
Islamische Mystik im interreligiösen Dialog: Sind Sufis bessere Gesprächspartner?

von Erdal Toprakyan

1 Einleitung

Historisch betrachtet spielt die Mystik (*tasawwuf*) im Islam eine zentrale Rolle. Für die auch heute noch in aller Welt sehr zahlreichen männlichen und weiblichen islamischen Mystiker ist bereits der Prophet Muhammad nicht nur der Überbringer eines göttlich inspirierten Gesetzes (*shari'a*), sondern auch der Initiator eines neuen mystischen Pfades (*tariqa*), der zu Weisheit (*marifa*) und Wahrheit (*haqiqa*) führen soll. Dennoch wird heute der mystische Islam von der muslimischen wie auch nichtmuslimischen Öffentlichkeit weit weniger wahrgenommen und thematisiert als etwa der politische, juristische oder theologische Islam. Nur auf Dialog-, Tourismus- und Kunstveranstaltungen werden islamisch-mystische Motive immer beliebter; oft werden sie umrahmt von mittelalterlichen Versen, wie sie etwa Mawlânâ Jalâluddîn Rûmî im 13. Jahrhundert gedichtet haben soll: »Komm, komm, wer immer du auch bist, komm! Ob Ungläubiger, Feueranbeter oder Götzendiener, komm! Unser Orden ist kein Orden der Hoffnungslosigkeit. Wenn du auch hundertmal dein Gelöbnis gebrochen hast, so komm trotzdem!«¹ So wie auf Veranstaltungen dieser Art werden in der Moderne insgesamt islamische Mystiker (auch Sufis, Faqire oder Derwische genannt)² orientalistisch bzw. romantisch verklärt und zumeist weltvergessen kontemplierend oder friedlich tanzend dargestellt. Wohl deshalb würden die meisten Personen, die sich nur oberflächlich mit dem Thema »Sufismus« beschäftigen, auf die in der Überschrift formulierte Frage sofort mit einem eindeutigen »Ja!« antworten. Sind aber die Sufis, die sich bei ihrer Wahrheitssuche neben der koranischen Offenbarung und der Praxis Muhammads (*sunna*) prioritär auf die Erfahrung verlassen, bessere Dialogpartner als die anderen, etwa die theologisch, juristisch, politisch oder philosophisch orientierten Muslime, die allesamt die Vernunft vor der Erfahrung platzieren würden? Meine Antwort diesbezüglich lautet: »Sie müssten es eigentlich sein; sie sind es aber oft nicht.« Warum ich mich für diese Formulierung, die eine relative Bejahung darstellt, entschieden habe, soll in den nachfolgenden Kapiteln erläutert werden.

1 Diese berühmten Worte sollen auf Rûmî (gest. 1273) zurückgehen, was aber von manchen Forschern bestritten wird. Es sei wahrscheinlicher, dass ein früherer Sufi wie Abû l-Khayr (gest. 1049) oder auch Baba Efdal (gest. 1268) der Autor dieser Verse ist. Siehe etwa Yakub ŞAFÂK, *Mevlana'ya Atfedilen 'Yine Gel ...* « Rubaisine Dair, in: *Tasawwuf* 24 (2009/2) 75-80.

2 Die Begriffe »Sûfi« und »Faqîr« kommen aus dem Arabischen und bedeuten »derjenige, der baumwollene Kleidung trägt« bzw. »Bedürftiger«. »Derwisch« bzw. »Darwîsh« ist hingegen ein persischer Begriff und bedeutet »Bettler bzw. Bedürftiger«. Es gibt aber noch Dutzende regionale Bezeichnungen für die islamischen Mystiker.

3 Die Übersetzung von Koranversen aus dem arabischen Original stammen in Anlehnung an die Übersetzungen von Max HENNING, *Der Koran*, Stuttgart 1998 und Adel Theodor KHOURY, *Der Koran*, Gütersloh 2001, stets vom Autor des Artikels.

2 »Sie müssten es eigentlich sein«

Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass bereits der Koran viele Argumente für eine dialogische Haltung, auch in interreligiösen Fragen, bietet. Deshalb sind nicht nur die Mystiker, sondern auch die anderen Muslime aufgefordert, das friedliche Gespräch mit den Andersgläubigen zu suchen. Es ist wohl hauptsächlich den klaren Regulierungen des Korans geschuldet, dass es Juden und Christen, die darin als Schriftbesitzer anerkannt werden, in muslimischen Reichen trotz aller kriegerischer Auseinandersetzungen und Benachteiligungen relativ gut erging. Denn nach koranischer Aussage heißt es eindeutig – auch wenn abweichende Interpretationen stets möglich bleiben –, dass Propheten wie Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad Gesandte desselben einen Gottes sind (Sure 4 / Verse 163-164), Tora, Psalter, Evangelium und Koran göttlich inspiriert sind (5/44-46), Juden und Christen, die an Gott und das Jüngste Gericht glauben und das Rechte tun, sich vor dem Jenseits nicht zu fürchten brauchen (5/69), alle Menschen Kinder Adams sind (17/70) und es in der Religion keinen Zwang geben darf (2/256). Darüber hinaus gibt es etliche Verse, die ein friedliches Zusammenleben einfordern. Drei berühmte Passagen sollen an dieser Stelle exemplarisch zitiert werden:³

