

Oleg Yarosh

Narodowa Akademia Nauk Ukrainy

Komunikacja a inkulturacja w wieloetnicznych sufickich wspólnotach Berlina

Streszczenie

W artykule analizowane są sposoby komunikacji i akulturacji muzułmanów konwertytów pochodzenia europejskiego w wieloetnicznych sufickich wspólnotach w społeczno-kulturowym kontekście europejskiego megapolis. Sufickie wspólnoty są tu rozpatrywane jako grupy społeczne utworzone przez przedstawicieli diaspor muzułmańskich oraz Europejczyków konwertytów, zgromadzone wokół autorytetu religijnego w osobie szejka oraz wspólnych wierzeń, wartości, norm, symboli i znaczeń, które są podzielane w różnym stopniu przez jej członków, będących w interakcji, w zależności od własnych społeczno-kulturalnych predyspozycji.

Słowa kluczowe: autorytet, inkulturacja, komunikacja, konwertyci, sufizm, wspólnoty hybrydowe

Sufizm na Zachodzie: zagadnienia wstępne

Niniejszy artykuł jest poświęcony zagadnieniom związanym z obecnym rozwojem wspólnot sufickich w Europie Zachodniej, przede wszystkim w Berlinie¹. Jednym z głównych czynników rozwoju owych wspólnot są konwertyci muzułmańscy pochodzenia europejskiego. Przy czym ich nowa tożsamość religijna oraz społeczno-kulturowa kształtuje się w trakcie inkulturacji, dokonywanej poprzez komunikację we wspólnotach sufickich o charakterze wieloetnicznym.

W trakcie pobytu naukowego w Berlińskiej Szkole Badań nad Muzułmańskimi Kulturami oraz Społeczeństwami² w październiku–grudniu 2014 roku przeprowadziłem badania terenowe w niektórych sufickich wspólnotach, mianowicie w Sufickim Centrum Rabbanija oraz Tarika Burhanijsa³. Owe badania były oparte

¹ W tym kontekście sufizm (tasawwuf) rozumiany jest jako zorganizowany muzułmański ruch religijny, opierający się na przyjęciu wewnętrznych reguł grupy oraz poddaniu się autorytetowi kierownika duchowego. Aby poprawnie badać sufizm trzeba uwzględnić: indywidualną inicjację, autorytet szejka jako duchowego przewodnika i mediatora, specjalne praktyki duchowne oraz suficką samoidentyfikację i usytuowanie w stosunku do innych grup muzułmańskich.

² <http://www.bgsmcs.fu-berlin.de/en/>

³ Wyrażam podziękowanie Berlińskiej Szkole Badań nad Muzułmańskimi Kulturami oraz Społeczeństwami (BGSMS) za przyznanie stypendium, które umożliwiło przeprowadzenie tego badania.

na indywidualnych wywiadach (swobodnych oraz kwestionariuszowych) z przełożonymi oraz zwykłymi członkami wspólnot sufickich, jak również na obserwacji uczestniczącej rytualnych zebrań w tychże wspólnotach.

Dziś sufizm jest jednym z kluczowych elementów życia religijnego muzułmanów w środowisku społeczno-kulturowym Europy Zachodniej. W tym kontekście analizujemy sufizm przede wszystkim w jego formach zbiorowych i instytucjonalizowanych, a nie jako jednostkowe przejawy mistycznej duchowości muzułmańskiej.

W poszczególnych krajach Europy Zachodniej procesy rozprzestrzeniania się sufizmu miały rozmaity przebieg ze względu na międzynarodowy status tego czy innego państwa i jego kontakty ze światem muzułmańskim. Oczywiście w kolonialnych imperiach, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, istniało więcej przesłanek do powstawania i rozprzestrzeniania się społeczności sufickich niż w innych krajach. Możemy jednak wyróżnić pewne „fale” wspólne dla większości krajów europejskich, chociaż pomiędzy nimi nie ma wyraźnych granic czasowych.

Niektórzy badacze wskazują na wspólnoty sufickie pochodzenia północnoafrykańskiego, które pojawiają się w miastach portowych Europy pod koniec XIX w. Jednakże w pierwszym etapie, od początku XX w. do lat 50., zainteresowanie sufizmem występuje głównie w dość wąskim środowisku ezoterycznym i „tradycjonalistycznym” – tu należy wymienić takich działaczy, jak Ivan Agueli, René Guenon, Michel Valsan. Trzeba również wspomnieć „misję” muzyka oraz „mistrza duchowego” Inayata Khana w Stanach Zjednoczonych i Europie (1910–1926), promującą uniwersalistyczne rozumienie sufizmu.

Po II wojnie światowej, w latach 50.–80., „tradycjonalistyczny” kierunek został rozwinięty przez Titusa Burckhardta, Frithjofa Schuona i Martina Lingsa. Następnie powstały czysto „zachodnie” wspólnoty, będące odgałęzieniami północnoafrykańskiej tariki (zakonu) Szazilijja-Darkavijja-Alavijja: Marjamijja (Frithjof Schuon), Murabitun (Ian Dallas czyli Abd al-Kadir as-Sufi). Linia wywodząca się od Inayat Khana rozwinęła się w Międzynarodowy Zakon Suficki. Ponadto istnieją grupy i mistrzowie związani z ruchem New Age, na przykład Irina Tweedie, Llewelyn Lee Vaughan i inne.

Właśnie w tym okresie pojawiają się pierwsze zorganizowane sufickie grupy w Niemczech, związane przede wszystkim z ruchem New Age, w którym sufizm był rozpatrywany głównie jako środek osobistej przemiany. W roku 1979 w Berlinie został otwarty Instytut Studiów Sufickich, zapoczątkowany przez Egipcjanina Muhammada Salaha Eida, Niemca Abdul Halisa Dornbracha oraz Austriaka Hussejna Abdul Fattaha (Stefana Makowskiego) (Klinkhammer 2009, s. 136–137).

Później to centrum, znane również jako Haus Schnede, zostało przeniesione do Zaltshausen w pobliżu miasta Lüneburg (Dolna Saksonia). Odbywały się tam warsztaty, wykłady i inne imprezy z udziałem znanych mistrzów sufickich, takich jak Muzzaffer Ozak, Reshad Field, szejk Nazim Kubrisi i innych.

Po tragicznej śmierci w roku 1981 Salaha Eida działalność centrum stopniowo zanikła. Stefan Makowski wrócił do Austrii, gdzie stworzył Instytut Studiów

Sufickich w Salzburgu. Z kolei Abdul Halis Dornbrah otworzył tekke (dom zgromadzeń) Mevlewijja we wsi Trebbus koło Berlina, który istnieje do dziś jako centrum spotkań sufich z Brandenburga i okolicy. W centrum tym w weekendy odbywają się rytualne zgromadzenia, również seminaria, warsztaty poświęcone sufizmowi oraz inne religijne i kulturalne wydarzenia. Haus Schnede z kolei zostało przejęte przez tarikę Burhanijja i obecnie jest wykorzystywane jako ogólnoeuropejskie centrum zgromadzeń jej zwolenników.

