sufismus. In Bezugnahme auf dem bekannten *ḥadīṯ*, nach dem Gabriel den Propheten nach der Bedeutung von *'islām*, *'īmān* und *'iḥsān* befragt,[1353] 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 er Koran lege das Verhalten der Menschen, ihre Beziehung zu Gott und miteinander auf drei Zeitebenen dar und gibt die „Information was *vor euch* war (*ḫabar mā qablakum*), zweitens die Regeln *zwischen euch* (*ḥukmu mā bainakum*) und drittens, die Information, was *nach euch* ist (*ḫabar mā baʿdakum*)". Um diese drei „Konzepte" der aufrichtigen „Interaktion" verstehen und umsetzen zu können, gilt es, die Gemeinschaft mit seinem Lehrer, aber auch mit „seinen Mitschülern" zu pflegen. Auf diese Weise erziele der Sufi eine Kultivierung seiner „Charakterzüge", nähere sich dem „Wissen" an, das „bei Gott ist" und das 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!》[1354]

[1352] Hešmat Riāzī, 2016; zu denen, die „das Beste wählen" (*'allaḏīna '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.

[1353] Vgl. Ṣaḥīḥ al-Buḫārī 50 https://sunnah.com/bukhari/2, letzter Zugriff: 16.06.2020.

[1354] Muḥammad ad-Darqāwī, 2016; zitiert K. 18:28 *wa-ṣbir nafsaka maʿa llaḏīna yadʿūna rabbahum bi-l-ġadāti wa-l-ʿašīyi yurīdūna waǧhahu wa-lā taʿdu ʿaināka ʿanhum turīdu zīnata l-ḥayāti d-dunyā wa-lā tuṭiʿ man 'aġfalnā qalbahu ʿan ḏikrinā wa-ttabaʿa hawāhu wa-kāna 'amruhu furuṭan.* Übers. Bobzin 2019; vgl. dazu auch K. 6:52, worauf Muḥammad ad-Darqāwī auch in Bezug auf *tazkīya* verweist, s. S. 242f.

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“.[1355] Doch Amat an-Nur fragt daraufhin: „*Wer aber* ist *bewusst* Muslim, wahrhaft Muslim?“ und antwortet:

> Wahrhaft Muslim zu sein bedeutet, sich dem Göttlichen vollkommen *hingegeben* 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.[1356]

Wie Hešmat Riāzī definiert auch Amat an-Nur *iḥsān* als ein „Agieren in der möglichst *schönsten* Weise“. Sie deutet Ibn al-ʿArabīs *taḫalluq bi-’aḫlāq Allāh* als Anregung, durch „das Aufsaugen (*imbibing*) der göttlichen Qualitäten und Tugenden“ die „göttliche Weise in Ihnen selbst zu *schaffen*“. Der Koran gäbe auf einer ersten Ebene vor, wie der Mensch „innerhalb der Grenzen *fungiert*, was erlaubt und was bestimmt ist“. Das koranische Prinzip des *’iḥsān* aber lädt zum „Weg des *darüber-hinaus-Gehens*“ ein. Das meine, 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.[1357]

Da Gott sich 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“, wäre die „Gerechtigkeit ein sehr wichtiger Pfeiler in der islamischen Lebensart, und muss um jeden Preis *aufrechterhalten* werden“. Für Amat an-Nur bedeutet die koranische „Dimension der Gerechtigkeit, gerecht zu sein, sogar wenn Sie sehen, dass es gegen Ihre eigenen Begünstigung geht, oder Ihren eigenen Vorteil, aber Sie den Part der Gerechtigkeit und Fairness [dennoch] verfolgen“.[1358]

Raḍīya al-ʿAlāwī führt – wie an anderer Stelle Amat an-Nur (s. S. 198) – den *ḥadīṯ* an, dass der „Prophet der wandelnde Koran war“. Da das „Verhalten des Propheten wie das seiner GefährtInnen

---

[1355] Vgl. K. 2:104,110, 3:79, 7:157,199, 9:71,112, 16:90-1, 22:41, 24:21, 29:45-6, 31:17, 41:33 u.a.
[1356] Amat an-Nur, 2015; zum sich-hingegeben-Haben (*muslim*) vgl. K. 2:128-36, 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, 8:72-5, 16:102, 17:19, 21:87-8,105-7, 22:78, 33:35, 72:14, 88:8-10 u.a.
[1357] Amat an-Nur, 2015; vgl. K. 2:178-9, 5:45, 16:125-8, 17:33-7, 24:22, 42:40-3.
[1358] Amat an-Nur, 2015; zur Aufforderung zu Gerechtigkeit und Ehrlichkeit vgl. K. 2:282, 4:58, 5:8, 6:152, 7:159,181, 16:90-2, 42:15, 49:9-12, 65:2, 82:7-9; zum Schluss verweist sie auf K. 4:135.

vollkommen“ war, gilt es dem nachzueifern. Daher müsse „das Verhalten eines jeden ebenso sein, als ob er ein gehender Koran wäre“ (vgl. auch K. 65:10-1). Denn der „Koran deckt alles ab, wie sich der Mensch zu verhalten hat: nicht tratschen und lügen, *’amāna* ist sehr wichtig, zum Beispiel: Ich gebe ihnen Geld, und Sie geben es mir zurück, also Korrektheit, Ehrlichkeit.“[1359]

Auch Husamuddin Meyer folgt dem Prinzip des *’iḥsān* 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, 43:88-9). In dieser Hinsicht ist es für ihn bedeutungsvoll, dass *al-’amīn* (der Vertrauenswürdige) die „erste Eigenschaft des Propheten“ war, die der Heuchelei (*an-nifāq*, vgl. K. 9:77,97,101 u.a.), „Lüge und Unehrlichkeit“ entgegenstehe. Um all das zu vermeiden, müsse 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, 43:88-9), sondern sich bemühen muss, 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-ḏikri llāhi taṭma’innu l-qulūb* – mit dem Gottesgedenken werden die Herzen beruhigt. Dieses Gottesgedenken kann natürlich unterschiedliche Formen haben. Entweder rezitiert man gemeinsam *lā ’ilāha ’illā llāh* oder man rezitiert 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 bekommt, und den guten Zustand auch *verbreitet*, dann hilft es den Gefangenen mehr als jeder intellektuelle Unterricht. – Das ist einer meiner Haupt-methoden im Gefängnis.[1360]

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.

[1359] Raḍīya al-ʿAlāwī, 2016; vgl. K. 4:29, 24:19, 49:12, 60:12, 68:11-3, 104:1 u.a.; zum Vertrauen (*’amāna*), das Gott dem Menschen übertragen hat, vgl. K. 33:70-2.
[1360] Husamuddin Meyer, 2015; zitiert aus K. 13:28, s. dazu auch S. 242, 251.

Auch Oruç Güvenç sieht „den Respekt gegenüber dem anderen, die Geduld, die Toleranz, das Teilen, das Mitgefühl“ als die „menschlichen“ Voraussetzungen, „*raḥmat Allāh*“ (die Barmherzigkeit Gottes) zu erlangen (vgl. K. 2:155-7, 21:83-8,107, 30:21-2,36 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 *rūḥ* ankommt, dann ist die Seele bei Gott (*ruh bende Allah*) [klatscht]. Die Seele erreicht Gott: Wenn *nafs* bei *rūḥ* angekommen ist, zusammen verstehen und fühlen sie Gott, das ist möglich. Der notwendige Beginn ist, *humanistisch* zu leben. Für dieses Verhalten ist das Mitgefühl *sehr* wichtig. Mitgefühl ist komplett konträr zum Egoismus.[1361]

Oruç Güvenç betont aber mit Nachdruck, dass nur eine tatsächlich veränderte Lebensführung *raḥmat* 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].“[1362]

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.[1363] Eine wichtige Maßnahme, um kein Unheil in der Welt (*fasad fī-l-’arḍ*) anzurichten, wäre 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“ sei, die vorgibt: „überwindet eure Egos, und gebt euch Gott hin“ (vgl. z.B. K. 3:19). Dies verlange aber eine entsprechend offene Einstellung zu den Mitmenschen.

[1361] Oruç Güvenç, 2016. Er stellt die negativen Eigenschaften und das gewaltvolle Vergehen in Verbindung mit und auf eine Ebene der Beigesellung (*širk*), die Gott nach K. 4:48 nicht verzeiht; zur koranischen Verurteilung von Gewalt und Aggression vgl. K. 2:84-5, 4:92-7, 5:30-2, 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 *rūḥ* Gott zu erreichen vgl. K. 89:27-30 und 15:29, 38:72, 56:88-9, 58:22.
[1362] Oruç Güvenç, 2016.
[1363] Vgl. K. 2:30, 13:25, 17:70-1, 36:60-1, 38:28-9 u.a.

> 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 menschlichen 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.[1364]

Auch Ibrahim Hussain hebt wie Basit Khan und andere der befragten Sufis vor allem den Stolz als Ursprung vieler „Probleme" hervor. Die koranische Warnung verweise hierbei auf den Satan als Gegenprinzip der Menschlichkeit (vgl. K. 12:5, 35:6, 43:62). Der Mensch dürfe eben nicht „*šaiṭānī*", sondern müsse sich den göttlichen Eigenschaften annähernd „*rabbānī*" (vgl. K. 3:79)[1365] 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 dürfe der „einzige Krieg, um den wir uns kümmern sollen, der Krieg gegen unserer eigenen Begierden sein (*ǧihād*)". In einem nächsten Schritt fordere der Koran aber auf, „über andere Leute zu *reflektieren*" und „*positiv* auf sie zu schauen".

> Gott sagt, dass Gott keinem Menschen Ungerechtigkeit antut, aber der Mensch tut sich selbst Ungerechtigkeit an. Der Koran sagt: *yā* [*'aiyuhā*] *llaḏīna 'āmanū taʿdilū ʿdilū*, 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.[1366]

Ibrahim Hussain betont, dass der Koran Gewalt verurteile und darüber hinaus vermittle, „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 *ẓulm*! Gewalt ist Ungerechtigkeit! Gott sagt: *lā yuḥibbu ẓ-ẓālimīn*" (aus K. 3:57,140, 42:40). Ibrahim Hussain verweist zusätzlich auf Koran 2:30-1: Hier zweifeln die Engel bei der Schaffung des Menschen, seine Gewalt fürchtend, an Gott. Gott

---

[1364] 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 *ḥadīṯ,* der sich wiederum auf K. 30:30 bezieht, vgl. Ṣaḥīḥ Buḫārī 1359 https://sunnah.com/bukhari/23., wie auch Ṣaḥīḥ Muslim 2658b-g und 2659a https://sunnah.com/muslim/46, letzter Zugriff: 17.06.2020; zur Balance zwischen innerweltlichem und spirituellem Leben vgl. K. 2:168,223, 3:117, 4:129, 5:88, 6:32, 7:31-3,51-3, 8:69, 10:24,59, 16:114-6, 24:37, 26:18-31, 47:36-8, 57:20, 62:9, 80:1-10,17-42 u.a.

[1365] 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.

[1366] Ibrahim Hussain, 2015; verweist zuerst auf K. 10:44; zitiert dann aus K. 5:8; zur koranischen Instruktion zu Gerechtigkeit vgl. K. 38:26-9; zur Ehrlichkeit vgl. K. 4:135, 6:152, 16:90-1 u.a.; zum Verbot des bewussten Lügens vgl. K. 2:10, 4:50, 6:21, 9:42, 91:11 u.a.

