



Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

13 | 2018

Jahresausgabe 2018

Sufismus als Esoterik

Relgio duplex und Offenbarungserleben

Cüneyd Yıldırım



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/zjr/948>

DOI: 10.4000/zjr.948

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Cüneyd Yıldırım, „Sufismus als Esoterik“, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 13 | 2018, Online erschienen am: 15 Dezember 2018, abgerufen am 09 April 2024. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/948>; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.948>

This text was automatically generated on 9 avril 2024.



Nur der Text ist unter der Lizenz CC BY 4.0 nutzbar. Alle anderen Elemente (Abbildungen, importierte Anhänge) sind „Alle Rechte vorbehalten“, sofern nicht anders angegeben.

Sufismus als Esoterik

Religio duplex und Offenbarungserleben

Cüneyd Yıldırım

Einleitung

- 1 In diesem Aufsatz geht es um die theoretische Bestimmung der Struktur sufischen Wissens, das anhand von Beispielen aus der Sufi-Literatur erkennbar wird. Jan Assmanns Theorie von der Religio duplex wie auch sein Erklärungsansatz des Hermetismus bieten zwei geeignete Instrumente für die Analyse der Struktur jenes religiösen Wissens. Dieser Aufsatz verfolgt deshalb die beiden Ziele, jene zwei Theorien um Beispiele aus dem Sufismus zu ergänzen und sie damit für dessen Erforschung nutzbar zu machen. Assmanns doppelte Religion dient hier als ein heuristisches Modell, um die sufische Epistemologie religionstheoretisch zu bestimmen. Dem Idealtypus einer esoterischen religiösen Tradition entspricht hier der spätantike Hermetismus, der sich nach Assmann vorrangig durch die Idee einer geheimen Offenbarung kennzeichnet.
- 2 Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Sufismus war in ihren Anfängen im 19. Jahrhundert in der Hauptsache um Vergleiche mit anderen religiösen und philosophischen Strömungen bemüht. Die ersten Übersetzungen von Sufi-Klassikern in europäische Sprachen führten zu der Verbreitung der Annahme, dass es sich beim Sufismus aufgrund seines hochmetaphysischen Inhalts um etwas grundsätzlich Anderes als die Lehren des Propheten Muḥammad handeln müsse. Für eine Reihe von Orientalisten und Islamwissenschaftlern erschien er daher näher am orientalischen Christentum und am Neuplatonismus als an Koran und Sunna, den beiden Hauptquellen des Islams, was manche jener Gelehrten zu offenen Sympathien veranlasste (vgl. Geaves 2015, 235–237; vgl. Hammer-Purgstall 2017, 35f). Kurzgefasst hat die akademische Beschäftigung mit dem Sufismus der letzten beiden Jahrhunderte einige Baustellen in Form von romantisierenden, theologisierenden sowie europäisierenden Denkmustern hinterlassen.¹ Angesichts der Probleme, auf die durch die Orientalismusdebatte in den Geisteswissenschaften wie auch die Kritik an der

Religionsphänomenologie in der Religionswissenschaft im 20. Jahrhundert gelenkt wurde, ist der hier vorliegende Versuch einer Definition des Sufismus als eine Esoterik erklärendesbedürftig. Denn auch hier wird ein historisch in der islamischen Welt verwurzeltes, kulturelles Phänomen mit einem Konzept verglichen, das zumindest seine Benennung aus Europa erhalten hat. Zugleich wird der Sufismus durch die Subsumierung sufischen Wissens unter die Esoterik möglicherweise essentialisiert.

- 3 Was den Vorwurf des Eurozentrismus sowie der Essentialisierung für den vorliegenden Fall meiner Ansicht nach entschärft, ist das Vorhandensein einer arabischen Entsprechung dessen, was inneres, geheimes Wissen als Gegensatz zu äußerem, zugänglichem Wissen meint. Es handelt sich um das Wort *bātin*, das zu den Grundbegriffen des Sufismus zählt. Das Vorhandensein einer solchen Entsprechung darf nicht verwundern. Vielmehr sind, was philosophische und theologische Termini angeht, zahlreiche Entsprechungen abendländischer bzw. christlicher Begriffe in dem jeweils speziellen arabischen Vokabular vorhanden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass die ersten arabisch-islamischen Reiche genauso wie Byzanz und die Nachfolger des Weströmischen Reichs das Erbe des Hellenismus antraten, was zu einer weitreichenden arabischen Rezeption griechischen Wissens führte, dessen dominanter Einfluss auf das muslimische Denken bis in die Moderne anhielt.²
- 4 Jan Assmann bietet zwar keine Definition von Esoterik, dafür aber Instrumente zur Bestimmung esoterischer Traditionen, die hier ihre Anwendung finden. Mithilfe dieser Instrumente lässt sich Esoterik als religiöse Geheimoffenbarung einer Elite definieren, die in einem komplementären Verhältnis zu der Offenbarung der jeweils offiziellen, etablierten Religion steht. Diesem Esoterikverständnis entspricht in der abendländischen Geistesgeschichte die seit der frühen Neuzeit von verschiedenen Philosophen, Theologen und Theosophen verbreitete Vorstellung einer *Philosophia perennis*.
- 5 Bereits vorhandene Definitionen namhafter Esoterikforscher wie Wouter J. Hanegraaff und Antoine Faivre sind für den Zweck dieses Aufsatzes nicht geeignet (vgl. Hanegraaff 2013, 13f; vgl. Faivre 2010, 11–15). Es bestehen durchaus Anknüpfungspunkte zu dem Ansatz Faivres, da er ebenfalls den Fokus auf die Analyse esoterischen Wissens richtet. Er stellt allerdings andere Parameter auf (vgl. Faivre 2010, 12). Hanegraaff hingegen kritisiert grundsätzlich den Ansatz, Esoterik als eine geheime, religiöse Tradition von Eliten anzusehen, die der offiziellen, etablierten Religiosität der Massen gegenübersteht. Er wirft den Befürwortern dieses Ansatzes (u.a. Henry Corbin) *Religionismus* vor, also ein zu starkes persönliches Interesse an einer universalistischen Theologie. Es scheint somit, als disqualifiziere jenen Ansatz vor allem das religiöse Image, das ihm aufgrund seiner Befürworter anhaftet (vgl. Hanegraaff 2013, 11f). Allerdings ist dies noch kein hinreichender Grund, um die These, Esoterik bezeichne universalistische Geheimoffenbarungen bestimmter elitärer Zirkel, für unbrauchbar zu erklären, da sie nicht von persönlichen, religiösen Überzeugungen, sondern von ihrem historisch-empirischen Nachweis abhängig ist.
- 6 Hanegraaffs eigenes Esoterik-Konzept bezieht sich auf Häresien des Westens. Für ihn bedeutet Esoterik verworfenes Wissen (»rejected knowledge«) und schließt christliche Gnostiker, Alchemisten und Okkultisten genauso ein, wie alles, was insbesondere seit dem 18. Jahrhundert von der etablierten religiösen und intellektuellen Kultur als das Andere charakterisiert wurde (vgl. ebd., 13f). Mit Hanegraaffs Ansatz geht eine Eingrenzung des Feldes auf ausschließlich westliche Phänomene einher. Diesen Fokus

begründet er mit einer Kontinuitätslinie christlicher Apologien und Polemiken, die er in der Aufklärung und in der modernen, säkularen Kultur fortgesetzt sieht (vgl. ebd., 17).

