

KARL PRENNER

ISLAMISCHE MYSTIK, RELIGIÖSE PRAKTIKEN UND RITUALE

Karl Prenner, geb. 1950, 1970–1976 Studium der Fachtheologie (Mag. theol.; 1980 Dr. theol.), ab 1980 Univ.-Ass. am Institut für Religionswissenschaft, ab 1981 Arabisch-Studien am Institut für Übersetzer- und Dolmetscherausbildung der Universität Graz und Studien am Institut für Orientalistik (Studienrichtung Arabistik) und Judaistik der Universität Wien.

1982–1993 Leiter der Abteilung „Islamwissenschaft mit Schwerpunkt Koranforschung“, 1985 Verleihung der Lehrbefugnis als Universitätsdozent für „Islamwissenschaft mit Schwerpunkt Koranforschung“; seit 1997 Ao.Univ.-Prof.; seit 2001 Vizepräsident der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft.

Hinführung

Die Islamische Mystik, der *Sufismus*, hat sich durch ihre Ausprägungen im Bereich der sogenannten Heiligenverehrung und dem Dschinn-Glauben¹ eng mit diversen Praktiken der Volksreligiosität verbunden. Seit dem Aufkommen des Wahhabismus, verschiedener Richtungen des politischen Islam und des Salafismus ist nicht nur um die Volksreligiosität, sondern insgesamt auch um den Sufismus ein sehr konfliktreicher innerislamischer Diskurs entstanden. Werden doch diese Entwicklungen als Neuerung (*bid'a*) und somit als Abweichung von der islamischen Orthopraxie gesehen. Daher der Ruf und die Aufforderung, zum ursprünglich authentischen Islam der frommen Vorfahren (*as-salaf*) zurückzukehren. Im Zentrum der wahhabitischen Kritik, die auf den mittelalterlichen Gelehrten IBN TAYMIYYA (1263–1328) zurückgeht, steht die Verehrung von Heiligen als Vermittler und Fürsprecher und der damit verbundene Gräberkult. Die Gelehrten betrachten alle diese Praktiken als den Versuch, verstorbenen Menschen Fähigkeiten zuzuschreiben, die allein Gott zukommen. Diejenigen Muslime, die sich diesen Aktivitäten widmen, machen sich daher der Vielgötterei (*schirk*) schuldig und werden in den wahhabitischen Schriften als Polytheisten bezeichnet (*muschrikun*: Beigeseller). Allerdings sind die Meinungen der traditionellen Gelehrten hierüber nicht einheitlich. Die Mehrheit der Rechtsgelehrten hat die Heiligenverehrung und die

¹ Grundsätzlich werden die arabischen Termini nach ihrer Aussprache wiedergegeben.

damit zusammenhängenden Praktiken an den Schreinen verboten. Nach einigen ist der Gräberbesuch allerdings bedingt empfehlenswert und wird damit als erlaubt angesehen.²

Seit der Erschließung des Erdöls in Saudi-Arabien wurde der Wahhabismus weltweit exportiert, bekannt auch unter „arabischer Islam“. Seither bekämpft dieser wahhabitische und in seinem Gefolge auch der politische und salafistische Islam sämtliche volksreligiöse Ausprägungen. Einen traurigen Höhepunkt der Vernichtung volksreligiöser kultureller Güter hat neuerdings der Islamische Staat bewiesen. Betroffen davon sind vor allem Schreine von Heiligen und Wundertätern.

Durch die gesamte islamische Kulturgeschichte ist der Konflikt zwischen normativem Islam bzw. Orthodoxie und den verschiedenen Varianten der Volksreligiosität beobachtbar. In der Literatur werden beide Aspekte unter „große“ und „kleine Tradition“ abgehandelt, wobei „große Tradition“ eben die genormte Tradition meint; oft allerdings sind die Grenzen zwischen beiden nicht eindeutig zu ziehen.³ Dies zeigt sich anschaulich anhand der *baraka*, der Segensmacht, die heiligen Gegenständen, Personen und Handlungen zugesprochen wird. C. GEERTZ geht in seiner Definition von *baraka* davon aus, dass „sich das Heilige in der Welt am unmittelbarsten als eine Begabung – ein Talent und ein Vermögen, eine besondere Fähigkeit – einzelner Menschen manifestiert“⁴. Nach E. WESTERMARCK meine dieser Terminus einfach „Heiligkeit“.⁵ In Marokko werde damit „eine geheimnisvolle wunderwirkende Kraft, die als ein Segen von Gott, als ‚eine gesegnete Tugend‘“ bezeichnet wird, gemeint.⁶ Personen, die Träger von *baraka* sind, entsprechen daher dem, was wir mit einem Heiligen verbinden. So verfügen nicht nur lebende und tote Heilige (*wali*, pl. *auliya'*) und die damit verbundenen Grabanlagen über sie, sondern auch der schwarze Stein in der Kaaba und das Koranexemplar⁷ sind Träger einer solchen Segensmacht. Gerade in diesem Begriff verdichten sich auch viele Vorstellungen und Praktiken von Völkern und Kulturen aus vor-islamischer Zeit, die man als magische Handlungen bezeichnen würde. Die

² Vgl. A. FATOUM: Der Ğinn-Glaube (1999), S. 30–31; J. W. FREMBGEN: Derwische (1993), S. 182–183.

³ Vgl. R. REDFIELD: Peasant Society and Culture (1960); E. GELLNER: Der Islam als Gesellschaftsordnung (1992); L. HOLY: Religion and Custom in a Muslim Society (1991).

⁴ C. GEERTZ: Religiöse Entwicklungen im Islam (1988).

⁵ E. WESTERMARCK: Ritual and Belief in Morocco, Vol. I (1926), S. 35ff.: „holiness“.

⁶ Ebd., S. 35ff.: „A mysterious wonder-working force which is looked upon as a blessing from God, a ‘blessed virtue’.“

⁷ Vgl. A. FATOUM: Der Ğinn-Glaube, S. 117f.

islamische Orthodoxie hat daher immer wieder gegen solche Vorstellungen gekämpft und sie als unislamisch apostrophiert. Grundsätzlich unterscheidet aber der Islam zwischen erlaubter und unerlaubter Magie.⁸ Zu den erlaubten magischen Handlungen gehört unter anderem das Schreiben von Amuletten als Schutz gegen das böse Auge und die Dschinn. Spezialisten hierfür sind vor allem auch innerhalb der mystischen Bruderschaften anzutreffen.⁹

Die anthropologisch-ethnographische Literatur, die sich mit den sogenannten „primitiven Völkern und deren Gesellschaft und Kultur“ beschäftigt, zeigt, wie komplex Religion und Magie aufeinander bezogen sind und dass es problematisch ist, beides mit dem Begriffspaar Rationalität und Irrationalität auseinanderzuidividieren. „Es hieße“, schreiben H. G. KIPPENBERG und K. V. STUCKRAD, „indes die Komplexität des Prozesses zu verkennen, wollte man die rationale Wissenschaft und die Vernunft einfach gegen Religion und Irrationalismus ausspielen“¹⁰. Für die europäische Religions- und Geistesgeschichte konstatieren sie, „dass sich beide Zugriffe auf die Wirklichkeit gegenseitig bedingen, dass also die dialektische Durchdringung von Vernunft und Nichtvernunft ein Strukturelement europäischer Religions- und Geistesgeschichte ist“¹¹. Anhand neuer wissenschaftlicher Positionen zeige sich immer deutlicher, „dass man Magie keineswegs der ‚Religion‘ dichotomisch (d.h. als Gegensatz) gegenüberstellen darf, sondern es sich um eine rituelle Praxis handelt, die eng mit Liturgie, Theologie, Medizin und Philosophie verzahnt ist“¹². KIPPENBERG schreibt daher: „Magie wird immer eine Restkategorie bleiben, vom wissenschaftlichen Beobachter geschaffen, um Handeln, das ihm unverständlich (irrational) erscheint, zusammenzufassen.“¹³ Nach U. BECHMANN ist Magie daher „nicht irrational“, sondern folgt einer „eigenen *Rationalität*“. „Es ist ein wichtiger Schritt anzuerkennen, dass es interkulturell unterschiedliche *und wirksame* Rationalitäten gibt“,¹⁴ deren Verständnis sich auf weite Strecken hin entzieht. Man könne daher viele dieser exzentrischen Praktiken von Derwischen nicht als „Schwindel abtun“, „zumal es sich um Phänomene handelt, die erstaunliche Parallelen bei den Zauberern und Medizinern der

⁸ Vgl. W. ENDE/U. STEINBACH (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart (2005), S. 701f.

⁹ Vgl. A. FATOUM: Der Ğinn-Glaube, S. 27–28.

¹⁰ H. G. KIPPENBERG/K. V. STUCKRAD: Einführung in die Religionswissenschaft (2003), S. 70; vgl. S. J. TAMBIAH: Magic, science, religion, and the scope of rationality (1991), S. 70.

¹¹ H. G. KIPPENBERG/K. V. STUCKRAD: Einführung in die Religionswissenschaft, S. 70.

¹² Ebd., S. 161.

¹³ H. G. KIPPENBERG: Magie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV (1998), S. 95.

¹⁴ U. BECHMANN: Von Zauberschalen und Wunderheilungen (2014), S. 276.

Naturvölker und bei sogenannten medial veranlagten Persönlichkeiten von heute aufweisen“¹⁵.

