

7. Heilung, Therapie und Charisma in Sufigemeinschaften in Deutschland

Gritt Klinkhammer, Universität Bremen

Zusammenfassung: Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit der Bedeutung von Gesundheit und Krankheit sowie Heilung im Islam, insbesondere im Sufismus. Auf der Grundlage eigener historischer und empirischer Studien zu unterschiedlichen Sufigruppen in Deutschland wird ein Einblick in die spezifische Rezeptionsgeschichte des Sufismus in Deutschland gegeben und der Frage nachgegangen, inwieweit der Sufismus in Deutschland insbesondere in Hinblick auf sein Therapie- und Heilungsverständnis geradezu prototypische Formen einer post-säkularen Religion ausgebildet hat.

7.1. Einleitung: Heilung im Islam

Ein vielzitiertes Hadith des Propheten Muhammad besagt, dass Gott gegen jedes Leiden, das er geschaffen hat, auch eine Behandlung zu seiner Heilung bereitgestellt habe (Sahih Bukhari, Bd. 7, Buch 71, Nr. 582). In der als kanonisch anerkannten Hadith-Sammlung al-Buharis (gest. 849) wurden die Aussagen und Taten des Propheten im Bereich medizinischer Vorsorge (Hygiene u. ä.), Therapie und Heilung in einem gesonderten Kapitel, dem *Kitab at-tibb/Buch über die Medizin* zusammengefasst. Zwei Jahrhunderte später, als die wissenschaftliche Medizin im arabisch-islamischen Raum über die Übersetzungen von Hippokrates und Galen Einzug gehalten hatte, widmeten sich islamische Religionsgelehrte erneut diesen und anderen Hadithen und fassten sie in Kompendien unter dem Titel *Tibb an-nabi/Die Medizin des Propheten* zusammen (vgl. Bummel 1999, S. 19–30). Diese frühen Texte bilde-

ten reine Sammlungen von Hadithen, in denen es um Fragen der Gesunderhaltung und Ratschläge zur Behandlung von Krankheiten mittels einfacher Heilmittel (z. B. Anwendung von Honig oder Cumin u. ä.) wie auch um Kaute-risieren und Schröpfen geht. Daneben werden auch religiöse Heilmethoden wie das Gebet oder die Koranrezitation z. B. gegen den ‚bösen Blick‘ empfohlen.

Die Erstellung von Hadith-Sammlungen zum Thema können sowohl als Reaktion auf die Verbreitung säkularer Medizin griechischer Herkunft verstanden werden als auch auf die islamischen Debatten um die Rechtmäßigkeit von Medizin überhaupt (vgl. Bummel 1999, S. 21; Perho 1995). Da Gott als Urheber alles Geschaffenen gesehen wird – auch von Krankheit, die er als Strafe oder Prüfung einsetze – könnte eine Anwendung von Medizin als Auflehnung gegen den göttlichen Willen verstanden werden. Auch islamische Mystiker lehnten z. T. medizinische Behandlungen ab, weil sie eher auf das Vertrauen in Gott (*tawakkul*) setzten. Andere Religionsgelehrte dieser Zeit zeigten sich aufgeschlossen gegenüber medizinischer Behandlung, schließlich habe auch der Prophet selbst die Medizin gutgeheißen in diesen Hadithen und letztlich hänge der Heilerfolg immer dennoch vom Willen Gottes ab. Zitiert wird in diesem Zusammenhang der Ausspruch, der i. d. R. Muhammad zugesprochen wird, dass das Wissen von zweierlei Art sei: „das Wissen von den Angelegenheiten des Körpers und das von den Angelegenheiten des Glaubens“ (Bummel 1999, S. 22).

Im 14./15. Jahrhundert entstanden dann zunehmend Schriften über die *Medizin des Propheten*, die den säkularen medizinischen Handbüchern nachempfunden waren und eher Kommentierungen der Hadithsammlungen und Koranstellen zum Thema waren.

Die frühen Texte, d. h., die Sammlungen von Hadithen medizinischen Inhalts, waren allerdings zunächst in erster Linie an Religionsgelehrte gerichtet, die diese Texte möglicherweise zu Unterrichtszwecken und als Quellen für die Erstellung von Rechtsgutachten verwendeten, und nicht an den Gläubigen, der religiös unbedenklichen medizinischen Rat suchte. [...] Nach Ibn Khaldun [gest. 1406] faßten die muslimischen Rechtsgelehrten die „Medizin des Propheten“ als Bestandteil der gött-

lich inspirierten Offenbarung auf und sprachen ihr daher gesetzlich bindenden Charakter für die Gläubigen zu. (Bummel 1999, S. 24)

Heute erlebt die Prophetenmedizin, was die Neuauflage der Kompendien in englischer und deutscher Sprache betrifft, einen kleinen Boom (z. B. Khan 2012; Ahmad 2010; Jauziyah 2003; auf dem deutschsprachigen Markt: Jauziyah 2013; Suyuti 2013; Ibrahim Amin 2010). Abnehmer_innen sind heute aber wohl eher die Gläubigen selbst, weniger die Religionsgelehrten oder Religionsgelehrtinnen. Die Diagnose der Besessenheit von bösen Dschinnen, die durch Rezitation von Worten aus dem Koran (*ruqya*) geheilt wird, ist ebenfalls in westlichen islamischen Gemeinden zu finden.¹ Des Weiteren gehört auch bis heute zu u. a. vor Krankheit schützenden religiösen Ritualen die Niederschrift von Koranversen auf Zetteln wie auch das Tragen von Amuletten und Talismanen (*ta'wiz*) mit koranischen Versen, worauf die Auslagen in entsprechenden Moscheen und in Sufihäusern hinweisen (vgl. auch **Taweez**).