- 7 Die Legitimität des Hanegraaff'schen Ansatzes soll an dieser Stelle nicht in Frage gestellt werden. Nur ist er sichtbar ungeeignet für das hier gewählte Ziel, den Esoterikbegriff für die Sufismusforschung von neuem nutzbar zu machen. Die Stärke der vermeintlich überholten These von der Esoterik als universalistischer Geheimlehre liegt darin, dass sie anschlussfähig ist an die Erforschung der Religion von Eliten. Denn die gesellschaftliche Gruppe, die sich in ihrem Selbstbewusstsein als Elite begreift und zugleich die *Wahrheit* für sich exklusiv beansprucht, stellt damit deutliche Machtansprüche. Es lohnt sich daher zu untersuchen, wer solche Ansprüche im religionsgeschichtlichen Kontext kulturübergreifend erhob.
- 8 Angelehnt an die Religionstheorie Martin Riesebrodts gehe ich, für das in diesem Aufsatz ausgearbeitete Verständnis von Esoterik, von einem Religionsbegriff aus, der eine universelle Unterscheidung zwischen Religiösem und Nichtreligiösem zur Grundlage hat. Der amerikanische Religionssoziologe erinnerte daran, dass es muslimische Gelehrte wie aš-Šahrastānī (gest. 1153) waren, die mit der Gattung der *milal*-Werke die Informationen zu den ihnen bekannten Religionen systematisierten und dabei wie selbstverständlich von einem universellen Religionsbegriff ausgingen, demnach nicht nur das Christentum und Judentum mit dem Islam vergleichbar waren, sondern auch Zoroastrismus, Manichäismus und die Religion der Brahmanen (vgl. Riesebrodt 2007, 49f; 71f).
- 9 Die Ebene des Vergleichs, auf der sich Sufismus und Esoterik hier begegnen, ist die der religiösen Tradition, also des Wissens, das im religiösen Kontext tradiert wird. Die These, die es hier zu begründen gilt, lautet, dass der Sufismus eine esoterische Tradition des Islams ist.

Die Merkmale esoterischer Traditionen

Religio duplex und Offenbarung

- 10 Eine esoterische religiöse Tradition wie der Hermetismus setzt eine doppelte Struktur voraus. Sie unterscheidet eine besondere von einer allgemeinen Wissensform. Es geht ihr allerdings nicht bloß um die doppelseitige Beschaffenheit von Wissen, sondern vielmehr um die Frage nach der Art und Weise der Zugänglichkeit wahren Wissens. Eine Wissensform ist demnach zugänglicher als die andere und mehr noch ist es das schwerer zugängliche Wissen, das in seinem Wahrheitsgehalt das leichter zugängliche überwiegt. Daraus folgt, dass nach einer solchen esoterischen Anschauung die Wahrheit geheim sein muss.
- 11 Jan Assmann führt den Cambridger Philosophen Ralph Cudworth als denjenigen an, der den wichtigsten Beitrag zur Formulierung einer Theorie der Religio duplex liefert. Cudworth zufolge besitzt jede Religion einen verborgenen wahren Kern. Der gemeinsame esoterische Kern aller Religionen ist demnach die Theologie der All-Einheit. Einen deutlichen Ausdruck dieser universalistischen Theologie findet sich nach Cudworth im Corpus Hermeticum (vgl. Assmann 2010a, 80f), einer Sammlung von Texten des alexandrinischen Hermetismus. Wichtig für die Struktur von religiösem Wissen sei dabei die Unterscheidung in eine öffentliche und eine arkane Religion, die

von der Annahme herrührt, dass es nur eine einzige Wahrheit gebe, die allerdings nicht für jeden zugänglich sei und nur von Menschen mit besonderen kognitiven Fähigkeiten annäherungsweise bestimmt werden könne (vgl. ebd., 86).

- 12 Das Hauptmotiv einer esoterischen religiösen Tradition ist nach Assmanns Charakterisierung des Hermetismus die *Offenbarung* (vgl. Ebeling 2009, 9–14). Die Rede, die das Ergebnis des Kontakts mit einer verborgenen Sphäre darstellen soll, wird als Offenbarungsrede präsentiert, da sie mit dem Anspruch verbunden wird, eine Rede überpersönlichen, überindividuellen Ursprungs zu sein. Dabei war beispielsweise den christlichen Hermetikern wichtig, ihre Offenbarungen nicht im Widerspruch, sondern gerade im Einklang mit der Bibel zu präsentieren, um auf die gemeinsame göttliche Quelle zu verweisen und damit einen Beweis für die Richtigkeit ihrer Offenbarungen zu liefern. Diesem komplementären Verständnis zufolge hängt die Wahrheit von Alter und Herkunft des Wissens ab, nicht von Stimmigkeit und Evidenz. Neues ohne Rückbezug auf Altes hätte in der Zeit vor der naturwissenschaftlichen Revolution im 17. Jahrhundert schlichtweg nicht überzeugt. Allen esoterischen Offenbarungen im Kontext des Christentums ist dabei die Überzeugung von einer Verfallsgeschichte des Wissens und einer Ur-Weisheit gemeinsam, wie sie im Garten Eden vor dem Sündenfall geherrscht haben soll. Ausschlaggebend für den Verfall sei die Sintflut gewesen, die demnach nicht nur Leben, sondern auch Wissen ausgelöscht habe. Danach soll jenes ursprüngliche Adam'sche Wissen nur noch wenigen Menschen zugänglich gewesen sein (vgl. ebd., 9–11).
- 13 Ein weiteres Motiv esoterischer Religion in Abgrenzung zu exoterischer Religion ist ihre *Geheimhaltung*. Dafür dient eine spezielle Sprache bzw. ein besonderes technisches Vokabular. Während die Botschaft der Bibel entsprechend der Interpretation des jeweils offiziellen Christentums zur Universallehre aller Menschen deklariert wurde, durften die esoterischen Offenbarungen niemandem ohne weiteres eröffnet werden (vgl. ebd., 12f). Damit wird ein drittes Motiv der esoterischen Religion berührt: die *Einweihung* oder Initiation.
- 14 Bewerber*innen um Zugang zum geheimen esoterischen Wissen des Hermetismus mussten sich als würdig erweisen, was mit Tugendhaftigkeit einherging. Von ihnen wurde erwartet, dass ihnen das Ausmaß der Verantwortung bewusst war. Schließlich handelte es sich um solches Wissen, das für alles Existierende, Mikrokosmos und Makrokosmos, einen Sinnzusammenhang herstellt. Für die, die es erlangen wollten, war es Wissen, das sie ihrem göttlichen Ursprung näher brachte. Derartige Vorstellungen verlangten charakterliche Eigenschaften, die versicherten, dass das Geheimnis vor den Unwürdigen geschützt war (vgl. ebd., 13f).
- 15 Der angewandten Definition von Esoterik zufolge sind also die drei Motive *Offenbarung*, *Geheimhaltung* und *Einweihung* kennzeichnend für esoterische Traditionen. Es wird zudem deutlich, dass die Offenbarung das Hauptmotiv darstellt, auf das sich die anderen beiden beziehen. Charakteristisch für eine esoterische Tradition ist also zum einen, dass sie sich immer komplementär zu einer exoterischen Tradition verhält, und zum anderen, dass sie eine zusätzliche Offenbarung besitzt, aus der aber ein Geheimnis gemacht wird, weshalb jene Offenbarung nur einem eingeweihten Kreis mitgeteilt wird. Ein weiteres noch zu nennendes Merkmal ist die Vorstellung von der *Philosophia perennis*, einer vermeintlich ursprünglichen Philosophie oder Theologie, von der esoterische Offenbarungen stets geprägt sind. Es folgt eine kleine Geschichte der

Esoterik in ihrem außerislamischen Kontext, um die hier genannten Charakteristika nachzuvollziehen, bevor sie auf den Sufismus angewandt werden.

