

Zeitschrift: Ethnologica Helvetica
Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band: 17-18 (1993)

Artikel: Heilen im Sufismus : von der Disharmonie zur Harmonie
Autor: Svejda-Hirsch, Lenka
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1007616>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Heilen im Sufismus: von der Disharmonie zur Harmonie

Versuch einer Eingrenzung

Der Sufismus lässt sich am besten durch das beschreiben, was er nicht ist, denn es handelt sich dabei nicht um eine Religion im herkömmlichen Sinne. Die «-ismus»-Endung ist hier ebenso unangebracht, lässt sich aber aus stilistischen Gründen kaum vermeiden. Das zeigt sich unter anderem daran, dass bibliographierte Dokumente zum Stichwort «Sufi» in den entsprechenden Verzeichnissen unter Mystizismus, zwischen christlichen Heiligen, Hildegart von Bingen und D. T. Suzukis Erläuterungen des Zen-Buddhismus zu suchen sind. Die Zuordnung unter Mystizismus widerspiegelt einseitige Wertvorstellungen, die dem Sufismus nicht gerecht werden; die Einordnung unter Mystik (gr.-lat. geheime Lehre), die die *unio mystica* durch persönliche Hingabe, Versenkung und, in diesem Fall, auch Ekstase meint, ist dagegen grundsätzlich richtig (vgl. Bürgel 1982: 24ff; Paret 1958: 46-47; Güvenc o.J.: 112, 150). Shah (1990: 7) nennt den Sufismus auch die «geheime Überlieferung».

Um das Mysterium hier noch etwas weiter zu erhellen, muss betont werden, dass der Sufismus weder über ein Dogma noch über einen leitenden, professionellen Heiligen verfügt. Über den wahren Ursprung wird unter den Gelehrten noch heute diskutiert, und Einigkeit herrscht lediglich darüber, dass der Sufismus¹ ursprünglich aus dem Islam hervorgegangen, organisch aus ihm gewachsen ist. Belegt ist seine Existenz ab 700 u. Zt., in welcher auch die Expansion des Islam, zugleich mit den Eroberungszügen der Araber, ihren Anfang nahm. Der Koran wird als die wichtigste Quelle des Sufismus angesehen. Der Begriff selbst wird aus *suf* (die Wolle) und *safi* (das Reine) abgeleitet. *Suf* spielt auf die – ursprünglich – wollene Bekleidung der

¹ Der Begriff Sufismus (auch: Sufik, Sufitum) ging aus dem arabischen Wort *tasawwuf* hervor (Andrae 1960: 9; Schimmel 1992: 30).

umherziehenden Weisen, ihre äussere Form, an, und *safi* verweist auf die Reinheit des Geistes, die innere Form der Suchenden. Die etymologische Rückführung des Begriffs auf das wollene Asketen-gewand gilt heute als erwiesen² (bspw. Schimmel 1991, 1992: 31-34; Meier 1947: 7; Demidov 1988: 6).

Ein direkter Vertreter des Sufismus, Vilayat Inayat Khan (1982: 165), modifiziert diese an sich richtige, rationale Sichtweise und meint, da das Wort *sufi* «wollen» bedeutet, wäre das wohl das letzte, als was sich ein Mensch selbst wissentlich bezeichnen würde. Als Erklärung des Namens zitiert er eine Unterhaltung zwischen einem Mullah und einem Derwisch im 8. Jahrhundert; Wolle war das Material der Armen – der Prophet und seine orthodoxen Vertreter dagegen trugen Baumwolle, die gerade erst entdeckt worden war.

Grob gesagt, lässt sich der Sufismus in zwei Hauptlinien gliedern. Eine ist die vom Gelehrten Ibn’Arabi systematisierte, von griechischen Logosvorstellungen und Neuplatonismus geprägte Linie einer theosophischen Mystik, die philosophisch-wissenschaftlich orientiert ist. Die andere Richtung beruft sich vorwiegend auf die praktische Erkenntnis der Einheit, den Weg des Herzens oder die Liebesmystik und geht auf die Person von Jelalludin Rumi zurück. Beide, sowohl der Gelehrte Ibn’Arabi wie auch Mevlana Rumi³, haben im 13. Jahrhundert gelebt, in dem der Sufismus die Spaltung in die eben genannten Linien erfahren hat. Das 13. Jahrhundert war die Blütezeit des Sufismus im vorderen Orient. Das politische Gefüge der islamischen Welt wurde zur selben Zeit von den Mongolen zerstört, als die Mystiker vermehrt an die Öffentlichkeit zu treten begannen. Der Sufismus lebte in Form von verschiedenen Orden und Bruderschaften, die alle ihre eigene Ausprägung aufwiesen. Letzteren ist auch die grosse Verbreitung des Islam in afrikanischen und asiatischen Gebieten zu verdanken. Aber im Gegensatz zum Islam, der sich, ähnlich wie die christliche Religion des Lateinischen, eines theologischen Arabisch und des Persischen bediente, operierten die sufischen Orden mit allgemein verständlichen Sprachen, den Sprachen des Volkes.

² Nach Schimmel (1991, 1992: 31) ist die Ableitung vom griechischen *sophos* (Weisheit) aus philologischen und phonetischen Gründen abzulehnen.

³ *Mevlana* (auch: *maulana*) heisst wörtlich übersetzt «unser Meister» (Shah 1990: 108) und wird besonders gern mit der Person Jellaledin Rumi's verknüpft.

Neben dieser durch die gemeinsame Sprache erreichten Volksnähe spielten die anderen vermittelnden Methoden der Sufis eine wichtige Rolle. Zur Wissensvermittlung bedienten sie sich im wesentlichen Parabel-Geschichten, der Bildersprache und Volksliedern, die ebenfalls von allen verstanden wurden. Zusätzlich zu diesem sozialen Aspekt praktizierten sie eine emotionale Religiosität und deckten einen breiten Bedürfnisrahmen der jeweiligen Bevölkerung ab. Der Sufismus stand mit seinem undogmatischen Vorgehen ziemlich konkurrenzlos da und konnte dank seinem proteischen Charakter in die entlegensten Gebiete vordringen.