Ähnlich argumentiert auch U. KRASBERG, die in ihrem Aufsatz über den Ekstasetanz von Frauen in Marokko¹⁶ darauf verweist, dass diesem Phänomen ein eigener Stellenwert zukomme, aufgrund des Wissens einerseits „um die Universalität der Ekstase als menschliche Qualität“ und andererseits „über die Bedeutung von Ekstase aus religionswissenschaftlicher Sicht“. Aufgrund ihrer theaterethnologischen Annäherungen an die Ekstase geht sie davon aus, „dass Mystik und Ekstase menschliche Erfahrungsbereiche sind, die sich wissenschaftlichen Analysen immer wieder zu entziehen scheinen, dass aber die Kunst, ob bildende Kunst, Musik, Tanz oder Theater, ein Bereich ist, der die Grenzen wissenschaftlich überprüfbarer Realität transzendieren kann“¹⁷.

Gerade in der islamischen Volksfrömmigkeit mit ihrer Verehrung von heiligen Männern und Frauen und ihren unterschiedlichen sufischen Riten und Praktiken können wir die Zusammenhänge zwischen Religion und Magie, die von einer eigenen Rationalität durchwirkt werden, gut beobachten. Wie es aber insgesamt zu dieser Verbindung von Sufismus mit volksreligiösen Praktiken gekommen ist und welche Vorstellungen und Riten sich in diesem Zusammenhang entwickelten, soll in der folgenden Abhandlung aufgezeigt werden.

1. Entwicklung des arabisch-sprachigen Sufismus als integrativer Teil der Geistes- und Kulturgeschichte des Islam

Die Geschichte des Sufismus (*suf*: Wolle > *sufi*: Träger eines Wollkleides)¹⁸ ist nicht isoliert zu sehen von der allgemeinen politischen, ökonomischen und religiösen Entwicklung in den muslimischen Gesellschaften; sie ist vielmehr eingebettet in diese und ein Teil davon. So spiegelt die Geschichte der islamischen Mystik als geistige und literarische Bewegung dieses vielschichtige kulturelle und gesellschaftliche Spektrum mit seinen unterschiedlichen Ausformungen und Veränderungen wider. Wenn sich die Sufis grundsätzlich auch als einen Teil der muslimischen Gemeinde verstanden haben, so haben sie doch nicht alle Strömungen, welche die Umma erfasst hat, mitgemacht, son-

¹⁵ H. J. KISSLING: Die islamischen Derwischorden (1960), S. 9.

¹⁶ U. KRASBERG: Theateranthropologische Betrachtungen (2001), S. 380.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. A. KNYSH: Islamic Mysticism (2000); A. SCHIMMEL: Mystische Dimensionen des Islam (1995).

dern gerade weil sie sich auf das Wesentliche konzentrierten, konnten sie als Mahner und auch als Korrektiv innerhalb der Gemeinde auftreten.

Die ausschließliche Konzentration auf die schriftlichen Überlieferungen des Sufismus brachte mit sich, dass dieser kontextlos, von Zeit und Raum und den spezifischen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen einer Zeit abgehoben betrachtet worden ist, d.h. im Mittelpunkt steht dann der jeweilige Mystiker als individueller Gottsucher, der zurückgezogen von der Welt in einer einsamen Höhle lebt. Diese Vorstellung trägt stark christlichen Einfluss. Wie J. GONNELLA anmerkt, gehe aus den sozial-anthropologischen Studien jedoch klar hervor, dass „Bruderschaften bei weitem nicht nur religiöse Vereinigungen [sind], deren einziges Ziel in der spirituellen Verwirklichung ihrer Mitglieder zu sehen ist, sondern auch soziale Gemeinschaften, die eine wichtige Rolle im gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben spielen“¹⁹. Verantwortung für die konkreten Lebensverhältnisse gehört nach islamischer Sicht genuin auch zur sufischen Spiritualität.

Die Frage nach dem Ursprung der islamischen Mystik hat im Laufe der Zeit viele divergierende Antworten erfahren. Dass die Begegnung des Islam mit Christentum, Hinduismus und Buddhismus in den eroberten Gebieten gerade beim Sufismus zu vielerlei gegenseitigen Beeinflussungen geführt hat und es daher oft zu einem regen Austausch kam, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen; gerade auch die christlich-asketische Frömmigkeit dürfte im Laufe der Zeit Einfluss auf die frühen muslimischen Asketen ausgeübt haben. Zu Recht schreibt T. ANDRAE: „Der Islam übernahm im Großen und Ganzen die Kultur der christlichen Mittelmeerwelt, und es ist undenkbar, dass nicht auch seine religiöse Praxis und Anschauung in diesem Zusammenhang eine gewisse Rolle gespielt hätte.“²⁰ Christliche Mönche konnten, bevor sie den muslimischen Asketen begegneten, auf einen reichen Erfahrungsschatz des inneren Lebens mit Gott zurückblicken; daher waren es in erster Linie die Muslime, die sich vom Mönch geistliche Unterweisung holten.²¹ Auch durch die Konvertiten kam in den Islam viel christliches und spätantikes Gedankengut. Aber die Grundlagen der islamischen Mystik sind bereits im Koran, beim Propheten Muhammad selbst zu finden. In vielen Passagen des Koran werden die Gläubigen zum Gottgedenken (*dhikr*) aufgefordert (76,25-26; 87,15). Dieses erfüllt sich aber nicht mit dem täglich vorgeschriebenen Ritualgebet, viel-

¹⁹ J. GONNELLA: Islamische Heiligenverehrung (1995), S. 5; vgl. weiters S. B. ABBAS: The Female Voice in Sufi Ritual (2003), S. XIII f.

²⁰ T. ANDRAE: Islamische Mystik (21980), S. 40.

²¹ Ebd., S. 17.

mehr soll es den Menschen in jedem Augenblick begleiten und sein Herz füllen, gleichsam als „Herzensgebet“ (4,103; 70, 23). Die *dhikr*-Übungen sollen den Sufi in die Nähe Gottes führen. Bringt doch der Koran selbst die frohe Kunde von der Nähe Gottes (2,186; 5,54).

Muhammad selbst gilt als Ursprung und Vorbild für den mystischen Weg (33,21). Seine Himmelsreise (Sure 17,1) wurde zum Urbild des geistigen Aufstiegs des Mystikers in die unmittelbare Nähe Gottes. Im Laufe der Zeit kristallisierten sich verschiedene Typen von Sufis heraus, welche die kulturelle Vielfalt des Sufismus, seine Ausdrücke und Bewegungen in der Folge prägen werden. Grundsätzlich kann man einerseits vom „nüchternen“, „voluntaristischen“ und andererseits vom „berauschten“, „ekstatischen“ Typ sprechen.²² Ersterer versucht sich solange den Eigenschaften Gottes anzunähern, bis er ihnen ähnlich wird. Dahinter steht ein Konzept, das auf allgemein ethisches Verhalten, wie es der Islam fordert, Wert legt. Letzterer Typ stellt den von Liebe berauschten, Trunkenen dar. Gerade dieses „ekstatische Konzept“ wird dann regional unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Modifizierungen erfahren. Mit dem ekstatischen Typ verbindet sich allerdings auch ein Sprachproblem. AS-SARRADSCH (gest. 988), von dem eines der ersten Sufi-Handbücher stammt, hat bereits die Problematik der Missdeutung des Einheitsbekenntnisses bei den Sufis erkannt (vgl. auch den Vorwurf des Pantheismus), wenn er sagt, dass es bei den Sufis noch eine andere Sprache gibt, nämlich die „Erfahrungssprache“²³. Die Folge dieser Differenzierung ist, dass dann die Sufis geltend machten, dass auch der Sufismus neben den Koran-, Hadith- und Rechtswissenschaften eine eigene Wissenschaft sei, nämlich die Wissenschaft des Inneren, des Herzens, und daher dementsprechend auch anerkannt werden sollte.

Bis ins 10. Jahrhundert war der Sufismus eine Sache Einzelner, die mahnend ihre Stimme gegenüber gewissen gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen erhoben, wobei der Sufismus aber immer stärker auch in den Ruf des Häretischen geriet. Am Ausgangspunkt steht eine asketische Bewegung, die wie ANDRAE gezeigt hat, auch in Verbindung mit der christlich-asketischen Bewegung stand. In der Zeit der Eroberung der Kulturländer und der Erschließung neuer Handelswege sammelte sich großer Reichtum innerhalb der muslimischen Gemeinschaft an. Als asketische Bewegung (im Sinne einer Erneuerungsbewegung) setzten sie der Verschwendungs- und Prunksucht der Umayyaden (661–750 in Damaskus) ihr asketisches Ideal entgegen und kritisierten

²² Vgl. A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 16ff.

²³ R. GRAMLICH: *Schlaglichter über das Sufitum* (1990), S. 70.

auch die Veräußerlichung der Riten auf Kosten der inneren Haltung. Gegenüber der nach dem Hadith ausgerichteten traditionalistisch theologischen Richtung, die von der Prädestination ausging, vertrat diese asketische Bewegung die freie Willensentscheidung des Menschen.

RABI'Ā AL-ADAWIYYA (gest. 801) markiert innerhalb dieser asketischen Bewegung einen markanten Einschnitt, denn sie war eine der Ersten, welche die selbstlose Liebe zu Gott lehrte, ein neues Konzept für viele ihrer Sufi-Gefährten. Sie spricht von einem „eifersüchtigen Gott“²⁴, der weder erlaubt, einen anderen neben ihm anzubeten, aber auch nicht erlaubt, die allein ihm zustehende Liebe mit einem anderen zu teilen. Weiters muss diese Liebe, die auf Gott gerichtet ist, selbstlos sein, weder eine Belohnung erhoffen (Paradies) noch eine Erleichterung von der Bestrafung (Hölle/Feuer), sie muss ausschließlich auf die Erfüllung des Willens Gottes gerichtet sein.