»(3/64) Sag: O Leute der Schrift, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort: dass wir niemandem dienen außer Gott und Ihm nichts beigesellen und sich nicht die einen von uns die anderen zu Herren außer Gott nehmen. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben sind.«

»(5/48) Für jeden von euch haben wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und so Gott es wollte, wahrlich Er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr allzumal, und Er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid.«

»(29/46) Und streitet nicht mit den Schriftbesitzern, es sei denn in der besten Art; außer mit jenen von ihnen, die ungerecht handelten; und spricht: ›Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und wir glauben an das, was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer, und Ihm sind wir ergeben.«

Die meisten Sufis haben sich diese und ähnliche Koranverse zu Herzen genommen als Argument für den »interreligiösen Dialog«, ebenso wie viele nichtmystische Muslime. Sufis müssten aber bessere Dialogpartner sein als die anderen Muslime, da innerhalb der Mystik noch zusätzliche Ideen hervorgegangen sind, die man als »dialogförderlich« bezeichnen könnte. Viele dieser Ideen, die mit der Nähe, Immanenz, Erfahrbarkeit, Schönheit, Barmherzigkeit und Liebe Gottes in Zusammenhang stehen, wurden ebenfalls aus der koranischen Offenbarung und den erläuternden Aussagen des Propheten Muhammad abgeleitet. Diesen »mystischen« Passagen des Korans schenkten jedoch die nüchternen Theologen, Juristen oder Philosophen weniger Beachtung als die Sufis.

2.1 Die Nähe, Immanenz, Erfahrbarkeit, Schönheit und Liebe Gottes

»Dann formte [Gott den Menschen] und blies in ihn von Seinem Geiste ...«, heißt es in Vers 32/9. Daraus ergibt sich, dass alle Menschen – unabhängig von ihrer Religion, ihrem Geschlecht und ihrem sozialem Status – den Geist Gottes in sich tragen. Damit ist Gott nicht nur nah, sondern auch immanent. Dieselbe Idee geht auch aus einem anderen Vers hervor: »... Wir sind [dem Menschen] viel näher noch als seine Halsschlagader« (50/16). Gott ist für die Sufis aber nicht nur nah, sondern auch erfahrbar und sogar »sichtbar«, denn in Vers 57/3 wird Gott als »der Offenbare« (*az-Zâhir*) bezeichnet und in Vers 2/115

heißt es »Und Gottes ist der Osten und der Westen und wohin ihr euch daher wendet, dort ist Gottes Angesicht (wajh Allâh)«. In diesem Sinne muss auch folgende Aussage Rumis verstanden werden: »Jeden Moment zeigt Er sich in irgendeinem Gewand, Augenblick um Augenblick setzt Er den Fuß anderswohin. Du siehst Gott (*haqq*) auch in diesem Augenblick, und jeden Augenblick siehst du Ihn in Seinen Wirkungen und Handlungen, mannigfarbig, denn nicht eine Seiner Handlungen ähnelt der anderen.«⁴ Doch sind sich die Sufis darüber nahezu einig, dass nur die Attribute Gottes mit dem menschlichen Auge erfasst werden können und nicht etwa das Wesen Gottes. Sie gehen davon aus, dass die Schöpfung – und somit auch jeder einzelne Mensch – eine Manifestation der göttlichen Attribute darstellt.⁵ Wenn sich also zwei Menschen begegnen, können sie im jeweils anderen Gott erkennen, wenn sie die dafür notwendige Herzensqualität besitzen. Zu den wichtigsten göttlichen Attributen zählt weiterhin Seine Schönheit (*jamâl, husn*). »Gott ist schön und Er liebt die Schönheit«, heißt es diesbezüglich in einem Prophetenwort (*hadîth*). In einem anderen Prophetenwort heißt es sogar: »Gott sprach: Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, deshalb erschuf ich den Menschen.« Gott ist also nicht nur schön, er möchte in seiner Schönheit auch erkannt werden. Die Mystiker haben deshalb in sich selbst, in ihren Mitmenschen und in der gesamten Schöpfung nach Schönheit gesucht und dadurch Gott erkannt. Noch zentralere Attribute als die Schönheit sind für den Mystiker Liebe (*ishq, mawadda, hubb*) und Barmherzigkeit (*rahma, marhama*). So wie die Sonne allen Menschen bedingungslos ihre Wärme und ihr Licht schenkt oder die Regenwolke ohne auf die Taten zu schauen allen Menschen Wasser spendet, so soll auch der Mystiker allen Mitmenschen gegenüber großzügig und bescheiden auftreten. Diesbezüglich sind einige der wichtigsten Namen Gottes »der Liebende« (*al-Wadûd*), »der bedingungslos Barmherzige« (*ar-Rahmân*) und »der bedingungslos Gnadenvolle« (*ar-Rahîm*).

