**Aus der AG zu religiöser Erfahrung im Islam, Prof. Hajatpour**

In der AG wurden beispielhaft religiöse Praxis und religiöse Erfahrungen im Kontext einer konkreten monotheistischen Religion vorgestellt. Es geschah auf der Grundlage eines noch nicht veröffentlichten Aufsatzes von Prof. Hajatpour und eines Kapitels aus Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München 1992 (2): Der Pfad, S. 147 – 265. Hier werden nun aus dem umfassenden Überblick des Kapitels einige Aspekte zur Frage nach religiöser Erfahrung hervorgehoben.

Das Kapitel stellt umfassend und detailliert die unterschiedlichen Haltungen und Weisungen der Sufis dazu vor, ob Menschen etwas tun können, um zu religiöser Erfahrung zu gelangen, und wenn ja, was. (Hervorhebungen in Fettdruck I. M. zur Orientierung.)

Die Vorstellung eines Pfades oder Weges zu Gott lässt anklingen, dass es eine Entwicklung geben kann, und dass der Mensch etwas dem Voranschreiten ähnliches tun kann.

„Der **Pfad**, *tariqa*, ist jedoch eng und schwierig zu begehen; er wird den Adepten, *salik* oder ‚Wanderer‘, in seinem *suluk*, seiner ‚Wanderung‘, durch verschiedene Stationen (*maqam*) führen, bis er am Ende vielleicht nach mehr oder minder langer Zeit sein letztes Ziel, vollkommenes *tauhid*, erreicht, d.h. das wesenhafte Bekenntnis, daß Gott Einer ist.“ (148)

„Der dreigeteilte Weg zu Gott wird durch eine dem Propheten zugeschriebene Bemerkung erläutert: ‚Die *shari’a* ist meine Worte (…), die *tariqa* ist meine Handlungen (…), und die *haqiqa* meine inneren Zustände (…).‘ *Shari’a, tariqa* und *haqiqa* sind voneinander abhängig…“ (148)

Auf dem Weg gibt es „Stationen und Zustände“ (ab S.162), die man auch teils als religiöse Haltungen, teils als religiöse Gefühle bezeichnen könnte. Zudem kommen auslösende Momente vor, wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht:

„Die erste Station auf dem Pfade, oder richtiger sein Anfang, ist die *tauba*, ‚**Reue**‘. … *Tauba* kann in der Seele durch ein äußeres Ereignis erweckt werden – sei es ein profanes Wort, das plötzlich einen religiösen Sinn auftut, ein Stück Papier, auf dem ein passender Satz geschrieben ist, eine Koran-Rezitation, ein Traum, eine Begegnung mit einer heiligmäßigen Person.“ (162)

„Auf den ersten Stufen des Pfades muß der Anfänger sich … in **Entsagung** (*zuhd*) üben. Dieses letzte Wort bedeutet, … daß man aufgibt, was rituell und religiös erlaubt ist, daß man diese Welt aufgibt, und daß man schließlich alles aufgibt, was das Herz von Gott ablenkt, selbst den Gedanken an die Enthaltsamkeit.“ (164)

Anders als in der christlichen Tradition wird die *nafs*, die ‚Seele‘, als das niedere Selbst verstanden (vgl. S.166). „Die Hauptmittel, um die *nafs* zu erziehen, waren und sind noch Fasten und **Schlaflosigkeit**.“ (169) „Mangel an Schlaf wurde als eines der wirkungsvollsten Mittel auf dem mystischen Pfade angesehen… alle hofften – wenn wir den Quellen Glauben schenken – nach diesen langen schlaflosen Nächten, die sich über Jahre hinzogen, eine Offenbarung zu empfangen.“ (170)

„In der Praxis war *qillat at-ta`am*, ‚wenig zu essen‘, bedeutend wichtiger als auf Schlaf zu verzichten. … Der Mensch kann den göttlichen Hauch der Inspiration nur empfangen, wenn er sich hungrig und leer hält.“ (170 und 171) „Doch die großen Meister haben immer zugegeben, daß **Hunger** nur ein Mittel zum geistigen Fortschritt und nicht ein Ziel an sich ist.“ (172) Ziel des Hungers ist eine der wichtigsten Stationen auf dem Pfad, *tawakkul*, vollkommenes, hingebungsvolles Gottvertrauen. (vgl. 173)