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", wäre es wesentlich, die eigene Perspektive auf den Menschen zu reflektieren und zu erkennen, dass „die meisten gesetzestreue, friedvolle Leute sind". Die „Muslime" hätten 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 MuslimInnen „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 wäre es alleine das, was in dieser wie in der nächsten Welt von Bestand wäre:

> 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 yaʿmal miṯqāla ḏarratin ḫairan 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*.[1367]

Ähnlich wie Ibrahim Hussain betont auch Parvāneh Hadāvand, dass es wesentlich sei, „eine gemeinsame Sprache zu finden, um in der Vielfalt der Welt Gefühle, Erfahrungen und Erkenntnisse mit Worten zu vermitteln". Aus diesem Grund bedeute der „Sufismus des 21. Jahrhunderts in Liebe und Frieden zusammenzuleben". Das müsse 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. 4:94-5, 5:35, 8:74-5 u.a.).

> Gott beschenkt uns mit Leben, Existenz, *čān.* Das Wertvollste ist, dieses *čān* Gott zurückzugeben, was im Koran durch *qutila fī sabīl Allāh* ausgedrückt wird. *Sabīl Allāh* ist aber nicht der Weg mit dem Ziel Gott, sondern der Weg *in Gott* mit jedem Schritt.[1368]

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

---

[1367] Ibrahim Hussain, 2015; zitiert K. 99:7 《Wer Gutes tat, vom Gewichte eines Stäubchens, wird es sehen.》 Übers. Bobzin 2019.
[1368] Parvāneh Hadāvand, 2016; zu *qutila fī sabīl Allāh* (getötet auf dem Weg Gottes) vgl. K. 3:157,167-9, 4:74-8,84, 47:4, aber auch K. 2:190,246, 3:13, 9:81,111-2, 22:58.

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 nicht mich und du tötest? 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 für *jeden* Propheten. [...] Aber diese 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.[1369]

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 Menschen, 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 ḫalaqnā l-’insāna fī ’aḥsān 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.[1370]

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 dieses Auge zu *nutzen*, es für die richtige Sache zu nutzen“ (vgl. K. 16:78, 23:78). Die menschlichen Fähigkeiten müssten 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 ’arsalnāka ’illā 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“. Die Verwirk-

---

[1369] Sīdī Muḥammad, 2015; vgl. K. 3:103, 5:30-2, 15:47, 25:63, 27:18-9, 29:61, 35:3-4, 40:62-3, 43:87-9, 49:10, 59:10, 70:12 u.a.; zur Betonung, Hunde gut zu behandeln, s. S. 273.

[1370] Sīdī Muḥammad, 2015; bezieht sich zu Anfang auf K. 4:92; zur *tauba* vgl. K. 5:38-9, 66:8 u.a.; zitiert mit der „Schöpfung in der besten Form“ K. 95:4.

lichung der *šarīʿa* wäre es, „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 ’aiyuhā n-nās*, ihr, die ihr von Gott aus dem Lehm geschaffen seid. Schreibt euch nicht selber zu, dass ihr ein König seid: nein!“[1371] Auch die Anhäufung von Reichtum führe zu nichts, denn man könne „nichts mit sich nehmen, wenn man stirbt“, vielmehr müsse 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 bedinge 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.“[1372] Das aufrichtige Handeln und die selbstlose Arbeit für andere ist für Sīdī Muḥammad daher unweigerlich mit der Arbeit am Selbst (*ǧihād*) verbunden.

> Mein Lieber! Gott lehrt, und das ist wichtig zu verstehen: *al-ǧihād tūǧāhad an-nafs*, es ist wichtig, dass Ihre *nafs ǧihād* mit Ihrer *nafs* macht. Wenn Sie das machen, wenn Sie alles befolgen, *was* Sie sagen, ist das der *große ǧihād.* Jemanden zu lehren, dass das Stehlen verboten ist oder im Frieden zu sein: *ǧihād.* – Spenden den armen Leuten geben, das ist auch *ǧihād.* Und Liebe Ihrer Geliebten zu geben, Ihrer Schwester und Ihrem Vater, das ist *ǧihād*, *ǧihād* ohne Zweifel. Wenn Sie *irgendein* Geschenk für die armen Leute geben: *ǧihād. – 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 *ǧihād. – Alles,* was Sie machen, wenn Sie Gott folgen, was Er sagt im Koran, das sind Teile des *ǧihād* [klatscht], alles.[1373]

Für Ahmad Dabbagh wird die *šarīʿa* – also die Art und Weise, „wie Gott möchte, dass wir das Leben leben“ – primär durch Reue (*tauba*) und Bemühen (*muǧāhida*) 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 *muǧāhida* basiere zwar zunächst auf einer Disziplinierung der Sinne und des Denkens, ermögliche dann aber einen Zugriff auf die „Zentren

[1371] Vgl. K. 41:15; zu seiner Auslegung von *yā ’aiyuhā n-nās*, auch in Bezug auf die vorherigen Ausführungen vgl. K. 2:21,168, 4:1,133,170-4, 7:158, 10:23,57,104-8, 22:1-8,49,73, 27:16, 31:33, 35:3-5,15, 82:6-8, 84:6.
[1372] Vgl. K. 2:275, 4:36, 11:93, 29:58, 36:47, 37:60-2, 39:74.
[1373] Sīdī Muḥammad, 2015.

der Energie (*laṭā'if*). Ahmad Dabbagh distanziert sich dabei aber davon, diese „Chakren" aus „weltlichen Gründen", im Sinne einer „Selbstoptimierung" zu nutzen. Die sufische Nutzung der *laṭā'if* hingegen habe den „höheren Zweck", die „spirituelle Reise zur göttlichen Präsenz" zu ermöglichen. Wenn man sie jedoch nur zu einer Steigerung des Wohlbefindens nutze, vergleicht Ahmad Dabbagh das mit einem „Computer, den man als Fußabstreifer benutzt". Dabei gehe es doch darum, stufenweise eine „hohe Ebene der *Aufrichtigkeit* (*sincerity*)" zu erreichen, in der Gott „um *Seiner Selbst Willen*" angebetet werden kann.

> 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. verübt, und es nicht macht, weil Sie *fühlen,* es zu tun, oder Sie tun es nicht für Gott allein. Wenn Sie [all] Ihre Taten (*'aʿmāl*) 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.*[1374]

In diesen höheren Ebenen der Aufrichtigkeit wären die Hilfestellungen, „Zuckerbrot und Peitsche (*carrot and stick*)" des Paradieses und der Hölle nicht mehr nötig. Aber nach Ahmad Dabbagh erreiche diese Ebene „nur *ein* Prozent der Menschen". Für ihn tun nur „hohe Heilige" wie Rabīʿa al-ʿAdawīya (s. S. 84) „Gutes *wegen* des Guten". Die Mehrheit jedoch müsse durch Regeln und Sanktionen geleitet werden, denn diese würde „nicht zum eigenen Nutzen, sondern nur aus Furcht vor der Strafe einen *Sitzgurt*" im Auto tragen. Die „menschliche Mehrheit" habe nicht die „Reife" erlangt, Gott bedingungslos anzubeten und handelt, „um entweder Schmerz zu vermeiden oder Genuss zu erlangen". Erreiche man durch *tazkīya* aber moralisch-spirituelle Reife, dann könne man „nach *obenhinaus* kommen, hochsteigen".

Mītrā Asadī bewertet die *šarīʿa* – 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 „*šarīʿa*-Regeln" – wie die Formen der Geschlechtertrennung in der Gemeinschaft – nicht mehr notwendig. Für Mītrā Asadī ist die Frage des Geschlechts eine relative Kategorie, die aber bestimmte Regeln für den Menschen erfordere, der sich selbst oder jemanden anderen psychisch, physisch oder emotional als eine Person mit einem spezifischen Geschlecht identifiziert.

[1374] Ahmad Dabbagh, 2016; zu den Handlungen in der Welt (*'aʿmāl*), 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.

> 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 kommen eigenständig nebeneinander und dann: *al-muslimūna 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 *šarīʿa*-Regeln halten, denn es gibt noch ein Du.[1375]

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. 2:11-18,204-5, 7:86, 8:36, 16:25, 30:41 u.a.). Doch Baba Mondi fragt, was ihnen dieser angestrebte Reichtum überhaupt nutze: „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 LehrerInnen, die „Weisheit und Wissen" erlangt haben und sich bewusst sind, dass man das „Wissen nicht für sich behalten soll". Sie wären verpflichtet zu wissen und zu „entscheiden, was die Menschen brauchen" (vgl. K. 4:83, 7:46-8, 12:76). Denn „der Koran und der Prophet Muḥammad sagen: Sprich zu den Menschen nach ihren Bedürfnissen und ihrer Situation" (vgl. K. 18:54, 29:45-6). Mit diesem Bewusstsein erkenne der Sufi die Einheit Gottes in der Vielheit der Menschen und widme 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 nach dem streben, sind Sie kein Gläubiger. Gläubig ist der, der für Menschen schmilzt.[1376]

Für Hešmat Riāzī sind diejenigen wahrhaft gläubig (*mu'min*), die in jeder Auslegungsentscheidung wie auch Lebenslage die „beste Bedeutung" (*'iḥsān*, s.o.) wählen.

[1375] Mītrā Asadī, 2016; zitiert den Beginn von K. 33:35.
[1376] Baba Mondi, 2018; zur Einheit Gottes vgl. z.B. K. 112:1; zu der der Propheten vgl. K. 2:136,285, 3:59,84, 4:152; zur ursprünglich einheitlichen Religion, die sich aufgrund von Eifersucht, Missgunst und eigendünklerischen 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, 9:32-4, 10:54, 13:18, 30:39, 39:47, 47:36-8, 53:47-8, 59:9; zum „Schmelzen" für andere vgl. K. 13:17-22.

> 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 *mu'minūn* spricht, sagt der Koran: *Mu'minūn* sind die, die nicht nur das Beste wählen, sie wählen das Beste des Besten.[1377]

Auch Šāh Ǧalīlī baut seine Übersetzung des Koran auf die Lebensführung um das Prinzip des *'iḥsān* 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."

> *Muḥsin* 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.[1378]

Für Šāh Ǧalīlī ist das der „Weg, auf dem der Mensch gehen muss, in seinem Leben, um zu zeigen, dass er *menschlich* ist". Der Koran lege 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 müsse dafür erkennen, was „die *Tradition* der Gesellschaft" und was „die Tradition Gottes im Koran" ist, denn „diese zwei sind nicht dasselbe". Man müsse 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.[1379]

Für Šāh Ǧalīlī 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. 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 Ǧalīlī das nötige Korrektiv, an dem man wachsen und vermeiden könne, „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.

[1377] 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.
[1378] Šāh Ǧalīlī, 2016; bezieht sich wie Hešmat Riāzī und Muḥammad ad-Darqāwī auf den *ḥadīṯ*: Ṣaḥīḥ al-Buḫārī 50 https://sunnah.com/bukhari/2, letzter Zugriff: 16.06.2020.
[1379] Šāh Ǧalīlī, 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.[1380]

Nach Sufi Tabib müsse man sich in ähnlicher Weise hüten, von der Gesellschaft hin und her gezogen zu werden. Man dürfe sich aber auch nicht aus ihr zurückziehen, denn die Aufgabe des Sufismus sei, 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.[1381]

Wie Šāh Ḫalīlī betont auch Sufi Tabib, dass man die Glaubenshandlungen selbstbestimmt, aufrichtig und verinnerlicht vollziehen müsse. 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 (*étrange*) 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."

> 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

[1380] Šāh Ḫalīlī, 2016; vgl. K. 7:179,186, 13:29, 17:72, 43:36-7, 103:2-3.
[1381] Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 7:177-89.