Migracja z krajów muzułmańskich do Europy w owym okresie również sprzyjała pojawieniu się w krajach europejskich wyznawców tradycyjnych tarik, ale proces ten jest sporadyczny i raczej słabo zbadany.

Trzecia „fala” przypada na lata 80. XX w. i charakteryzuje się „powrotem” do tradycji islamskiej. W tym okresie odbywa się instytucjonalizacja sufickich ośrodków w europejskiej diasporze muzułmańskiej oraz rozwijają się ponadnarodowe tariki, w szczególności Nakszbandijja-Hakkanijja, Burhanijja i inne.

Amerykańska badaczka Marcia Hermansen przedstawia następującą klasyfikację zachodnich ruchów sufickich (Hermansen 1997, s. 155–158; Hermansen 2013, s. 190–191):

- „macierzyste” (perrenials) – rozpatrujące sufizm jako uniwersalną mistyczną tradycję poza kontekstem islamu lub luźno z nim związaną,
- „hybrydowe” – posiadające większy związek z islamską tradycją, jednocześnie dostosowane do zachodniego społeczno-kulturowego kontekstu, mające wielu zwolenników wśród Europejczyków,
- „przeszczepione” – czyli utworzone głównie przez członków diaspery muzułmańskiej, odtwarzające wzorce tradycji społeczno-kulturowych i religijnych z krajów ich pochodzenia.

Marcia Hermansen podkreśla również w odniesieniu do amerykańskich wspólnot sufickich, że istnieje napięcie związane z tożsamością wśród różnych grup, ponieważ „niektórzy utrzymują, że mieszanie się z istniejącą kulturą jest duchowo lepsze i bardziej autentyczne niż przyjęcie odzieży lub zachowań, które mogą być »tradycyjnymi« w muzułmańskim kontekście” (Hermansen 2000, s. 160).

Z drugiej strony Ron Geaves twierdzi, że sufizm na Zachodzie „funkcjonował nie jako środek przekazywania mistycyzmu w islamie, który jest w stanie przekształcić się w uniwersalny mistycyzm, wielce ceniony przez zachodnich poszukiwaczy, ale jako mechanizm ustalenia granic, przede wszystkim dotyczących przekazywania tradycji kulturowych i religijnych” (Geaves 2009, s. 97). W ramach tych społeczności wiejskie zwyczaje i praktyki są powielane, kształtując „lustrzane odbicie” owych praktyk. Geaves odnosi do tego procesu reprodukcji społeczno-kulturalnej pojęcie „kulturowego rozszczepienia binarnego”. „Pojęcie „binarne rozszczepienie” jest zapożyczone z biologii i odnosi się do najbardziej podstawowych metod reprodukcyjnych, znanych w naturze, gdzie ameby po prostu dzielą swoje komórki i podzielone na dwie części tworzą własny duplikat” (Geaves 2009, s. 97). Według Geavesa tariki

funkcjonowały przede wszystkim jako środki powielania społeczno-kulturowych modeli właściwych dla miejscowości ich pochodzenia.

Nasze własne doświadczenia pozwalają stwierdzić, iż w sufickich wspólnotach na Zachodzie, zwłaszcza w tych, które można określić jako hybrydowe o charakterze wieloetnicznym, występują obydwie tendencje.

Należy pamiętać, iż sufizm na Zachodzie rozwija się w środowisku społeczno-kulturowym, któremu właściwa jest „specjalizacja dziedzin instytucjonalnych, pluralizm kultury masowej, rozwój rynku światopoglądów” (Luckmann 1999, s. 256), prezentuje więc przeciwległe holistyczne podejście do tych trendów.

Początkowej konwersji na islam/sufizm Europejczyków towarzyszy przejście od indywidualizmu religijnego (z którego całkowicie niekonieczne się rezygnuje), do wspólnie podzielanego zestawu norm i praktyk religijnych, który sam jest przedmiotem ciągłego ponownego rozpatrywania i negocjacji w społecznościach sufickich. Efekty tych negocjacji we wspólnotach zależą od różnych czynników, takich jak indywidualna postawa religijna członków, autorytet religijny i struktura instytucjonalna. Niektóre z nich przyjmują islamski „kanon ekskluzywny” (Luckmann, 1999 p. 257), podczas gdy inne zachowują pluralizm religijny.

Inkulturacyjną rozumiemy więc z jednej strony jako proces przyswajania tradycyjnych muzułmańskich norm i obyczajów przez konwertytów we wspólnotach sufickich. Przy czym owe normy i obyczaje przyswajane są w ujęciu charakterystycznym dla regionu, z którego pochodzi ta lub inna społeczność. Na przykład w Centrum Sufickim Rabbanija mężczyźni, w tym konwertyci, zakładają bordowe fezy, inni też noszą tradycyjne osmańskie stroje. To się tłumaczy szacunkiem dla tradycji osmańskiego imperium, które jest traktowane w bardzo romantyczny sposób, jako złoty wiek w dziejach islamu.

Z drugiej strony owe tradycje są w pewnym stopniu adaptowane do społeczno-kulturowego otoczenia w przyjmującym kraju. Więc muridzi (adeptci) nie noszą owych strojów na stałe, zakładają je tylko wtedy, kiedy udają się na zebrania sufickie, lub przebiorają się na miejscu.

Sufickie wspólnoty Berlina

Spółeczno-kulturowym tłem owych procesów są przede wszystkim wielkie miasta Europy Zachodniej. W naszym badaniu chodzi o Berlin. Po II wojnie światowej Berlin został podzielony na kilka stref okupacyjnych, co spowodowało powstanie dwóch odmiennych jednostek administracyjnych, mianowicie Berlina Wschodniego, należącego do NRD, oraz Berlina Zachodniego, mającego status obszaru specjalnego administrowanego przez aliantów. W owych sztucznie utworzonych jednostkach administracyjnych demograficzne oraz urbanizacyjne procesy przebiegały w nieco odmienny sposób.

W okresie powojennym RFN podpisała umowy rekrutacyjne z kilkoma państwami muzułmańskimi, mianowicie z Turcją (1961), Marokiem (1963), Tunezją

(1965), umożliwiające robotnikom z owych państw dostęp do kraju, aby mogli pracować dla rozwoju przemysłu w Niemczech Zachodnich, uzupełniając brak miejscowej siły roboczej. Jednak w roku 1973 Niemcy Zachodnie zawiesiły program wspierania migracji zarobkowej ze względu na wzrost bezrobocia spowodowany przez kryzys ropy naftowej. Oczekiwano, iż po tym okresie robotnicy migracyjni, zwłaszcza Turcy, wrócą do kraju, jednak ich przytłaczająca większość pozostała w RFN na stałe (Green 2006). Po 1973 roku rozwój diaspor muzułmańskich był związany głównie z migracją rodzinną, mianowicie z łączeniem rodzin.