„Die zentrale Haltung im Leben des Sufi ist *faqr*, ‚Armut‘. … Die Sufis hielten äußerliche **Armut** für eine notwendige Station am Anfang des Pfades und versuchten, sie so lange wie möglich in ihrem Leben zu bewahren.“ (178) Armut soll aber nicht Selbstzweck werden. Schimmel zitiert dazu einen „Ausspruch von Ibn Khafif: ‚Der Sufi ist jemand, den Gott für Sich selbst aus Liebe auserwählt hat (*istafa*), und der *faqir* ist jemand, der sich in seiner Armut läutert in der Hoffnung, Gott näher zu kommen‘“. (180)

Damit wird das spannungsreiche Verhältnis zwischen notwendiger Vorbereitung auf und unverfügbarer Zuwendung von Gottesnähe deutlich. „**Entwerden**“ als Gegenbewegung zu „werden“, „jemand werden“ ist eine Entwicklung und Erfahrung auf dem Pfad. Sie wird durch Armut gefördert. Und sie wird auch durch etwas Erlebbares unterstützt:

„Die Gleichung von *faqr* und Entwerden, und der Nachdruck auf dem negativen, ‚nichtexistenten‘ Aspekt der Dinge wird in der islamischen Kunst durch die weiten leeren Hallen der Moscheen ausgedrückt, die den Besucher mit ihrer numinosen Majestät erschauern lassen.“ Das hat seine geistliche Bedeutung, denn „nur durch vollkommenen *faqr* kann die geschaffene Welt ein leeres Gefäß für die Offenbarungen des ewig reichen Gottes werden.“ (beide 182)

Weitere Stationen sind: *sabr*, ‚**Geduld**‘ (183), *shukr*, ‚**Dankbarkeit**‘ (184), und *rida* (*irada*), ‚**Zufriedenheit**‘ selbst in äußerlich widrigen Situationen (185), „innere Freude“, „völlige Übereinstimmung mit Gottes Ratschlüssen“ (186). Das Gegensatzpaar von Furcht und Hoffnung schließt sich an (186), und was die Wanderer in ihnen empfinden, nämlich „Ausdehnung, vielleicht auch Verstärkung des Selbst“ (189) ein Weitwerden in der **Hoffnung**; demgegenüber ein Bedrücktwerden, „das Zusammenpressen der Seele“ in der **Furcht** (189).

Religiöses Erleben schafft ein ganz eigenes Zeitempfinden. „Es ist das Wort *waqt*, wörtlich ‚Zeit‘, das dann den ‚gegenwärtigen Moment‘, den Augenblick, da dem Sufi ein gewisser Zustand geschenkt wird, ja, geradezu den *kairos* bezeichnen kann – oder in mittelalterlicher deutscher Terminologie das ‚**Nu**‘.“ (190)

Für die Fortgeschrittenen auf dem Pfad werden verschiedene Stufen und Formen von Erkenntnis und von Nähe zu Gott beschrieben. Für die Frage, ob Menschen etwas tun können, um ein religiöses Erleben zu erlangen, ist ein frühes hadith interessant:

„Mein Diener nähert sich Mir immer mehr durch superrogative gottesdienstliche Handlungen, bis Ich ihn liebe, und wenn Ich ihn liebe, bin Ich das Auge, durch das er sieht, und das Ohr, durch das er hört. Und wenn er sich Mir eine Spanne nähert, so nähere Ich Mich eine Elle, und wen er gehend kommt, so komme Ich laufend.“ (194f)

„Ob der Schüler die letzte Station als Liebe oder als Erkenntnis, Gnosis, ansieht – er muß seine vorbereitenden Tätigkeiten, wie *dhikr* [**Gottesgedenken**] und **Konzentration**, immer weiter führen, so daß sie ihn vielleicht einmal ans Ziel, *fana* [Entwerden] und *baqa* [Bleiben in Gott], bringen mögen. Er sollte sich auf völliges Gesammeltsein in der **Kontemplation** (*muraqaba*) konzentrieren; von dort aus kann er vielleicht zur Schau (*mushahada*) gelangen. Doch dies ist eine solche Schau, daß man sie nur annäherungsweise als ‚Gegenwart‘ oder Nähe‘ beschreiben kann, die mit *`ilm al-yaqin*, ‚gewisses Wissen‘ (…) verbunden ist. Von der Station des aufrichtigen *`ilm al-yaqin* geht es dann zum *`ain al-yaqin*, ‚Schau der Gewißheit‘ oder ‚Essenz der Gewißheit‘ (Station der Gnostiker), bis auch sie aufgeht in *haqq al-yaqin*, ‚wahrer Gewißheit‘ oder ‚Wirklichkeit der Gewißheit‘, dem Ort der Freunde Gottes.“ (206)