AL-HALLADSCH, der Märtyrer der mystischen Liebe, wurde wegen seines Ausspruches *ana l-haqq* („Ich bin die Wahrheit, die Wirklichkeit“), der die tiefe Erfahrung der „Vereinigung“ bzw. der „Einheit mit der Gottheit“ zum Ausdruck bringt, 922 in Bagdad als Ketzer hingerichtet und gekreuzigt.²⁵ Hier wird das ganze Problem des Sprechens über die Liebeserfahrung konkret ersichtlich. Ein unverhülltes Sprechen konnte von demjenigen, der über diese Erfahrung nicht verfügte, leicht missverstanden werden. Die Missdeutung lag darin, dass man AL-HALLADSCH vorwarf, sich mit der Gottheit zu identifizieren. Das eigentliche Problem, das zu seiner Verurteilung und Hinrichtung führte, war aber, dass ihm von den herrschenden Abbasiden vorgeworfen wurde, dass er ein „schiiischer Missionar“ sei; er geriet also in den Konflikt zwischen Sunniten/Abbasiden als Inhaber des Kalifats und Schiiten, die auch den Anspruch auf die Nachfolge des Propheten geltend machten, hinein. Der mystische Weg von AL-HALLADSCH ist dadurch geprägt, dass Liebe durch Leiden verwirklicht wird.

Ein weiterer Aspekt, der vor allem bei den Rechtsgelehrten den Sufismus verdächtig machte bzw. in Verruf brachte, war, dass die Sufis, um ihr Ziel der unio mystica zu erreichen, sich der Hilfsmittel des Tanzes und der Musik bedienten. Dies erweckte bei den Rechtgläubigen den Verdacht, dass der Zustand der Einsheit mit dem Göttlichen nicht aus Gnade geschenkt, sondern durch eigene Anstrengung erworben werde. Die Verwendung von Musik und Tanz im Islam gelten insgesamt als verpönt bzw. nur unter bestimmten Bedin-

²⁴ A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 66f.

²⁵ Vgl. ebd., S. 100ff.

gungen als erlaubt. Aber auch innerhalb des Sufismus wurde dieses Thema konträr diskutiert.²⁶

Das 10. und 11. Jahrhundert waren die Blütezeit der arabischen Wissenschaften, Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften, indem das griechisch-hellenistische Erbe ins Arabische übersetzt und verarbeitet wurde. Die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts war für den Sufismus die Zeit der Organisation und Konsolidierung. Die ersten Sufi-Handbücher, die den Stufenweg systematisieren, entstehen. Sufis formulierten dann Grundprinzipien einer gemäßigten Mystik, denn man wollte den Sufismus nicht nur den allgemeinen Gläubigen, sondern auch den Intellektuellen zugänglich machen und so von seiner Verkettung wegbringen. Es sollte gezeigt werden, dass der Sufismus vollkommen orthodox ist.

Auch AL-GHAZALI (gest. 1111) hat zuerst den Weg dieser rationalen theoretischen Richtung beschritten, indem er Lehrer an der Nizamiyya-Madrassa in Bagdad wurde. In der Folge aber entstehen Skepsis und Zweifel über diesen rationalen Weg und lösen bei ihm eine existentielle Krise aus: Wie erlange ich letzte Gewissheit? Ihm wurde klar, dass nicht die Auseinandersetzung mit den rationalen theoretischen Wissenschaften allein genügt, denn Erkenntnis und Erleben bilden eine Einheit. Neben der sinnlich-rationalen Erkenntnis gibt es auch die mystisch-intuitive Erfahrung. Damit hat er dem Sufismus eine intellektuelle Ausrichtung eröffnet.

Das Ziel für den Wegbeschreiber besteht darin, das Herz von allem zu befreien, was außer Gott ist, „um es mit der (ständigen) Anrufung Gottes zu schmücken“. Dahin gelange man nicht durch Studium, „sondern nur durch Schmecken, (seelisches) Erleben und Verwandlung der Eigenschaften“²⁷. In seinem Werk „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“, eine *summa islamica* in 40 Büchern, findet in den Bänden 31–36²⁸ auch der mystische Pfad seinen Platz. Er behandelt hier in systematischer Weise den Stufenweg. Der Pfad wird durch die Wegstationen (*maqam*, pl. *maqamat*) und Seelenzustände (*hal*, pl. *halat*) beschrieben, allerdings zählen die Handbücher unterschiedliche Stationen auf und bringen unterschiedliche Abfolgen der Stationen: Umkehr, Geduld und Dankbarkeit, Hoffnung und Furcht, Armut und Verzicht, Gottvertrauen, Liebe und ihre Früchte: Sehnsucht, Vertrautheit, Zufriedenheit usw. Diese Wegstationen sind nach AL-GHAZALI Voraussetzung dafür, „dass man durch sie einen der beiden Grundpfeiler der Liebe, nämlich die Leerung des Herzens vom Nicht-

²⁶ Vgl. R. GRAMLICH: Schlaglichter über das Sufitum, S. 395f.

²⁷ A. al-Ġazzālī: Der Erretter aus dem Irrtum (1988), S. 41.

²⁸ R. GRAMLICH: Muḥammad al-Ġazzālī's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe (1984).

göttlichen, gewinnt“²⁹. Die Aufmerksamkeit soll ständig dem „großen *dschi-had*“, dem Kampf gegen die Triebseele (*nafs*) gelten, dem Kampf gegen jene Seele, „die das Böse gebietet“ (12,53), wofür die Mystiker verschiedene Bilder verwenden, etwa jenes vom Polieren des Herzensspiegels: „*Nein, aber das, was sie zu erwerben pflegten, hat sich (wie Rost) über ihre Herzen gelegt*“ (83,14).

AL-GHAZALI versucht gerade in seiner Person die sufische Frömmigkeit mit der Scharia zu verbinden. Auf diese Weise hat er dazu beigetragen, dass nun auch orthodoxe Theologen und Rechtsgelehrte die Mystik ernst nahmen. So wurde das muslimische Frömmigkeitsideal vom Sufismus durchwirkt. AL-GHAZALI's intellektueller Zugang zum Sufismus bewirkte daher eine gewisse Aussöhnung zwischen Orthodoxie und Sufismus. Insgesamt vollzog sich im 12. Jahrhundert eine Abwendung von den rationalen Wissenschaften, Theologie und Philosophie und eine gleichzeitige Hinwendung nicht nur zur Rechtswissenschaft, sondern auch zu einem stärker verinnerlichten Islam, wie ihn die Mystik prägte.

Eine ganz andere Richtung innerhalb des Sufismus, nämlich eine theosophische, die stärker den ekstatischen Typ betont, vertritt der andalusische Mystiker MUHIY AD-DIN IBN AL-ARABI (1165–1240), dessen Grab sich in Damaskus befindet! Beim offiziellen religiösen Establishment sind seine Werke noch immer umstritten, dennoch aber hat sich sein Konzept der „Einsheit des Seins“ (*wahdat al-wudschud*) weltweit mit regionalen mystischen Konzepten vernetzt, so z.B. mit den mystisch vorislamischen (hinduistischen und buddhistischen) Traditionen Südost-Asiens. Für die Ausprägung der Mystik spielt bei ihm der spezifisch kulturell-religiöse Kontext von al-Andalus eine entscheidende Rolle. Noch bevor er die geistigen Disziplinen des Stufenweges durchschritten hatte, wurde ihm bereits die „geistige Öffnung/Erleuchtung“ (*fath*) zuteil. Ausgangspunkt für seine mystische Sicht ist das Hadith, das sich wie ein roter Faden durch sein mystisches Schrifttum zieht:

*Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach, erkannt zu werden; so erschuf ich die Schöpfung, und gab mich den Geschöpfen zu erkennen, so dass sie mich erkannten.*³⁰

IBN AL-ARABIS *tadschalli*-Theorie (Selbstenthüllung, Manifestation, Sichtbarwerdung) meint die Enthüllung Gottes im Herzen der Gläubigen und in der gesamten Welt durch seine Namen und Eigenschaften. Dass Gott in jedem Augenblick als Schöpfer tätig ist, bedeutet nach ihm, dass er „in jedem Augenblick sein unsichtbares Sein sichtbar macht“³¹. Für IBN AL-ARABI ist

²⁹ Ebd., S. 671.

³⁰ A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 381.

³¹ F. RAHMATI: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes* (2007), S. 20.

alles Seiende eine Einheit. *Wudschud*, das gemeinhin mit „Sein“ übersetzt wird, heißt wörtlich „Finden“, „Gefundensein“, also Dasein, Vorhandensein der kontingenten Dinge in Gott. *Wudschud* markiert so den Pfad der Sufis. Gott manifestiert sich aber in der Welt nicht durch sein Wesen, sondern durch seine Namen und Eigenschaften (Tateigenschaften), die seine Beziehung zur Schöpfung ausdrücken; damit ist pantheistisches Denken ausgeschlossen. Wie kein anderer hat der große andalusische Mystiker auch das Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau transzendiert und ihm damit eine ungeahnte Tiefe zugesprochen. Man kann hier von einer Metaphysik der Liebe zwischen Mann und Frau sprechen, denn die geschlechtliche Vereinigung beider wird bei ihm zum Sinnbild für das Erlöschen der Gegensätze in der göttlichen Einheit.³²

In osmanischer Zeit wird sich ein „Dreiklang“³³ muslimischer Frömmigkeit herausbilden, eine „harmonische Verwirklichung“ des Scharia-Islam und des sogenannten Heiligenkultes in Verbindung mit den Lehren der Mystik. Der Sufismus wurde durch diesen Dreiklang eine Massenbewegung, wodurch, wie A. SCHIMMEL anmerkt, „die hohen Ideale der klassischen Sufis allerdings ziemlich verdünnt wurden. Doch wurde den breiten Massen der Gläubigen eine Ausdrucksmöglichkeit für ihre religiösen Gefühle gegeben, indem sie Heilige verehren und an Festlichkeiten mit Musik und oftmals mit wirbelndem Tanz teilnehmen konnten“³⁴.