Jednak ze względu na to, że Berlin Zachodni stanowił enklawę otoczoną przez NRD, nie był zbyt atrakcyjnym miejscem dla przedsiębiorstw z RFN i nie przyciągał wielkiej liczby gasterbeiterów, chociaż właśnie tu m.in. powstały pierwsze lokalne diaspory muzułmańskie, głównie tureckiego pochodzenia. Z drugiej strony we Wschodnim Berlinie migranci z muzułmańskich krajów byli prawie nieobecni, z wyjątkiem obywateli Algierii, która wtedy przyjaźniła się z obozem socjalistycznym.

Po zjednoczeniu Niemiec w 1989 roku napływ muzułmanów do odnowionej stolicy widocznie się zwiększył, głównie dzięki migracji wewnętrznej oraz uchodźcom z Afganistanu, Palestyny i byłej Jugosławii (Ohliger, Raiser 2005, s. 10). Z biegiem czasu Berlin stał się bardziej atrakcyjnym miejscem dla migrantów z krajów muzułmańskich ze względu na stosunkowo niski koszt wynajmu mieszkań, niewysokie czynsze oraz możliwości dla małego biznesu orientowanego na klientów muzułmanów (halal restauracje, sklepy). Jednak do tej pory migranci muzułmańscy mieszkają przeważnie w dzielnicach Zachodniego Berlina: Kreuzberg, Wedding oraz Neukölln.

Obecnie Berlin należy do europejskich miast z największą liczbą mieszkańców pochodzących z krajów muzułmańskich. Badacze podkreślają przy tym, że dokładną liczbę muzułmanów zamieszkałych w Berlinie jest bardzo trudno ustalić ze względu na to, iż dotychczasowe badania demograficzne ustalają przede wszystkim procentową liczbę obcokrajowców, w tym pochodzących z krajów muzułmańskich, wśród mieszkańców tej czy innej miejscowości, bez uwzględnienia różnicy wyznaniowej (Müle 2010, s. 27, *passim*). Mianowicie wszyscy migranci pochodzący z muzułmańskiego państwa, na przykład Egiptu, są *a priori* uznawani za muzułmanów, chociaż wśród nich mogą pojawić się również chrześcijanie.

Niemniej jednak po zjednoczeniu Niemiec liczba muzułmanów lub migrantów z krajów muzułmańskich mieszkających w Berlinie znacznie wzrosła. Według Departamentu Statystyki Berlin-Brandenburg ich liczba w 2011 roku, kiedy to przeprowadzono ostatni spis ludności, wynosiła około 242 tysiące, czyli 7% ogólnej populacji (Statistisches Jahrbuch Berlin 2013, s. 163), z czego 70 tysięcy posiada obywatelstwo niemieckie. Większość z nich (73%) jest pochodzenia tureckiego.

Wiele wspólnot muzułmańskich w Berlinie ma kontakt z tarikami sufickimi. Badacz z Wolnego Uniwersytetu Berlina Nasima Selim wymienia około 20 różnych sufickich społeczności w Berlinie. Większość tych wspólnot ma korzenie tureckie – należy tu wymienić odgałęzienia Nakszbandijja-Halidijja „Mehmet Zahid Kotku”

oraz „Semerkand”, które można określić jako „przeszczepione”, ponieważ składają się prawie wyłącznie z przedstawicieli społeczności tureckich i kurdyjskich, jak również ośrodek tariki Kadirijja o charakterze „hybrydowym”, bo choć jest zdominowany przez przedstawicieli tureckiej diaspory, skupia dużą liczbę niemieckich zwolenników.

Jednym z najbardziej popularnych ruchów sufickich w Niemczech jest „Sulejmandzilar”, założony przez tureckiego religijnego mistrza Sulejmana Hilmi Tunahana (1888–1959). Reszta sufickich wspólnot w Berlinie to niewielkie grupy, które zazwyczaj składają się z 50–100 osób.

Wśród społeczności sufickich Berlina można wyróżnić bardziej i mniej publiczne. Na przykład „Sulejmandzilar” i „Semerkand” prowadzą zamknięte ceremonie, z kolei „Mehmet Zahid Kotku” pozwala wszystkim muzułmanom uczestniczyć w ceremonii zikra. W czasie odprawiania tego rytu mogą być obecni również inni.

Podczas pobytu naukowego w listopadzie–grudniu 2014 roku skupiłem się na badaniach nad „hybrydowymi” sufickimi społecznościami Berlina. Największymi „hybrydowymi” wspólnotami Berlina są Nakszbandijja-Hakkanijja (założona przez szejka Nazima Kibrisi, 1922–2014) i Burhanijja (założona przez szejka Muhammada Uthmana, 1902–1983). Gdy w Berlinie odbywają się festiwale z okazji muzułmańskich świąt, koncerty muzyki sufickiej (szejk Hassan Dyck z Osmanische Herberge, Eifel) lub inne imprezy, uczestniczą w nich przedstawiciele różnych grup sufickich. Poza tym owe wspólnoty prawie nie kontaktują się ze sobą. Nie stwierdziliśmy również żadnej konkurencji pomiędzy nimi.

W Berlinie do niedawna istniały dwa ośrodki związane z Nakszbandijja-Hakkanijja: derge („klasztor”) na Bundesplatz (szejk Ahmed Kreush) oraz Centrum Sufickie Rabbaniija (szejk Eşref Goekcimen) w Neukölln. Pierwsza wspólnota jest mniej publiczna i bardziej związana z centralną derge w Lefke (Północny Cypr). Szejk Nazim często gościł tu podczas jego podróży w Europie, również jego syn i obecny przywódca tariki szejk Mehmet Adil często tu bywa. Należy także wspomnieć o małej społeczności o charakterze „terapeutycznym” prowadzonej przez Hamdiego Alkonavi, który zajmuje się „uzdrawianiem duchowym”.

Owe wspólnoty można określić jako „hybrydowe”, gdyż wielu zwolenników jest niemieckiego pochodzenia. Grupa szejka Ahmeda jest bardziej tradycyjna, natomiast w Rabbaniija da się zauważyć znaczną ilość tych, którzy formalnie nie uważają się za muzułmanów. Wśród grupy Hamdi Alkonavi dominują niemuzułmanie.

Z kolei tarika Burhanijja pochodzi z Sudanu i jest odgałęzieniem Szazilijja-Disukijja. Dzięki Muhammad Salah Idu rozprzestrzeniła się w Niemczech. Po jego śmierci w 1981 roku 40 niemieckich zwolenników udało się do Chartumu do ówczesnego lidera szejka Muhammada Uthmana (Sidi Fahrudin). Jego syn i następca Sidi Ibrahim już spędzał sporo czasu w Europie, także jego syn i obecny przywódca tariki szejk Sidi Muhammad zamieszkał w Niemczech na stałe koło Hamburga i zawarł ślub z niemiecką uczennicą.

Większość tej wspólnoty stanowią zwolennicy niemieckiego pochodzenia, muzułmanie w pierwszym, drugim, a nawet trzecim pokoleniu, wielu z nich to krewni. Do niej również należy kilku Sudańczyków.