Geheime Ur-Theologie und Ewige Philosophie

- ¹⁶ Das wiedererstarkende Interesse am Hellenismus in den kulturellen Zentren Mitteleuropas im Zeitalter der Renaissance brachte für die abendländische Religionsgeschichte die Entdeckung der spätantiken religiösen Lehre des alexandrinischen Hermetismus mit sich. Die Begeisterung italienischer Humanisten für die Texte der *Hermetica* war groß, schließlich verband man mit ihnen zum einen eine Bestätigung des Christentums aus einer zusätzlichen Quelle, zum anderen eine ursprünglichere Theologie, die vermeintlich älter war als Christentum und Judentum. Auf diese Zeit kann das Konzept der doppelten Religion zurückgeführt werden, das neben der öffentlichen Religion Raum lässt für die Kultivierung einer privaten bzw. geheimen Religiosität, die wie im Falle des Hermetismus sogar über eigene Offenbarungstexte verfügt. Die gleichzeitige Akzeptanz zweier Religionsformen machte die Etablierung von Geheimgesellschaften wie die der Freimaurer erst möglich (vgl. Assmann 2010b, 81–85; Eßbach 2014, 289–297). Jener Religio duplex entspricht die Unterscheidung in exoterisch und esoterisch.
- ¹⁷ Der italienische Humanist Marsilio Ficino war der Erste, der dem vermeintlichen Urheber des alexandrinischen Hermetismus, Hermes Trismegistos, eine einzigartige Stellung in der Menschheitsgeschichte verlieh. Der legendäre Autor des *Corpus Hermeticum* wurde durch Ficino zum Haupttradenten des einen, ursprünglichen, göttlichen Wissens erhoben, aus dem sich sowohl die biblische Offenbarung als auch die griechische Philosophie herleiten würden. Ficino selbst fertigte die erste lateinische Übersetzung des 1460 aus Osteuropa nach Florenz gebrachten *Corpus Hermeticum* an. Daneben übersetzte der Schützling Cosimo de Medicis (gest. 1464) die Werke berühmter Neuplatoniker wie Plotin, Jamblichos und Porphyrios. Doch vom Hermetismus versprach er sich wegen dessen angeblichen Ursprungs, der zunächst in die Zeit des Alten Ägyptens zur Zeit von Moses datiert wurde, mehr als vom Neuplatonismus. Ficino schien der Hermetismus wie die ideale universelle Weisheitslehre, die Ur-Theologie (*prisca theologia*) und Ewige Philosophie (*philosophia perennis*) (vgl. Ebeling 2009, 89–93; vgl. Faivre 2010, 35). Ein weiterer italienischer Humanist und Zeitgenosse Ficinos, Pico della Mirandola, sah das genauso und wies zugleich darauf hin, dass derartige göttliche Weisheiten trotz ihres Universalismus nicht zur allgemeinen Verbreitung bestimmt seien, wodurch er die Notwendigkeit ihrer Geheimhaltung unterstrich (vgl. Ebeling 2009, 98).
- ¹⁸ Trotz des Anspruchs auf Exklusivität wurde die Überzeugung von einer universellen Theologie selten so offen verkündet wie zur Zeit der italienischen Renaissance. Es folgte die Zeit der Gegenreformation, in der jener Universalismus wie sonstige von der Kirchenlehre abweichende Meinungen verstärkt verfolgt wurden. Beispiele dafür sind die Zensur der Werke Francesco Patrizis (gest. 1597) und die Hinrichtung Giordano Brunos (hing. 1600). Die repressiven Umstände beendeten für einige Zeit die Verbreitung der Idee von der natürlichen, universellen Theologie, was zur Folge hatte, dass der Hermetismus geheim gehalten wurde. Die Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges lehrte einen bedeutenden Teil der intellektuellen Elite Europas entweder die Religionsfrage zu tabuisieren oder den Religionsdiskurs zu verknappen, sodass das

Gemeinsame im Vordergrund stand (vgl. Eßbach 2014, 236–245). Unter diesen politischen Vorzeichen gewann die Idee einer geheimen Ur-Theologie bzw. Ewigen Philosophie wieder an Bedeutung. In diesem Kontext entstanden die ersten Freimaurerlogen (vgl. Assmann 2010a, *passim*).

- 19 Der Hermetismus erlebte eine Krise, nachdem der Philologe Isaac Casaubon in einer im Jahr 1614 veröffentlichten Kritik die bis dahin angenommene Entstehungszeit des Corpus Hermeticum in Frage stellte. Danach verlor die Textsammlung ihren vorherigen, einzigartigen Rang im philosophisch-theologischen Diskurs (vgl. Ebeling 2009, 126–128). Das reformatorische Prinzip von der *Sola scriptura* versetzte außerdem jeder Spielart des Platonismus einen wirkmächtigen Schlag, der außerbiblische Quellen wie eben die hellenistische Philosophie aus dem christlichen Weltbild hinausbeförderte (vgl. Taylor 2012, 556). Hinzu kam, dass Offenbarungstexte im Allgemeinen für die Konstituierung eines umfassenden Weltbildes oder einer Kosmologie sukzessive an Bedeutung abnahmen, nachdem mit der naturwissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts Wissen nicht mehr von der Interpretation kanonischer, jahrhundertealter Texte abhing, sondern zunehmend von der Arbeit an der Natur (vgl. Ebeling 2009, 145). Das Konzept der doppelten Religion, einer öffentlichen und einer privaten, erfuhr, von ihren neuplatonischen und hermetischen Inhalten entledigt, die Aufmerksamkeit einiger Aufklärer, die jener Struktur folgend zwischen einer offenbarten und einer natürlichen, vernunftmäßigen und damit allen Menschen angeborenen Religion unterschieden (vgl. Assmann 2010a, 15f; vgl. ders. 2010b, 75). Dabei stieg der Spinozismus zur universellen Weisheit auf und nahm damit den Platz des Hermetismus ein. Letzterer gewann erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts in bestimmten bürgerlich-progressiven Milieus mit Verbindungen zu Künstlern und Literaten des Symbolismus wieder an Bedeutung (vgl. Faivre 2010, 86–88). In diesem Umfeld entstanden die Theosophische Gesellschaft, die Anthroposophische Gesellschaft und der Traditionalismus (vgl. ebd., 96–100). So behauptete Helena Petrovna Blavatsky (gest. 1891), eine Hauptprotagonistin der modernen Esoterik und zugleich Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft, dass die von ihr präsentierte Geheimlehre alle Religionen versöhne, sie ihres äußeren, menschlichen Gehalts entledige und ihre gemeinsame Wurzel aufzeige, welche die allgemeine Religion der alten, prähistorischen Welt sei (vgl. Zinser 2009, 16). Mit dieser modernen Theosophie setzte sich auch der französische Intellektuelle René Guénon auseinander (gest. 1951), bis er nach Ägypten auswanderte und ein Sufi wurde. Von da an vereinte er in seinem schriftstellerischen Schaffen die moderne Esoterik mit dem Sufismus, um zu behaupten, dass gewisse Lehren jeder religiösen Tradition inhärent seien, womit er Argumente für die sogenannte Ewige Philosophie zu liefern versuchte (vgl. Quinn 2006, 443f).
- 20 Nachdem nun die Religio duplex und der Hermetismus als zwei heuristische Modelle für den Zweck dieser Untersuchung ausreichend entfaltet wurden, soll nun zur entsprechenden theoretischen Bestimmung des Sufismus als Esoterik zum einen das sufische Wissen auf eine doppelte Struktur im Sinne der Religio duplex hin untersucht werden und zum anderen Texte bestimmt werden, mit denen die entsprechenden Sufis eine zusätzliche göttliche Offenbarung zum Koran präsentieren wollten.