2.2 Das Licht Muhammads

Eine weitere typisch mystische Idee ist die Vorstellung vom Licht Muhammads (*an-nûr al-Muhammadi*). Gott soll als erstes sein eigenes Licht erschaffen haben, dann ein zweites Licht, nämlich das Licht Muhammads. Aus dem Licht Muhammads soll Er anschließend alle weiteren Dinge und Wesen erschaffen haben. Dieses Licht, das zugleich pure Intelligenz, Liebe und Wirklichkeit ist, wird von den Sufis auch »Wirklichkeit Muhammads« (*al-haqîqa al-Muhammadiyya*), »Logos« (*kalima*) oder »Erste Vernunft« (*al-'aql al-awwal*) genannt.⁶ Es wirkt als eine Art »universaler Geist« (*ar-rûh al-kullî*) der Inspiration bzw. Führung und durchdringt alle erschaffenen Dinge und Wesen, wobei sich

4 Maulana Dschelaladdin RUMI, *Von Allem und vom Einen, Fihî mâ fihî*, übersetzt von Annemarie SCHIMMEL, München 1995, 199.

5 In der islamischen Tradition hat Gott etliche Attribute und gar Hunderte von Namen, von denen jedoch 99 besondere Beachtung fanden. Im Koran heißt es diesbezüglich etwa in Vers 59/24, dass Gott die »schönsten Namen« (*al-asmâ al-husnâ*) besitzt. Diese schönsten Namen, die zugleich Attribute sind, spielen vor allem in der Mystik eine zentrale Rolle.

6 Vor allem in der Moderne gibt es aber auch Sufis, die den Glauben an das Licht Muhammads für nicht authentisch halten und ablehnen.

7 Annemarie SCHIMMEL, *Und Muhammad ist sein Prophet*, München 1995, 57ff. Zu diesem Thema siehe weiterhin Kadir ÖZKÖSE, Azîz Mahmud Hüdâyî' de Nûr-i Muhammedi Telakkîsi (Aziz Mahmud Hüdâys Rezeption des Begriffs »Licht Muhammads«), abgerufen am 07.07.2013 unter <http://www.hudayivakfi.org/download/Tebgliz.pdf>.

8 Hazrat Inayat KHAN, *The Unity of Religious Ideals*, New Delhi 2009, 139-144.

9 Mit dieser zweiten Dimension ist die mystische Lehre von der »Einheit alles Seienden« (*wahdat al-wujûd*) verbunden. Siehe diesbezüglich etwa Ömer Ferit KAM, *Vahdet-i Vücûd*, Ankara 2003.

10 Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit der Glaube der Sufis mit der »Coincidentia Oppositorum« (Zusammenfall der Gegensätze) des Nikolaus von Kues vergleichbar ist.

die Auserwählten aller Religionen als besonders empfänglich erweisen. Nach Überzeugung der Sufis hat dieser Geist im historischen Muhammad seine Vollendung gefunden, wirkt aber auch nach dem Ableben des Propheten bis in die heutige Zeit weiter.⁷ Der indische Mystiker Hazrat Inayat Khan (gest. 1927), der sich lange im »Westen« aufgehalten und hier die bis heute aktive Internationale Sufi-Bewegung gegründet hat, widmete dem Licht Muhammads, das er ins Englische als »Spirit of Guidance«⁸ übersetzte, sogar ein Gebet (*salât* bzw. *salawât*):

„Most gracious Lord, Master, Messiah and Saviour of humanity, we greet Thee in all humility. Thou art the First Cause and the Last Effect, the Divine Light and the Spirit of Guidance, Alpha and Omega. Thy Light is in all forms, Thy love in all beings, in a loving mother, in a kind father, in an innocent child, in a helpful friend, and in an inspiring teacher.

Allow us to recognize Thee in all Thy holy names and forms, as Rama, as Krishna, as Shiva, as Buddha. Let us know Thee as Abraham, as Salomon, as Zarathustra, as Moses, as Jesus, as Muhammad and in many other namens and forms; known and unknown to the world.

We adore Thy past, Thy presence deeply enlightens our being and we look for Thy blessing in the future. O Messenger, Christ, Nabi, the Rasoul of God!

Thou whose heart constantly reaches upward; Thou comest on earth with a message as a dove from above when Dharma decayeth, and speakest the word which is put into thy mouth as the light filleth the crescent moon.