In der relativen Abgeschiedenheit entwickelten sich die unterschiedlichen sufischen Orden, die üblicherweise entweder von einem *pir* (Lehrer) oder *shaikh* (Führer) geleitet werden. Ihre diversen Ausprägungen reichten von strengen, aus dem Islam übernommenen Vorschriften über das Gebot der Stille bis hin zu den «gesetzlosen» Wandererwischen, und auf der Schriftebene von lieblichster Lyrik bis hin zu theosophischen Weisheiten.

Musik und Tanz, insbesondere der Wirbeltanz, bildeten immer einen Bestandteil der sufischen Lebensweise, hatten aber oft den Stellenwert einer sinnvollen Erholung vom harten Tagewerk. Im Laufe der Zeit verboten jedoch gewisse Orden Musik und Tanz vollständig, andere wiederum kultivierten sie zur Kunstform und einem Medium der Gotteserfahrung wie Mevlana Rumi, der die berühmte Schule der tanzenden Derwische von Konya begründet hat (vgl. Schimmel 1991, 1990: 180ff; Lindenberg 1978: 161-178). Klöster oder die Forderung nach dem Zölibat sind und waren keine nennenswerten Bestandteile des Sufismus; im Islam selbst ist das Mönchtum offiziell verboten (Khan V. I. 1982: 166).

Der Anspruch des Sufismus, organisch zu sein, als auch seine Forderung nach einem menschlichen Vorbild, seine relative Hierarchie, liessen seine äusseren Formen nie erstarren; Blühen und Vergehen, Neuentstehen, (Sich-) Verändern sind die typischen Charakteristika der sufischen Gemeinschaften (vgl. Shah 1990: 8; Ornstein 1978: 460).

Der Weg des Suchenden beinhaltet als typisches Element die Klausur, die Retraite, während der sich der Schüler zurückzieht, in sich geht und die direkte Erfahrung des Göttlichen sucht; meistens wird er dabei von (s)einem *pir* überwacht und mit spirituellen Übungen bedacht (vgl. Ornstein 1978: 458). Wissen durch Erfahrung, das Wissen selbst, wird gesucht, wobei die Erfahrung nicht nur als Experiment verstanden wird. Im Westen ist diese Lehrmeinung des Sufismus als die wissenschaftliche

Methode des induktiven Vorgehens bekannt und akzeptiert (Shah 1990: 9-10).

Ein anderer wichtiger Aspekt ist der der *significatio passiva*: Da es nur ein höchstes, göttliches und erkennendes Subjekt gibt, das Einzig Seiende, betont der Sufismus die Denkweise im Passivum «ich werde gedacht» anstatt des Descartes'schen «ich denke» (Khan H. I. 1989: ix; Khan V. I. 1975: 66-74, 1982: 13). Diese bewusst angestrebte Haltung ermöglicht dem Suchenden ein gleichzeitiges «Sich-Hingeben», «Fliesenlassen», Akzeptieren seines Schicksals und bewusstes Streben, das es dem Menschen ermöglicht, die spirituelle Reise anzutreten und zugleich das gegenwärtige Leben in all seiner Fülle zu leben (vgl. Ornstein 1978: 458).

Zum Abschluss dieser Einleitung muss noch gesagt werden, dass einige Islamisten die modernen Orden, darunter auch den hier zitierten Sufi Orden des Westens, zu ignorieren pflegen. Schimmel (1990: 157, 241) zum Beispiel behauptet, dass der Sufismus heutzutage zu «einem Sammelbegriff von Bewegungen» (ebd. 157) geworden ist, die nicht mehr auf dem Islam basieren, deren Mitglieder keine Ahnung vom Leben des Propheten haben und keiner strengen Disziplin unterworfen sind. Auch Moinuddin (1991: 3) geht in orthodoxer Weise davon aus, dass der Sufismus die wahre Seele des Islam ist und nur in dessen konzeptueller Umrahmung existieren kann. Diese ausschliessende Haltung widerspricht jedoch dem Wesen des Sufismus zutiefst, das von denselben Gelehrten als offen, wandelbar, anpassungsfähig und losgelöst von allen orthodoxen, weltpolitischen und machtsichernden Zwängen bezeichnet wird.

«In der westlichen Welt besteht im allgemeinen immer noch grösste Unklarheit darüber, was Sufismus sei [...]. Man findet da vor allem die Behauptung, der Sufismus sei die Mystik des Islam, eine Vereinfachung, die sich als Entstellung ausgewirkt hat. Wohl ist jeder Mystiker des Islam ein Sufi, aber nicht jeder Sufi ist ein Moslem – es sei denn, man fasst das Wort "Moslem", d.h. "Gläubiger", in der Weite auf, wie es eigentlich gemeint ist» (Murshida Fazal-un-nisa, in: Khan H. I. 1991: 125).

Ich werde hier vorwiegend die Sichtweise eines kontemporären, im Westen beheimateten Ordens schildern, dessen Vertretern Schimmel (1992: 23) das Prädikat einer «modernen Interpretation» zugesteht. Der Sufi Orden des Westens gewichtet die *tariqa* (mystischer Pfad) und *haqiqah* (Wahrheit) höher als die *sharia* (islamisches Gesetz), der nur

bedingt Bedeutung zugestanden wird.⁴ In diesem Sinne könnte auch von Freidenkern (vgl. Schimmel 1992: 33, 158) oder besser noch von freidenkenden Mystikern gesprochen werden.