Wśród niemieckich wyznawców sufizmu dostrzegamy różne postawy wobec islamu. Dla niektórych nawrócenie na islam stanowi tylko formalny krok, który otwiera im dostęp do „duchowych skarbów” sufizmu, podczas gdy dla innych jest to początek nowego życia zgodnie z islamskimi przepisami. Są też tacy, którzy nie deklarują formalnej przynależności do islamu lub ukrywają ją w obawie przed odrzuceniem przez środowisko społeczne i rodzinę.

Najnowszym trendem, który można zaobserwować w sufickim środowisku w Berlinie, jest – według definicji Gritt Klinkhammer z Uniwersytetu w Bremie – „dążenie do autentyczności”, które polega na głębszym zanurzeniu Europejczyków w muzułmańskich praktykach religijnych i społecznych (Klinkhammer 2009, s. 142–143). Tę sytuację dobrze ilustruje przykład rozmowy z informatorem Y pochodzenia niemieckiego, muzułmaninem w drugim pokoleniu ze wspólnoty Burhanijja: „Z islamem i sufizmem to jest tak, jakby ktoś mówił: »Nie chcę żyć w Niemczech, natomiast chcę żyć w Berlinie«. Mówimy do niego wtedy: »Dobrze, zamieszkać w Berlinie«. A potem ten ktoś nagle zdaje sobie sprawę: »Do diabła, przecież mieszkam w Niemczech«⁴. Należy zauważyć, iż znajomość islamskich przepisów nie jest koniecznym warunkiem przystąpienia do tych wspólnot, bowiem islamskie normy, wartości, idee są komunikowane w trakcie interakcji pomiędzy konwertytami, etnicznymi muzułmanami oraz religijnym autorytetem w owych grupach.

Sposoby komunikacji w wieloetnicznych wspólnotach sufickich

We wspólnotach sufickich wewnętrzna komunikacja jest zorganizowana w sposób hierarchiczny w przeciwieństwie do symetrycznego, gdzie ma miejsce interakcja pomiędzy równymi stronami. Jej oznakami są: przeważanie kierunku „z góry na dół”, dystans pomiędzy mówiącym i odbiorcami, obecność autorytetu, apodyktyczny charakter treści przekazu. Głównym celem tego rodzaju komunikowania jest pouczanie, informowanie, doradzanie i kierowanie. Zarówno służy ona kontrolowaniu zachowania członków wspólnoty, jak i motywowaniu. Jednocześnie, jak zobaczymy dalej, owa komunikacja w poszczególnych wspólnotach może mieć charakter grupowy lub bardziej indywidualny.

Zacznijmy od omówienia problemu autorytetu. Autorytet religijny, w tym kontekście, oznacza prawo do określania zasad i granic tradycji religijnej, czyli kształtowania zbioru norm i wartości islamskich oraz dokonywania na ich podstawie oceny różnych aspektów życia religijnego, społeczno-kulturalnego, gospodarczego i politycznego społeczności muzułmańskich. Według wybitnego antropologa religii Talala Asada: „Praktyka jest uważana za muzułmańską, ponieważ jest autoryzowana przez dyskursywną tradycję islamu, która jest przekazywana muzułmanom

⁴ Wywiad w berlińskim ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja 27.11.2014.

przez alima, hatiba, sufickiego szejka bądź rodzica, który nie posiada formalnego wykształcenia” (Asad 1986, s. 15).

Odwołując się do Weberowskiego ujęcia autorytetu, można powiedzieć, iż szejk reprezentuje tak tradycyjny, jak i charyzmatyczny typ autorytetu. Z jednej strony jest kontynuatorem pewnej tradycji religijno-mistycznej, silsiła, czyli „więzi duchowej”, na którą składają się wybitni szejkowie przeszłości. Z drugiej – autorytet szejka jest oparty na osobistej charyźmie, która przejawia się poprzez posiadanie nadprzyrodzonych zdolności, doświadczenie oraz wywoływanie stanów mistycznych, czynienie cudów. Jak zaznaczył Max Weber: „Charyzma była wszędzie niezwykłą [aufieralltagliche] mocą (mana, orenda), której obecność przejawiała się w czarach i czynach heroicznych [...]. Siła, jaką dysponował bohater, uchodziła wszak pierwotnie za cechę magiczną, podobnie jak siły «magiczne» w ściślejszym tego słowa znaczeniu: zaklęcie deszczu i chorób oraz nadzwyczajne umiejętności techniczne” (Kaczmarek 2010, s. 29).

Z kolei Alberto Melucci ujmuje charyzmatyczny autorytet jako „specyficzny rodzaj wymiany, w której dominuje, w stosunku do innych wymiarów, afektywne utożsamianie się z niezwykłymi cechami lidera oraz wzmocnienie indywidualnej i zbiorowej tożsamości wyznawców” (Melucci 1996, s. 7).

Według nauki sufich doskonały (kamil) szejk, czyli ten, który może prowadzić uczniów (muridów) ścieżką duchową, ma posiadać zarówno głęboką normatywną islamską wiedzę, jak i zdolności nadprzyrodzone. By osiągnąć doskonałość, uczniowie mają całkowicie poddać się szejkowi w sprawach duchowych oraz doczesnych. W tradycji sufickiej również podkreśla się, iż szejka i uczniów łączą więzy miłości. Jak zaświadczył jeden z informatorów w berlińskim ośrodku tariki Burhanijja: „Niektórzy wpięrow dołączają się do wspólnoty, i dopiero po kilku latach nawracają się na islam. Ci, którzy tak czynią, robią to z miłości do szejka”⁵.

Szejk zajmuje się nie tylko kwestiami związanymi z życiem religijnym oraz doświadczeniami duchowymi własnych uczniów – ci ostatni odwołują się do jego autorytetu w sprawach dotyczących życia codziennego: relacji małżeńskich, problemów zawodowych, kwestii finansowych oraz innych aspektów „życia doczesnego”. W zachodnim kontekście społeczno-kulturowym odnosi się to zarówno do jego uczniów z grona diaspor muzułmańskich, jak i konwertytów.

W muzułmańskich społeczeństwach autorytet szejka jest również podtrzymywany przez stosunki pokrewieństwa w obrębie tradycyjnych, wielopokoleniowych rodzin, do których należą jego uczniowie, oraz relacje patron–klient, odgrywające wielką rolę w życiu społecznym oraz gospodarczym krajów muzułmańskich.

Należy zaznaczyć, iż autorytet szejka (zwłaszcza jego aspekty społeczne) ulega zmianom w sufickich wspólnotach na Zachodzie, dostosowując się do miejscowego kontekstu społeczno-kulturowego. Chodzi zwłaszcza o społeczności hybrydowe. Jeżeli stosunki pokrewieństwa w dalszym ciągu odgrywają ważną rolę wewnątrz wspólnot sufickich na Zachodzie (Gabriele, Geaves 2013, s. 31–32), to znaczenie

⁵ Ibidem.

relacji patron–klient widocznie się zmniejsza, bowiem członkowie tych wspólnot, a w szczególności konwertyci, wchodzą w stosunki gospodarcze głównie z osobami spoza danej grupy.