2. Orden und Bruderschaften

Am Anfang des 12. Jahrhunderts bilden sich Orden und Bruderschaften³⁵ heraus und im Weiteren die Verehrung von heiligen Männern und Frauen (islamische Heiligenverehrung). Die Orden und Bruderschaften sind religiöse Vereinigungen, in denen ein Lehrer (*schaych*, *pir*, *marabut*) seine Schüler (*murid*) in die mystische Gedankenwelt und Praxis (spezielle Gebete, Meditationen, Gesang, Tanz) einführt. Es gab auch Klöster, wo Frauen unter Anleitung einer Schaycha den mystischen Pfad beschrritten.³⁶ Die Orden und Bruderschaften

³² Vgl. H. KOFLER: Die Weisheit der Propheten (1986), S. 168ff.

³³ T. NAGEL: Geschichte der islamischen Theologie (1994), S. 234–235.

³⁴ A. SCHIMMEL: Mystische Dimensionen des Islam, S. 339–340.

³⁵ S. B. ABBAS, The Female Voice in Sufi Ritual, spricht von “Sufi brotherhoods and Sisterhoods”, die sich im Laufe der Jahrhunderte in den islamischen Ländern etabliert haben. “Sufi lodges, or *zawiyas*, are found from Morocco across the Fertile Crescent to Turkey, South Asia, and the Gulf States. (They are not found, of course, among Wahhabi adherents in Saudi Arabia.)”, XIV; vgl. A. SCHIMMEL: Mystische Dimensionen des Islam, S. 324ff.

³⁶ A. SCHIMMEL: Mystische Dimensionen des Islam, S. 615.

hatten aber auch zahlreiche Laienmitglieder („dritter Orden“), die für einige Tage ins Kloster kamen, um an den geistlichen Übungen bzw. den Festlichkeiten des Ordens teilzunehmen, am Geburtstag des Propheten und des betreffenden Heiligen (*maulid*) oder am „Hochzeitstag“ (*'urs*), dem Jahrestag seines Todes. Es entstand ein Netz von Ordenshäusern (*zawiya*, *chanqa*, *ribat*, türk. *tekke*) mit Moscheen, angeschlossenen Schulen, Bibliotheken und Rasthäusern für wandernde Sufis. Diese entwickelten sich im Laufe der Zeit auch zu kulturellen und theologischen Zentren.

Die Orden und Bruderschaften beginnen sodann innerhalb der muslimischen Gesellschaft bedeutende soziale, aber auch politische Funktionen wahrzunehmen. Denn mit dem Niedergang des Kalifats (vgl. Scheinkalifat) verlor die Verbindung „Kalif – Gemeinde“ immer mehr an Bedeutung; diese wurde nun durch die Beziehung „Sufischaych – Schüler“ ersetzt. Aber auch durch die Mongoleneinfälle, die weite Landstriche verwüsteten, physische und geistige Güter vernichteten und der Bevölkerung viel Leid zufügten, konnte sich die sufische Frömmigkeit in der Volksseele immer stärker verankern.

Wichtige Orden und Bruderschaften sind: die Qadiriyya (Abdul Qadir Dschilani, gest. 1166), einer jener Orden, der wohl die größte Verbreitung fand; die Rifa'iyya (Ahmad ar-Rifa'i), bekannt als „heulende Derwische“; die Naqschbandiyya (Baha' ad-Din Muhammad b. Muhammad Naqschband, gest. 1389), einer der orthodoxesten Orden; die Tschischtiyya (Mu'inuddin Tschischti, gest. 1236) in Indien; der Bektaschi-Orden (Hadschi Bektasch Wali,³⁷ 13. Jahrhundert) in Osmanischer Zeit und die Schadhiliyya (Abu I-Hasan asch-Schadhili, gest. 1258) im Maghreb. Die Aufnahme in den Orden erfolgt durch die Leistung eines Treueides und dem Bekleiden des Sufi-Gewandes. Vom Schüler (*murid*) wird gegenüber dem Meister absoluter Gehorsam verlangt, denn dieser fungiert als geistiger Führer auf dem Stufenweg. Am Ende des Einweihungsweges steht die Lehrerlaubnis (*idschaza*), die den Adepten berechtigt, die Tradition des Ordens weiterzuführen. Spätere Sufis entwickelten in Zusammenhang mit der überwältigenden Prophetenverehrung das „Entwerden im Meister“, das zum „Entwerden im Propheten“ führte.³⁸

Die Orden und Bruderschaften unterscheiden sich auch durch einen spezifischen *dhikr* (Gottgedenken), wobei sich hier litaneiartige Gebete mit Anrufungen Gottes (die schönsten Namen Allahs) und bestimmten Körperhaltungen verbinden. Das Ziel des Gottgedenkens – laut oder schweigend – ist

³⁷ Vgl. S. FAROQHI: Kultur und Alltag im Osmanischen Reich (1995), S. 32ff.

³⁸ A. SCHIMMEL: Mystische Dimensionen des Islam, S. 335.

die Negation seines konkreten Daseins (*fana'*: das „Ich-los-Sein“) und die Rückkehr zum Anfang. In diesem Endzustand ist der Mensch, wie im vorgeburtlichen Urzustand, frei vom eigenen Sein, erfüllt vom Sein Gottes (vgl. den Urvertrag: 7,172 und die „Einsheit des Seins“). Durch die *unio mystica* erreicht der Mystiker jenen „Urzustand“, wo alle Zweiheit und alle Gegensätze ausgelöscht sind. Mitte seiner Persönlichkeit ist nun gleichsam ein Über-Ich, eben das urzeitliche Ich bei Gott, das zuvor in seinen Tiefen verschüttet lag, jetzt aber als sein eigentliches neues Ich zum Zentrum seines Bewusstseins geworden ist.³⁹ „Sowohl das Unwillkürlich-Intuitive (der Offenbarungscharakter) als auch die Ich-Entgrenzung solcher Entdifferenzierung beruhen wohl auf einem *totalen Absorbiertwerden der Aufmerksamkeit* von dem Gegenstand, in den sich der Meditierende versenkt.“⁴⁰

Die Rituale der Sufi-Orden sind kultur- und gesellschaftsspezifisch geprägt, aber es gibt auch einen Unterschied zwischen Stadt und Land. Praktiken, die zu körperlichen Erregungen und diversen Ekstaseformen führen können,⁴¹ sind neben dem *dhikr* durchwegs auch das Musikhören und der Tanz (*sama'*), aber auch asketische und andere extreme Übungen. So verbinden sich mit den *dhikr*-Übungen musikalische Darbietungen, wobei „Blas-, Schlag- und Saiteninstrumente zur Verwendung gelangen“⁴². Gerade die rhythmische Folge des Trommelspiels ist für die Erreichung der Ekstase von großer Bedeutung. Im ekstatischen Zustand weisen die Derwische auch diverse übersinnliche Fähigkeiten auf, indem sie Kranke heilen und insgesamt Wunder wirken, wodurch ihr Status als Heiliger begründet wird. Aber auch Schmerzunempfindlichkeit sind Begleiterscheinungen von ekstatischen Zuständen.

Solche *dhikr*-Veranstaltungen werden nach dem offiziellen Freitagsgottesdienst auch in der Öffentlichkeit abgehalten.⁴³ So besteht der *dhikr*, wie er am Geburtstagsfest des Gründers der Rifā'iyya in Ägypten gefeiert wird, aus einer „dreifachen Abfolge ganz bestimmter Tanzbewegungen, die zuerst sitzend, dann kniend, wobei ein Knie aufgerichtet ist, und zuletzt stehend wiederholt werden“⁴⁴. Die immer gleichen Bewegungen mit Haupt und Händen werden von Musikinstrumenten begleitet. Zu den Tänzen wird das Glaubensbekenntnis (*schahada*) gesprochen. „Mit zunehmender Ekstase bleibt das

³⁹ Vgl. H. RITTER: *Das Meer der Seele* (1955), S. 577f.

⁴⁰ B. GROM SJ: *Mystik oder Mystiken?* (1999), S. 4–10.

⁴¹ J. W. FREMBGEN: *Derwische*, S. 190.

⁴² H. J. KISSLING: *Die islamischen Derwischorden*, S. 8.

⁴³ J. GONNELLA: *Islamische Heiligenverehrung*, S. 83.

⁴⁴ R. KRISS/H. KRISS-HEINRICH: *Volksglaube im Bereich des Islam*, Bd. I: *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung* (1960), S. 73.

Wort Allah allein übrig.“⁴⁵ Bei diversen Bruderschaften verbinden sich mit den *dhikr*-Übungen auch exzentrische Rituale, die eine bestimmte Botschaft transportieren.

So sind etwa die Sa‘diyya-Derwische, ein Zweig des Ordens der Rifā‘iyya, bekannt „für ihre Fähigkeit, Geisteskrankheit zu heilen, für das Inszenieren von Spektakeln, das Durchstechen des Körpers und das Verschlucken von zerbrochenem Glas“⁴⁶. Bei den *maulid*-Feiern (Geburtstag) des Propheten Muhammad wird am letzten Tag der Brauch der *dausa* (das Treten) als Teil des *dhikr* vollführt: an die hundert Derwische werfen sich zu Boden, worauf der Scheich mit seinem Pferde über die unter ihm liegenden Derwische hinwegreitet. Keiner von den am Boden liegenden Derwischen wird bei dieser Gelegenheit verletzt, obwohl jeder Einzelne von ihnen zwei Huftritte des Pferdes erhält. Dieses Ritual hat zum Ziel, zu erweisen, dass dem wahren Gläubigen kein Leid und Schaden zugefügt werden kann, da der Schaych seine *baraka* auf die Gefolgsleute überträgt. Dieses Ritual wurde auch an Geburtstagen anderer Heiliger ausgeführt und am Tag des Festes der Himmelsreise des Propheten. Aufgrund massiver Proteste („heidnisches Phänomen“) ist es 1881 in Ägypten durch ein Rechtsgutachten (*fatwa*) verboten worden.⁴⁷ Das Ritual lebt heute in modifizierter Form weiter.