Gesundheit und Krankheit

Gesundheit kann als Zustand bezeichnet werden, in dem der Mensch an Geist und Körper grundlegend heil ist, ohne Beeinträchtigung vitaler Funktionen, und in dem es ihm gesundheitlich (wie auch gesellschaftlich) wohl ergeht. Kulturübergreifend kann Gesundheit als Anpassung des Organismus an die Umgebung definiert werden.⁵ Vom ontologischen Standpunkt aus gesehen könnte gesagt werden, dass jegliche Art von Krankheit eine Präexistenz als fixer Gedankenmodus, als Idee in uns haben muss, da sonst keinerlei körperliche oder materielle Entsprechung möglich wäre.⁶ Gesundheit kann demnach auch als Übereinstimmung unserer Beziehung zur externen Welt der Objekte betrachtet werden (vgl. Teahan 1981: 323, 342).

Im Kontext der Mystikforschung wird das Gewicht meistens auf die mystische Erfahrung *per se* gelegt, und die Beziehungen zwischen Mystik, Gesundheit und Heilung werden ausser acht gelassen (Teahan 1981: 322) – vielleicht, weil letztere nicht exklusiv zur Religiosität gehören. Der Gebrauch der Wörter Krankheit und Heilung impliziert, dass zum selbigen Zeitpunkt Gesundheit nicht vorhanden ist.

Begrifflich schwierig zu übertragen ist der englische Ausdruck *mind*, den ich hier mit den Synonymen Geist, Bewusstsein und Seele umschreibe. Ich verwende Geist, um gemeinsame, verbindende Komponenten hervorzuheben, Bewusstsein, wenn es um «bewusst sein» geht, und Seele, um den individuellen Aspekt zu betonen.

Krankheiten als existenziell bedrohliche Gefahren sind und waren stets in allen menschlichen Gesellschaften präsent (vgl. Landy

⁴ Verschiedene Aussagen entstammen direkten, partizipativen Begegnungen mit Sufis, mit Mitgliedern des Sufi Ordens des Westens und denen des Heilordens sowie unpublizierten Tonbandaufnahmen von verschiedenen (Heil-)Zusammenkünften in Europa in der Zeit von 1990-1992.

⁵ Siehe dazu die WHO-Definition von Gesundheit in der *Declaration of Alma Ata* (1978) und Landy (1977: 12-13).

⁶ Khan H. I. (1988: 82) sagt es folgendermassen: «The existence of illness in the body may be called a shadow of the true illness, which is held in mind.»

1977: 1-3). Im mystischen Umfeld wird eine jede Krankheit grundlegend als Störung des menschlichen Mikrokosmos gedeutet und induziert die Kenntnis des Makrokosmos und dessen Gesetzmäßigkeiten durch den Heiler oder die Heilerin⁷. In diesen Zusammenhängen wird das Wiederherstellen der individuellen Gesundheit als Beitrag zur Stabilisierung der universellen Ordnung⁸ gewertet. Die Doktrin der Entsprechungen bildet einen festen Bestandteil aller östlichen Religionen, ebenso wie der westlichen hermetischen Wissenschaften, und wurde beispielsweise von Paracelsus (1493-1541) proklamiert. Gesundheit ist demnach ein Symbol der mikrokosmischen Ordnung und die Fähigkeit des Heilens ein Ausdruck des gegenwärtigen Verstehens der mystischen Realität (vgl. Teahan 1981: 344-346).

Das sufische Verständnis des Lebensprinzips

Diese holistische Sichtweise des menschlichen Daseins widerspiegelt sich auch in der sufischen Tradition (vgl. Moinuddin 1991: 11-13). Die Auslegung von Gesundheit und Krankheit wird ebenfalls im Gesamtzusammenhang betrachtet und interpretiert. Krankheit wird als Dis-
harmonie entweder auf psychischer oder körperlicher Ebene angesehen, wobei sich diese zwei immer gegenseitig beeinflussen. Körperliche Krankheit vermag demnach aus einem unausgewogenen Geisteszustand zu resultieren – wie auch umgekehrt. Chronische Krankheiten werden als vergangenheitsbedingt betrachtet, als Resultat psychischer Leiden, die nur durch eine Bewältigung der Vergangenheit dauerhaft geheilt werden können; der zutreffende psychologische Terminus ist Psychohygiene – allerdings darf weder der Sufismus noch eine andere religiöse Bewegung mit einer Psychotherapie verwechselt werden.⁹ Und um kein weiteres Missverständnis aufkommen zu lassen, soll gesagt sein, dass die Sufis keinesfalls bestrebt sind, jemanden von seinen vermeintlichen Charakterfehlern heilen zu wollen; gemäss der sufischen Sichtweise

⁷ Aus stilistischen Gründen werde ich im folgenden nur noch einen Begriff (Heiler, Sufi, etc.) verwenden, obwohl immer beide Geschlechter gemeint sind; die Begriffe werden von mir geschlechtsunspezifisch, beide Geschlechter umfassend, gedacht.

⁸ Die chinesische Theorie der zwei Urkräfte des Kosmos, *yin* und *yang*, dient ebenfalls zur Erklärung der Ordnung und des Gleichgewichts des Universums (vgl. Teahan 1981: 344).

⁹ Siehe auch Ornstein (1978: 462).

kann jede sogenannte Unvollkommenheit der menschlichen Gemeinschaft an einem bestimmten Platz von Nutzen sein, und eben den gilt es zu finden (vgl. Ornstein 1978: 481). Es obliegt jedoch dem Lehrer, Gärtner und Arzt zugleich zu sein und jedem Schüler die richtige Medizin zu verschreiben – es gibt keine, die allen gleich gut bekömmlich ist (Khan H. I. 1990: 59). Gesundheit ist also mit vorherrschender Harmonie im individuellen Mikrokosmos gleichzusetzen, Krankheit mit Disharmonie.

Jedem Menschen ist ein Streben nach Harmonie eigen¹⁰; doch leider spricht die Psyche ebenso auf Disharmonie an wie auf Harmonie, weshalb ein Sufi bestrebt sein sollte, seine eigene, innere Harmonie zu wahren und möglichst nach aussen hin wirken zu lassen, zugunsten seiner Umgebung. Das Unterfangen, Harmonie zu erlangen, ist allerdings ein noch längeres als das musikalische Training des Gehörs oder der Stimme, auch wenn es auf vergleichbare Weise erworben werden kann. Jede Art von Schwäche verursacht Disharmonie und zieht Krankheiten nach sich. Ein Sufi sollte also bestrebt sein, seinen eigenen inneren Rhythmus so stark werden zu lassen, dass er von der Aussenwelt aufgenommen und resoniert wird. Das ist, was nach Khan H. I. (1989: 34-38) im Osten die Qualität eines *master mind* genannt wird.