Jak zaznacza Annabelle Böttcher, tarika Hakkanijja z powodu minimalnej infrastruktury instytucjonalnej jest tworzona i utrzymywana przez charyzmatyczne powołanie i religijny autorytet przywódcy sieci. To przywództwo opiera się na doktrynie sufickiego mistrza duchowego, mającego prowadzić duchowe szkolenie ucznia, który musi mu ufać i go słuchać (Böttcher 2006, s. 243). Uczniowie (muridzi) pociągnięci charyzmą szejka są złączeni z nim duchową więzią (rabita).

Szejk mianuje pełnomocników regionalnych (hulafa) i tworzy więzi społeczne wśród uczniów poprzez inicjowanie małżeństw i organizowanie podsieci (*sub-networks*) do celów rytualnych i społecznych. Annabelle Böttcher stwierdza, że stabilność i rozwój tej sieci zależy od charyzmatycznego powołania i konsolidacji religijnego autorytetu szejka. Obecnie, po śmierci szejka Nazima, naczelnym szejkiem tariki został jego starszy syn Mehmet Adil, mieszkający w Istambule.

W Centrum Sufickim Rabbaniija główną rolę odgrywała bezpośrednia komunikacja z szejkiem Eşrefem, lokalnym pełnomocnikiem tariki, chociaż wszystkie jego przemówienia publiczne są również filmowane i umieszczane na stronie wspólnoty⁶.

Sufickie Centrum Rabbaniija ma wyraźnie wieloetniczny charakter, bowiem tylko 20% należących do niego osób ma pochodzenie tureckie. Reszta członków to konwertyci, także ci, którzy formalnie nie zostali muzułmanami, przeważnie pochodzenia niemieckiego, oraz z innych krajów Europy (Włoch, Polski, Wielkiej Brytanii, Rosji). Spotykałem również osoby z innych krajów muzułmańskich (Kazachstanu, Iranu, Algierii).

Przestrzeń, w której odbywają się sufickie zebrania, jest zorganizowana w taki sposób, że szejk lub jego pełnomocnik przemawiają, siedząc w udekorowanym krześle, przed którym leży owcza skóra⁷, gdy reszta wspólnoty siedzi w półkolu na dywanach lub poduszkach, przy czym mężczyźni zajmują miejsce z przodu, kobiety zaś z tyłu. Owa postawa szejka jest materialnym wyrazem jego autorytetu w stosunku do wspólnoty.

Kluczowym środkiem komunikacji we wspólnocie Rabbaniija jest „sohbet”. W tarice Nakszabandijja, do której należy owa wspólnota, sohbet jest uznawany za jedną z podstawowych praktyk religijnych. Podania mówią, że jeden z założycieli tariki szach Bahauddin Nakszband (1318–1389) głosił, iż „Tarika trzyma się na sohbecie. Dobro zawsze jest z dzama’atem (zgromadzeniem)”. Sohbet można określić jako pouczające przemówienie szejka do zgromadzenia uczniów na tematy religijne, uważane przez niego za niezbędne dla dobra całej wspólnoty, w trakcie którego udziela on również ogólnych instrukcji duchowych.

⁶ http://sufi-zentrum-rabbaniyya.de/index_en.php

⁷ Owca skóra oznacza miejsce, gdzie zasiada szejk, zwłaszcza w irańskich oraz tureckich sufickich ośrodkach.

Jak zaznaczył jeden z pełnomocników szejka Eşrefa Metin Arikan: „Szejek mówi w uniesieniu, przekazuje wiedzę z żywej księgi, z żywego doświadczenia. [...] Sohbet jest skierowany do duchowej strony osoby, uczy, jak być dobrym człowiekiem. Sohbet idzie od serca szejka do serc uczniów”⁸.

W sufizmie, a szczególnie w tarice Nakszbandijja-Hakkanijja, osoba szejka jest traktowana jako „żywy Koran”, czyli ucieleśnienie koranicznych przepisów. Z kolei Tayfun Atay podkreśla, iż dla własnych uczniów szejek jest „podstawowym źródłem islamskiej wiedzy”. Nawet prosta obecność szejka traktowana jest jako symbol „najwyższej wiedzy”. Atay przytacza wypowiedź jednego ze swych informatorów z londyńskiej wspólnoty Nakszbandijja-Hakkanijja, który powiedział o szejku Nazimie Kibrisi: „Szejek Efendi jest dla nas Koranem. Nigdy nie czytałem Koranu i wątpię, czy będę czytał go w przyszłości. Lecz połowę Koranu znam na pamięć z jego rozmów” (Atay 2012, s. 246).

W nauce sufickiej ogólnie utrzymuje się, że szejek jest włączony w silsilę (więź duchową), dlatego opiera się nie tylko na własnej wiedzy i doświadczeniu, ale mówi w imieniu całej tradycji duchowej, której wcieleniem jest obecnie on sam. W związku z tym amerykański socjolog Bruce Lincoln zauważa: „Powiązania w przestrzeni i ciągłość w czasie zapewniają formalne i półformalne struktury ustanowione przez kierowników, ekspertów i funkcjonariuszy, upoważnionych do wypowiadania się i działania w imieniu nie tylko społeczeństwa, ale także tradycji i religii. Struktury te różnią się rozmiarem, kompetencjami, poziomem obowiązywania, statusem, finansowaniem, hierarchicznością, sposobem działania. Ale bez względu na to, jaką formę przybierają, należą do nich liderzy, odpowiedzialni za zachowanie, interpretację, kontrolę nad praktykami rytualnymi, upowszechnienie dyskursu określającego grupę, ustanowienie norm etycznych i ich realizację, opiekę nad społecznością, jej ochronę i rozwój” (Lincoln 2003, s. 7).

Sohbet jest zazwyczaj udzielany w piątki późnym wieczorem, po zakończeniu ceremonii zikru. W sobotę wieczorem jeden z pełnomocników szejka Eşrefa również wygłasza przemówienie do zgromadzenia, w którym omawia wątki z poprzedniego sohbetu, jednak nie jest ono traktowane jako właściwy sohbet. Jak zauważył pełnomocnik szejka Metin Arikan: „Nie jestem właściwie szejkiem, jak Tahir i inni, mam prawo do wypowiadania się, by przekazać to, czego nauczyłem się od szejka, nie zaś mówić w swoim imieniu. Nie będzie to sohbet, tylko rozmowa. Przekazywanie wiedzy od innych jest zawsze bezpieczniejsze. Wiem, że nie traktujecie mnie jako szejka, jesteśmy raczej przyjaciółmi”⁹.