> Seiten der Regierungen, und auf der anderen Seite vom 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.[1382]

Auch Süleyman Bahn betont die aufrichtige Selbstbestimmung als das koranische Ideal des menschlichen Wesens. Der Koran gäbe „immer wieder klare Hinweise, wie Sie sich *innerhalb* der [...] Gesellschaft zu bewegen haben". Der Mensch soll sich dabei aber „von niemand anderem domestizieren lassen". Allerdings wäre es die Aufgabe des Menschen, seinem Mitmenschen „in positiver Wachsamkeit, Aufrichtigkeit und *Aufrechtheit* zu dienen, indem wir eben einfach für ihn da sind. Mehr brauchen wir nicht, glaube ich. Wir brauchen kein Unterwürfigkeitsgehabe gegenüber anderen Menschen an den Tag legen" (vgl. K. 67:22). Jenes vom Koran geforderte Dienen bedeute somit in erster Linie das „Akzeptieren, Respektieren, die Toleranz dem anderen gegenüber". Wesentlich wäre es aber, anzuerkennen, „dass der Andere so ist, wie wir ihn sehen, *und* fertig". Um den vom Koran geforderten „Respekt" zu kultivieren, müsse 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 kritisiere, „jemanden zu verleumden". Selbst wenn jemand keine schlechten Absichten habe und „glaubt, er muss die Menschheit vor einem Feind warnen [lacht], kann er sich natürlich genauso täuschen". Folglich ermahne der Koran den Menschen, dass, „wenn er nicht hundertprozentig sicher ist, er den Mund halten muss", denn das Urteil liege 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 *ver*urteilen. Ich weiß nicht, was richtig und falsch ist, – ich 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![1383]

[1382] Sufi Tabib, 2015; vgl. K. 2:143, 3:19-20, 7:64, 34:46.
[1383] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 6:57, 17:19,36, 31:17-8, 49:12, 67:22 u.a.

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 gefälligst 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.[1384]

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.[1385]

[1384] Süleyman Bahn, 2015.
[1385] Süleyman Bahn, 2015; vgl. K. 3:76-7,103, 6:152 u.a.

XIV. Conclusio:
Was will und kann sufische Koranauslegung sein?

Mit der Darstellung ausgewählter sufischer Zugänge zum Koran ist es mein Anliegen, das Wissen um den gegenwärtigen Islam in seiner Vielfalt zu erweitern. Anhand von Interviews mit 14 Sufis – Männern und Frauen – aus unterschiedlichen sufischen Lehrtraditionen (*ṭarīqāt*) und kulturellen Kontexten (Albanien, Deutschland, Großbritannien, Indien, Iran, Israel/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 historisch sowie gegenwärtig agierenden Sufis in ihren Bemühungen um eine „Erkenntnis durch Gotteserfahrung“ als das wesentliche Medium sowie als zentraler Referenzrahmen für ihre Ausdrucksformen.

In den einleitenden Kapiteln dieser Arbeit habe ich mein methodisches Vorgehen – eine Triangulation zwischen philologischen Islamwissenschaften, religionsphilosophischen Kulturwissenschaften (Kapitel I) und einer autoethnographischen, qualitativen Sozialforschung (Kapitel VII) – dargelegt. Im Weiteren habe ich einen Überblick über die Koran- und Sufismusstudien erstellt (Kapitel II), eine theoretische Annäherung an die Phänomene Koran (Kapitel III) und Sufismus (Kapitel IV) versucht, und besprochen, inwieweit vormoderne Sufis den Koran reflektieren, auslegen und sich aneignen (Kapitel V). Im Folgenden habe ich dargelegt, inwieweit Sufis der „Moderne“ begegneten und der Sufismus in den letzten Jahrzehnten in Kontinuität wie auch Veränderung zu vormodernen Formen weitergeführt wurde und wird (Kapitel VI). Die Darstellungen der Ergebnisse der vorhandenen Literatur verstehe ich als Fundament dafür, die Kontinuitäten und Brüche zwischen den von mir erhobenen Koraninterpretationen und den Zugängen zu Beispielen vormoderner sufischer Koranauslegung aufzuzeigen.

Den analytischen Teil meiner Dissertation habe ich mit den Profilen der jeweiligen Sufis eröffnet, in denen ich das Umfeld der einzelnen InterviewpartnerInnen skizziert und auf ihre Besonderheiten hin untersucht habe (Kapitel VIII). Darauf aufbauend habe ich die Interviews anhand spezifischer Themenbereiche vergleichend und kontrastierend diskutiert und interpretiert (Kapitel IX-XIII). Das Ziel dieser Gegenüberstellung der verschiedenen Positionen ist eine Annäherung an das sufische Bemühen um ein Verstehen der koranischen Botschaft bzw. an die dynamischen Interpretationen des Koran durch die Reflexionen der ausgewählten Sufis: Wie wird der Koran von diesen

verstanden? Wie wird er durch und in das sufische Erfahren und Erleben übersetzt? Um diese Fragen möglichst adäquat beantworten zu können, definiere ich die sufische Koranübersetzung als ein sich kontinuierlich entwickelndes Verstehen, das – auch bei einem einzelnen Individuum – zu einer Pluralität der Auslegungen führen kann. In Bezug auf vormoderne wie gegenwärtige Beispiele sufischer Ausdrucksformen diskutiere ich den *taṣauwuf* schließlich als ein vielgestaltiges Phänomen spiritueller Praxis, Lehre, Wirklichkeits- und Selbstreflexion. Bei aller Diversität ist das Streben nach einem unmittelbaren und transformierenden Erleben der „göttlichen Wahrheit" als das verbindende Element der sufischen Wege zu benennen.

Allgemeine Erkenntnisse durch die erhobenen Daten

Die sufischen InterviewpartnerInnen meines Samples 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-ḥaqq*) 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 würden. Das eigene Erleben verstehen die befragten 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 verändere, transzendiere und erweitere zudem das Bewusstsein des Sufis. Ein auf diese Weise transformiertes Selbst bewirke eine veränderte Zugangshaltung zur jeweiligen Umwelt. Der Koran wird als eine Anleitung zu einer grundlegenden Selbstreflexion und als Orientierungsreferenz innerhalb der „Verschleierungen des Bewusstseins" genutzt. Denn hinter jeder Erscheinungsform würden sich weitere Wirklichkeitsebenen befinden, 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. Diesen denke ich allerdings nicht im Singular, sondern vielmehr als eine lose Bündelung sich verschränkender, auseinander driftender, und sich wieder verschmelzender Prozesse. 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 bzw. dessen Kultivierung steht. Meine sufischen GesprächspartnerInnen vertreten allerdings unterschiedliche Positionen, wie die verschiedenen menschlichen Fähigkeiten in der Verständnismöglichkeit des Koran und des Daseins zu nutzen wären. 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 trage, 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 eröffne. 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 wären sie in der Lage, in der Gesellschaft entsprechend verändert zu agieren.

Überblick über die analytischen Kapitel (X-XIII)

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 unterschiedliche 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. Hierbei wird unter anderem 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 (*’auliyā’*) bzw. derjenigen Sufi-LehrerInnen, die eine entsprechende Methode der spirituellen Erziehung und Transformation zur Verfügung stellen

können, wäre es möglich, durch die eigene Anstrengung (*ǧihād*) 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-muqaṭṭaʿa*). Dieses 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 habe. 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 anderweltliches 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 auffordere, 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 führe. Für all das dient der Koran als entscheidende Erinnerung (*ḏikr*), 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 (*ǧamāl*) und Erhabenheit (*ǧalāl*) 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 auffordere, das Selbst zu reinigen und zu polieren, um so Gott widerzuspiegeln. Der Koran ist hierfür Poliermittel wie Spiegel zugleich. Dieser Spiegel dient den Sufis zudem 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 (*taqwa*) zu orientieren und zu verhalten. Alle von mir interviewten Sufis streben aber an, die äußeren, wortwörtlichen Bedeutungszusammenhänge des Koran durch innere, übersprachliche Erkenntnisse zu erweitern. Sie verwerfen dabei nicht das Äußere, sondern inkludieren es in die innere Erfahrung bzw. 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, müsse der Sufi seine Erkenntnis vielmehr auf das eigenen 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 bzw. Gewissheit erreicht, wäre es möglich, in Einklang mit der koranischen Botschaft in der Gesellschaft zu handeln und zu dieser positiv beizutragen. Dabei würde der Koran keine gesellschaftspolitischen Vorgaben stellen, sondern vielmehr den Menschen erinnern, seine präexistente Verbindung zu Gott zu stärken. In dieser Verbindung der Hingabe würde den Sufis nach der Mensch transformiert werden, was sein soziales Verhalten verändere und ein harmonischeres Zusammenleben mit den Mitmenschen ermögliche.

Ausblick

Der Fokus meiner Untersuchung sufischer Zugänge zum Koran in der Gegenwart 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 der gesellschaftsreligiösen Diversität diskutieren. Auch wenn die untersuchten Sufis immer wieder betonen, dass der Koran vor

allem das eigene Handeln anspricht, würden die jeweiligen Auslegungen unterschiedliche Konsequenzen für das soziale Umfeld bedeuten. Folglich wäre 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 bestimmt Umstände, Gewaltanwendung notwendig machen würden. Eine weitere stark ausgeprägte Parallelität zwischen den Interviewten ist eine scharfe Abgrenzung und deutliche Kritik gegenüber SalafistInnen, WahhabitInnen 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. Weiters 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 würde eine engmaschige Analyse sufischer Auslegungen und Verständnisformen der *šarīʿa* zu reichhaltigen Ergebnissen führen. In aller Kürze lässt sich zumindest sagen, dass die von mir interviewten Sufis die *šarīʿa* weniger als ein Konzept der Regelhaftigkeit, sondern vielmehr als Sphäre der spirituell-persönlichen Transformation verstehen. Diese würde zu einer erweiterten Fähigkeit der Anwendung ethischer, gesellschaftsreligiöser Implikationen führen, die der Sufi durch die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Koran auf sich und andere überträgt.

Abschließende Reflexionen

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 nur 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 meiner 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 Bewusstseinstransformation. 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 Erbarmers 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.‘》[1386]

[1386] K. 67:3-4; K. 17:14. Übers. Bobzin 2019.

Bibliografie

- Abenante, Paola 2017: „Tasting Islam: religious aesthetics and modernity in a contemporary Egyptian Sufi brotherhood“, in: *Culture and Religion,* Vol. 18, No. 2, 129-148.
- Abdel-Kader, Ali 1962: *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 XXII, London: Luzac & Company.
- Abrahamov, Binyamin 2015: *Ibn al-ʿArabī's Fuṣuṣ al-Ḥikām. An Annotated Translation of „The Bezels of Wisdom*“, London / New York: Routledge.
- Abuali, Eyad 2020: „Words Clothed in Light: *Dhikr* (Recollection), Colour and Synaesthesia in Early Kubrawi Sufism“, in: *Iran*, Vol. 58, No. 2, 279-292.
- Abu Zaid, Nasr Hamid 2008: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt, Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Adamson, Peter 2013: „From the necessary existent to God“, in: ders. (Hg.): *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 170-189.
- Adújar, Ndeye 2013: „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 Bd. 3, Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 59-80.
- Ahmed, Shahab 2016: *What is Islam? The Importance of Being Islamic,* Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Aidi, Hisham 2014: *Rebel Music. Race Empire, and the New Muslim Youth Culture*, New York: Pantheon Books.
- Akash, Hussein Ali 2006: *Die sufische Koranauslegung: Semantik und Deutungsmechanismen der ishari-Exegese*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Alani, Dara 2016: „Sprachliche Untersuchung der Erzählung über das Abraham Opfer“, in: Mauder / Würtz / Zinsmeister (Hg.), 41-52.
- Albo, Moshe 2012: „Al-Azhar Sufism in Post-Revolutionary Egypt”, in: *Journal of Sufi Studies*, Vol. 1, No. 2, 224-244.
- Almond, Ian 2004: „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*, Vol. 72, No. 1, 97-117.
- Alwani, Zainab 2013: „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 Bd. 3, Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 45-58.
- Anderson, Leon 2006: „Analytical Autoethnography“, in: *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 35, No. 4, 373-395.
- Andrae, Tor 1947/1980: *Islamische Mystik*, übersetzt aus dem Schwedischen von H. Kanus-Credé, 2. Auflage, Stuttgart et al.: Kohlhammer Verlag.
- Asad, Muhammad 2011: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*, übersetzt aus dem Englischen von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn, 2. Auflage, Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Atay, Tayfun 2012: *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 Vol. 18, Bremen: Europäischer Hochschulverlag.
- Auerbach, Erich 1952/2010: „Philologie der Weltliteratur“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 179-197.
- Bachmann-Medick, Doris 2014: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 5. Auflage, Reineck bei Hamburg: Rowohlt Enzyklopädie.