May the star of the divine light shining in Thy heart be reflected in the hearts of Thy devotees. May the Message of God reach far and wide, illuminating and making the whole humanity as one single brotherhood in the fatherhood of God. Amen.“

Zwar wurde diese Lichtsymbolik später auch in die sunnitische Orthodoxie integriert, jedoch in einer abgeschwächten und beschränkten Form, wonach nur manche auserwählten Monotheisten, etwa die islamischen Propheten, dieses Licht auf der Stirn tragen. Daher soll das Licht mit dem Tod des Siegels der Prophetie, also dem Tod Muhammads, erloschen sein.

2.3 Einheit Gottes

Eine weitere wichtige mystische Idee, die man als »dialogförderlich« bezeichnen könnte, ist die Vorstellung von den drei Dimensionen der Einheit Gottes (*tawhid*). Gott ist im streng monotheistischen Islam Einer, was auch im ersten Teil des Glaubensbekenntnisses durch die Aussage »es gibt keine Gottheit außer Gott« (*Lâ ilâha illa llâh*) zum Ausdruck kommt. Jedoch handelt es sich hierbei gemäß der islamischen Mystik nur um die erste der drei Dimensionen des Einheitsbekenntnisses. Die zweite, also tiefere Dimension wird durch die Aussage »es gibt kein Sein außer Gott« (*Lâ mawjûda illa llâh*)⁹ ausgedrückt und die dritte und damit tiefste Dimension durch die Formel »es gibt keinen Handelnden außer Gott« (*Lâ fâ'ila illa llah*). Die tiefere Bedeutung der letzten zwei Dimensionen bleibe jedoch den Nichtmystikern verschlossen, also all jenen, die auf der Stufe des Gesetzes (*sharî'a*) verharren und nicht den mystischen Pfad (*tariqa*) beschreiten. Denn ohne den mystischen Pfad sei der Weg zur Weisheit (*ma'rifa*), zur Wahrheit (*haqîqa*) und zum mystischen Wissen (*al-'ilm al-ladunnî*) verschlossen. Wer aber den Pfad betrete, werde alsbald feststellen, dass allein Gott existiert und handelt. Somit sind auch alle Menschen, die dem Mystiker begegnen, samt ihrer Handlungen Bestandteil der göttlichen Manifestation und Weisheit. Wenn aber die Sufis dennoch an die Handlungsfreiheit und damit Verantwortlichkeit des Menschen glauben, liegt das daran, dass Gottes Wirklichkeit als transrational und geheimnisvoll betrachtet wird.¹⁰

2.4 Gerechtigkeit Gottes

Dass die Sufis an Freiheit und Verantwortung glauben, wird auch aus einem anderen Kontext deutlich. Bei genauerer Betrachtung wird nämlich sichtbar, dass die Mystiker ein weiteres Attribut Gottes sehr ernst genommen haben, nämlich »die Gerechtigkeit« (*al-ʿAdl*), womit auch die sozioethische Komponente der Mystik unterstrichen wird. Wir sehen bei nahezu allen namhaften Sufis, dass sie nicht nur versucht haben, auf dialogischem Wege eine Integration der verschiedenen Religionen und Kulturen zu erreichen, sondern gleichzeitig eine Integration der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen. Dabei haben sie sich stets mit den Armen und Unterdrückten solidarisiert, weshalb viele Sufis vertrieben, verhaftet oder sogar hingerichtet wurden. Manche waren aber auch sehr erfolgreich in ihrem Unternehmen, da sie es schafften, einige wohlhabende und machtvolle Personen für ihre Sache zu gewinnen.

Etwa über den Ankaraner Sufiheiligen Hâcî Bayrâm Velî (gest. 1429) heißt es, dass es ihm gelungen sei, nicht nur Muslime und Christen zu befrieden, sondern auch die Armut stark zu lindern. Durch seinen Einfluss habe es keine obdachlosen, hungernden und bettelnden Menschen mehr in Ankara gegeben. Ähnliches wird auch über Muʿinuddîn Chishtî (gest. 1230) im indischen Ajmer ausgesagt.

2.5 Sufis und Säkularität

Auch in der Moderne ist die Zahl der Mystiker nicht geringer geworden, da die meisten Mystiker den Siegeszug der Säkularität bzw. des Laizismus, nach einer kurzen Phase der Irritation, für sich und ihre Ideale zu nutzen wussten. Schließlich konnten sie jetzt in den Dialog eintreten, ohne dem Zwang ausgesetzt zu sein, die Überlegenheit der eigenen Religion behaupten zu müssen. Beispiele für solche »modernen« Sufis etwa in der säkularen Türkischen Republik sind Mehmet Ali Aynî (gest. 1945), Kenan Rifai (gest. 1950), Neyzen Tevfik (gest. 1953), Hasan Âli Yücel (gest. 1961), Sabri Ülgener (gest. 1983), Süheyl Ünver (gest. 1986) und Hasan Lütfü Şuşud (gest. 1988).¹¹ Ähnlich spannend ist auch die Karriere des bereits genannten indischen Musikers und Mystikers Hazrat Inayat Khan, der sich von 1910 bis 1926 in den USA und in Europa aufgehalten und viele tausende »westliche« Schüler für die Weisheit und die Methoden der Sufis begeistern konnte.¹² Die Kernbotschaft Inayat Khans lautet, dass die Mystik die Essenz aller Religionen darstellt und damit eine Art »Religion des Herzens« ist. Die Anhänger der verschiedenen Religionen können bei Beibehaltung ihrer jeweils eigenen Religion und Tradition durch den Gebrauch der Vernunft und durch gemeinsame meditative Übungen zu einer »Einheit der religiösen Ideale« gelangen. Inayat Khan ist strikt gegen eine Vermischung der Religionen oder gar eine neue Weltreligion, betont jedoch die Notwendigkeit einer Art »Weltmystik«, die das gegenseitige Kennenlernen der verschiedenen mystischen Traditionen fördern und dem modernen Menschen halt geben kann.