Esoterische Traditionen im Islam

Bāṭiniyya und Ṣūfiyya

- ²¹ Das Konzept einer doppelten Religion, das durch eine exoterische und eine esoterische Seite gekennzeichnet ist, lässt sich in einigen religiösen Strömungen in der islamischen Geistesgeschichte wiederfinden. Unter der Bezeichnung *Lehre des Inneren* (*bāṭiniyya*) wurden von dem muslimischen Gelehrten aš-Šahrastānī (gest. 1153) die Muslime zusammengefasst, die eine geheime, esoterische Deutung des Korans über dessen wörtlichen Sinn erhoben (vgl. aš-Šahrastānī 1993, 228). Dieser Zuschreibung folgend wird primär die Ismā‘iliyya zu dieser Gruppe von Muslimen gezählt, wie auch sogenannte extreme Schiiten wie die syrischen ‘Alawiten. Die Ismā‘iliten lehren, dass mit dem Kommen des Mahdis das Zeitalter der natürlichen Religion Adams anbreche, das das Äußere des Islams, die Scharia, aufhebe und sein Inneres, das reine Einheitsbekenntnis Allahs (*tawḥīd*), zum Vorschein bringe. Bis dahin dürften jedoch nur die Würdigsten in einem Einweihungsprozess schrittweise in die wahre, geheime Deutung des Korans unterwiesen werden. Diese vollständig umzusetzen, käme einem offenen Antinomismus und damit einer völligen Missachtung der Scharia gleich. Tatsächlich forderten die ismā‘ilitischen Herrscher Ägyptens, die Fatimiden, von der breiten Bevölkerung jedoch die strikte Einhaltung der Scharia in der Annahme des noch bevorstehenden Anbruchs der Endzeit (vgl. Halm 1988).
- ²² Der Sufismus kann als eine weitere religiöse Strömung innerhalb des Islams angesehen werden, mit der die Vorstellung von einer doppelten Religion verbreitet wurde. Er kann in seiner Entstehung als Reaktion auf die frühislamische Erkenntniskrise verstanden werden, die auf das Ableben des Propheten Muhammad folgte, mit dem die koranischen, d.h. göttlichen, Offenbarungen ein Ende nahmen. Dadurch drängte sich den frühen Muslimen die Frage auf, wie ohne den göttlichen Kontakt in Wissens- und Entscheidungsfragen noch Gewissheit (*yaqīn*) erlangt werden sollte. Idealerweise sollte die Auslegung und Umsetzung des Korans die Muslime anleiten. Für diesen Zweck etablierte sich mit der Zeit in den Städten eine einflussreiche Gruppe von Experten, die mitunter hohe Ämter an Gerichten, beratende Funktionen an herrschaftlichen Höfen und den Unterricht in den Moscheen übernahmen. Was einen solchen Rechtsgelehrten (*fūqahā’*) im Idealfall auszeichnete, war neben der Kenntnis des Korans und der Sunna ein gesunder und flexibler Verstand, um die Quellen von Fall zu Fall neu zu bewerten und gegebenenfalls an die Realität anzupassen. Manche Muslime befanden jedoch schon in den ersten Jahrhunderten den Verstand als Mittel auf dem Erkenntnisweg als unzureichend. So beriefen sich die Sufis ähnlich wie die Schiiten auf die Qualität der Gottesfreundschaft (*walāya*), die ihnen zufolge einen das Prophetentum (*nubuwwa*) überdauernden Kontakt mit Allah und somit Gewissheit in Erkenntnisfragen ermöglichen konnte (vgl. Radtke 1999, 162–165; vgl. Trimingham 1971, 133–135). Ein früher Apologet des Sufismus wie Abū Naṣr as-Sarrāğ (gest. 988) erkannte daher in der Weisheit, die dem Gottesfreund zuteilwerde, eine dritte Quelle des Wissens neben dem Koran und den gesammelten Aussprüchen des Propheten (vgl. Gramlich 1990, 40). Auf diese Weise entwickelte sich bereits früh eine Differenz zwischen der exoterischen Erkenntnistheorie der Rechtsgelehrten und der esoterischen der Sufis.
- ²³ Mit Sufis sind in diesem Aufsatz religiöse Virtuosen³ des Islams gemeint, die ihre Heilssuche methodisch angehen, wie etwa durch Askese und die Praktik des

Gottgedenkens, genannt *dikr*. Die im Folgenden präsentierten Sufis gelten als Charismaträger. Diese Ausnahmegestalten sind zu unterscheiden von den Sufi-Würdenträgern, die in Gesellschaften, die den organisierten Sufismus als wichtige Institution anerkannten, eine hierokratische Stellung einnahmen, wie dies in beeindruckender geographischer Dichte im vormodernen Osmanischen Reich der Fall war. Diese Unterscheidung charismatischer Sufis von Amtsträgern innerhalb des organisierten Sufismus ist für die vorliegende Argumentation relevant, da es die Ersteren sind, deren Worte als Offenbarungen gelten, während die Letzteren das Charisma in der Nachfolge verwalten, indem sie es institutionalisieren.⁴

- ²⁴ Die Mittel der Sufis auf dem Erkenntnisweg sind deren Eingebungen (*wāridāt*), die am Ende von beschwerlichen asketischen Übungen (*riyāda*) wie Klausuren (*Halwa*), Nachtwachen, Introspektion (*murāqaba*) und Fasten bei gleichzeitiger Einübung des permanenten Gottgedenkens (*ad-dikr ad-dā’im*) erwartet werden. Jene guten Eingebungen entstammen demnach der verborgenen Sphäre der Göttlichkeit. Verbunden mit der Aufnahme von verborgenem Wissen sind ekstatische Zustände. In der sufischen Theorie tritt während dieser Zustände das menschliche, vergängliche Ich ab und macht Platz für die Gegenwart Allahs. Daher würden die Eingebungen einen göttlichen Wert erhalten. Andere in der Sufi-Literatur vorkommende Bezeichnungen für dieses sufische Offenbarungserleben sind Inspiration (*ilhām*), Enthüllung (*kašf*), Eröffnung (*futūh*) oder Eingießung (*fayḍ*). Sufis vermeiden in diesem Zusammenhang die Benutzung des Worts *wahy*, das die Offenbarung der Propheten bezeichnet, um sich nicht dem Vorwurf der Häresie auszusetzen. Denn gemäß der allgemeinen islamischen Glaubenslehre ist es ausgeschlossen, dass jemand nach dem letzten Propheten Muḥammad göttliche Offenbarungen empfängt (vgl. Trimingham 1971, 145).

Religio duplex: *zāhir – bātin* oder *śarī'a – ḥaqīqa*

- ²⁵ Im Sufismus wird zwischen einem äußeren und einem inneren Wissen ('ilm az-zāhir/al-bātin) unterschieden. Anders als für viele Ismā'īlis bedeutete inneres Wissen für einige irakische Theologen des 8. Jahrhunderts, die mit ihren Ideen die ersten Sufis beeinflussten, noch keine verborgene Deutung des Korans, sondern die Kenntnis des eigenen Seelenlebens und die kritische Selbstreflexion, die im Zusammenhang mit einem asketischen Lebenswandel standen. Im 10. Jahrhundert erhielt die innere religiöse Dimension auch im Sufismus eine esoterische Komponente. Die Vorstellung von einer verborgenen Bedeutung des Korans und der Sunna, die sich dem Sufi nach der Reinigung seiner Seele als Gottesgabe eröffnet, wurde in der Folgezeit von zahlreichen Sufi-Autoren aufgenommen (vgl. Radtke 1988). Es entwickelte sich eine spezielle sufische Koranexegese, die einer Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem auf der Grundlage der begrifflichen Unterscheidung von Ausdruck ('ibāra) und Anspielung ('iśāra) folgt. Entsprechend einem sufischen Grundsatz gibt es für das, was sich dem Sufi an verborgenem, göttlichem Wissen eröffnet, keinen Ausdruck. Mit Worten könnte auf die Wahrheiten nur *angespielt* werden (vgl. Nwyia 1978, 114).
- ²⁶ In der Ismā'iliyya und im Sufismus ist die äußere, wörtliche Bedeutung für das einfache Volk ('āmm) bestimmt, das Verständnis der inneren, verschlüsselten Bedeutung dagegen der geistigen Elite (*Hawāṣṣ*) vorbehalten. Das Äußere des Islams bildet die Scharia. In ihrer Funktion als Regelwerk für das erfolgreiche Zusammenleben in der weltlichen Wirklichkeit wird sie von Ismā'iliten und Sufis gleichermaßen als

Notwendigkeit erachtet. Für beide kann die außerweltliche Wahrheit (*haqīqa*), die Religion Adams, die synonym zum esoterischen Geheimnis zu verstehen ist, keine Grundlage für eine gesellschaftliche Ordnung darstellen.