Da das religiöse Erleben, in fortgeschrittenen Stadien vielleicht noch mehr, als ohnehin, schwer in Worte zu fassen ist, gibt es um die Begriffe Diskussionen. Zur näheren Erläuterung von *fana*, ‚Entwerden‘, schreibt Schimmel: „Und die dritte, endgültige Stufe ist das „Entwerden von der Schau des Entwerden“, wenn man im *wujud*, der ‚Existenz‘ Gottes, untergeht, oder vielmehr im ‚Finden‘ Gottes. Denn das Wort *wujud*, das man im allgemeinen als ‚Existenz‘ übersetzt, bedeutet ursprünglich ‚gefunden werden‘ – und genau dieses ‚**Finden**‘ **und** ‚**Gefundenwerden**‘ erfährt der Mystiker.“ (207) Das trifft sich sehr gut mit Beschreibungen von religiöser Erfahrung heute auf dem Hintergrund des „potential space“ (D. W. Winnicott), in dem symbolische Erfahrungen möglich werden, die eben diesen Charakter von zugleich gefunden und erfunden Sein teilen.

*Tauhid*, ‚Gott als Einen zu erklären‘, ist religiöse Pflicht jedes Muslim / jeder Muslima. Am je und dann erreichten Ziel des mystischen Pfades ist es eine alles bestimmende Haltung, eine alles durchdringende Gestimmtheit. Schimmel zitiert Junaid: „**Einheitsbekenntnis** ist, daß der Mensch … im Meer Seiner Einheit versunken sein soll, entworden von sich selbst, dem Rufe der Menschen an ihn und seiner Antwort an sie abgestorben…“ (212)

Auch die Handlung, die man am ehesten mit einer Hinwendung zu Gott und einer Suche nach Gottesnähe verbinden würde, also das **Gebet**, spielt eine Rolle. „Frühe islamische Asketen und Mystiker betrachteten das Ritualgebet, dem Propheten folgend, als eine Art Himmelfahrt, als *mi`raj*, die sie in die unmittelbare Gegenwart Gottes führte. … Einige verbanden das Wort *salat* [Ritualgebet, einer der fünf Pfeiler des Islam] mit der Wurzel *wasala*, ‚ankommen, Verbundensein‘; so wurde das Gebet für sie zur Zeit der Verbindung, zum Augenblick der Nähe zu Gott.“ (215)

„Eine der Vorbedingungen des Ritualgebetes ist die rituelle Reinheit (*tahara*) … Die Mystiker legten großen Wert auf die genaueste Ausführung der Waschungen, die für sie zu Symbolen der Reinigung der Seele wurden.“ (215)

„Während des Gebetes fühlt [der Mystiker] sich, als stände er am Jüngsten Tag vor Gott. Muhasibi hat dieses Gefühl überwältigender **Ehrfurcht** beschrieben: ‚Was im Herzen des Mystikers vorherrscht, während er betet, ist das Gefühl vom Mysterium Dessen, in Dessen Gegenwart er steht, von der Macht Dessen, Den er sucht, und von der Liebe Dessen, Der ihn mit vertrautem Gespräch begnadet,… er verlässt [das Gebet] mit einem so verwandelten Gesicht, daß seine Freunde ihn kaum erkennen. …‘“ (217)

Auch das Ritualgebet kann zum Selbstzweck werden und dann dem mystischen Erleben im Weg stehen. „Hujwiri hat die verschiedenen Typen entsprechend ihrer Haltung zur *salat* definiert: manche glaubten, sie sei ein Mittel, um die göttliche Gegenwart zu erreichen; andere glaubten dagegen, daß sie dadurch Abwesenheit erlitten.“ (220) „Die verschiedenen Interpretationen, welche die Sufis dem Ritualgebet geben, … reichen vom einfachen Akt des Gehorsams zu dem Gefühl, daß Gott selbst das Gebet vollzieht…“

„Das Sehnen nach intensiverem Kontakt mit Gott wird teilweise durch die Möglichkeit des freien Gebets gestillt. … Gebet kann als vertrautes Gespräch, *munajat*, zwischen Mensch und Gott beschrieben werden, als Austausch von Worten, die das heimgesuchte Herz trösten, selbst wenn die Bitten nicht unmittelbar erhört werden.“ (223f)

Allerdings gibt es auch Mystiker, die die Angemessenheit von Gebet überhaupt bezweifeln. Dahinter steht die Überzeugung, dass alles von Gott längst bestimmt und die einzig angemessene Haltung die Geduld ist (vgl. 224).

