



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Der heutige Sufismus. Mystische Dimension des Islam oder eine  
neue New Age Bewegung?“**

Verfasserin

**Agnieszka Lampe**

angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag.phil.)**

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 386

Studienrichtung lt. Studienblatt: Turkologie

Betreuerin: ao. Univ.-Prof. Dr. Gisela Procházka-Eisl

*Mojej Mamie*

## **Danksagung**

Ich danke herzlich meiner Betreuerin Univ.-Prof. Dr. Gisela Procházka-Eisl für wertvolle Hilfe und Betreuung der vorliegenden Arbeit. Bedanken möchte ich mich weiters bei Univ.-Prof. Dr. Claudia Römer und Univ.-Prof. Dr. Markus Köhbach, die mich während meines Studiums begleitet und unterstützt haben und deren Lehrveranstaltungen meine Studienzeit bereichert haben.

<b>Einführung</b> .....	<b>6</b>
<b>1 Was ist Sufismus? Kurze theoretische Einführung</b> .....	<b>8</b>
1.1 Mystik und Sufismus .....	8
1.2 Die Entwicklung des Sufismus.....	10
1.3 Der Weg.....	11
1.4 Sufi-Praktiken.....	15
1.5 Die Sufiorden und Bruderschaften .....	18
<b>2 Sufismus in der heutigen Türkei</b> .....	<b>20</b>
2.1 Der Naqšbandī-Orden in der Türkei .....	24
2.2 Der Mevlevī Orden .....	29
<b>3 Sufismus in den USA</b> .....	<b>33</b>
3.1 Geschichte des Sufismus in Amerika .....	33
3.2 Die Rolle der Religion in der amerikanischen Kultur .....	37
3.3 Muslime in den USA .....	39
<b>4 Die wichtigsten Sufi-Gemeinschaften in den USA</b> .....	<b>40</b>
4.1 Islamische Sufiorden .....	41
<b>Naqšbandīya</b> .....	<b>41</b>
<b>Die Šādīliya</b> .....	<b>42</b>
<b>Die Čištīya</b> .....	<b>44</b>
<b>Die Rifā'īya</b> .....	<b>44</b>
<b>Die Qādirīya</b> .....	<b>45</b>
<b>Die Tiğānīya</b> .....	<b>46</b>
<b>Die Ḥalvatīya</b> .....	<b>46</b>
<b>Die Ni'matullāhīya</b> .....	<b>48</b>
4.2 Nicht-islamische Sufibewegungen im Westen .....	49
4.3 Der Naqšbandī-Ḥaqqānī Orden in den USA .....	52
4.3.1 Öffentliche Aktivitäten .....	53
4.4 Der Internationale Sufiorden .....	56
4.4.1 Aktivitäten des Ordens .....	57
<b>5 Sufiorden und Tradition</b> .....	<b>61</b>
5.1 Derwischkloster, Moschee und Heiligengräber in den USA.....	61
<b>6 Sufismus und Modernität</b> .....	<b>64</b>
6.1 Sufis im Internet .....	64
6.1.1 Der Scheich.....	67

6.1.2	Multimedia.....	69
6.2	Sufi-Reisen .....	70
6.3	Sufismus in der Literatur .....	71
6.3.1	Vorträge .....	72
6.3.2	Hagiographien .....	72
6.3.3	Poesie.....	73
6.3.4	Allegorische Novellen über die Suche .....	74
6.3.5	Biographien und Autobiographien .....	74
6.3.6	Der Neo-Sufismus in der wissenschaftlichen Literatur .....	75
6.4	Psychologie.....	75
6.4.1	Tanz und Meditation.....	77
6.4.2	Enneagramm.....	78
6.4.3	<i>Nafs</i> -Modell.....	78
6.5	Die Rolle der Frau im Sufismus .....	79
6.6	New Age Lehrer und sufische Einflüsse .....	80
<b>7</b>	<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>83</b>
<b>8</b>	<b>Bibliographie .....</b>	<b>87</b>
<b>9</b>	<b>Anhang .....</b>	<b>93</b>
9.1	Abstract.....	93
9.2	Lebenslauf .....	94

# EINFÜHRUNG

In der heutigen, modernen und leistungsorientierten Welt, die scheinbar keinen Platz für Geistigkeit einräumt, gibt es zunehmend mehr Erkenntnissuchende, die sich nach dem wahren Lebenssinn sehnen. Auf der Suche nach Antworten wenden sie sich an die spirituellen Traditionen aus dem Osten. Der Sufismus im Westen gehört zu wichtigen Erzeugnissen dieser neu entdeckten Spiritualität. Das Jahr 2007 wurde von der UNESCO als Internationale Jahr von Rūmī ausgerufen. Die „Tanzenden Derwische“ erfreuen sich einer großen Popularität und zählen zu beliebten, touristischen Attraktionen. Die neuen Übersetzungen Rūmīs Werke stürmten die Bestsellerlisten. Die darin zum Ausdruck kommende dekonfessionalisierte, universelle und geheimnisvolle Spiritualität wirkt faszinierend und zieht viele an, die eine Zuflucht aus der materiellen Welt suchen und nach körperlichen Erfahrungen seiner Gegenwart streben. Sufismus ist aber keine neue Erscheinung, die aus dem Vakuum entstanden ist. Die islamische Mystik hat eine lange Tradition, sie hat auch eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Islam gespielt. Allerdings wird Sufismus in der westlichen Kultur oft getrennt vom Islam betrachtet und wurde öfters als Gegenpol zum orthodoxen Islam angesehen.

Die Sufis genossen in ihren Heimatländern nicht nur hohes Ansehen, die Mystiker wurden sehr oft verfolgt und verurteilt. In Saudi Arabien, im Iran und in der Türkei haben sich die Sufibewegungen oft gegen Regimegegner aufgelehnt bzw. wurden ganz verboten. Daher wurden sie dazu gezwungen, sich im Geheimen zu entwickeln. Durch MigrantInnen gelangten der Sufismus und seine religiösen Traditionen auch in den Westen und die USA und entwickelten sich in einer fremden Umgebung weiter. So wurden dem Sufismus neue Wege geöffnet, da dieser als ein spirituelles Phänomen im Westen auf fruchtbaren Boden traf. Vor allem die jüngeren Generationen interessierten sich schon länger für die spirituellen Traditionen aus dem Osten. Manche sahen im Sufismus eine Brücke zwischen dem Osten und dem Westen. Der Sufimarkt etablierte sich in Form von Sufimusik, Poesie und auch als Therapie. Hier muss man sich die Frage stellen, inwieweit sich diese zwei Kulturen gegenseitig beeinflussen und voneinander schöpfen. Die Globalisierung ermöglicht nicht nur

den Austausch von sozialen und kulturellen Ideen und Praktiken, sondern übt auch Einfluss auf die Umwandlung von traditionellen sozialen und kulturellen Verhalten aus. Viele Sufibruderschaften haben im Westen die Möglichkeit sich neu auszurichten. Als Folge davon entstanden im Westen sogenannte hybride Formen des Sufismus, die oft sehr stark vom traditionellen Islam abweichen. Diese Formen sind attraktiv und zugleich anziehend für den westlichen Suchenden. Denn hier geht es um die sufischen Techniken, insbesondere um die spirituellen, psychologischen Techniken der eigenen Transformation, welche man mit der New Age Psychologie vergleichen kann. Hier stellen sich die Fragen nach der Identität der Bruderschaften und wie sie die Beziehungen mit den Orden in den Heimatländern definieren sollen.

In meiner Diplomarbeit werde ich den heutigen Sufismus und seine Erscheinungsformen unter die Lupe nehmen und untersuchen, wie er sich an die gegenwärtige Umstände angepasst hat. Zu diesem Zweck wird der Sufismus in seiner ursprünglichen islamischen, als auch einer fremden Umgebung wie der Westen, in diesem Fall besonders in Amerika, dargestellt. Dabei ist die Frage zu klären, ob man im letzteren Fall überhaupt noch von der islamischen Mystik sprechen kann?

Die wichtigste Frage ist allerdings die nach der Rolle des Islam im Sufismus. Als Beispiel dient der Naqšbandī-Orden, einer der prominentesten und einflussreichsten Orden der Zeit. Im Fokus steht seine Entwicklung in der Türkei und in den USA. Es soll untersucht werden, ob die heutigen Formen vom Sufismus noch viel mit der islamischen Mystik und seinen alten Lehren zu tun haben und wie sie sich an die gegenwärtigen Umstände angepasst haben. Als Quellen verwende ich wissenschaftliche Arbeiten über Sufismus, sufische Werke sowie Webseiten von Sufibruderschaften.

Die Diplomarbeit wird aus folgenden Teilen bestehen: Der erste Teil wird eine kurze Einführung in die grundlegenden Lehren des Sufismus geben. Danach wird die aktuelle Lage der Sufiorden in der Türkei erläutert. Als Beispiele fungieren zwei islamische mystische Gruppen: die Naqšbandīya und der Mevlevī-Orden. Im dritten Teil werden Sufiorden in den USA beschrieben, insbesondere diejenigen mit Ursprung in Anatolien, und die noch heute in der Türkei existieren. Abschließend wird untersucht, wie sich der Sufismus an die Modernität angepasst hat. Dabei werden moderne Erscheinungsformen wie Internet, Literatur oder Psychologie betrachtet.

# 1 WAS IST SUFISMUS? KURZE THEORETISCHE EINFÜHRUNG

## 1.1 Mystik und Sufismus

Den Sufismus kann man als mystische Dimension des Islam bezeichnen. Es ist allerdings nicht einfach, eine genaue Definition der Wörter „Mystik“ und „Sufismus“ zu geben. Ein mystisches Phänomen kann man schwer in einen wissenschaftlichen und theoretischen Rahmen zwingen.

„Mystik“ wird gerne mit „mysteriös“, „verschwommen“ oder „geheimnisvoll“ übersetzt. „Mystik“ hat ihren Ursprung im Wort „Mysterium“. Das Wort „Mysterium“ stammt vom griechischen Wort *mysterion*. Die lateinische Entsprechung lautet *mysterium* und heißt „Geheimnis, Geheimlehre, geheimer Kult, innerstes Wesen einer Religion“. Der Sufi wird demnach in ein geheimes Wissen über das Wesen einer Religion eingeweiht. Es ist eine unsichtbare Welt, die nicht allen zugänglich ist und sich mit Vernunft nicht erschließen lässt. Die mystischen Erscheinungen und Bewegungen sind in jeder Religion anzutreffen. Annemarie Schimmel erklärt, Mystik sei wie „der große geistige Strom, der alle Religionen durchfließt“.<sup>1</sup>

Der Sufi beschreitet einen Weg mit dem Ziel, das Mysterium zu erfahren, die wahre Liebe, die Vereinigung mit Allah zu finden. Diese religiöse, existentielle Erfahrung ist nur Auserwählten vorbehalten und lässt sich nicht in Worte fassen, selbst wenn schon viele theoretische Werke darüber entstanden sind. Schlussendlich kommt es auf die geheimen Botschaften hinter dem, was geschrieben wurde, an.

Das Wort „Sufismus“ bezeichnet die islamische Mystik und wird im Arabischen *taṣawwuf* genannt.

Es gibt verschiedene Erklärungen bezüglich der Herkunft des Wortes „Sufismus“.

---

<sup>1</sup> Schimmel (1985): 16

Zum einen existiert die Meinung, dass das Wort Sufismus einen griechischen Ursprung hat. Das Wort *sophos* bedeutet im Griechischen „Weisheit“. Da im Kern des Sufismus großes Wissen verborgen liegt und die griechische Philosophie einen großen Einfluss auf die Mystiker hatte, besteht die Ansicht, dass auch die Bedeutung des Wortes dem Griechischen zu entnehmen ist.<sup>2</sup>

Ferner wurde versucht, die Bedeutung vom arabischen Wort *ṣafā* (Reinheit) abzuleiten. Die Ähnlichkeit der Wörter und die Bedeutung, die auch eine wichtige Sufieigenschaft ist, sind ebenso eine gute Erklärung.<sup>3</sup>

Die Ähnlichkeit mit einem anderen Wort, *ahl aṣ-ṣuffa*, „die Leute der Vorhalle“, die in der Nähe der Propheten lebten, führte dazu, dass man auch damit die Herkunft des Wortes Sufismus assoziierte.<sup>4</sup>

Annemarie Schimmel behauptet, dass Huǧwīr<sup>5</sup> über den Ursprung des Wortes „Sufismus“ Folgendes sagte: „Einige behaupten, dass der Sufi so genannt wird, weil er ein wollenes Gewandt (*ǧāma-i ṣūf*) trägt; andere, weil er in der ersten Reihe (*ṣaff-i awwal*) steht, andere wieder sagen, es sei so, weil die Sufis behaupten, zu den *aṣḥāb-i ṣuffa* (den ‚Leuten der Veranda‘, die sich in Medina um den Propheten scharten) zu gehören. Und wieder andere erklären, dass der Name von *ṣafā* ‚Reinheit‘ abgeleitet sei.“<sup>6</sup>

Schlussendlich wurde aber die Ableitung von *ṣūf* (Wolle) allgemein akzeptiert. Es weist auf das Wollgewand als besonderes Kennzeichen der Asketen hin. Diese einfachen Gewänder aus Wolle waren der Ausdruck ihrer Abwendung von weltlichen Genüssen und haben dem Mystiker geholfen, sich von den Bedürfnissen dieser Welt zu distanzieren.

Ergänzend zur Wortherkunft sei erwähnt, dass der Begriff *taṣawwuf* von manchen orthodoxen Muslimen, vor allem in Saudi-Arabien, als nicht islamisch bezeichnet wird, weil seine Wurzelbuchstaben nicht im Koran vorkommen.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Schimmel (2008): 17

<sup>3</sup> Schimmel (2008): 17

<sup>4</sup> Schimmel (2008): 17

<sup>5</sup> „Ein iranischer Mystiker, wurde im Gazna geboren und starb im ca. 1077 in Lahore. Sein Werk *Kaṣf al-maḥǧūb* gehört zu den wichtigsten früheren Werken über Sufismus.“ Art. „Hudjwīr“ (Hidayet Hosain-[H. Masse]), in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. IV, Leiden – London 1978, s. 546

<sup>6</sup> Schimmel (1985): 31

<sup>7</sup> Schimmel (2008): 17

## 1.2 Die Entwicklung des Sufismus

Die Anfänge der islamischen Mystik liegen im 8./9. Jahrhundert. In dieser Zeit sind erste muslimische Asketen wie Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) anzutreffen. Er sowie andere frühere Asketen gelten als „Proto-Sufis“. Sie wandten sich von allem Westlichen ab und verbrachten ihre Zeit mit der Lektüre und Meditation des Korans.<sup>8</sup>

Für jeden Mystiker ist aber zweifelsohne Muhammad der erste Sufi. Daher kann der Beginn des Sufismus mit dem Propheten Muhammad und der Entstehung des Korans gleichgesetzt werden. Jeder Sufi sowie jeder Moslem erkennt die absolute Macht Gottes an und verehrt den Propheten Muhammad. Der Koran ist für jeden Mystiker die wichtigste Quelle des Wissens und bildet die Grundlage des Sufismus. Der Koran wurde durch Muhammad zwischen 610 und 632 offenbart. Die Lehren der Sufis sind tief im Koran verwurzelt. Das Wissen darin bildet den Kern aller mystischen Doktrinen. Durch die ständige Auseinandersetzung mit dem Koran und dessen Rezitation gestaltet der Sufi sein ganzes Leben dem Koran entsprechend. Die Sufis sind diejenigen, die einen tieferen Sinn und die versteckten Bedeutungen der koranischen Verse entdeckt haben. Sie haben auch zur Entwicklung der koranischen Wissenschaft beigetragen.<sup>9</sup>

Muhammad kann als erstes Glied in der Kette des Sufismus betrachtet werden und wird von den Sufis besonders verehrt. Für viele ist Muhammad der erste Sufi und seine Himmelsreise (*mi' rāğ*<sup>10</sup>) (Sure 17,1) wird mit der geistigen Reise eines Mystikers zu Gott verglichen.<sup>11</sup> Die Person des Propheten ist für jeden Mystiker ein Beispiel eines vollkommenen Menschen und ein Beispiel für den Diener Gottes, was jeder Sufi nachzuahmen versucht. Daher spielen in der islamischen Mystik auch die Überlieferungen über das Leben des Propheten, *ḥadīṭ*<sup>12</sup>, eine bedeutsame Rolle.

Sufis sind streng religiös und widmen ihr ganzes Leben Allah. Der Sinn ihres Lebens besteht darin, Gott zu erreichen. Für dieses Ziel muss der Sufi verschiedenen Stufen auf seinem Weg dorthin beschreiten. Die Glaubensnormen der Sufis spiegeln sich in einer dreifachen Haltung wider: *islām*, *īmān*, *ihsān*:

---

<sup>8</sup> Schimmel (2008): 15

<sup>9</sup> Schimmel (1985): 48

<sup>10</sup> „ar., „Leiter“, Himmelsreise des Propheten, Vorbild für die Seelenreise der Sufis“ Schimmel (2008)

<sup>11</sup> Schimmel (1985): 51

<sup>12</sup> „Wort des Propheten Muhammad, Bericht über seine Handlungsweise; *ḥadīṭ qudsī*, außerkoranisches Gotteswort“ Schimmel (2008), 114

„*islām* ist die ausschließliche und vollkommene Hingabe des Gläubigen an Gottes Willen und seine vorbehaltlose Annahme der Gebote, wie sie im Koran offenbart sind, während *īmān*, ‚Glaube‘, den inneren Aspekt des Islam darstellt. Das bedeutet, dass ein Muslim kein *mu'min*, ‚einer, der glaubt‘, zu sein braucht, doch der *mu'min* ist in jedem Fall ein Muslim. *Iḥsān* wurde dann – nach den meisten Quellen – vom Propheten selbst hinzugefügt, in der Bedeutung ‚Gott anzubeten, als ob man ihn sähe‘.“<sup>13</sup>

Das sind die Verhaltensnormen für jeden Muslim und auch jeden Sufi. Jeder Sufi soll Gott vertrauen und sich vollkommen auf ihn verlassen, in dem Glauben, dass Gott allgegenwärtig ist.

Sicherlich hatten auch andere Religionen Einfluss auf den Sufismus. Der Islam entwickelte sich in einer Zeit, in der christliche, neoplatonische und alte orientalische Denkweisen aufeinander gewirkt haben. Es sind auch buddhistische Einflüsse zu finden. Jesus spielt für die Sufis eine wichtige Rolle. Er wurde von den ersten Asketen als Vorbild angesehen. Annemarie Schimmel schreibt: „Er, von der Jungfrau Maria geboren (Sure 19), im Koran als letzter Prophet vor Muhammad und gewissermaßen als sein Wegbereiter gepriesen, wird zum Modell der Gottesliebe und Milde und hat im Sufismus noch immer seinen Platz als großer ‚Arzt der Herzen‘.“<sup>14</sup>

Der Sufismus wurde zweifelsohne durch verschiedene Weltreligionen und Denkformen geprägt, vom Christentum über den Buddhismus bis zum Neoplatonismus. Daher wird er oft als eine Gegenrichtung zum orthodoxen Islam betrachtet. Man darf aber seine tiefe Verwurzelung im Islam nicht übersehen. Er stellt eine persönliche Religion dar und gibt den Menschen einen Raum zur freien Entfaltung.

### 1.3 Der Weg

Es gibt viele Wege, die zu Gott führen. Der Sufi begibt sich jedoch alleine auf den Weg, begleitet von seinem Meister. Der Weg im Sufismus ist dreigeteilt: *ṣarī'a*, *ṭarīqa* und *ḥaqīqa*.

„Die *ṭarīqa*, der Weg, auf dem ein Mystiker wandert, wird beschrieben als ‚der Pfad, der aus *ṣarī'a* kommt, denn die breite Straße wird *ṣar'* genannt und der Pfad *ṭarīq'*. Diese Ableitung

---

<sup>13</sup> Schimmel (1985): 53

<sup>14</sup> Schimmel (2008): 16

zeigt, dass die Sufis den Pfad der mystischen Erziehung für eine Abzweigung von jener Hauptstraße hielten, die aus den gottgegebenen Gesetzen besteht.“<sup>15</sup>

Man unterscheidet noch zwischen Stationen und Zuständen. Bei der Erreichung von Stationen und Zuständen wird der Suchende von den göttlichen Anweisungen und von einem Meister geführt. Der Schüler *murīd*<sup>16</sup> muss zunächst viel Selbstdisziplin und strengen Willen zeigen, um den Sufi-Weg betreten zu können. Danach folgt eine langwierige Überprüfung, bevor der Schüler überhaupt aufgenommen wird.<sup>17</sup>

Mit der Zeit entwickelten sich verschiedene Rituale und Praktiken, die der Disziplinierung des Körpers und der Seele dienen. Es wird jedoch stets die Bedeutung der Reinigung der Seele, *nafs*, betont.<sup>18</sup>

„Die Hauptmittel, um die *nafs* zu erziehen, waren und sind noch Fasten und Schlaflosigkeit.“<sup>19</sup>

Der Sufi soll ständig seine Seele beobachten und an sich arbeiten oder anders gesagt: den großen Heiligen Krieg führen. Das Herz darf nicht mit weltlichen Genüssen erfüllt sein, nur mit der Liebe zu Gott.<sup>20</sup>

„Das Herz soll poliert werden wie ein Metallspiegel, damit es nur noch den Glanz Gottes widerspiegelt.“<sup>21</sup>

Die Bedeutung des Gebets wird in diesem Zusammenhang ebenfalls betont: *Dikr*<sup>22</sup>, das Gottesgedenken. Der Schüler wiederholt das Wort Allah, das Glaubensbekenntnis oder andere spezielle Gottesnamen bis das Gebet seine ganze Seele erfüllt und durchdringt. Es ist eine reinigende Meditation, die mit einer Atemkontrolle verbunden ist.<sup>23</sup>

---

<sup>15</sup> Schimmel (1985): 148

<sup>16</sup> „ar., „Einer, der etwas sucht“ ein Junger, der die Erleuchtung sucht, indem er sich auf dem Sufi-Pfad begibt;“ Art. „Murīd“ in: The Encyclopedia of Islam. New Edition. Bd. VII, Leiden – London 1993, s. 608

<sup>17</sup> Schimmel (2008): 21

<sup>18</sup> Schimmel (2008): 18

<sup>19</sup> Schimmel (1985): 169

<sup>20</sup> Schimmel (2008): 19

<sup>21</sup> Schimmel (2008) : 19

<sup>22</sup> „Gottgedenken, vieltausendfache Wiederholung eines Gottesnamens oder einer religiösen Formel, meist mit Atemkontrolle;“ Schimmel (2008)

<sup>23</sup> Schimmel (2008): 20

Nach der Initiation überwacht der Meister das geistige Wachstum seines Schülers und leitet ihn auf den Pfad. Die spirituelle Reise wird in verschiedene Abschnitte (*maqām*) unterteilt.<sup>24</sup> Zu den wichtigsten gehören:

1. *Tauba* (Reue)

Das ist die erste Stufe, bei der sich der Sufi von seiner Vergangenheit trennt. Laut Annemarie Schimmel gibt es verschiedene Ansichten, ob man die Sünden vergessen soll oder nicht. Einige lösen sich von ihren Sünden und von der materiellen Welt, erinnern sich aber daran immer wieder, um diese nie wieder zu begehen. Annemarie Schimmel zitiert dabei den Huḡwūr:

„Der Reuige ist einer, der Gott liebt, und wer Gott liebt, kontempliert Gott, und in der Kontemplation ist es falsch, der Sünden zu gedenken, denn die Erinnerung an die Sünde ist ein Schleier zwischen Gott und dem, der kontempliert.“<sup>25</sup>

2. *Faqīr* (Armut)

Eine sehr wichtige Station auf dem Weg zu Gott ist die Armut. Diese Armut kann man im irdischen oder spirituellen Sinn verstehen. Der Sufi verabschiedet sich innerlich von allen Begierden, Willen und Reichtum, um eins mit Allah zu sein.<sup>26</sup>

3. *Zuhd* (Entsagung)

*Zuhd* bedeutet kein Interesse zeigen, etwas wertlos finden, sich abwenden. Der Sufi lehnt alle weltlichen Interessen wie Reichtum, Ehre ab und wählt stattdessen die Armut, welche eine irdische und geistige Armut ist. Er gibt alles auf, was den Menschen von Gott trennt. Die Sufis streben stets danach, ihre Herzen frei von allem zu halten, um sie wie ein Gefäß mit der Liebe zu Gott zu füllen.

4. *Tawakkul* (Gottvertrauen)

Das Vertrauen zu Gott und die Hingabe zu ihm stehen hier im Vordergrund. Es ist das absolute Vertrauen darauf, dass Gott am besten weiß, was für den Menschen gut ist und was nicht.<sup>27</sup> Es ist die vollkommene Selbstaufgabe mit dem Wissen, dass Allah barmherzig und allwissend ist. Wie Annemarie Schimmel sagt: „Gott, in seiner

---

<sup>24</sup> Schimmel (2008): 24

<sup>25</sup> Schimmel (1985): 164

<sup>26</sup> Schimmel (2008): 24

<sup>27</sup> Schimmel (2008) : 25

Absolutheit, ist der einzig Handelnde, und deswegen muß der Mensch sich völlig auf ihn verlassen.<sup>28</sup>

#### 5. *Šukr* (Dankbarkeit)

Die Person, die diese Station erreicht, ist mit der göttlichen Gnade gesegnet. Der Sufi ist dankbar, weil alles, was er bekommt, von Gott kommt. Er soll mit seinem Herzen alle, die er im Leben gesehen hat, segnen und schätzen.

#### 6. *Šabr* (Geduld)

Die Geduld ist ebenso wichtig, um die Schwierigkeiten zu meistern, die mit dem Sufi-Weg verbunden sind. Dieser Station liegt ein altes arabisches Sprichwort zugrunde: „Geduld ist der Schlüssel zur Freude“.<sup>29</sup> Jeder Sufi soll Geduld haben, weil am Ende eine Belohnung auf ihn wartet.

#### 7. *Havf* (Angst)

Der Sufi soll während der ganzen Reise die Furcht empfinden, von Gott getrennt zu sein, aber auch gleichzeitig die Hoffnung besitzen, dass am Endes des Weges das Paradies wartet.

#### 8. *Riḍā* (Zufriedenheit)

Man vertraut Gott und nimmt alles von ihm dankbar an. Der Mensch weiß nicht, was wirklich gut für ihn ist, daher akzeptiert er alles, was auf ihn zukommt.<sup>30</sup>

„Husri sprach einmal zu Gott: ‚O Herr, bist Du

zufrieden damit, dass ich mit Dir zufrieden bin?‘

Da kam die Antwort: ‚Wenn du mit Mir zufrieden

wärest, würdest du nicht solch eine Frage stellen.‘<sup>31</sup>

#### 9. *Maḥabba* (Liebe)

---

<sup>28</sup> Schimmel (1985): 174

<sup>29</sup> Schimmel (1985): 183

<sup>30</sup> Schimmel (2008): 27

<sup>31</sup> Schimmel (2008): 27

Die letzte Station auf dem Pfad ist Gottesliebe, Gotteserkenntnis. Allerdings ist es nicht einfach, die Liebe zu Gott in Worte zu fassen. Dieses Gefühl kann man nicht verstehen oder in einen festgeschriebenen Rahmen setzen.<sup>32</sup>

„[...] die treffendste Formulierung stammt von Ğunāīd: ‚Erkenntnis [...] ist, dass das Herz schwankt, ob es Gott für zu groß erklären soll, um begriffen zu werden, oder ihn zu mächtig erklären soll, um wahrgenommen zu werden. Sie besteht darin, zu wissen, dass Gott das Gegenteil von allem ist, was man sich vorstellen könnte.‘<sup>33</sup>

Die Liebe zu Gott steht im Mittelpunkt der islamischen Mystik. Gott wird für den Sufi zum Geliebten. Der Mystiker versinkt in dieser Liebe, sie ist überwältigend, manchmal unerträglich und schwer in Worte zu fassen. Manchmal ist es eine leidenschaftliche Liebe, manchmal eine platonische. Von Anfang an stand man vor der Schwierigkeit, diese Liebe richtig zu definieren.

Der orthodoxe Islam erhob schon immer Kritik an der leidenschaftlichen Liebe zu Gott. Daher bedienten sich die Sufis einer symbolischen Sprache, um dieses Gefühl zu beschreiben.<sup>34</sup>

Der Sufi betrachtet auch den Tod als Einswerden mit dem Geliebten. Er strebt danach, seinem menschlichen und weltlichen Dasein zu entwerden und in Gott zu leben.