- 27 Für viele Sufis bedeutete das Begriffspaar *šari‘a* – *haqīqa*, also Scharia und Wahrheit, die nebeneinander bestehende Gültigkeit zweier normativer Ebenen. Ersteres entspricht in ihrem Verständnis einer weltlichen *Wirklichkeit*, letzteres einer außerweltlichen *Wahrheit*. Die meisten Sufis achteten darauf, den Kreis der offiziellen Religion nicht zu verlassen. Für sie verhielten sich Scharia und Wahrheit komplementär zueinander (vgl. Trimingham 1971, 143).
- 28 Einer der ersten bedeutenden Sufis, al-Ḫallāğ (gest. 922), unterschied zwischen einer *geschöpflichen* Wirklichkeit (*ḥalīqa*) und einer *göttlichen* Wahrheit (*haqīqa*). Die geschöpfliche Wahrnehmung habe keinen Bezug zur göttlichen Wahrheit, so al-Ḫallāğ. Die Wahrheit entspreche nicht der Schöpfung und geschöpfliche Verhältnisse würden nicht den Wahren erreichen (vgl. Massignon 1913, 16). Al-Ḫallāğ zufolge muss das Geschöpfliche abgelegt und die Zweiheit von Gott und Geschöpf überwunden werden, um der Wahrheit teilhaftig zu werden (vgl. ebd., 23).
- 29 Der sehr viel spätere osmanische Sufi Niyāzī al-Miṣrī (gest. 1694) berichtet in seiner Schrift *Die gedeckten Tische der Erkenntnis* (*Mawā’id al-‘Irfān*) davon, wie ihm eines Tages in einer Erscheinung die Wahrheit über die Erdenbewohner gezeigt worden sei: Hinter einer mit zwei Flügeln versehenen Tür habe er einen Jüngling getroffen, der ihn aufforderte, seine menschliche Kleidung abzulegen und sein relatives Dasein hinter sich zu lassen. Daraufhin wurde Niyāzī laut eigener Aussage in ein Gewand aus Licht eingekleidet. Mithilfe dieses Gewands habe er die Menschen anders wahrgenommen. Er habe auf sie geschaut und erkannt, dass alle unabhängig ihres Glaubens und ihrer Sündhaftigkeit Allah gleichermaßen nah sind (vgl. Ateş o. A. 42–44). Das ist eine Anspielung auf den göttlichen Blick, der der esoterischen Wahrheit entspricht. Sufis wie Niyāzī unterscheiden diese göttliche Wahrnehmung von der Wahrnehmung mithilfe der organischen Augen, welche im islamischen Recht und somit im exoterischen Islam die alleinige Grundlage für das Beurteilen von Gut und Schlecht bildet.
- 30 An einer anderen Stelle der genannten Schrift spricht Niyāzī von Scharia (*šari‘a*) und Wahrheit (*haqīqa*) als die beiden Gewässer, die im Koran 55:19–20 beschrieben werden: »Er ließ beide Gewässer [das Süßwasser und das Salzwasser] fließen und einander begegnen, doch zwischen beiden ist eine Trennwand, die sie nicht überschreiten«. Scharia und Wahrheit würden nebeneinander gelten, ohne dass sich das eine mit dem anderen vermischen und darin aufgehen würde. Die Trennwand (*barzaH*) zwischen ihnen würde dies verhindern. So könne niemand behaupten, dass Scharia oder Wahrheit aufgehoben sei. Jedoch erschwere jene Trennwand eben die Akzeptanz der Wahrheit durch zahlreiche Rechtsgelehrte, also Exoteriker, wie auch umgekehrt die Akzeptanz der Scharia durch viele Sufis, also Esoteriker. Derjenige mit Erkenntnis (*‘arif*) würde in einem hohen Turm wohnen, der beide Bereiche überblicken lässt. Deshalb sei er in der Lage, Scharia und Wahrheit in Balance zu halten. Er könne zwischen beiden vermitteln (vgl. Ateş/Miṣrī o. A. 18–20).
- 31 In Bezugnahme auf die koranische Erzählung von der Begegnung Moses' mit dem mysteriösen Gottesmann Khidr wird in der sufischen Literatur exoterisches und esoterisches Wissen auch als mosaisches und khidrisches Wissen dargestellt. Moses ist in diesem Sinne der Repräsentant des Äußenen und der offiziellen, gesetzlichen

Religion, Khidr hingegen der Repräsentant des Inneren und der Herzen (vgl. Franke 2000, 209). Entsprechend der koranischen Erzählung mussten sich Khidr und Moses nach einer gewissen Zeit trennen, da ihre Vorstellungen von Recht und Unrecht zu unterschiedlich waren. Denn Khidr hatte vor den Augen Moses' ein unschuldiges Kind getötet. Die Pointe der Erzählung ist die, dass Khidr göttliches Wissen empfängt, das Moses unbekannt ist. Er wusste demnach, dass das Kind, das er tötete, seinen Eltern Kummer bereitet hätte, es aber nach der Tötung durch ein rechtschaffenes Kind ersetzt werden würde. Die Trennung der beiden Gottesmänner markiere daher die Konflikthaftigkeit zwischen den beiden genannten Sphären (vgl. ebd., 210).

- ³² An der sufischen Deutung der Khidr-Moses-Erzählung wird etwas Neues über die Art der Differenz von Exoterik und Esoterik deutlich. Die äußere Religion steht demnach für das Prophetentum (*nubuwwa*), die innere für die Gottesfreundschaft (*walāya*). Letztere gilt dabei als die umfassende und universelle Qualität.

Sufische Offenbarungen

- ³³ Es wurde darauf hingewiesen, dass im Sufismus spezielle Termini vorhanden sind, die das Offenbarungserleben bezeichnen. Zwei dieser Termini, *Eröffnung* (*futūḥ*) und *Eingebung* (*wārid*), finden sich in den Titeln zweier autoritativer Texte des Sufismus wieder. Das Wort *Weisheit* (*ḥikma*) ist hingegen der Schlüsselbegriff zweier weiterer maßgebender Schriften des Sufismus. Der Begriff *Weisheit* in der Form des arabischen *ḥikma* ist kein speziell sufischer Terminus. Der arabischen Philosophie entlehnt, ist er die Übersetzung der griechischen *Sophia* und bezeichnet universelles Wissen, das überall und zu jeder Zeit Gültigkeit besitzt und sowohl philosophisches, theologisches als auch naturwissenschaftlich-medizinisches Wissen umfasst (vgl. Goichon 1971, 377f). Dieses universelle Weisheitsverständnis kommt der Vorstellung von einer Ewigen Philosophie, wie sie von den Renaissance-Humanisten Ficino und della Mirandola formuliert wurde, sehr nah.