Podczas właściwego sohbetu szejek również odpowiada na pytania stawiane przez uczniów. Pytania są zadawane na końcu, i nikt nie przerywa szejkowi w trakcie jego wypowiedzi. Jeżeli chodzi o przemówienia pełnomocników szejka, to tutaj

⁸ Wywiad z Metinem Arikanem, który przedstawił się jako „pomocnik oraz tłumacz” szejka Eşrefa, Centrum Sufickie Rabbaniija, Berlin, 01.11.2014.

⁹ Obserwacja uczestnicząca we wspólnocie Centrum Sufickie Rabbaniija, Berlin, 28.11.2014.

reguły zachowania są mniej restrykcyjne, osoby ze zgromadzenia przerywają im pytaniami oraz dyskutują z nimi.

Członkowie wspólnoty porozumiewają się w językach niemieckim i tureckim. Szejk Eşref zazwyczaj udziela sohbety w języku tureckim, zwracając się do tej części wspólnoty, która nie rozumie tureckiego, przez tłumacza. Przy tym szejk Eşref biegle mówi po niemiecku i czasami przechodzi z jednego języka na drugi. Jego pełnomocnicy, przede wszystkim Metin i Tahir, zwracają się do zgromadzenia po niemiecku. Z kolei inny pełnomocnik szejka Eşrefa, Kadir, prowadził spotkania poważnie z turekojęzycznymi członkami wspólnoty, w tym osobno z kobietami.

W trakcie badań terenowych brałem udział w kilku sohbetach w Centrum Sufickim Rabbaniija. Odwołuję się na przykład do sohbetu z szejkiem Eşrefem z 14 października 2014 roku. Należy zaznaczyć, iż sohbet odbywał się w obecności innego bardzo szanowanego szejka Jamaladdina Dirszla, jednakże ten ostatni nie ingerował w przebieg sohbetu, pozostając w roli zwykłego odbiorcy. Owa postawa podkreśla hierarchiczny charakter sohbetu jako środka komunikacji we wspólnocie.

Przed rozpoczęciem sohbetu ma miejsce krótka zikr. Pierwsza część odbywała się w sposób sformalizowany, podobny do kazań. Szejk znajdował się w pewnym odosobnieniu, przebywając niejako w mistycznym uniesieniu (hal), co z kolei podkreślało nadprzyrodzoną inspirację aktu komunikacji. Pod koniec przemówienia szejk zaczął zachowywać się w bardziej wyluzowany sposób, żartować, usuwając napięcie.

Głównym wątkiem owego sohbetu był tradycyjny suficki motyw walki z ego (nafsem). Jednocześnie szejk Eşref podkreślił znaczenie sohbetu, nazywając go środkiem, dzięki któremu „dusza może oddychać”. Zaznaczył także ważność posłuszeństwa wobec szejka i naśladowania go w praktykowaniu cnót.

Szejk przytoczył historię młodego człowieka z Kolonii, który powiedział, że czuje odrazę do posłuszeństwa czyimś rozkazom. Szejk odparł mu, że całe stworzenie jest podporządkowane rozkazom kogoś innego. Również człowiek podporządkowuje się zewnętrznym czynnikom, niezależnie od tego, czy są dobre, czy też złe, podoba mu się to, bądź nie. Jeżeli człowiek spełnia przykazania Pana, wszystkie drzwi są dla niego otwarte, podobnie jak dla wysłannika sułtana, ale jeżeli działa według rozkazów swojego ego, jest poddawany kpinom. Posłuszeństwo wobec szejka to także wielki zaszczyt. Jeżeli ktoś spożyje zepsute jedzenie, żołądek i ego zaprowadzą go do toalety, a nie będzie w stanie się oprzeć. Więc nafs produkuje tylko nieprzyjemny zapach. Jeżeli zaś człowiek przestrzega przykazań szejka, to znajdzie się w miejscu, gdzie będzie wolny od fizjologii, gdzie nie istnieją toalety, gdzie przebywają czyste duchy.

W trakcie przekazywania wiedzy o charakterze normatywnym i apodyktycznym szejk sięga po żarty, które niejako skracają dystans w komunikacji i ułatwiają przyswojenie przekazanych treści przez zgromadzenie. Zebrani reagowali śmiechem na ten i inne żarty, łagodząc napięcie w audytorium. Odwoływanie się do

zartów w trakcie komunikacji z uczniami jest ulubioną metodą dydaktyczną w sufickich wspólnotach.

Po zakończeniu pierwszej części sohbetu miałem okazję poznać osobiście szejka. Przed rozpoczęciem drugiej części znów odbył się krótki zikr. Potem szejk poprosił o zadawanie mu pytań, dodając, że jeżeli nie będzie mógł odpowiedzieć, to uczyni to szejk Jamaladdin. W ten sposób wyraził szacunek wobec innego szejka obecnego w zgromadzeniu.

Pytania stawiane przez uczestników bardzo się różniły. Niektórzy pytali o rzeczy bardziej praktyczne, na przykład, jak zmusić do nauki muzyki niedbałego ucznia, na co szejk starał się udzielić konkretnej odpowiedzi. Inni pytali o rzeczy bardziej oderwane, na przykład, jak odsłonić przed drugim człowiekiem swoje wewnętrzne piękno bez użycia słów, na co szejk odpowiadał, żeby nie zawracać sobie tym głowy.

Podczas rozmowy miała miejsce dyskusja z chłopakiem, który pytał, czy mamy dowody na istnienie Boga, czy też polegamy wyłącznie na wierze. Na to szejk odparł, że w naszym życiu codziennym bardzo mocno opieramy się na wierze, nie potrzebując dowodów. Również w religii musimy polegać na wierze do czasu, gdy istnienie Boga zostanie nam objawione.

Następnie szejk Eşref publicznie zwrócił się do mnie, wykorzystując tę okazję jako pretekst do krytyki wiedzy naukowej, mówiąc, że: „Problem ludzi współczesnych polega na tym, że za dużo myślą. I myślą przede wszystkim o tym, jak wyjaśnić wszystko bez Boga. Dlatego filozofowie tracą rozsądek jak Nietzsche”.

Metin Arikan w wywiadzie zaznaczył, iż szejk Eşref w trakcie sohbetu zazwyczaj rozpatruje pytania o wielkim znaczeniu dla całej wspólnoty¹⁰. Poniekąd sohbet obejmuje tematy podejmowane wcześniej w prywatnych rozmowach z uczniami. Informator zauważył również, że ze względu na obecność we wspólnocie zarówno muzułmanów, jak i niemuzułmanów szejk Eşref unika w sohbetach podejmowania czysto islamskich wątków i przedstawia te kwestie raczej w terminach ogólnie pojętej religijności i rozwoju duchowego. Wiedza islamska występuje tu, według określenia Metina, jako „źródło prawdy”.

Szejk Eşref prowadzi także indywidualne spotkania z uczniami. Większość z nich zwraca się z prośbą o poradę w kwestiach dotyczących życia codziennego. Klasy z nauką religii, recytacją Koranu, nauką modlitwy oraz innych przepisów rytualnych są organizowane według potrzeb wspólnoty. Większość konwertytów uczy się modlitwy i rytuałów, naśladując innych muzułmanów.

