

Gerdien Jonker
Eine Wellenlänge zu Gott

Gerdien Jonker (Ph.D. Groningen/NL 1993) ist Religionshistorikerin und empirische Religionsforscherin. Zurzeit untersucht sie im Rahmen eines Forschungsprojekts an der Universität Marburg die Kommunikation zwischen den islamischen Gemeinschaften und der Mehrheitsgesellschaft.

Gerdien Jonker

EINE WELLENLÄNGE ZU GOTT

Der »Verband der Islamischen Kulturzentren«
in Europa

[transcript]

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Bundesministeriums des Innern (Referat LG II 4).*



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jonker, Gardien:

Eine Wellenlänge zu Gott: der »Verband der
Islamischen Kulturzentren« in Europa / Gardien Jonker. –
Bielefeld: Transcript, 2002.

(Global, local Islam)

ISBN 3-933127-99-8

© 2002 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Digital Print, Witten

ISBN 3-933127-99-8

INHALT

Einleitung	7
WEGE IN DIE VERGANGENHEIT	15
1. Die heiligen Männer des Nakshibendi-Ordens	17
1.1 Bruch als Instrument der Erneuerung	17
1.2 Scheich Nakshibend und seine Vorgänger	21
1.3 Scheich Aḥmad Sirhindī, »der Erneuerer des zweiten Jahrtausends«	27
1.4 Quietistische und politische Heilige im 18. und 19. Jahrhundert	39
1.5 Das ausgeblendete andere Geschlecht	46
2. Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959): Ein Leben	49
2.1 Der Traum	49
2.2 Der begabte Sohn	54
2.3 Istanbul in den 1920er Jahren	57
2.4 Der Auftrag	61
2.5 Der Wanderunterricht	65
2.6 Süleymans Töchter	68
2.7 Das spirituelle Erbe	71
2.8 Die Entstehung der Laiengemeinschaft	74
WAHRNEHMUNGEN IN DER GEGENWART	79
3. Die Süleyman-Gemeinschaft von außen gesehen	81
3.1 Religiöse Sprachlosigkeit in der Türkei	81
3.2 Der blinde Fleck	86
3.3 Wahrnehmungen von Fremdheit in Deutschland	91
3.4 Die Gemeinschaft im Spiegel der Wissenschaft	100
3.5 Innerislamische Beobachtungen	106
3.6 Religiosität und gesellschaftliche Akzeptanz	108
4. Ideen und Interessen einer religiösen Organisation	111
4.1 Die Konsolidierung des Charismas	111
4.2 Eine duale Organisationsstruktur	114

4.3	Die Anfänge des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« am Beispiel Berlins	119
4.4	Das Muster der westlichen Expansion	123
4.5	Profil eines Direktors	129
4.6	Neue Horizonte	132
4.7	Nach dem Führungswechsel	136
4.8	Charisma von innen und außen betrachtet	142
5.	Die innere Dynamik der Gemeinschaft	147
5.1	Die Asymmetrie der Inklusion	147
5.2	Die Suche nach Wörtern	151
5.3	Der Ort der Frauen	153
5.4	Die Grenzen der Kommunikation	160
5.5	Unter Theologinnen	170
5.6	Die europäische Herausforderung	174
	ZWISCHEN DEN ZEITEN: DIE RELIGIÖSE KOMMUNIKATION ..	177
6.	Der DA'WA-Auftrag	179
6.1	Bildung und Erneuerung	179
6.2	Das Bildungsangebot des Verbandes	184
6.3	Der Stoff und die Stufen	187
	6.3.1 Die Vorstufe	188
	6.3.2 Die erste bis dritte Stufe	189
	6.3.3 Die vierte und fünfte Stufe	192
	6.3.4 Die <i>Hoca</i> -Ausbildung	193
6.4	Internate und fehlender Nachwuchs	198
6.5	Der Religionsunterricht für öffentliche Schulen	203
7.	Der Ritus der Erinnerung	207
7.1	<i>Hatim</i> und <i>Dikir</i>	207
7.2	Bedingungen der Teilnahme am <i>Hatim</i>	210
7.3	Die Abfolge der Gebete	218
7.4	Auf der Suche nach einer Wellenlänge	226
	Nachwort	231
	Index der religiösen Begriffe	239
	Quellen und Bibliographie	251
	Abbildungen	267
	Angaben zu den Interviewpartnern	279

EINLEITUNG

I.