## 1.4 Sufi-Praktiken

Es gibt viele Wege, die zu einem Ziel führen. Um dieses zu erreichen, helfen den Sufis verschiedene Gebetsrituale, die sie im Laufe der Jahre entwickelt haben. Der Sufismus ist ein Weg der Liebe und des Glaubens, den der Sufi geht, um Allah zu erreichen. Er beschreitet aber diesen Weg nicht alleine, sondern wird stets von einem Meister begleitet. Der Schüler verpflichtet sich, seinen Lehrer zu respektieren und allen seinen Befehlen zu folgen, „zu sein wie der Tote in der Hand des Leichenwäschers“.<sup>35</sup> Es ist wichtig, dass der Schüler vor dem Eintritt auf den Weg Reue zeigt und sich von allen seinen früheren Sünden abwendet. Danach folgt die Initiation durch den Sufimeister. Ein wichtiges Ritual dabei ist das des Segens, bei

---

<sup>32</sup> Schimmel (2008): 30-31

<sup>33</sup> Schimmel (1985): 191

<sup>34</sup> Schimmel (2008): 39

<sup>35</sup> Schimmel (2008): 21

dem der Schüler die Hände seines Lehrers küsst, als Zeichen seines Respekts. Der Novize erhält ein Flickerock und eine Mütze.<sup>36</sup>

Der Jünger erfährt von seinem Scheich große Zuwendung und bekommt von ihm auch individuelle Übungen, die zu seinem aktuellen Stand passen. Der Meister kann zum Beispiel seinem Schüler eine vierzig tägige Klausur zuweisen, während dessen der Adept fastet und meditiert.<sup>37</sup>

Das Gottesgedenken ist ein wichtiges sufisches Ritual, das jeder Sufi auf seinem Weg ausübt. Es wird *dikr* genannt. Man soll im Herzen und mit der Zunge das Wort Allah tausend Mal wiederholen, bis man nur an ihn denkt und von ihm erfüllt wird. Neben dem Gottesnamen wiederholt man oft das Glaubensbekenntnis *lā ilāha illā 'llāh*: „Es gibt keine Gottheit außer Allah“ oder bestimmte Stellen aus dem Koran. Der *dikr* ist wie jede Meditation mit Atemkontrolle und Konzentration verbunden. Ein wichtiger Aspekt dieser Gebetsform ist, dass man es zu jeder Zeit und an jedem Ort ausüben darf. Annemarie Schimmel zitiert dazu aus dem Koran: „*dhikr* das Schwert, mit dem er seine Feinde bedroht, und Gott wird im Augenblick der Heimsuchung und Gefahr die schützen, die Seiner fortwährend gedenken“ (Q 37).<sup>38</sup>

Es gibt verschiedene Formen von Gottesgedenken in verschiedenen Sufiorden. Manche wie die Mevlevī oder Qadirī pflegen ihr Gottesgedenken im Stehen durchzuführen. Die Naqšbandī dagegen führen ihr Gottesgedenken im Sitzen und geheim durch. Die Rifā'ī machen sehr laute und exzentrische Geräusche beim Beten.<sup>39</sup>

Im Laufe der Zeit wurden auch andere Gottesnamen im *dikr* verwendet. Die wichtige Aufgabe des Meisters ist jedoch, dem Schüler einen passenden *dikr* vorzuschreiben, je nachdem in welchem Stadium der Entwicklung er sich befindet, um ihn auf seinem Weg zu unterstützen.<sup>40</sup>

Von Anfang an war umstritten, ob der *dikr* laut oder still erfolgen soll. Die Gegner des lauten Gebets zitierten die Worte des Propheten: „Ihr ruft nicht einen Tauben an noch einen Abwesenden, sondern ihr ruft einen Hörenden, der mit euch ist, wo immer ihr seid.“<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Schimmel (2008): 21

<sup>37</sup> Schimmel (2008): 22

<sup>38</sup> Schimmel (1985): 239

<sup>39</sup> Schimmel (1985): 175-176

<sup>40</sup> Schimmel (2008): 20

<sup>41</sup> Schimmel (1985): 250

Bekanntestes Beispiel eines lauten *dikrs* sind die Rīfāʿī-Derwische, aufgrund ihres ekstatischen, lauten Gebets auch Heulende genannt.<sup>42</sup>

Die Naqšbandīya sind dagegen Meister im Ausüben des stillen *dikr*. Während des Gebets konzentrierten sie sich auf verschiedene Stellen im Körper, um dort die geistige Energie zu bewegen: zum Beispiel der *dikr qalbī*, der im Herzen lokalisiert ist oder der *dikr rūḥī*, auf der rechten Seite der Brust oder *dikr aḥfawī*, wo sich der Betende auf das Zentrum der Brust konzentriert.<sup>43</sup>

In vielen Sufischulen wird das *dikr* durch Tanz und Musik unterstützt. Allerdings wurde es oft durch Orthodoxe und manche Mystiker stark kritisiert. Eine der bekanntesten Sufischulen, die als eine der Praktiken einen mystischen Tanz benutzt, ist die Mevlevīya. Diese Derwische drehen sich während ihres Tanzes um ihre eigene Achse und geraten dadurch in Trance.<sup>44</sup>

Diese Art zu beten nennt man auch *samāʿ*<sup>45</sup> (hören). Laut Annemarie Schimmel ist *samāʿ* der älteste Ausdruck des mystischen Lebens im Islam. Tanz und Drehung gehören zu den ältesten religiösen Praktiken. Für viele Europäer war die Begegnung mit den tanzenden Derwischen der Mevlevīya gleichzeitig die erste Begegnung mit der mystischen Dimension des Islam. Viele fühlten sich von dieser emotionalen Art des Gebets angezogen und sahen im *samāʿ* eine Möglichkeit, ihren religiösen Gefühlen Ausdruck zu geben. Andere, vor allem orthodoxe Bruderschaften wie die Naqšbandīya, kritisierten diese Art stark.<sup>46</sup>

Das Ritual der *samāʿ* ist eine genau geregelte Zeremonie. Die Derwische treten in die Mitte des Kreises und verneigen sich vor ihrem Meister. Danach beginnen sie sich auf dem linken Fuß dem Uhrzeigersinn entgegen zu drehen, mit der einen Hand zum Himmel und mit der anderen zur Erde weisend. Die Männer drehen sich zum Klang der Nai und Rebab, bis sie endlich in den Zustand der Trance und Ekstase geraten. Dieses Ritual symbolisiert auch das Entwerden in Liebe eines Sufis und im letzten Teil, seine Rückkehr in diese Welt.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Schimmel (2008): 79

<sup>43</sup> Schimmel (1985): 248

<sup>44</sup> Schimmel (2008): 30

<sup>45</sup> „ar., wörtlich „der obere Teil von etwas“, meistens Himmel, *semāʿ* (türkisch) bedeutet auch „Hören“, Musikveranstaltungen der Sufis, mystischer Reigen;“ Art. „Samāʿ“, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. IX, Leiden – London 1997, s. 1014

<sup>46</sup> Schimmel (1985): 256

<sup>47</sup> Schimmel (2008): 82

## 1.5 Die Sufiorden und Bruderschaften

Die ersten Bruderschaften bildeten sich Anfang des 12. Jahrhunderts. Ab dieser Zeit war der Sufismus nicht nur für elitäre Kreise zugänglich, sondern auch für die breite Masse. Er nahm einen festen Platz im religiösen Leben der Muslime ein. Die Sufikonvente waren eine strukturierte Organisation und zugleich ein kulturelles und theologisches Zentrum. Im Iran, im östlichen Teil der muslimischen Welt, nennt man diese Zentren *ḥānqāh*<sup>48</sup> (kommt vom persischen Wort *ḥān* – Herrscher). Im türkischen Raum heißen diese Konvente *tekke*. Im arabischen Raum verwendet man auch die Bezeichnung *zāwiya*, „Winkel“, was einen kleinen, einsamen Wohnort des Scheichs beschreibt.<sup>49</sup>

An der Spitze dieser Organisation steht ein Scheich, auch *pīr*, „Ältester“, oder *muršid*<sup>50</sup>, „Wegweiser“, genannt. Der Titel ist erblich und wird oft vom Vater auf den Sohn übertragen. Sie genießen eine hohe Autorität, da sie ein Teil der geistigen Kette (*silsila*<sup>51</sup>) sind, die sich über den Begründer des Ordens bis auf den Propheten zurückverfolgen lässt.<sup>52</sup> In jedem Orden gibt es Schüler, die man *murīd* nennt, die bereit sind, den spirituellen Pfad zu betreten und sich von einem Meister leiten zu lassen.<sup>53</sup> Neben den Mystikern und ihren Schülern gibt es noch viele andere Leute, die verschiedene praktische Stellen im Konvent übernehmen.<sup>54</sup>

Die Bruderschaften spielten ferner eine wichtige politische und soziale Rolle. Sie bildeten soziale Netzwerke für verschiedene Volksschichten wie Wissenschaftler, Kaufleute oder Künstler. Die Mevlevīya zum Beispiel hatten vorwiegend Anhänger aus gebildeter Schicht und die Bektašīya eher aus dem einfachen Volk.<sup>55</sup> Diese Organisationen boten für Pilger und Arme auch in den unsicheren Zeiten einen Zufluchtsort. Damit übernahmen sie die Rolle der karitativen Institutionen.<sup>56</sup> Nicht nur die sozialen Funktionen einer Bruderschaft waren wichtig, sondern auch die politischen. Sie wurden oft von einem Sultan durch Stiftungen und

---

<sup>48</sup> „Ein Wort aus dem Persischen, bedeutet ein Gebäude, das zu einer Sufi-Bruderschaft gehört. Wird auch *tekke*, *ribāt* und *zāwiya* genannt.“ Art. „Khānkāh“, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. IV, Leiden – London 1978, s. 1025

<sup>49</sup> Schimmel (2008): 69

<sup>50</sup> „ar., auch *pīr* und *šaiḥ*, wörtlich, „Jemand der führt“, ein spiritueller Meister und Initiator auf dem mystischen Pfad.“ Art. „Muršid“, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. VII, Leiden – London 1993, s. 631-632

<sup>51</sup> „ar., „Kette“, eine spirituelle Kette im Sufismus. Es verbindet dem *šaiḥ* des Ordens mit dem Gründer des Ordens und dem Propheten selbst.“ Art. „Silsila“, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. IX, Leiden – London 1997, s. 611

<sup>52</sup> Schimmel (1985): 330-331

<sup>53</sup> Schimmel (1985): 151-152

<sup>54</sup> Schimmel (1985): 340

<sup>55</sup> Schimmel (1985): 341

<sup>56</sup> Schimmel (1985): 332

Spenden unterstützt. Sie waren behilflich bei der Verbreitung des Islam und bei der Erziehung des Volkes und funktionierten als Verbündete der regierenden Mächte.<sup>57</sup> Diese und andere Elemente trugen teilweise zum Niedergang vieler Bruderschaften im 20. Jahrhundert bei. Das wahre Wesen der islamischen Mystik ging aufgrund von Bündnissen mit Machthabern und politischen Verstrickungen verloren.<sup>58</sup>

Zu den wichtigsten Sufiorden gehören:

- Qādirīya,
- Suhrawardīya,
- Rifā‘īya,
- Naqšbandīya,
- Mevlevīya,
- Bektašīya,
- Čištīya,
- Tiğānīya.

Welche Rolle die Sufibruderschaften in der heutigen muslimischen Gesellschaft spielen, wird an Beispiel der Türkei aufgezeigt.

---

<sup>57</sup> Schimmel (1985): 328

<sup>58</sup> Schimmel (1985): 336

## 2 SUFISMUS IN DER HEUTIGEN TÜRKEI

Besonders in den letzten Jahren beobachtet man ein wachsendes Interesse am Sufismus in der Türkei. Die Veröffentlichung des Romans der türkischen Schriftstellerin Elif Şafak *Aşk* über eine amerikanische Frau, die Rūmī und die Mystik für sich entdeckt, trug zu dieser Entwicklung bei. Die Ernennung des Jahres 2007 zum Rūmī-Jahr durch die UNESCO und die Erklärung der *samāʿ*-Zeremonie der Mevlevī als Weltkulturerbe im Jahr 2005 haben diesen Prozess ebenso unterstützt. Die Einstellung der Türken gegenüber ihrer osmanischen Geschichte und dementsprechend gegenüber dem Sufismus scheint sich zu ändern.

Die Periode zwischen 12. Und 14. Jh. ist für den türkischen Sufismus besonders wichtig. In dieser Zeit erschienen große Sufi-Meister, die man auch als Gründer des türkischen Sufismus bezeichnen kann, wie Ahmad Yasawī (gest. 1166), Yūnus Emre (gest. 1321) und Mevlānā Ǧalāl ad-dīn Rūmī (gest. 1273).<sup>59</sup> Ihre Lehren und Gedichte prägten alle Schichten der anatolischen Gesellschaft, von Elite Kreisen bis zum einfachen Volk. Diesen spirituellen Autoritäten verdankt man auch die Verbreitung des Islam und Etablierung des sog. islamischen-Sufismus, der auf dem Koran und dem Propheten Mohammad beruht, im Gegensatz zur früheren Mystik, die auch vorislamische, schamanistische Elemente enthält.<sup>60</sup>

In Rūmīs Lehren verflochten sich Islam mit Universalismus, Neoplatonismus sowie Harmonie mit dem Universum und Gott. Das spiegelt sich im rituellen Tanz *samāʿ* wider, einer Verbindung von Musik, Bewegung und religiösen Gedichten.<sup>61</sup>

Sehr wichtig für den türkischen Humanismus war auch Yūnus Emre. Seine türkischen Gedichte und Lieder (*İlāhi*), die voll von sufischer Philosophie der Gottesliebe und kosmischer Einheit sind, haben viele Generationen geprägt und werden noch heute gerne gesungen.<sup>62</sup> Er war der Meister in Beschreibung von tiefsten mystischen Gedanken und neoplatonischen Lehren auf eine leichte, zugängliche Art und Weise. In seinen Werken rief er zur Toleranz und Menschenliebe auf.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Kim (2008): 78

<sup>60</sup> Kim (2008): 78

<sup>61</sup> Kim (2008): 70-71 Siehe auch *Der Mevlevī Orden*

<sup>62</sup> Schimmel (2008): 93

<sup>63</sup> Kim (2008): 74

Emres Humanismus und Rūmīs offener Umgang mit anderen Religionen prägten die Toleranz im türkischen Sufismus.<sup>64</sup> Der Mevlevī Orden und der Bektāṣi Orden haben Musik, Literatur und die Weltanschauung in der Türkei sehr stark beeinflusst. Einige Mevlevis übten mittels Stiftungen großen Einfluss auf breite Gesellschaftskreise, besonders die intellektuellen Schichten, während der Bektāṣi Orden auf Dorfbewohner und Mittelschicht einwirkte.<sup>65</sup> Enge Beziehungen Sufis mit dem Staat und den Elite-Gruppen führten zu einem sozial-engagierten Sufismus.<sup>66</sup>

Die Sufiorden in der Türkei weisen eine jahrelange Tradition auf. Die Logen (*tekke*) waren das Zentrum des sozialen Lebens der Sufi im Laufe der Geschichte. Es wird geschätzt, dass es zwischen 1000 und 2000 *tekkes* in den anatolischen und rumelischen Hauptprovinzen gab. Alleine in Istanbul existierten im 19. Jahrhundert ca. 300 *tekkes*.<sup>67</sup> Mit der Gründung der Republik aus den Ruinen des Osmanischen Reiches im Jahr 1923 war gleichzeitig ein Niedergang des Sufismus in der Türkei zu verzeichnen. Der Staat wurde laizistisch und viele religiöse Freiheiten wurden eingeschränkt. Am 3. März 1924 beschloss die Nationalversammlung die Abschaffung des Kalifenamtes sowie der Ministerien für religiöse Rechte und Stiftungen. Zur Kontrolle der religiösen Aktivitäten wurde das Ministerium für Religiöse Angelegenheiten einberufen. Somit wurden alle Scheichs, *tekkes* und *zāwīyes* dem Staat untergeordnet.<sup>68</sup>

Der Wendepunkt war der Aufstand Scheich Saids im kurdischen Südostanatolien am 13. Februar 1925. Scheich Said war ein Naqṣbandī-Scheich, der sich gegen die säkulare Republik Türkei wandte. Er kämpfte für die Einführung der alten religiös-politischen Gesellschaftsordnung. Die Rebellion wurde blutig niedergeschlagen und gab Mustafa Kemal den Anlass, die Gesetze noch weiter zu verschärfen. Am 30. November wurden alle Sufiorden abgeschafft, die *tekkes* geschlossen und die religiösen Titel wie *Hoca*, *Scheich* und *Dede* verboten.<sup>69</sup>

Sufismus, als ein wichtiger Teil des islamischen Erbes wurde als Luxus angesehen und später als Relikt aus alten Zeiten.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> Kim (2008): 78

<sup>65</sup> Öztürk (2002): 28

<sup>66</sup> Kim (2008): 81

<sup>67</sup> Silverstein (2007): 45

<sup>68</sup> Silverstein (2007): 46

<sup>69</sup> Silverstein (2007): 46

<sup>70</sup> Silverstein (2007): 47

Nach der offiziellen Abschaffung der Sufiorden haben sich viele Bruderschaften umgewandelt und erlebten eine außergewöhnliche Wiederbelebung. Viele Sufiorden praktizierten das Sufitum im Geheimen. Orden wie Qādirīya, Rifā'īya und Ḥalvetīya vermieden die öffentliche Konfrontation mit den Behörden. Die *ṭarīqas*<sup>71</sup> wandelten sich zu kulturellen und religiösen Gemeinschaften (*cemaat*), deren Teilnehmer meistens Künstler, Ärzte oder Händler waren und traditionellen Schichten entstammten. Sie wurden durch industrielle, religiöse Stiftungen oder politische Parteien unterstützt. Viele neue Anhänger wiesen sogar einen modernen, säkularen Hintergrund auf. Andere wie die Naqšbandīya, die offen gegen den säkularen Trend in der Türkei waren, schlossen sich aus eigener Überzeugung politischen Parteien oder politischen Gruppen an. Heutzutage ist die Naqšbandīya ein Sufiorden mit dem größten politischen Einfluss sowohl auf das politische, als auch das soziale Leben der Türkei.<sup>72</sup>

Die heutigen Nachfolger der osmanischen *ṭarīqas* sind religiöse Gemeinschaften, deren Schwerpunkt meist auf dem Koran und Hadithunterricht liegt. Private Häuser und Villen dienen als Platz für Sufiversammlungen und Rituale. Das hat offensichtlich nicht mehr viel mit mystischen Lehren und Lebensweisen zu tun.

Fromme Stiftungen und religiöse Gemeinschaften gewinnen in der Türkei immer mehr an Bedeutung und sind besonders für solche Gruppen wie die Sufiorden, die offiziell nicht existieren können, wichtig. Als Stiftungen erhalten sie in der türkischen Gesellschaft eine institutionelle Form. Dadurch versuchen die Sufiorden im Dienste ihrer Gemeinschaft zu agieren. Eine andere Form bilden die religiösen Gemeinschaften, die den Sufis erlauben, sich zu treffen und Koranverse zu rezitieren, Hadithunterricht zu nehmen oder die Prophetensunna nachzuahmen.<sup>73</sup>

Man könnte daraus schließen, dass sich die heutigen Sufiorden in der Türkei mehr auf die Gemeinschaft konzentrieren. Sie sind nicht mehr die direkten Nachfolger der aus osmanischer Zeit stammenden *ṭarīqas*, sondern stellen eine gewandelte Form der religiösen Gemeinschaft dar.

Allerdings praktizieren auch heutige Sufis einige Regeln, die dem klassischen Sufismus entstammen. Eine wichtige Rolle spielt noch heute das Training der Seele (*nafs*). Heutzutage konzentriert man sich aber vor allem auf die Bändigung der Triebe und auf Selbstdisziplin,

---

<sup>71</sup> „Weg“, der Sufi-Pfad, Bruderschaft“ Schimmel (2008): 117

<sup>72</sup> Kafadar (1992): 311

<sup>73</sup> Silverstein (2007): 53

die es dem Menschen erlaubt, sich zu entfalten.<sup>74</sup> Dieses Verhalten hat nicht mehr viel mit der mystischen Lehre, dem Entwerden der Seele oder mit dem Verschmelzen in Gott zu tun. Die ethische Praxis steht im Vordergrund. Kennzeichnend für moderne Sufiorden wie die Naqšbandīya ist das Aufrufen zum Engagement und zur Teilnahme am öffentlichen Leben, anstatt des Zurückziehens aus der Welt. Viele Mitglieder haben einen Managerposten oder eine Stelle an einer Universität.

Das Verhältnis zwischen dem Lehrmeister und dem Schüler, sog. *rabīta*<sup>75</sup>, sorgt heute manchmal für Kontroversen. Das absolute Vertrauen und die Hingabe an den Meister können für manche problematisch sein. Die absolute Hingabe kann nur alleine an Gott sein. In manchen Orden wurde daher *rabīta* mit dem *sohbet* ersetzt (einem Gespräch mit dem Meister).<sup>76</sup>

Obwohl der Sufismus in der säkularen Türkei verboten war, bedeutete es noch nicht, dass der neue Staat Sufismus ganz ablehnte oder ihn nicht respektierte. Alle organisierten Formen des Sufismus wurden verboten, aber das innere Wesen der Mystik, die allumfassende Liebe und Toleranz leben bis heute und wurden sehr oft mit dem früheren türkischen Humanismus interpretiert und als Gegenpol zum orthodoxen und starren Traditionalismus angesehen. Mystiker wie Yūnus Emre (gest. 1321) oder Mevlānā Ğalāl ad-dīn Rūmī genossen ein großes Ansehen. Für viele Sozialisten waren die Sufis und Sufismus ein Symbol eines politischen Aufstandes gegen Ausbeuter. Ein gutes Beispiel dafür ist das Werk von Nazım Hikmet *Das Epos von Scheich Bedreddin* über einen Helden, der einen Aufstand gegen die Osmanen führte. Allerdings wurde die Interpretation der sufischen Poesie oder Lehre nur auf die Ideen des Milleniarismus und der Symbolik des Aufstandes begrenzt. Niemand wollte sich mit dem Verborgenen und Metaphysischen im Sufismus beschäftigen.<sup>77</sup>

Die Modernisierung brachte mit sich die Notwendigkeit, sich neu zu definieren. Das Interesse an der islamischen osmanischen Zivilisation ist ein neuer Trend. Nach langer Zeit interessieren sich junge Türken wieder für ihre Geschichte. Die Leute lernen Arabisch, sammeln osmanische Gegenstände, Möbel und Bücher und hören die osmanischen und sufischen Lieder. Auch die islamischen Gruppen, die jahrelang in der Opposition waren,

---

<sup>74</sup> Henkel (2008): 108

<sup>75</sup> Ar. *rābiṭa* – „Einsiedelei“, 2. Ar-*rābiṭa bi š-šaiḥ*, „Verbindung eines Sufi mit seinem Scheich“ in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. VIII, Leiden – London 1995.

<sup>76</sup> Silverstein (2007): 54

<sup>77</sup> Kafadar (1992): 317

passten sich den neuen, modernen Umständen an. Sie verwenden moderne Medien und neue Formen der Kommunikation.<sup>78</sup>

Zweifelsohne hat die jahrelange Sufitradition im Osmanischen Reich ein bedeutendes Erbe hinterlassen. In der heutigen modernen Gesellschaft sind viele sufische Einflüsse zu finden. Laut Cemal Kafadar sind sie in Motiven der platonischen oder leidenden Liebe in Filmen oder melancholischer Stimmung in der Poesie zu finden. Er geht sogar weiter und sagt, dass der Sufismus Einfluss auf die Einstellungen und Gefühle der Türken dem Leben gegenüber hat. Die Spuren vom Sufismus findet man in täglich genutzten Idiomen und Sprichwörtern und sogar in der Arabesk Musik.<sup>79</sup>

Die Zeit wird zeigen, ob es nur ein neuer Trend war oder ob der Sufismus einen festen Platz in der türkischen Kultur einnehmen kann.

## 2.1 Der Naqšbandī-Orden in der Türkei

Die Globalisierung hat zweifelsohne einen großen Einfluss auf die sufischen Gemeinschaften, nicht nur im Westen, sondern auch in islamisch geprägten Ländern. Die Modernisierung konfrontiert sie mit der Aufgabe, ihre eigene Identität und Traditionen zu bewahren und dabei eine Plattform für einen zwischenkulturellen Dialog zu schaffen.

Jede der heutigen Sufi-Bruderschaften passt sich an die neue, moderne Umgebung nach eigenen Paradigmen an und bringt ihre Identität über westliche Modelle zum Ausdruck. Am Beispiel der zwei Sufiorden, Naqšbandīya und Mevlevīya, werde ich versuchen aufzuzeigen, wie sich eine traditionelle, orthodoxe und eine universale Bewegung in einem modernen Kontext gefunden haben.

Während des 20. Jahrhunderts haben die Naqšbandīya im Angesicht der Modernität und Globalisierung eine Reihe von Innovationen und Strategien ausgearbeitet und eingeführt. Um ihre Vision des Islam weiter in der Welt zu verbreiten, sahen sie sich gezwungen, viele Änderungen vorzunehmen und ihre *ṭarīqas* nach neuen Richtlinien zu gestalten. Dazu gehören zum Beispiel das Ersetzen des *dikrs* durch ein religiöses Gespräch mit dem Sufi-Scheich, um ihre Botschaft auch für Nicht-Muslime zugänglich zu machen, oder das Ersetzen

---

<sup>78</sup> Kafadar (1992): 319

<sup>79</sup> Kafadar (1992): 313

des persönlichen, intimen Kontaktes zwischen einem Meister und einem Schüler durch ein fortgeschrittenes Kommunikationsmedium wie das Internet.<sup>80</sup>

Im Osmanischen Reich bis zum Jahr 1923 spielten Sufiorden eine wichtige soziale, politische und ökonomische Rolle. In der heutigen Türkei beobachtet man eine bemerkenswerte Wiederbelebung der Naqšbandīya, trotz des Verbots der Sufiorden durch Atatürk im Jahr 1925. Was ist aus dem Sufismus geworden, der als eine mystische Dimension des Islam in einem Land entstanden ist, das in den letzten Jahrzehnten viele tiefgreifende soziale, ökonomische und politische Transformationen durchgemacht hat?<sup>81</sup>

Nach der Abschaffung der Sufibruderschaften haben sich verschiedene Naqšbandī-Zweige von rein religiösen Bewegungen in Bildungs- und Kulturorganisationen verwandelt. Die großen Meister haben infolge der Adaptation neuer Strategien die *tekkes* verlassen und wurden zu Imamen in Moscheen. Das Praktizieren von *ṣuḥbat* wurde in eine religiöse Konversation mit dem Meister umgewandelt. Nach 1980 verstärkte die Naqšbandīya ihre öffentlichen Aktivitäten und verschaffte sich Einfluss auf die politische Szene der Türkei.<sup>82</sup>

In Istanbul befinden sich vier wichtige Naqšbandī-Zweige:

1. die einflussreichste *İskenderpaşa*, geleitet von Prof. Esad Coşan,
2. die zweitwichtigste *Erenköy Cemaati* mit Musa Topbaş, einem reichen Geschäftsmann an der Spitze,
3. die konservative *Ismail Ağa Cemaati*, geleitet von Mahmut Ustaosmanoğlu, und
4. die *Menzil Cemaati*, geleitet von Adıyaman.<sup>83</sup>

In diesem Kapitel werde ich mich jedoch nur auf die *İskenderpaşa* konzentrieren, als Beispiel für eine erfolgreiche Gründung der Wirtschafts- und Bildungsnetzwerke durch einen Sufiorden.<sup>84</sup>

Der Scheich spielt eine wichtige Rolle bei der Transformation jedes Sufiordens. Mehmed Zahid Kotku gehörte zu den wichtigsten und einflussreichsten Naqšbandī-Scheichs. Er wurde 1897 in Bursa geboren. Im Jahr 1952, nach dem Tod von Abdülaziz Bekkine, wurde er zum Oberhaupt des Ordens. In den folgenden Jahren arbeitete er als Imam in verschiedenen Moscheen. 1958 trat er seinen Dienst als Imam in der *İskenderpaşa* Moschee in Fatih an. Dort

---

<sup>80</sup> Weismann (2007): 147

<sup>81</sup> Silverstein (2007): 39

<sup>82</sup> Weismann (2007): 152

<sup>83</sup> Yavuz (1999): 137

<sup>84</sup> Yavuz (1999): 137

war er bis zu seinem Tod im Jahre 1980 tätig. Sein Grab befindet sich in der Nähe der Süleymaniye-Moschee in Istanbul.<sup>85</sup>

Kotku wird auch von anderen Sufiorden als der mächtigste Sufimeister der 60er- und 70er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts bezeichnet. Nicht zu übersehen ist der Fakt, dass er sich mit vielen wichtigen Personen aus dem öffentlichen Leben umgab wie z. B. Turgut Özal, Cavat Ayhan, Necmettin Erbakan. Viele seiner Anhänger übernahmen Posten als Minister (Korkut Özal, Lütü Doğan, Fehim Adak) oder Ministerpräsidenten (Turgut Özal und Necmettin Erbakan).<sup>86</sup>

Kotku hat die Struktur seiner Gemeinde verändert. Die Moscheen wurden zu Ausbildungszentren für junge Leute, die später eine wichtige Rolle in der Staatspolitik spielen sollten. Eine Verbindung zwischen Tradition und Modernität war für ihn sehr wichtig. Darüber hinaus betonte er die Wichtigkeit der ökonomischen Entwicklung und Industrialisierung. Er modifizierte ein bekanntes Sufispruchwort „*bir lokma, bir hurka*“ und fügte „ein Mazda“ dazu, als Symbol einer ökonomisch mächtigen Türkei. Kotku wollte, dass sich seine Schüler an ökonomischen Aktivitäten beteiligen und große Firmen bauen. Er war ein Befürworter des Handels, der Technologie und der Ausbildung. Kotku hat 30 Werke verfasst.<sup>87</sup>