KRASBERG beschreibt das *dhikr*-Ritual und die damit verbundenen Ekstasetänze des von Ibn‘Isa (1465–1526) gegründeten ‘Isawiyya (Aissawa)-Ordens. Konkret handelt es sich hierbei um eine Heiligen- und Pilgerstätte, genannt „Sidi Mustafa“, die eine Marabutfamilie in Marokko zu Heilzwecken betreibt.⁴⁸ Hier bekommt das *dhikr*-Ritual wiederum eine andere Ausrichtung. Die Teilnehmerinnen an diesem Gebetstreffen kommen zum *dhikr* „entweder aus therapeutischen Gründen, weil sie krank sind und sich durch den Ekstasetanz und die Gebete am Grab eines Heiligen Linderung für ihr Leiden versprechen, oder auch aus dem Bedürfnis heraus, ihrem Alltag zu entfliehen und Zerstreuung zu finden“⁴⁹. Zustände von Trance sind nach KRASBERG Ausdruck eines bestimmten „sozialen und kulturellen Verhaltens“ in einer bestimmten Situation.⁵⁰ Der Vollzug des *dhikr*-Rituals mit seinem Ekstasetanz zeige daher

⁴⁵ Ebd., S. 73.

⁴⁶ M. HATINA: *Religious Culture Contested* (2007), S. 38: “for their ability to cure insanity and for mounting spectacles involving body piercing and swallowing broken glass”.

⁴⁷ Ebd., S. 45–62.

⁴⁸ U. KRASBERG: *Theateranthropologische Betrachtungen zum Ekstasetanz*, S. 380.

⁴⁹ Ebd., S. 382.

⁵⁰ Ebd., S. 383.

eine „menschliche Dimension auf, nämlich die Sakralität“. Und der Ekstasetanz mache diese erfahrbar.⁵¹

Von den großen und klassischen Sufiorden sind die „freien Bruderschaften“ oder „*bi-shar*“-Derwische“ (ohne das Gesetz) zu unterscheiden, meist Wanderderwische.⁵² Durch ihre besonderen mystischen und asketischen Praktiken stellen sie einen „eigenen Frömmigkeitstypus dar“⁵³. Sie folgen kaum den religiösen Pflichten, vielmehr sind sie von der persönlichen Zwiesprache mit Gott erfüllt. Ob es die Anhänger des pakistanischen Heiligen Lal Shahbaz Qalandar sind oder die Malangs in Südasien und Afghanistan, „völlig auf Gott vertrauend, leben sie sorglos in den Tag hinein, konsumieren Drogen und provozieren ihre gesetzestreu Mitmenschen“⁵⁴.

3. Die Heiligenverehrung (*wali*, pl. *auliya'*)

Die Heiligenverehrung (*wali* v. *waliya* – *yali*, nahe sein)⁵⁵ ist einerseits das Ergebnis der besonderen Rolle, die der Schaych als spiritueller Leiter oder eine Schaycha als Leiterin einer jeweiligen Sufigemeinschaft einnehmen, denn als solche sind beide Träger der *baraka*, wobei sowohl lebende als auch tote Heilige von ihr erfüllt sind. Andererseits aber verbindet sich die Verehrung von Heiligen allgemein mit wundertätigen Personen. Allerdings sei hier zwischen der *baraka* von Sufi-Heiligen, die in der Stadt wirken, von jenen, die auf dem Land sind, zu unterscheiden, weil die Stadtheiligen dem normativen Islam näher stehen.⁵⁶ *Baraka* vermittelt insgesamt religiöse Autorität,⁵⁷ die sich aber auch auf gesellschaftliche und politische Aspekte erstrecken kann. Die *wali*-Verehrung verweist auf ein ähnliches Phänomen, wie dies auch im christlichen Kulturkreis, weniger im jüdischen, ausgeprägt ist. Verschiedene Formen der christlichen Volksfrömmigkeit mit ihrer Heiligenverehrung und diversen magischen Praktiken dürften auch für die Entstehung einer genuin islamischen Heiligenverehrung ausschlaggebend gewesen sein. Wie wir wissen, wurden nach der Inkulturation des Islam in die Gesellschaften des Vorderen und Mittleren Orients auch von muslimischer Seite christliche Heilige verehrt; nicht

⁵¹ Ebd., S. 387.

⁵² J. W. FREMBGEN: Derwische, S. 66.

⁵³ Ebd., S. 66.

⁵⁴ Ebd., S. 78.

⁵⁵ Vgl. *Wali*, in: Encyclopaedia of Islam, Bd. XI (2002), S. 109–125; vgl. M. SCHAUTA: Islamisch geprägte heilige Orte in Ägypten (2010).

⁵⁶ Vgl. V. J. CORNELL: Realm of the Saint (1998).

⁵⁷ Vgl. ebd., S. XVIIff.

nur die gemeinsame Marienverehrung im nahöstlichen Bereich, sondern auch die Verehrung des hl. Georg oder Elias waren weit verbreitet. Die „größte und bedeutendste Gestalt des Synkretismus“ sei nach KRISS⁵⁸ al-Chadir (oder Chidr), der überall im Bereich des Islam von Kleinasien bis hin nach Nord- und Westafrika und nach Indien bekannt ist. Dieser wird mit dem hl. Georg verbunden und unter dem volkstümlichen Namen Chidrellez verehrt. Daher auch die Chadir-Georgs-Heiligtümer.

Die spirituelle Rolle eines Schaychs kann über eine mystische Initiationskette (*silsila*) vom Lehrer auf den Schüler weitervererbt werden (spiritueller Nachfolger) – später wurde die Nachfolge auch erblich, sodass es dann zur genealogischen Weitergabe innerhalb einer Familie kam. So sind überall in der islamischen Welt weitverzweigte Heiligenfamilien mit entsprechenden Schreinen entstanden. Allgemein herrscht die Vorstellung vor, dass bei einem „echten Schaych“ spirituelle und genealogische Initiationskette identisch sein müssen. Die *baraka* kann aber auch durch geburtsmäßige Abstammung vom Propheten (Sippe der Haschim) und seinen Nachfahren (*scharif*, pl. *schurafa*) erworben werden.

Die Heiligenverehrung kennt verschiedene Heiligentypen;⁵⁹ sie reichen vom frommen, gottesfürchtigen Muslim, der die „fünf Säulen des Islams“ befolgt, zusätzliches Gebet und Fasten übt, also dem Mystiker, über den entrückten Heiligen, der die Vereinigung mit der Gottheit anstrebt, bis zu den geistig Verwirrten („Heilige Narren“, „Verrückte“). Gerade die Existenz dieser „Entrückten“ hat in der islamischen Welt dazu geführt, dass man insgesamt gegenüber solchen Personen vorsichtig ist, denn wie kann man wissen, ob der Betreffende nur den Verrückten spielt oder tatsächlich geistesgestört ist. Hierher gehören auch jene Ekstatiker, die als Madschzub (*dschazaba*: hingezogen sein, herangezogen sein) bezeichnet werden und in einem „permanenten Zustand der Ergriffenheit“ sind.⁶⁰ Ein Madschzub ist entweder bereits von Geburt an „entrückt“ oder er hat – wie SCHIMMEL schreibt – „unter dem Schock einer mystischen Vision oder irgendeines anderen seelischen Erlebnisses seinen Verstand verloren“⁶¹. Vom westlichen Standpunkt aus ist man hierbei leicht geneigt, von pathologischen Zuständen zu sprechen. Aber, so FREMBGEN, „man sollte gerade hier die emische Perspektive berücksichtigen,

⁵⁸ R. KRIS/ H. KRIS-HEINRICH: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, S. 154.

⁵⁹ Vgl. J. GONELLA: Islamische Heiligenverehrung, S. 54ff.

⁶⁰ J. W. FREMBGEN: Derwische, S. 111.