Ein spezifischer Bezug zu Fragen von Gesundheit, körperlich-physischen Wohlbefindens und Krankheit wurde in der sufischen Tradition des Islam ausgebildet. In den sufischen Handbüchern aus dem 10. und 11. Jahrhundert (al-Makki, gest. 996 oder al-Qushayri, gest. 1072) wurde das Konzept der Kontrolle der *an-nafs al-ammara*/des „niedereren Selbst“ (Sure 12,53) ausgearbeitet. Hauptaufgabe des Murids ist es über die spirituelle sufische Schulung sein „niedereres Selbst“ auszuschalten (vgl. Schimmel 2000, 166 ff.). Eine zu starke *nafs* mache u. U. nicht nur gierig, sondern auch krank. Insbesondere zur Linderung oder Heilung psychischer Probleme, chronischer Erkrankungen und Geisteskrankheiten sollen Therapien und Heilungspraktiken der Sufitradition in speziellen Hospizen bzw. Kliniken vollzogen worden sein (z. B. Hermansen 2007, S. 195). Dabei wurden nicht nur Musiktherapie, Ernährungskunde und individuelle Führung eingesetzt, sondern insbesondere Heilung über die besondere Kraft der *auliya*, der Heiligen bzw. Gottesfreunde gesucht (vgl. Schimmel 2000, S. 72–73).

¹Solche Behandlungen werden weniger an Außenstehende weitergetragen, wurden mir aber berichtet und sind z. B. auch auf Youtube zu finden. Meist scheinen es Frauen zu sein, die als von Dschinnen besessen gelten.

Die dem Sufismus eigene Idee von Heilung über die Transformation der Seele/*nafs* wurde im letzten Jahrhundert in Europa als besonders attraktiv wahrgenommen und rezipiert (vgl. Klinkhammer 2005, 2009b). Dieser Rezeptionsspur möchte ich im Folgenden nachgehen, um damit die spezifische Perspektive auf den Sufismus in Deutschland herausstellen zu können und seine Attraktivität in Bezug auf psychophysische Heilungsprozesse.

Im Folgenden werde ich somit zunächst auf die spezifischen Rezeptionsphasen des sufischen Islams in Deutschland eingehen, die eng mit der post-säkularen Suche nach neuen Formen von Religion, Spiritualität und Heilung verknüpft sind. Und ich werde danach fragen, wie die Ideen spiritueller Therapie und religiöser Heilung mit der Idee religiöser Führung im Sufismus verbunden werden. Dabei zeigt sich m. E. eine prototypische Gestalt post-säkularer Religiosität, in der sich die Legitimierung von Religion über körperlich-seelische Heilungserfahrungen generiert und die Erwartung von Selbstbestimmung und Sinnggebung in religiös-charismatischer Bindung und Autorität realisiert. Ich werde insofern im Folgenden darzulegen versuchen, dass und wie der säkulare Kontext Ideen von religiös-spiritueller seelischer und körperlicher Heilung und Therapie sowie von spezifischen Formen religiöser Vergemeinschaftung unterstützt, die beispielhaft für rezente Formen von Religion und Spiritualität im westlichen Sufismus sind.

7.2. Sufismus und seine Rezeption in Deutschland

Sufismus ist ein nicht ganz einfach zu fassendes Phänomen. Der Begriff „Sufi“ wird mittlerweile einhellig von Islamwissenschaftler_innen auf die arabische Form *sufi* zurückgeführt: derjenige, der sich in Wolle kleidet. Die Wollbekleidung bezieht sich wahrscheinlich auf ein asketisches, einfaches Leben.² Warum sich ab dem 4./10. Jahrhundert dieser Begriff durchgesetzt hat, ist aus den Quellen nicht zu erschließen (Massignon und Radtke 2000). Zeitgenös-

²Mit dieser Herleitung sind die Islamwissenschaftler_innen selbst nicht recht zufrieden, da weder der Begriff sehr aussagekräftig ist, noch trugen alle bekannten Gruppierungen dieser Richtung Wolle oder nannten sich danach (vgl. Ess 2001, S. 141 ff.).

sische Sufis selbst gehen auf ihre Weise mit dieser Unklarheit um. Für sie ist der Begriff eine Art „Schlüsselbegriff“, dessen einzelne arabische Buchstaben wiederum auf neue Begriffe hinweisen würden, die den Weg des „Sufi“ aufzeigten: Die vier Buchstaben stehen für die Begriffe: Reinheit (ص/sad: safa), Ausrichtung (و/wau: wafa), Hingabe/Aufgabe des eigenen Wollens (ف/fa': fana) und Gewissheit (ي/ya': yaqin). Aus dem Bemühen um innere Reinheit ergebe sich die rechte Ausrichtung. Dabei ist die Hingabe an den Willen Gottes das Ziel. Daraus wiederum erwachse die Gewissheit über den Sinn des eigenen Seins.³

Den Ergebnissen der historisch islamwissenschaftlichen Forschung zufolge ist zu konstatieren, dass sich der Begriff „Sufi“ erst spät als Sammelbegriff und Selbstbezeichnung für verschiedene asketische Gruppierungen bis hin zur gesamten Askesebewegung durchsetzte. Zunächst nannte sich nur eine kleine Randgruppe im 3./9. Jahrhundert „as-Sufiyya“, die ihre „Liebe zu Gott“ beseelte und Liebespoesie in Lesungen mit Musik und z. T. Tanz zelebrierte. Es gab aber bereits in dieser frühen Zeit unterschiedliche Akzentuierungen der Wege zur „Entwerdung“ in Gott. Während sich die eine Richtung einer emotionalen bis ekstatischen Liebesmystik hingab, betonten andere eine nüchterne, asketische Weltabwendung, psychologische Selbstbeobachtung (Beobachtung der *nafs ammara*) und endloses Gottvertrauen.

Ein zentraler früher Wegbereiter des *tasawwuf* (Sufismus), den fast alle Orden in ihrer *silsila*⁴ als Überlieferer erwähnen (vgl. Schimmel 1995; Trimming-

³So z. B. bei Scheich Abdullah Halis (*Halis al-Mevlevi* 2002, S. 4–5). Fetullah Gülen, der Namensgeber für die weltweit agierende Koranschulbewegung, nannte seine Anhänger auch „Sophis“ und behauptete, dass das Wort „sufi“ von dem griechischen „sophos“ (Weisheit) abgeleitet sei, was die Islamwissenschaft allerdings ausschließt. Der seiner eigenen sufisch-esoterischen Methode folgende Idris Schah konstatiert, dass „sufiy“ arabisch auch „fromm“ bedeute (Shah 2009, S. 223).