- ³⁴ Das Hauptwerk Ibn 'Arabīs (gest. 1240), der vielen Sufis als der *größte Meister* (*aš-ṣayḥ al-akbar*) gilt, trägt den Titel *Die Mekkanischen Eröffnungen* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*). Laut eigener Aussage hat Ibn 'Arabī in seinem monumentalen, 560 Kapitel umfassenden Werk, verarbeitet, was ihm während seiner Wallfahrt nach Mekka im Jahr 1202 offenbart wurde (vgl. Chittick 1989, xiv). An mehreren Stellen der *Eröffnungen* wird betont, dass die darin zu findenden Aussagen nicht die Worte eines Philosophen seien, der sich auf seine Vernunft beruft, sondern allein das Ergebnis der Enthüllung Allahs, welche gleich den ersten Offenbarungen des Propheten Muḥammad in Mekka stattgefunden haben sollen (vgl. ebd., xv). Für al-Kāshāni (gest. zw. 1329–36), den berühmten Interpreten Ibn 'Arabīs und Autor eines klassischen Wörterbuchs sufischer Termini, bedeutet *Eröffnung* das Sich-Auftun der Wohltaten Allahs genauso wie Erkenntnisse und Enthüllungen göttlicher Wahrheiten, die dem Sufi vorher verschlossen gewesen sind (vgl. al-Kāshānī 1992, 152).

- ³⁵ Aufgrund ihres monumentalen Umfangs sowie ihres Stils, welcher in Expertenkreisen als subtil, unsystematisch und repetitiv gilt, wurden die *Eröffnungen* allerdings in ihrer Bedeutung für die islamische Geistesgeschichte durch ein anderes Werk Ibn 'Arabīs überragt. Im Mittelpunkt der Verehrung wie auch der Anfeindung seiner Person standen die *Ringsteine der Weisheitsworte* (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*) (vgl. Knysh 1999, 10), zu welchen mehr als einhundert Kommentare verfasst wurden. Von diesen gelten einige

selbst als Klassiker des Sufismus wie der entsprechende Kommentar von Dāwūd al-Qaysarī (gest. 1350). Die ambiguen *Ringsteine* sind ein Musterbeispiel islamischer Esoterik, über die es heißt, sie seien ein Spiegel, der jedem Menschen, der sie liest, dessen Innenwelt vorhalte. Daher gäbe es so viele Deutungen des Buches wie es Interessen und Absichten gäbe (vgl. ebd., 12). Der Text beinhaltet spekulative theologische und mystische Ausführungen im Zusammenhang mit den Lebensgeschichten von 27 Propheten. Ganz im Sinne der Kosmologie Ibn ‘Arabīs repräsentiert jeder der Propheten einen Aspekt des alles umfassenden göttlichen Wesens. Demnach trägt die äußere Gestalt solcher Gottesmänner wie der Propheten stets eine esoterische Wahrheit in sich verborgen. Diesem Verständnis zufolge stellen diese Wahrheiten eine Verbindung zwischen ihnen selbst und Allah her.

- 36 Ibn ‘Arabī behauptet in seiner Einleitung zu den *Ringsteinen*, dass ihm der Text von einer Erscheinung des Propheten Muḥammad persönlich übergeben worden sei, womit das Offenbarungserleben deutlich wird, das den Anlass dieses esoterischen Textes darstellt. Für Ibn ‘Arabī wie für viele andere Sufis repräsentiert der Prophet nicht einfach einen Menschen, der von Allah mit der Verbreitung seiner Botschaft berufen wurde. Als das erste archetypische Wesen, das alle Eigenschaften des Kosmos umfasst, fungiert er vielmehr als der Ursprung des erschaffenen Seins und die Quelle des Wissens, weshalb er den Erleuchteten zu jeder Zeit erscheinen kann, wie er auch alles Wissen der Welt in sich trägt. So gesehen erscheint in diesem Fall Muḥammad als die Offenbarungsquelle und Ibn ‘Arabī als sein Verkünder.
- 37 Die *Weisheiten des Ibn ‘Atā’ Allāh (al-Ḥikam al-‘Atā’iyya)* sind ein weiterer Klassiker der Sufi-Literatur mit dem Wort *ḥikma* im Titel. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von ca. 300 Aphorismen, die die Sufi-Adept*innen auf ihrer geistigen Reise zu sich selbst inspirieren sollen. Ibn ‘Atā’ Allāh (gest. 1309) selbst schöpfte die Inspiration für dieses Werk aus der Lehre seines Meisters, dem berühmten Sufi Abū l-‘Abbās al-Mursī (gest. 1288).
- 38 Anders als etwa die genannten *Ringsteine* Ibn ‘Arabīs sind die Weisheitssprüche Ibn ‘Atā’ Allāhs in ihrer Sprache ausgesprochen klar und in ihren Aussagen besonders eingängig. Sie gelten zugleich als Musterbeispiele arabischer Rhetorik. Offenbar vermied Ibn ‘Atā’ Allāh den für Laien schwer verständlichen Stil einiger Sufis genauso wie er auf den moralisierenden Ton der Prediger verzichtete. In der klaren Form wie in dem wenig spekulativen Inhalt offenbart sich das Bestreben vieler Sufis, Esoterik mit Exoterik zu versöhnen (vgl. Nwyia 1972, 37–43). Dennoch kann das Werk als esoterisch gelten. Allein die zahlreichen Kommentare verraten seine Interpretationsbedürftigkeit. Schließlich handelt es sich um Weisheiten, die die Kenntnis der speziellen Hermeneutik der Sufis voraussetzt.
- 39 Die *Weisheiten* Ibn ‘Atā’ Allāhs widmen sich im Besonderen der Bedeutung des sufischen Offenbarungserlebens in Form von plötzlichen Eingebungen (*wāridāt*). Berühmt geworden ist unter den Sufis die Aussage, wer keine göttliche Eingabe habe, der besitze kein Stundengebet (*wird*). Dabei wird mit der Verwandtschaft der arabischen Worte *wird* und *wārid* gespielt. Das eine, *wird*, meint das spezielle Gebet vieler Sufis, das diese morgens und abends rezitieren, das andere, *wārid*, spielt auf das Offenbarungserleben an, das dem Sufi somit in Aussicht gestellt wird, wenn er eifrig jenen Gebeten nachgeht.
- 40 Weitere Sprüche deuten auf den hohen Wert der Eingebungen. Nur wenige erkennen demnach den Menschen, der mit ihnen begnadet worden ist (Weisheit 62)⁵. Die

Eingebungen kommen selten und unerwartet, damit niemand, der sie empfängt, behaupten kann, sie seien sein eigener Verdienst (Weisheit 64). Vielmehr seien die Eingebungen die Gnade Allahs, der allein über sie nach Gutedanken verfügt. Des Weiteren dürfe der Empfänger seine Eingebungen nicht verlautbaren, denn dies hindere ihre Wirkung und würde die Intimität mit Allah missachten (Weisheit 176). In diesen Aussagen wird das Prinzip der Geheimhaltung angesprochen, das auf das Erleben zusätzlicher Offenbarungen zum Koran in der Konsequenz folgt. Denn die Möglichkeit göttlicher Eingebungen, wie sie von vielen Sufis behauptet wurde, stellte implizit das Ende des Prophetentums in Frage. Die Annahme der Unmöglichkeit zusätzlicher Offenbarungen war die Voraussetzung für die Entstehung eines genuin islamischen Rechts und ermöglichte die Machtposition der Rechtsgelahrten, die sich als die einzigen legitimen Erben des Prophetentums präsentierten.