Charakteristika des Sufismus

Weitere Merkmale des Sufismus sind – grösstenteils – der Wirbeltanz und die ritualisierte Gebetsform des *dhikr*. Der gemeinsame *dhikr* wird üblicherweise am Donnerstag, dem Festtag der Sufis, in der Glaubensgemeinschaft zelebriert. Der *dhikr* umfasst das Singen verschiedener Gottesformeln, das von rhythmischen Bewegungen begleitet wird. Die Teilnehmer sitzen im Kreis und folgen gesanglich wie auch in den Körperbewegungen einer dem anderen. Dadurch entsteht eine verbindende Gesamtbewegung und leicht ekstatische Atmosphäre, wenn der Kreis aus mehreren Individuen zu einem bewegten und singenden Wesen zusammenwächst. Der Wirbeltanz hat die Ekstase zum Ziel, die

¹⁰ Ein kleiner metaphysischer Exkurs: Die Harmonie ist es, die Schönheit macht – und nicht umgekehrt. Schönheit ist immer etwas, das nur unter bestimmten Umständen und zu bestimmten Zeiten als schön empfunden wird, dann eben, wenn Harmonie vorherrscht.

Auflösung des individuellen Bewusstseins und die Verschmelzung mit dem göttlichen Kollektiven.

Der *dhikr* wie auch der Wirbeltanz weisen zwar Heileigenschaften im Sinn der persönlichen und kollektiven Harmonisierung auf, können hier aber als Heilmethoden nicht näher untersucht werden, da mir keine entsprechenden Erfahrungen oder Quellen zugänglich sind. Tatsache aber ist, dass auch hierbei bewusst Gebrauch von psychosomatischen Wirkungen gemacht wird (vgl. Bürgel 1982: 33).

Paret (1958: 46) sagt, dass der Wirbeltanz ursprünglich einen emotionalen Charakter hatte. Das ekstatische Erlebnis war jedoch das Primäre, wobei der Tanz den seelischen Erregungszustand unmittelbar ins Körperliche übertrug. Doch im Laufe der Zeit, mit der Ritualisierung des Tanzes, dem Festlegen der Drehbewegung, diente dieser nur noch als vorbereitendes und steigerndes Mittel der Ekstase. Meier (1947: 18) dagegen bezeichnet das Musikhören als Hauptmittel zur Erzeugung von Ekstase sowie das Hören von vertonter Poesie. – Das poetische Werk der Sufis ist jedoch ein eigenständiges Thema, das hier nicht behandelt werden kann. Der Tanz der Derwische ist in der Literatur fast nur am Beispiel des Mevlevi-Ordens in Konya festgehalten, so dass mir keine Vergleiche möglich sind.

Ein moderner Sufi-Orden und die Heilkraft der Musik

Der Sufi-Orden des Westens wurde vom Inder Hazrat Inayat Khan (1882-1927) begründet, aufgrund einer 1910 begonnenen Vortragsreise durch Europa und Amerika. Hazrat Inayat Khan stand in der alten Tradition und Nachfolge, der *silsila* (Kette der Meister), des Chishti-Ordens von Ajmer, Indien (H. I. Khan 1991: 10) und wurde mit den folgenden Worten von seinem Meister, Kwhaja Abu Hashim Madani, auf die Reise geschickt: «*Fare forth to the West as a musician of the soul and tune the hearts of men to the divine harmony*» (H. I. Khan 1988: ix).

Schimmel (1991; 1992: 329, 487) beschreibt die Chishtiyya in Indien als ausserordentlich gastfreundlich und allen Fremden zugänglich. Zugleich hielten sie sich unabhängig von weltlichen Mächten, indem sie sich allen materiellen Gaben verweigerten. Der Chishti-Orden war nicht unwesentlich an der erfolgreichen Islamisierung Indiens beteiligt gewesen; seine Charakteristika sind und waren die unermüdliche Aktivität seiner Heiligen, Einfachheit und Schlichtheit der Predigten und der

Praxis der Gottesliebe, insbesondere in Form der Nächstenliebe, und die Nicht-Unterscheidung zwischen den Jüngern, also eine Art gelebte Klassenlosigkeit, die im vom Kastenwesen durchdrungenen Indien sehr guten Anklang fand.¹¹

Der Chishti-Orden, ebenso wie der aus ihm gewachsene Sufi-Orden des Westens, vertritt einen höchst liberalen und universalen Standpunkt. Seine undoktrinäre, umfassende Sichtweise erfüllt genau den Anspruch des Sufismus, dynamisch und organisch zu sein, indem er sich «dem Wind der Epochen» beugt, ohne durch äussere Zugeständnisse an Inhalt zu verlieren.

Musik war immer ein wichtiger Bestandteil der Chishti-Lehre. Hazrat Inayat Khan selbst war ein bedeutender Musiker und trug den Titel *tansen*, der ihn als «Heiler durch Musik» auswies. An dieser Stelle muss gesagt werden, dass in der indisch-hinduistischen Tradition Klang (*nada, shabda*)¹² als die Grundlage der Schöpfung betrachtet wird. In diesem Zusammenhang wird auch vom Mysterium der Schwingungen geredet und die Schöpfung als Musik Gottes bezeichnet. Von Hazrat Inayat Khan wird behauptet, er hätte die Seelen der Menschen gestimmt, wie andere ihre Instrumente... (Khan H. I. 1991: 17-18; vgl. Khan H. I. 1988: 272).