¹¹ Diese und viele andere Sufis in der Türkischen Republik werden behandelt in RÜYA KILIÇ, *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Gelenegin Taşyıcıları* (Die Bewahrer der Sufi-Tradition vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik), Istanbul 2009. Zu Mehmet Ali Aynî siehe Erdal TOPRAKYARAN, The two faces of the Turkish educator, governor and scholar Mehmet Ali Aynî (1868-1945),

in: *International Review of Turkish Studies* 3 (2011) 62-73.

¹² Zu Hazrat Inayat Khan siehe Zia Inayat KHAN, *A Pearl in Wine. Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan*, New Lebanon 2001; zu Hazrat Inayat Khans Anhängern in Deutschland siehe Erdal TOPRAKYARAN, Sufismus als Integrationsfaktor in Europa? in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte*

der Neuzeit 2 (2005) 112-117; zur aktuell ansteigenden Popularität in der Türkei siehe Erdal TOPRAKYARAN, Warum jetzt? Zur Popularität des indischen Sufis Hazrat Inayat Khan (1882-1927) in der Türkei, in: *Zeitschrift für Islamische Studien* 3 (2012) 5-16.

¹³ Siehe Fußnote 4.

3 »Sie sind es aber oft nicht«

Bislang wurden die Gründe erörtert, warum Sufis bessere Gesprächspartner sein müssten. Im zweiten Teil des Artikels soll nun dargestellt werden, welche Sufis definitiv keine besseren Gesprächspartner waren. Eigentlich könnte man es sich einfach machen, indem man argumentiert, dass es sich bei den bisher geschilderten Mystikern um echte und gute Sufis und bei den nun zu schildernden Mystikern um falsche und schlechte Sufis handelt. Doch würde eine solche Wertung nicht der historischen Wertung der Muslime entsprechen, da die Dialogoffenheit nur ein Kriterium, und nicht einmal ein zentrales, unter vielen sonstigen Kriterien ist. Wichtiger erscheint etwa die Akzeptanz in der muslimischen Gesellschaft und die Anzahl und Größe der gewirkten Wunder. Auch ihre Mächtigkeit ist von Bedeutung, da sie als ein Zeichen der Gottesnähe gedeutet wird: umso heiliger ein Sufi wurde, desto mehr konnte er den Lauf der Geschichte beeinflussen; manchmal mit einer Tat, manchmal mit nur einem Wort oder sogar nur mit einem Gedanken. Wichtig ist stets der historische Kontext, um beurteilen zu können, ob es sich eher um eine politisch oder gar wirtschaftlich bedingte Dialogverschlossenheit als um eine generelle Ablehnung anderer Religionen handelt. Bei den in dieser Abhandlung zu nennenden Mystikern meine ich ausschließen zu können, dass es sich um eine generelle Dialogfeindlichkeit handelt.