Im Kontrast dazu steht die Überzeugung, dass Gott sich das Gebet der Menschen wünscht. „Gott sucht den Menschen heim, weil er sich nach seinem Gebet sehnt“ (227 als Zitat aus der Tradition). Nicht erhörte Gebete halten auf dem Pfad: „Abdul Qadir Gilani fühlte, daß ein göttliches Zögern den Menschen zwischen Furcht und Hoffnung festhält, was der ideale Zustand des Frommen ist, …“ (229). „Der wahre Wert des Gebetes ist, im Akt des Betens **Tröstung** zu finden, wodurch der menschliche Wille sich dem göttlichen Willen angleicht.“ (229)

 In intensiven mystischen Zuständen ist Gebet kein eigener Akt und hat keine eigenen Ziele. „Für die fortgeschrittenen Mystiker sollte nur Gott selbst und Seine Schau das Objekt allen Gebetes sein.“(230) „Die Dunkelheit der Nacht und die Helligkeit des Tages, die Strahlen der Sonne und das Licht des Mondes, das Murmeln der Wasser und das Rauschen der Blätter, die Sterne des Himmels und der Staub der Erde, die Steine der Berge, der Sand der Wüsten und die Wogen des Meeres, die Tiere zu Wasser und zu Lande preisen Dich. (Maulana Rumi zugeschrieben) … In solchen hymnischen Preisgebeten oder in schweigender Bewunderung konnte sich das mystische Gefühl am natürlichsten ausdrücken.“ (232)

„In seinem Prosawerk *Fihi ma fihi* antwortet [Rumi auf die Frage: Gibt es irgendeinen Weg zu Gott, der näher ist als das Ritualgebet?]: Nein, aber Gebet besteht nicht nur aus Formen … Gebet bedeutet das Versinken und das Unbewußtsein der Seele, so daß alle Formen draußen bleiben.“ (234)

Gebet kann dann tatsächlich so verstanden werden, dass Gott selbst im Menschen das betende Subjekt ist (vgl. 235) – ein interessanter Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre vom Heiligen Geist.

Schließlich geht Schimmel noch auf zwei Haltungen / Übungen ein, die speziell durch die Sufis praktiziert werden.

Das eine ist *Dhikr*, konzentriertes, unabgelenktes **Gottesgedenken**. „Man könnte mit moderner Terminologie sagen, daß das konzentrierte Gedenken geistige Energien freisetzt, die beim Fortschritt auf dem Pfade hilfreich sind.“ (239) „Gott hat in einem *hadith qudsi* versprochen: ‚Ich bin der Gefährte dessen, der Meiner gedenkt‘ …“

„Wir haben keinen Grund, an Geschichten zu zweifeln, daß ein Sufi völlig schweißgebadet war, wenn er das Glaubensbekenntnis aussprach (…) oder fähig war, den Schnee um sich herum zu schmelzen, weil seine Meditation so glühend war (…)“ (242)

„*Dhikr* in voll entwickelter Form ist meist mit **Atem**kontrolle verbunden.“ (247)

Einen Übergang zum Tanz bilden Kreisbewegungen des Kopfes im Kreis von Betenden.

„Die Wiederholung des Wortes Allah oder der rhythmischen Formel *la ilaha illa `llah*, die von gewissen Bewegungen begleitet wird, kann leicht einen **Trance**zustand hervorrufen. … Wer je einen solchen rhythmischen *dhikr* erlebt hat - … - weiß, daß selbst ein Außenstehender leicht von der Stärke dieses Erlebnisses hingerissen werden kann.“

Der **Tanz**, *sama`*, ist eine auch in der Sufi-Mystik sehr umstrittene Form der Meditation und Trance. „Das Problem des *sama*`, ‚Hören‘, war ein Hauptstreitpunkt zwischen den Schulen. Man stritt sich, ob Musikhören und Tanzbewegungen wirklich echte Äußerungen mystischer Erlebnisse waren oder nur illegitime Versuche, durch eigene Anstrengung einen Zustand zu erreichen, den nur Gott schenken kann; …“ (254)

Neben vielen kritischen Stimmen erwähnt Schimmel vor allem Jalaluddin Rumi als Befürworter des Tanzes. „Wo immer der Liebende den Boden mit seinen tanzenden Füßen berührt, sprudelt das Lebenswasser aus dem Dunkel, und wenn der Name des Geliebten erwähnt wird, ‚fangen selbst die Toten in ihren Leichentüchern zu tanzen an‘ (…).“ (261)