In seinen Werken behandelt er verschieden politische, ökonomische und soziale Themen aus der Perspektive der Sufiethik. Sein Hauptziel war den Muslimen zu helfen, sich selbst in Islam wiederzufinden. Zu Kotkus Hauptwerken gehören: *Müminlere Vaazlar, Tasavvufi Ahlak; Ana Baba Hakları; Cennet Yolları; Ehl-i Sünnet*;<sup>88</sup>

Nach seinem Tod übernahm sein Schwiegersohn Esad Coşan die Leitung der *ṭarīqa*. Er baute das zweite Zentrum des Ordens, zu dem die Mehmed Zahid Kotku Moschee auf der asiatischen Seite von Istanbul gehört. Dieses Zentrum für Medien und Publikationen befindet sich in Küçükçamlıca, einer reichen Gegend Istanbul. Coşan konzentriert sich auf die Modernisierung des institutionellen Aspekts der *ṭarīqa*. Ferner strebt er danach, den Orden neu zu definieren und eine Plattform für Unternehmen und Politik zu schaffen. Die Naqşbandīya veröffentlicht eine Reihe von Zeitungen: *Islam, Panzehir, Kadın ve Aile, İlim ve*

---

<sup>85</sup> Yavuz (1999): 139

<sup>86</sup> Yavuz (1999): 140

<sup>87</sup> Yavuz (1999): 140

<sup>88</sup> Yavuz (1999): 141

*Sanat*. Dadurch versucht der Meister, die sozialen und politischen Meinungen seiner Gemeinde zu prägen.<sup>89</sup>

Der Grund, warum so viele die Verbindung zu *Iskenderpaşa* suchten, war oft kein religiöser, sondern eher ein politischer und ökonomischer. Coşan legt großen Wert auf Bildung und fordert seine Schüler auf zu reisen, Fremdsprachen zu lernen und Computer zu nutzen. Die eigenen Medien wie Zeitungen und Radio dienen zum freien Austausch von Ideen und der Promotion eigener Intellektuellen. Besonders in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre kann das Phänomen der *tarīqa ticariyya* (Geschäftsorden) beobachtet werden. Dies ist ein Prozess der Konstruierung eines neuen, abstrakten, ökonomisch bewussten Islam, wobei die koranischen Verse als Werbeslogans benutzt werden. In dieser Zeit wurden die mystischen Dimensionen des Islam sichtlich reduziert. Die Bruderschaft beruft sich auf das Beispiel des Propheten Muhammad (*tarīqa muḥammadiyya*)<sup>90</sup> und interpretiert dieses im Kontext der heutigen, modernen Herausforderungen.<sup>91</sup>

Im Jahr 1994 hatten die Firmen, die zu dem Orden gehörten, mehr als 1500 Mitarbeiter; die Iskenderpaşa Gesundheits-Stiftung besitzt vier Krankenhäuser: „Aksa Kliniği“, „Güneşli Aksa Kliniği“, „Sadiye Hatun Kliniği“ und „Sağlık Bilimleri Enstitüsü and Hospital“; zudem den SEHA Verlag und eine Handelsfirma Matbaacılık Nesriyat ve Ticaret A.S, das VEFA Verlagshaus AKRA Ak Radio und Fernsehen, DEHA Druck Graphiken und Abbildungen CO. Des Weiteren gründete der Orden den Arbeitsbund HAKYOL und eine Kulturstiftung ILKSAV.<sup>92</sup>

Die Iskenderpaşa *cemaat* ist zweifelsohne ein Teil der türkischen und muslimischen Gesellschaft. Die Bruderschaft hat aber auch ihren sufischen Charakter bewahrt. Der mystische Charakter des Ordens definiert sich vor allem durch *silsila* (dier spirituelle Kette). Sie geht auf die schon erwähnten Zahid Kotku, Ahmed Gümüşhanevi (gest. 1893) zurück, der Gründer dieses Zweiges in Istanbul und ein einflussreicher, spiritueller Berater des Sultans Abdulhamit II war. Zu einer der wichtigsten Persönlichkeiten der Kette zählt auch Mevlānā Khalidi (gest. 1836), der nicht nur den stillen *dīkr*, sondern auch die Idee des sozialen Engagements eingeführt hat, sowie schlussendlich Bahā' ad-dīn Naqşband (gest.1389) und

---

<sup>89</sup> Yavuz (1999): 142

<sup>90</sup> „Der Muhammad-Pfad, mehrere Sufi-Bewegungen, die sich ganz auf die Nachahmung des Propheten konzentrierten und im 18. Und 19. Jahrhundert vielfach gegen den Kolonialismus kämpften“ Schimmel (2008), 117

<sup>91</sup> Yavuz (1999): 144

<sup>92</sup> Yavuz (1999): 145

der Prophet Muhammad. Der Scheich bildet eine mystische Verbindung zwischen den Mitgliedern des Ordens und dem Propheten selbst.<sup>93</sup>

Die Iskenderpaşa legen großen Wert auf die Überwachung und Disziplinierung des Selbst (*nafs*), um es von weltlichen Begierden zu säubern und die Verbindung mit Allah zu erreichen. In seinen *sohbet* (Konversationen oder Vorträge, die an seine Anhänger gerichtet sind) schildert Coşan, *nafs* als den größten Gegner, welcher nur mithilfe der Unterstützung von Gott bekämpft werden kann. Weil der Scheich eine unmittelbare Verbindung zwischen Gott und den Anhängern ist, kann man daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass Erfolg nur mithilfe des Scheichs möglich ist.<sup>94</sup>

Diese Verbindung zwischen dem *murşid* und *murīd* hat sich innerhalb der letzten Jahre gewandelt. Die neuen Scheiche mussten sich den modernen Verhältnissen anpassen. Als Abdülaziz Bekkine und sein Nachfolger Zahid Kotku junge Mitglieder anwarben, konnten sie ihnen außer spiritueller und intellektueller Führung noch nicht viel bieten. Es gab keine *tekkes*. Esad Coşan war der erste Scheich, der keine religiöse Ausbildung hatte. Er studierte persische und arabische Literatur. Er arbeitete mit dem Erbe seiner Vorgänger. Henkel sagt: der Scheich war „primus inter pares“. Coşans Nachfolger, sein Sohn Nureddin, verfolgt die Ideen seines Vaters. Die türkische *Milliyet* nennt ihn „Millennium Scheich“, weil er ein moderner, junger Scheich ist, der gerne Designer-Kleidung trägt und *bereket* über SMS verschickt.<sup>95</sup>

Eine wichtige Rolle für den sufischen Weg (*şarī‘a*, *ṭarīqa*, *ḥaqīqa*) spielt auch das muslimische Recht *şarī‘a*. Daher wird die Naqşbadīya in der Türkei oft als besonders konservativ angesehen.<sup>96</sup>

Einen sehr wichtigen Teil der Kommunikation zwischen Coşan und den Mitgliedern der Bruderschaft bildeten die *ḥadīṭ*-Kommentare. Er hielt wöchentliche Vorträge oder *sohbet* in Istanbul und auch im Ausland. Es half den Mitgliedern, ihre *nafs* im Geiste der islamischen Tradition zu disziplinieren. Diese sufischen Praktiken sollten dem Menschen helfen, führende Positionen auf anderen Gebieten zu erlangen wie in der Wirtschaft, Politik oder Wissenschaft.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Henkel (2008): 108

<sup>94</sup> Henkel (2008): 108

<sup>95</sup> Henkel (2008): 110

<sup>96</sup> Henkel (2008): 111

<sup>97</sup> Henkel (2008): 112

Diese kurze Beschreibung des Naqšbandī-Ordens in der Türkei zeigt, dass die Sufiorden im Stande sind, sich an die neuen sozio-politischen Umstände anzupassen. Sie besitzen sogar die Macht, die Gesellschaft zu formen. Der Islam wird hier nicht als eine geschlossene Realität, sondern als ein sich ständig entwickelndes Glaubenssystem betrachtet.<sup>98</sup> Durch das Öffnen von privaten Schulen, Krankenhäuser, Radio, Fernsehen, Firmen, Verlagshäuser, Sommercamps und den Aufbau eines Unternehmensnetzwerks erfüllt der Orden die modernen Bedürfnisse seiner Mitglieder. Man kann den Orden eher als ein kommerzielles Unternehmen als einen Sufiorden bezeichnen.

Der Naqšbandī-Sufiorden ist einer der größten *ṭarīqas* der muslimischen Welt und in den USA. Das Beispiel der Naqšbandīs zeigt die Stärke und Haltbarkeit der sufischen Traditionen in sich stets verändernden modernen Gesellschaften.<sup>99</sup>

## 2.2 Der Mevlevī Orden

Der einzige Orden, der einen hohen internationalen Bekanntheitsgrad genießt, ist der Mevlevī-Orden. Er besitzt eine besondere Stellung in der Türkei und funktioniert heute wie eine kulturelle Institution. Obwohl die sufischen Aktivitäten offiziell verboten wurden, dürfen die „tanzenden Derwische“ sich nach außen als beliebte Touristenattraktion präsentieren.

Die *ṭarīqa* geht auf Ğalāl ad-dīn Rūmī zurück. Rūmī wurde 1207 in Balkh geboren. Sein Vater, der ein mystischer Theologe war, wurde 1228 vom Sultan nach Konya berufen. Nach dem Tod seines Vaters übernahm er seinen Stuhl und vertiefte sich in die Lehren der islamischen Mystik. Sein Leben nahm eine völlig neue Richtung, als er den charismatischen Derwisch Šams ad-dīn von Tabrīz traf. Diese Begegnung und später die Trennung von diesem verwandelten Rūmī in einen fruchtbaren Dichter. Diese Begegnung war für Mevlānā eine Inspiration zum Schreiben des *Maṭnawī*, den „mystischen Doppelversen“, das sein bekanntestes Werk ist.<sup>100</sup>

Mevlānā hatte zu seiner Zeit keine Absicht, einen Orden zu gründen. Seine Lehren wurden erst von seinem Sohn Sultān Veled gesammelt, der rituelle Tanz *samāʿ* geordnet und eine *ṭarīqa* gegründet. Die Anhänger des Ordens nennt man auch „die drehenden Derwische“, sie

---

<sup>98</sup> Yavuz (1999): 146

<sup>99</sup> Nielsen (2006): 103

<sup>100</sup> Schimmel (2008): 62

sind für ihr Interesse an Musik und an anderen Künsten bekannt. Ihr *dīkr* besteht aus Bewegungen und Musik. Die Mevlevīs drehen sich um ihre Achse und geraten so in Trance. Dieses musikalische Gottesgedenken hat auch seine Regeln.<sup>101</sup> Die Mevlevīs tragen spezielle Kleidung.

„[...] die *tennure*, ein weißes ärmelloses Gewand, *destegiil*, eine Jacke mit langen Ärmeln, einen Gürtel und eine schwarze *khirqa*, die als Mantel benutzt, aber vor Beginn des Tanzes abgeworfen wurde. Der Kopf war von einer hohen konischen Filzmütze bedeckt, um deren unteres Ende ein Turbantuch gebunden sein könnte.“<sup>102</sup>

Zu der Mevlevī-Bruderschaft gehörten vor allem reiche Kaufleute, Gelehrte und Hofangehörige.<sup>103</sup>

Das Zentrum der Mevlevis befindet sich heute in Konya und auch in Istanbul. Obwohl es nur noch ein Museum ist, ist es noch immer für viele Muslime eine wichtige Pilgerstätte.<sup>104</sup> Am 17. Dezember, dem Todestag von Mevlana, pilgern Tausende Menschen nach Konya, um sein Grab zu besuchen und um am Gottesgedenken der Mevlevīya teilzunehmen.

Der große Scheich der Mevlevīya, dessen Sitz sich in Konya befindet, ist bekannt als Maqam Çelebi. Nach dem Verbot der Sufibruderschaften im Jahr 1925 kam Maqam Çelebi Muhammad Bakir nach *ṭarīqa* in Aleppo. Das dortige Mevlevihane wurde 1950 geschlossen, als der letzte Scheich gestorben war. Als in den 1990er-Jahren Rūmī im Ausland sehr populär wurde, gründete Dr. Ğalāl ad-dīn Bakir Çelebi 1996 die Internationale Mevlana-Stiftung. Die Institution wurde von der türkischen laizistischen Regierung als eine kulturelle Gemeinschaft der türkischen Folktradition anerkannt. Die Organisation darf die *samāʿ* aufführen, allerdings außerhalb von religiösen Plätzen wie z. B. in der Sporthalle in Konya und sie als Show auf Englisch für die Touristen präsentieren. Der aktuelle Maqam ist Faruk Hemden Çelebi, das 22 Enkelkind von Mevlana. Die *ṭarīqa* ist immer noch aktiv, jedoch inoffiziell, und zieht auch ausländische Interessenten an. Aus dieser entstanden auch andere Zweige mit Scheichs im Ausland wie z. B. in den USA, im Iran, Deutschland oder in der Schweiz. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts dürfen die Mevlevī-Derwische ihren rituellen Tanz auch außerhalb von Konya im Galata Mevlevī Hane zeigen. Ein weiterer sufischer Versammlungsort ist die Mevlevī-

---

<sup>101</sup> Schimmel (2008): 81-82

<sup>102</sup> Schimmel (1995): 458

<sup>103</sup> Schimmel (2008): 64

<sup>104</sup> Schimmel (1985): 460

Tekke in Üsküdar. Die rituellen Tänze werden auch in einem Wartesaal des Sirkeci-Bahnhofes in Istanbul aufgeführt.<sup>105</sup>

Ğalāl ad-dīn Rūmī legte besonders großen Wert auf die innere Dimension des mystischen Erlebnisses, im Gegenteil zu äußeren religiösen Praktiken.

Das Werk Mevlanas hat einen großen Einfluss auf die gesamte islamische Welt, aber auch auf die türkische Literatur ausgeübt. Dschami nennt das Mesnevi von Rūmī, den „Koran in persischer Zunge“.<sup>106</sup> Obwohl die Werke von Rūmī in persischer Sprache verfaßt waren, bleiben sie bis heute aktuell und sprechen viele Menschen an. Rūmī und Mevlevī Orden hatten zweifelsohne einen großen Einfluss auf die türkische Diwan-Literatur. Zu den bekanntesten Diwan-Dichter, deren Werke durch Rūmī geprägt sind, gehören Nefi (gest. 1635), Nedim (gest. 1730) einer der größten Dichter der osmanischen Poesie, Şeyh Galip (gest. 1799) und Nabi (gest. 1712), der die Philosophie in die Diwan-Dichtung einführte. Die Anhänger des Mevlevī Ordens brachten den Sufismus in die Diwan-Dichtung, wie der Yaşar Nuri Öztürk schreibt.<sup>107</sup>

Er und die drehenden Derwische haben eine breite Anhängerschaft gefunden, sowohl im Orient, als auch im Okzident. Ferner hat er einen großen Eindruck nicht nur auf die Muslime, sondern auch auf die Christen hinterlassen. Er stand über allen Religionen und Glaubensrichtungen. Heutzutage werden überall auf der Welt Gedichte zu Ehren Mevlanas geschrieben sowohl von orthodoxen Muslimen, als auch Politikern und Intellektuellen.<sup>108</sup> Ein gutes Beispiel ist hier der türkische Dichter und Sozialist Nazım Hikmet (gest. 1964), der als Kritiker traditioneller Religiosität gilt und trotzdem eine Reihe von Gedichten über Mevlānā verfasste.<sup>109</sup> Rūmī ist aber nicht nur in der Poesie zu finden, sondern auch in Anekdoten und Legenden, wo man ihm als Volksdichter begegnet. Auch Şams ad-dīn von Tabrīz genießt heutzutage eine besondere Stellung. In Konya befindet sich heute eine Moschee, die nach ihm benannt wurde. Die Şamsi Tabrīzī Cami wurde 1636 in Konya gebaut und seit 1958 befindet sich dort ein Grab des ermordeten Şams, das von Mehmet Önder, dem Direktor des Mevlānā-Museums in Konya entdeckt wurde.<sup>110</sup>

---

<sup>105</sup> Klinkhammer (2000): 216-217

<sup>106</sup> Schimmel (2008): 65

<sup>107</sup> Öztürk (2002): 28

<sup>108</sup> Schimmel (1985): 459

<sup>109</sup> Nazım Hikmet, *Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim* 1962

<sup>110</sup> Schimmel (1984): 22, 224

Den Westen erreichte Rūmī sowie der Sufismus im 19. Jahrhundert. Sehr wichtig, besonders für die deutschsprachigen Wissenschaftler, war die erste Übersetzung des Maṭnawī und des großen Divans von Joseph von Hammer-Purgstall. Heutzutage lässt sich eine Reihe von Übersetzungen von Rūmīs Gedichten finden. In den USA gehört er zu den bekanntesten und beliebtesten Dichtern.<sup>111</sup> Bemerkenswert ist, dass die meisten Werke über Rūmī von europäischen und amerikanischen Autoren verfasst wurden. Allerdings können sich die zahlreichen Übersetzungen nicht mit der Schönheit des Originals messen. Der innere Sinn geht oftmals verloren, weil die übersetzten Versionen oft eher an das westliche Publikum angepasst sind. Wir stehen somit vor der Schwierigkeit, den eigentlichen Rūmī nur unzureichend kennenzulernen.<sup>112</sup>

Woraus ergibt sich die Popularität von Rūmī im Westen? Rūmī hatte dort einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des universellen Sufismus. Der Mevlevī-Orden wurde auch von verschiedenen Religionen stark geprägt. Gerade seine humanistische und universelle Vorgehensweise sowie seine Offenheit gegenüber anderen Religionen machten ihn zu einem beliebten Vertreter des Sufismus auch im Westen.

Das Bild der tanzenden Mevlevī-Derwische ist heutzutage auf der ganzen Welt beinahe das bekannteste Motiv der mystischen Ekstase.

---

<sup>111</sup> Schimmel (1985): 438-439

<sup>112</sup> Schimmel (2008): 6

## 3 SUFISMUS IN DEN USA

### 3.1 Geschichte des Sufismus in Amerika

Bis zum 19. Jahrhundert hatten Wissenschaftler wenig Interesse am Phänomen des Sufismus in Amerika. Es gab eine Tendenz, die sufischen Bewegungen den sog. New Age, okkultistischen Sekten zuzurechnen und somit nicht als seriöses Thema der wissenschaftlichen Forschung zu betrachten. Es ist nicht zu übersehen, dass der Sufismus schon immer als ein alternativer Diskurs in der islamischen Welt galt und dass es auch in der islamischen Welt Stimmen gibt, welche die Legitimität des Sufismus bestreiten.<sup>113</sup> Rawlinson behauptet sogar, dass Sufismus im 19. Jahrhundert für die westliche Kultur nicht sehr zugänglich war.<sup>114</sup>

Es gab zwar eine Vielfalt an Sufiorden und Traditionen in den muslimischen Ländern sowie eine beträchtliche wissenschaftliche Literatur zum Sufismus wie die Übersetzung von 'Attār von G. de Tussy (1864), E. H. Palmer *Oriental Mysticism* (1867), H. W. Clarkes Übersetzung von Sa'dī *Būstān* (1879) und *Dīvān* von Ḥāfiẓ (1891) sowie von Nicholson *The Mystics of Islam* (1914). Gleichzeitig gab es aber wenige westliche Wissenschaftler und Suchende, die in direkten Kontakt mit dem Sufismus der islamischen Länder kamen. Darüber hinaus war zu dieser Zeit die Lage der Sufiorden in der muslimischen Welt nicht gerade sehr gut. Vor 1914 gab es im Westen nur eine Darstellung des Sufismus, geschrieben von einem Muslim, Mohammed Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (1908).<sup>115</sup>

Der Grund dafür, warum so wenige Europäer oder Amerikaner mit dem Sufismus in direkten Kontakt kamen, ist, dass der Sufismus ein integraler Teil der muslimischen Gemeinschaft und gleichzeitig mit einer sozialen Rolle verbunden ist. Es gibt im Islam keine direkte Angrenzung zwischen spirituellen und laizistischen Praktiken, keine einsamen Klöster oder Aschramen wie im Buddhismus und Hinduismus. Das Praktizieren des Sufismus ist ein Teil

---

<sup>113</sup> Webb (2006): 86

<sup>114</sup> Rawlinson (1993): 8

<sup>115</sup> Rawlinson (1993): 8

der muslimischen Kultur. Es ist sehr schwierig für die Nicht-Muslime, sich an dieses Schema anzupassen, sie können die religiösen Gemeinden nicht einfach ohne Konvertierung betreten und sie können auch nicht individuell praktizieren.<sup>116</sup>

Laut Gisela Webb kann man drei Hauptphasen der Aktivität des Sufismus in den USA beschreiben:

**Die erste Periode** begann 1900 und ist durch das wachsende Interesse der Amerikaner an den „Weisheiten des Orients“ gekennzeichnet. Diese Zeit wurde hauptsächlich durch die koloniale Periode beeinflusst und der Orient als etwas Fremdes und Unbekanntes wahrgenommen. Zugleich brachte diese Zusammenkunft der Kulturen eine Erkenntnis, dass in den USA ein Bedarf an neuen, spirituellen Erfahrungen besteht. Es folgte die erste Welle der spirituellen Lehrer aus dem Osten. Dazu gehörte Hazrat Inayat Khan (gest. 1927), der 1910 „Sufi Order of the West“ gründete.<sup>117</sup> Hazrat war der erste östliche Sufilehrer im ganzen Westen. Er war jedoch kein typischer Sufi. Er kam aus Indien, einem nicht-muslimischen Land, entstammte zwar der Čištī Tradition, ist aber seinen eigenen Weg gegangen. Hinzu kommt, dass er den Frauen eine zentrale Stelle in seinem Orden gab. Seine innovative Form von Sufismus war für lange Zeit die einzige zugängliche in der westlichen Welt.<sup>118</sup>

Während dieser Periode gab es kaum westliche Schüler in den Sufiorden. Einige traten in Verbindung mit dem Šaḍilī-Orden in Nord-Afrika und übertrugen die Lehren des Ordens in den Westen. Interessant daran ist, dass diese konservative Form des Sufismus geheim war. Es gab folglich keine öffentlichen Versammlungen oder Bücher darüber. Nur ausgewählte Personen hatten Zugang zu diesen Lehren.<sup>119</sup>

Der schwedische Maler, Ivan Aguéli, war einer der ersten, der eine spirituelle Funktion im Sufismus erhielt. Während seiner Reisen besuchte Aguéli mehrmals Ägypten. Er adaptierte sehr schnell die ägyptische Kultur und sprach bald fließend Arabisch. Er konvertierte zum Islam und 1907 bekam er vom Sufischeich ‘Abd al-Raḥmān Ilaiš al-Kabūr die Initiation in den Orden al-‘Arabīya Šaḍilīya. Der Scheich verlieh ihm den Titel *muqaddam*<sup>120</sup> und damit die Macht, andere in den Sufismus einzuweihen.<sup>121</sup> Er kam nach Paris und fing 1910 an, Artikel über den Sufismus in einer Zeitung namens *La Gnose* zu publizieren. Aguéli hat durch seine

---

<sup>116</sup> Rawlinson (1993): 10

<sup>117</sup> Webb (2006): 87

<sup>118</sup> Rawlinson (1993): 9

<sup>119</sup> Rawlinson (1993): 10

<sup>120</sup> „ar., wörtlich „vorne gestellt“, jemand der führt;“ Art. „*Muqaddam*“, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. VII, Leiden – London 1993, s. 492

<sup>121</sup> Rawlinson (1993): 10

Artikel das Interesse René Guénons, des damaligen Herausgebers von *La Gnose*, am Islam geweckt. Guénon wurde 1912 in den Šādīlīya-Sufiorden eingeweiht, blieb aber in erster Linie ein Traditionalist. Er glaubte daran, dass im Kern aller Religionen eine unveränderliche, universell gültige Wahrheit liegt.<sup>122</sup>

Eine andere wichtige Person dieser Zeit, die einen großen Einfluss auf die Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Westen hatte, war Frithjof Schuon (gest. 1998). Schuon, bekannt auch als Īsā Nūr al-Dīn Aḥmad al-Šādīlī al Darqawī al-‘Alāwī al-Maryamī, wurde 1907 in Basel geboren. Er war ein Religionsphilosoph und ein Fürsprecher der *Philosophia perennis*<sup>123</sup>. Schuon wurde durch René Guénon und seine Werke inspiriert, sich auf den spirituellen Pfad zu begeben. Er bekam die Initiation des Darqawīya-‘Alāwīya Sufi-Ordens und gründete seine eigene spirituelle Bewegung, die aber sehr weit entfernt von allen Formen des traditionellen Sufismus war. Schuon behauptete, die wahre Essenz des Sufismus gefunden zu haben. Seine Ideen gewannen an Legitimität durch die Unterstützung Seyyed Hossein Nasrs, des iranisch-amerikanischen Professors der islamischen Philosophie an der George Washington University. In seiner universalistischen Bewegung kombinierte Schuon Aspekte von Islam, Buddhismus, Hinduismus sowie indianischer Traditionen. Im Jahr 1960, während seiner Reise nach Marokko, sollte er eine Vision von der Heiligen Maria gehabt haben. Sie erteilte ihm die Kraft des Segens (*baraka*). Seitdem strahlte eine göttliche Kraft des *baraka* direkt aus seinem Körper und seinen Fotos. Er trat seinen Schülern oft nackt gegenüber und teilte diese Kraft unter ihnen auf. Ferner behauptete er, alle Eigenschaften der früheren großen Lehrer wie Shiva, Krishna, Abraham, Jesus und Muhammad vereinigt zu haben. Trotz all dieser Kontroversen haben seine Werke über Religion und Spiritualität wie *The Eye of the Heart* (1997) bis heute eine beachtliche Bedeutung. Die Idee, dass der Sufismus eine Manifestation der universellen religiösen Weisheit ist, zieht viele spirituelle Sucher an.<sup>124</sup>

Diese früheren Entwicklungen zeigen, warum der westliche Sufismus so untypisch in der ersten Periode war. Auf einer Seite gibt es Hazrat Inayat Khan, einen nicht-orthodoxen Sufimeister, der den Sufismus in den Westen brachte, und auf der anderen Seite den geheimen Šādīlīya-Orden. Es ist bemerkenswert, dass Aguéli auf der Suche nach der ewigen Wahrheit nach Ägypten kam und die Inspiration in den Übersetzungen der Sufi-Klassiker gefunden hat.