⁴¹ Was manch einem christlichen Esoteriker die Schriften des Hermes Trismegistos bedeuteten, waren für einige osmanische Sufis die *Eingebungen* (*Wāridāt*) des Scheich Badr ad-Dīn (hing. 1416). Der Titel macht bereits den Anspruch des Textes als private Offenbarung deutlich. Badr ad-Dīn wollte darin aussprechen, was den Meisten an Wahrheiten über Gott und Dasein verborgen geblieben sei und nur Wenigen im Zuge radikaler Askese und Einkehr als göttlicher Hulderweis sich eröffnen würde. An den Aussagen in den *Eingebungen* wird der Anspruch deutlich, aus einer überpersönlichen, göttlichen Quelle herzukommen. Sie würden Zeugnis ablegen vom Zustand des *fanā'*, in dem Allah den Platz des Individuums und damit die Rolle des Sprechenden einnehme. Badr ad-Dīn war für seine radikale Askese bekannt, wie aus seiner Biographie zu entnehmen ist (vgl. Kissling 1950, 153). Was außerdem den besonderen Status der Schrift als Privatoffenbarung kennzeichnet, ist ihre Originalität. Denn zu der Zeit Badr ad-Dīns ging man dazu über, Kommentare zu den Texten zu verfassen, die für die Lehre an den islamischen Hochschulen standardisiert wurden, was zur Folge hatte, dass in jener Zeit wenige originelle Texte entstanden.⁶

⁴² Badr ad-Dīn behauptet, dass die Propheten vom Großteil des Volkes nicht verstanden wurden. Dieses Unverständnis betrifft ihm zufolge insbesondere die unter Muslimen verbreiteten Jenseitsvorstellungen und damit zusammenhängend die Beschaffenheit des Geistes (*rūh*). Er argumentiert, dass die Seinsweise des Jenseits nicht von der Art sein könne wie die des Diesseits und versteht die im Koran und in der Sunna beschriebenen Paradiesfreuden wie auch Höllenqualen als Allegorien (vgl. Ketene 1990, 41). Sowohl diese Ansichten als auch der harsche Ton, mit dem Badr ad-Dīn in den *Eingebungen* an die Anhänger der exoterischen Religion appelliert, brachten ihm posthum den Ruf des Erzketzers in der osmanischen Geistesgeschichte ein. Für manchen osmanischen Sufi dagegen erreichten die Schrift und deren Autor einen heiligen Rang. Ein Beispiel ist der bereits erwähnte Niyāzī al-Miṣrī, der das *Wāridāt* mit einem Gedicht besungen hat, das mit den folgenden Versen beginnt:

Dem Lebensvogel ist's immerwährendes Gedenken: *Wāridāt*

Der Vernunft wie auch Phantasie sofortige Gedanken: *Wāridāt* (vgl. Kara 1994, 57)

⁴³ Weiter heißt es darin, das Werk sei das Geheimnis der Gotterkennenden (»bildim ki ariflerin esräridır Vâridât«) (vgl. ebd.), womit auf den Status der Geheimoffenbarung verwiesen wird. Zum Schluss wird Badr ad-Dīn sogar zusammen mit Ibn 'Arabī geehrt. Mit Anspielung auf den Beinamen des Letzteren »Beleber der Religion« (»muhyī d-dīn«) wird behauptet, beide hätten den Islam wiederbelebt. Ein blumiger Vergleich zwischen den Offenbarungstexten der beiden Sufis beendet schließlich das Gedicht: Ibn

‘Arabīs Ringsteine seien das Meer, wovon die *Eingebungen* die Flüsse seien (»Derya Niyâzî Fusûs enharîdîr Vâridât«) (vgl. ebd.).

- 44 Im späten Osmanischen Reich nahm die Anzahl der begeisterten Leser*innen und Rezipient*innen der Eingebungen Badr ad-Dîns zu. Dieses neue Interesse ging von dem Sufi Muhammed Nûr al-‘Arabî (gest. 1888) aus, der sich ähnlich wie Niyâzî sowohl auf Ibn ‘Arabî als auch auf Badr ad-Dîn berief. In der Einleitung seines Kommentars der *Eingebungen* nennt Muhammed Nûr deren Autor den »Sultan der Verwirklicher« (»sultân al-muhaqqiqîn«) und deutet damit auf den in seinen Augen unübertrefflich hohen geistigen Rang Badr ad-Dîns (vgl. Gölpinarlı 1931, 250). Weitere Kommentatoren sind der Sufi Ȧarîzâde Kamâl ad-Dîn (gest. 1882), ein Schüler Muhammed Nûrs, und der Großmufti des Osmanischen Reichs Mûsâ Kâzîm (gest. 1920) (vgl. Ceyhan 2012, 522). Bezeichnenderweise trägt das Werk Ȧarîzâdes den Titel *Göttliche Eröffnungen zu den göttlichen Eingebungen* (*al-Futûhât al-Ilâhiyya ‘alâ l-Wâridât al-Ilâhiyya*), womit die Synonymie der beiden Begriffe *Eröffnung* und *Eingabe* im Sinne von Offenbarung bestätigt wird.
- 45 Was die Geheimhaltung jener Offenbarungen betrifft, hat sich im Sufismus bereits früh eine eigene Sozialform gebildet, die die Initiation zu ihrer Regel gemacht hat. Das ist die sufische *Weggemeinschaft* (*târiqa*). Das gemeinschaftliche Sufi-Leben innerhalb einer solchen *Weggemeinschaft* spielt sich vor allem in einem Konvent ab (*ribât*, *zâwiya*, *takîya*, *ŷângâh*), welchem ein Scheich vorsteht, der Riten leitet, Novizen unterrichtet und ggf. seelsorgerische Aufgaben für die Laien-Bevölkerung in der Umgebung erfüllt. Für den engeren Kreis der Sufis eines Konvents ist im Idealfall ein siebenstufiger Vervollkommungsprozess der Seele vorgesehen (vgl. Trimingham 1971, 152–157), der begleitet wird von der Erklärung der Geheimnisse, die beispielsweise in den genannten Texten verborgen sind. Wie aus einem Text des berühmten syrischen Sufis Muṣṭafâ al-Bâkrî hervorgeht, gehörten die genannten Werke Ibn ‘Arabîs zu den Werken, die im engeren Kreis einer *Weggemeinschaft* gelehrt wurden (vgl. Elger 2004, 157f).

Fazit: Sufismus als Esoterik

- 46 Dieser Artikel bietet einen theoretischen Ansatz, mit dem die Epistemologie des Sufismus untersucht werden kann. Verweise auf Inhalte einiger Sufi-Klassiker lieferten Argumente für die These, dass der Sufismus ähnlich wie der Hermetismus eine religiöse Tradition ist, die als Geheimlehre in einem komplementären Verhältnis zur offiziellen Religion steht. Mit der Annahme einer doppelten Wissensstruktur, die zwischen einem leicht und einem schwer zugänglichen Wissen differenziert, präsentierten Sufis ihr Wissen als das schwer zugängliche und damit als Esoterik. Wie die *Philosophia perennis* betrachteten Sufi-Charismatiker der Vergangenheit ihr esoterisches Wissen als die zeitlose, universelle Wahrheit (*haqîqa*, *hikma*), die von der relativen geschöpflichen Realität unabhängig sei. Dieses Wissen eröffne sich dem Sufi in Form von Eingebungen am Ende beschwerlicher asketischer Übungen. Als eben solche Eingebungen werden die hier vorgestellten Texte in den entsprechenden sufischen Kreisen gewertet, wodurch die genannten Werke den Status eines göttlichen Offenbarungstextes erhalten. Es wurde hier darauf aufmerksam gemacht, dass die sufische Lehre alle Merkmale einer idealtypischen Esoterik im Sinne des Hermetismus nach dem Verständnis von Jan Assmann aufweist. Kennzeichnend für diese idealtypische, *hermetische* Esoterik sind die drei Merkmale *Offenbarung*, *Geheimnis* und *Einweihung*.