⁴Kette des Scheichs, auf die sich ein Orden jeweils zurückführt. Die Kette geht fast immer auf den 4. Kalifen Ali (hier wird ein mindestens vormals schiitischer Einschlag aller Orden deutlich) und von da aus auf Muhammed zurück (nur die Naqshibandiyya führt sich auf Abu Bakr zurück). Die *silsila* erfüllt die gleiche Funktion wie der *isnad* für den Hadith (s. Anm. 5): Hier (wie dort) wird die Überlieferungskette, die auf Muhammad zurück verweist, zum Beweis der Echtheit der Aussagen.

ham 1971) ist Djunaid (gest. 910). Seine Definition von *sufiyya* beschreibt er folgendermaßen:

Das ist das Absondern (des Urewigen) vom Erschaffenen, das Aufgeben von Heimstätten, die Trennung von den Lieben, das Lassen von Einwendungen, das Ablassen von allem, was man weiß oder nicht weiß, und das Verzichten auf alles außer Gott. [...] Es ist das (asketische) Training der Körper mit dem Licht Gottes, das Festhalten an der Sunna Seines Gesandten, das Anschaffen guter Taten im Wunsch nach Gottes Lohn, die ausschließliche Beschäftigung mit Gott, der Kampf mit der Seele auf dem Weg Gottes, das Absehen vom Agieren neben Gott sowie das Andeuten wirklicher Vertrautheit mit Gott. [...] Die Sufiologie [*tasawwuf*, G. K.] ist himmlisches Wissen, nicht ein irdisches, um das sich der Verstand bemühen könnte, um es zu erfassen. Vielmehr ist es die Frucht einer Lauterkeit der Herzen. Sind diese geläutert, so steigen sie auf. Steigen sie auf, so werden sie sicher. Sind sie sicher, so werden sie reich an Erfahrungen. Sind sie reich an Erfahrungen, so erhalten sie Eröffnungen. Aufgrund der Eröffnungen wiederum sehen sie tiefere Zusammenhänge. Ihr Wissen wird der Gottesnähe entsprechend deutlich und bleibt bei Gottesferne undeutlich. Es ist das Verständnis von Gott (*fiqh Allah*) und von der Wissenschaft der Werke, sowie das Wissen um die Gnade und Gottes Überschauen aller Zustände, die Kenntnis seelischer Beklemmung oder seelischen Frohseins und (das Wissen), daß der Mensch in der Gottesnähe von Gott her spricht. (zit. nach Gramlich 1992, S. 23–24)

Der Islamwissenschaftler van Ess deutet den Aufbruch der frühen Sufis aus dem 3./9. Jahrhundert als eine Art „Erweckungsbewegung“, die sich kritisch gegenüber den sich etablierenden Rechtswissenschaften, insbesondere ihrer Anwendung von Hadithen⁵, verhielt. Seine Bedeutung in der Geschich-

⁵Mündliche Aussprüche des Propheten, die nicht im Koran festgehalten wurden. Im 3./4. bzw. 9./10. Jahrhundert wurden diese Hadithe in quasi kanonische Sammlungen niedergeschrieben. Die Hadithe dienten in vielen Fällen zur Stützung regionaler Traditionen und den wenigsten konnte mit Sicherheit Echtheit zugeschrieben werden. Die sich damals entwickelnde und im 10. Jahrhundert in Blüte stehende Hadith-Wissenschaft beschäftigt sich v. a. mit der Frage der Echtheit der Aussprüche, indem sie die Kette der Überlieferer (*isnad*),

te des Islam hat er aber v.a. durch die Entstehung von Bruderschaften, seine weltweite Missionstätigkeit, seinen Moschee- und Medresenbetrieb sowie durch seine Ausbildung von Frömmigkeitsformen wie der Heiligenverehrung und Wundergläubigkeit und von Spiritualitätsformen wie dem *dhikr*/Gottgedenken und der *khalwa*/(40-tägige) Einsamkeitsklausur.

Bezogen auf die gegenwärtige Bedeutung und das Selbstverständnis des Sufismus in Deutschland würde eine rein ideengeschichtliche Betrachtung des Sufismus in islamischen Ländern wohl irreführend oder zumindest wenig aussagekräftig sein; vielmehr muss zum Verständnis in Deutschland seine spezifische Rezeptionsgeschichte im Westen berücksichtigt werden. Ich habe dies an anderer Stelle bereits ausgeführt (Klinkhammer 2009c), und möchte in diesem Rahmen diese nur in seinen Hauptmerkmalen kurz darlegen. Dabei ist die Rezeptionsgeschichte in *drei Phasen* zu unterteilen, die heute alle drei parallel Bedeutung für europäische Muslim_innen und Konvertit_innen haben.

In der ersten Phase der Rezeption, zu Beginn des 19. Jh., wurden insbesondere poetisch-philosophische Texte wahrgenommen und übersetzt, um das religiöse Gefühl der Christenheit zu stimulieren und so die, insbesondere durch evangelische Theologen wahrgenommene, eigene Religionskrise mit einer Besinnung auf eine universale „Mystik“ zu überwinden (so z. B. der Pietist August Tholuck, vgl. dazu Klinkhammer 2009b,c). Sufismus wurde so als theoretisch vorbildliche, wenn auch praktisch eher primitiv-orgiastische Mystik bewertet (vgl. ebd.).⁶ In einer zweiten Rezeptionsphase mehr als 100 Jahre später, die v.a. durch sporadischen direkten Austausch deutscher Rucksackreisender mit einzelnen Sufivertreter_innen in den Herkunftsländern herrührt, stand im Gegensatz zur ersten Phase die rituelle Praxis im Vordergrund. Diese neue Rezeption ab den 1970er Jahren wurde mit einem kirchen- und religionskritischen Impetus verbunden und basierte – ebenfalls – auf der Suche nach neuen Formen der Spiritualität. Sufismus wurde zu diesem Zeitpunkt als Teil

die zu jedem Ausspruch gehört, überprüft.