- Bakhos, Carlos / Cook, Michael (Hg.) 2017: *Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, Oxford / NewYork: Oxford University Press.
- Bar'el, Zvi 2017: „Tahrir Square, From Place to Space: The Geography of Representation", in: *Middle East Journal*, Vol. 71, No. 1, 9-22.
- Başaran, Betül 2014: *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century. Between Crisis and Order*, Leiden / Boston: Brill.
- Bauer, Karen 2015: *Gender Hierarchy in the Qur'ān. Medieval Interpretations, Modern Responses*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauer, Karen 2017: „Emotion in the Qur'an: An Overview", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 19, No. 2, 1-30.
- Bauer, Thomas 2010: „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: Brill, 699-732.
- Bauer, Thomas 2011: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen, Berlin: Inselverlag.
- Beck, Herman L. 2014: „The Contested State of Sufism in Islamic Modernism: The Case of Muhammadiyah Movement in Twentieth-Century Indonesia", in: *Journal in Sufi Studies*, Vol. 3, No. 2, 183-219.
- Benjamin, Walter 1972: „Die Aufgabe des Übersetzers", in: ders.: *Gesammelte Schriften,* Bd. IV/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-21.
- Berger, Lutz 2010: *Islamische Theologie*, Wien: Facultas.
- Bevilcqua, Alexander / Loop, Jan 2018: „The Qur'an in Comparison and the Birth of ‚scriptures'", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol 20, Nr. 3, 149-174.
- Biesterfeld, Hans Heinrich 2017: „Die Unnachahmlichkeit des Korans", in: Steul (Hg.), 15-17.
- Bremer, Kai / Wirth, Uwe (Hg.) 2010: *Texte zur modernen Philologie*, Stuttgart: Reclam.
- Brigaglia, Andrea 2009: „Learning, Gnosis, Exegesis: Public *tafsir* and Sufi Revival in the City of Kano (Northern Nigeria), 1950-1970", in: *Die Welt des Islams*, Vol. 49, No. 3-4, 334-366.
- Brigaglia, Andrea 2018: „*Tarbiya* and Gnosis in Hausa Islamic Verse: *Al-Ṣābūn al-Muṭahhir* by Muḥammad Balarabe of Shellen (Adamawa, Nigeria)", in: *Die Welt des Islams*, Vol. 58, 272-325.
- Brown, Jonathan 2011: „Salafis and Sufis in Egypt", in: *The Carnegie Papers. Middle East*, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bruinessen, Martin van / Howell, Julia Day (Hg.) 2007: *Sufism and the ‚Modern' in Islam*, London / New York: Tauris.
- Bruinessen, Martin van 2007: „Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order", in: Bruinessen / Howell (Hg.), 92-112.
- Bobzin, Hartmund 2006: „Den Koran übersetzen, aber wie?", in: Altermatt, Urs / Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Religionsforum Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 143-151.
- Bobzin, Hartmut 2019: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, 3. Auflage, München: C. H. Beck.
- Boeckh, August zw. 1809 u. 1865/2010: „Encyclopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften", in: Bremer / Wirth (Hg.), 140-160.
- Bos, Matthijs van den 2007: „Elements of Neo-Traditional Sufism in Iran", in: Bruinessen / Howell (Hg.), 61-75.
- Böwering, Gerhard 1980: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896)*, Berlin: Walter de Gruyter.

- Böwering, Gerhard 1987: „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: Maktata Jadeed Press, 82-101.
- Böwering, Gerhard 1996: „The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commenatry", in: *Oriens*, Vol. 35, 35-56.
- Böwering, Gerhard 2001: „The Light Vers: Qur'ānic Text and Sūfī Interpretation", in: *Oriens*, Vol. 36, 113-144.
- Böwering, Gerhard / Casewit, Yousef (Hg.) 2016: *A Qur'ān Commentary by Ibn Barrajān of Seville (d. 536/1141). Īḍāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-ʿibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*, Leiden / Boston: Brill.
- Buber, Martin 2017: *Ich und Du*, mit einem Nachwort von Bernhard Casper, Stuttgart: Reclam.
- Bude, Heinz 2013: „Die Kunst der Interpretation", in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 569-578.
- Bumke, Joachim 1996/2010: „Der unfeste Text. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert", in: Bremer / Wirth (Hg.), 269-286.
- al-Burhānpūrī, Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Hindī 2007: „Risāla fī bayān waḥdat al-wuǧūd", in: Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ (Hg.): *Rasā'il fī waḥdat al-wuǧūd*, Kairo: Maktabat aṯ-ṯaqāfa ad-dīnīya, 203-209.
- Butz, David / Besio, Kathryn 2009: „Autoethnography", in: *Geography Compass*, Vol. 3, No. 5, 1660-1674.
- Campanini, Massimo 2011: *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, London / New York: Routledge.
- Cancian, Alessandro 2014: „Translation, Authority, and Exegesis in Modern Iranian Sufism: Two Iranian Sufi Masters in Dialogue", in: *Journal of Persianate Studies*, Vol. 7, No. 1, 88-106.
- Caputo, John D. 2006: *Philosophy and Religion*, Nashville: Abingdon Press.
- Caron, James 2016: „Sufism and liberation across the Indo-Afghan border: 1880-1928", in: *South Asian History and Culture*, Vol. 7, No. 2, 135-154, https://doi.org/10.1080/19472498.2016.1143667, letzter Zugriff: 31.3.2020.
- Casanova, José 2006: „Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", in: *The Hedgehog Review*, Vol. 8, No. 1-2, 7-22.
- Chiabotti, Francesco / Feuillebois-Pierunek, Eve / Mayeur-Jaouen, Catherine / Patrizi, Luca (Hg.) 2016: *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab*, Islamic Literatures: Text and Studies Bd. 1, Leiden: Brill.
- Chih, Rachida 2007: „What is a Sufi Order? Revisiting the Concept through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt", in: Bruinessen / Howell (Hg.), 21-38.
- Chittick, William 1998: *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabi's Cosmology*, Albany: State University of New York Press.
- Chittick, William (Hg.) 1992: *Faith and Practice of Islam. Three Thirteen Century Sufi Texts*, Albany: State University of New York Press.
- Chittick, William 2003: „The Pluralistic Vision of Persian Sufi Poetry", in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 4, 423-428.
- Chittick, William 2008: „*Iblīs. Iblīs and the Jinn in* al-Futūḥāt al-Makkiyya", in: Gruendler, Beatrice / Cooperson, Micheal (Hg.): *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday*, Leiden: Brill, 99-126.
- Chittick, William 2015: „The Quran and Sufism", in: Nasr et al. (Hg.), 1737-1749.
- Chittick, William 2018: „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: Kyoto University, 101-118.

- Colby, Frederick 2002: „The Subtleties of the Ascension: al-Sulamī on the Mi'rāj of the Prophet Muhammad", in: *Studia Islamica*, Vol. 94, 167-183.
- Coppens, Pieter 2018: *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossing between This World and the Otherworld*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crone, Patricia 2016: *The Qur'ānic Pagans and Related Matters. Collected Studies in Three Volumens*, hrsg. von Hanna Siurua, Vol. 1, Leiden / Boston: Brill.
- Dabbagh, Ahmad 2013: *The Journey to the Pleasure & Closeness of Allah. From the Teachings of Shaykh Abdul Aziz Dabbagh*, Cheshire: Muhammadiya Publications.
- Daftary, Farahad 2009: „Ismaili History", aktualisierte Onlineversion des Beitrags in: *Encyclopedia Iranica*, Vol. XIV, http://www.iis.ac.uk/encyclopaedia-articles/ismaili-history, letzter Zugriff: 18.04.2020.
- al-Daghestani, Raid 2017: *Epistemologie des Herzens: Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*, Köln: DITIB Verlag.
- Dagli, Caner 2015: „Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran", in: Nasr et al. (Hg.), 1805-1817.
- Dagli, Caner 2016: *Ibn al-ʿArabī and Islamic Intellectual Culture. From mysticism to philosophy*, London / New York: Routledge.
- Dakake, Maria 2015: „Quranic Ethics, Human Rights, and Society", in: Nasr et al. (Hg.), 1785-1804.
- Dāmād, Muṣṭafā Muḥaqqiq 2015: „The Quran and Schools of Islamic Theology and Philosophy", in: Nasr et al. (Hg.), 1719-1735.
- Dayeh, Islam 2016: „The Potential of World Philology", in: *Philological Encounters*, Vol. 1, 396-418.
- Denzin, Norman K. 2013: „Reading Film – Film und Videos als sozialwissenschaftliches Erfahrungsmaterial", in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 416-428.
- DeWeese, Devin 2013: „Aḥmad Yasavī in the Work of Burhān al-Dīn Qïlïch: the Earliest Reference to a Famously Obscure Central Asian Sufi Saint", in: *Asiatische Studien*, Vol. 67, 837-879.
- DeWeese, Devin / Gross, Jo-Ann (Hg.) 2018: *Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th-21st Centuries*, Handbook of Oriental Studies Section Eight: Uralic and Central Asian Studies, Vol. 25, Leiden / Boston: Brill.
- Di Puppo, Lili / Schmoller, Jesko 2019: „Here or elsewhere: Sufism and traditional Islam in Russia's Volga-Ural region", in: *Contemporary Islam* (Springer), https://doi.org/10.1007/s11562-018-00434-3, letzter Zugriff: 31.03.2020.
- Douglas-Klotz, Neil 2002: „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, http://abwoon.org/wp-content/uploads/2013/10/RehearingQuran.pdf, letzter Zugriff: 10.5.2019.
- Eco, Umberto 2002: *Über Spiegel und andere Phänomene*, aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, 7. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Eco, Umberto 2009: *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, übersetzt von Burkhart Kroeber, München: dtv.
- El-Bizri, Nader / Othmann, Eva (Hg.) 2018: *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*, Beiruter Texte und Studien Bd. 138, Würzburg: Ergon.
- Ernst, Carl 1985: *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany / New York: State University of New York Press.
- Ernst, Carl 2011: *How to Read the Qur'an. A New Guide, with Selected Translations*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