Pewną część konwertytów stanowią pary, niektórzy później biorą ślub. Zdarzają się również małżeństwa mieszane etnicznie, jednak szejk odradza je, kiedy ma miejsce duży dystans kulturalny pomiędzy narzeczonymi.

W przypadku Centum Sufickiego Rabbaniija mamy do czynienia z hierarchicznym sposobem opartym na bezpośredniej zbiorowej komunikacji szejka ze swoimi zwolennikami, przy czym komunikacja ta ma charakter rytualny. Skuteczność

¹⁰ Wywiad z Metinem Arikaniem, Centrum Sufickie Rabbaniija, Berlin, 01.11.2014.

owego modelu w znacznej mierze zależy od tego, na ile szejk jest autorytetem uznanym przez całą wspólnotę.

Przejdźmy teraz do omówienia modelu komunikacji w innej wieloetnicznej sufickiej wspólnocie Berlina, mianowicie w ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja. Obecny naczelny szejk tariki Muhammad Ibrahim mieszka w Niemczech na stałe, więc jego niemieccy adepci mają ułatwiony dostęp do niego i mogą bezpośrednio sięgnąć po jego opinię w celu rozwiązywania własnych problemów. Szejk Muhammad Ibrahim zazwyczaj nie odpowiada na listy wysyłane pocztą elektroniczną, szczególnie od niemieckich uczniów. Niemniej jednak uczniowie mogą go odwiedzić osobiście. Szejk spędza całe godziny na rozmowach z uczniami¹¹.

Informator E wskazał, że po śmierci szejka Muhammada Uthmana w 1983 roku w tarice miały miejsce sprzeczki co do jego następcy, wywołało to pewne wewnętrzne rozłamy, dlatego obecnie wyłącznie Muhammad Ibrahim uważa się za szejka, do innych przełożonych w tarice ów tytuł stosuje się w sensie przenośnym. Dlatego sieciowa struktura tariki Burhanijja jest bardziej sformalizowana w porównaniu do Nakszbandijja-Hakkaniijja.

Ogólna struktura przewodnictwa w tarice Burhanijja wygląda w sposób następujący. Naczelny szejk uznawany jest za jedynego autorytet duchowy w pełnym znaczeniu tego słowa. Mianuje lokalnych przedstawicieli-mentorów (murszyd), które występują jako pośrednicy pomiędzy szejkiem a jego lokalnymi zwolennikami. Miejscowe ośrodki mają komitety mentorskie utworzone w sposób hierarchiczny: mentor naczelny jest mentorem starszych uczniów, ci zaś są mentorami dla nowicjuszy. Każdy członek wspólnoty powierza swoje potrzeby i problemy własnemu mentorowi, a ten stara się je rozstrzygnąć. W razie potrzeby ten mentor może zasięgnąć opinii starszego mentora, który z kolei może skierować je do lokalnego murszyda ten zaś, jeżeli nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, zwraca się bezpośrednio do szejka.

Tarika Burhanijja w Niemczech składa się prawie wyłącznie z konwertytów oraz muzułmanów niemieckiego pochodzenia w drugim i trzecim pokoleniu. We wspólnotach są nieliczni Sudańczycy, którzy cieszą się szacunkiem innych członków. Bardzo ważną rolę we wspólnotach odgrywają więzy pokrewieństwa. Na przykład w ośrodku Burhanijja w Berlinie znaczna część niemieckich muzułmanów to krewni lokalnego murszyda Abdullaha. W ostatnim czasie wspólnota rozwija się głównie dzięki małżeństwom i nowym pokoleniom, nie zaś przez przystąpienie nowych członków.

Ogólnie przyjętym środkiem komunikacji w środowisku Burhanijja w Niemczech jest język niemiecki. Szejk Muhammad Ibrahim kształcił się w Niemczech, dlatego swobodnie posługuje się tym językiem, co z pewnością ułatwia komunikację. Założyciel tariki szejk Muhammad Uthman mówił wyłącznie po arabsku, a jego następca szejk Ibrahim posługiwał się angielskim, co powodowało pewne trudności w komunikacji z Europejczykami. Uczniowie opowiadają taką historię: „Pewnego

¹¹ Wywiad z E w berlińskim ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja 04.12.2014.

razu szejka kazał uczniom robić rytualną ablucję w pewien określony sposób. Oni odebrali to jako rozkaz czynienia ablucji lodowatą wodą, co oczywiście było nieprawdą¹². Dzisiaj muridzi uczą się arabskiego, w tym bezpośrednio w krajach arabskich. Niemniej jednak narzekają na to, że nie znają tego języka w stopniu umożliwiającym czytanie dzieł szejka Muhammada Uthmana, które nie są przetłumaczone.

Obecnie w berlińskim ośrodku Burhanijja nie ma zajęć z islamu oraz recytacji Koranu. Kilku lat temu w Berlinie przebywał nauczyciel z Egiptu Afuad, absolwent al-Azharu, który spędził około trzydziestu lat razem z szejkiem Muhammadom Uthmanem, oraz wuj obecnego szejka Hussejn, którzy prowadzili wykłady z islamu dla członków wspólnoty.

W trakcie wywiadu Y potwierdził nasze przypuszczenie, iż początkowo większość niemieckich członków wspólnoty interesuje się przeżyciami mistycznymi, jednak po pewnym czasie prawie wszyscy nawracają się na islam¹³.

Obecnie podstawowym źródłem wiedzy o islamie we wspólnocie jest skrypt z wykładów szejka Hussejna w postaci trzech wydrukowanych zeszytów, składających się z 250–300 stron każdy. Dany skrypt jest przeznaczony do użytku wewnętrznego. Omawiane są w nim różne kwestie związane z islamską doktryną oraz teologią mistyczną, prawem, dotyczące modlitwy oraz praktyk duchowych, kodeksu (adab) zachowania we wspólnocie i innych.

W sobotę wieczorem w ośrodku Burhanijja odbywają się „spotkania rodzinne” członków wspólnoty, w czasie których członkowie razem przygotowują posiłek, omawiają problemy życia wspólnoty, czytają i rozważają lekcje szejka Hussejna oraz przemówienia obecnego duchownego lidera szejka Muhammada Ibrahima.

A więc we wspólnocie Burhanijja dominującym sposobem komunikacji jest komunikacja hierarchiczna przez pośrednictwo mediatorów, którymi są lokalni mentorzy, przy czym główny nacisk kładzie się na komunikację osobistą. Niemniej jednak każdy z członków posiada możliwość bezpośredniego dostępu do naczelnego szejka, co z kolei wraz z indywidualnym charakterem komunikacji skraca dystans, czyniąc kontakt bardziej skutecznym.

Wnioski: efekty sposobów komunikacji w omawianych wspólnotach sufickich

W trakcie pobytu naukowego w Berlinie i badań terenowych nastąpiło bardzo ważne wydarzenie, które wywarło wielki wpływ zarówno na naszą roboczą hipotezę, jak i na przebieg, i wyniki badań.