Der sufische Terminus für Musik ist *giza-i-ruh*, was soviel wie Nahrung der Seele und des Geistes bedeutet. Ähnlich der indischen Interpretation von *nada*, dem Klang der Welt, der immerfort ertönt, jedoch nur von wenigen gehört wird, beinhaltet *giza-i-ruh* auch die Musik des Schweigens, die nie verklingt und doch keine Stimme hat. Diese Musik ist ein Teil der Seele und wird die göttliche Symphonie genannt (Khan H. I. 1991: 17-18). Sufismus wird auch als «Reinheit des Herzens von der Befleckung durch Dissonanz» (Khan H. I. 1991: 10) bezeichnet und jede Initiation in einen Orden als «heilende Behandlung» (Khan H. I. 1991: 12) betrachtet.

Wie wir feststellen können, ist die dem musikalischen Bereich entliehene Begriffsgebung hier immer wiederkehrend und zentral. Die indisch-sufischen Vorstellungen von der Weltschöpfung, dem Heil-Sein

¹¹ Indien wurde vielmehr durch die Predigten der Derwische als durch das Schwert islamisiert (Schimmel 1992: 487).

¹² Das entspricht der klassischen indischen Tradition, die auf den Veden basiert und worin der Laut oder Klang, *nada brahma*, als das erste Wort (Urwort) und Schöpfer alles Seienden, das Seiende selbst, bezeichnet wird (vgl. dazu Behrendt 1984).

und der Heil-Kraft haben allesamt mit Harmonie, Klang, Vibrationen, Rhythmus sowie Zyklus und implizit auch Polarität zu tun. Entwicklungsgeschichtlich betrachtet, schwingt zudem die Idee des griechischen *logos* (Wort, Begriff, Weltgesetz) mit, die im Mittelmeerraum weite Verbreitung fand und erwiesenermassen auch von den Sufis aufgenommen wurde. Die Vorstellung, dass Welt und Schöpfung auf Schwingungen basiert, ist kulturübergreifend, ebenso wie die Vorstellung der Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos.

Deutungen von Krankheiten und Heilmethoden

Das aus dem Griechischen stammende Wort Diagnose wird bei genauem Hinsehen zu *dia-gnosis*, der durchdringenden Erkenntnis. Ein Heiler sollte in der Lage sein, den Zustand des Patienten zu erkennen, indem dieser das Krankheitszentrum oder die feinstofflichen, energetischen Blockaden und deren Zusammenhänge intuitiv erspürt. Diese durchdringende Erkenntnis beruht vor allem auf der Fähigkeit des Heilenden, sich im Geist in den Patienten hineinzuversetzen, sich einen Moment lang seiner eigenen Persönlichkeit entledigen zu können und die empfangenen Bilder zu deuten.

Das stützende System bildet hierbei das indische Modell des feinstofflichen Energiehaushaltes des menschlichen Körpers, der Chakren¹³ und *nadi* (Kanäle). Im Krankheitsfalle wird vorwiegend von *prana* (Atem), der Lebensenergie, geredet, die nicht richtig fliesst.¹⁴ Der Vorliebe für Musik entsprechend wird auch von Mangel an Tönen und Rhythmus gesprochen. Prana ist der Ton (der Lebenskraft) und die Zirkulation, Regelmässigkeit ist der Rhythmus (des Herzschlags und des Blutkreislaufs). Der Mangel an rhythmischer Zirkulation führt zu Stauungen und Überfüllung, während der Mangel an *prana* Schwäche verursacht. Auf die geistige Ebene übertragen, bestimmt der Rhythmus die Aktivitäten des Geistes: ob dieser mit harmonischen oder unharmoni-

¹³ Auch Organe der Wahrnehmung (*lataif*) genannt. Nach Shah (1990: 300-301) unterscheidet sich das System der Sufis deutlich von dem indischen; für die vorliegenden Ausführungen scheint es mir aber nicht vordringlich zu sein, auf diese Unterschiede einzugehen. Ebenso ausgeklammert habe ich hier Fragen wie die der (rituellen) Reinheit, sexuellen Tabus und dergleichen (vgl. Walther 1990: 390ff), da sie im Sufismus – anders als im Islam – von untergeordneter Bedeutung sind.

¹⁴ Siehe auch Narayananda (1979: 123ff).

schen Gedanken befasst ist, ob er stark, beständig oder schwach ist, etc. Allerdings vermag sich auch umgekehrt eine Beeinflussung einzustellen: Wenn die Gedanken harmonisiert und möglichst positiv ausgerichtet werden, findet eine regulierende Wirkung auf den Kreislauf und die gesamte Lebensenergie statt. Dasselbe geschieht natürlich auch in der anderen Richtung und führt allenfalls zu Erkrankungen, da, entsprechend dem platonischen Gedankengut¹⁵, Disharmonie weitere Dissonanz anzieht (Khan H. I. 1961: 1-2, 1988: 261ff, 1989: 35).

In der aktuellen Situation, in der vermehrt Krankheiten des Immunsystems auftreten, wird dies von den Sufis ebenfalls als Thema aufgenommen, und es werden Vorschläge zur Stärkung des Immunsystems gemacht.¹⁶ Das Mittel sind Atemübungen, die vorwiegend stärkenden, reinigenden und magnetisierenden Zwecken dienen. Sie bestehen aus Kombinationen von abwechselndem Ein- und Ausatmen durch Nase oder Mund, mit und ohne Anhalten des Atems in verschiedenen Positionen, in verschiedenen Rhythmen, mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und Kraft, respektive mit dosiertem Feingefühl. Verstärkend wirkt die gleichzeitige Geisteskontrolle, die am besten durch Ausrichtung der Gedanken und der Konzentration auf bestimmte Körperorgane mittels stimulierender Visualisationen und *wazifa's* (heiligen Silben)¹⁷ erreicht wird (vgl. V. I. Khan 1990: 34; Narayananda 1979: 92-112). Diese zweifache Aktivität, auf körperlicher Ebene einerseits und auf geistiger andererseits, kann den bereits beschriebenen positiven, gegenseitigen Effekt erzeugen (Geist wirkt auf Körper und v.v.) und erhöht somit die Chancen, das Gewünschte zu erreichen.