⁶Diese Bewertung wurde später auch z. B. von Max Weber in seiner religionssoziologischen Klassifikation übernommen (Weber 1972, S. 336).

körpertherapeutischer Selbsterfahrungspsychologie rezipiert. *Dhikr* – das sufische Gemeinschaftsritual – wurde als eine Technik zur Selbsterfahrung und Selbsttransformation identifiziert. Ein prominentes Beispiel für diese spezifische Übersetzung sufischer Praxis ist das Konzept der „Holotropen Therapie“, das 1978 von Stanislav Grof, dem Mitbegründer der Transpersonalen Psychologie entwickelt wurde. In der Therapie der transpersonalen Psychologie wurde u. a. durch Hyperventilation ein Trancezustand angestrebt, durch den man in Erfahrungsbereiche eintreten könne, die dem Bewusstsein im Allgemeinen nicht zugänglich seien. Das Ziel dieser Technik ist die Bearbeitung und Integration bislang unzureichend integrierter Persönlichkeitsanteile und eine Hinwendung zur Ganzheitlichkeit („holotrop“ aus dem Griechischen: Auf das Ganze hin gerichtet): Durch diesen Zustand werde eine spontane Heilung erreicht, weil der Körper sich in diesem Zustand wieder erinnern und erkennen könne.⁷ Spiritualität ist danach eine Sache des Körpers, die (re-)aktiviert werden könne und solle. Die Anbindung an eine spezifische religiöse Tradition war nicht intendiert. Mit Islam wurden somit auch die spezifischen *Dhikr*-Techniken kaum verbunden. Ein Mitglied der Sufigemeinschaft aus der Linie der Burhaniyya fasst in einem rückblickenden Interview diese Haltung noch aus den frühen 1980ern charakteristisch zusammen:

Also ich habe überhaupt nicht kapiert, dass das Ganze mit dem Islam zusammenhängt. [...] Und dann hörte ich, man kann Sufismus, man kann das alles machen, und man kann die Religion haben, die man möchte. [...] Dass es an den Islam gekoppelt ist und dass es ein Teil vom Islam ist, habe ich erst viel später erfahren. Wir hatten einfach nicht so viel Wissen darüber. Wenn ich damals hätte sagen sollen, welche Religion ich am grässlichsten finde, hätte ich gesagt: den Islam. (Interview Martina/Aischa⁸ Burhaniya 2004)

Bis heute verbinden einige alternative Heiler sufische Ritualpraktiken mit Techniken alternativer Medizin und spiritueller Traditionen wie Yoga, Aiki-

⁷Diese Idee ist leicht identifizierbar mit dem sufischen Verständnis, dass man zu seinem Ursprung zurückkehren müsse, um wieder ganz bei Gott zu sein.

⁸Der Name wurde zum Zweck der Anonymisierung geändert.

do oder Reiki.⁹ Auch die Verbindung von transpersonaler Psychologie mit Sufismus hat sich in den USA erhalten. So fungiert beispielsweise der Sozialpsychologe Robert Frager als Scheich Ragip des amerikanischen Zweigs des Helveti-Jerrahi Ordens und Leiter eines Instituts für Transpersonale Psychologie. Eine sehr typische Form der Verbindung von Psychotherapie und Sufismus in den USA konstatiert die Islamwissenschaftlerin Marcia Hermansen (2007). Zentral für die Verbindung westlicher humanistischer wie transpersonaler Psychologie ist außerdem der „Orden des Westens“, der auf der Grundlage der Tradition des indischen Chisti-Ordens in Europa wie in den USA heute unabhängig tätig ist (vgl. zu dieser Gruppe den Beitrag von Nasima Selim, *infra*; Klinkhammer 2009b).

Seit Anfang der 1990er Jahre hat aber auch eine Art Gegenbewegung und dritte Phase – ohne die zweite Phase damit gänzlich abzulösen – eingesetzt: Aus einigen der Selbsterfahrungsgruppen und Landkommunen sind traditionsbewusste sufische Gemeinschaften entstanden, die sich konkreten sufischen Ordensrichtungen aus der islamischen Geschichte angeschlossen haben (z. B. der Burhaniyya, Naqshbandiyya und Mevleviyye). Insgesamt liegt die Anhängerschaft insgesamt schätzungsweise bei unter 10 000 Personen, allerdings beteiligt sich an Wochenendworkshops und anderen Festivitäten zusätzlich ein weiterer Kreis von Sympathisant_innen meist deutscher und nichtmuslimischer Herkunft. In Deutschland haben diese Sufigemeinschaften nicht den gleichen Stellenwert für die islamischen Verbände, den der Sufismus in vielen islamisch dominierten Ländern hat. Die in Deutschland mehrheitlich vertretene türkische islamische Tradition hat keinen offiziellen Kontakt mehr zum Sufismus, da die Sufiorden in der Türkei seit Attatürk (1925) und bis heute verboten sind. Dadurch wurde in Deutschland die Differenzierung und Etablierung der Sufitraditionen v. a. von deutschen Konvertit_innen vorangetrieben. Man kann hierbei eine intensive Suche nach der ‚Authentizität‘ ihrer islamischen Tradition beobachten: Scheichs aus den Her-

⁹So z. B. institutionalisiert als Verbindung von Sufi und Reiki und Sufi und Chi-Yoga im „**Mir Sufi Centre**“ in Wales oder in Deutschland, z. B. im „Sufi Zentrum Rabhaniyya. Europäische Mitte für interspirituelle Begegnung“ als „Hayy-Kraft-Yoga“.

kunftsländern wurden besucht, Reisen in die Herkunftsländer unternommen, Arabischkurse angeboten, (Ritual-)Spezialist_innen aus den Herkunftsländern eingeflogen und Veränderungen nach dem Vorbild der Herkunftsländer eingeführt (vgl. Klinkhammer 2005, 2009a).