- Ernst, Carl 2016a: *Refractions of Islam in India. Situating Sufism and Yoga*, Los Angeles / New Delhi et al.: Sage / Yoda Press.
- Ernst, Carl 2016b: „Sufism“, in: Martin, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2. Auflage, Vol. 2, Farmington Hills, MI: Gale, 1098-1106.
- van Ess, Josef 2006: *The Flowering of Muslim Theology*, übersetzt von Jane Marie Todd, Cambridge et al.: Harvard University Press.
- Fakhruddin ʿIraqi 1982: *Divine Flashes. Translation and Introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson. Preface by Seyyed Hossein Nasr*, New York et al.: Paulist Press.
- Farooqi, Mehr Afshan 2012: „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*, Vol. 32, No. 1, 183-194.
- Fina, Lien Iffah Naf'atu 2016: „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*, Vol. 20, No. 2, 445-458.
- Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Steinke, Ines (Hg.) 2013: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, 10. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag.
- Flick, Uwe 2013a: „Design und Prozess qualitativer Forschung“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 252- 265.
- Flick, Uwe 2013b: „Triangulation in der qualitativen Forschung“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 309-318.
- Frangieh, Bassam (Hg.) 2005: *Anthology of Arabic Literatur, Culture, and Thought. From Pre-Islamic Times to the Present*, New Haven / London: Yale University Press.
- Frembgen, Jürgen Wasim 2000: *Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam*, München: C. H. Beck.
- Frembgen, Jürgen Wasim 2017: *Das Rätsel des Pfeils. Begegnungen mit Sufi-Meistern*, mit einer Nachbetrachtung und einem Bildteil, Frauenfeld: Waldgut Verlag.
- Fudge, Bruce 2006: „Qur'ānic Exegesis in Medieval Islam und Modern Orientalism“, in: *Die Welt des Islam. New Series*, Vol. 46, No. 2, 115-147.
- Rūmī, Ǧalāl al-Dīn 2012: *Maṯnawī-i Maʿnawī*, hrsg. und übersetzt von Bernhard Meyer / Jilla & Kaveh Dalir Azar: *Das Maṯnavī. Erstes Buch. Moūlānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmī. Der Prophet der Liebe*, 2. Auflage, o.O.: Edition Shershir.
- Gardet, L. 2012: „Dhikr“, in: *EI²*, Bearman et al. (Hg.) BrillOnline, http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_islam_COM_0612>, letzter Zugriff: 16.11.2018.
- Gebauer, Gunter 2012: „Können wir über unser Sprechen verfügen?“, in: *Paragrana*, Vol. 21, No. 2, 210-218.
- Genn, Celia A. 2007: „The Development of a Modern Western Sufism“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 257-277.
- Gelpke, Rudolf 1966/2008: *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Köln: Anaconda Verlag.
- Gerhardt, Volker 2016: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart: Reclam.
- Ghandour, Ali 2019: *Liebe, Sex und Allah. Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime*, München: C. H. Beck.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad 2013: *Die Nische der Lichter. Miškāt al-anwār*, übersetzt und ediert von ʿAbd-Elṣamad ʿAbd-Elḥamīd Elschazlī, 2. Auflage, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- al-Ǧīlī, ʿAbd al-Karīm b. Ibrahīm 1402-3/1997: *al-'Insān al-kāmil fī maʿrifat al-'awāḫir wa-l-'awā'il*, hrsg. von Abū ʿAbd ar-Raḥmān Ṣalāḥ b. Muḥammad b. ʿUwayā, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīya.
- Godlas, Alan 2006: „Ṣūfism“, in: Rippin, Andrew (Hg.): *The Blackwell Companion to the Qur'ān.* Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 350-361.

- Goethe, Johann Wolfgang 1832/2004: *Faust. Eine Tragödie. Erster und Zweiter Teil*, mit einem Nachwort, Anmerkungen und einer Zeittafel von Sybille Demmer, 7. Auflage, München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Gramlich, Richard 1965/1976/1981: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Bände, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Green, Nile 2006: *Indian Sufism since the Seventeenth Century. Saints, books and empires in the Muslim Deccan*, London / New York: Routledge.
- Green, Nile 2012: *Sufism: A Global History*, West-Sussex: Wiley-Blackwell.
- Griffel, Frank 1998: „Sufi; Sufismus", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sonderdruck aus Bd. 10: St-T, Basel: Schwabe, 576-581.
- Griffel, Frank 2009: *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
- Griffel, Frank 2015: „What Do We Mean By ‚Salafī'? Connecting Muḥammad ʿAbduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History", in: *Die Welt des Islams*, Vol. 55, 186-220.
- Griffel, Frank 2017: „Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Predmodern (and Postclassical) Islamic Societies", in: *Bustan: The Middle East Book Review*, Vol. 8, No. 1, 1-21.
- Griffel, Frank 2018: *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*, Stuttgart: Reclam.
- Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm 1816/2010: „‚Vorrede' zu Deutsche Sagen", in: Bremer / Wirth (Hg.), 101-112.
- Gumbrecht, Hans Ulrich 2003/2010: „Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im Umgang mit Texten", in: Bremer / Wirth (Hg.), 323-335.
- Habermas, Jürgen 2013: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haenni Patrick / Voix, Raphaël 2007: „God by All Means … Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie", in: Bruinessen / Howell (Hg.), 241-256.
- Haeri, Niloofar 2017: „The sincere subject. Mediation and interiority among a group of Muslim women in Iran", in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 7, No. 1, 139-161.
- Haggag, Mahmoud 2011: *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*, Bern: Peter Lang.
- Hailer, Martin 2014: *Religionsphilosophie*, Göttingen / Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hajatpour, Reza 2017: *Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung*, Welt der Philosophie 17, Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Hamsa, Feras / Rizvi, Sajjad / Mayer, Farhana (Hg.) 2010: *An Anthology of Qur'anic Commentaries. Volume 1: On the Nature of the Divine*, Qur'anic Studies Series 5, London: Oxford University Press.
- Ḫalafullāh, Muḥammad Aḥmad 1999: *Al-Fann al-qaṣaṣī fī l-Qur'ān al-karīm*, 4. Auflage, Kairo et al.: al-Intišār alʿarabī.
- Heck, Paul 2009: „The Politics of Sufism. Is there one?", in: Raudvere / Stenberg (Hg.), 13-29.
- Helfferich, Cornelia 2004/2011: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, 4. Auflage, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hentschel, Yunus Valerian 2017: „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: Logos, 143-153.
- Hentschel, Yunus Valerian 2020: *Mystik und Macht im Abbasidenkalifat. Mansur al-Hallaj und der Skandal der Wahrheit. Mit einer Einleitung von Michael Mitterauer*, Wien: LIT.

- Hermann, Denis / Terrier, Mathieu (Hg.) 2019: *Shi'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, London / New York: I.B. Tauris.
- Heschel, Susannah 2018: *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: Matthes & Seitz.
- Hildenbrand, Bruno 2013: „Anselm Strauss", in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 32-42.
- Hilmi Ahmet 2010: *Die Visionen des Aynali Baba. A'mak-i Hayal (Die Tiefe der Visionen)*, aus dem Osmanischen übersetzt von Abdullah Halis Dornbrach, 2. Auflage, Bonndorf: Spohr.
- Hill, Joseph 2010: „‚All Women are Guides': Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal", in: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 40, No. 4, 375-412.
- Hill, Joseph 2019: „Sufism between Past and Modernity", in: Woodward, Mark / Lukens-Bull, Ronald (Hg.): *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (Springer, Cham), https://doi.org/10.1007/978-3-319-73653-2_9-1, letzter Zugriff: 09.07.2020.
- Holbein, Ulrich 2009: *Dies Meer hat keine Ufer. Klassische Sufi-Mystik*, Wiesbaden: marixverlag.
- Honer, Anne 2013: „Lebensweltanalyse in der Ethnographie", in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 194-204.
- Howell, Julia Day 2007: „Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks", in: Bruinessen / Howell (Hg.), 217-240.
- Hughes, Aaron 2002: „Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams and Dreaming", in: *Journal of American Academy of Religion*, Vol 70, No.1, 33-53.
- Ibn ʿAṭāʾ Allāh 1987: *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden*, übersetzt und eingeleitet von Annemarie Schimmel, Herderbücherei Texte zum Nachdenken Bd. 57, Freiburg: Herder.
- Iqbal, Muzaffar 2015: „Scientific Commentary on the Quran", in: Nasr et al. (Hg.), 1679-1693.
- Islam, Sarah 2012: „The Qubaysīyyāt: 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 / Bosten: Brill, 161-183.
- Jambet, Christian 1991: „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: Suhrkamp, 229-248.
- James, William 1902/2014: *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: Inselverlag.
- Johns, Anthony 2002: „Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabarī's Treatment of Job in *Sūrat al-Anbiyāʾ* 83-4 (Part II)", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 4, No. 1, 49-60.
- Johns, Anthony 2003: „Jonah in the Qur'an: An Essay on Thematic Counterpoint", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 2, 48-71.
- Johns, Anthony 2010: „Narrative, Intertext, and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 1, No. 1, 1-25.
- Jokitsch, Benjamin 2008: „Islamwissenschaft: Globalisierung einer philologischen Disziplin", in: Poya, Abbas / Reinkowski, Maurus (Hg.): *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft*, Bielefeld: transcript, 37-50.
- Kabir 2010: *Im Garten der Gottesliebe. 112 Gedichte des indischen Mystikers des 15. Jahrhunderts nach der Übersetzung von Rabindranath Tagore*, ins Deutsche übertragen von Gunther Wolf, 4. Auflage, Heidelberg / Leimen: Werner Kristkeitz Verlag.
- al-Kamšḫānawī, Ḍiyāʾ ad-Dīn Aḥmad b. Muṣṭafā 2010: *Ǧāmiʿu l-ʾuṣūl fī l-ʾauliyāʾ*, hrsg. von Aḥmad Farīd al-Mizyadī, 3. Auflage, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmīyya.

- Keeler, Annabel 2006: *Sufi Hermeneutics. The Qur'an Commentary of Rashid ad-Din Maybudi*, Oxford: Oxford University Press.
- Keeler, Annabel 2007: „Mystical Theology and the Traditionalist Hermeneutics of Maybudī's *Kashf al-Asrār*", in: Shihadeh (Hg.), 15-30.
- Kelle, Udo 2013: „Computergestützte Analyse qualitativer Daten", in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 485-502.
- Kermani, Navid 2015: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, 5. Auflage, München: Beck.
- Klinkhammer, Gritt 2009: „Sufism contextualized. The Mevlevi tradition in Germany", in: Raudvere / Stenberg (Hg.), 209-228.
- Knysh, Alexander 2004: „A Clear and Present Danger: ‚Wahhabism' as a Rhetorical Foil", in: *Die Welt des Islam. New Series*, Vol. 44, No. 1, 3-26.
- Knysh, Alexander 2006: „Sufism and the Qur'an", in: McAuliff (Hg.): *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. 5, Si-Z, Leiden / Boston: Brill, 137-159.
- Knysh, Alexander 2007: „Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt)", in: *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 4, 503-530.
- Knysh, Alexander 2010: *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden et al.: Brill.
- Knysh, Alexander 2017: *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*, Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Kowal, Sabine / O'Connell, Daniel C. 2013: „Zur Transkription von Gesprächen", in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 437-447.
- Kruse, Jan / Bethmann, Stephanie / Eckert, Judith / Niermann, Debora / Schmieder Christian 2012: „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: Beltz Juventa, 27-68.
- Küçük, Hülya 2008: „A Brief History of Western Sufism", in: *Asian Journal of Social Science*, Vol. 36, No. 2, 292-320.
- Kuehn, Sara 2018: „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*, Vol. 4, Nr. 1, 255-285.
- Laffan, Michael 2007: „National Crisis and the Representation of Traditional Sufism in Indonesia: The Periodicals *Salafy* and *Sufi*", in: Bruinessen / Howell (Hg.), 149-171.
- al-Lamaṭī, Aḥmad al-Mubārak 2007: *Pure Gold from the Words of Sayyidī ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh. (Al-Dhahab al-Ibrīz min Kalām Sayyidī ʿAbd al-ʿAzīz al-Dabbāgh)*, übersetzt und herausgegeben von John O'Kane and Bernd Radtke, Leiden / Boston: Brill.
- Lange, Christian 2014: „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: Harrassowitz, 193-214.
- Latif, Amer 2007: „The Performance of Perplexity: A Sufi Approach to the Paradoxes of Monotheism", in: *The Muslim World*, Vol. 97, 611-625.
- Lawson, Todd 2018: *Tafsir as Mystical Experience: Intimacy and Ecstacy in Quran Commentary. Tafsīr sūrat al-baqara by Sayyid ʿAlī Muḥammad Šīrāzī, The Báb (1819-1850)*, Text and Studies on the Qur'ān, Vol. 14, Leiden / Boston: Brill.
- LeBlanc, Marie Nathalie 2014: „Sufi Muslims in Montréal: Tensions between Cosmopolitanism and the Cultural Economy of Difference", in: *Anthropologica*, Vol. 55, No.2, 435-440.
- Lenz-Raymann 2014: *Securitization of Islam: A Vicious Circle. Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia*, Bielefeld: Transcript Verlag.