⁶¹ A. SCHIMMEL: Mystische Dimensionen des Islam, S. 39; vgl. J. GONELLA: Islamische Heiligenverehrung, S. 59ff.

die Innenansicht der Kultur⁶². Könnte es nicht auch sein, dass das, was wir als mentale Verwirrung zu erkennen glauben, nicht viel mehr Zeichen mystischer Erfahrung und Ergriffenheit von Gott ist?⁶³ Oft aber handelt es sich beim Heiligen bloß um einen politischen Helden, der sich im Kampf gegen die Ungläubigen (Byzantiner und Kreuzfahrer usw.) durch übernatürliche Kräfte ausgezeichnet und Wunder getan hat.⁶⁴

Lebende Heilige meinen in der Regel Angehörige von mystischen Bruderschaften. Die Menschen suchen beim Schaych Hilfe für ihre Nöte und Anliegen, in Form von Amuletten oder wirkungsvollen Gebetsformeln. Gerade die Herstellung von Amuletten war schon immer eine Domäne der mystischen Führer.⁶⁵ Um sich gegen die bösen Kräfte von Dschinn zu schützen, gibt es Spezialisten in Magie und Volksmedizin.⁶⁶ Eine spezielle Form der Dschinn-Beschwörung findet im *zar*-Kult statt. Die *zar*-Geister bilden mehrere Dschinn-Geister, die den Körper des Menschen bewohnen und von denen man glaubt, dass sie Krankheiten hervorrufen. Der wichtigste Teil des Rituals, bei denen oft auch lokale Führer der mystischen Bruderschaften beteiligt sind, ist ein ekstatischer, meistens gemeinsamer Tanz mit dem Patienten. Solche *zar*-Sessionen werden oft auch an Heiligengräbern abgehalten, in der Hoffnung, dass die *baraka* des betreffenden Heiligen auf den Patienten übergeht.⁶⁷

Noch intensiver als die Verehrung eines lebenden ist die eines verstorbenen Schaychs.⁶⁸ Beinahe jedes Dorf und jeder Stadtteil in der islamischen Welt verfügt über einen Schrein oder ein Mausoleum, wo ein Heiliger oder eine Heilige begraben sind; grün umrandete Fenster oder Türen mit einer grün leuchtenden Lampe (grün als Farbe des Paradieses) sind eindeutige Hinweise darauf, dass sich dahinter das Grab eines Heiligen befindet. Der Sarkophag oder das Grab ist mit einem grünen mit Goldfäden bestickten Tuch bedeckt. Die meisten Heiligengräber sind von einem Gitter (*maqsura*) eingezäunt. Heiligtümer meinen nicht nur Heiligen- und Prophetengräber, sondern auch Orte, an denen eine hl. Person erschienen ist, wundersame Stätten, wo Fuß- und Handabdrücke von Propheten verehrt werden, in Moscheen, Ordenshäusern, in Mausoleen, Rechtsschulen, auf Friedhöfen und in Privathäusern. Es gibt aber auch

⁶² J. W. FREMBGEN: *Derwische*, S. 109.

⁶³ Ebd., S. 109–110.

⁶⁴ J. W. GONELLA: *Islamische Heiligenverehrung*, S. 41ff.

⁶⁵ Vgl. A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 338.

⁶⁶ Vgl. W. ENDE/U. STEINBACH: *Der Islam in der Gegenwart*, S. 702.

⁶⁷ Ebd., S. 703; H. BASU: Afro-indische Besessensheitskulte im interkulturellen Vergleich. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002), 46; vgl. A. FATOUM: *Der Ğinn-Glaube*, S. 109f.

⁶⁸ Vgl. J. W. GONELLA: *Islamische Heiligenverehrung*, S. 25ff.

das Phänomen der Kenotaphe, d.h. Ehrengräber/Denkmäler für Heilige, die in Wirklichkeit an einem anderen Ort begraben sind, wodurch berühmte Heilige an mehreren Orten verehrt werden können. In vielen Fällen wurden hl. Stätten von Christen und Hindus in muslimische Heiligtümer umgeformt, aber auch Legenden waren oft von solchen Transformationen betroffen.⁶⁹

Der Besuch solcher Gräber (*ziyara*)⁷⁰ ist ein individueller und wird besonders an den großen islamischen Festen und am Geburtstag des Heiligen gepflegt. Man pilgert aufgrund eines persönlichen Anliegens dorthin und erhofft sich die Erfüllung seiner Wünsche: wegen eines Ehekonfliktes, wegen Kinderlosigkeit, Krankheit oder anderer Probleme. Das persönliche Gebet, ein Gelöbnis oder ein Schwur sollen die Teilhabe an der Segenskraft des Heiligen und des Heiligtums garantieren.⁷¹ Während der Umkreisung werden das Gitter, die Türschwelle zum Grab-Eingang, aber auch Wände und Fenster geküsst und verschiedene Gebete gesprochen. Die *baraka* wird durch Körperkontakt vermittelt oder man lässt Gegenstände längere Zeit am Grab, hängt Stoffetzen an die Fenster oder an die nahegelegenen Bäume, damit sie von der Segenskraft des Heiligen erfüllt werden. Gerade in der Magie und Volksmedizin wird auch der Staub, der bei einem Grab gesammelt wird, zu Heilzwecken verwendet. Jeder Heilige hat einen bestimmten Tag der Woche, an dem es verdienstvoll ist, sein Grab zu besuchen. Die Pilgerfahrt zu einem Heiligengrab wird oft auch der Pilgerfahrt nach Mekka als gleichwertig angesehen, wobei bestimmte Elemente des *ziyara*-Rituals mit Elementen des *haddsch*-Rituals übereinstimmen.

Es gibt relativ wenige heilige Frauen, wohl aber ist der Frauenanteil bei denen, die einen Schrein aufsuchen, sehr hoch. H. LANG erkennt darin „das Bedürfnis der Frauen nach religiöser Betätigung, welches sich von der Männersache des orthodoxen, genormten Islam auf die Stufe des Volksislam verlagert und dort eigene Strukturen geschaffen hat, die in der Heiligenverehrung besonders deutlich hervortreten“⁷². Nach F. MERNISSI sind die Heiligengräber „Stätten von stillem Protest und innerer Rebellion der Frauen gegen die Ungerechtigkeiten der herrschenden patriarchalischen Ordnung“⁷³. Die Heiligengräber stellen daher für die Frauen jene Orte dar, wo sie ihr genuin religiöses Empfinden zum Ausdruck bringen können.⁷⁴ ABBAS gibt folgende Funktionen,

⁶⁹ Vgl. A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen der Gegenwart*, S. 338f.

⁷⁰ Vgl. J. W. GONELLA: *Islamische Heiligenverehrung*, S. 27ff.

⁷¹ Vgl. G. FARTACEK: *Pilgerstätten in der Syrischen Peripherie* (2003).

⁷² H. LANG: *Der Heiligenkult in Marokko* (1992), S. 67.

⁷³ F. MERNISSI: *Der Harem ist nicht die Welt* (1987), S. 140.

⁷⁴ Ebd., S. 68.

die Sufi-Frauen an diversen Schreinen in Indien und Pakistan ausüben, an: „Frauen als Mystikerinnen bei Sufiriten; Frauen als Schöpferinnen von sufi-scher Dichtung; Frauen als Sängerinnen, Musikantinnen und Teilnehmerinnen an Sufigesängen; Frauen als Bewahrerinnen und Wächterinnen über Sufi-Diskurse und Sufi-Überlieferungen; aktive ‚weibliche‘ Teilnehmerinnen an den Schreinen.“⁷⁵

4. Die Wunder der Heiligen

Das wichtigste Merkmal des Heiligen ist nach der Volksmeinung das Vollbringen von Wundern⁷⁶ als Ausfluss seiner *baraka*. R. GRAMLICH⁷⁷ verweist darauf, dass „Wunderberichte ein fast notwendiger Bestandteil der Heiligenbiographie“ sind. Die Termini „Wunder“ und „Freund Gottes“ (*wali 'allah*) wurden im Laufe der Zeit beinahe zu austauschbaren Begriffen. Es gibt im Islam keine normative Theorie, die eine Definition bzw. Kriterien für die Anerkennung bzw. Nicht-Anerkennung eines Heiligen liefern würde. Kriterien und konkrete Vorstellungen für die Definition eines Heiligen gibt es nur für den/die Gläubigen eines Dorfes oder eines Stadtviertels bzw. für die betreffende Bruderschaft. In der Hauptsache fungieren als Kriterien eben die Wunder: diese können in der Erfüllung der Bitten gesehen werden, in Krankenheilungen, aber auch in verschiedenen außergewöhnlichen Praktiken, wie keiner räumlichen Beschränkung unterworfen sein, Gedankenlesen, Vorhersagen, über das Wasser gehen, sich in verschiedene Körper verwandeln und anderes. All dies kann als Beweis für die Heiligkeit der betreffenden Person gelten. Freilich wurde unter den Sufis immer wieder auch darauf aufmerksam gemacht, dass solche Wunder eine große Gefahr in sich bergen, wenn es etwa zum Wettbewerb unter den Heiligen kommt: „Wer hat größere Wunderkraft?“ AL-DSCHUNAID, der berühmte Mystiker von Bagdad, soll auf die Frage, was er von einem bestimmten Heiligen halte, der über die Kunst des Fliegens verfügte, geantwortet haben: „Schade, dass ein so ernsthafter Mann wie er mit solchen Nebensächlichkeiten die Zeit verliert.“⁷⁸ Insgesamt gelten Heilige als vorbildhafte religiöse Personen, die von den Gläubigen beispielhaft nachgeahmt werden

⁷⁵ S. B. ABBAS: *The Female Voice in Sufi Ritual*, S. XX: “Women as mystics in Sufi practices; women as creators of Sufi poetry; women as singers/musicians/participants of Sufi songs; women as preservers and guardians of Sufi discourse or lore; active ‘female’ participants at the shrines.”

⁷⁶ Vgl. J. W. GONELLA: *Islamische Heiligenverehrung*, S. 43ff.

⁷⁷ R. GRAMLICH: *Die Wunder der Freunde Gottes* (1987), S. 431.