---

<sup>122</sup> Rawlinson (1993): 11

<sup>123</sup> „lat.: „immerwährende Philosophie“. Der Begriff wurde im 16. Jh. vom italienischen Bischof Augustinus Steuchus in seinem Buch *De perenni philosophia libri X* verwendet und bezeichnet die Vorstellung, demzufolge sich bestimmte philosophische Einsichten über Zeiten und Kulturen erhalten.“ H. Schneider, Art. *Philosophia Perennis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B.7

<sup>124</sup> Hammer (2004): 133

Zu dieser Zeit gab es noch nicht genug Werke über den Sufismus und die, die vorhanden waren, wurden von Menschen geschrieben, die nie in einem muslimischen Land waren. (Wie zum Beispiel die Übersetzung von Ibn al-‘Arabī’s Werk des Gelehrten Reynold Nicholson.<sup>125</sup>

**Die zweite Etappe** verbindet man mit den „Anti-Establishment“-Bewegungen der 1960er- und 1970er-Jahre. Die junge Mittelklasse der Amerikaner sah in der Technokratie und im Mangel an religiösen Autoritäten den Grund für Rassismus oder den Krieg in Vietnam. Es war die Ära des Suchens nach den spirituellen Werten des Lebens und der Selbstverwirklichung in den Traditionen aus dem Osten wie Zen, Yoga oder Sufismus, jedoch mit wenig Interesse an den wahren Wurzeln dieser Traditionen verbunden. Durch die Werke von Mircea Eliade, William James, Thomas Merton, Huston Smith, Seyyed Hossein Nasr, Zalman Schachter und Richard Demartino gewann die islamische Mystik an Bedeutung. Gleichzeitig entdeckten die Juden und Christen in Amerika die mystischen Traditionen ihrer eigenen Religionen erneut.<sup>126</sup>

Eine Vielzahl an sufischen Bewegungen blühte in dieser Zeit auf. Manche verwendeten das Wort „Sufismus“, um die universellen, nicht mit dem Islam verbündeten Lehren zu bezeichnen. Ein sehr gutes Beispiel dafür ist „The Sufi Order of America“ unter der Leitung von dem Pir Vilayat Inayat Khan (gest. 2004), dem Sohn von Hazrat Inayat Khans. Der neue Meister richtete seine Lehren an die Hippiebewegungen. Dank ihm und anderen Personen, die mit der Organisation verbunden waren, vor allem Shahabuddin Less und Samuel Lewis, wurden Tausende mit dem Sufismus vertraut. „The Sufi Order of America“ wurde mit dem „Sufi Dancing“ („Dance of Universal Peace“) in Verbindung gebracht. Die Bewegung veranstaltete „Cosmic Masses“, „Sufi Dancing“ oder „Universal Worship Services“. Diese Verbindung von mystischen Traditionen, Psychologie, alternativer Medizin und Ökologie kennzeichnet die amerikanische, postmoderne Spiritualität.<sup>127</sup>

Ein anderer einflussreicher Sufi dieser Zeit war Idries Shah (gest. 1996). Dank ihm kamen viele Amerikaner und Europäer zum ersten Mal mit dem Sufismus in Kontakt. Er begann seine Karriere im Jahr 1956 mit dem Buch *Oriental Magic*, dann folgten *The Secret Lore of Magic* (1957) und das berühmteste seiner Werke *The Sufis* (1964). Seine Bücher wurden millionenfach auf der ganzen Welt verkauft. Laut seiner Biographie lässt sich seine Herkunft bis zum Propheten Muhammad zurückverfolgen. Er wird mit dem Naqšbandi-Orden in

---

<sup>125</sup> Rawlinson (1993): 11

<sup>126</sup> Webb (2006): 88

<sup>127</sup> Webb (2006): 88

Zusammenhang gebracht. Seine spirituelle Kette verschaffte ihm großes Ansehen in der britischen High Society.<sup>128</sup>

**Die dritte Etappe** begann in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, zur Zeit der großen Immigrationswellen. Während dieser Periode etablierten sich die ersten amerikanischen Zweige der traditionellen islamischen Sufiorden aus dem Osten. Die Bruderschaften wurden von den lokalen Vertretern (*ḥalīfa*) geleitet, blieben jedoch der traditionellen Goldenen Kette der Initiation (*silsila*) treu und dank der modernen Technik bewahrten sie auch die Verbindung zu ihren großen Sufimeistern. Diese Gruppen halten sich an die islamischen Praktiken und den traditionellen *adab*<sup>129</sup>. Zu diesen Orden gehört zum Beispiel „The Ḥalvatī-Ğarrāḥī Order of America“, der seinen Ursprung in Istanbul hat.<sup>130</sup>

### 3.2 Die Rolle der Religion in der amerikanischen Kultur

Nachfolgend wird die geistige Landschaft der USA betrachtet. Die Errungenschaften der 1960er-Jahre brachten dauerhafte Veränderungen hinsichtlich der Identität des Landes sowie bemerkenswerte soziale und kulturelle Verwandlungen mit sich. Viele Amerikaner befreiten sich von kulturellen Beschränkungen, lehnten die traditionellen Formen der Religiosität ab und wählten die Religion des „Suchens“. Zu dieser Zeit kristallisierte sich eine neue religiöse Umgebung, gezeichnet durch Voluntarismus und Wahlfreiheit. Sie förderte Selbsterfahrung, Loslassen und freies, selbstverantwortliches Leben. Die „Suchenden“ unter den amerikanischen „baby boomers“ bewegten sich frei auf dem „Markt der Religionen“ und Lebensstilen. Religion wurde zu einer individuellen Wahl, zu einer persönlichen Therapie, sie wurde zu einem Produkt, das vermarktet wurde.<sup>131</sup>

Seit 1960 beobachtet man auch die Entwicklung eines neuen Phänomens: die New Age. Die grundlegende Tendenz der New-Age-Religiosität basiert auf dem Glauben, dass jede Person ein inneres, höheres Wesen besitzt, das grundsätzlich gut, sogar göttlich ist. Mithilfe der inneren Stimme kann man sein Leben verbessern und sogar das höhere Selbst in diesem

---

<sup>128</sup> Hammer (2004): 136

<sup>129</sup> ar. (pl. *ādāb*), kommt vom *da‘b* (Brauch), bedeutet „richtiges Benehmen“, im Sufismus ist es ein Benehmen eines Schülers gegenüber seinem Meister. Art. „Adab“, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition, Bd. I, Leiden – London 1960, s. 175

<sup>130</sup> Webb (2006): 89

<sup>131</sup> Taji-Farouki (2007): 5

Dasein verwirklichen. Die New-Age-Spiritualität ist zum großen Teil anti-autoritär und basiert auf Selbsterfahrung. Infolgedessen wird jeder Mensch sein eigener Führer, unabhängig von Tradition, Glauben und Vergangenheit.<sup>132</sup>

Der Glaube an Holismus (alles hängt mit allem zusammen) ist zentral für die New Age Bewegungen. Dieser Theorie liegt die Behauptung zugrunde, dass das Göttliche, Natur, Körper, Geist und Mensch, eins sind. Die wahre Realität ist in Wirklichkeit spirituell und folglich wird sie als eine Form der Energie oder des Intellekts bezeichnet. Diese holistischen Konzepte stehen im Gegensatz zu den dualistischen und reduktionistischen Tendenzen der modernen westlichen Kultur. Daher wird New Age oft als Kulturkritik bezeichnet und als Alternative, die Religion und Wissenschaft verbindet, verstanden.<sup>133</sup>

Hermansen beruft sich in ihrem Werk auf Catherine Albanese, eine bekannte Forscherin der amerikanischen Religion, die als Hauptmerkmal der modernen Religiosität Vereinfachung von Glaubenslehre und Praxis bezeichnet. Die heutige Gesellschaft ist sehr aktiv, es gibt wenig Zeit zum Nachdenken und man benötigt schnelle Resultate. Es ist eine Kultur von Geschwindigkeit, Fast Food und Outlets sowie der Vorliebe für alles, was „light“ ist. Das beinhaltet auch eine Religion ohne Ansprüche und ohne Wurzeln.<sup>134</sup> Taji-Farouki zitiert Heelas und Woodhead, die behaupten, dass sie die Zeugen einer „spirituellen Revolution“ seien, in deren Zuge es zu einer Verschiebung von „Religion“ auf die „Spiritualität“ kommt. Diese moderne Spiritualität ist durch die Rückkehr zu sich selbst und die Wertschätzung des Lebens, vor allem der Gegenwart, gekennzeichnet.<sup>135</sup>

Diese Prozesse bilden eine gute Plattform für die Entwicklung der alternativen New Age Bewegungen. Die neue Spiritualität ist nicht nur allgemein akzeptiert, sondern auch populär. Dadurch wird auch der universelle Sufismus interessant für die westlichen Suchenden, die sich gegen die Institutionalisierung und traditionelle Religiosität wenden. Nichtsdestotrotz kann das Engagement in Richtung einer universellen Spiritualität auch in manchen Fällen zu einer Mitgliedschaft in einer islamischen, traditionellen *ṭarīqa* oder sogar zur Konvertierung zum Islam führen. Hier bieten gerade die Sicherheit, verbunden mit einer externen Autorität sowie die strikten Anforderungen islamischer Praktiken einen starken Anziehungspunkt.<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Taji-Farouki (2007): 6

<sup>133</sup> Taji-Farouki (2007): 7

<sup>134</sup> Hermansen (2004): 39

<sup>135</sup> Taji-Farouki (2007): 208

<sup>136</sup> Taji-Farouki (2007): 210

Ein Beispiel ist die Bawa Muhaiyeddeen Fellowship, die im Laufe der Zeit von einer universalistischen zu einer explizit islam-orientierten Bewegung transformierte.

Die neuen New-Age-Religionen und auch der Sufismus bieten im Angesicht der Ungewissheit der modernen Zeit eine Zuflucht. Viele finden dennoch gerade im Islam und in einem charismatischen Sufimeister ihre Befreiung.<sup>137</sup>

### 3.3 Muslime in den USA

Die muslimische Bevölkerung in den USA ist sehr vielfältig. Die Forschungen zeigen, dass die Muslime in Amerika in der Regel besser assimiliert und wohlhabend sind als die in Europa. Die Zahl der Muslime wird auf 2,5 Millionen (in 2009) geschätzt. Manche Quellen sprechen auch von über sechs Millionen, diese Zahlen wurden aber bisher nicht bestätigt.<sup>138</sup>

Infolge der ethnischen Vielfalt hat keine muslimische Gemeinde einen besonderen Einfluss auf die Muslime in Amerika. Zu den Hauptorganisationen gehören „Islamic Society of North America“ (ISNA) und „Islamic Circle of North America“ (ICNA). Sie werden von internationalen muslimischen Aktivisten wie Jamaat Islami oder Ikhwan al-Muslimun dominiert. Diese Organisationen befürworten eine realistische Interpretation des Islam und lehnen den Sufismus als abergläubisch ab.<sup>139</sup>

Viele ausgebildete muslimische Immigranten lehnen sogar die islamische religiöse Praxis ab. Man merkt ferner den Unterschied zwischen bekannten islamischen Praktiken, die von Immigranten ausgeübt werden, und „elitäre“ und „intellektuelle“ des Sufismus, welche die Amerikaner anzieht.<sup>140</sup>

In diesem Kontext können die Sufibewegungen, die sowohl Amerikaner als auch Muslime der zweiten Generation einbeziehen, als eine Brücke zwischen Osten und Westen angesehen werden.<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> Taji-Farouki (2007): 211

<sup>138</sup> Hermansen (2004): 41

<sup>139</sup> Hermansen (2004): 41

<sup>140</sup> Hermansen (2004): 42

<sup>141</sup> Hermansen (2004): 43

## 4 DIE WICHTIGSTEN SUFI-GEMEINSCHAFTEN IN DEN USA

Die Vielzahl der Sufiorden in den USA und die Mannigfaltigkeit ihrer Formen spiegeln am besten die ungezählten Facetten des Sufismus wider und zeigen eine bemerkenswerte Verwandlung der traditionellen Ableger früherer sufischer *ṭarīqas* im Kontext von Modernität und Globalisierung. Daher begegnet man in den heutigen, amerikanischen Glaubensgemeinschaften eine Reihe von modernen Bruderschaften, in denen die traditionellen Elemente mit den universellen verschmelzen.<sup>142</sup>

Viele von diesen *ṭarīqas*, die sich erfolgreich im Westen etabliert haben, sind erst vor Kurzem gebildet oder ganz neu gestaltet worden. Es ist dementsprechend schwierig, sie nach einem typischen *ṭarīqa*-Schema zu kategorisieren, weil sie sich oft jeder Kategorisierung entziehen.<sup>143</sup> Nichtsdestotrotz scheint bei den Klassifikationen, die in der heutigen Literatur vorhanden sind, das entscheidende Kriterium der Bezug zum Islam zu sein, was auch für diese Studie von Bedeutung ist.

In dem folgenden Kapitel werden einige der wichtigsten Sufiorden und -bewegungen, die derzeit in Amerika aktiv sind, aufgelistet. Dabei werde ich mich auf die in der Literatur befindlichen Kategorisierungen stützen. In den wissenschaftlichen Werken von Marcia Hermansen *Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements* (2000) und Alan Godlas *Sufism, Sufis and Sufi Orders*<sup>144</sup> lassen sich zwei Arten der Klassifikation von Sufiorden im Westen finden:

- 1.) In ihrer Studien über die sufischen Bewegungen in Amerika bedient sich Marcia Hermansen einer Garden-Metapher. Sie unterteilt die amerikanischen Sufiorden in sog. *hybrids*, *perennials* (*universalist*) und *transplants*. Als *hybrids* bezeichnet sie jene Gruppen, die in der Regel von den Immigranten mit islamischen Wurzeln gegründet wurden und geführt werden und sich mit dem Islam und die *ṣarīʿa* identifizieren. Die Gruppen, die eher universalistische Ideen vertreten und demzufolge keine Zugehörigkeit zum Islam von ihren Anhängern verlangen, bezeichnet sie als *perennials*. Somit verweist Hermansen auf die *Philosophia perennis*, die Vorstellung,

---

<sup>142</sup> Genn (2007): 258

<sup>143</sup> Hermansen (2000): 161

<sup>144</sup> <http://islam.uga.edu/sufismwest.html> (Zugriff: 07.10.12)

dass sich im Kern aller Religionen eine universale, ewige Wahrheit ermitteln lässt. Dieser Begriff wurde schon früher, in diesem Sinne, vom französischen Sufi René Guénon und von Aldous Huxley geprägt. Die dritte Kategorie bilden kleine Gruppen, die sich hauptsächlich um muslimische Immigranten gebildet und am wenigsten an die amerikanischen Verhältnisse angepasst haben.<sup>145</sup>

- 2.) Auch Alan Godlas bezieht sich in seiner Klassifikation auf die Beziehung der Orden zum Islam. Die Klassifikation von Godlas scheint noch übersichtlicher zu sein. Der Hauptmerkmal für die islamischen Sufiorden im Westen ist ihre eher orthodoxe Einstellung und Einhaltung der *šarī'a*, auch wenn sie sich an ihr neues Milieu anpassen. Im Gegensatz zu den Mitgliedern der „quasi-islamischen“ Sufiorganisationen gehören dazu Muslime und Nicht-Muslime, weil das Praktizieren des Islam keine Voraussetzung ist. Die Scheichs sind jedoch meistens Muslime und die Organisationen berufen sich auch auf das islamische Recht. Nicht-islamische Sufiorganisationen heben den Islam nicht ausdrücklich hervor; sie verwenden zwar manche sufische Doktrin und Praktik, betonen aber einen allgemeinen spiritualistischen Ansatz aller Religionen.<sup>146</sup>

Nunmehr werden einige wichtige Sufibruderschaften in den USA aufgelistet: In der Auflistung habe ich mich auf die Klassifikation von Alan Godlas gestützt. Ich teile aber die Orden in zwei Gruppen auf, auf islamische Sufiorden mit konservativer Einstellung und Einhaltung von islamischen Traditionen und „nicht-islamische“ Sufiorden, die eine universale Botschaft verkünden. Bei der Beschreibung berücksichtige ich die Ursprünge der Orden und ihre aktuelle Rolle in den USA.

## 4.1 Islamische Sufiorden

### Naqšbandīya

Der Orden ist nach seinem Gründer Bahā' ad-dīn Naqšband (gest. 1389) aus Buchara, der der zentralasiatischen Tradition entstammt, benannt. Die Gründung der *ṭarīqa* wird aber Abū

---

<sup>145</sup> Schönbeck (2008): 179

<sup>146</sup> Schönbeck (2008): 179

Ya'qūb Yūsuf zugeschrieben.<sup>147</sup> Die Naqšbandis spielen eine wichtige Rolle nicht nur in der Türkei, sondern in der ganzen islamischen Welt. Der Orden ist eher nüchtern und orthodox. Im Mittelpunkt der Naqšbandi-Praktiken stehen der schweigende *dīkr* und *ṣuḥbat*, ein vertrauliches Gespräch zwischen Meister und Schüler.<sup>148</sup> Ferner engagiert sich die *ṭarīqa* gerne in weltlichen und politischen Angelegenheiten.<sup>149</sup>

**Der Naqšbandi-Ḥaqqaniorden**<sup>150</sup>, einer der bekanntesten und sich am schnellsten entwickelnden *ṭarīqas* steht unter der Führung von Scheich Nazim al-Kibrisi (geb. 1922), einer der einflussreichsten Sufimeister der muslimischen Welt. Auch im Westen gelang der Ḥaqqanīya ein erfolgreicher Durchbruch. Seit 1970 wurden zahlreiche Amerikaner und Europäer in den Orden eingeweiht. Die Bruderschaft ist auch in Kalifornien, Chicago und Montreal aktiv. Die Führung vom Zentrum in Fenton Michigan übernahm der Schwiegersohn und Vertreter Scheich Nazims, Scheich Hisham Kabbani.<sup>151</sup>

**The Circle Group**<sup>152</sup>, gegründet von Scheich Ahmed Abdur Rashid, einem Stellvertreter von Hazrat Azad Rasul, einem Naqšbandi-Scheich aus New Delhi.

**Die Naqšbandi Foundation for Islamic Education** – diese Organisation unterstützt die Zusammenarbeit und Kommunikation zwischen den islamischen Gelehrten und sufischen Meistern, um die muslimische Gemeinde zu stärken. Der Gründer ist Dr. Ahmad Mirza aus Peoria in Illinois. Der spirituelle Betreuer in Amerika in Texas ist Ḥwaja Muhammad Masun, ein Naqšbandi-Muğaddidi Sufi aus Kurdistan. Die Organisation sponserte zwei Konferenzen in Chicago, um den Geburtstag des Propheten zu ehren.<sup>153</sup>

## Die Šādīlīya

Der Orden wurde von einem marokkanischen Mystiker, Abu'l-Ḥasan 'Alī aš-Šādīlī (gest. 1258), gegründet. Der Orden kam nach Istanbul im 19. Jahrhundert. Die literarischen Werke

---

<sup>147</sup> Trimmingham (1971): 62

<sup>148</sup> Schimmel (1985): 515-526

<sup>149</sup> Lohlker (2008): 160

<sup>150</sup> <http://www.naqshbandi.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>151</sup> Hermansen (2000): 165

<sup>152</sup> <http://circlegroup.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>153</sup> Hermansen (2000): 168

des Ordens sind besonders bekannt und bis heute lebendig: die *Hikam*, eine Sammlung von Sprüchen und Gebeten des ibn 'Ata' Allah. (gest. 1309).<sup>154</sup>

**Al-Murābiṭūn**<sup>155</sup> – bekannt auch als Darqawīya-Ḥabībīya, wurde von Scheich 'Abdalqādir aṣ-Ṣūfī (geb. 1930) (früher Ian Dallas), einem schottischen Schauspieler, der zum Islam konvertierte, gegründet. Im Jahr 1967 wurde er von einem marokkanischen Sufisheich, Muhammad ibn al-Ḥabīb al-Darqawī, initiiert. Bis zum Jahr 1976 hatte er genug Anhänger um sich geschart, um seine eigene Sufibewegung in Norwich, England zu gründen. Zunächst bevorzugte er die malikitische Rechtsschule, wurde aber mit der Zeit immer konservativer und stärker islamisch orientiert. Diese Entwicklung des Ordens kann sehr gut in den Werken von Ian Dallas nachvollzogen werden: *The Book of Strangers*, (1972), ein Buch über die spirituelle Suche; *The Sign of the Sword* (1975); *Jihad: A Groundplan*; (1984) sowie *The Sign of the Sword* (1984) von Scheich 'Abdalqādir al-Murābiṭ.

Der 'Abdalqādir aṣ-Ṣūfī brachte im Jahr 1973 die Bewegung in die USA. Seine Nachfolger etablierten 1977 ein Zentrum in Berkley.

Eine Besonderheit der Murābiṭūn ist der sog. Gold-Dinar<sup>156</sup>, die Gegenwährung zum Dollar.<sup>157</sup> Dieser Orden sehr erstarrt in seinen Traditionen, prägt den goldenen Dinar, um dem Einfluss internationaler Banken zu entkommen.

**Die Ṣādīlīya-Miriamīya** kristallisierten sich um den Scheich Īsā Nūr ad-Dīn, bekannt auch unter dem Namen Frithjof Schuon. Der Scheich aus der Schweiz wanderte in den 1970er-Jahren nach Bloomington in Indiana aus. Die sufischen Lehren erhielt er vom Scheich Aḥmad al-'Alāwī von Ṣādīlīya-'Alāwīyaordens in Algerien. Zu seinen prominentesten Schülern gehörten Seyyed Hossein Nasr, Martin Lings, Titus Burckhardt. Schuon behauptet, während seiner ekstatischen Erlebnisse Visionen von Maria und Jesus zu haben, infolgedessen wurde seine Bewegung für einige Zeit „Tariqa Miriamīya“ genannt. Obwohl sich die *ṭarīqa* als islamisch bezeichnet, bezieht sie in ihren Praktiken auch christliche, hinduistische und indianische Elemente mit ein.<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> Schimmel (1985): 354

<sup>155</sup> <http://www.shaykhabdalqadir.com/content/index.html> (Zugriff 07.10.12)

<sup>156</sup> „Dīnār ist auf Gold basierende Währung in dem früheren Islam. Er besteht aus 4,25 Gramm 22-karatigem Gold“ Art. „Dīnār“, in: *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, Bd. I, Leiden – London 1960, s. 297-299

<sup>157</sup> Hermansen (2000): 170

<sup>158</sup> Hermansen (2000): 169-170

**Šādīlīya Sufi Center**<sup>159</sup> – diese Bewegung beruht auf den Lehren eines Palästinensers aus Jerusalem, Scheich Muḥammad Ġamal ar-Rifā‘ī aš-Šādīlī. Die wichtigen Zentren des Ordens befinden sich in Santa Fe, Philadelphia und San Francisco Bay Area.

**Die Ṭarīqa Burhānīya** – die *ṭarīqa* gewann zuerst zahlreiche Anhänger in Ägypten und im Sudan. Zu den Zeiten von Scheich Ibrahim Muhammad Osman (gest. 2003) breitete sich die Gruppierung auch im außerarabischen Raum, vor allem in den USA stark aus.

**Die Šādīlī School of Green Mountain Branch**<sup>160</sup> – der Leiter des Zentrums in Virginia ist Scheich A. Nooruddeen Durkee. Die Schule ist den Lehren von Abu’l-Ḥasan ‘Alī aš-Šādīlī, die in englischer Sprache verbreitet werden, gewidmet.

## Die Čištīya

Dieser, aus dem indischen Raum stammende Orden spielte eine wichtige Rolle bei der Islamisierung Indiens. Der wichtigste Heilige ist Mu‘īn ad-dīn Ḥasan Čištī (1141 bis 1230/1236). Die Čištīya sind für ihre Liebe für Musik, Poesie und asketische Ideale bekannt. Ferner erlaubte Mu‘īn ad-dīn die Initiation von Nicht-Muslimen.<sup>161</sup>

**Der Čištīorden in den USA** – der Meister des amerikanischen Zweigs des Ordens, der der Čištī-Šābirī Tradition entstammt (der Zweig entstammt dem Čištī Sufī Alā ad-Dīn ibn Aḥmad Šabīr (gest. 1265)), ist Ḥākīm Mu‘īn ad-dīn Čištī. Dieser studierte traditionelle islamische Medizin in Afghanistan und Indien. In seinem Zentrum in New York beschäftigt er sich mit der traditionellen Heilkunst und hat zu diesem Thema eine Reihe von Videokassetten herausgebracht.<sup>162</sup>

## Die Rifā‘īya

Der Gründer des Ordens war Aḥmad ibn ‘Alī ar-Rifā‘ī (gest. 1181). Die *ṭarīqa* verbreitete sich im 14. und 15. Jh. in Anatolien und dem Balkan. Die Rifā‘ī waren für ihre kontroversen Praktiken und das ekstatische *dīkr* bekannt. Sie aßen lebende Schlangen und löschten das brennende Feuer mit ihrem eigenen Körper.<sup>163</sup> Der Rifā‘ī Orden wurde im 18. Jahrhundert

---

<sup>159</sup> <http://suficenter.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>160</sup> <http://wp.greenmountainschool.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>161</sup> Schimmel (2000): 77-78

<sup>162</sup> Hermansen (2000): 163

<sup>163</sup> Trimingham (1971): 38

von Muḥammad Ḥadīdī nach Istanbul gebracht und bleibt dort bis heute (z. B. die ‘Alī Bābā *tekke* in Kasımpaşa).<sup>164</sup>

**The Rifā‘ī Ma‘rūfī Fellowship of Chapel Hill, North Carolina**<sup>165</sup> – dieser Zweig des Rifā‘ī Ma‘rūfī Ordens wird von Scheich Şerif Çatakaya geführt, der 1992 in die USA kam. Sein Sitz befindet sich in Chapel Hill in Nord Carolina. Der Scheich erhielt eine traditionelle *medrese* Ausbildung und studierte zusammen mit dem Müzaffer Ozak<sup>166</sup> in Istanbul in 1968. Zu den Aktivitäten der Gruppe gehören die Praktiken von *dikr* und das Singen von religiösen Liedern *ilāhī*. Der Orden pflegt auch die Kooperation mit anderen Sufiorganisationen wie z. B. „Bawa Muhaiyudeen Fellowship“ und dem „Internationalen Sufiorden“ sowie Mevlevī. Sie veranstalten auch ein alljährliches Rūmī Festival in Chapel Hill.<sup>167</sup>

## Die Qādirīya

Der Orden wurde nach ‘Abd al-Qādir al-Ġīlāni (gest. 1166), einem charismatischen, hanbalitischen Prediger, benannt. Sein Grab in Bagdad ist eine wichtige Pilgerstätte.<sup>168</sup> Die Qādirīya hat ihre Anhänger in allen islamischen Ländern, von Süd-Indien bis West-Afrika.<sup>169</sup>

In Anatolien entwickelte sich ein Zweig, die Qādirīya-Rūmīya. Die *tekke* ihres Gründers, Ismā‘īl Rūmī, befindet sich in Istanbul und ist bis jetzt das Zentrum der türkischen Qādirīya.<sup>170</sup>

**Qādirī-Rifā‘ī**<sup>171</sup> – diese *ṭarīqa* ist ein Zweig der Ṭarīqa-Ansarīya und wird geleitet vom Pīr Scheich Taner Ansari. Sein Meister, Scheich Muḥammad Ansarī, war der Gründer der Qādirī-Rifā‘ī *ṭarīqa* in Aynī Ali Baba Tekke in Istanbul.

**Bawa Muhaiyadeen Fellowship** – gegründet von einem singhalesischen Lehrer, Guru Bawa Muhaiyadeen. Diese Organisation bezeichnet sich als ein Zweig des Qādirīya-Ordens. Bawa Muhaiyadeen kam 1971 nach Amerika und gründete ein Zentrum in Philadelphia. Im Jahr

---

<sup>164</sup> Zarccone, Art: *ṭarīqa*, in *EI2*, Vol. 10, 253

<sup>165</sup> <http://www.sherifbaba.com/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>166</sup> s. **Die Ḥalvatīya**, s. 42

<sup>167</sup> Hermansen (2000): 169

<sup>168</sup> Schimmel (1985): 350

<sup>169</sup> Schimmel (2000): 79

<sup>170</sup> Zarccone, Art: *ṭarīqa*, in: *EI2*, Bd. X, 252

<sup>171</sup> <http://www.qadiri-rifai.org/index.htm> (Zugriff 07.10.12)

1976 führte er das Praktizieren von *dikr* und erst 1981 das islamische Ritualgebet ein.<sup>172</sup> Der Meister ist 1986 gestorben und sein Mausoleum in Philadelphia war die erste Pilgerstätte in den USA, die von den Anhängern des Ordens und anderen Sufis besucht wurde. Bawa Muhaiyedeem, der keiner Silsila entstammte, bezeichnete seine Lehren als islamisch. Nichtsdestotrotz war er laut seiner Anhänger in erster Linie ein spiritueller Meister und die islamischen Rituale haben für ihn eine untergeordnete Rolle gespielt. Nach seinem Tod gab es keinen Nachfolger. Die Organisation verbreitet nach wie vor die Lehren des Meisters und veröffentlicht seine Werke.<sup>173</sup>

## Die Tiğānīya

Die Bruderschaft wurde von Aḥmad at-Tiğānī (gest. 1815) gegründet und fand eine besonders breite Anhängerschaft in Westafrika.<sup>174</sup> Sie stellen ihren Lehrer und die Person des Propheten in den Mittelpunkt.<sup>175</sup>

**Tiğānī Orden** – die größte Anhängerschaft bilden hier die afroamerikanischen Muslime, die Scheich Ḥasan Cisse folgen. Er begann seine Mission 1970 in den USA. Die Bruderschaft pflegt Kontakte zu den afrikanischen Zentren und unterstützt die koranischen Schulen in Senegal.<sup>176</sup>

## Die Ḥalvatīya

Der Orden ist für seine rigorose Ausbildung und die Förderung des Individualismus bekannt. Es ist schwer, seine Ursprünge nachzuverfolgen. Die *ṭarīqa* entstammt der *Malāmātī* Tradition<sup>177</sup> und geht auf mehrere mystische persische, kurdische und türkische Asketen zurück. ‘Umar al-Ḥalwatī ist der offizielle Gründer des Ordens.<sup>178</sup> Dieser entwickelte sich schnell und ist vor allem in Anatolien und auf dem Balkan verbreitet. Mit der Zeit entstanden folgende Zweige in Anatolien:

*Aḥmadīya*: gegründet von Aḥmad Šams ad-dīn (gest. 1504) vom Manisa.

---

<sup>172</sup> Hermansen (2000): 173

<sup>173</sup> Schönbeck (2008): 181

<sup>174</sup> Lohlker (2008): 161

<sup>175</sup> Schimmel (1985): 569

<sup>176</sup> Hermansen (2000): 172

<sup>177</sup> „Eine islamisch-mystische Tradition, die seine Wurzel in 9. Jahrhundert in Nishapur hat. *Malāma* (ar.) bedeutet „die Tadel“. Es geht darum sich vom Bedürfnis des falschen Selbstbilds nach Wertschätzung und Achtung durch andere Menschen freizumachen.“ Art. „*Malāmātiyya*“ (F. de Jong), in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. VI, Leiden – London 1991, s. 223-224

<sup>178</sup> Trimingham (1971): 74

*Sünbülīya*: gegründet von Sünbül Sinān Yūsuf (gest. 1529), Oberhaupt der *tekke* von Muṣṭafā Paša in Istanbul. Sein Nachfolger war Muṣliḥ ad-dīn Merkez Mūsā (gest. 1552), dessen Moschee mit einer heiligen Quelle in der Nähe von Yeni-Kapı sehr bekannt ist.