Anfang 1998 lud der damalige Vorsitzende des Berliner Verbandes der Islamischen Kulturzentren mich zu einer gemeinsamen Bahnfahrt nach Köln ein. Er wolle, sagte er als Begründung, mich dem Kölner Mutterhaus einmal vorstellen. Außerdem habe der dortige Direktor den Wunsch geäußert, meine Bekanntschaft zu machen. So fuhren wir an einem Wintermorgen mit dem ICE durch die von Rauhereif überzogene Landschaft Sachsens. Das Gespräch wollte nicht so richtig in Fahrt kommen. Der Vorsitzende ist zwar ein von Natur aus sehr freundlicher Mensch. Seine orthodoxe islamische Erziehung hat ihm jedoch förmliche Umgangsformen angeeignet lassen, die seinem Auftritt eine altmodisch wirkende Feierlichkeit verliehen. Meine niederländische Sozialisation, in der ich schon früh eingeschärft bekommen hatte, mich ja informell zu benehmen, damit mein Gegenüber sich nicht herabgesetzt fühlt, erwies sich als Handicap, um ein flüssiges Gespräch mit ihm zu führen. Was immer das Thema war, die meisten Anläufe verliefen nach einigen Minuten im Sand und anschließend schauten wir wieder auf die Landschaft. Der Gedanke, mein Reisebegleiter stehe meinem Habitus ebenso ratlos gegenüber wie ich dem seinen, ging mir zwar durch den Kopf, vermochte aber nicht, meine Zunge zu lösen. Auf die Konsequenzen eines längeren Beisammenseins zu zweit waren wir ganz offensichtlich beide nicht vorbereitet. Insgeheim bezweifelte ich bereits die Richtigkeit meiner Entscheidung, die Einladung überhaupt angenommen zu haben.

Meine – eher sporadischen – Kontakte zum Berliner Verband gingen damals ins fünfte Jahr. In diesem Winter war ich gerade dabei, mit einer Gruppe von Studierenden die 70 Berliner Moscheen zu ihrer gegenwärtigen Lage zu befragen und dieser zurückhaltende, ja steife Herr, mit dem ich nun unterwegs war, hatte uns mit offenen Armen empfangen. Er hatte den Studierenden eine *Tour d'horizon* durch die neun Berliner Moscheen des Verbandes gegeben, war mit ihnen zu den Bauplätzen neu entstehender Immobilien gefahren und hatte geradezu freimütig unsere Fragen beantwortet. Ich glaube, dass wir damals von seiner Offenheit verblüfft waren, weil sie so gar nicht ins Bild passen wollte, das Journalisten und Wissenschaftler von dem Verband gezeichnet hatten. Im Seminar wurde sogar die Frage aufgeworfen, wem man denn glauben solle, wenn die eigenen Begegnungen mit den wissenschaftlichen Darstellungen divergierten: den

muslimischen Gesprächspartnern oder der Wissenschaft? Es war vor allem Neugierde auf die Lösung dieses Rätsels, die mich die Einladung hatte annehmen lassen.

In Köln erwartete uns eine größere Kommission, bestehend aus dem Direktor und 15 weiteren Herren, die sich als Vorsitzende anderer Distrikte und als Verwaltungsfunktionäre vorstellten. Wie mein Begleiter waren auch sie förmlich gekleidet – dunkelblauer Anzug, blütenweißes Hemd, Krawatte und dazu passendes Brusttuch – und wie er waren sie von einer undurchschaubar wirkenden Feierlichkeit. Der Besuch war gründlich vorbereitet worden. Tee wurde gereicht und Süßigkeiten, gefolgt von einem ausgesuchten Mittagessen, an dem alle Herren teilnahmen. Es wurde mir klar, dass meine Anwesenheit ernster genommen wurde, als ich erwartet hatte. Nach dem Essen folgte der Rundgang. Mir wurden das Mutterhaus samt seiner Moschee, die Verwaltung, Empfangsräume, Bibliothek, Ausbildung, Schulbücher, Fraueninternat und, *last but not least*, die islamische Akademie, die im Frühjahr eröffnet werden sollte, mit einer Gründlichkeit vorgeführt, die mir bei den vielen Besuchen in islamischen Einrichtungen noch nicht begegnet war. Abends war deutlich, dass man im Gegenzug etwas von mir erwartete. Die Frage stellte sich, was das sein könnte. Die Antwort darauf präsentiere ich mit der vorliegenden Veröffentlichung.

II.

Im Frühjahr 1998 befand sich der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in einer Transformation, deren Symbol die Eröffnung einer islamischen Akademie sein sollte. Es war der erste umfassende Versuch, mit der Mehrheitsgesellschaft eine dauerhafte Kommunikation zu beginnen, – »in Europa anzukommen«, wie es in der Sprache des Verbandes hieß. Für diese Gemeinschaft, die jahrzehntelang nach außen hin verschlossen war und dadurch ein negatives Image aufgebaut hatte, erwies es sich zunächst als schwierig, neue und gewissermaßen unbelastete Kontakte zur Umwelt aufzunehmen. Die Akademie sollte dieses Ziel erfüllen. Den Vorsitzenden der Distrikte war der Auftrag erteilt worden, neue Beziehungen zu knüpfen, und das taten sie nun, jeder nach seinen Möglichkeiten.