⁷⁸ E. DERMENGHEM: *Le culte des saints dans l’Islam maghrébin* (1982), S. 19.

sollen. Viele Bekehrungsgeschichten berichten, wie der eine oder andere Heilige sein lasterhaftes Leben aufgegeben und sich bekehrt hat. Häufig hängt es auch an der Geschicklichkeit der Nachfahren, ihn als Wundertäter bekannt zu machen.⁷⁹

In Aleppo bzw. in Nord-Syrien gibt es das *Schisch-Stecken*, abgehalten in Ordens- und Privathäusern, als eine ekstatische Form der Religion im Rahmen des *dhikr*; dadurch soll der Schaych öffentlich als Wunderwirker und als charismatische Persönlichkeit ausgewiesen werden. Der Höhepunkt dieser von der Bruderschaft organisierten Veranstaltung, die sich beim Volk – weniger bei den Gelehrten – großer Beliebtheit erfreut, besteht darin, „dass sich eine Reihe Männer (Schüler: pl. *muridīn*), von ihrem Schaych authorisiert, spitze Eisenspieße (*šīš*) durch Bauch, Hals, Zunge oder Backenwange stechen ... Als gelungen gilt diese Vorstellung, wenn sich die Männer bei der Prozedur nicht verletzen und wenn beim Herausziehen der Spieße kein Blut fließt (was einigen mehr als anderen gelingt). Die Akteure streichen ihren Speichel über die Wunde, sagen *bi-smi-llah* („im Namen Gottes“), und die Wunde schließt sich“⁸⁰. Mit dem Schisch-Stecken verbindet man „eine fromme religiöse Veranstaltung, die dem Haus Segen bringt“⁸¹.

Mit SIDI MUHAMMAD IBN‘ISA (1465–1526), dem „Vollkommenen Meister“, der die schon erwähnte Derwisch-Bruderschaft der ‘Isawiyya gegründet hat, verbinden sich die typischen Fakir-Darbietungen im Maghreb.⁸² Als besondere Fähigkeiten werden ihm nachgesagt: „der Blick, der die wilden Tiere bezwingt und sanft macht, die Unempfindlichkeit gegen Schlangen- und Skorpiongift, hellseherische Gaben, Vorausschau, Heilkraft in den Händen und im Speichel und schließlich die Macht, Feuer zu berühren und diese Fähigkeit auf andere zu übertragen“⁸³. Für den Meister waren dies aber keine besonderen Wundertaten, vielleicht wollte er damit um Schüler werben oder aber es geht um Symbolhandlungen. So soll die Macht über das Feuer auf die Macht über das Höllenfeuer verweisen. Der Orden Ibn‘Isas⁸⁴ nimmt eine Sonderstellung unter den anderen Orden ein, indem er auch Frauen aufnimmt und sie in dieselben Grade wie Männer einweiht. Wie bei anderen Sufi-Bruderschaften dienen auch hier die *dhikr*-Übungen dazu, um ekstatische Zustände zu errei-

⁷⁹ Vgl. J. W. GONELLA: Islamische Heiligenverehrung, S. 78.

⁸⁰ Ebd., S. 74–75.

⁸¹ Ebd., S. 75.

⁸² Vgl. J. W. FREMBGEN: Derwische, S. 123.

⁸³ Ebd., S. 156–157.

⁸⁴ U. TOPPER: Sufis und Heilige im Maghreb (1991), S. 154ff.

chen. Bei der großen Masse ist der Tanz das Mittel, um die eigenen Grenzen zu überwinden und die Gegenwart Gottes zu erlangen.⁸⁵ Als Höhepunkt solcher Veranstaltungen fungiert das dreitägige Volksfest am Geburtstag des Propheten Mohammed in Meknes am Grab des „Vollkommenen Meisters“. Den Mittelpunkt der Feierlichkeiten bildet die Opferung eines Stieres, der symbolisch dem Scheich Ibn ‘Isa dargeboten wird, ein afrikanischer Brauch.⁸⁶ Damit verbinden sich diverse unislamische Handlungen, wie das Trinken vom Blut des Stieres und anderes.

Insgesamt entstanden zwischen den Sufi-Praktiken und den örtlichen religiösen Volksbräuchen im Laufe der Zeit verschiedene synkretistische Formen. In Indien kam es etwa seit der Mogulzeit mit der *bhakti*-Mystik (Gottesliebe) zu solchen Ausprägungen. Diese meint die Hingabe an eine persönliche Gottheit, z.B. Krishna, als Ausdruck individueller Frömmigkeit für das Beschreiten des Erlösungsweges.⁸⁷ Dadurch dass der Tschishtiyya-Orden in Indien für die Beschreitung des sufischen Pfades Musik und Tanz erlaubte, wurde das indomuslimische Musikleben reichhaltiger.⁸⁸ Auch in Bosnien konnten sich in osmanischer Zeit „gedeckt durch die religiöse Flexibilität der Mystik“⁸⁹ – es handelt sich vor allem um die Bektaschi-Mystik – vorislamische Sitten und Bräuche behaupten. Man spricht hierbei von der „Bosnischen Doppelgläubigkeit“, wo sich islamisches und christliches Gedankengut selektiv vermischten. Obwohl die Rechtsgelehrten verschiedene Bräuche kritisierten, blieben diverse heidnische Bräuche und die Verehrung gemeinsamer Heiliger den Christen und Muslimen gemeinsam. In Marokko wurden auch jüdische Heilige durch Muslime und Christen verehrt, umgekehrt auch muslimische Heilige von Juden.⁹⁰

Auf Zanzibar und in Gujarat treffen wir im Rahmen des Dschinn-Glaubens auf die Verbindung zwischen afrikanischen Besessenheits-Praktiken und Sufi-Formen, ausgeübt an Sufi-Schreinen; zu diesen synkretistischen Formen kam es durch den Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert in der Region des Indischen Ozeans. „Neben afrikanischen Arbeitskräften kamen außerdem Sufis aus Somalia und dem Irak nach Zanzibar und Sufis aus dem Irak und Zentralasien nach Gujarat.“⁹¹ Aus all diesen Traditionen entstanden synkretis-

⁸⁵ Ebd., S. 164–165.

⁸⁶ Ebd., S. 165–167.

⁸⁷ Vgl. A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 506.

⁸⁸ Ebd., S. 492.

⁸⁹ S. BALIĆ: *Das unbekannte Bosnien* (1992), S. 104.

⁹⁰ Vgl. H. LANG: *Der Heiligenkult in Marokko*, S. 86ff.

⁹¹ H. BASU: *Geister und Sufis. Zeitschrift für Ethnologie* 130 (2005), 171ff.

tische Ritualgemeinschaften, wo die Hierarchie von Sufis und Geistern eine entscheidende Rolle spielt mit „Betonung der aktiven Partizipation von Frauen“. „Besessenheits-Performanze auf Zanzibar und Gujarat haben zwei Dinge gemeinsam: den afrikanischen Hintergrund und Bezüge zum Sufi-Islam über die Kategorie der *jinn*.“⁹² So besteht eine Performanze an Sufi-Schreinen aus Koranrezitationen, Gesang, dem *dhikr*, Trommeln und Tanz bis zur Ekstase. Im Laufe der Zeit kam es auch zu diversen Netzworfbildungen lokaler Sufi-Heiliger mit großen überregionalen Sufi-Gestalten, wodurch neue synkretistische Ausprägungen in Lehre und Praxis entstanden sind.⁹³

5. Zur Situation der Bruderschaften unter modernen Verhältnissen

Seit der Kolonialzeit war der Sufismus mit seinen volkstümlichen, zum Teil magischen Praktiken massiv der Kritik der Reformer und Modernisten ausgesetzt, die für das Zurückbleiben der muslimischen Gesellschaften gegenüber Europa gerade diese volksreligiösen Ausprägungen verantwortlich machten, da es sich hierbei nicht mehr um den authentischen Islam handle, sondern eben um Neuerungen (*bid'a*). Durch die Modernisierung im Rahmen der Nationalstaatenbildung und diverser Säkularisierungsprozesse setzte eine Entwicklung ein, die den Bruderschaften insgesamt, speziell den Heiligenfamilien, einen Rückschlag versetzte. Im Zuge wirtschaftlicher und sozialer Veränderungen sind viele religiöse Stiftungen (*waqf*, *auqaf*) aufgehoben worden; dadurch wurde vielen Ordenshäusern die wirtschaftliche Grundlage entzogen und diese mussten schließen. Kritik kommt aber – wie schon eingangs erwähnt – auch vom Wahhabismus und von den vielen Strömungen des politischen und salafistischen Islam. Aber auch laizistische Strömungen wandten sich gegen die islamische Mystik, weil sie „einen kausalen Zusammenhang zwischen Unterentwicklung und mystischen Konzepten des Islam behaupteten“⁹⁴. Mystische Orden würden wesentlich durch ihr beharrendes Moment zur Stagnation des Islam beitragen. Dieses Faktum hemme die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung. Negative Entwicklungen im Sufismus ergaben sich oft auch durch eine übertriebene Verehrung des betreffenden Schaychs und dass dieser die Verehrung, die ihm von seinen Anhängern – meist Analphabeten – entgegengebracht wurde, für persönliche Zwecke ausnutzte. So kam es, dass viele Schayche Reichtümer anhäuften, obwohl sie Armut predigten. „Der Einfluss

⁹² Ebd., S. 173.

⁹³ Vgl. R. LOIMEIER (Hg.): Die islamische Welt als Netzwerk (2000).

⁹⁴ W. ENDE/U. STEINBACH: Der Islam in der Gegenwart, S. 707f.

angeblicher Heiliger auf das Volk, das sie als Führer zum ewigen Heil wie auch zum Glück in dieser Welt ansah, erreichte unglaubliche Ausmaße.⁹⁵ Auch der Toleranzgedanke blieb von diesen negativen Entwicklungen nicht unberührt. Man spricht in diesem Zusammenhang vom „Pirismus.“ Dies war der Grund, warum Atatürk 1925 alle Derwischorden in der Türkei abschaffte. Aber auch orthodoxe Gelehrte wandten sich gegen gewisse Praktiken des Sufismus, gegen spektakuläre Formen der Askese und von Wunderhandlungen, gegen den Gebrauch von Musikinstrumenten, gegen Tanzen und Singen und dagegen, dass Männer und Frauen bei der *dhikr*-Zeremonie zusammen sind.⁹⁶ Exzentrisches Benehmen hat sich auch oft ungünstig auf den Sufismus ausgewirkt. Aber es gab auch Autoritäten unter der Gelehrtenschaft, die diese Attacken auf den Sufismus zu neutralisieren versuchten, indem die Bedeutung des Sufismus für die weltweite Islamisierung hervorgehoben wurde.