- Lewisohn, Leonard 1998: „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*, Vol. 61, No. 3, 437-464.
- Lewisohn, Leonard 1999: „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*, Vol. 62, No. 1, 36-59.
- Lohlker, Rüdiger 2000: „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 Bd 3, CD-ROM. Hamburg.
- Lohlker, Rüdiger 2008: *Islam. Eine Ideengeschichte*, Wien: Facultas Verlag.
- Lohlker, Rüdiger 2012: *Islamisches Recht*, Wien: Facultas Verlag.
- Lohlker, Rüdiger (Hg.) 2016: *Der Buchstabe bā'- Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ʿArabīs*, Nūr al-ḥikma, Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft Bd. 12, Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Lohlker, Rüdiger 2017: *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*, München: C. H. Beck.
- Loimeier, Roman 2006: „Der *dhikr*: Zum sozialen Kontext eines religiösen Rituals“, in: *Der Islam*, Vol. 83, 170-186.
- Loop, Jan 2009: „Divine Poetry? Early Modern European Orientalists on the Beauty of the Koran“, in: *Church History and Religious Culture*, Vol 89, Nr. 4, 455-488.
- Lory, Pierre 1980: *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après ʿAbd al-Razzâq al-Qâqhânî*, Paris: Les Deux Océans.
- Luhrmann, Tanya M. 2012: *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York: Vintage Books.
- Lumbard, Joseph 2015a: „The Quran in Translation“, in: Nasr et al. (Hg.), 1601-1606.
- Lumbard, Joseph 2015b: „The Quranic View of Sacred History and Other Religions“, in: Nasr et al. (Hg.), 1765-1784.
- MacDonald, Duncan B. 2012: „Darwīsh“, in: *EI²*, Bearman et al. (Hg.), BrillOnline. http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1731>, letzter Zugriff: 16.11.2018.
- Macho, Thomas 2002: „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: Verlag J.B. Metzler, 13-26.
- Madigan, Daniel 2001: *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Malik, Jamal (Hg.) 2006: *Sufism in the West*, London / New York: Routledge.
- Malik, Hamza 2018: *The Grey Falcon. The Life and Teaching of Shaykh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī*, Islamic History and Civilization, Vol. 155, Leiden / Boston: Brill.
- Mandaville, Peter 2014: *Islam and Politics*, 2. Auflage, New York: Routledge.
- Manz, Beatrice 2012: „Tīmūr Lang“, in: *EI²*, Bearman et al. (Hg.), BrillOnline. https://referenceworks-brillonline-com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/timur-lang-COM_1223?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Timur, letzter Zugriff: 15.06.2020.
- Marotzki, Winfried 2013: „Qualitative Biographieforschung“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 175-186.
- Martens, Gunter 1991/2010: „‚Historisch', ‚kritisch' und die Rolle des Herausgebers bei der Textkonstitution“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 243-268.

- Massignon, Louis 1973/1982: *Hallaj. Mystic and Martyr of Islam. Abridged Version. Translated, edited, and abridged by Herbert Mason*, Bollingen Series XCVIII, New Jersey: Princeton University Press.
- Mattson, Ingrid 2015: „How to Read the Qur'an", in: Nasr et al. (Hg.), 1587-1600.
- Mauder, Christian / Würtz, Thomas / Zinsmeister, Stefan (Hg.) 2016: *Koran in Franken. Überlegungen und Beispiele für Koranrezeption in fremden Kontexten*, Judentum-Christentum-Islam, Interreligiöse Studien Bd. 15, Würzburg: Ergon.
- Mayer, Toby 2008: „Theology and Sufism", in: Winter, Tim (Hg.): *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 258-287.
- Mayer, Toby 2015: „Traditions of Esoteric and Sapiential Quranic Commentary", in: Nasr et al. (Hg.), 1659-1678.
- Mayring, Philipp 2002: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zum qualitativen Denken*, 5. Auflage, Weinheim / Basel: Beltz Studium.
- McGinnis, Jon / Reisman, David C. 2007: *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Meier, Fritz 1954: „Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks", in: *Asiatische Studien*, Vol. 8, Heft 1-4, 107-136.
- Meier, Fritz (Hg.) 1957: Die *Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-din al-Kubrā: eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n.Chr.*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Meier, Fritz 1963: „Qusăyrī's Tartīb as-sulūk", in: *Oriens*, Vol. 16, 1-39.
- Michon, Jean-Lous (Hg.) 1998: *Ibn 'Ajîba: Deux Traités sur l'Unité de l'Existence*, préface de Claude Addas, Casablanca: Al Quota Zarqa.
- Mitha, Karim 2018: „Sufism and healing", in: *Journal of Spirituality in Mental Health*, 1-12, https://doi.org/10.1080/19349637.2018.1464423, letzter Zugriff: 02.02.2020.
- Mitterauer, Michael / Hentschel, Yunus Valerian 2020: „Patrilinarität 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: LIT, 309-333.
- Muedini, Fait 2015: *Sponsoring Sufism. How Governments Promote ‚Mystical Islam' in Their Domestic and Foreign Politics*, New York: Palgrave Macmillan.
- Muharem, Jahja / Prochazka, Christoph / Rius, Miguel / Schuh, Viktoria 2016: „Traktat zur Klärung der Einsheit des Seins von Muḥammad b. Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī", in: Lohlker (Hg.) 2016, 34-49.
- Musharraf, Maryam 2013: „A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic", in: *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 11, No. 1, 33-47.
- Nagel, Tilman 1983: *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München: C. H. Beck.
- Nair, Shankar 2014: „Sufism as Medium and Method of Translation: Mughal Translations of Hindu Texts Reconsidered", in: *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, Vol. 43, Nr. 3, 390-410.
- Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.) 2015: *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York: Harper One.
- Nettler, Ronald 2003: *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets. Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Neubauer, Anna 2016: „‚This is the age of women': Legitimizing Female Authority in Contemporary Turkish Sufism", in: *JASR*, Vol. 29, No. 2, 150-166.

- Neuwirth, Angelika 2000a: „Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts (Part I)", in: *Journals of Qur'anic Studies*, Vol. 2, No. 1, 25-41.
- Neuwirth, Angelika 2000b: „Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts (Part II)", in: *Journals of Qur'anic Studies*, Vol. 2, No. 2, 1-18.
- Neuwirth, Angelika 2010: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen, Berlin: Inselverlag.
- Neuwirth, Angelika / Sells, Michael (Hg.) 2016: *Qur'ānic Studies Today*, London / New York: Routledge.
- Nguyen, Martin, 2012: „Exegesis of the *ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*: Polyvalency in Sunnī Traditions of Qur'anic Interpretation", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 14, No. 2, 1-28.
- Nguyen, Martin 2013: „Al-Tafsir al-kabir: An Investigation of al-Qushayri's Major Qur'an Commentary", in: *Journal of Sufi Studies*, Vol. 2, No. 1, 17-45.
- Ngyuen, Martin 2019: *Modern Muslim Theology. Engaging God and the World with Faith and Imagination*, Lanham et al.: Rowman und Littlefield.
- Nichols, Stephen G. 1997/2010: „‚Material Philology': Warum?", in: Bremer / Wirth (Hg.), 308-322.
- Nicholson, Reynold A. 1914: *The Mystics of Islam*, London: G. Bell and Sons.
- Nietzsche, Friedrich 1875/1876/2010: „Nachgelassene Fragmente. Notizen zu: Wir Philologen", in: Bremer / Wirth (Hg.), 161-168.
- Öktem, Kerem 2013: *Signale aus der Mehrheitsgesellschaft: Auswirkungen der Beschneidungsdebatte und staatlicher Überwachung islamischer Organisationen auf Identitätsbildung und Integration in Deutschland*, Oxford: Zentrum für Europastudien.
- Oppong, Stewart Harrison 2013: „Religion and Identity", in: *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 3, No. 6, 10-16.
- Öszoy, Ömer 2006: „Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?", in: Altermatt, Urs / Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Religionsforum Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 154-159.
- Öszoy, Ömer 2017: „Das ewige Wort Gottes", in: Steul (Hg.), 13-15.
- Öztürk, Mustafa 2010: „Über die Notwendigkeit und die Methoden der Entmythologisierung des Koran", übersetzt von Johannes Zimmermann, in: *Die Welt des Islam*, Vol. 50, No. 2, 278-299.
- Öztürk, Yaşar Nuri 2014: *Rumi und die islamische Mystik – Über das Menschenbild im Islam*, übersetzt aus dem Türkischen von Nevfel Cumart, 2. Auflage, Düsseldorf: Grupello.
- Papas, Alexandre 2006: „Toward a New History of Sufism: The Turkish Case", in: *History of Religions*, Vol. 46, No. 1, 81-90.
- Papas, Alexandre 2018: „Hagiography, Persian and Turkish", in: *EI³*, 65-69.
- Paul, Jürgen 2009 Rezension zu: Abun-Nasr, Jamil 2007: *Muslim Communities of Grace. The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*, London: Hurst & Co, in: *Die Welt des Islam*, Vol. 49, 473-497.
- Pinto, Paul 2016: „Mystical bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrien Sufism", in: *Social Compass*, Vol. 63, No. 2, 197-212.
- Pinto, Paul 2017: „Mystical metaphors: ritual, symbols and self in Syrian Sufism", in: *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal*, Vol. 18, No. 2, 90-109.
- Piraino, Fransesco 2016: „Between real and virtual communities: Sufism in Western societies and the Naqshbandi Haqqani case", in: *Social Compass*, Vol. 63, No. 1, 93-108.
- Pökel, Hans-Peter 2016: „Lost in Translation: Der fremde Koran im neunzehnten Jahrhundert", in: Mauder / Würtz / Zinsmeister (Hg.), 79-115.
- Rabbat, Nasser 2017: „Was ein Feuer in der Wüste lehrt", in: Steul (Hg.), 194-196.