Gemäss Vilayat Inayat Khan (1990: 35), dem heutigen Oberhaupt des Sufi Ordens des Westens, soll sich ein Heiler auf den Punkt zwischen

¹⁵ Siehe bspw. Platon's *Lysis*.

¹⁶ Ich rede hier bewusst von Empfehlungen und Vorschlägen; denn obschon die sufische Heiltradition in den Herkunftskulturen (Indien, Iran, Türkei, etc.) einen unbestrittenen Stellenwert hat, führt sie im Westen lediglich eine marginale und im Gesamtzusammenhang unbedeutende Existenz. Die Ausführungen sind keinesfalls so gemeint, dass Atemübungen bei ernsten Krankheiten den Arztbesuch ersetzen sollen. Ich möchte die Funktion traditioneller Heilsysteme im hiesigen Kontext als ergänzende Dienstleistung – sofern zugänglich –, gewissermassen als Komplementärmedizin verstanden wissen und nicht als Ersatz für eine schulmedizinische Untersuchung oder Behandlung.

¹⁷ Die *wazifa's* sind mit den indischen *mantra's* vergleichbar und ebenso wie letztere «machtvolle Wörter» (*words of power*) (vgl. H. I. Khan 1988: 270).

den Augen konzentrieren, das *bindu* (auch: *ajna*) im hinduistischen Kontext oder allgemein das Dritte Auge genannt. Dies ist der Ort, von dem die heilenden Energien ausgesandt werden, und welcher daher besonders entwickelt werden sollte. Das *ajna*-Zentrum soll eine Art geistiger Machtzentrale mit integrativen Eigenschaften sein wie auch das dominierende (geistige) Organ der Intuition und Visionsfähigkeit. Ein fähiger Heiler muss in der Lage sein, gezielt verschiedenfarbiges Licht zu visualisieren und von diesem mystischen Organ aus auf den Patienten projizieren zu können, sowie zwischen der Anwendung von kalter und warmer Energie, beispielsweise durch Handauflegen, unterscheiden zu können. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Zur (Re-)Aktivierung eines depressiven, apathischen und hilflosen Patienten soll grünes Licht angewendet werden, das im Halszentrum angesiedelt ist und von dort über das Dritte Auge auf den Patienten ausgestrahlt wird.

Das Dritte Auge kann also als das mystische Heilorgan der sufisch-indischen Heiler bezeichnet werden. Die Qualität eines solchen bewusst hervorgebrachten geistigen Lichtes ist natürlich eine andere als die des normalen Tageslichts, obschon auch dem täglichen Sonnenlicht Heilqualitäten zueigen sind.

Der Heilorden

Die Aufgabe des Heilordens, einer spezifischen Untergruppe des Sufi Ordens des Westens, ist es, anderen Menschen nach Bedarf und Können zu helfen und zu dienen. Der Anfang eines jeden erfolgreichen Heilers liegt jedoch in der vorhergehenden Selbstheilung, einem Unterfangen, bei dem viele Aspiranten zeitlebens verbleiben. Schliesslich geht es nicht darum, Wundertaten zu vollbringen, sondern auf einer ehrlichen, tiefgründigen Ebene zur allgemeinen Harmonie durch das Wiederherstellen des Kräftegleichgewichtes im eigenen Mikrokosmos beizutragen.

Das Heilen umfasst einen rezeptiven sowie einen aktiven Aspekt; beide Komponenten sollen mittels Intuition ausbalanciert werden. Die Intuition ist ein wichtiger Bestandteil des Heilvermögens, wird sie doch symbolisch als «Reise ins Leben» verstanden, durch welche die Verbindung zwischen dem persönlichen und dem kollektiven Bewusstsein, dank einer Verschiebung des Wahrnehmungsfeldes, erst möglich wird. Heilen wird auch als Suche nach Ganzheit begriffen und der Heilorden als *school of inner training* bezeichnet. Die Hauptaufgabe ist das Heilen durch Gebet und auf Distanz. Ein weiterer Schwerpunkt liegt darin, nie

allein zu arbeiten, sondern immer in Gegenwart, sei es in physischer oder geistiger, eines Meisters oder einer Meisterin.

Der Zutritt zum Heilkreis wird nur Eingeweihten gewährt, um das verknüpfende Band zwischen den einzelnen Individuen und der Überlieferungskette aufrechtzuerhalten. Einweihung oder Initiation bedeutet im sufischen Kontext soviel wie das Anerkennen des Lehrers durch den Schüler als Ratgeber auf dem geistigen Pfad. Der Lehrer kann im Grunde nichts geben, was der Schüler nicht schon besitzt, aber seine Aufgabe ist es, ihm den Weg zur Freilegung des inneren Selbst zu zeigen (vgl. Khan H. I. 1990: 58).

Der Heilkreis ist das Organ des Heilordens. Seine Aufgabe ist es, nach einem vorgeschriebenen Ritus Bedürftigen geistigen Beistand zu geben, respektive um ihre Genesung zu bitten. Zu diesem Heil-Ritus versammeln sich die initiierten Mitglieder und bilden zusammen einen geschlossenen Kreis; gemeinsam wird die erste Anrufung intoniert. Ein leitendes Mitglied rezitiert danach allein die vorgeschriebenen Gebetsformeln. Ziel dieser Einstimmung ist es, den Zustand einer inneren Entleerung, Zurückstellung der eigenen Persönlichkeit, zu erreichen und durchlässig zu werden für die höheren kosmischen Kräfte, denen man/frau als Kanal dienen will. Nach dieser Handlung, die mehrfach wiederholt werden kann, liest eine andere als die leitende Person die Namen derjenigen vor, die zuvor schriftlich um Unterstützung angefragt haben. Nach jedem Zitieren eines Bedürftigen werden Heilformeln gesprochen und die im Kreis Versammelten folgen im Geist dem Vorgetragenen in der Absicht, die Wirkung der Worte durch die eigene Konzentration zu verstärken und die subtile Heilkraft dem Adressaten zugute kommen zu lassen. Diese innere Verbindung, die durch die gemeinsame Ausrichtung der Gedanken entsteht, wird äußerlich dadurch ergänzt, dass sich alle an den Händen fassen um (nach Möglichkeit) zu einem Ganzen zu werden.