*Sinānīya*: gegründet von Ibrāhīm Umm-i Sinān (gest. 1551/1577).

*Ighit-Bāshīya*: gegründet von Šams ad-dīn Ighit-Bāhī, (gest. 1544).

*Ša‘bānīya*: gegründet von Ša‘bān Walī (gest. 1569).

*Šamsīya*: gegründet von Šams ad-dīn Aḥmad Sīwāsī (gest. 1601/1520). Die *ṭarīqa* wurde auch Nūrīya-Sīwāsīya genannt, nach ‘Abd al-Aḥad Nūrī Sīwāsī (gest. 1650 in Istanbul).

*Miṣrīya* oder *Niyāzīya*: gegründet von Muḥammad Niyāzī al-Miṣrī von Bursa (gest. 1694 in Lemnos). Die *tekkes* befinden sich in Griechenland, Kairo und in der Türkei.

*Ğarrāhīya*: gegründet von Nūr ad-dīn M. al-Ğerrāḥ (gest. 1733) in Istanbul.

*Ğamālīya*: gegründet von Muḥammad Ğamālī ad-dīn Aqsarā’ī Edirnewī (gest. 1750 in Istanbul).<sup>179</sup>

Der Orden ist stark mit dem ‘Alī-Kult verbunden. Sein Gründer organisierte sogar ein zwölftägiges Fasten, um den 12 Imamen Ehre zu erweisen.<sup>180</sup> Heutzutage sind noch immer drei Zweige des Ordens in der Türkei aktiv: Ša‘bānīya und Ğarrāhīya. Trotz des Verbots bestand der Orden weiter und wurde für die Öffentlichkeit zugänglich. Der türkische Ḥalvatī-Ğarrāhī Zweig wurde vom Pīr Nūr ad-dīn al-Ğarrāhī 1704 in Istanbul gegründet. Sein Nachfolger, der Scheich Müzaffer Ozak war der 19. Scheich und hat eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Ordens in den Westen gespielt. Zwischen den Jahren 1978 und 1984 unternahm er mehrere Reisen in die USA. Die *tekke* befindet sich bis jetzt in Istanbul in Karagümruk.<sup>181</sup>

**Der Ḥalvatī-Ğarrāhīorden**<sup>182</sup> – diese türkische *ṭarīqa* wurde vom Scheich des Ğarrāhīorden in Istanbul, Müzaffer Ozak (gest. 1986), nach Amerika gebracht. Scheich Ozak gewann während seiner Reisen eine große Anzahl an Anhängern in den USA. Das Hauptzentrum befindet sich in New York und wird von Scheich Tosun Bayrak geleitet. Ein weiteres

<sup>179</sup> Trimmingham (1971): 76

<sup>180</sup> Trimmingham (1971): 71

<sup>181</sup> Raudvere (2008): 161

<sup>182</sup> <http://www.jerrahi.org/> (Zugriff 07.10.12)

Zentrum gibt es in Redwood City in Kalifornien, es bildet ein Institut für Transpersonale Psychologie, das psychologische, religiöse und spirituelle Aspekte verbindet, geführt von dem Psychologen Ragip Frager.<sup>183</sup>

**Der Nūr Aškī Ğarrāhī Sufi Orden**<sup>184</sup> – Scheich Nūr al-Ğarrāhī (Lex Hixon) (gest. 1995) war bis zu seinem Tode der *ḥalīfa* des Ordens. Seine Nachfolgerin ist Fariha Friedrich du Menil. Scheich Nur war eine prominente Persönlichkeit in vielen amerikanischen spirituellen Bewegungen. In Folge der Begegnung mit Scheich Müzaffer Ozak konvertierte er zum Islam und wurde sein Schüler.<sup>185</sup>

Ein weiterer Zweig des Ordens, den man als orthodoxer bezeichnet, befindet sich in Spring Valley unter der Führung eines türkisch-amerikanischen Scheichs, Tosun Baba.<sup>186</sup>

## Die Ni‘matullāhīya

Die Bruderschaft geht auf Nūr ad-dīn Ni‘matullāh (gest. 1431) zurück. Sie spielte eine wichtige Rolle bei der Einführung der Schia im Süden Indiens.<sup>187</sup>

**Der Ni‘matullāhī Orden**<sup>188</sup> – Dr. Ğavād Nūrbaḡš, ein iranischer Psychiater, steht an der Spitze des Ordens. Im Jahr 1953 wurde er in den Rang des Scheichs erhoben. Nūrbaḡš kam 1974 zum ersten Mal nach Amerika und gründete ein kleines Zentrum in San Francisco, wo er kleine Versammlungen organisierte. Seitdem hat sich der Orden weltweit verbreitet. In Amerika gibt es mittlerweile neue Zentren.<sup>189</sup>

**Ḥānqah Maleknia Nāsūr ‘Alī Šāh** ist ein weiterer Zweig des Ordens, geführt von Nāsūr ‘Alī Šāh, der in Istanbul und in Paris lebt. Sein Neffe ist der Vertreter des Ordens in Amerika. Die Zentren befinden sich in New York, Boulder, North Carolina. Die Anhänger sind verpflichtet, zum Islam zu konvertieren.<sup>190</sup>

---

<sup>183</sup> Hermansen (2000): 164

<sup>184</sup> <http://www.nurashkijerrahi.org/main.htm> (Zugriff 07.10.12)

<sup>185</sup> Hermansen (2000): 164

<sup>186</sup> Hermansen (2000): 164

<sup>187</sup> Schimmel (1985): 127

<sup>188</sup> <http://www.nimatullahi.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>189</sup> Hermansen (2000): 174

<sup>190</sup> Hermansen (2000): 174

**Die Ni‘matullāhī-Gunabādī**<sup>191</sup>, unter der Leitung von Sultan Ḥusain Tabandah, Rida ‘Alī Šāh, hat Zentren in Orange County und Toronto.<sup>192</sup>

**Uwaisī-Šāhmaghsūdī**<sup>193</sup>, ein schiitischer Zweig der Kubrawīya *ṭarīqa*, wurde nach Westen von Šāh Maghsūd Angha gebracht. Der Hauptorden in den USA, bekannt als „Šāh Maghsūd Order“, wird von seinem Sohn, Mevlānā Šalāḥuddīn ‘Alī Nādir Šāh Angha (Hazrat Pir), geführt. Der Orden ist auch als „Maktab Ṭarīqat Uwaisī“ oder „The School of Islamic Sufism“ bekannt und besitzt viele Zentren überall auf der Welt. Der Hauptsitz befindet sich in San Rafael in Kalifornien. Der Orden bietet viele Veranstaltungen wie *dīkr* oder Meditationsübungen und weist dabei große Anhängerzahlen auf.<sup>194</sup>

**International Association of Sufism** – diese Bewegung, inspiriert von den Lehren des Šāhmaghsūd, wird von seiner Tochter Dr. Nahid Angha geleitet. Sie gründete diese Organisation in San Rafael in Kalifornien zusammen mit ihrem Mann, einem Sufi Dr. Ali Kianfar. Das Hauptziel der Organisation ist die Unterstützung der Kooperation und des Dialoges zwischen verschiedenen Sufiorden, um die sufischen Lehren für ein breites Publikum zugänglich zu machen. Sie veröffentlichen eine Zeitung *Sufism: An Inquiry*. Die Mehrheit der Mitglieder ist amerikanisch und das Praktizieren des Islam ist keine Voraussetzung.<sup>195</sup>

## 4.2 Nicht-islamische Sufibewegungen im Westen

Hierzu zählen Organisationen, die eher einen universellen Charakter besitzen und den Islam nicht ausdrücklich hervorheben.

**Sufi Order International**<sup>196</sup> – dieser Orden wurde von dem indischen Musiker und einem Čištī-Sufi, Hazrat Inayat Khan (gest. 1927), etabliert. Als seinen Nachfolger hat er seinen ältesten Sohn, Pir Vilayat Inayat Khan, bestimmt. Im Jahr 2000 übernahm Zia Inayat Khan

---

<sup>191</sup> [http://erfan-gonabadi.com/About\\_Us/about\\_us.html](http://erfan-gonabadi.com/About_Us/about_us.html) (Zugriff 07.10.12)

<sup>192</sup> Hermansen (2000): 174

<sup>193</sup> <http://mto.shahmaghsoudi.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>194</sup> Hermansen (2000): 175

<sup>195</sup> Hermansen (2000): 175

<sup>196</sup> <http://www.sufiorder.org/> (Zugriff 07.10.12)

die Leitung des Ordens. Die Lehren Inayat Khans beinhalten Elemente aus Psychologie und Wissenschaft, und seine Meditationen ähneln der Jungschen Psychoanalyse. Zu den Praktiken gehört auch das islamische *dīkr*, die islamischen Komponenten spielen aber eine untergeordnete Rolle. Laut Hermansen gibt es in Nord-Amerika ca. 10.000 Menschen, die eine Initiation in den Orden erhalten haben. Etwa 2000 von ihnen nehmen noch aktiv an den Aktivitäten teil.<sup>197</sup>

**The International Sufi Movement**<sup>198</sup> – diese Organisation orientiert sich an den Lehren und der Tradition des Hazrat Inayat Khans. Der Gründer ist sein anderer Sohn Hidayat Inayat Khan (geb. 1917). Der Hauptsitz des Ordens befindet sich in Holland. Die Bewegung ist auch in Kanada sehr aktiv. In Nord-Amerika wird der Orden durch *muršid* Rabia Ana Perez repräsentiert. In den letzten Jahren kann man eine zunehmende Kooperation zwischen dieser Bewegung, Sufi Islamia Ruhaniat Society, und Sufi Order International beobachten.<sup>199</sup>

**Sufi Ruhaniat International**<sup>200</sup>, auch bekannt als Sufi Islamia Ruhaniat Society (SIRS), wurde von *muršid* Samuel Lewis (gest. 1971) gegründet. Lewis kommt aus San Francisco und studierte verschiedene Traditionen wie Zen Buddhismus, Hinduismus und Islam. Er war 1923 ein Schüler von Hazrat Inayat Khan. Die Organisation unterhält eine Verbindung zum Sufi Dance Movement und Kontakte zum Mevlevī-Orden in Amerika. Das aktuelle Oberhaupt des Ordens ist Muʿin ad-dīn Jablonski, der in Hawaii lebt.<sup>201</sup>

**The Threshold Society**<sup>202</sup> ist ein Mevlevī-Orden unter der Leitung von Kabir Helminski und seiner Frau Camille. Die beiden Lehrer wurden von Ğalāl ad-dīn Çelebi, Meister des Mevlevī-Ordens in der Türkei, anerkannt. Helminski publiziert Bücher und entwickelte einen 99-tägigen Kurs zur Einführung in den Sufismus und seine Praktiken.<sup>203</sup>

**Mevlevī Order of America**<sup>204</sup> ist ein weiterer Zweig des Mevlevī-Ordens, geleitet von Celaleddin Loras, einem Sohn des Scheichs des Ordens in Konya, Süleyman Dede (gest.

---

<sup>197</sup> Hermansen (2000): 162

<sup>198</sup> <http://www.sufimovement.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>199</sup> Hermansen (2000): 163

<sup>200</sup> <http://www.ruhaniat.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>201</sup> Hermansen (2000): 163

<sup>202</sup> <http://www.sufism.org/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>203</sup> Hermansen (2000): 171

<sup>204</sup> <http://www.hayatidede.org/> (Zugriff 07.10.12)

1985). Die Organisation hat ihren Sitz in San Francisco und unterrichtet die *samā'*, den Wirbeltanz.<sup>205</sup>

**The Society for Sufi Studies** – diese Organisation wurde von Idries Shah gegründet, einem Sufilehrer und Autor zahlreicher Bücher über Sufismus und Philosophie. Er wurde in Indien geboren und wuchs in England auf. In den 1950er-Jahren arbeitete er im Museum der Magie und Hexerei auf der Insel Man und veröffentlichte sein erstes Buch *Oriental Magic*. Sein prominentestes Werk ist *The Sufis*, das 1964 herausgegeben wurde. Shah gründete in London „The Institute for Cultural Research“, das sich mit der Erforschung des menschlichen Benehmens und der Kultur beschäftigt. Eine ähnliche Organisation befindet sich in den USA, unter der Leitung von Robert Ornstein, einem Psychologie-Professor an der Stanford Universität und Vertreter des Shahs in Nord-Amerika. Idries Shah verbreitete die Lehren des Sufismus im Westen und hatte großen Einfluss auf eine Reihe von Autoren, darunter Doris Lessing. Laut Shah sei der Sufismus frei im Ursprung und schildert eine universelle Wahrheit, die älter als der Islam ist.<sup>206</sup>

**The Golden Sufi Center**<sup>207</sup> – das Zentrum entstammt der Tradition der Naqšbandīya-Muğaddidīya Sufi-Linie. Seine Entstehung wurde durch die Lehren und Werken von Irena Tweedie inspiriert. Tweedie reiste nach Indien und wurde die Schülerin eines hinduistischen Naqšbandī-Meisters. In den Büchern *Wie Phönix aus der Asche* und *Der Weg durchs Feuer* beschreibt Tweedie den Weg ihrer spirituellen Einweihung. Nach der Veröffentlichung der Bücher hielt sie zahlreiche Vorträge in der Theosophischen Gesellschaft in London und führte erste kleine Meditationsgruppen. 1985 besuchte sie zum ersten Mal Amerika als spirituelle Lehrerin. Tweedie hat Llewellynh Vaughan-Lee als ihre Nachfolgerin bestimmt. Vaughan-Lee gründete einen Zweig des Zentrums in Inverness in Marin County in Kalifornien. Sie besucht dieses regelmäßig und hält Vorträge über Sufismus, die Psychologie Karl Gustav Jungs und Sufitraumarbeit.<sup>208</sup>

**Sufi Foundation of America**<sup>209</sup> – der Gründer dieser Bewegung, der Iraker Adnan Sarhan, behauptet, die Initiation den Naqšbandī, Rifā'ī, Qādirī und Mevlevī-Ordens erhalten zu haben. Seine Praktiken verbinden Arbeit mit dem Körper, Atemtechniken, Trommeln, Tanz, Yoga

---

<sup>205</sup> Hermansen (2000): 171

<sup>206</sup> Hermansen (2000): 166

<sup>207</sup> <http://www.goldensufi.org/about.html> (Zugriff 07.10.12)

<sup>208</sup> Hermansen (2000): 167

<sup>209</sup> <http://www.sufifoundation.org/> (Zugriff 07.10.12)

und *dikr*. Der Sitz der Sufi Foundation of America befindet sich in New Mexico. Alljährlich findet dort ein zweimonatiges Sommer-Camp statt.<sup>210</sup>

Hinsichtlich der oben genannten Liste lässt sich erkennen, dass im Falle der amerikanischen Sufiorden der Begriff „Sufi“ und „Sufismus“ ein breites Spektrum an Organisationen und Bewegungen charakterisiert sowohl mit einem eindeutigen islamischen Bezugssystem und einer expliziten Verbindung zu den Mutterorden in den Heimatländern, als auch mit einer modernen Herangehensweise und vielen Elementen aus anderen Traditionen.

### 4.3 Der Naqšbandī-Ḥaqqānī Orden in den USA

Im folgenden Kapitel werden zwei Sufibruderschaften vorgestellt, die sich als Ableger der islamischen Orden in den USA erfolgreich etabliert haben und zwar den Naqšbandī-Ḥaqqānī-Orden und den Internationalen Sufiorden.

Der Naqšbandī-Ḥaqqānī-Orden ist einer der wichtigsten und sich am schnellsten entwickelnden Sufiorden mit tiefen Wurzeln der islamischen Tradition in Amerika. Die bemerkenswerte Expansion dieser konservativen, sufischen Bewegung in einem nicht-muslimischen Kontext deutet auf die Komplexität und Dynamik des Sufismus in Amerika hin.

Scheich Nāzīm ‘Adil al-Qibrusī al-Ḥaqqānī al-Naqšbandī (geb. 1922) ist der große Meister und der Namensgeber des heutigen Ḥaqqānī-Zweig der Naqšbandīya. Er wurde in Larnaka geboren, erhielt aber seine spirituelle Ausbildung in Istanbul. Danach reiste er nach Damaskus, wo er 1945 von Scheich ‘Abd Allāh Daghestani (gest.1973) in den Naqšbandī-Orden eingeweiht wurde. Nach dem Tod des Scheichs Daghestani wurde Scheich Nazim in den Rang des Großscheichs des Ḥaqqānī-Ordens erhoben und bekam direkt vom Propheten die Erlaubnis, den Islam im Westen zu verbreiten.<sup>211</sup> 1974 reiste er nach London und gründete mithilfe von Schülern Gurdijeffs (gest. 1949) (ein bekannter, esoterischer Lehrer, dessen Werke von sufischen Lehren inspiriert wurden)<sup>212</sup> Zentrum. Im Laufe seiner Reisen besuchte

---

<sup>210</sup> Hermansen (2000). 172

<sup>211</sup> Damrel (2006): 117

<sup>212</sup> Hermansen (2000): 192

er viele europäische und asiatische Länder, wo sich zahlreiche Anhänger um ihn versammelten.<sup>213</sup>

Der Leiter des amerikanischen Zweigs des Naqšbandī-Ḥaqqānī-Ordens ist Scheich Muḥammad Hišām Qabbānī, Schwiegersohn des Scheichs Nāzīm und sein *ḥalīfa* (spiritueller Vertreter). Die Einführung des Ordens in den USA war ein Ergebnis von „[...] the great spiritual hunger of people in the Western Hemisphere“<sup>214</sup>. Scheich Nāzīm besucht die USA seit 1991 regelmäßig.

Scheich Hišām Qabbānī und seine Bruderschaft treten aktiv in der Öffentlichkeit auf. Von seinem Hauptsitz in Fenton in Michigan leitet ein Netzwerk von 23 Moscheen, Zentren und Klausuren. Des Weiteren reist er sehr viel und begleitet auch Scheich Nāzīm bei seinen Missionen im Ausland. Der Scheich hat ein bemerkenswertes PR-System entwickelt. Der Orden hat eine gute Präsenz im Internet und verfügt über viele Webseiten („Naqshbandi Sufi Way“, „The Haqqani Fellowship“, „eShaykh.com“, „Islamic Shopping Network“, „Sufi Live“)<sup>215</sup> mit Informationen über die Ḥaqqānīya, über Audio und Videoaufnahmen von verschiedenen Veranstaltungen sowie einem Online-Shop.

Die Zahl der Anhänger der Ḥaqqānīya in Amerika soll laut den Angaben des Ordens 60.000 konvertierte Amerikaner und 20.000 muslimische Immigranten umfassen.<sup>216</sup>

#### 4.3.1 Öffentliche Aktivitäten

Der Orden setzte sich zum Ziel, den Islam in der westlichen Welt zu verbreiten. Daher gründete Scheich Hišām ein bemerkenswertes Netzwerk an Organisationen, die zusammen ein ambitioniertes, religiöses Unternehmen aufgebaut haben. Es gibt vier Hauptorganisationen: „Haqqani Sufi Foundation“, „As-Sunna Foundation of America“ (ASFA), „Kamilat Muslim Women’s Organization“, „The Islamic Supreme Council of America“ (ISCA).<sup>217</sup>

Die „As-Sunna Foundation of Amerika“ (ASFA) ist eine Bildungsorganisation, die die Wichtigkeit der Kooperation zwischen den Muslimen in den USA betont. ASFA hebt ihre Glaubwürdigkeit durch die Beziehungen mit weltbekannten islamischen Institutionen wie al-

---

<sup>213</sup> Damrel (2006): 117

<sup>214</sup> Damrel (2006): 117

<sup>215</sup> <http://www.naqshbandi.org/>, [http://www.haqqanisoul.com/?xg\\_source=badge](http://www.haqqanisoul.com/?xg_source=badge), <http://eshaykh.com/>, <http://www.isn1.net/>, <http://www.sufilive.com/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>216</sup> Damrel (2006): 118

<sup>217</sup> Damrel (2006): 118

Azhar hervor. Darüber hinaus veröffentlicht sie Bücher über die vier islamischen Rechtsschulen und sieht sich als autoritativer Führer in diesem Bereich.<sup>218</sup>

„Kamilat Muslim Women’s Organisation“, gegründet 1997, beschäftigt sich mit den verschiedenen Aspekten des Lebens einer muslimischen Frau in Amerika und Kanada. Die Organisation widmet sich verschiedenen Problemen des Alltags, von Familie, Gesundheit, Ausbildung bis hin zur Heirat. Ferner leisten die Mitglieder auch Wohltätigkeitsarbeit für die muslimischen Flüchtlinge in Amerika. Das Ziel der Organisation ist, ein Bewusstsein für Brustkrebs oder Gewalt in der Familie zu schaffen, daher kommt auch die enge Zusammenarbeit mit anderen säkularen Institutionen.<sup>219</sup>

„The Islamic Supreme Council of America“ (ISCA) ist sicher die politisch aktivste und meist umstrittenste Ḥaqqānī-Organisation. Die Gruppe hat ihren Sitz in Washington und beschäftigt sich hauptsächlich mit zwei Aufgaben. Erstens übernimmt sie die juristische Beratung in *šarī‘a* Angelegenheiten für die in den USA lebenden Muslime. Die Organisation sieht sich als Moralapostel und Erhalter der rechtmäßigen *šarī‘a* Praktiken. Ihr zweites Ziel ist es, den Islam als eine tolerante Religion der Freiheit und Gerechtigkeit unter den Nicht-Muslimen zu verbreiten. Um dieses Ziel zu verwirklichen, beansprucht die Bruderschaft eine offizielle Rolle als einziger legitimer Vertreter der amerikanischen Muslime in den USA. Scheich Hišām, Mitbegründer und Vorsitzender des ISCA, nimmt an verschiedenen offiziellen, politischen Veranstaltungen teil, sei es im Weißen Haus oder als Sprecher im Außenministerium der Vereinigten Staaten zum Thema islamischer Extremismus. Der Orden lehnt extremistische Formen des Islam wie das Wahhabitentum<sup>220</sup> ab und sieht darin ein großes Hindernis in der Verbreitung des Islam in Amerika. Es ist laut der Ḥaqqānīya der Salafismus<sup>221</sup> und Wahabi-inspirierte Praktiken, die einen schlechten Einfluss auf die Muslime in Amerika haben und das Bild vom Islam entstellen.<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> Damrel (2006): 119

<sup>219</sup> Damrel (2006): 119

<sup>220</sup> Eine konservative Bewegung, gegründet auf den Lehren Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhābs. Die Bewegung entstand im 18. Jahrhundert in Saudi-Arabien. Die Anhänger vertreten die hanbalitische Rechtsschule und versuchen die islamische Lehre und der Konzept des *tawḥīd* authentisch zu vertreten. Art. „Wahhābiyya“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. XI, Leiden – London 2002, s. 39

<sup>221</sup> „Eine neo-orthodoxe islamische Reformbewegung, die im 19. Jahrhundert entstand. Die Orientierung an den Frommen Altvorderen (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Bezeichnet die Strömungen die sich an der Frühzeit des Islams orientieren. Als Quelle für islamische Rechtsgutachten werden der Koran und die Sunna herangezogen.“ Art. „Salafīyya“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. VIII, Leiden – London 1995, s. 900

<sup>222</sup> Damrel (2006): 120

Der Orden erhebt den Anspruch, eine Brücke zwischen Ost und West zu sein, und bietet eine Alternative zum islamischen Extremismus<sup>223</sup>. Die Mitglieder propagieren eine öffentliche Anti-Wahhabi-Polemik und verteidigen die Sufipraktiken. Dazu werden auch die Publikationen der As-Sunnah Stiftung genutzt sowie Artikel über traditionelle Sufipraktiken veröffentlicht wie *ziyarāt*<sup>224</sup>, Loyalität dem Scheich gegenüber. Die Ḥaqqānī-Webseiten verurteilen regelmäßig den Wahhabi-Extremismus in Afghanistan und Saudi Arabien. 1999 entfachte Scheich Hišām einen hitzigen Streit, indem er behauptete, dass 80 % der Muslime in Amerika Extremisten seien und dass die Mehrheit der Moscheen von Extremisten geleitet wird.<sup>225</sup>

Die Ḥaqqānī erreichen ihr Publikum durch moderne Medien wie Internet. Die Besucher ihrer Webseiten finden dort Biographien von großen Meistern, die Geschichte des Ordens oder einen Wegweiser zum Praktizieren von *bai‘āt*<sup>226</sup>. Während der Feste von Ramadan und *maulid al-nabi*<sup>227</sup> können die Anhänger Live-Übertragungen von Gebeten und Zeremonien direkt online anschauen. Auf diese Weise wird die Allgegenwart des Scheichs hervorgehoben.<sup>228</sup> Somit bleibt die Bruderschaft um den „virtuellen“ Scheich<sup>229</sup> konzentriert.

Ein interessantes Thema, das in den Lehren des Ordens häufig vorkommt, ist die Idee des Millenarismus. Diese verbindet die traditionellen, sunnitischen Vorstellungen des Jüngsten Gerichts mit dem Glauben der heutigen Generation der Amerikaner vom Ende der Welt. Der Scheich nutzt gerne Themen wie Armageddon, der 3. Weltkrieg, Anti-Christus, um über die Aufstellung der heutigen Welt und mystischen Lehren des Islams zu sprechen.<sup>230</sup>

Die Ḥaqqānīs versuchen eine gemeinsame Sprache mit ihren westlichen Anhängern zu finden, indem sie die Beispiele für ihre Lehren aus der heutigen Welt aufführen und als spirituelles Werkzeug nutzen. Scheich Nāzīm hat beispielsweise den Tod der Prinzessin Diana genutzt, um über Leben und Tod im Islam zu predigen.<sup>231</sup>

---

<sup>223</sup> Roy (2006): 226

<sup>224</sup> Eine Wallfahrt zum Heiligengrab, Art. „Ziyāra“ in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. XI, Leiden – London 2002, s. 524

<sup>225</sup> Damrel (2006): 120

<sup>226</sup> Treueschwur zum geistigen Leiter. Art. „Bay‘a“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. I, Leiden – London 1960, s. 1113

<sup>227</sup> Geburtstag des Propheten, Art. „Mawlid“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. VI, Leiden – London 1991, s. 895

<sup>228</sup> Roy (2006): 223

<sup>229</sup> Damrel (2006): 121

<sup>230</sup> Damrel (2006): 122

<sup>231</sup> Damrel (2006): 123

Der Naqšbandī-Ḥaqqānī-Orden hat es in nur zehn Jahren geschafft, eine Reihe von Anhängern zu versammeln. Die größte Gruppe bilden die Amerikaner, die zum Islam konvertiert sind. Einerseits ist es dem Orden gelungen, den Islam und vor allem den Sufismus zu fördern und deren Lehren für ein breites Publikum zugänglich zu machen. Andererseits sind die Versuche der Ḥaqqānīya, sich als Vertreter des amerikanischen Islam zu positionieren, aufgrund der kontroversen Aussagen von Scheich Hišām fehlgeschlagen. Heute steht die Bruderschaft abseits öffentlicher muslimischer Organisationen in den USA.<sup>232</sup>

#### 4.4 Der Internationale Sufiorden

Hazrat Inayat Khan (1882-1927), der Gründer des Internationalen Sufiordens und Wegbereiter zahlreicher sufischer Organisationen im Westen, wurde in Baroda in Indien geboren. Einen großen Einfluss auf die Erziehung von Hazrat Inayat Khan hatte sein Großvater Maula Bakhsh. Er war der Direktor und der Gründer der Musikakademie in Baroda, die für Schüler unabhängig von aller Religionen und Kasten geöffnet wurde. Inayat Khan wuchs in einem Umfeld auf, das durch Toleranz, Universalismus und Liebe zur Musik geprägt wurde. Schon von Anfang an zeigte der junge Khan seine spirituellen Talente. Obwohl der Islam im Mittelpunkt seines Lebens stand, interessierte er sich auch für Hinduismus und las Upanishaden und Bhagavad Gita. Schon mit 14 Jahren begann er zu reisen und in den Höfen von Maharadschas zu musizieren. Er lernte dabei den gesamten indischen Kontinent kennen.<sup>233</sup>

Sein erster geistiger Führer war der Čištī-Scheich Sayyid Muḥammad Abū Hāšim Madanī, von dem er seine Initiation bekam. Sein Meister starb 1908 und Khan unternahm erneut eine Pilgerreise durch Indien. 1910 wanderte er mit seinen Brüdern in die USA aus, um seine Mission im Westen zu erfüllen.<sup>234</sup>

Schon seit Anbeginn seiner Aktivität förderte Khan die Gleichberechtigung von Frauen in seiner Organisation.<sup>235</sup> Zu den ersten Schülern von Khan in den USA gehörte Ada Martin, eine typische Vertreterin des alternativen, religiösen Milieus dieser Zeit. Sie wurde von Khan auch als die erste weibliche Lehrerin ernannt, was zu dieser Zeit sehr innovativ war und den

---

<sup>232</sup> Damrel (2006): 121

<sup>233</sup> Geaves (2008): 96

<sup>234</sup> Geaves (2008): 96

<sup>235</sup> Genn (2007): 262

Bruch mit der alten Tradition des Sufiordens bedeutete, laut deren nur Männer die höchsten Ränge belegen durften.<sup>236</sup>

Um seine Botschaft in anderen Teilen der westlichen Welt zu verbreiten, reiste er nach London, Frankreich und in die Schweiz. 1926 kam er zurück nach Indien und starb ein Jahr später.<sup>237</sup>

Hazrat Inayat Khan vertrat den universalen Sufismus, laut dem eine ewige, unveränderliche Wahrheit alle Weltreligionen formt.