Ohnehin muss zunächst einmal festgehalten werden, dass es anachronistisch ist, wenn heute auf den anfangs genannten Veranstaltungen mittelalterliche Sufis wie 'Omar Khayyâm (gest. 1131), Hâcî Bektaş Velî (vermutlich gest. 1271), Yûnus Emre (vermutlich gest. 1321) oder Hâfêz (gest. 1389) als »tolerant«, »dialogisch« oder »liberal« bezeichnet werden. Denn auch wenn diese Vorstellungen ohne Zweifel zu einem gewissen Grad zutreffend sind, müssen sie relativiert und historisch näher bestimmt werden. Es finden sich nämlich im Denken und in der Lebenspraxis auch dieser Mystiker Elemente, die nicht so recht zu unserem heutigen Verständnis von Toleranz, Liberalität und Dialog passen. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass selbst in Werken eines Rûmî etliche Passagen enthalten sind, die man in einem interreligiösen Gespräch nicht unkommentiert zitieren kann. Von den 66 Predigten von Rûmî, die in dem Werk »Fihi mâ fihî«¹³ vorkommen, sind nur einige wenige geeignet, um heute als Ganzes in einem interreligiösen Gespräch gelesen zu werden. Fast alle anderen Predigten enthalten Passagen, die man als Gewaltverherrlichung, Frauenfeindlichkeit, Fundamentalismus, Fatalismus oder auch Diskriminierung von Juden und Christen verstehen könnte. Mal spricht Rûmî amüsiert über die Gewalttätigkeit Muhammads gegenüber den »Ungläubigen« (S. 52), mal abwertend über die »Tyrannei der Frauen« (S. 162), »weibische Männer« (S. 196) und »ungläubige Griechen« (S. 176) und wieder ein anderes Mal über die »Schwärze und Verdorbenheit« des Christentums (S. 214). Er ist auch in der Lage, während einer Predigt einen ungeliebten Dichter als »schäbiges Männchen«, »elender Zwerg«, »blöder Esel« etc. zu beschimpfen (S. 168). Dennoch ist Rûmî kein besonders problematischer Fall, da hinreichend bekannt ist, dass er diese Begriffe oftmals nur metaphorisch verwendete und in seiner Lebenspraxis jede Art von Gewalt und Hass ablehnte und nichts als die Liebe praktizierte. Deshalb wohl hatte er auch viele Anhänger, die keine Muslime waren und von denen er auch nicht verlangte, dass sie den Islam annahmen. Auch seine muslimischen Schüler und Nachfolger sind bis heute größtenteils bekannt für ihre Demut und Offenheit gegenüber der gesamten Schöpfung. Problematischer wird es aber bei einigen anderen prominenten Mystikern wie Akşemseddin (gest. 1459), Ahmad Sirhindî (gest. 1624) oder Shaykh Shâmil (gest. 1871), die auch sehr erfolgreich an Eroberungs- bzw. Verteidigungskriegen, oftmals gegen »Andersgläubige«, mitgewirkt haben. Akşemseddin hat bei der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 durch die Osmanen eine zentrale Rolle gespielt, da er damals der

spirituelle Meister des Sultans Mehmed II. war. Ahmad Sirhindî, auch bekannt als Imâm Rabbânî, hat eine ähnliche Rolle im Moghulreich gespielt. Er half bei der Eroberung von hinduistischen Gebieten und der Umwandlung von Hindu-Tempeln in Moscheen. Shaykh Shâmil war der heldenhafte Anführer der Muslime in Dagestan und Tschetschenien, die einen erbitterten Krieg gegen die russische Armee führten. Auch im I. Weltkrieg gab es Sufis, die es nicht nur beim Beten beließen, sondern mitkämpften. Im Osmanischen Reich gab es sogar eine Militäreinheit, die rein aus Mystikern des (auf Rûmî zurückgehenden) Mevlîvî-Ordens zusammengesetzt war, und die in Istanbul losmarschiert ist, um die osmanischen Truppen in Syrien zu unterstützen. Diese militante Seite der islamischen Mystiker wurde u. a. durch den türkischen Historiker Ömer Lütfi Barkan untersucht, der in einer Studie von den »kolonisierenden Derwischen« des Osmanischen Reiches spricht.¹⁴ Barkan untersucht darin die Rolle von verschiedenen Derwischen bei der Entstehung und Ausbreitung des Reiches im 13.-14. Jahrhundert und kommt zu dem Ergebnis, dass die Sufis bei den Eroberungen entweder selbst mitkämpften oder die Soldaten umsorgten und motivierten. Auch die Sufikonvente seien damals als militärische Stützpunkte genutzt worden.

4 Sufis im intrareligiösen Dialog

Nicht nur die Einstellung und Praxis vieler Mystiker im interreligiösen Dialog ist erklärungsbedürftig, sondern auch ihre Haltung im intrareligiösen Dialog. Die Konkurrenz unter den islamischen Mystikern war so groß, dass sich bereits im 9. Jahrhundert eine mystische Reaktion auf das etablierte und organisierte Sufitum herausbildete. Hamdûn al-Qassâr aus Chorasan ist der erste namentlich bekannte Mystiker, der sich nicht als Sufi, sondern als *Malâmâtî* (»ein sich selbst Tadelnder«) bezeichnete. Die *Malâmâtîs* (im Türkischen *Melâmî*) lehnten viele mystische Traditionen wie Derwischkleidung, ekstatische Rituale, asketische Übungen etc. ab und wollten von außen gar nicht als Mystiker wahrnehmbar sein. Im Zentrum ihrer Lehre standen der Selbsttadel bzw. die Selbstkritik und die Gering-schätzung der eigenen Bedeutung.¹⁵ So sprach Bahâuddîn Naqshband (gest. 1389), dass derjenige, der sich nicht für hunderttausend Mal schlechter als den im Koran getadelten Pharao hält, kein Mystiker sein könne.¹⁶ Sie hielten sich aber auch nicht davor zurück, andere Mystiker und selbst die politischen und religiösen Machthaber heftig zu kritisieren, weshalb sie sich oftmals unbeliebt machten. 1529 wurde Isma'îl Ma'şûkî, der ebenfalls zu der *Melâmî*/*Malâmâtî*-Tradition gehörte, durch konkurrierende Mystiker und zugleich durch etablierte Religionsgelehrte der Ketzerei und des Aufruhrs beschuldigt und bald durch den