Der Vorgang wird bei jedem zitierten Namen wiederholt. In einer Heilkreissitzung wird durchschnittlich etwa zehn Personen geistiger Beistand gewährt. Je nachdem können einzelne Abschnitte, wie die vorausgehenden Anrufungen und Gebete, mehrmals wiederholt werden. *Wazifa's* und Atempraktiken unterstützen zusätzlich die Heilsitzung. An ihrem Ende, nachdem alle Namen vorgelesen und die entsprechenden Heilgebete gesprochen worden sind, wird noch ein Turnus angefügt für alle, die nicht genannt wurden und ebenfalls Hilfe benötigen. Es folgt ein weiteres Gebet, das wiederum vom leitenden Mitglied vorgetragen

wird – danach Schweigen und noch ein Abschlussgebet. Mit einigen rituellen Gesten wird der Heildienst in Stille abgeschlossen.

Die Praxis des geistigen Heilens ist insbesondere als Kollektivhandlung wertvoll und kann eine sinnvolle Ergänzung zur Aktivität des zuvor erwähnten, traditionellen Heilers bilden, der mittels eigener Diagnose heilende Handlungen am Patienten vornimmt.

Schlussbemerkungen

Der Sufismus baut nicht auf eine äussere Zurückgezogenheit von der Welt, sondern auf die innere Loslösung, die nur mit einer intensiven äusseren Aktivität zusammen- und einhergeht. Auf die Frage «Wer versteht den Sufismus?» antwortet ein alter Spruch «Wer schmeckt, der weiss» (Khan H. I. 1991: 14, 130). Wie wir erfahren haben, ist das Denken in polaren Gegensätzen weder ein exklusives Merkmal der Sufis noch das der vielen sogenannten mystischen Bewegungen, sondern gehört zur Grundlage eines linearen Denkens schlechthin. Krankheit wird als ausser Gleichgewicht geratene Harmonie betrachtet, und im wesentlichen wird mit Harmonie selbst der Dissonanz entgegenzuwirken versucht, so dass von einem allopathischen Vorgehen gesprochen werden könnte. Manchmal allerdings kommt es auch vor, dass Dissonanz, insbesondere in einer Schüler-Lehrer Beziehung, mit einer – bildlich gesprochen – homöopathischen Methode angegangen wird, was den Schüler vorerst noch mehr in «Missklang» bringt, die zuerst Verschlimmerung bewirkt. Meistens offenbart sich ein solches Vorgehen hinterher als höchst heilsam, da der Schüler dazu animiert wurde, sich letztlich selbst zu helfen. Der sufische Heilweg kann eigentlich in keine bestehende Kategorie gepresst werden, es sei denn, in die des Da-Seins in Liebe mit sich selbst und anderen.

Die Botschaft von Hazrat Inayat Khan lässt sich in der Wendung «das Stimmen des Herzens» (1990: 11) zusammenfassen: durch wahre Liebe zur wahren Harmonie und zu einer universalen menschlichen Gemeinschaft.

Die Dissonanz der Welt widerhallt im Menschen und umgekehrt – der Sufi versucht dem entgegenzuwirken. Es ist das Anliegen der Sufis, zur Harmonisierung der Welt in ihrer Gesamtheit durch Herstellung der eigenen, inneren Harmonie beizutragen. Heutzutage ist das eigentlich ein Anliegen vieler Menschen. Niemand muss sich deshalb Sufi nennen; aber alle ziehen sie am selben Strick.

«Der Pfad des Sufi: Der Mensch kann aus der "Unvollkommenheit zur Vollkommenheit nicht anders geführt werden, denn durch heiligen Kampf¹⁸ und heilende Behandlung"» (Al-Ghasali in: Khan H. I. 1991: 123).

«Sprache ist ein Zeichen von Leben, Schweigen aber ist das Leben selbst» (Khan H. I. 1991: 83).

Zusammenfassung

Der Sufismus ist in all seiner Vielfältigkeit aus dem Islam hervorgegangen und wird als dessen mystische Seite bezeichnet. Diese Klassifikation ist aber nur bedingt zutreffend, denn einerseits ist der Sufismus nicht geprägt von einem religiösen Dogma, sondern existiert losgelöst davon. Andererseits ist belegt, dass der Begriff *sufi* schon vor Mohamed verwendet wurde (Shah 1990: 37). Die Sufi-Tradition ist Beweis einer ungebrochenen Überlieferungskette.

Der Schwerpunkt dieses Artikels liegt auf der sufischen Sichtweise der Welt als eines lebendigen Wesens sowie auf dem Verständnis des Menschen als eines ganzheitlichen Organismus: der Einheit von Geist, Seele und Körper. Von den zu den Mystikern gezählten, nach der höchsten Erfüllung Suchenden wurde der Zusammenhang zwischen geistigem Heil und körperlichem Wohlergehen erkannt und erforscht. Der Zusammenhang zwischen körperlicher Befindlichkeit und seelischer Verfassung ist zwar allgemein anerkannt. Die Erklärungsmodelle dafür sind je nach kulturellem, religiösem, orts- und zeitgebundenen Hintergrund ihrer Entstehung verschieden. Im Falle der Sufis – am Beispiel des «Ordens des Westens» und seines Heilordens – handelt es sich um eine an das indische *chakra*-System angelehnte Methode, die zusammen mit hermeneutischen Ansätzen zur ganzheitlichen Betrachtung führt. «Die gemeinsame Krankheit wird als normale Gesundheit bezeichnet» – lautet ein Sufi-Ausspruch. Krankheit wird als Disharmonie entweder von Psyche oder Physis definiert, denn beide beeinflussen sich gegenseitig (Khan H. I. 1961: 1ff, 1989: 38). Zur

¹⁸ Diese Anspielung auf den grössten Heiligen Krieg, den *dshihad akbar*, ist als Krieg gegen die niederen Triebe und gefährlichen Eigenschaften, die *nafs*, zu deuten (vgl. Schimmel 1983: 533).