Trotz des Schwundes gibt es aber auch heute noch Familien, die mit Erfolg Zawiya leiten. Wenn sie auch im politischen und gesellschaftlichen Leben keine entscheidende Rolle mehr spielen, so übt ihre Popularität doch großen Einfluss aus.⁹⁷ Viele Bruderschaften und Orden, die offiziell verboten wurden, führen ihr Gemeinschaftsleben im Geheimen weiter. Positiv auf die mystischen Bruderschaften hat sich die ab den 70er Jahren beginnende Re-Islamisierungsbewegung ausgewirkt, die verstärkte Hinwendung zu traditionellen Formen und Riten des Islam, womit eine verstärkte Abwendung vom westlichen Konzepten und Vorstellungen einhergeht.

Zusammenfassung

PRENNER, KARL: **Islamische Mystik, religiöse Praktiken und Rituale.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 65 (2016) 1, 33–57

Anhand der Themenstellung wird versucht aufzuzeigen, wie es kultur- und geistesgeschichtlich zur Verbindung der islamischen Mystik mit der Vielfalt von volksreligiösen Praktiken, vor allem mit der Heiligenverehrung, gekommen ist. Nach einer religionsgeschichtlichen Zuordnung von Magie und einem Überblick über die Entwicklung des Sufismus wird konkret auf die Orden und Bruderschaften eingegangen, auf deren

Summary

PRENNER, KARL: **Islamic mysticism, religious practises and rituals.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 65 (2016) 1, 33–57

Based on the subject mentioned the author tries to show to what extent cultural and intellectual history have contributed to Islamic mysticism getting into touch with the great variety of popular religious practices, especially with the veneration of saints. After a religious-historical classification of magic and a short description of the development of Sufism it is specifically referred to the orders and brotherhoods as well as to

⁹⁵ A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 336–338.

⁹⁶ Vgl. M. HATINA: *Religious Culture Contested*, S. 55.

⁹⁷ Vgl. J. GONNELLA: *Islamische Heiligenverehrung*, S. 121.

Riten und Praktiken (*dhikr*), auch im Zusammenhang mit dem Dschinn-Glauben. Die islamische Heiligenverehrung hat ihren Ursprung bei den spirituellen Leitern der Orden und Bruderschaften, indem diese als Träger der *baraka* (Segenskraft) fungieren. Als das eigentliche Kriterium für Heiligkeit gelten aber insgesamt die Wunder. Der sich in osmanischer Zeit herausbildende „Dreiklang“ muslimischer Frömmigkeit verwirklicht in harmonischer Weise den Scharia-Islam und den Heiligenkult im Verbund mit der mystischen Frömmigkeit. Sozioökonomische und politische Veränderungen der muslimischen Gesellschaften ab der Kolonialzeit, vor allem das Aufkommen des Wahhabismus und des politischen Islam, hatten auch auf die Volksreligiosität entsprechende Auswirkungen, die verstärkt gerade auch in der Gegenwart zu beobachten sind.

baraka

Bruderschaften

Derwische

dhikr

Dschinn

Heiligenverehrung

Islamische Mystik

Magie

Orden

Sufismus

Wunder

their rites and practices (*dhikr*), also in the context of the belief in djinns. The Islamic veneration of saints has its origin in the spiritual leaders of the orders and brotherhoods in so far as they act as the representatives of *baraka* (blessings and benefits). However, the true criterion of holiness are regarded the miracles. The “triad” of Muslim piety that developed in Ottoman times harmonically realizes the Sharia Islam and the veneration of saints together with mystical religiosity. Socio-economical and political changes that occurred in the Muslim societies from colonial times on, especially the emergence of Wahhabism and the political Islam, also influenced popular religiosity, which can particularly be seen in our days.

baraka

brotherhoods

dervishes

dhikr

djinn

Islamic mysticism

magic

miracles

orders

Sufism

veneration of saints

L i t e r a t u r

ABBAS, SHEMEEM BURNEY: The Female Voice in Sufi Ritual. *British Journal of Ethnomusicology* 12 (2003) 2, 123–125.

ANDRAE, TOR: Islamische Mystik. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, ²1980.

BALIĆ, SMAIL: Das unbekannte Bosnien. Köln u.a.: Böhlau 1992.

BASU, HELENE: Afro-indische Besessenskulte im interkulturellen Vergleich (Sidi-goma in Indien: zār in Ostafrika: candomblé in Brasilien). *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002), 41–55.

— Geister und Sufis: Translokale Konstellationen des Islam in der Welt des Indischen Ozeans. *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (2005), 169–193.

BECHMANN, ULRIKE: Von Zauberschalen und Wunderheilungen. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98 (2014), 270–279.

- CORNELL, VINCENT J.: *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: Univ. of Texas, 1998.
- DE JONG, F.: *Cairene Ziyāra-Days: A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam*. *Die Welt des Islams* 17 (1976–1977), 26–43.
- DERMENGHEM, EMILE: *Le culte des saints dans l’Islam maghrébin*. Paris : Gallimard, 1982.
- ENDE, WERNER/STEINBACH, UDO (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck, 2005.
- FAROQHI, SURAIYA: *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich*. München: Beck, 1995.
- FARTACEK, GEBHARD: *Pilgerstätten in der Syrischen Peripherie*. Wien: Verl. der Öst. Akad. d. Wiss., 2003.
- FATOUM, ALY ABD EL-GAPHAR: *Der Ğinn-Glaube als islamische Rechtsfrage nach Lehren der Orthodoxen Rechtsschulen*. Frankfurt a.M.: Lang, 1999.
- FREMBGEN, JÜRGEN W.: *Derwische. Gelebter Sufismus. Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient*. Köln: DuMont, 1993.
- ĠAZZĀLĪ, ABŪ-ĤĀMĪD MUĤAMMAD IBN-MUĤAMMAD AL-: *Der Erretter aus dem Irrtum*. Hamburg: Meiner, 1988.
- GELLNER, ERNEST: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1992.
- *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- GEERTZ, CLIFFORD: *Religiöse Entwicklungen im Islam: beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- GONNELLA, JULIA: *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien)*. Berlin: Schwarz, 1995.
- GRAMLICH, RICHARD: *Schlaglichter über das Sufitum: Abū Naṣr as-Sarrāġs Kitāb al-luma‘*. Stuttgart: Steiner, 1990.
- *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes*. Wiesbaden: Steiner, 1984.
- *Die Wunder der Freunde Gottes*. Wiesbaden: Steiner, 1987.
- GROM, BERNHARD SJ: *Mystik oder Mystiken? Einheit und Differenz religiöser Erfahrungen*. *Religionen unterwegs* 5 (1999), 4–10.
- HATINA, MEIR: *Religious Culture Contested: The Sufi Ritual of Dawsa in Nineteenth-Century Cairo*. *Die Welt des Islams* 47 (2007), 33–62.
- HOLY, LADISLAV: *Religion and Custom in a Muslim Society: The Berti of Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KIPPENBERG, HANS G./STUCKRAD, KOCKU VON: *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: Beck, 2003.
- KIPPENBERG, HANS G.: *Magie*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl, Bd. IV. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1998, S. 85–98.
- KISSLING, HANS JOACHIM: *Die islamischen Derwischorden*. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XII (1960), 1–16.
- KNYSH, ALEXANDER: *Islamic Mysticism. A short History*. Leiden u.a.: Brill Academic Pub, 2000.
- KOFLER, HANS: *Die Weisheit der Propheten*. Graz: ADEVA, 1986.
- KRASBERG, ULRIKE: *Theateranthropologische Betrachtungen zum Ekstasetanz von Frauen in Marokko*. *Anthropos* 96 (2001), 379–390.

- KRISS, RUDOLF/KRISS-HEINRICH, HUBERT: Volksglaube im Bereich des Islam, Bd. I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden: Harrassowitz, 1960.
- LANG, HUBERT: Der Heiligenkult in Marokko. Passau: Passavia Univ.-Verl., 1992.
- LOIMEIER, ROMAN (Hg.): Die islamische Welt als Netzwerk. Würzburg: Ergon, 2000.
- MERNISSI, FATIMA: Der Harem ist nicht die Welt. München, 1987.
- NAGEL, TILMAN: Geschichte der islamischen Theologie. München: Beck, 1994.
- RAHMATI, FATEME: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabis. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- REDFIELD, ROBERT: Peasant Society and Culture. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960.
- RITTER, HELMUT: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār. Leiden: Brill, 1955.
- SCHAUTA, MARKUS: Islamisch geprägte heilige Orte in Ägypten – empirische Fallstudien und historische Betrachtungen. Graz, 2010.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE: Mystische Dimensionen des Islam. Frankfurt a. M. u.a.: Insel, 1995.
- TAMBIAH, STANLEY JEYARAJA: Magic, science, religion, and the scope of rationality. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- TOPPER, UWE: Sufis und Heilige im Maghreb. München: Diederichs, 1991.
- Wali*, in: Encyclopaedia of Islam, Bd. XI, New ed. Leiden: Brill, 2002, 109–125.
- WESTERMARCK, EDWARD: Ritual and Belief in Morocco, Vol. I. London: Macmillan, 1926.

Ao.Univ.-Prof. Mag. Dr.theol. Karl Prenner, Universität Graz,
Institut für Religionswissenschaft, Heinrichstr. 78B/II, 8010 Graz

karl.prenner@uni-graz.at