7.3. Sufische Heilungspraktiken

Die meisten Strömungen des Sufismus basieren auf der Annahme, dass der physische Körper das Abbild auch eines feinstofflichen spirituellen Körpers und Energiezentrums sei (vgl. Hermansen 2007). Die sog. *lataif* bezeichnen die feinstofflichen Manifestationen, die Abbild und Verbindungsebene eines transzendenten Bereichs der ungeschaffenen, göttlichen Dinge sind. Der biologische und feinstoffliche Körper sei als Ganzes mit Energie umgeben, der Aura, die ebenfalls in Menschen eindringen und positiv zur Heilung und zum Energieausgleich des Körpers (gegen einzelne Schwachstellen) eingesetzt werden könne. Gleichzeitig könne aber der Energiehaushalt des Körpers auch negativ beeinflusst werden könne, weshalb die Frage, mit wem man Umgang hat, welche Eindrücke von außen auf einen einströmen, wichtig für die physische wie seelische Gesundheit des Einzelnen sei. Insbesondere das Kopftuch und die Kippa bekommen unter diesem Gesichtspunkt für Sufianhänger_innen vor allem eine energetische Dimension – weniger eine ethische. So schilderte mir ein Berliner Sufi, sie habe sich zum Schutz vor zu vielen einströmenden Energien beim U-Bahnfahren das Tragen des Kopftuchs angewöhnt und den Unterschied auch gleich gespürt. (Gesprächsprotokoll II Trebbus 2004)

Im Zentrum der Regulierung dieses Energiehaushaltes wie auch des physischen Körpers stehen das *Dhikr*-Ritual und der *awrad* – das tägliche Rezitieren der Gottesnamen: mehrere 500 oder 1000 Mal. In diesem Sinne dienen *dhikr* und *awrad* nicht nur dem Gottesdienst, sondern werden auch als Mittel verstanden, die eigene Aura zu verbessern und auch seine Gesundheit und sein Wohlbefinden zu erhalten. Allein durch *dhikr* und *awrad* ist keine Heilung möglich, aber ein physisch geschwächerter Körper kann wieder gestärkt wer-

den. Zudem erfordere eine gute Gesundheit die Mithilfe des Patienten bzw. der Patientin und seine/ihre Bereitschaft zu persönlichem Wandel. Insbesondere letzteres wird immer wieder von Sufianhänger_innen thematisiert. Es wird aber ebenfalls betont, dass sufische Heilung ohne qualifizierte Führung undenkbar sei. Allein die Identifizierung der Bedeutung physischer Schmerzen obliegt dem Scheich. Denn Schmerzen können auch als Ausdruck bzw. Begleiterscheinung der inneren Neustrukturierung auf dem sufischen Weg gedeutet werden. So berichtete eine Sufischülerin, dass sie während ihrer „Meditationsaufgaben“ körperliche Beschwerden empfinde und ihr Scheich dies als Erreichen einer neuen Bewusstseinsstufe deute (ebd.). Die spirituelle Führung, der Scheich bringe zudem erst die Fähigkeit mit, die eigentlichen Wurzeln einer Krankheit zu erkennen und so die entsprechenden feinstofflichen Manifestationen im Körper, die *lataif*, zu aktivieren. Dargelegt wird dieser Energiefluss als Lichtstrahl, der unterschieden ist in verschiedene Farben für die unterschiedlichen Körper- und Energiezentren (vgl. z. B. Krieg-Dornbrach 1997). Die Anleitung zur so genannten Lichtglanzmeditation durch den Scheich ist das Mittel, um diese inneren Energiezentren zur Heilung zu aktivieren. Es gibt unterschiedliche Formen dieser Lichtglanzmeditation. Scheich Hisham Muhammad Kabbani, Schwiegersohn und Nachfolger des im Frühjahr 2014 verstorbenen Scheich Nazims der Naqhsbandiyya, beschreibt sie in seinen Ausführungen zur „Spirituellen Heilung“ folgendermaßen:

Durch die Meditation dieser sieben Brennpunkte der *Lataif* wird Energie aktiviert. Dann, wie ein Magnet, ziehen diese aktivierten Brennpunkte mehr Energie von der universalen kosmischen Energiequelle in Gestalt eines winzigen fließenden Lichts auf sich. Die Größe dieser Bereiche hängt von den aktivierten *Latifa* ab, da diese unterschiedlich große Bereiche für unterschiedliche Farb-*Latifa* aktivieren. Abhängig von der Krankheit, aktiviert der Heiler die entsprechende *Latifa*, die dazu gebraucht wird. Im Gegenzug produziert dann die *Latifa* mehr ihrer Energiefarbe, die sie wiederum von der universalen Energiequelle mit demselben Licht anzieht. Das Ergebnis dieser positiven Rückwindung ist ein gewaltiges Ausströmen schimmernder Lichtkugeln, die von der

kosmischen Energiequelle auf den Heiler herabsteigen. Durch diesen Farbenenergiefluss ist der Heiler soweit energetisiert, dass er Hitze aus seinem Körper durch seine Hände ausstrahlt und sich Licht auf seiner Stirn projiziert. Wenn ein Wissenschaftler einen Laser schießt, sendet ein spiritueller Heiler Licht und Energie, die er von der universalen Kraft (force) erhalten hat. Der Heiler massiert die angeschlagenen Bereiche des kranken Körpers und durch die Verbindung der Hitze der Hände mit dem Licht der Stirn beginnt sofort der Heilungsprozess. (Kabbani 1997, eig. Übers.)

Der Scheich weist zudem den/die Schüler/Schülerin und Patienten/Patientin an, jeden Tag einige Stunden alleine zu sitzen und *awrad* zu sprechen. Die Gottesnamen wirkten ebenfalls wie Energiefunken und unterstützten die Zündung für ein stärkeres Fließen der kosmischen Energie. Der Patient/die Patientin fange während dieser Übungen deshalb an zu schwitzen. Ist der Patient/die Patientin geheilt, könne die eigentliche Arbeit des Scheichs mit seinem Schüler/seiner Schülerin beginnen, um seine Persönlichkeit und seinen Energiefluss weiter zu stabilisieren (Kabbani 1997).