Inayat Khan schrieb: „The Sufi looks upon life as one life, upon all religions as his religion: call him a Christian and he is that; call him a Muslim or a Hindu and he is that; call him whatever you like, he does not mind. A Sufi does not think about what people call him. Who calls him Sufi? It is not he [...] it is only the one thing, it is nothing but the constant longing of the soul of the human being.“<sup>238</sup>

Obwohl sein Orden eine universelle Botschaft verkündete, entstammt er der Čištī-Tradition. In seinen Lehren lebt diese Tradition in der Tendenz zum Synkretismus, in der Gewaltlosigkeit und der Anwendung von Musik in wichtigen religiösen Ritualen weiter.<sup>239</sup> Die Čištī-Ṭarīqa wird als eine perfekte Verbindung von Vedanta<sup>240</sup> und Sufismus betrachtet, um die universelle Wahrheit aller Religionen aufzuzeigen.<sup>241</sup>

Die Leitung des Ordens übernahm 1957 der älteste Sohn Inayat Khans, Pir Vilayat Khan. Seit 2001 ist das Oberhaupt des Ordens sein Sohn Zia Inayat Khan.

#### **4.4.1 Aktivitäten des Ordens**

Um den Kernpunkt seiner Botschaft „Einheit der Religionen“ hervorzuheben, etablierte Hazrat Inayat Khan neue Rituale wie z. B. den universalen Gottesdienst. In diesem Gottesdienst wird die Einheit der großen Weltreligionen Respekt erwiesen durch das Anzünden von Kerzen und das Lesen aus den Heiligen Schriften.<sup>242</sup>

Die Čištī-Ṭarīqa beschäftigten sich seit je her mit der Tradition des spirituellen und natürlichen Heilens. Die holistische, alternative Medizin sowie spirituelle,

---

<sup>236</sup> Hammer (2004): 135

<sup>237</sup> Hammer (2004): 136

<sup>238</sup> Geaves (2008): 97

<sup>239</sup> Genn (2007): 261

<sup>240</sup> „Die mystische Grundlage des Hinduismus“ Schimmel (2008)

<sup>241</sup> Geaves (2008): 98

<sup>242</sup> Genn (2007): 262

psychotherapeutische Methoden lassen sich auch im Internationalen Sufiorden finden. Laut Khan besitzt jeder Mensch Selbstheilungskräfte, die man mithilfe göttlicher Kraft unterstützen kann. Gleichzeitig zeigt die Bruderschaft ein wachsendes Interesse an Ökologie, der Nachhaltigkeit des Planeten und Umweltschutz. Daher wurde 1927 von Inayat Khan ein weiterer Zweig des Ordens, *ziraat*, eingeführt, der sich mit diesen Themen auseinandersetzt. Seitdem werden regelmäßige Zeremonien abgehalten, um die Harmonie des Menschen mit der Natur zu zelebrieren. Diese Rituale wurden zum Teil den amerikanischen Indianern, Kelten und zoroastrischen Religionen entnommen.<sup>243</sup>

Den Kern der Bewegung bildet die esoterische Schule, wo die Ideen und Praktiken des universellen Sufismus verbreitet werden. Die wöchentlichen Veranstaltungen sind offen für alle und bieten eine Einführung in die Mystik des Ordens. Die Anwesenden nehmen teil an einem Tanz der universellen Freiheit, gefolgt von Unterricht oder Vorlesung. Der Schüler, der einen Einweihungsweg betreten will, wird einem spirituellen Führer anvertraut. Es ist ein Prozess, der aus mehreren Stufen besteht. Jede Stufe endet mit einer Initiation in eine höhere Ebene. Der Schwerpunkt liegt aber in der Einkehr, welche vier bis 40 Tage dauern kann. Währenddessen werden verschiedene Methoden angewandt wie: Affirmationen, Visualisieren, buddhistische Praktiken oder Wiederholung von *Kyrie Eleison*.<sup>244</sup>

Man findet auch islamische Elemente in den Praktiken des Ordens. Die initiierten Schüler erhalten oft muslimische Namen. Die meisten Tänze werden zum arabischen *dikr*-Gesang aufgeführt. Der bekannteste *dikr* ist *lā ilāha illā Allāh*. Ferner legt Inayat Khan großen Wert auf die traditionelle Schüler-Meister-Beziehung.<sup>245</sup>

Hazrat Inayat Khan hat versucht, seinem westlichen Publikum näher zu kommen und infolgedessen hörte er nicht auf, seine Lehren und Präsentationen zu bearbeiten. Während sich seine früheren Vorträge noch viel auf den Islam beziehen, setzte er im Laufe seiner Arbeit Beispiele und Metaphern aus dem täglichen Leben ein.<sup>246</sup> Inayat sagte: „People mostly think that the spiritual message must be something concrete and definite in the way of doctrines and principles; but that [...] does not belong to the divine nature, which is unlimited and is life itself.“<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Geaves (2008): 99

<sup>244</sup> Geaves (2008):99

<sup>245</sup> Geaves (2008): 101

<sup>246</sup> Genn (2007): 262

<sup>247</sup> Genn (2007): 262

Diese Entwicklungen machten die sufischen Lehren, Traditionen und Philosophie nicht nur für Muslime zugänglich. Sie passten sich an die spirituellen Bedürfnisse ihrer Anhänger an und boten eine „leichte“ Form des Sufismus.

Die Anhänger des Ordens halten sich nicht für Muslime. Der Prophet Muhammad wird als eine Manifestation des *rasūl*<sup>248</sup> wahrgenommen, was auf dem hinduistischen Konzept basiert und als *avatar*<sup>249</sup> verstanden wird. *Rasūl* wird als eine ultimative Stufe der menschlichen Existenz betrachtet, auf der der Mensch eins mit dem Göttlichen wird. Laut des Ordens kann jeder diesen Zustand erreichen. Die größten spirituellen Meister wie Jesus oder Buddha sind Manifestationen des *rasūls*.

Sufismus wird vom Internationalen Sufiorden als die Religion des Herzens angesehen, bei der sich Gott im Herzen jedes Menschen befindet.<sup>250</sup>

Obwohl der universale Sufismus von Hazrat Inayat Khan in vielerlei Hinsicht dem westlichen Sufismus neue Impulse verleiht, sind seine Botschaften nicht ganz neu. Seine Toleranz und Anerkennung anderer Religionen liegt im Kern der alten, islamischen Traditionen. Der Orden bewahrt die tief in der Čištīya verwurzelte Liebe für die Poesie, Musik und Tanz und bietet eine Führung auf dem spirituellen Weg. Die moderne Umgebung hat dem Orden mehr Freiraum für Entwicklungen gelassen, was im Heimatland vielleicht nicht möglich gewesen wäre.<sup>251</sup>

Die Begegnung des Sufismus mit dem Westen verursachte viele Spannungen, weil den alten Traditionen die Prozesse der Modernisierung sowie die modernen Formen der Religiosität entgegengestellt wurden. Gleichzeitig unterzogen sich die Bruderschaften einem Prozess der transkulturellen „Übersetzung“ aus der östlichen in die westliche Kultur. In einer modernen sozialen und kulturellen Umgebung und durch die innovativen Formen der Organisation und Kommunikation entstand eine Plattform mit vielen Möglichkeiten aber auch Herausforderungen. Nicht nur universale Sufiorden, sondern auch die orthodoxen, sowohl in Amerika als auch in den muslimischen Ländern, übernahmen experimentelle und innovative Formen der Sufipraktiken und setzten sie erfolgreich um.<sup>252</sup>

---

<sup>248</sup> Ar., „Ein Gesandter“, „Apostel“ Art. „Rasūl“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. VIII, Leiden – London 1995, s. 454

<sup>249</sup> Bezeichnet im Hinduismus einen Gott, der die Gestalt eines Menschen oder Tieres annimmt.

<sup>250</sup> Geaves (2008): 102

<sup>251</sup> Genn (2007): 277

<sup>252</sup> Genn (2007): 276

Auf der einen Seite steht Pir Vilayat Khan zweifelsohne als multi-kultureller Lehrer, der die Zusammenkunft von Osten und Westen verkörpert; Es ist ihm gelungen, die Autorität und das Erbe seines Vaters und der Čištī Tradition zu bewahren. Auf der anderen Seite repräsentieren die Scheichs Nāzīm und Hišām einen multi-nationalen Islam. Zwar haben sie einen islamischen Hintergrund, ihre Botschaften richten sich aber nicht nur an die Muslime. Es ist eine gelungene Verbindung von Modernität, multi-kulturellem Umfeld und Tradition.<sup>253</sup>

Zu beobachten sind aber auch Unterschiede zwischen dem Neo-Sufismus und dem traditionellen orthodoxen Sufismus. Im Fall der türkischen Naqšbandīya sind eher wenige mystische, spirituelle Elemente zu finden, die man mit dem Sufismus verbindet. Der Orden, dessen Mitglieder eine wichtige Rolle im politischen und wirtschaftlichen Leben der Türkei spielen, ist dafür stark in das soziale Umfeld eingebettet. Der Grund, warum ein Muslim einem Sufiorden beitrifft, ist, um ein Teil der muslimischen Gemeinde zu sein und soziale Unterstützung zu erhalten. Währenddessen ist ein westlicher Suchender wenig daran interessiert, in die Verbindung mit anderen Muslimen zu treten; er möchte eher den mystischen Faktor des Sufismus erfahren. Die neuen Anhänger werden als Individuen rekrutiert. Die modernen Bruderschaften heben den Islam nicht ausdrücklich hervor und verweisen auf die universelle Dimension ihrer Botschaft.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Hermansen (2006): 40

<sup>254</sup> Hammer (2004): 138

## 5 SUFIORDEN UND TRADITION

### 5.1 Derwischklöster, Moscheen und Heiligengräber in den USA

Jede Bruderschaft hat ihre eigene Form der Organisation und Hierarchie. Auch heute sind mit Blick auf den modernen Kontext traditionelle sufische Institutionen wie *ḥānqāh*<sup>255</sup> zu finden, die Moscheen und Heiligengräber.

Die erste amerikanische *ḥānqāh* war die „Kaaba Allah“ in San Rafael in Kalifornien. Sie wurde 1920 durch die Schüler von Khan gegründet. In den 1970er-Jahren wurde in New York „The Abode of the Message“, ein Seminar- und Einkehrzentrum gebaut. Der Ni‘matullāhī Orden gründete neun Derwischklöster in verschiedenen Städten Amerikas.<sup>256</sup>

Die islamischen Sufiorden bauten eigene Moscheen. Die erste sufische Moschee in den USA war die der Bektašīs. Die erste, die von amerikanischen Sufis gebaut wurde, war die Bawa Muhaiyaddeen Fellowship in Philadelphia (1984). Diese Moschee ist sowohl für Sufis als auch für die anderen Muslime offen. Sie bietet eine Plattform für Diskussionen, und Zusammenarbeit sowie multikulturelle Kommunikation. Viele Vertreter der islamischen Länder haben diese Moschee besucht. Andere Moscheen sind Mevlevī in Fairfax in Virginia, Ḥalvetī-Ġerrāhī in New York, Newark und Palo Alto und die Naqšbandī- Ḥaqqānī Moschee von Scheich Nāzīm.<sup>257</sup>

Die Heiligengräber sind typisch für den Sufismus im Nahen Osten und Süd-Asien. Man nennt sie auch *turbe*, *mazar*, *dargah*. Das erste amerikanische Sufigrab in den USA war von Sufi Samuel Lewis, Begründer von „Sufi Islamia Ruhaniat Society“, der 1971 in San Francisco starb. Er wurde in Lama Foundation, einem New Age Einkehrzentrum in New Mexico begraben. Eine andere Pilgerstätte ist das Grab von Šāh Maghsoud Angha (gest. 1980) in

---

<sup>255</sup> „Ein Wort aus dem Persischen, bedeutet ein Gebäude, das zu einer Sufi-Bruderschaft gehört. Wird auch *tekke*, *ribāt* und *zāwiya* genannt. Art. „Khānkāh“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. IV, Leiden – London 1978, s. 1025

<sup>256</sup> Hermansen (2000): 182

<sup>257</sup> Hermansen (2000): 183

Novato in Kalifornien. Die Anhänger von Uwaisī Šāh Moaghsoudi organisieren wöchentlich eine Pilgerreise zum Grab.<sup>258</sup>

Das Grab von Guru Bawa befindet sich in Coatsville in Pennsylvania. Es wurde in einem traditionellen islamischen Stil gebaut. Der Platz, an dem Bawa begraben wurde, ist mit einem grünen Tuch, bestickt mit koranischen Versen, bedeckt. Eine Zeremonie des Gedenkens an den Tod des Gurus, findet im Monat Rabī' uṭ-Ṭānī statt. Der *mazar* ist ein Platz für Gebete und Reflexion.<sup>259</sup>

Eine weitere populäre Heiligenstätte in den USA ist *maqām*<sup>260</sup>, ein heiliger Platz, der dem Sufimeister gewidmet wurde. Ein Beispiel des *maqāms* ist ein Gebäude in Ḥaqqānī Da'wa Centre in Michigan, das dem Scheich Abdullāh al-Daghestanī gewidmet wurde. Es ist ein Heiligtum, ein Energiezentrum, an dem man die Präsenz des Scheichs immer spürt.<sup>261</sup>

Manche islamische Sufis organisieren das Rezitieren von Gedichten oder *mawlūd*<sup>262</sup>. Diese traditionellen Veranstaltungen ziehen oft Sufis und Muslime gemeinsam an. Viele Sufischeichs wie der Scheich Hišām Qabbānī veranstalten das Freitagsgebet in den Hauptmoscheen. Ebenso nehmen viele traditionelle muslimische Sufilehrer an den Sufikonferenzen mit nicht-muslimischem Publikum teil.<sup>263</sup>

Die Loyalität zum Scheich und die Unterstützung seines Rituals *baī'a*<sup>264</sup> bedeutet eine lebenslang bindende Verpflichtung. Heute akzeptieren die islamisch orientierten Sufilehrer die neuen Mitglieder sogar online oder nur nach einem Vertrag oder Seminar. Manchmal werden über Tausende von Anhängern auf einmal initiiert. Es ist eine Adaptation der amerikanischen Verhältnisse. Durch das Wiederholen der *fatīha* bei der Initiation kommen auch Amerikaner, auf einer Ebene, in die Verbindung mit dem Islam.<sup>265</sup>

Die sufischen *ṭarīqas* waren schon immer ein wichtiger Teil des sozialen Lebens in der muslimischen Welt. Sie integrieren Theosophie und Esoterie mit den politischen und sozialen

---

<sup>258</sup> Hermansen (2000): 183

<sup>259</sup> Hermansen (2000): 184

<sup>260</sup> „(ar., pl maqāmāt) Standort, auf dem sich der Sufi längere Zeit befindet, im Gegensatz zum flüchtigen ḥāl; auch Gedenkstätte“ Schimmel (2008)

<sup>261</sup> Hermansen (2000): 184

<sup>262</sup> „ar. auch mawlūd (pl. Mawālid), bedeutet Geburtstag, im arabischen Raum Geburtstag des Propheten oder einer Heiligen; 2. Ein Gedicht zu Ehren des Propheten;“ Art. „Mawlid“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. VII, Leiden- London 1993, s. 895

<sup>263</sup> Hermansen (2000): 185

<sup>264</sup> „ar. Kommt von *bay'a* (Verkaufen) und bedeutet: Anerkennung der Autorität einer bestimmten Person“ Art. „Bay'a“ in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. I, Leiden – London 1960, s. 1113

<sup>265</sup> Hermansen (2000): 185

Aspekten der Gesellschaft. Schon vor Jahren funktionierten die sufischen *ṭarīqas* als Gruppen, die sich an die Verhältnisse der Umgebung angepasst haben. Sie waren in das Leben der muslimischen Gemeinde integriert. Die Rekrutierung, Mitgliedschaft, ein öffentliches Profil und die Aktivitäten spiegelten den Charakter der lokalen Umgebung wider. Viele kleine *ṭarīqas* waren miteinander verbunden, indem sie die gleichen Praktiken ausübten und einen spirituellen Meister anerkannten.<sup>266</sup>

Mit den Änderungen der modernen Gesellschaft kamen auch die Änderungen in die Sufiorden. Manche gingen in den strukturellen Transformationen unter, die anderen behielten ihre alten Strukturen bei und engagierten sich dafür in moderne Aktivitäten.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Nielsen (2006): 103

<sup>267</sup> Nielsen (2006): 103

## 6 Sufismus und Modernität

Die Sufiorden waren schon immer in ihren Heimatländern wichtige, soziale Institutionen. Die staatliche Landzuteilung, ein starkes Kontaktnetzwerk, die Unterstützung durch den Herrscher und das politische System charakterisieren den Orden. Deswegen überrascht es nicht, dass sich viele Bruderschaften politisch und ökonomisch engagieren.<sup>268</sup> Ferner neigen die neuen *tarīqas* dazu, weltweit zu agieren und neue Anhänger zu werben. Dementsprechend erlebt man einen Trend hin zu Promotion und Werbung.<sup>269</sup> Die Sufiorden möchten präsent sein, indem sie Vorträge, Seminare und Konferenzen anbieten sowie ein Netz aus modernen Medien (Internet, Radio, Zeitung) aufbauen.

Im folgenden Kapitel werden einige moderne Erscheinungen angesprochen.

### 6.1 Sufis im Internet

Ein wichtiges Merkmal der „Verwestlichung“ und Modernität der *tarīqas* ist ihre starke Präsenz im Internet. Wenn man in eine Suchmaschine das Wort „Sufismus“ eingibt, erhält man Tausende Ergebnisse. Darunter befinden sich die Hauptseiten der Bruderschaften, die Seiten, die Sufiliteratur verkaufen oder Seiten mit anti-sufischem Inhalt. Die multiplen Websites sind nicht selten eine wichtige Informationsquelle für die Suchenden sowie für die Gelehrten über die Mission des Ordens, den Islam und den Sufismus.<sup>270</sup> Mithilfe von modernster Technologie können alle Anhänger des Ordens sehr leicht mit ihrem Scheich per Videostream oder per Mailingliste in Verbindung treten.<sup>271</sup>

Anhand der Internetseiten wird nunmehr der islamische Naqšbandī-Orden mit dem universellen Sufiorden International verglichen. Dabei werden besonders ihre Mission, ihre Reichweite, die goldene Kette, Rituale und Aktivitäten sowie die Präsenz, wie sie aus den

---

<sup>268</sup> Westerlund (2004): 3

<sup>269</sup> Schmidt (2004): 126

<sup>270</sup> Rausch (2008): 159

<sup>271</sup> Lohlker (2008): 167

Seiten ersichtlich ist, berücksichtigt. Ferner wird versucht, auf die folgenden Fragen einzugehen. Wie weit haben sich die Orden an die amerikanischen Verhältnisse angepasst? Wie erfolgreich haben sie ihr spirituelles Erbe erhalten? Wie erfolgreich verbreiten sie die Lehren des Islams und des Sufismus unter den Muslimen und Nicht-Muslimen? Wie viel von mystischen und charismatischen Elementen steckt noch in den heutigen Sufiorden?

Wenn man die Hauptseite von „Naqshbandi Sufi Way“ (<http://www.naqshbandi.org/>, Stand 11.04.2011) betrachtet, fällt als Erstes ihre Professionalität auf. Die Naqšbandīya ist der am stärksten vertretene Sufiorden im Web. Schon auf der ersten Seite, die sehr übersichtlich gegliedert ist, findet man viele Informationen zur *ṭarīqa* und ihren Aktivitäten. Gleich oben auf der Startseite befindet sich ein Zeichen mit den arabischen Worten *Ḥaqq*<sup>272</sup> und *Allāh*, daneben die Worte: *lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh* und eine Information, dass die Seite Scheich Nāzīm al Ḥaqqānī gewidmet ist. Diese graphische Darstellung, laut Schmidt, verweist auf das Charisma des Scheichs und auf seine besondere Stellung als denjenigen, der die von Gott gesandte Wahrheit seinen Anhängern offenbart, in diesem Fall sind das die Besucher der Webseite.<sup>273</sup> Der Leser wird im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allgütigen begrüßt. Die Seite wird dem Leser als eine wertvolle Wissensquelle über die Lehren, Praktiken und Aktivitäten des Naqšbandī Ḥaqqānī-Ordens unter der Leitung von Scheich Nāzīm ‘Adil al-Ḥaqqānī vorgestellt. Danach folgt eine Linkliste zu den Aktivitäten, Biographien der Scheichs, spirituellen Praktiken, Audioquellen und dem Online-Shop. In der Mitte der Seite befinden sich Links zu Bildern von den letzten Reisen von Scheich Ḥšām und Nāzīm nach Argentinien, Chile und Afrika.

Über die erste Seite gelangt man durch Anklicken des Links „The Tariqa“ zur Erklärung der Mission des Ordens in Amerika. Der Wunsch der *Ṭarīqa* ist: „[...] to spread the Sufi teachings of the brotherhood of mankind and the Unity of belief in God that is present in all religions and spiritual paths. Its efforts are directed at bringing the diverse spectrum of religions and spiritual paths into harmony and concord, in recognition of mankind's responsibility as caretaker of this fragile planet and of one another.“<sup>274</sup>

Die erste Seite von „Sufi Order International“ (<http://www.sufiorder.org/>, Stand 11.04.2011) ist schlichter. Oben auf der Homepage befinden sich der Name des Ordens und sein Symbol, das geflügelte Herz mit einem Mond und einem Stern zwischen zwei Flügeln. Wenn man auf

---

<sup>272</sup> Der Wahre, Gott

<sup>273</sup> Schmidt (2004): 115

<sup>274</sup> <http://www.naqshbandi.org/about/haqqani.htm> (Zugriff 16.04.12)

dieses Symbol klickt, erhält man auch die Beschreibung: „The symbol of the Sufi Order is a heart with wings. It explains that the heart is between soul and body, a medium between spirit and matter. When the soul is covered by its love for matter, it is naturally attracted to matter. This is the law of gravitation in abstract form. As it is said in the Bible, ‚Where your treasure is, there will your heart be also.‘ When man treasures the things of the earth, his heart is drawn to the earth. But the heart is subject not only to gravitation, but also to attraction from on high, and as in the Egyptian symbology, wings are the symbol of spiritual progress, so the heart with wings expresses that the heart reaches upward towards heaven. The crescent in the heart suggests the responsiveness of the heart. The crescent represents the responsiveness of the crescent moon to the light of the sun, for naturally it receives the light which develops it until it becomes the full moon.“<sup>275</sup>

Schon in dieser Beschreibung sind Elemente aus der Bibel und ägyptische Symbole als ein Zeichen für die universelle Botschaft des Ordens zu erkennen.

In der Mitte der Seite folgt eine Liste von Links mit folgenden Beschriftungen: Wer sind wir; die Lehre, Bibliothek und Über uns; Auf diese Weise hat der Leser einen einfachen Zugang zu allen wichtigen Informationen. Auf der rechten Seite befinden sich Fotos vom Gründer des Ordens, Hazrat Inayat Khan, und dem jetzigen Leiter, Pir Ziya Inayat Khan. Über die Fotos hat man auch einen direkten Zugang zu den Informationen über die beiden Meister. Ferner gibt es Audio- und Videoaufnahmen der letzten Sommerversammlungen von 2009 und 2010. Auf der ersten Seite gelangt man zur Erklärung der Ordensmission:

„1. To spread the Message of Unity and promote the awakening of humanity to the divinity in all, as taught by Pir-o-Murshid Inayat Khan, Pir Vilayat Inayat Khan, and Pir Zia Inayat Khan by offering seminars, conferences, retreat events, Universal Worship services, and by publishing and distributing print and electronic media.

2. To provide a program of spiritual training to bring about deep personal transformation culminating in a balanced, harmonious and creative life by developing a central school and local training centers around the country, by offering guided group and individual retreats, and by training spiritual guides capable of giving authentic training in the inner life and the integration of spiritual realization into everyday life.

---

<sup>275</sup> <http://www.sufiorder.org/>, (Zugriff 11.04.2011)

3. To encourage and support as part of our training new ways of integrating our ideals of love, harmony and beauty into all aspects of everyday life including professional, personal, social, political, and religious life.

4. To serve God and humanity by helping to relieve suffering through promoting service among our members and sponsoring service projects such as the Hope Project in New Delhi; by promoting understanding and goodwill among adherents of various faiths through Universal Worship services and participation in as well as sponsoring of inter-religious conferences and celebrations; and by encouraging the unfoldment of universal loving kinship by spreading the Message of Unity and the recognition of divinity in every living being.<sup>276</sup>

Die beiden Orden heben die Einheit aller Religionen und Menschen als ein zentrales Motiv im Sufismus hervor. Obwohl die Naqšbandīya eine traditionelle Sufibruderschaft sind, richtet sich die Mission des Ordens auch an die Nicht-Muslime. Im Falle des Sufi Order International umfasst die Mission mehrere Punkte und beinhaltet universelle Elemente, von Gott bzw. Religion wird hier wenig gesprochen. Die Organisation leitet spirituelle Trainingsprogramme, die den Anhängern im täglichen Leben helfen sollen, und sponsert humanitäre Projekte. Die Mission richtet sich an den individuellen Menschen und hat als Ziel, dem Menschen bei seiner spirituellen Suche zu helfen, beruft sich aber auf keine Religionsrichtung, eher auf die universelle Botschaft der Liebe. Währenddessen sind die Naqšbandīs traditioneller und Islam-orientiert.

### **6.1.1 Der Scheich**

Die Biographie des Scheichs Nāzīm beginnt mit einem Gedicht von Rūmī aus seinem *Dīwān*. In der Beschreibung treten die charismatischen Charakterzüge des Scheichs hervor: „He is the Unveiler of Secrets, the Keeper of Light, the Shaykh of Shaykhs, the Sultan of Ascetics, the Sultan of the Pious, the Sultan of the People of the Truth. He is the Chief Master without peer of the Divine Knowledge in the late 20th Century. He is the Rain from the Ocean of Knowledge of this Order, which is reviving spirits in all parts of this world. He is the Saint of the Seven Continents, his light having attracted disciples and students from all quarters of the globe. He wears the Cloak of the Light of the Divine Presence. He is unique in his time. He is

---

<sup>276</sup> [http://www.sufiorder.org/mission\\_statement.html](http://www.sufiorder.org/mission_statement.html) (Zugriff 16.04.12)

the orchid planted in the earth of Divine Love. He is the Sun for all the universes. He is known as the Saint of the Two Wings: the external knowledge and the internal knowledge.<sup>277</sup>

Danach folgt die Beschreibung seines Lebens und seiner Wundertaten. Der Leser erhält Zugang zu den Lehren des Meisters, seinen Artikeln und letzten Videoaufnahmen. Durch eine Seite „eShaykh“ kann sich der Leser direkt online mit dem Scheich verbinden lassen, ihm Fragen stellen, Träume interpretieren lassen oder um ein Gebet bitten.

Die Seite „Haqqani Fellowship“, die durch die Hauptseite zugänglich ist, bildet ein soziales Netzwerk für die Anhänger des Scheichs Nāzīm. Dort kann jeder ein eigenes Profil erstellen und Mitglied werden wie bei Facebook. Ferner findet man den Scheich bei Twitter, kann an Diskussionsforen teilnehmen und mit anderen Mitgliedern der Gemeinde in Verbindung treten. Die „Haqqani Fellowship“-Gemeinschaft hat zurzeit 5,313 Mitglieder (Stand vom 11.04.2011).

Für diejenigen, die keine Möglichkeit haben, sich mit dem Scheich persönlich zu treffen, gibt es eine Möglichkeit, eine Online-Initiation in den Orden zu erhalten. Der Schüler muss nur einen Text des *bai‘a*<sup>278</sup> vorlesen und ein Kontaktformular ausfüllen und abschicken. Der Scheich Nazim wird über diese Initiation über das Internet informiert.

Die Biographie des Scheichs Hazrat Inayat Khan und auch von anderen Meistern des „Sufi Order International“ ist eher kurz und knapp formuliert. Sie beinhaltet die wichtigsten Daten aus dem Leben des Meisters, seine wichtigsten Publikationen und sogar ein kleines Stück von Inayat Khans Musik. Vor Kurzem wurde auch ein Buch und ein Film über das Leben und die Botschaft Inayat Khans *Way of the Heart* veröffentlicht. Man kann sie im Internet bestellen. Die Webseiten ermöglichen auch allen Anhänger, sich die Vorträge des Ziya Inayat Khan live anzuschauen.