(Wieder-)Erlangung der Harmonie werden verschiedene Methoden und Vorschläge zur Regelung des Lebensalltags angeboten und die Selbstheilung favorisiert. Der Heilorden sieht es zudem als seine Aufgabe an, im Heildienst solchen beizustehen, die das wünschen.

Résumé

Dans toute sa diversité, le soufisme est issu de l'Islam et il est considéré comme sa part mystique. Cependant, ceci n'est valable que sous réserve. En effet, le soufisme n'existe pas à l'intérieur d'un dogme religieux, mais apparaît détaché de telles restrictions. De plus, le terme *sufi* est déjà utilisé avant Mohamed (Shah 1990: 30). Enfin, la tradition concernée est basée entre autres sur une chaîne ininterrompue d'initiations et de transmissions.

Cet article présente le point de vue soufi du monde comme être vivant et de l'homme comme totalité, unité entre esprit, âme et corps. Les personnes en quête du plus haut accomplissement, comme les mystiques, ont souvent reconnu le lien entre salut spirituel et bien-être corporel, présentant des possibilités de guérison. Le lien entre l'état physique et psychique est très généralement reconnu. Les modèles d'explication diffèrent par contre suivant le contexte culturel, l'arrière-plan historique et le lieu de naissance. Dans le cas des soufis, à l'exemple de l'«Ordre de l'ouest» et de sa conception de la guérison, il s'agirait d'une méthode inspirée par le système du *chakra*, qui amène à une perspective globale sur la base d'évaluations herméneutiques. Comme l'exprime une maxime soufi, «la maladie commune est décrite comme la santé normale». La maladie est définie comme disharmonie de la *psyche* ou de la *physis* car les deux s'influencent (Khan H. I. 1961: 1 sqq, 1989: 38). Pour retrouver l'harmonie, diverses méthodes et propositions sont offertes permettant de régulariser la quotidienneté et de favoriser l'auto-guérison. Cet ordre thérapeutique considère aussi comme sa tâche le fait de donner assistance à ceux qui l'ont demandée pendant le processus de guérison.

Literatur

ANDRAE Tor

1960. *Islamische Mystiker*. Stuttgart: Kohlhammer

BEHRENDT Joachim-Ernst

1984. *Nada Brahma: die Welt ist Klang*. 2. Aufl. Frankfurt: rororo

BÜRGEL Christoph

1982. «Islamische Mystik: Umrisse und Perspektiven», in: Unesco, *Seminar «Der Islam»*, *Schlussbericht*, p. 23-39. Bern: Nationale Schweizerische Unesco-Kommission

DECLARATION OF ALMA ATA

1978. *Primary health care is the key to health for all*. Alma Ata: Who/Unicef

DEMIDOV S. M.

1988. *Sufismus in Turkmenien*. Hamburg: Schletzer

GÜVENC Oruç R.

o.J. *The dervish path and Mevlana*. Vaduz: Aconcagua

KHAN Hazrat Inayat

1961. *The development of spiritual healing*. Geneva: Sufi Publishing Company

1988 (1967) *The music of life*. New Lebanon, NY: Omega Press

1989 (1982). *The art of being and becoming*. New Lebanon, NY: Omega

1990. *Perlen aus dem unsichtbaren Ozean: auf dem Sufi-Pfad*. Heilbronn: Verlag Heilbronn

1991. *Ein Sufi-Brevier*. Heilbronn: Verlag Heilbronn

KHAN Vilayat Inayat

1975. *Sufismus: der Weg zum Selbst*. Bern: Scherz.

1982. *Der Ruf des Derwisch*. Essen: Synthesis

1990. «Practices for healing: meditations for the immune system». *Caduceus* (London) 9: 34-35

LANDY David (ed.)

1977. *Culture, disease, and healing: studies in medical anthropology*. New York: Macmillan

LINDENBERG Vladimir

1978. *Riten und Stufen der Einweihung*. Freiburg i.Br.: Aurum

MEIER Fritz

1947. *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel: Schwabe

MOINUDDIN Abu A. G. (Shaykh Hakim)

1991 (1985). *The book of Sufi healing*. Rochester, Vermont: Inner Traditions International

NARAYANANDA Swami

1979 (1950). *The primal power in man or the Kundalini Shakti*. Rishikesh: N. U. Yoga Trust

ORNSTEIN Robert E.

1978. «Sufismus heute», in: Charles T. TART (Hrsg.), *Transpersonale Psychologie*, p. 454-486. Olten/Freiburg: Walter

PARET Rudi

1958. *Symbolik des Islam*. Stuttgart: Hiersemann

SCHIMMEL Annemarie

1983. «Gedankensplitter einer Islamistin», in: Hans Peter DUERR (Hrsg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung*, p. 532-537. Frankfurt a.M.: Syndikat

1990. «Sufismus und Volksfrömmigkeit», in: M.D. AHMED, J.Ch. BÜRGEL, K. DILGER [et al.] (Hrsg.), *Der Islam*, p. 157-266. Stuttgart: Kohlhammer

1991. *Vom Weg der Sufis*. [s.l.: unpublizierte Vortragsaufnahme]

1992 (1985). *Mystische Dimensionen des Islam: die Geschichte des Sufismus*. München: Diederichs

SHAH Indries

1990. *Die Sufis: Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier*. 7. Aufl. München: Diederichs.

TEAHAN John F.

1981. «Mystical ontology, health and healing: a cross-cultural exploration». *Religion* (London) 11: 321-351

WALTHER Wiebke

1990. «Die Frau im Islam», in: M.D. AHMED, J. Ch. BÜRGEL, K. DILGER [et al.] (Hrsg.): *Der Islam*, p. 388-414. Stuttgart: Kohlhammer