Die Beschwerden, die durch eine solche Energie-Therapie zur Heilung gebracht würden, reichen von chronischen Kopfschmerzen und Depressionen bis hin zu Krebsgeschwüren u. ä. 1999 ging der Fall eines Kindes mit einem Tumor hinter den Augen durch die Presse, das seine Eltern zu Scheich Nazim zu seinem ständigen Wohnsitz nach Zypern gebracht haben, weil er die anstehende Operation für unnötig hielt. Das Kind wurde nach langen Verhandlungen schließlich operiert, allerdings zeigt das Beispiel den durchaus umfassenden Anspruch des nun verstorbenen Großscheichs. Entsprechend gibt es auch Berichte von Heilungen durch die Energie-Therapie wie z. B. von einem Mitglied der Mevleviyye, die überzeugt war, dass ihre Augen hierdurch vom grünen Star befreit wurden (vgl. [Gesprächsprotokoll II Trebbus 2004](#)). Auch in den anderen Gruppierungen gibt es solche Erzählungen, allerdings geht es im Alltag eher um psychophysische Heilungsprozesse und der Gang zum Arzt wird nicht verboten. Körperliche Heilung erscheint als individueller Vorgang, der immer auch seelische Reinigung durch die Öffnung zum Weg des Sufis bedeutet.

7.4. Der sufische Modus der Therapie

Die israelische Soziologin Eva Illouz hat in ihrem vielbeachteten Buch *Die Errettung der modernen Seele* (2011) darauf hingewiesen, dass der zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzende säkular-therapeutische Diskurs heute die Kultur zwischenmenschlicher Beziehungen und der Selbsterzählung grundlegend verändert hat. Illouz fokussiert in ihrem Buch vor allem die Optimierung der Arbeitswelt wie auch die der Zweierbeziehung über diesen Diskurs. Das religiöse Feld bleibt dabei – so auch eine der Grundthesen des dieser Veröffentlichung vorausgegangenen Symposiums – nicht unberührt von diesem dominanten therapeutischen Diskurs. Es löst sich allerdings dabei nicht in Therapie auf – wie Bourdieu (1992) noch mutmaßte –, sondern gestaltet das religiöse Feld in sich um.

Für den hier vorzustellenden Rahmen möchte ich zwei durch Illouz als charakteristisch bezeichnete Umstellungen der Selbstwahrnehmung durch die insbesondere im US-amerikanischen Raum entwickelte „therapeutische Selbsthilfekultur“ betrachten, die sie als mittlerweile „tief internalisiertes kulturelles Schema, das unsere Wahrnehmung unserer selbst und der anderen, unsere Autobiographien und unsere zwischenmenschlichen Interaktionen organisiert“ (Illouz 2011, S. 263).

Dabei stellt sich in diesem Rahmen die Frage, wie sich diese kulturelle Struktur in den Mikropraktiken des sufischen Heilungsdiskurses wiederfindet. Ohne die Komplexität des Argumentationsgangs von Illouz in diesem Rahmen nachzeichnen zu können, ist es doch zentral nachzuvollziehen, dass sie die Umstrukturierung hin zur Dominanz des therapeutischen Diskurses als Verschiebung von vormals als moralisch geltenden Problemen in heilbare Krankheit bzw. Probleme versteht.

(1) Illouz verweist zum einen auf die symbolische Struktur, die für die therapeutische Grunderzählung des Selbst charakteristisch sei: „Die elementare Vision der Gesundheit – die der therapeutischen Erzählung von Selbstbefreiung und Selbstverwirklichung immanent ist – lebt von einer Erzählung der Krankheit“ (Illouz 2011, S. 298).

Die symbolische Erzählstruktur, die damit einhergeht, nennt Illouz die „dämonische Erzählung“: Die Erzählung lebt von einem Leiden, dessen Ursache in einem bösen Prinzip, das sich außerhalb des Subjekts befindet, sei es der Satan oder ein traumatisches Ereignis, liegt. Jenseits des Leidens entwickle sich aber eine Hoffnung auf die Möglichkeit einer zukünftigen Befreiung bzw. Erlösung, es entstehe also gleichzeitig eine Art säkulare Theodizee-Erzählung, die das Hereinbrechen des Bösen in die eigene Biografie zu erklären versucht (Illouz 2011, S. 298).¹⁰ Insofern ist die symbolische Struktur der therapeutischen Erzählung immer bereits auf die Suche nach Sinnhaftigkeit hin angelegt. Entziffert werden können die Zeichen der seelischen Vergiftung aber i. d. R. nur von einem Außenstehenden. Schon die Beichte diene dieser Entzifferung und gleichzeitig als Reinigungsprozess. Auch im säkular-therapeutischen Setting hat sich dieses Muster fortgesetzt.

Solche therapeutischen Erzählmuster finden sich nun nicht nur im Feld säkularer Selbsthilfegruppen, sondern in dieser entmoralisierten und somatisierten Form auch bei sufischen Akteur_innen, insbesondere wenn es um die Konversionserzählung als legitimierende Erzählung für die Wendung hin zum Sufismus geht. Krankheiten und Leiden sind in diesem Kontext dann Ausdruck vormaliger seelisch-spiritueller Probleme; so formuliert es auch die Mevlevi Scheicha Nuriye Krieg-Dornbrach:

So ist Krankheit auch Ausdruck dieser (göttlichen) Vollkommenheit, denn sie steht in einem nicht immer bekannten, aber grundsätzlich begreifbaren Zusammenhang mit unserer Lebenssituation und ist sinnvolle Reaktion auf unbewusste Probleme und Mängel. (Krieg-Dornbrach 1997, S. 53)

(2) Die säkular-therapeutische Erzählstruktur verwandle zudem auch erfolgreiche Biographien in solche, die immer im Werden verweilen; der Akt des

¹⁰Der Soziologe Alois Hahn (1982) hat darauf hingewiesen, dass bereits die Beichte als religiöse Schulung der Selbstkontrolle und Selbstbeobachtung verstanden werden muss, die sich auch im insbesondere pietistischen Protestantismus wie auch heute im therapeutisch säkularen Diskurs fortgeschrieben habe.