Ein sehr wichtiger Aspekt des Charismas des Scheichs ist seine spirituelle Kette (*silsila*). Sie ist ein Beweis dafür, dass Gott selbst dem Scheich die Autorität gegeben hat. Ausgehend von den beiden Sufi-Scheichs, des Naqšbandī-Ḥaqqānī und des Sufi Order International, lässt sich die spirituelle Kette bis zum Propheten Muhammad und Gott verfolgen.

---

<sup>277</sup> <http://www.naqshbandi.org/chain/40.htm> (Zugriff 16.04.12)

<sup>278</sup> Treueschwur zum geistigen Leiter, Art. „Bay‘a“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. I, Leiden – London 1960, s. 1113

### 6.1.2 Multimedia

Die beiden Seiten gelten nicht nur als Informationsquelle über die Orden, sondern auch als Kanal für den Vertrieb kommerzieller Produkte. Die Naqšbandīya besitzen ihr eigenes Sufi-Radio mit täglichen Übertragungen von *dīkr*, Sufi-Liedern oder dem Koran. Darüber hinaus kann man einen „Naqshbandi-Screensaver“ herunterladen, beim „Islamic Shopping Network“ verschiedene Produkte einkaufen, von ätherischen Ölen, spezieller Bekleidung bis hin zum Schmuck. Ferner findet man Talismane zum Schutz oder die bekanntesten islamischen Plätze der Welt in 3D-Format, falls man sich auf eine virtuelle Reise begeben möchte.

Auch „Sufi Order International“ besitzt einen Online-Shop mit Musik, Büchern und Fotos von Hazrat Inayat Khan oder anderen Meistern.

Wenn man die Internetseiten des Naqšbandī-Sufiorden betrachtet, fällt auf den ersten Blick ihre Vielfalt auf. Der Grund dafür ist, wie Gabi Schmidt sagt, dass sich die Mannigfaltigkeit aufgrund der großen Autorität ergibt. Diese symbolische Größe des Scheichs spiegelt sich in dem Bedürfnis wider, seinen Anhängern auf verschiedene Art und Weise zu dienen, sei es in religiösen Angelegenheiten oder einfach kommerziell. Die englische Sprache der Seiten und die Möglichkeit, sie in anderen Sprachen aufzurufen, vermitteln den Eindruck, dass die Botschaft des Ordens, sowie seine Interpretation des Islams, universal sind.<sup>279</sup>

Die Seite von „Sufi Order International“ gleicht der Seite einer spirituellen Gemeinde oder eines Meditationszentrums. Auch hier findet man sufische Elemente wie die goldene Kette der Čištīya.

Die Sufiorden versuchen, sich auch an die neuen, modernen Verhältnisse anzupassen und sie machen es mit Erfolg. Durch ihre Präsenz im Internet ziehen sie viele neue Anhänger und auch junge Leute an. Die Seiten sind modern und ermöglichen auch den Anhängern in verschiedenen Teilen der Welt von zu Hause aus mit ihrem Scheich in Kontakt zu treten.

Die Präsenz im Internet ermöglicht auf jeden Fall eine größere Reichweite der Bruderschaften. Die Seiten sind in verschiedenen Sprachen verfasst und somit nicht nur auf die englischsprachigen Anhänger ausgerichtet. Es gibt keinen Sufiorden ohne einen Scheich, heutzutage existiert auch kein Sufiorden ohne Webseite.<sup>280</sup> Auf jeden Fall ist eine zunehmende Kommerzialisierung des Sufismus im Westen zu beobachten. Die Webseiten ermöglichen nicht nur in Kontakt mit dem Sufiorden zu treten, sondern auch die Produkte wie

---

<sup>279</sup> Schmidt (2004): 118

<sup>280</sup> Schmidt (2004): 126

Bücher, CD's, Kleider und Düfte zu kaufen. Dabei verschaffen sie sich einen Platz in der modernen Realität, werben neue Mitglieder und gewinnen an Autorität. Ob die mystische Dimension des Sufismus dabei erhalten bleibt, ist schon eine andere Frage.<sup>281</sup>

## 6.2 Sufi-Reisen

Eine spirituelle Reise oder Pilgerfahrt war schon immer ein wiederkehrendes klassisches Motiv auf dem sufischen Weg zur Erleuchtung. In den 1960er- und 1970er-Jahren begab sich hauptsächlich die westliche Jugend nach Osten auf der Suche nach der Wahrheit. Heutzutage wird diese durch den „Sufi Tourismus“ ersetzt. Zahlreiche Sufiorden haben in ihrem Angebot Reisen und Sommercamps, von einer traditionellen Einkehr bis zur Städte-Tour.<sup>282</sup>

David Less, ein spiritueller Lehrer, verbunden mit „Sufi Order International“, leitet die Reiseagentur „David Less Tours. Travel Deeper“. Er bietet geführte Reisen nach China, Tibet, Bali, Ägypten, Indien, Nepal, Jerusalem und in die Türkei an. Less führt seine Gäste an die heiligen Plätze der Welt, um gemeinsam zu meditieren, diese zu besichtigen, zu beten und das Leben zu transformieren. Das Ziel der Reise ist die geistliche Verwandlung durch die Begegnung mit den spirituellen Lehrern und durch das Kraftschöpfen der magischen Energie der Plätze. Die Reisenden haben unter anderem die Möglichkeit, sich mit den lokalen Sufimeistern zu treffen und Heiligengräber zu besuchen.<sup>283</sup>

Das Verlagshaus „Shambhala Publications“ mit seinen verschiedenen Autoren bietet ebenso internationale Studienreisen an z. B. „See of Galilee and Jerusalem Tour“ (2000) oder „Shambhala tour of Turkey“ (2001). Die Besichtigungen sind mit Seminaren und Vorträgen bekannter Shambhala Autoren wie Kabir Helminski oder Carl Ernst über Zen, Buddhismus, Christentum, Sufismus und Islam verbunden.<sup>284</sup>

In traditionellen Orden reisen oft Sufimeister um die Welt, um ihre Lehren zu verbreiten und mit ihren Anhängern in Kontakt zu treten. Der Scheich Hisham Kabbani von dem Naqšbandī-Ḥaqqānī Zweig organisiert regelmäßig Weltfriedenstouren nach Zentralasien, Argentinien,

---

<sup>281</sup> Dressler (2009): 87

<sup>282</sup> Hermansen (2004): 47

<sup>283</sup> <http://www.davidlesstours.com/> (Zugriff 07.10.12)

<sup>284</sup> Hermansen (2004): 47

Chile, Nairobi oder Afrika. Die Fotos und detaillierte Informationen zu den Reisen sind auf der Webseite der Orden abrufbar.

### 6.3 Sufismus in der Literatur

Eine andere moderne Annäherung an den Sufismus führt über die Literatur. Im Laufe der Jahrzehnte entstand eine umfangreiche Reihe von Übersetzungen, Selbsthilfhandbüchern, spirituellen Autobiographien, Berichten über die Begegnungen mit Sufis, Bekehrungen und Erlebnissen auf dem mystischen Pfad. Die westlichen Werke, die auf sufische Themen zurückgreifen, finden häufig ein besonders breites Publikum und üben einen großen Einfluss aus. Dazu gehören die Romane von Dorris Lessing, die Übersetzungen von Rūmī-Gedichten von Coleman Barks oder die Werke von Seyyed Hossein Nasr.<sup>285</sup>

Die Veröffentlichungen der sufischen Bewegungen sind einerseits von traditionellen, islamischen, andererseits von modernen, westlichen Elementen durchwoben. Ein bemerkenswertes Beispiel der Adaptation an die westliche Kultur ist die Popularisierung von Sufi-Geschichten und die therapeutische Funktion von Idries Shah. Das Gruppenlesen von Mulla Nasruddins Geschichten wurde zu einem wichtigen Bestandteil der sufischen Lehrmethode von Idries Shah. In den Büchern wie *Thinkers of the East* oder *The Exploits of the Incomparable Mulla Nasruddin* wird die Essenz des Sufismus als eine Form der spirituellen, in lustigen Geschichten verschlüsselten Wahrheit vorgestellt. Shah sah in diesen Kurzgeschichten vor allem eine Beschreibung der psychologischen Zustände. Das bekannteste Werk von Idries ist *The Sufis* (1964). Die Idries Shah Gruppe gründete ihr eigenes Verlagshaus Octagon Press, das die Übersetzungen von Sufiklassikern und auch die Werke von Idries Shah, Doris Lessing oder Robert Ornstein veröffentlicht.<sup>286</sup>

Heutzutage kann man der Sufiliteratur sowohl in okkultistischen als auch in islamischen Büchereien begegnen. Zu den bekanntesten Verlagshäusern, die sich auf die Sufiliteratur spezialisiert haben, gehören: Octagon Press (Idries Shah), Kazi Publications (Haqqaniyya), Threshold Books (Mevlevi), Shambhala Publications, Sufi Books/Pir Press (Helveti-Jerrahi), Inner Traditions, Bear & Company (Schuon/Miriاميyya), Fons Vitae (Miriاميyya), Omega Publications (Sufi Order International). Diejenigen, die mit universellen Orden verbunden

---

<sup>285</sup> Hermansen (2006): 31

<sup>286</sup> Hermansen (2006): 32

sind, erhalten auch Publikationen über andere spirituelle Traditionen, währenddessen die islamisch orientierten in ihrem Sortiment auch allgemeine Bücher über Islam haben.<sup>287</sup>

### 6.3.1 Vorträge

Viele moderne Sufiorden transkribieren die Vorträge ihrer Meister. Ein gutes Beispiel sind hier die Schriften von Hazrat Inayat Khan. Das gesamte Material wurde nach seinem Tod von seinen Schülern gesammelt und herausgegeben. Wobei sich gleich die Frage stellt, inwiefern die Transkriptionen mit dem Original exakt übereinstimmen. Daneben gibt es eine CD mit den Reden des Meisters, um den wahren Sinn seiner Lehren zu verstehen.<sup>288</sup>

Die Vorträge von Scheich Nāzīm vom Naqšbandī-Ḥaqqānī-Orden oder von Omar Ali Shah wurden ebenfalls transkribiert und stehen in schriftlicher Form zur Verfügung.

Diese Form von transkribierten Lehren ist nichts Ungewöhnliches in der islamischen Sufitradition. An dieser Stelle wird die *malfūzāt*<sup>289</sup> erwähnt. Dabei denkt man automatisch an einen charismatischen Meister, der zu beschäftigt ist, um seine Worte aufzuschreiben. Auf diese Weise konnten die Sufimeister ihre Lehren für zukünftige Anhänger bewahren.<sup>290</sup>

### 6.3.2 Hagiographien

Die Heiligenverehrung hat schon immer eine wichtige Rolle im Sufismus gespielt. Sogar die universalistischen Orden haben einen Teil dieser Tradition erhalten wie zum Beispiel „Sufi Order International“, der die goldene Kette der Tschischtuya auf der Internetseite und im Buch *Toward the One* (1970) beschreibt. Im klassischen Sufismus nennt man solche Werke *ṭabaqāt* oder *tezkiire*<sup>291</sup>. Das wichtige Werk *Naqshbandi Sufi Way* von Scheich Hisham Kabbani beinhaltet die Biographien der Heiligen des Naqšbnadi-Ordens und endet mit der Hagiographie von Scheich Nazim.<sup>292</sup>

---

<sup>287</sup> Hermansen (2006): 33

<sup>288</sup> Hermansen (2006): 34

<sup>289</sup> Aussprüche der Sufi-Meister, Geschichten über ihren Umgang mit Menschen, entstanden in Indien im 14. Jh.

<sup>290</sup> Hermansen (2006): 34

<sup>291</sup> Dichterbiographie

<sup>292</sup> Hermansen (2006): 35

### 6.3.3 Poesie

Am bekanntesten in der sufischen Literatur im Westen ist die Poesie. Ein Beispiel sind die Gedichte in Urdu von Hazrat Inayat Khan und sein Kommentar zur persischen Poesie *The Hand of Poetry*.<sup>293</sup>

Die persische Poesie wurde westlichen Lesern in Form von Nachdichtungen zugänglich gemacht. Besonders bekannt und beliebt sind die Werke von Rūmī und ihre Übersetzungen, in denen leider viel von der Schönheit des Originals verloren geht. Sie übertragen zwar den Inhalt, lassen aber wenig von der eigentlichen Poesie spüren. Sehr oft, besonders bei freien Übersetzungen, bleiben der Sinn und Wortspiele verborgen.

Eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung von Rūmī-Gedichten im Westen haben die Übersetzungen von R. A. Nicholson (gest. 1945) und A. J. Arberry (gest. 1969) gespielt.

Nicholson war ein britischer Orientalist. Er studierte Persisch und Arabisch, war aber nie im Nahen Osten. Seine große Liebe war die Dichtung des Jelāleddīn Rūmī. 1898 publizierte er *Selected Poems from the Dīvān Shamsi Tabrīz*. Sein wichtigstes Werk war jedoch die Übersetzung und der Kommentar zu Rūmīs *Mesnevī*.<sup>294</sup>

Arberry studierte mit Nicholson in Cambridge. Seine Übersetzungen des Korans werden sehr geschätzt. Er veröffentlichte auch *The Ruba'iyat of Jalal ul-Din Rumi* (1949) und eine Sammlung der Vorträge von Rūmī, *Discourses of Rumi* (1961). In den Jahren 1961 bis 1963 veröffentlichte er ferner eine Sammlung von zweihundert Geschichten von Rūmī, *Tales from the Masnavi* und *More Tales from the Masnavi*.<sup>295</sup>

Robert Ellwood Bly (geb. 1926) ist einer der bekanntesten amerikanischen Dichter. Sein Interesse an Rūmī entstand aus dem Bedürfnis, die männliche Psyche zu heilen. Er interessierte sich besonders für die Beziehung zwischen Rūmī und Šams und veröffentlichte die übersetzten Gedichte von Rūmī in *Night and Sleep* (1981), *When Grapes Turn to Wine* (1986). Bly führte seinen Freund und Poeten Coleman Barks in die Rūmī-Dichtung ein. Zusammen haben sie unter anderem eine Audioaufnahme mit Rezitationen von Rūmī-Gedichten, *Poems of Rumi* (1989), mit Musikbegleitung veröffentlicht. Jedoch anstelle von passender iranischer oder türkischer Musik haben sie die indische Sitar gewählt. Es liegt vielleicht daran, dass die indische Musik sehr oft mit östlicher Spiritualität in Verbindung

---

<sup>293</sup> Hermansen (2006): 35

<sup>294</sup> Lewis (2000): 531

<sup>295</sup> Lewis (2000): 533

gebracht wird. Bly übersetzte aus dem Englischen und orientierte sich an den Werken von Nicholson und Arberry.<sup>296</sup>

Die Gedichte vom Rūmī verwandelten das Leben von Coleman Barks (geb. 1937). Seine eigene Sammlung der Rūmī-Gedichte heißt *Open Secret* (1984). Obwohl man in seinen Übersetzungen einige Missverständnisse findet, erreichen die Werke von Barks ein breites Publikum. Er reist durch Amerika, hält Vorlesungen und rezitiert die Gedichten von Rūmī an Universitäten und bei Sufi-Versammlungen, oft in Begleitung von Jazz oder New Age Musikern.<sup>297</sup> Die Frage der freien Übersetzung kann folgendermaßen erklärt werden: „Barks feels that Rumi would have wanted his poems to resonate in translation with the culture of the target language.“<sup>298</sup>

Barks und Bly entnehmen Rūmī seinem islamischen Kontext und platzieren ihn in ein spirituelles Umfeld. Sie versuchen, den Dichter für die amerikanische Kultur zugänglich zu machen. Infolgedessen versorgen sie die Leser mit modernen Versionen von Rūmī-Gedichten, beeinflusst durch New Age und zeitgenössische Kultur. In ihren Werken wird Rūmī als Guru, der eine Lösung für alle Probleme hat, dargestellt.<sup>299</sup>

#### **6.3.4 Allegorische Novellen über die Suche**

Ein Motiv der allegorischen Reise ist typisch für die Sufiliteratur. Dieses Motiv der Pilgerfahrt wird zum Beispiel in ‘Atṭār’s Werk *Maṭīq ut-ṭayr* (die Vogelgespräche) dargestellt. In der heutigen Literatur findet man dieses in den Romanen von Reshad Feild *The Last Barrier* oder ‘Abdalqadir aṣ-Ṣūfī *Book of Strangers*.<sup>300</sup>

#### **6.3.5 Biographien und Autobiographien**

Ein Trend aus den 1990er-Jahren war die Literatur über die Konvertierungen zum Islam und die Initiation in einen Sufiorden, wobei die Autoren eigene Erfahrungen beschreiben konnten. Dazu gehören *The Writings on the Water: Chronicles of a Seeker on the Islamic Sufi Path* (Muhiyuddin Shakor); *Embracing Islam* (Noorudeen Durkee); *The Face Before I Was Born* (Llewellyn Vaughan-Lee). Um die persönlichen inneren Erfahrungen und Zustände zu

---

<sup>296</sup> Lewis (2000): 587

<sup>297</sup> Lewis (2000): 589

<sup>298</sup> Lewis (2000): 591

<sup>299</sup> Lewis (2000): 592

<sup>300</sup> Hermansen (2006): 36

beschreiben, bedienen sich die amerikanischen Sufis der psychologischen Sprache und benutzen Konzepte aus der komparativen Theologie.<sup>301</sup>

### **6.3.6 Der Neo-Sufismus in der wissenschaftlichen Literatur**

Besonders in den 60er- und 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts gab es in den USA eine große Anzahl an jungen Leuten, die an östlichen Religionen und östlicher Spiritualität interessiert waren. Daraus resultierte eine große Anzahl an islamischen und sufischen Gelehrten. Dazu gehören z. B. Seyyed Hossein Nasr oder William Chittick.

Die heutige Sufiliteratur verbindet islamische und westliche Perspektiven. Die modernen Sufibewegungen versuchen, durch die Nutzung traditioneller Methoden und Formen den heutigen Leser zu erreichen. Die häufigsten Themen in der Sufiliteratur sind Interpretationen und Berichte über eigene Erfahrungen auf dem spirituellen Pfad. Wie in der Auflistung dargestellt, bevorzugen die Mitglieder der verschiedenen Orden, sei es islamisch oder universal, verschiedene Gattungen. Die *sharī'a* Orientierten greifen auf Übersetzungen alter sufischer Meister und sufische Handbücher zurück. Die New Age Sufibewegungen spezialisieren sich auf Romane und Erzählungen. Die modernen sufischen Werke sind nicht moralisierend wie die typischen islamischen Werke. Es sind viel mehr Werke über spirituelle Transformation und esoterischen Symbolismus. Während die früheren Sufis die mystische Erfahrung mittels Allegorie ausdrückten, bevorzugen die heutigen Sufis Autobiographien und Psychologie als Rahmen für die Diskussion der persönlichen Transformation.<sup>302</sup>

## **6.4 Psychologie**

Ein beachtlicher Teil der Sufiliteratur beschäftigt sich mit den Themen Psychologie, Transformation und Heilung. Die Sufimeister sind heutzutage in moderner Psychologie geschult. Daher verwundert es nicht, dass die Unterschiede zwischen einem Sufischeich und einem Psychotherapeuten sehr oft verschwimmen. Etliche moderne Bruderschaften finanzieren Konferenzen und gründen Organisationen, die sich mit der Sufipsychologie beschäftigen. Gleichzeitig wächst unter den westlichen Anhängern der sufischen Orden das Interesse an persönlicher Entwicklung und transpersonaler Psychologie. Zu den bedeutenden

---

<sup>301</sup> Hermansen (2006): 36

<sup>302</sup> Hermansen (2006): 44

Vertretern der Sufipsychologie gehören Idries Shah, Vilayat Khan<sup>303</sup> oder Dr. Javad Nūrbaḥš, Professor der Psychiatrie und Führer des Ni‘matullahi Ordens.<sup>304</sup>

Man kann jedoch zwischen der Psychologie, die ihre Wurzeln in der islamischen Mystik hat, und holistischen, therapeutischen Techniken, die von modernen Sufis praktiziert werden, die aber außerhalb der Sufitraditionen entstanden sind, unterscheiden. Zu den letzteren gehören die Jungsche Psychologie, die Transpersonale Psychologie (Ken Wilbur, Charles Tart, Robert Ornstein etc.) und die neuste Tiefenpsychologie (James Hillman, Thomas Moore). Alle diese Richtungen haben gemein, dass der Mensch in Harmonie mit einem transzendentalen Zentrum leben soll. Wenn man diese, die die transpersonale Quelle als das Göttliche bezeichnen, betrachtet, kann man durchaus naheliegende Parallelen zum Sufismus ziehen.<sup>305</sup>

Die Psychologisierung der Religion ist spezifisch, besonders für die USA. Viele universale Sufibewegungen glauben, dass sich die spirituelle Erfahrung mithilfe wissenschaftlicher psychologischer Modelle erläutern lässt.

„Sufi Order International“ unter der Leitung von Pir Vilayat Khan organisierte früher ein alljährliches Symposium mit vielen bekannten Lehrern der holistischen Heilkunde, New Age und Spiritualität. Auch Bewegungen aus der Linie des Shah Maghsoud Angha wie „International Association of Sufism“ und MTO („Maktaba Tarigha Oveysiyya“) gründeten eigene Zweige, die sich mit Psychologie beschäftigten.<sup>306</sup> In dem Buch *The Gift of the Robe* (2000) von Safa Ali Uwaysi, einem Mitglied von „International Association of Sufism“ steht: „Toward the end of the nineteenth century, Sufism came into contact with contemporary Western science and within some circles, Sufism began to be transformed into a practical school grounded in scientific principles.“<sup>307</sup>

Die Jungsche Psychologie ist für die amerikanischen Sufiorden besonders interessant, weil sich diese mit der Traumdeutung und spirituellen Dimensionen beschäftigt. Der sufische Weg wird mit dem Transformationsprozess der analytischen Psychologie verglichen. Der Sufilehrer ist wie ein Therapeut, der seinen Patienten auf dem Weg der Verwandlung begleitet.<sup>308</sup>

---

<sup>303</sup> Hermansen (2006): 41

<sup>304</sup> Schimmel (2008): 102

<sup>305</sup> Hermansen (2006): 41

<sup>306</sup> Hermansen (2004): 49

<sup>307</sup> Hermansen (2004): 49

<sup>308</sup> Spiegelman (1991): 20

Pir Vilayat kreierte beispielsweise eine Form der persönlichen Transformation, die unter der Leitung eines erfahrenen Führers durchgeführt wird. Sie besteht aus sechs Stufen, die aus der Alchemie stammen. Im Laufe dieses Prozesses wird die Persönlichkeit aufgelöst und wiederhergestellt, was in der Jungschen Psychologie als Trennung, Übergangsphase und Reintegration bezeichnet wird.<sup>309</sup>

Traumdeutung spielt ebenfalls eine wichtige Rolle auf dem spirituellen Weg. In ihren Werken *Wie Phönix aus der Asche* und *Der Weg durchs Feuer* beschreibt Irina Tweedie die Praktiken des Naqshbandi-Mujaddidia-Ordens, der sich mit der Interpretation von Träumen auseinandergesetzt hat. Ihrer Meinung nach bietet die Jungsche Psychologie eine ungeschätzte Wissensquelle bei der Erklärung der psychologischen Prozesse auf dem sufischen Weg.<sup>310</sup>

Ebenso wie Jung verwenden auch die Sufis Symbole, Allegorien und Kurzgeschichten, um ihre Lehren zu übermitteln.

Auf der anderen Seite stehen die Werke von Idries Shah und Omar-Ali Shah. Einer ihrer Vertreter in den USA war Robert Ornstein, Psychologie-Professor an der Stanford University. Sein Buch *The Psychology of Consciousness* (1972) wurde sehr enthusiastisch in akademischen Kreisen begrüßt. Solche Übertragungen der sufischen Praktiken in den psychologischen Diskurs präsentieren die islamischen Doktrinen auf eine einfache und zugängliche Weise.<sup>311</sup>

#### **6.4.1 Tanz und Meditation**

Viele Leute kamen durch den Sufitanz zum ersten Mal in Kontakt mit dem Sufismus. Die Sufi-Tanz-Bewegung von Samuel Lewis, Sufi Islamia Ruhaniat Society, die sich weltweit verbreitet hat, benutzt viele psychologische und therapeutische Methoden. Ein wichtiger Bestandteil ist die Arbeit mit dem Körper: vom Sufitanz („The Dances of Universal Peace“), über spezielle Bewegungstechniken bis hin zu Atemübungen.

Der Sufitanz basiert auf traditionellen Praktiken aus dem Nahen Osten. Er beinhaltet Teile aus Meditation, Konzentration auf einen Laut oder die Verbindung mit dem inneren Zentrum. Das Ziel ist die Entwicklung und Reinigung. Die meisten Tänze werden in einem Kreis getanzt. Der Leiter initiiert verschiedene Gesänge und erklärt, wie die Bewegungen mit den Worten des Lieds korrespondieren. Die Gesänge kommen aus verschiedenen Religionen wie „La ilaha

---

<sup>309</sup> Spiegelman (1991): 65

<sup>310</sup> Spiegelman (1991): 119

<sup>311</sup> Hermansen (2004): 53

illa Allah“, „Hare Krishna Hare Rama“, „Kyrie Eleyson“ oder „Shema Yisrael“. Es gibt insgesamt 2000 Tänze, 200 davon werden bis jetzt praktiziert.<sup>312</sup>

### 6.4.2 Enneagramm

Diese Persönlichkeitstypologie-Lehre ist sehr bekannt, besonders unter den Gruppen, die sich mit der spirituellen Führung beschäftigen, aber auch in vielen katholischen Gemeinden. Die Wurzeln des Enneagramms sind unbekannt. Eine Zeit lang behauptete der Scheich Hisham Kabbani, dass sein Orden, die Naqshbandis, Enneagramm kreierten. Die Anhängerin Scheich Hishams, Laleh Bakhtiar, veröffentlichte viele Arbeiten über Enneagramm und Heilkunde. Sie veranstaltet Konferenzen und Seminare zum Thema Sufismus, Enneagramm und New Age.<sup>313</sup>

### 6.4.3 *Nafs*-Modell

Der Leiter des amerikanischen Zweigs des Halveti-Jerrahi-Ordens, Robert Frager, ist Psychologe und Gründer des „Institute of Transpersonal Psychology“. Er ist aufgrund seiner Leistungen auf dem Gebiet der Transpersonalen Psychologie sehr bekannt. Frager beschreibt die sufischen Methoden vom „Öffnen des Herzens“ und das Durchschreiten der sieben Stufen der Seele, welche der klassischen Sufilehre entstammen. Die Sufis nutzen das Wort *nafs*, um die Koranstellen, in denen das Wort vorkommt, gemäß den sufischen Lehren zu interpretieren. Dieser Begriff ist mehrdeutig und umfasst niedrige und gute Eigenschaften. Innerhalb der Prozesse der Selbstverwirklichung muss man jede Stufe oder jede Eigenschaft durchlaufen bzw. bearbeiten, um zu Gott zu gelangen. Dazu gehören: das tyrannische Ego, das tadelnde Ich, das inspirierte Ich, das zufriedene Ich, das erfreute Ich, das erfreuende Ich, und das reine Ich.<sup>314</sup>

Die neuen westlichen Mitglieder der Sufiorden streben immer häufiger nach Selbstverwirklichung und nach der Möglichkeit, das innere Ich auszudrücken. Die neuen Gemeinschaften konzentrieren sich auf die Einzelperson und bieten ihr Meditation oder andere psychologische Methoden an, um das Leben spirituell zu bereichern.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> Hermansen (2000): 181

<sup>313</sup> Hermansen (2004): 51

<sup>314</sup> Hermansen (2004): 52

<sup>315</sup> Roy (2006): 222

## 6.5 Die Rolle der Frau im Sufismus

In traditionellen islamischen Sufiorden wie Naqšbandī-Ḥaqqānī sind die prominenten Frauen meistens die Frauen oder Verwandte von Scheich. Dementsprechend spielen sie in der Hierarchie der Bruderschaft eine untergeordnete Rolle. Im Falle der amerikanischen Frauen können die Geschlechtstrennung oder andere Einschränkungen, die den Sufifrauen auferlegt wurden, einen sehr negativen Eindruck hinterlassen. Beachtenswert ist aber, dass viele westliche Frauen in einem Sufiorden männliche Privilegien genießen können. Hier ist eine symbolische Maskulinisierung der Sufifrauen zu beobachten, die die typischen männlichen Symbole der Autorität übernehmen wie beispielsweise ein spezielles Gewand.<sup>316</sup>

Der Ḥalvetī-Ġerrāḥī-Orden ist eine amerikanische Bruderschaft türkischen Ursprungs, die sich um den Scheich Müzzafer Ozak (gest. 1993) aus Istanbul bildete. Aus diesem Orden entwickelten sich bald weitere Zweige in New York unter der Leitung von Tosun Bayrak und Scheich Nur in San Francisco, geführt von Ragip Frager, und ein separater Zweig „Aškīġerrāḥī“ mit einer Meisterin Scheicha Fariha Fatima al-Ġerrāḥī. Die Scheicha betont, dass sie 1985 vom Müzzafer Ozak in den Rang eines Scheichs gehoben wurde und dass sie seit dreihundert Jahren die erste weibliche Leiterin des Ġerrāḥī Ordens sei. Ihrer Biographie ist zu entnehmen, dass sie während der Pilgerfahrt nach Mekka die Möglichkeit hatte, die Plätze, die für Frauen verboten sind, zu besuchen. Auf der Webseite des Ordens befindet sich auch ein Zitat des Scheichs Ozak, der gleichzeitig die Stellungnahme des Aškīġerrāḥī ist: „Islam is like a clear water poured into different vessels. It takes the color and shape of each vessel.“ Der Scheich Ozak meinte in diesem Fall nicht nur die kulturellen, sondern auch die Geschlechtsunterschiede.<sup>317</sup>

Im türkischen Mevlevī-Orden nehmen auch Frauen aktiv am *dīkr* teil. In einem Zweig der amerikanischen Mevlevī-Bewegung, hält Camille Helminski gemeinsam mit ihrem Mann Vorträge und schreibt Bücher über die Sufifrauen.