- Radtke, Bernd 1994: „Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus“, in: *Die Welt des Islam. New Series*, Vol. 34, No. 1, 48-66.
- Rahman, Fazlur 2009: *Major Themes of the Qur'ān*, Chicago: University of Chicago Press.
- Randall, Yafiah Katherine 2016: *Sufism and Jewish-Muslim Relations. The Derekh Avraham Order in Israeli,* London / New York: Routledge.
- Raudvere, Catharina / Stenberg, Leif (Hg.) 2009: *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, London / New York: Tauris.
- Raudvere, Catharina / Stenberg, Leif 2009: „Translocal mobility and traditional authority. Sufi practices and discourses as facets of everyday Muslim life“, in: dies. (Hg.), 1-12.
- Raulet, Gérard 2016: „Mimesis. Über anthropologische Motive bei Walter Benjamin – Ansätze zu einer anthropologischen kritischen Theorie“, in: *DZPhil*, Vol. 64, No. 4, 581-602.
- Reeves, John (Hg.) 2004: *Bible and Qur'ān. Essays in Scriptual Intertextuality*, Leiden / Boston: Brill.
- Reichertz, Jo 2013: „Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 276-286.
- Reinhard, Wolfgang 2009: „Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes“, in: ders. (Hg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München: C. H. Beck, 68-119.
- Renard, John 1996: *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*, Berkley et al.: University of California Press.
- Renard, John (Hg.) 2004: *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, preface by Ahmet K. Karamustafa, The Classics of Western Spirituality, New York: Paulist Press.
- Renard, John 2016: *Historical dictionary of Sufism*, 2. Auflage, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Reynolds, Gabriel Said 2010: *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, London / New York: Routledge.
- Reynolds, Gabriel Said (Hg.) 2011: *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its historical context 2*, London / New York: Routledge.
- Reynolds, Gabriel Sayid 2018: *The Qur'ān and the Bible. Text and Commentary. Qur'ān Translation by Ali Quli Qarai*, New Haven / London: Yale University Press.
- al-Rifaʿi, Muhammad Saʿid al-Jamal ash-Shadhuli 2004: *Tafsir of Juz' ʿAmma. An Explication of Qur'an 78 - Qur'an 114*, translated by Ibrahim Hakim al-Dimshqi, Petaluma: Sidi Muhammad Press.
- Saif, Liana 2019: „What is Islamic Esotericism?“, in: *Correspondences*, Vol. 7, Nr. 1, Special Issue: Islamic Esotericism, 1-59.
- Saleh, Walid 2015: „Quranic Commentaries“, in: Nasr et al. (Hg.), 1645-1658.
- Sands, Kristin Zahra 2006: *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Routledge Studies in the Qur'an, London / New York: Routledge.
- Schimmel, Annemarie 1985: *Mystischen Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln: Eugen Diedrichs Verlag.
- Schimmel, Annemarie 1985/1995: *Al-Halladsch – O Leute, rettet mich vor Gott. Texte islamischer Mystik*, Neuausgabe, Freiburg / Basel / Wien: Herder Verlag.
- Schlegel, Friedrich 1800/2010: „Philosophie der Philologie“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 88-100.
- Schleiermacher, Friedrich 1830/2010: „Über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 122-139.
- Schmidt, Christiane 2013: „Analyse von Leitfadeninterviews“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 447-456.

- Schönbeck, Oluf 2009: „Sufism in the USA. Creolisation, hybridisation, syncretisation?“, in: Raudvere / Stenberg (Hg.), 177-188.
- Sedgwick, Mark 1997: „Saudi Sufis: Compromise in the Hijaz, 1925-40“, in: *Die Welt des Islams*, Vol. 37, No. 3, 349-368.
- Sedgwick, Mark 2011: „Guénonian Traditionalism and European Islam“, in: Bruinessen, Martin van / Allievi, Stefano (Hg.): *Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Westren Europe*, London / New York: Routledge, 169-187.
- Sedgwick, Marc 2017: *Western Sufism. From the Abbasids to the New Age*, New York: Oxford University Press.
- Sedgwick, Marc 2018: „Sufi Religious Leaders and Sufi Orders in the Contemporary Middle East“, in: *Sociology of Islam*, Vol. 6, 212-232.
- Sells, Michael 1988: „Ibn ‘Arabi’s Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event“, in: *Studia Islamica*, Vol. 67, 121-149.
- Sells, Michael (Hg.) 1996: *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*, preface by Carl Ernst, The Classics of Western Spirituality Nr. 86, New York: Paulist Press.
- Sells, Michael 2000: *Stations of Desire. Love Elegies from Ibn ʿArabī and new Poems*, Köln / Jerusalem: Ibis Editions.
- Sells, Michael 2007: *Approaching the Qur’án. The Early Revelations*, *introduced and translated by Michael Sells.* 2. Auflage, Ashland: White Cloud Press.
- Shah, Idris 1981: *Die Sufis. Die Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*, übersetzt aus dem Englischen von Eggert und Schumacher, 2. Auflage, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Shihadeh, Ayman (Hg.) 2007: *Sufism and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- al-Shirazi, Mulla Sadra 2004: *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur’an. (Tafsīr Āyat al-Nūr)*, translated and edited by Latimah-Parvin Peerwani, London: ICAS Press.
- Silvers, Laury 2004: „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*, Vol. 98/99, 71-94.
- Sikand, Yoginder 2007: „The Reformist Sufism of the Tablighi Jama’at: The Case of the Meos of Mewat, India“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 129-148.
- Silverstein, Brian 2007: „Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 39-60.
- Sinai, Nicolai 2017: *Der Koran. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Sirriyeh, Elisabeth 1999: *Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, London / New York: Routledge.
- Sirriyeh, Elisabeth 2000: „Sufis, Colonialists and Islamists: Old and New Encounters in Africa“, in: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 30, No. 2, 249-255.
- Sirry, Mun’im 2016: „Reinterpreting the Qur’ānic Criticism of Other Religions“, in: Neuwirth / Sells (Hg.), 294-309.
- Skinner, Quentin 2009: *Visionen des Politischen*, übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter 2014: „Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James“, in: James 2014, 11-34.
- Smith, Jonathan Z. 2001: „A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions’ History“, in: *Numen*, Vol. 48, No. 2, 131-146.
- Soares, Benjamin F. 2007: „Saint and Sufi in Contemporary Mali“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 76-91.

- Soeffner, Hans-Georg 2013: „Sozialwissenschaftliche Hermeneutik“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 164-175.
- Soileau, Mark 2014: „Conforming Haji Bektash: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy“, in: *Die Welt des Islams*, Vol. 54, No. 3-4, 423-459.
- Steinke, Ines 2013: „Gütekriterien qualitativer Forschung“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 319-331.
- Steffán, Steff 1995: *Heilung des Herzens. Sufis über Gesundheit und Ganzwerdung*, Bielefeld: Context Verlag.
- Stelzer, Steffen 1992: „Translating the One“, in: *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Vol. 12 (Metaphor and Allegory in the Middle Ages), 6-28.
- Steul, Willi (Hg.) 2017: *Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung*, Berlin: Suhrkamp.
- Stewart, Devin 2011: „The mysterious letters and other formal features of the Qur’ān in light of Greek and Babylonian oracular texts“, in: Reynolds 2011 (Hg.), 323-348.
- Stewart, Devin 2016: „Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur’ān“, in: Neuwirth / Sells (Hg.), 17-51.
- Stewart, Devin 2017a: „Reflections on the State of the Art in Western Qur’anic Studies“, in: Bakhos / Cook (Hg.), 4-68.
- Stewart, Devin 2017b: „Die wohlverwahrte Tafel“, in: Steul (Hg.), 22-24.
- Stewart, Tony 2001: „In Search of Equivalence: Conceiving Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory“, in: *History of Religions*, Vol. 40, No. 3, 260-287.
- Steymans, Hans Ulrich 2006: „Wie liest man die Bibel hermeneutisch und historisch?“, in: Altermatt, Urs / Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Religionsforum Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 109-126.
- Stjernholm 2009: „A translocal Sufi movement. Developments among Naqshbandi-Haqqani in London“, in: Raudvere / Stenberg (Hg.), 82-101.
- Supp-Montgomerie, Jenna 2015: „Affect and the Study of Religion“, in: *Religion Compass*, Vol. 9, No. 10, 335-345.
- Szondi, Peter 1962/2010: „Über philologische Erkenntnis“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 198-215.
- Taji-Farouki, Suha (Hg.) 2004: *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*, Oxford: Oxford University Press.
- Takahashi, Kei 2007: „A New Logic in the Sufi Organization: The Continuation and the Disintegration of the Ṭarīqas in Modern Egypt“, in: *Asian and African Area Studies*, Vol. 7, No 1, 50-64.
- Taliaferro, Charles 2009: *Philosophy of Religion. A Beginner’s Guide*, Oxford: Oneworld Publications.
- Tetens, Holms 2015: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, 2. Auflage, Stuttgart: Reclam.
- Vico, Giovanni Battista 1725/1730/2010: „Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 49-64.
- Villalón, Leonardo A. 2007: „Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 172-191.
- Völker, Katharina 2015: „Two Accounts of Qur’anic Revelation“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 26, Nr. 3, 217-286.
- Voll, John 2007: „Contemporary Sufism and Current Social Theory“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 281-298.
- Voll, John / Ohtsuka, Kazuo 2016: „Sufism“, in: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford Islamic Studies Online*, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0759#e0759-s2, letzter Zugriff: 21.01.2016.

- Wagemakers, Joas 2017: „Why Salafis Have Anti-Sufi Attitudes. Salafis have doctrinal and political objections to Sufis“, in: *OASIS. Christians and Muslims in the Global World*, https://www.oasiscenter.eu/en/why-salafis-have-anti-sufi-attitudes, letzter Zugriff: 14.03.2018.
- Wadud, Amina 1999: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2. Auflage, New York / Oxford: Oxford University Press.
- Ware III, Rudolph 2014: *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapell Hill: University of North Carolina Press.
- Watt, Montgomery 2008: *Bell's Introduction to the Qur'ān. Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Waugh, Earle H. 1999: „‚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*, Vol. 34, No. 1, http://link.galegroup.com/apps/doc/A54171886/ITOF?u=43wien&sid=ITOF&xid=e7b85590, letzter Zugriff: 16.11.2018.
- Weismann, Itzchak 1997: „Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'athist Syria“, in: *Studia Islamica*, Vol. 85, 131-154.
- Weismann, Itzchak 2005: „The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, No. 1, 39-58.
- Weismann, Itzchak 2007: „Sufi Fundamentalism between India and the Middle East“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 115-128.
- Werbner, Pnina 2007: „Intimate Disciples in the Modern World: The Creation of Translocal Amity among South Asian Sufis in Britain“, in: Bruinessen / Howell (Hg.), 195-216.
- Werbner, Pnina 2016: „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: Amsterdam University Press, 223-240.
- Wiktorowicz, Quintan 2006: „Anatomy of the Salafi Movement“, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol. 29, No. 3, 207-239.
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von 1921/2010: „Geschichte der Philologie“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 169-178.
- Wilson, Peter Lamborn 1988/1997: *Skandal. Essays zur islamischen Häresie*, übersetzt aus dem Englischen von Loidl, Klagenfurt / Wien: Edition Selene.
- Witzum, Joseph 2009: „The Foundations of the House (Q 2:127)“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 72, No. 1, 25-40.
- Wolf, Friedrich August 1798/1799/2010: „Encyclopädie der Philologie“, in: Bremer / Wirth (Hg.), 75- 87.
- Wolff, Stephan 2013: „Clifford Geertz“, in: Flick / Kardorff / Steinke (Hg.), 84-96.
- Würtz, Thomas 2016: „Im Kontext der Barmherzigkeit: Ansätze zu einer Analyse der Übersetzungen von Sure 21 (Die Propheten), Vers 107“, in: Würtz / Mauder / Zinsmeister (Hg.), 115-159.
- Yilmaz, Feyzullah 2019: „Overcoming Nihilism through Sufism: An Analysis of Iqbal's Article on ʿAbd al-Karīm al-Jīlī“, in: *Journal of Islamic Studies*, Vol. 30, No. 1, 69-96.
- Zarcone, Thierry 2016: „Bektaşiyye“, in: *EI³*, 21-30.
- Zargar, Cyrus Ali 2017: *The Polished Mirror. Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*, London: Oneworld Academic.
- Zelletin, Holger 2016: „Aḥbār und Ruhbān. Religious Leaders in the Qur'ān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature“, in: Neuwirth / Sells (Hg.), 262-293.