Erzählens der Autobiographie selbst ist dann Teil eines solchen Selbstwertungsprozesses. Die Selbstwertung ist nie „abgeschlossen“ und das seelische Leid und seine Bewältigung gehört auf Dauer zu einem konstitutiven Aspekt der Identität (Illouz 2011, S. 305). Das Selbst stelle sich in eine Entwicklung, die grundsätzlich immer optimierbar bleibt, weil in ihr kein substantieller Endpunkt gesetzt ist, den es als das moralisch Allgemeine zu erreichen gelte. Das Selbst erscheint als individueller und autonomer Akteur seines Lebens, und muss lediglich darlegen, dass es beständig an seiner Entwicklung weiterarbeitet (ebd.).

Auch dieses Prinzip ist anschlussfähig an eine post-säkulare Rezeption sufischer Spiritualität. In den Worten von Scheicha Nuriyye formuliert, heißt das:

Das wichtigste Prinzip ist eine annehmende Haltung all dem gegenüber, was man erfährt, bemerkt, empfindet, wahrnimmt. Es gibt kein Richtig oder Falsch! [...] Sinn und Zweck der ganzen Arbeit ist Selbstwahrnehmung und nicht Selbsttäuschung, und deshalb kann alles was bemerkt wird nur positiv sein, denn es vermittelt uns ein weiteres Stück Selbsterkenntnis und mehrt unser Wissen über uns selbst. [...] Letztlich ist es Gottvertrauen, das uns auf diesem Weg immer weiter voranschreiten lässt, so wie Gottvertrauen eine elementare Bedingung für den Weg der Derwische überhaupt ist. (Krieg-Dornbrach 1997, S. 51, 53)

Die dargelegte symbolische Struktur der therapeutischen „dämonischen“ Erzählung findet sich in fast allen Erzählungen meiner sufischen Gesprächspartner_innen. Körperliche Leidensgeschichten, Angsträume, Lampenfieber, Nervosität und andere auch körperlich spürbare Unzulänglichkeits Erfahrungen werden in eine Erzählstruktur gekleidet, die durch den Sufischeich bzw. die individuell auferlegten Übungen angeregt wurde und die von einer früheren Inaktivität und einem Nicht-Vertrauen in Gott hin zur heutigen Aktivität führt. Die religiöse Aktivität hat dabei immer auch eine körperlich-spürbare Komponente und steht nie allein als Glaube an eine Schrift oder an eine Person. Scheicha Nuriyye schreibt, es handele sich dabei um eine „Erfahrungsmess-

dizin“ (Krieg-Dornbrach 1997, S. 53): Deshalb könne jede_r, der bzw. die das notwendige Interesse aufbringe, damit beginnen. Religion wird somatisiert und damit zu einer spürbaren Dimension. Ohne körperlich-seelisch spürbare Heilungserfahrungen – und seien sie noch so gering – wäre kaum eine meiner deutschen Gesprächspartner_innen bei einer der genannten Sufigruppen. Verkörperung über Heilungserfahrung wird zum Plausibilitätsgrund von Religion. Nur so sind auch die Aussagen von Sufianhänger_innen aus meinem Feld zu verstehen, wie: „Ich bin eigentlich kein religiöser Mensch“ oder „Der Glaube ist erstmal nicht wichtig. Versuch es einfach [den *awrad* und den *dhikr*; G. K.], dann wirst Du sehen.“ (Feldprotokoll Hauliya Haus Schnede 2003)

7.5. Fazit: Zum Zusammenhang von Somatisierung und Charismatisierung post-säkularer Religion

Nun wurde in religionssoziologischer Perspektive bereits geschlussfolgert, dass solcherart Religionsverständnis, der erste Schritt zu ihrer Auflösung sei bzw. als Religiosität ein höchst individuelles Unterfangen bleibe, das sich kaum vergemeinschaften lasse. Therapeutische Autorität bereite letztlich – so der US-amerikanische Soziologe Philip Rieff (2007) – den Weg zur Auflösung von (religiösen) Autoritätsbeziehungen und stehe darum in unmittelbarer Passung zu einem zunehmend subjektivierten Sinnkosmos. Eine Privatisierung religiösen Sinns und eine thematische Verschiebung religiöser Sinninhalte hin zu biografisch orientierten Themen und Problemstellungen hatte bereits Thomas Luckmann (1991) prognostiziert. Hubert Knoblauch (2009) hat diese Beobachtungen dann unter dem Stichwort der „doppelten Subjektivierung“ des Religiösen aufgegriffen: sowohl die Erfahrungsweise wie die Inhalte erhalten in post-säkularer Religiosität eine subjektiv-erfahrbare Komponente. Die Rezeption des Sufismus unter säkularisierten Westler_innen mit Interesse an Selbsterfahrung seit den 1970er Jahren scheint ebenfalls deutlich unter diesem Paradigma zu stehen.

Ein zentraler Unterschied, den Rieff zwischen therapeutischem Anspruch und spirituell-subjektivem Sinnkosmos ausmacht, basiert auf dem unter-

schiedlichen Umgang mit Autorität. Während in der psychotherapeutischen Praxis der Therapeut/die Therapeutin als vorübergehende Projektionsfläche und wichtige Beziehungsperson fungiere, das Ziel aber gelte, letztlich ohne Führung selbstbestimmt sein Leben zu meistern und weiter an seiner Entwicklung zu arbeiten, sei im neuen spirituellen Sinnkosmos kein solcher Schlusspunkt angelegt (Rieff 2007, S. 195 ff.). Insofern bedeute nach Rieff der post-säkulare ‚Wiedereinzug‘ der Idee der körperlich-seelischen Heilung im Modus therapeutischer Selbstfindung gleichzeitig die Wiederentdeckung (religiös-)charismatischer Autoritäten – nicht als revolutionäre moralische Führungsgestalten für ein Kollektiv, sondern vielmehr als individuelle Seelenführer_innen und ‚Spürer_innen‘ für die Bewältigung der Komplexität und Unübersichtlichkeit der privaten inneren Welt.