⁴⁷ Das Verständnis vom Sufismus als Esoterik ermöglicht der Sufismusforschung den Anschluss an machtkritische Ansätze in den Sozialwissenschaften. Dem Soziologen Wolfgang Eßbach zufolge konnten esoterische Religionen einerseits neuen Eliten als spezielle Religionsform dienen, welche sie vor dem *ungebildeten Volk* auszeichnete, andererseits denjenigen eine Möglichkeit des sozialen Rückzugs bieten, die dem Glaubenszwang der Herrschenden entkommen wollten (vgl. Eßbach 2014, 242). Es wäre daher lohnenswert, diese beiden Fälle im Zusammenhang mit der Geschichte bestimmter Sufi-Gemeinschaften oder mit den Biographien einzelner Sufis zu untersuchen.

BIBLIOGRAPHY

- Assmann, Jan. 2010a. *Relgio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Assmann, Jan. 2010b. *Relgio duplex. Die Ringparabel und die Idee der doppelten Religion*. In: Nathan der Weise von Gotthold Ephraim Lessing, hg. von Ortrud Gutjahr, 73–85. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ateş, Süleyman, Hrsg., und Misrî, Niyazî-i. O.A. Mawâidu'l-îrfan. İrfan Sofraları. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Bauer, Thomas. 2018. Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient. München: C.H.Beck.
- Ceyhan, Semih. 2012. »Vâridât«. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 42. 520–522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Chittick, William. 1989. *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: SUNY Press.
- Ebeling, Florian. 2009. *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*. Mit einem Vorwort von Jan Assmann. München: C. H. Beck.
- Elger, Ralf. 2004. *Muştafâ al-Bakrî. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*. Schenefeld: EB-Verlag.
- Eßbach, Wolfgang. 2014. *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Faivre, Antoine. 2010. *Western Esotericism. A Concise History*. New York: SUNY Press.
- Franke, Patrick. 2000. Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam. Beirut: Franz Steiner.
- Geaves, Ron. 2015. »Sufism in the West«. In: *The Cambridge Companion to Sufism*, hg. von Lloyd Ridgeon, 233–256. New York: Cambridge University Press.
- Goichon, Amélie M. 1971. »Hikma«. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. 3. Hrsg. von B. Lewis, V. L. Ménage und Ch. Pellat, 377–378. Leiden: Brill.

- Gölpınarlı, Abdülbâki. 1931. Melâmîlik ve Melâmîler. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Gramlich, Richard. 1990. Schlaglichter über das Sufitum. Abū Naṣr as-Sarrāq's *Kitāb al-Luma'* eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Stuttgart: Franz Steiner.
- al-Kāšânî, 'Abd ar-Razzâq. 1992. *Iṣṭilâḥât as-Šûfiyya*. Kairo: Dâr al-Manâr.
- Knysh, Alexander. 1999. Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. New York: SUNY Press.
- Halm, Heinz. 1988. »Bâtenîya«. Letzter Zugriff 10. Juli 2018. <http://www.iranicaonline.org/articles/bateniya>
- Hammer-Purgstall, Joseph von, Übers., Ermiş, Fatih, Hrsg., und Şabistarî, Maḥmûd. 2017. Rosenflor des Geheimnisses *Gulşan-i Râz*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Hanegraaff, Wouter J. 2013. Western Esotericism. A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury.
- Kara, Mustafa. 1994. *Niyazi-î Mîsrî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ketene, Cengiz, Hrsg., und şeyh Bedreddin. 1990. *Varidât* (Tam Metin). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayıncılığı.
- Kissling, Hans Joachim. 1950. »Das Menâqybnâme Scheich Bed red-Dîn's, des Sohnes des Richters von Samâvnâ«. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 100 (1): 112–176.
- Massignon, Louis, Hrsg., und Al-Ḥallâj. 1913. *Kitâb al-Ṭawâṣîn*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- Nwyia, Paul, Hrsg., und Ibn 'Atâ Allâh. 1972. Ibn 'Atâ Allâh et la naissance de la confrérie šâdilite. Beirut: Librairie orientale.
- Nwyia, Paul. 1978. »Ishâra«. In The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Bd. 4. Hrsg. von E. van Donzel, B. Lewis und Ch. Pellat, 114. Leiden: Brill.
- Quinn, William. 2006. »Guénon«. In Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Hrsg. von Wouter J. Hanegraaff, 442–445. Leiden: Brill.
- Radtke, Bernd. 1999. »Kritik am Neo-Sufismus«. In: Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, hg. von Frederick De Jong, 162–173. Leiden: Brill.
- Radtke, Bernd. 1988. »Bâten«. Letzter Zugriff 10. Juli 2018. <http://www.iranicaonline.org/articles/baten-inner-hidden-the-opposite-of-zaher-outer-visible>
- Riesebrodt, Martin. 2007. Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München: C. H. Beck.
- aš-Šahrastânî, Muḥammad b. 'Abd al-Karîm. 1993. *Al-Milâl wa-n-Nihâl*. Beirut: Dâr al-Mâ'rifa.
- Taylor, Charles. 2012. Ein säkulares Zeitalter. Berlin: Suhrkamp.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. The Sufi Orders in Islam. Oxford: University Press.
- Ess, Josef van. 2013. Die Träume der Schulweisheit. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Weber, Max. 1985 [1922]. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Zinser, Hartmut. 2009. Esoterik. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink.

NOTES

1. Siehe hierzu: Geaves 2015.
 2. Zahlreiche Beispiele für das bruchlose Fortleben der spätantiken Zivilisation im Nahen Osten nach dem Erscheinen des Islams finden sich in: Bauer 2018.
 3. Der Begriff stammt von Max Weber. Siehe: Weber 1985, 327; Riesebrodt 2007, 176–184.
 4. Zum Konzept der *Veralltäglichung* des Charismas. Siehe: Weber 1985, 140–148.
 5. Die Reihenfolge der Sprüche entspricht Nwyia 1972.
 6. Beispielhaft für diese Entwicklung ist Leben und Werk eines Zeitgenossen Badr ad-Dīns, ‘Ali b. Muḥammad al-Ǧurğānī (gest. 1413). Für ihn siehe: Ess 2013.
-

ABSTRACTS

In meist älteren, vergleichenden Studien findet sich häufig zur Umschreibung des Sufismus neben *mystisch* auch das Attribut *esoterisch*, ohne jedoch dessen Verwendung theoretisch zu untermauern. Der folgende Beitrag stellt einen Versuch dar, den Esoterikbegriff mithilfe der Einbeziehung zweier Theorien Jan Assmanns in der Sufismusforschung zu erneuern, nachdem er im Zuge der Cultural Turns in den Geisteswissenschaften weitestgehend verdrängt wurde. Im Mittelpunkt steht hier die Bestimmung der Struktur sufischen Wissens anhand einiger Klassiker der Sufi-Literatur. Für diesen Zweck dienen die *Religio-duplex*-Theorie Assmanns sowie dessen Charakterisierung des alexandrinischen Hermetismus als heuristische Modelle. Der vorgestellte Ansatz zur Erforschung der Epistemologie des Sufismus bietet ferner die Möglichkeit, die Machtverhältnisse zu analysieren, die jenes Wissen konstituiert.

In most older, comparative studies of Sufism the term *esoteric* appears in addition to *mystic*, yet there is no theoretical justification for this. The following article aims to present a theoretical basis for the use of “*esoteric*” in the context of Sufism with the help of two models of Jan Assmann. The focus here is on the analysis of the structure of Sufi knowledge with reference to some classics of Sufi literature. The theory of the twofold religion (*religio duplex*) of Assmann as well as his characterisation of the Alexandrian Hermetism both serve as heuristic models. The proposed approach to the study of Sufi epistemology further enables the analysis of the power that is constituted by that knowledge.

INDEX

Schlüsselwörter: Sufismus, Esoterik, Epistemologie, Hermetismus, Offenbarung

Keywords: Sufism, Esotericism, Epistemology, Hermetism, Revelation

AUTHOR

CÜNEYD YILDIRIM

Cüneyd Yıldırım ist Lehrbeauftragter am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

c_yild01@uni-muenster.de