Unter vielen aktiven muslimischen Frauen in Amerika gibt es auch viele die mit Sufismus verbunden sind, wie Rabia Harris oder Zohra Simmons, Anhängerinnen des Bawa Mihaiyaddeen Fellowship. Simons schreibt über die schlechte Lage der muslimischen Frauen in den USA. Laut ihr, unterstütze der Bawa die Frauen als lebendige Manifestationen der

---

<sup>316</sup> Hermansen *Sufism and American Women*

<sup>317</sup> Hermansen (2004): 55

weiblichen Attribute Gottes. In seinen Lehren gab er den Frauen das Recht zur Führung und Teilnahme an den Praktiken.<sup>318</sup>

## 6.6 New Age Lehrer und sufische Einflüsse

Der Sufismus verbreitete sich in den USA durch den Einfluss von klassischen Autoren und Philosophen wie Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau oder Walt Whitman. Die Transzendentalisten wie Emerson und Thoreau leiteten das wichtige frühe New Age Kapitel in der amerikanischen Kultur ein. Sie glaubten an die übersinnliche Einheit des Seins und fühlten sich zum Sufismus gezogen.<sup>319</sup>

Emerson war der erste amerikanische Enthusiast der Sufidichtung, besonders von Rūmī. Dieser kam mit der persischen Literatur durch die Übersetzungen von Hammer-Purgstall (*Geschichte der schönen Redekünste Persiens*), Goethe und Rückert in Kontakt. Er mochte besonders die Poesie von Ḥāfīz und Saʿdī.<sup>320</sup> Emerson schrieb über Saʿdī: „[...] like Homer, Shakespeare, Cervantes, and Montaigne, is perpetually modern.“<sup>321</sup>

Auch Thoreau wurde von der Poesie des Saʿdī beeinflusst. Er sagte über Sadi: „A single thought of a certain elevation makes all men of one religion [...]. I know, for instance, that Sadi entertained once identically the same thought that I do, and therefore I can find no essential difference between Sadi and myself. He is not Persian, he is not ancient, he is not strange to me. By the identity of his thought with mine he still survives.“<sup>322</sup>

Bei Thoreau wird deutlich, dass er sich mit dem sufischen Denken und der sufischen Lehre identifiziert.

Die New Age Leser finden mittlerweile in den Buchgeschäften viele Werke über Sufismus. Besonders Rūmī stürmt die Bestsellerlisten. Viele bekannte Psychologen und Lebensberater lassen sich von ihm und seinen Lehren inspirieren. Sehr oft sind das aber nur lose, den Verhältnissen der Moderne angemessene Interpretationen, die mit dem Original wenig zu tun

---

<sup>318</sup> Hermansen *Sufism and American Women*

[http://www.historycooperative.org/journals/whc/4.1/hermansen.html#\\_ftn2](http://www.historycooperative.org/journals/whc/4.1/hermansen.html#_ftn2) (Zugriff 19.04.12)

<sup>319</sup> Schwartz (2008): 213

<sup>320</sup> Schwartz (2008): 213

<sup>321</sup> Schwartz (2008): 214

<sup>322</sup> Schwartz (2008): 214

haben. Somit passiert es immer wieder, dass man überall den Worten „Sufismus“ oder Rūmī begegnet, die aber ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben. Jedoch gleichzeitig reflektieren alle diese New Age Werke die sufischen Botschaften der Nächstenliebe, Integration und Toleranz hinsichtlich der religiösen Vielfalt.

Der amerikanische Psychologe Jack Kornfield, der den Buddhismus studierte, ist ein bekannter Lehrer des Transzendentalen Buddhismus. In seinem Werk *A Path With Heart: A Guide Through the perils and Promises of Spiritual Life* (1993), das von den Lehren des Buddhismus inspiriert ist, hat er mehrere Zitate von Coleman Barks Versionen der Rūmī-Gedichte eingefügt.<sup>323</sup>

Deepak Chopra ist ein weiterer weltbekannter spiritueller Lehrer und Autor von Büchern über Spiritualität, alternative Medizin und Ayurveda. Er leitet „The Sharp Institute for Human Potential and Mind/Body Medicine“ in San Diego und „The Chopra Center for Well Being“ in Kalifornien. Vor Kurzem bekundete er auch sein Interesse an Rūmī. Er verfasste neue Übersetzungen von Rūmī in dem Werk *Love Poems of Rumi* (1998). Diese Übersetzungen sind aber eher Interpretationen der Rūmī-Gedichte und keine direkte Translation. Sie setzen sich mehr mit der New Age Spiritualität auseinander als mit der sufischen Mystik. Laut Lewis hat sich Chopra nicht sehr viel mit dem Leben von Rūmī beschäftigt. In seinem Vorwort gibt er falsche Angaben zu den Lebensdaten von Rūmī. Auch der Name von Shams wurde nicht erwähnt. Auf der Rückseite befindet sich ein Empfehlungsschreiben von Coleman Barks, dessen Übersetzungen Chopra benutzt hat.<sup>324</sup>

Chopra, der auch als „popular culture’s most irritating Zen doctor“<sup>325</sup> beschrieben wird, führte Rūmī in die glamouröse Welt des Ruhms und sogar der High Fashion ein. Die Designerin Donna Karan hat eine ihrer Kollektionen Rūmī gewidmet und während der Modenschau sind die Models zur Audio-Version von Deepak Chopra Gedichten von Rūmī gelaufen.<sup>326</sup>

Das CD heißt *The Gift of Love* (1998) und beinhaltet Gedichte von Rūmī, rezitiert von Stars wie Demi Moore, Goldie Hawn, Madonna und Deepak Chopra selbst, in Begleitung von New Age / Jazz Music mit orientalischen Einflüssen. Es ist eine gelungene Mischung aus moderner

---

<sup>323</sup> Lewis (2000): 525

<sup>324</sup> Lewis (2000): 602

<sup>325</sup> Lewis (2000): 603

<sup>326</sup> Lewis (2000): 603

Spiritualität und dem Geist der Rūmī-Mystik. Auf der Internetseite von Chopra kann man sich die ausgewählten Tracks anhören.<sup>327</sup>

Wayne Dyer, ein berühmter amerikanischer Psychotherapeut, der in Europa besonders durch seine Lebenshilfebücher wie *Der Wunde Punkt. Die Kunst nicht unglücklich zu sein. Zwölf Schritte zur Überwindung unserer seelischen Problemzonen* bekannt wurde, vertritt die Ansicht, dass alle Religionen eine gemeinsame spirituelle Quelle besitzen. In seinen Werken beruft er sich oft auf Rūmī und verwendet Zitate aus seinen Gedichten, um seine modernen New Age Ideen zu untermauern.

„We need to opt to be a being of sharing, living as close to God-realization as is possible. The ancient Persian poet Rumi states this so perfectly with the following lines:

*The garden of the world has no limits*

*Except in your mind.*

*Its presence is more beautiful than the stars,*

*With more clarity*

*Than the polished mirror of your heart.*

Clear your mind of limits, and move into Spirit, Whose presence, as Rumi tells us, is *more beautiful than the stars.*”<sup>328</sup>

Osho, auch bekannt als „Rajneesh“ Chandra Mohan Jain (gest. 1990), war ein spiritueller Lehrer und Philosophieprofessor. Er lehrte spezielle Meditationstechniken und gründete die Neo-Sannyas-Bewegung. In seinem Buch *Der Sufi-Weg: Nicht bevor du stirbst* versucht er die mystische Erfahrung anhand von Sufigeschichten zu erläutern. Er hat auch den Sufitanz des Mevlevī-Ordens in seinen Meditationstechniken berücksichtigt.<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> Lewis (2000): 627

<sup>328</sup> Wayne Dyer *Inspiration: Your ultimate calling*, Hay House, 2007, 3

<sup>329</sup> <http://www.osho.com/Main.cfm?Area=Meditation&Language=German> (Zugriff 07.10.12)

## 7 ZUSAMMENFASSUNG

Ziel der vorliegenden Studie war es, festzustellen, ob die heutigen Formen vom Sufismus sich sehr weit von seinem Ursprung entfernt haben und wie viel sie mit der islamischen Mystik noch zu tun haben.

Zu diesem Zweck habe ich die Situation des Sufismus in einem islamischen Umfeld in der Türkei und im modernen Westen, in den USA geschildert. Als Beispiel habe ich mich zum einen auf die Naqšbandī Sufiorden und Mevlevī Orden und die Rolle Rūmīs konzentriert. Zum anderen habe ich die modernen Erscheinungen des Sufismus in den USA beschrieben. Dabei ergab sich, dass man Sufismus nicht als eine einheitliche Tradition ansehen soll. Denn diese Erscheinung hat so viele Farben und Facetten, wie viele es Sufibewegungen gibt.

Wenn wir den Ursprung des Sufismus untersuchen, erkennen wir, dass er tief im Islam verwurzelt ist. Seine Basis bilden Koran und Prophet Mohammad. Dabei wird er wie jede religiöse Strömung von anderen Religionen und Glaubensrichtungen wie Christentum oder Hinduismus beeinflusst. Innerhalb von diesen Rahmen hat der Suchende einen freien Raum zur Entfaltung. Es ist dieser unbenannte Ort zu dem jeder in eigenem Tempo gelangt und den jeder für sich selbst erlebt.

Was die Sufiorden in der Türkei betrifft, so konnte anhand des Beispiels von Naqšbandī Orden und Mevlevī Orden gezeigt werden, dass die sufischen Traditionen ihre Stärke und Haltbarkeit in der sich stets verändernden, modernen türkischen Gesellschaft bewahrt haben. Die Sufibewegungen haben in der Türkei eine Reihe von neuen Aufgaben übernommen, um sich an die neuen sozio-politischen Umstände anzupassen. Einerseits stellen sie eine neue Form der religiösen Gemeinschaften dar, deren Rolle ist es, islamische Lehren in Form von Koran und *ḥadīth*-Unterricht zu verbreiten. Die neuen *ṭarīqas* unterstützen ihre Mitglieder in der Teilnahme am öffentlichen Leben. Sie bewegen sich in Richtung Modernität und Fortschritt. Das hat auch nicht mehr viel mit mystischen Lehren des Sufismus zu tun. Auf der anderen Seite des Spektrums stehen der Mevlevī Orden und Rūmī, die mit ihrer universalen Lehre breite Anhängerschaft, nicht nur unter Muslimen anziehen. Besonders Ausländer finden

sie attraktiv, weil die Gedichte Rūmīs noch immer aktuell sind und solche aktuelle Themen wie Liebe und Harmonie berühren, wonach jeder, unabhängig von der Religion, strebt.

Darüber hinaus leben das innere Wesen der Mystik, die allumfassende Liebe und Toleranz sehr wohl bis heute in der türkischen Gesellschaft. Ihre Spuren finden wir zum Beispiel in den Werken von bekannten türkischen Autoren, wie Orhan Pamuk (*Kara Kitap*) oder Elif Şafak (*Aşk*).

Heutzutage wird die Welt als ein Platz für friedliche Koexistenz von solchen Religionen wie Islam, Buddhismus, Judentum, Christentum und Hindu angesehen. Fast jeder kann sich in den Zeiten der religiösen Globalisierung zu einem Sufischeich oder Zen Meister erklären.

Bemerkenswert ist aber, dass der Sufismus in New York oder London sich vom Sufismus in Istanbul und Kairo unterscheidet. Man kann anhand dessen sogar darauf schließen, dass wir im Westen mit einer „neuen Form“ von Sufismus zu tun haben, der anders von dem islamischen ist. Die sufischen Traditionen im Westen werden an die westlichen Modelle angepasst, was sich durch verstärkte Aktivität im Internet äußert (vielfältige Internetseiten). Überdies gilt, dass die Spiritualität sehr oft als ein inneres Erlebnis betrachtet und sehr gerne mit Praktiken aus verschiedenen Glaubenssystemen wie z. B. Meditation kombiniert wird. Somit wird der Begriff Spiritualität nicht mehr in Zusammenhang mit Religion gebracht. Das Wort „Sufismus“ wird immer öfter mit Psychologie oder Therapie verbunden. Wir sollen nicht vergessen, dass in der heutigen Zeit hauptsächlich Frauen mehr Interesse an Spiritualität zeigen und höhere Positionen in den Ordensstrukturen annehmen. Das ist der Grund warum eher universelle Sufibewegungen, die auch den Frauen den Aufstieg erlauben, sich der größeren Popularität in den USA erfreuen.

Nichtsdestotrotz gibt es einige Faktoren, die für all diese Sufibewegungen, ortsunabhängig, gleich bleiben: Das Bedürfnis einer engen Verbindung zwischen einem Lehrer und einem Suchenden, sei es ein Sufi-Meister oder Meditationslehrer, sowie eine unvermeidliche Verbindung, die zwischen Schülern, welche sich auf dem gleichen Weg befinden, entsteht. Solche Praktiken brauchen auch noch immer einen bestimmten Ort (wie *zawiya*), an dem sich alle Suchenden versammeln können. Diese Rolle erfüllen heutzutage sufische Zentren und Institute. Das zeigt uns die Flexibilität der Sufibewegungen, die über Jahre funktionieren und eine Sufi-Tradition erhalten.

Jede hier beschriebene Sufibewegung und Organisation verkörpert einen anderen Aspekt des Sufismus. Er ist so unterschiedlich wie die Menschen, die dahinterstehen. Schlussendlich ist

die sufische Erfahrung sehr persönlich und individuell. Somit hat jeder sein individuelles Bild der Wahrheit. Abschließend kann festgestellt werden, dass die Frage, ob die heutigen Formen vom Sufismus noch viel mit der islamischen Mystik und seinen alten Lehren zu tun haben, differenziert beantwortet werden muss. Einerseits adaptiert der heutige Sufismus neue Formen, evolviert und ändert sich. Diese neuen Erscheinungen können sehr oft das wahre Bild betrüben. Andererseits, obwohl sich die äußeren Erscheinungen vom Sufismus ändern können, der Kern: Toleranz, Liebe, Harmonie und Einheit Gottes, was auch die Essenz des Islam bildet, bleibt. Sufismus ist wie in der Geschichte von blinden Männern und einem Elefanten: Die Menschen sehen nur einen Teil der Wahrheit, jede Wahrnehmung ist ganz individuell und doch ein Teil vom Ganzen und man kann es nie vollständig begreifen.

„...und jeder, der ein Glied von ihm berührte,  
erfuhr nur das, was seine Hand verspürte,  
und jeder machte sich ein falsches Bild  
und band sein Herz an Phantasiegebild!  
Als sie zur Stadt zurückgekehrt im Lauf,  
da führten sie sich gar großmäulig auf,  
da alle nach der Form des Tieres fragten,  
und lauschten gut auf das, was jene sagten.  
Der eine griff des Elefanten Ohr  
und redete dem, der ihn fragte vor:  
„Welch eine Form das Riesen-Untier hatte-  
Ganz breit und schwer und weit, wie eine Matte!“  
Und der den Rüssel griff mit seiner Hand,  
sprach: „Dieses ward mir ganz genau bekannt:  
Er ist so lang wie eine Regenrinne,  
ganz fürchterlich, und auch ganz hohl von innen!“  
Und wer berührte von dem Elefanten  
mit seiner Hand die Füße des Giganten,  
der sprach: „So stark und fest ist seine Form  
wie einer kegelförm’gen Säule Norm!“  
Denn jeder hatte nur ein Teil berührt –

So waren in die Irre sie geführt,  
befangen in unnützer Phantasie,  
im Sack gefang'ne Idioten sie!  
Denn den Geschöpfen ist Gott nicht bekannt –  
Zu Ihm hat keine Wege der Verstand!<sup>330</sup>

---

<sup>330</sup> Zitiert im Schimmel (2008): 52-53, Sana'i *Ḥadīqat al-ḥaḡīqat*

## 8 BIBLIOGRAPHIE

- Damrel, David W.: "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America.", in: Malik, Jamal/Hinnels John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006, 115-126.
- Dressler, Markus: "Pluralism and authenticity. Sufi paths in post-9/11 New York.", in: Geaves, Ron/Dressler M. (eds.): *Sufis in Western Society. Global networking and locality*. Routledge Sufi Series, London – New York, 2009, 77-92.
- Geaves, Ron/Dressler M. (eds.): *Sufis in Western Society. Global networking and locality*. Routledge Sufi Series, London – New York, 2009.
- Geaves, Ron: "Universal Sufism", in: Ridgeon, Lloyd (ed.): *Sufism. Critical Concepts in Islamic Studies*, Bd. III, Routledge, London – New York, 2008, 81-106.
- Genn, Celia A.: "The Development of a Modern Western Sufism", in: Van Bruinessen, Martin/Howell, Julia Day (eds.): *Sufism and the "Modern" in Islam*, I.B. Tauris, London – New York, 2007, 257-277.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen (ed.): *The Encyclopaedia of Islam. New edition*. Brill, Leiden, 1960-2004.
- Godlas, Alan: *Sufism, the West and Modernity*. In: (<http://www.uga.edu/islam/sufismwest.html>) (Zugriff 27.03.2011)
- Hammer, Olav: "Sufism for Westerners", in: Malik, Jamal/Hinnels John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006, 127-143.
- Henkel, Heiko: "One foot rooted in Islam, the other foot circling the world. Tradition and engagement in a Turkish Sufi cemaat.", in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (eds.): *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, 2008, 103-116.
- Hermansen, Marcia: "Hybrid Identity Formations in America: The case of American Sufi Movemnts.", in: *The Muslim World*, Bd.90, 2000, 158-197.

- Hermansen, Marcia: "Literary productions of Western Sufi movements", in: Malik, Jamal/Hinnels John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006, 28-48.
- Hermansen, Marcia: *Sufism and American Women*. In: (<http://www.historycooperative.org/journals/whc/4.1/hermansen.html>) (Zugriff 27.03.2011)
- Hermansen, Marcia: "What's American about American Sufi Movements?", in: Malik, Jamal/Hinnels John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006, 36-63.
- Kafadar, Cemal: "The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life", in: Lifchez, Raymond (eds.): *The dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1992, 307-322.
- Kim, Heon Choul: *The Nature and Role of Sufism in Contemporary Islam: A Case Study of the Life, Thought and Teachings of Fethullah Gulen*, Temple University, 2008, <http://books.google.at/books?id=wP1Nz5Y8-voC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Heon+Choul+Kim%22&hl=de&sa=X&ei=QeK3T8XND4jzsgbz18WsCA&ved=0CDcQ6AEwAA#v=onepage&q=inauthor%3A%22Heon%20Choul%20Kim%22&f=false> (Zugriff 07.10.12)
- Klinkhammer, Gritt: "Sufism contextualized. The Mevlevi tradition in Germany.", in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (eds.): *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, 2008, 209-229.
- Lewis, Franklin D.: *Rumi. Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*. Oneworld Publications, Oxford, 2000.
- Lewisohn, Leonard: "Persian Sufism in the contemporary West. Reflections on the Ni'matu'llahi diaspora.", in: Malik, Jamal/Hinnels John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006, 49-65.
- Lohlker, Rüdiger: *Islam. Eine Ideengeschichte*, Facultas, Wien, 2008.
- Malik, Jamal/Hinnels, John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006.

- Masud, Muhammad Khalid/Salvatore, Armando (eds.): *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh Press, Edinburgh, 2009.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild in Islam*. Grupello Verlag, Düsseldorf, 2002.
- Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (eds.): *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, 2008.
- Rausch, Margaret J.: "Encountering Sufism on the Web. Two Halveti-Jerrahi paths and their missions in the USA.", in: Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (eds.): *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, 2008, 159-176.
- Rawlinson, Andrew: *A History of Western Sufism*. 1993, in:  
 ([http://www.surrenderworks.com/library/imports/a\\_history\\_of\\_western\\_sufism.pdf](http://www.surrenderworks.com/library/imports/a_history_of_western_sufism.pdf)) (Zugriff 27.03.2011)
- Ridgeon, Lloyd (ed.): *Sufism. Critical Concepts in Islamic Studies*, Bde. I-IV, Routledge, London – New York, 2008.
- Roy, Olivier: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. Pantheon, München, 2006.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.*, Eugen Diederichs Verlag, Köln, 1985.
- Schimmel, Annemarie: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik.*, C.H.Beck, München, 4. Auflage 2008.
- Schmidt, Garbi: „Sufi charisma on the Internet.“, in: Westerlund, David (ed.): *Sufism in Europe and North America*, Routledge Curzon, London – New York, 2004, 109-126.
- Schönbeck, Oluf: "Sufism in the USA. Creolisation, hybridisation, syncretisation?" in:  
 Raudvere, Catharina/Stenberg, Leif (eds.): *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, 2008, 189-200.
- Schwartz, Stephen: *The Other Islam. Sufism and the Road to Global Harmony*. Doubleday, New York, 2008.

- Silverstein, Brian: “Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline”, in: Van Bruinessen, Martin/Howell, Julia Day (eds.): *Sufism and the “Modern” in Islam*, I.B. Tauris, London – New York, 2007, 39-60.
- Spiegelman, J. Marvin (ed.): *Sufism, Islam and Jungian Psychology*. New Falcon Publications, Scottsdale, 1991.
- Taji-Farouki, Suha: *Beshara and Ibn ‘Arabi. A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World*. Anqa Publishing, Oxford, 2007.
- Trimingham, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, London, 1971.
- Van Bruinessen, Martin/Howell, Julia Day (eds.): *Sufism and the “Modern” in Islam*, I.B. Tauris, London – New York, 2007.
- Van Bruinessen, Martin: “Sufism, Popular Islam and the Encounter with Modernity.”, in: Masud, Muhammad Khalid/Salvatore, Armando (eds.): *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh Press, Edinburgh, 2009, 125-157.
- Voll, John O.: “Contemporary Sufism and Current Social Theory”, in: Van Bruinessen, Martin/Howell, Julia Day (eds.): *Sufism and the “Modern” in Islam*, I.B. Tauris, London – New York, 2007, 281-298.
- Webb, Gisela: “Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship”, in: Malik, Jamal/Hinnels, John (eds.): *Sufism in the West*, Routledge Curzon, London – New York, 2006, 86-99.
- Weismann, Itzhak: *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*, Routledge, London – New York, 2007.
- Westerlund, David (ed.): *Sufism in Europe and North America*, Routledge Curzon, London – New York, 2004.
- Yavuz, Hakan: “The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: the Naqshbandi Sufi Order”, in: Özdalga, Elisabeth (ed.): *Naqshbandis in Western and Central Asia. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul June 9-11, 1997*, Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul, 1999, 129-146.

ENZYKLOPÄDIEN:

The Encyclopedia of Islam<sup>2</sup>: New Edition. Ed. By H. A. R. Gibb [et al.]. Bde. 1-11, Leiden, Brill, 1979-2002.

ARTIKEL UND SEITEN AUS DEM INTERNET:

Godlas, Alan: *Sufism, the West and Modernity*. In: (<http://www.uga.edu/islam/sufismwest.html>) (Zugriff 27.03.2011)

Hermansen, Marcia: *Sufism and American Women*. In: (<http://www.historycooperative.org/journals/whc/4.1/hermansen.html>) (Zugriff 27.03.2011)

Kim, Heon Choul: *The Nature and Role of Sufism in Contemporary Islam: A Case Study of the Life, Thought and Teachings of Fethullah Gulen*, Temple University, 2008, <http://books.google.at/books?id=wP1Nz5Y8-voC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Heon+Choul+Kim%22&hl=de&sa=X&ei=QeK3T8XND4jzsgbz18WsCA&ved=0CDcQ6AEwAA#v=onepage&q=inauthor%3A%22Heon%20Choul%20Kim%22&f=false> (Zugriff 07.10.12)

Rawlinson, Andrew: *A History of Western Sufism*. 1993, in: ([http://www.surrenderworks.com/library/imports/a\\_history\\_of\\_western\\_sufism.pdf](http://www.surrenderworks.com/library/imports/a_history_of_western_sufism.pdf)) (Zugriff 27.03.2011)

ISLAMISCHE SUFIORDEN:

Circle Group: <http://circlegroup.org/> (Zugriff 07.10.12)

Ḥalvatī-Ġarrāḥī: <http://www.jerrahi.org/> (Zugriff 07.10.12)

Al-Murābiṭūn: <http://www.shaykhabdalqadir.com/content/index.html> (Zugriff 07.10.12)

Naqšbandi-Ḥaqqani: <http://www.naqshbandi.org/> (Zugriff 16.04.12)

Ni‘matullāhī: <http://www.nimatullahi.org/> (Zugriff 07.10.12)

Ni‘matullāhī-Gunabādī: [http://erfan-gonabadi.com/About\\_Us/about\\_us.html](http://erfan-gonabadi.com/About_Us/about_us.html) (Zugriff 07.10.12)

Nūr Aškī Ġarrāḥī Sufi: <http://www.nurashkierrahi.org/main.htm> (Zugriff 07.10.12)

Qādirī-Rifā‘ī: <http://www.qadiri-rifai.org/index.htm> (Zugriff 07.10.12)

Rifā'ī Ma'rūfī Fellowship of Chapel Hill, North Carolina: <http://www.sherifbaba.com/>  
(Zugriff 07.10.12)

Šaḍīlīya Sufi Center: <http://suficenter.org/> (Zugriff 07.10.12)

Šaḍīlī School of Green Mountain Branch: <http://wp.greenmountainschool.org/> (Zugriff  
07.10.12)

Uwaisī-Šāhmaghsūdī: <http://mto.shahmaghsoudi.org/> (Zugriff 07.10.12)

NICHT-ISLAMISCHE SUFIORDEN:

Mevlevī Order of America: <http://www.hayatidede.org/> (Zugriff 07.10.12)

Sufi Foundation of America: <http://www.sufifoundation.org/> (Zugriff 07.10.12)

Sufi Order International: <http://www.sufiorder.org/> (Zugriff 11.04.12)

Sufi Ruhaniat International: <http://www.ruhaniat.org/> (Zugriff 07.10.12)

The Golden Sufi Center: <http://www.goldensufi.org/about.html> (Zugriff 07.10.12)

The International Sufi Movement: <http://www.sufimovement.org/> (Zugriff 07.10.12)

The Threshold Society: <http://www.sufism.org/> (Zugriff 07.10.12)

## 9 ANHANG

### 9.1 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den heutigen Erscheinungsformen des Sufismus. Einerseits wird hier der Sufismus in seiner ursprünglichen islamischen Umgebung untersucht, andererseits wird der Sufismus in einer fremden Umgebung, wie der Westen, in diesem Fall besonders in Amerika, dargestellt. Dabei wird auf die folgende Frage eingegangen: Kann man im Fall von modernen sufischen Bewegungen noch von der islamischen Mystik sprechen?

Der erste Teil wird eine kurze Einführung in die grundlegenden Lehren des Sufismus geben. Es stellt sich heraus, dass der Sufismus tief in Islam verwurzelt ist, es wird jedoch stark von anderen religiösen Strömungen und Religionen beeinflusst. Im zweiten Teil wird die aktuelle Lage der Sufiorden in der Türkei erläutert. Als Beispiele fungieren zwei islamische mystische Gruppen: die Naqschbandis und der Mevlevi-Orden. Hier wird gezeigt wie sich diese Orden an die neuen sozio-politischen Umstände angepasst haben und trotzdem ihre sufischen Traditionen bewahrt haben. Im dritten Teil werden die Sufiorden in den USA beschrieben, insbesondere diejenigen mit Ursprung in Anatolien und die noch heute in der Türkei existieren. Abschließend wird untersucht, wie sich der Sufismus an die Modernität angepasst hat. Dabei werden moderne Erscheinungsformen wie Internet, Literatur oder Psychologie betrachtet.

## 9.2 Lebenslauf

### PERSÖNLICHE DATEN

**Agnieszka Lampe**

Geboren am 24.09.1983 in Lodz/Polen

Staatsbürgerschaft: Polen

### AUSBILDUNG

Seit 2005 **Universität Wien**, Institut für Orientalistik  
Türkische Sprache und Literatur, Arabisch, Persisch

**Bosphorus University (Istanbul)** Erasmus Stipendium 2010/2011

Seit 2004 **Universität Wien**, Zentrum für Translationswissenschaft  
Dolmetschen und Übersetzen: Polnisch, Deutsch, Englisch

2002 – 2004 **Universität Warschau**, Institut für Angewandte Linguistik  
Dolmetschen und Übersetzen: Polnisch, Deutsch, Englisch