Pod koniec listopada 2014 roku naczelną szejka tariki Nakszbandijja-Hakkaniija Mehmet Adil nakazał zamknąć Centrum Sufickie Rabbaniija w Berlinie. Od tamtego czasu owa wspólnota nie istnieje jako wieloetniczna całość, bowiem uczniowie tureckiego pochodzenia otrzymali zakaz odwiedzania spotkań pozostałej grupy adeptów pochodzenia niemieckiego. Dla nich miało być utworzone tradycyjne tureckie

¹² Ibidem.

¹³ Wywiad z Y w berlińskim ośrodku (zawijja) tariki Burhanijja, 20.11.2014.

derge, którym ma się opiekować młodszy syn szejka Nazima oraz brat obecnego duchownego przywódcy Bahautdin. Powodem tego było niezadowolenie tureckiej części wspólnoty z powodu nieprzebrzegania islamskich przepisów podczas zebrań, szczególnie rozdzielania kobiet i mężczyzn, noszenia hijabu i innych. Wcześniej szejek Eşref odmówił wprowadzenia owych przepisów we wspólnocie, motywując swoją decyzję tym, że głównym celem Centrum jest zaangażowanie Europejczyków, natomiast podobny rygoryzm może ich zniechęcić.

Szejek Eşref przeniósł się do kompleksu „Sufilend” nad Jeziorem Bodeńskim, gdzie mieszka jego brat Ayberg, i obecnie opiekuje się wspólnotą „Mevlana” w Kolonii. W Berlinie pozostała grupa zwolenników, zgromadzonych pod przewodnictwem jednego z jego pełnomocników.

Dlaczego tak się stało i dlaczego owa wspólnota hybrydowa okazała się nie trwałą? Naszym zdaniem złożyło się na to kilka powodów. Obecność tureckiej diaspory była zbyt widoczna, więc ta część wspólnoty mogła promować własne interesy oraz bronić własnej wizji sufizmu, opartej na tradycjach właściwych krajowi jej pochodzenia. Zapewne wielokulturowe dążenia szejka Eşrefa oraz tolerowanie niemuzułmanów we wspólnocie nie znalazły zrozumienia wśród jej tureckiej części. Jednocześnie szejek Mehmet zajmuje bardziej rygorystyczne stanowisko w stosunku do kanonu islamskiego niż jego ojciec i jest bardziej zainteresowany rozwojem tariki w krajach muzułmańskich, zwłaszcza w Turcji, regionach nad Wołgą w Rosji oraz wśród diaspory tureckiej, niż zaangażowaniem do niej Europejczyków.

Z drugiej strony sposób komunikacji przyjęty we wspólnocie, o sposobie grupowym i charakterze rytualnym, wymagał całkowitego zaufania do szejka oraz jego akceptacji przez całą wspólnotę jako autorytetu per se oraz pełnomocnika naczelnego lidera, od którego uzyskuje legitymizację. Jednak nie był on postrzegany w ten sposób ani przez zwolenników innych ośrodków Nakszbandijja-Hakkanijja w Niemczech, ani przez pewną część członków tureckiego pochodzenia we własnej wspólnocie. Odwołując się do określenia Annabelle Böttcher, można powiedzieć iż jego autorytet nie został w dostatecznym stopniu skonsolidowany. Dlatego wzajemna inkulturacja w tej wspólnocie nie była całkowicie skuteczna, bowiem adepci zarówno niemieckiego, jak i tureckiego pochodzenia starali się przede wszystkim uchronić swoją tożsamość kulturową.

Z kolei w tarice Burhanijja religijny autorytet jest bardziej skonsolidowany a ogólna struktura przewodnictwa jest bardziej sformalizowana. Temu służy również sposób komunikacji przyjęty w Burchanijja, kiedy szejek działa za pośrednictwem lokalnych mentorów, którzy komunikują się z uczniami w sposób indywidualny i których poniekąd łączą również więzi pokrewieństwa. Dlatego nowicjusze w tej wspólnocie częściej nawracają się na islam i przyjmują wywodzące się z niego normy społeczne i kulturowe.

Bibliografia

- Asad T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown.
- Atay T. (2012). *A Muslim Mystic Community in Britain*, Books on Demand.
- Böttcher A. (2006). *Religious Authority in Transnational Sufi Networks: Shaikh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani al-Naqshband*. W: G. Krämer, S. Schmidtke (red.), *Speaking for Islam: religious authorities in Muslim societies*, Leiden: Brill, s. 241–269.
- Gabriele T., Geaves R. (2013). *Expressions of Spirituality in Islam: Unity and Diversity*. W: R. Geaves, T. Gabriele (red.), *Sufism in Britain*. London: Bloomsbury Academic, s. 19–35.
- Geaves A. (2009). *A case of cultural binary fission or transglobal Sufism? The transmigration of Sufism to Britain*. W: M. Dressler, R. Geaves, G. Klinkhammer (red.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon: Routledge, s. 97–113.
- Green S. (2006). *The politics of exclusion: Institutions and Immigration Policy in contemporary Germany*. Manchester: Manchester University Press.
- Hermansen M. (1997). *In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials*. W: P.B. Clarke (red.), *New Trend and Developments in the World of Islam*. London: Luzac, s. 155–178.
- Hermansen M. (2000). *Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements*. *The Muslim World* 90(1–2), s. 158–197.
- Hermansen M. (2013). *American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere*. W: D. Bryliov (red.), *Islam v multikulturnom mire: Musulmanskie dvizenia i mehanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informacionnom prostranstve*. Kazan: Izdatelstvo KFU, s. 189–209.
- Kaczmarek K. (2010). *Guru – uczniowie – wspólnota*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Klinkhammer G. (2009). *The emergence of transethnic Sufism in Germany. From mysticism to authenticity*. W: M. Dressler, R. Geaves, G. Klinkhammer (red.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon: Routledge, s. 130–148.
- Lincoln B. (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luckmann T. (1999). *The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions*. *Social Compass* 46(3), s. 251–258.
- Melucci A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müle N. (red.) (2010). *Muslims in Berlin. At Home in Europe Project*. Open Society Institute, Q.E.D. Publishing.
- Ohliger R., Raiser U. (2005). *Integration und Migration in Berlin. Zahlen-Daten-Fakten*. Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Statistisches Jahrbuch Berlin 2013* (2013). Berlin: Kulturbuch-Verlag GmbH.

Communication and Inculturation of Multi-Ethnic Sufi Communities in Berlin

Abstract

The present paper focuses on the models of communication and mechanisms of acculturation of Muslims converts of European origin in the multiethnic Sufi communities in socio-cultural context of the European megapolis. Sufi communities are considered here as social groups formed by representatives of the Muslim diasporas and Europeans-converts, assembled around religious authority in the person of Sheikh and on the ground of common beliefs, values, norms, symbols and meanings that are shared by their members in the process of interaction in varying degrees, depending on their own socio-cultural predispositions.

Key words: authority, inculturation, communication, converts, Sufism, hybrid community