14 Ömer Lütfi BARKAN, İstila Devir-lerin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri (Die kolonisierenden türkischen Derwische der Eroberungszeit und ihre Konvente), in: *Vakıflar Dergisi* 2 (1942) 279-304. Dass es in dieser Hinsicht Parallelen mit der islamischen Eroberung des indischen Subkontinents gab, geht hervor aus einer Studie von Richard EATON: Sufis as Warriors, in: Lloyd RIDGON (Hg.), *Sufism. Critical Concepts in Islamic Studies*, Band 2, New York 2008, 29-48.

15 Zum Begriff des Selbsttadels (*malâma*) und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog siehe Erdal TOPRAKYARAN, Wettstreit und Mystik. Nur ein bedingtes »Ja!« zu Lessings Ringparabel, in: Christoph BULTMANN / Birka SIWCZYK (Hg.), *Tolerant mit Lessing*, Ein Lesebuch zur Ringparabel, Leipzig 2013, 39-48.

16 Mustafa ÖZDAMAR, *Şah-ı Nakşibend*, Istanbul 1997, 94.

17 Siehe Abdülbaki GÖLPINARLI, *Melâmîlik ve Melâmîler* (Das Melâmîtum und die Melâmîs), Istanbul 1992.

18 Siehe Fußnote 9.

19 Bei der *wahdat ash-shuhûd*-Lehre wird die Möglichkeit einer »Einheit alles Seienden« abgelehnt, hingegen die Möglichkeit einer »Einheit alles Schauenden« behauptet. Siehe Christos RETOULAS, *Religion and Secularisation in the Byzantine-Ottoman Continuum: The Case of Turkish Secularism*. A thesis approved for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford, 2011.

20 Irène MÉLIKOFF, *Hacı Bektaş. Efsaneden Gerçeğe (Hâcî Bektaş. Von der Legende zur Wirklichkeit)*, Istanbul 1999, 111.

Osmanischen Staat hingerichtet.¹⁷ In den nächsten Jahrhunderten wurden noch Dutzende weitere Mystiker hingerichtet, nur weil sie sich auf Isma‘il Ma‘şûkî als ihren geistigen Meister beriefen. Diese »dialogferne« und kompromisslose Haltung mancher Mystiker bzw. mystischer Orden in der intrareligiösen Kommunikation konnte dazu führen, dass sie wie in diesem Beispiel vom politischen Establishment als Gefahr eingestuft und bekämpft wurden.

Ebenfalls im Osmanischen Reich wurde 1826 der gesamte Bektaşî-Orden, bis dahin der stärkste und reichste Orden des Osmanischen Reiches, verboten, da sich viele andere Orden gegen ihn verbündet hatten und ihn der Ketzerei und des Aufruhrs beschuldigten. Der Sultan nahm dies zum Vorwand, den Orden zu verbieten und den Ordensbesitz zu konfiszieren. Selbst das generelle Ordensverbot von 1925 in der Türkischen Republik kann als eine Folge der Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen mystischen Strömungen interpretiert werden. Denn es waren etliche mystische Persönlichkeiten vorhanden, die ein Verbot des institutionalisierten Sufitums forderten, da dieser dem Sufismus mehr schaden als nützen würde. So wird in einer 2011 an der Universität Oxford angenommenen Dissertation die These vertreten, dass sich im Vorfeld der Gründung der Türkischen Republik 1923 auf muslimischer Seite nicht nur zwei verschiedene politische Systeme gegenüberstanden hätten – Osmanisches Kalifat versus Türkische Republik –, sondern auch zwei gegensätzliche mystische Strömungen. Mustafa Kemal Atatürk (gest. 1938) sei ein Vertreter der bereits erwähnten *wahdat al-wujûd*-Lehre¹⁸ gewesen, seine pro-osmanischen Gegner hingegen Anhänger der im mystischen Sinne konservativeren *wahdat ash-shuhûd*-Lehre¹⁹.

Ein weiteres bekanntes Beispiele für die Konkurrenz unter Mystikern ist der Fall des von der Mehrheit der Sufis bis heute als »größter Meister« (*ash-shaykh al-akbar*) bezeichneten Muhyiddin b. al-‘Arabî (gest. 1240). Denn auch dieser wurde schon zu Lebzeiten von neidvollen Mystikern als »größter Ketzler« (*ash-shaykh al-akfar*) verleumdet. Diese schreckten nicht einmal davor zurück, nach dem Ableben des großen Meisters sein Grab in Damaskus in eine Müllhalde zu verwandeln. Vielsagend ist auch eine Legende über den auch schon genannten Hâcî Bektaş Velî, der, als er in Form einer Taube friedlich aus Chorasán nach Anatolien flog, um in dieser Region die Menschen zu belehren und zu befrieden, zunächst einmal auf die neidische Konkurrenz getroffen sei. Die 57.000 (sic!) Derwische in Anatolien wollten ihn auf keinen Fall bei sich aufnehmen. Deshalb verwandelte sich einer von ihnen in einen Falken und jagte die Taube, um sie zu töten, was ihm aber nicht gelang. Zuletzt mussten die anatolischen Sufis die Überlegenheit von Hâcî Bektaş Velî anerkennen und ihn willkommen heißen.²⁰ Leider ist es auch heute nicht selbstverständlich, dass islamische Mystiker und Orden in einen fruchtbaren Dialog treten, da das Konkurrenzdenken oftmals zu überwiegen scheint.