Internetquellen zu den interviewten Sufis bzw. deren *ṭarīqāt*

- *Ahmad Dabbagh* und *Ṭarīqa Muḥammadīya*: http://www.zawiyah.org/Home_1.htm, https://www.youtube.com/watch?v=jVPxUEx_ZJE, letzter Zugriff: 17.04.2020.
- *Amat an-Nur*: http://www.nazr-e-kaaba.com/naila.html, https://inayatiorder.org/centers-worldwide-map/, letzter Zugriff: 14.04.2020.
- *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/tazkiyah-science-of-ihsan, https://thanksinstitute.org, letzter Zugriff: 10.04.2020, https://www.facebook.com/pg/ShaykhNinowy/about/?ref=page_internal, https://www.madinainstitute.com/mission, letzter Zugriff: 11.04.2020.
- *Husamuddin Meyer*: https://www.youtube.com/watch?v=XsR7AsoNi_Q, https://www.youtube.com/watch?v=91rwJZ6Sztw, https://mediendienst-integration.de/artikel/seelsorge-ist-die-beste-form-der-praevention.html, letzter Zugriff: 13.04.2020.
- *Niʿmatullāhīya*: https://www.nimatullahi.org, letzter Zugriff: 20.04.2020.
- *Oruç Güvenç*: https://tumata.com/en/tumata/dr-rahmi-oruc-guvenc/, letzter Zugriff: 16.04.2020.
- *Sīdī Muḥammad al-Saʿīd al-Ǧamāl al-Riḍāʿī al-Šāḏulī*: https://sufimaster.org, https://blogs.timesofisrael.com/mourning-a-man-of-peace/, http://shaddulicenter.org, letzter Zugriff: 05.04.2020.
- *Sufi Tabib* und die *Nūrsafardīya*: http://sufism-nursafardiyya.com/en/index.php, letzter Zugriff: 04.04.2020.
- *Süleyman Bahn*: http://www.mevlana-ev.de/cbcms/, letzter Zugriff: 14.04.2020.

Sonstige Internetquellen:

- *Corpus Coranicum*: https://corpuscoranicum.de, letzter Zugriff: 12.03.2019.
- *The European Qur'an: Islamic Scripture in European Culture and Religion (1150-1850)*: http://ipra.eu/fr/2019/02/15/euqu-the-european-quran-erc-synergy-grant-2019-2025/, letzter Zugriff: 12.03.2019.
- *Sunnah.com*: sunnah.com/muslim/6, letzter Zugriff: 14.05.2020, https://sunnah.com/qudsi40/25, letzter Zugriff 24.05.2020, https://sunnah.com/muslim/6, letzter Zugriff 28.05.2020, https://sunnah.com/bukhari/44, letzter Zugriff: 02.06.2020, https://sunnah.com/bukhari/2, letzter Zugriff: 16.06.2020, https://sunnah.com/bukhari/23 und https://sunnah.com/muslim/46, letzter Zugriff: 17.06.2020.

Anhang 1: Leitfragenbogen

1) Bitte erzählen Sie von sich und Ihrer Tradition / *ṭarīqa*?

Was ist Sufismus?
Was ist der Koran?
Was ist sufische Koranauslegung?
Wenn Sie an eine Erfahrung mit dem Koran denken, welche ist diese?
Welcher Teil des Koran ist für mich und meine Frage besonders wichtig?

2) Was sagt der Koran über Gott?
Wie sind Gottes Attribute zu verstehen?
Was sagt der Koran über die Beziehung Mensch–Gott?
Was ist die Aufgabe des Menschen als Individuum?
Was sagt der Koran über Mann und Frau?
Was ist die Aufgabe des Menschen in der Gesellschaft?
Was ist die Aufgabe der muslimischen Gesellschaft?
Was sagt der Koran über die Schöpfung / die Natur?
Was bedeutet das für den Menschen?
Was sagt der Koran über die Offenbarung und die Propheten aus?
In welchem Verhältnis stehen Sunna und Koran?
Was sagt der Koran über den Letzten Tag / *yaum ad-dīn* aus?
Was bedeutet das (für den Menschen im Diesseits)? Was bedeutet die Auferstehung? Wie sind die koranischen Beschreibungen von Paradies und Hölle zu verstehen?
Was sagt der Koran über den *šaiṭān*? Welche Funktion hat er?
Was ist gut und böse für den Sufi?

3) Was sagt der Koran über Glaube und Unglaube?
Wie sollen sich Muslime gegenüber Nicht-Muslimen verhalten?
Was ist *ǧihād* nach dem Koran?
Was sagt der Koran über Gewalt?
Was sagt der Koran über Krieg und Frieden?
Was ist das Gute Tun, das der Koran fordert?

4) Was ist die *šarīʿa*?
Welche Gesetze schreibt der Koran vor?
Was ist koranische Gerechtigkeit?

5) Was bedeutet der Lichtvers?
Welche Bedeutung haben die unverbundenen Buchstaben / *al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*?
Was ist Gottesgedenken / *ḏikr* nach dem Koran?

6) Wie setzen Sie die Botschaft des Korans in ihrem Leben um? Wie nützt ihn Ihre Tradition/ *ṭarīqa*?
Welche Richtlinien und Orientierungen gibt der Koran für das gegenwärtige Leben?
Wie können gegenwärtige gesellschaftliche und politische Herausforderungen mit dem Koran gelöst werden?

7) Gibt es etwas, das bis jetzt unberücksichtigt blieb, und das Sie noch gerne hinzufügen würden?

Anhang 2: Angaben zu den interviewten Sufis

(chronologisch)

- **Basit Khan**, (*ṭarīqa* unabhängig / nicht bekannt), Udaipur, Indien, Interview: 06.02.2014, Interviewsprache: Englisch.
- **Sufi Tabib** Safarboy Kuschkarov (Nūrsafardīya), 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.
- *šaiḫ* **Sīdī Muḥammad** as-Saʿīd al-Ǧamal ar-Rifāʿī aš-Šāḏulī (Šāḏilī *ṭarīqa*), Jerusalem, Israel und Palästina, Forschungsaufenthalt 10.04.-14.04.2015, Interview: 12.04.2015 (10.04.-14.04.2015), Interviewsprache: Arabisch und Englisch.
- *šaiḫ* **Ibrahim Hussain**, (Šāḏilī-Rifāʿī-Qādirī *ṭarīqa* u.a.), Toronto, Kanada, Interview über Skype Toronto/ Wien: 19.04.2015, Interviewsprache: Englisch.
- **Husamuddin Meyer**, (Naqšbandī-Ḫaqqānī *ṭarīqa*), Wiesbaden, Deutschland, Interview: 11.06.2015, Interviewsprache: Deutsch.
- *šaiḫ* **Süleyman Bahn** *efendi*, (Mevlevī *ṭarīqa*), Nürnberg, Deutschland, Interview: 12.06.2015, Interviewsprache: Deutsch.
- *šaiḫa* 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, Qadirī, Rifāʿī, ʿUşşakī, Saʿdī u.a. *ṭarīqāt*), Istanbul/Gökcedere, Türkei, Interview in Wien: 04.03.2016, Interviewsprache: Französisch, Dolmetsch anwesend, auch für spätere Überprüfung und Übersetzung ins Deutsche.
- **Muḥammad ad-Darqāwī** und **Raḍīya al-ʿAlāwī** (Ḏarqāwī und ʿAlāwī-Darqāwī-Šāḏilī *ṭarīqa*), Fes, Marokko, Interviews: 16.05.2016, Interviewsprache: Arabisch.
- *šaiḫ* **Ahmad Dabbagh** (Ṭarīqa Muḥammadīya), 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 Ǧalīlī** (Ismāʿīlīya), Teheran, Iran, Interview: 09.10.2016, Interviewsprache: Englisch.
- **Mītrā Asadī**, Samāneh Ġaisarī (Niʿmatullāhīya *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 Mondi** (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.

Anhang 3: Abstract

Im Dissertationsprojekt „Blicke in den Spiegel des Koran. Sufische Zugänge zum Koran in der Gegenwart“ wird untersucht, wie gegenwärtige Sufis den Koran lesen, interpretieren und in ihre jeweiligen Lebenswirklichkeiten übertragen. Zu diesem Zweck wurden 14 Sufis – Männer und Frauen – aus verschiedenen Lehrtraditionen (*ṭarīqāt*) und kulturellen Kontexten – Albanien, Großbritannien, Deutschland, Indien, Iran, Israel/Palästina, Kanada, Marokko, Pakistan, Türkei und Usbekistan – interviewt. Mein Vorgehen im Rahmen dieser Forschung, die Datenerhebung und -auswertung basieren auf einer dynamischen Interdisziplinarität und Methodenvielfalt. Die subjektiven Erfahrungen der hinsichtlich ihrer Heterogenität ausgewählten Sufis werden durch qualitative Leitfadeninterviews erhoben und in Bezugnahme auf Beispiele vormoderner sufischer Koranhermeneutik präsentiert. Die Ergebnisse werden komparativ wie kontrastierend analysiert und dahingehend diskutiert, wie sich die Bemühungen der befragten Sufis um eine ethisch-spirituelle Selbstreinigung (*tazkīya*) mit dem Ziel der Annäherung an Gott in ihren Koraninterpretationen widerspiegeln. Die daraus folgende prozesshafte Beschäftigung mit dem Koran steht in unmittelbarem Bezug zur sufischen Selbstreflexion und führt zu originären gesellschaftsreligiösen Positionierungen und Implikationen.

Durch die sufischen Interpretationen wird der Koran fortgeschrieben und in seiner Multidimensionalität erweitert. Die interviewten Sufis setzen das als transformierend erlebte Bedeutungsfeld des Koran in direkte Beziehung mit der subjektiven Erfahrung, der wahrgenommen Umwelt und der angestrebten Erkenntnis der göttlichen Wahrheit (*al-ḥaqq*). 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 eröffne für die Sufis nicht nur weitere Bedeutungsebenen der Offenbarung, sondern verwirkliche erst die koranische Botschaft. Dabei deuten und erleben gegenwärtige Sufis die Interpretationsbemühung des Koran als menschlich-göttliche Kommunikationsform wie auch als eine richtungweisende Anleitung zu einer vielschichtigen Selbst- und Welterkenntnis.

How do present-day Sufis interpret the Qur’an and how do they translate its meaning into their respective lived realities? What are the particular, central, and heterogeneous Sufi modes of understanding in respect to the Qur’an? What effects do these interpretations of the Qur’an have on the construction of Sufis’ social-religious identities? To answer the questions posed, fourteen Sufis – men and women – from diverse cultural backgrounds and different traditions of Sufism (*ṭarīqāt*) haven been interviewed. The findings are analyzed against examples of premodern sufic Qur’an hermeneutics. These results have further been discussed alongside recent approaches to the Qur’an as well as theoretical reflections on the central principals of Sufism. Ultimately, the specifics of each case as well as the parallels and contrasts between them are presented and reflected upon. The performative experiences and translations of the Qur’an by the interviewed Sufis are the central focus of the doctoral thesis on present Sufi approaches to the Qur’an.