Die Somatisierung des Religiösen im Modus therapeutischer Erzählung kann insofern einerseits als diesseitsgebundener post-säkularer Umgang mit Religion begriffen werden. Gleichzeitig erscheint für diese diesseitig-körpergebundene Religiosität eine unberechenbare (Re-)Charismatisierung religiöser Vergemeinschaftung die plausibelste. Die religiöse Autorität des Scheichs in den Sufigemeinschaften ist immer auch ein mit Geheimnis umwobenes Thema: Alle Aktivitäten und alle Konzentration richtet sich auf die Beziehung zum eigenen Scheich – zumindest ist das die mythische Kollektivverzählung. Ist der Scheich abwesend, werden Rituale und Techniken erlernt, wie die Bindung über die *rabita* Scheich (Meditation auf den Scheich) gehalten werden kann. Letztlich scheint die gemeinsame Bindung an eine Person, dessen Fähigkeiten als charismatisch (außeralltäglich) gelten, die eigentümliche Verbindung von therapeutischer Nichtgerichtetheit und religiöser Bindung möglich zu machen.

Literatur

Ahmad, Yusuf al-Hajj (2010), *The Islamic Guideline on Medecine*. Houston, TX: Dar-us-Salam (zit. S. 201).

- Bourdieu, Pierre (1992), „Die Auflösung des Religiösen“. In: *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 231–237 (zit. S. 211).
- Bummel, Julia (1999), „Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die ‚Medizin des Propheten‘“. Diss. Hamburg: Universität Hamburg (zit. S. 199–201).
- Ess, Josef van (2001), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. 1. Berlin und New York: De Gruyter (zit. S. 202).
- Gramlich, Richard (1992), *Islamische Mystik: Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Kohlhammer: Kohlhammer (zit. S. 204).
- Hahn, Alois (1982), „Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, S. 407–434 (zit. S. 212).
- Hermansen, Marcia (2007), „Religious and Cultural Aspects of Islamic Sufi Healing“. In: *Cultural Healing and Belief Systems*. Hrsg. von James D. Pappas, William E. Smythe und Angelina Baydala. Calgary, AB: Detselig, S. 193–205 (zit. S. 201, 207, 208).
- Ibrahim Amin, Abu'l-Mundhir Khalil ibn (2010), *Die Jimn und menschliche Krankheiten: Heilmittel im Lichte des Qurans und der Sunnah*. Bonn: Rauda (zit. S. 201).
- Illouz, Eva (2011), *Die Errettung der modernen Seele: Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Berlin: Suhrkamp (zit. S. 211–213).
- Jauziyah, Ibn Qayyim al (2003), *Healing with the Medicine of the Prophet (saw)*. Houston, TX: Dar-us-Salam (zit. S. 201).
- (2013), *Die Krankheit und die Heilung*. Berlin: Islamische Schriften Verlag (zit. S. 201).
- Kabbani, Schaykh Hisham Muhammad (1997), *Spiritual Healing in the Islamic Tradition*. URL: <http://www.naqshbandi.org/events/benson/paper.htm> (besucht am 03.09.2013). Nicht mehr verfügbar (zit. S. 210).

- Khan, Wazir Ali (2012), *Towards Understanding Tib-e-Nabavi: Medicine of the Prophet (saw)*. Kindle Edition. Uxbridge: Selbstverlag (zit. S. 201).
- Klinkhammer, Gritt (2005), „Traditionalising Spirituality: The Burhaniya Sufi Order in Germany“. In: *Islam and the New Europe: Continuities, Changes, Confrontations*. Hrsg. von Sigrid Nökel und Levent Tezcan. Yearbook of the sociology of Islam 6. Bielefeld: Transcript, S. 263–282 (zit. S. 202, 208).
- (2009a), „Sufism Contextualized: The Mevlevi Order in Germany“. In: *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. Hrsg. von Catharina Raudvere und Leif Stenberg. London: Tauris, S. 209–226, 248–249 (zit. S. 208).
 - (2009b), „Sufismus im Westen: Entwicklungen, Strukturen, Organisationen“. In: *Die unbekannt Seite des Islam: Rollen und Positionen des Sufismus*. Hrsg. von Lidwina Meyer. Rehberg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 105–131 (zit. S. 202, 205, 207).
 - (2009c), „The Emergence of Transethnic Sufism in Germany: From Mysticism to Authenticity“. In: *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. Hrsg. von Markus Dreßler, Ron Geaves und Gritt Klinkhammer. London: Routledge (zit. S. 205).
- Knoblauch, Hubert (2009), *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus (zit. S. 214).
- Krieg-Dornbrach, Nuriyye (1997), *Das heilende Licht*. Trebbus: Institut für Islamstudien (zit. S. 209, 212–214).
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 214).
- Massignon, Louis und Bernd Radtke (2000), „Tasawwuf“. In: *Encyclopedia of Islam*. 2. Aufl. Bd. 10. Leiden [et al.]: Brill, S. 313–317 (zit. S. 202).
- Perho, Irmeli (1995), *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Studia orientalia 74. Helsinki: Finnish Oriental Society (zit. S. 200).
- Rieff, Philip (2007), *Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away From Us*. New York: Vintage Books (zit. S. 214, 215).
- Schimmel, Annemarie (1995), *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main: Insel (zit. S. 203).

- Schimmel, Annemarie (2000), *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: Beck (zit. S. 201).
- Shah, Idries (2009), *Die Sufis: Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*. 11. Aufl. München: Diederichs (zit. S. 203).
- Suyuti, Imam as (2013), *Die Medizin des Propheten: Tibb un-Nabawi*. Wuppertal: Cordoba-Buch (zit. S. 201).
- Trimingham, J. Spencer (1971), *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press (zit. S. 203).
- Weber, Max (1972), „Religionssoziologie“. In: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, S. 245–381 (zit. S. 205).

Unveröffentlichtes Quellenmaterial

- Feldprotokoll Hauliya Haus Schnede, 2003.
- Gesprächsprotokoll II Trebbus, 2004.
- Halis al-Mevlevi, Scheich Abdullah (2002): Versenkung und Extase: „Schmeckt vom reinen Trunk der Liebe“, Protokoll eines Wochenendseminars zur Einführung in Formen des dhikr (Rifa'i, Qadiri und Mevlevi) in Kall-Sötenich. Sufi-Archiv Trebbus.
- Interview mit Martina/Aischa (Burhaniyya), 2004.