5 Conclusio

In diesem Artikel wurde erläutert, warum Sufis die besseren Gesprächspartner sein müssten, es aber nicht immer waren und auch heute nicht immer sind. Auch wenn die oben geschilderten Dialogprobleme verdeutlichen, dass das alte persische Sprichwort, wonach zwei oder auch mehr Derwische problemlos auf einen einzigen kleinen Gebets-teppich passen, jedoch für zwei Regenten die ganze Welt noch zu eng sei, wohl etwas zu einseitig ist, reichen die vorhandenen positiven Beispiele aus, um zu verdeutlichen, dass die Mystik ein großes Dialog- und Integrationspotential beinhaltet. Denn idealerweise darf ein Muslim, der den Pfad der Mystik beschreiten will, keinen anderen Menschen und kein anderes Geschöpf gering schätzen, muss einerseits aufmerksam und selbstkritisch, anderer-

seits unvoreingenommen und liebevoll sein. Er muss auch ein guter Zuhörer und stets um Harmonie, Integration – im Sinne von Herstellung einer Einheit – und Frieden bemüht sein. Das Hauptmerkmal der islamischen Mystik ist dabei die Betonung der Erfahrung im Gegensatz zur Betonung der Vernunft in der Theologie, der Philosophie oder der Jurisprudenz. Denn nur die Gotteserfahrung kann den Menschen so ergreifen, dass er ganz zum Diener des einen Schöpfers wird und sein Potential als »Statthalter« Gottes auf Erden, wie er im Koran, etwa in Vers 6/165, genannt wird, voll entfaltet. Der dialogische Beitrag vieler Mystiker/-innen macht deutlich, dass nicht nur ein Weltethos, sondern auch eine Weltmystik für den Frieden unabdingbar ist. Denn nach Meinung der Sufis sind es gerade jene stillen Meister der Gottergebenheit (arabisch *rijāl al-ghayb*, türkisch *gayb erenleri*), durch deren Herzenskraft und Taten die Welt in ihrer Bahn gehalten wird.

Zusammenfassung

In der Moderne werden Mystiker wie Jalāluddīn Rūmī (gest. 1273) gerne als »tolerant« bezeichnet. Auch wenn diese Vorstellung zu einem gewissen Grade zutreffend ist, muss sie relativiert werden. Es finden sich nämlich in den Werken dieses Mystikers Elemente, die nicht zu unserem heutigen Verständnis von Dialog passen. Noch problematischer wird es bei einigen anderen Mystikern wie Akṣemseddīn (gest. 1459), Ahmad Sirhindī (gest. 1624) oder Shaykh Shāmīl (gest. 1871), die auch an Kriegen gegen Andersgläubige mitgewirkt haben. In diesem Artikel wird dargestellt, warum Sufis die besseren Gesprächspartner sein müssten, es aber nicht immer waren und auch heute nicht immer sind.

Abstract

In the modern age mystics like Jalāluddīn Rūmī (d. 1273) are readily characterized as »tolerant«. Although this perception is accurate up to a point, it must be put into perspective. In actual fact there are elements in the works of this mystic which do not correspond to our present-day understanding of dialogue. The situation becomes even more problematic with respect to some other mystics like Akṣemseddīn (d. 1459), Ahmad Sirhindī (d. 1624) oder Shaykh Shāmīl (d. 1871), all of whom were also involved in wars against people of other religions. This article shows why Sufis should be the better dialogue partners, though this was and is, even today, not always the case.

Sumario

En la época moderna, místicos como Jalāluddīn Rūmī (muerto 1273) son descritos gustosamente como tolerantes. Aunque dicha percepción es hasta cierto punto correcta, hay que relativizarla. En la obra de dicho místico se encuentran elementos que no concuerdan con nuestro concepto actual de diálogo. Más problemático es esto en la obra de otros místicos como Akṣemseddīn (muerto 1459), Ahmad Sirhindī (muerto 1624) o Shaykh Shāmīl (muerto 1871), que han participado en guerras contra personas de diferente credo. El artículo muestra por qué los Sufíes deberían ser los mejores participantes en el diálogo interreligioso, pero también por qué no siempre lo han sido ni los son hoy.