All diese Männer – die Frauen lernte ich erst später kennen – waren in erster Linie religiös nach innen gekehrt. Ihr Habitus wurde von dem Bestreben geprägt, den Prophet Muḥammad so gut wie möglich nachzuahmen. Um das zu erreichen, hatten sie ihren Alltag, ihre Umgangsformen,

ihr Äußeres, ihr Essen, ihre Atemzüge, ja sogar ihre Träume nach den entsprechenden Hinweisen in Koran und Sunna ausgerichtet. Somit lebten sie ein ritualisiertes Leben, dass man in christlichen oder jüdischen Kreisen orthodox nennen würde. Diese so genannte *Imitatio Muḥammadi* verschaffte ihnen Sicherheit und inneren Frieden. In einem nichtislamischen Kontext jedoch bewirkten die feierlichen Umgangsformen geradezu das Gegenteil. Obwohl in Europa zu Hause, hatte ihr heiliger Auftrag sie die Ansprüche und Anforderungen der nichtmoslemischen Außenwelt bis dato nicht zur Kenntnis nehmen lassen. Folglich verfügten sie auch über wenig Erfahrung im Umgang mit Nichtmoslems und waren kaum auf einen Dialog mit der Außenwelt vorbereitet.

Der Versuch meiner Gesprächspartner, über den eigenen Schatten zu springen, den ich während der Zugfahrt und dem anschließenden Empfang miterlebte, verfolgte 1998 nur ein Ziel: den islamischen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen zu installieren. Damit sollte der Sendungsauftrag der Gemeinschaft in einen neuen Horizont überführt werden. Die Grenze zur Außenwelt war nicht die einzige, die für diesen Zweck überschritten werden musste. Um diesen Auftrag zu erfüllen, mussten auch die Barrieren innerhalb der Gemeinschaft durchlässiger werden. Es galt, die Grenze zwischen den Generationen ebenso zu verschieben wie die zwischen den Geschlechtern. Zudem erwies es sich als notwendig, eine neue Interpretation des islamischen Begriffs der religiösen Erneuerung (*Tağdīd*) ins Auge zu fassen, die die Öffnung zur Außenwelt auch religiös begründen könne. Damit war mein wissenschaftliches Interesse endgültig geweckt worden.

III.

Ein halbes Jahr später entschied ich mich, eine Monographie zu schreiben, um die organisatorische Verwandlung, die sich vor meinen Augen abspielte, aufzuzeichnen und auch historisch nachzuvollziehen. Innerhalb des Verbandes wurde mein Vorhaben als eine Hilfe für die eigene Öffnung begriffen. Wo ich auch hinkam, standen die Türen fortan offen, wurden die Bücher gezeigt und die religiöse Terminologie in allen Einzelheiten erklärt. Die Hoffnung war geweckt worden, dass ich die Gemeinschaft mit meinem Buch aus der Talsohle der negativen Zuschreibungen führen würde. Niemand konnte damals voraussehen, dass ihr noch einmal eine tiefgreifende Wandlung bevorstand, die die Öffnung wieder rückgängig machen sollte. Zunächst entwickelten sich meine Interessen in eine Richtung, die

zwar von den männlichen Vorständen unterstützt wurde, ihren Repräsentationsvorstellungen jedoch nicht entsprach.

Wie männliche Feldforscher sich ihren Gegenstand über die männliche Seite erschließen müssen, war mein Zugang in hohem Maße von der Gesprächsbereitschaft der Frauen bestimmt. Sie waren es, die mir ein Verständnis von der inneren Dynamik der Gemeinschaft über weite Strecken ermöglichten. Darum handelt dieses Buch auch von der Stellung der Frauen innerhalb des Verbandes, von ihren Freiräumen und ihren Bereichen selbstständigen Handelns, von ihrer Selbstwahrnehmung und den Grenzen, die sie freiwillig akzeptieren. Meine Ankündigung, über sie schreiben zu wollen, sorgte anfänglich bei den Männern in den Führungsetagen für Unruhe. Frauen leben und arbeiten schließlich im *Mahram*, jener inneren Domäne, zu der Männer keinen Zutritt haben und über die sie auch nichts wissen dürfen. Über sie zu schreiben konnte bedeuten, die Grenze der Geschlechtertrennung zu verletzen und eine Privatheit zu stören, die für eine männliche Öffentlichkeit letztendlich nicht von Interesse sein kann, und – wie der Kölner Direktor einmal privat bemerkte – doch nur Tratsch zu Tage fördern würde.

Das Ziel der Feldforschung lag indes beim Thema der Kommunikation, d.h. der religiösen Kommunikation, der internen Kommunikation und der angestrebten Kommunikation zur Außenwelt, für die zunächst alle Voraussetzungen fehlten. Es ging um die Frage, über welche religiösen Ressourcen diese orthodoxe islamische Gemeinschaft verfügte, um die religiös begründete Kommunikation in ein Instrument zu verwandeln, mit dessen Hilfe sich auch im europäischen Kontext Wege ebnen ließen. Die religiöse Kommunikation hatte die Gestalt kollektiver Gebetskreise (*Hatim*) und eines kollektiven Sendungsauftrags (*Da'wa*) angenommen. Sie bildete wiederum den Rahmen für eine intensive interne Kommunikation, die sich zwischen allen Mitgliedern abspielte. Die Position jedes Einzelnen bestimmte jedoch in hohem Maße deren Richtung sowie auch ihr letztendliches Gelingen. In diesem Geflecht schien nun die angestrebte Kontaktaufnahme zur nichtmoslemischen Mehrheitsgesellschaft als Antrieb zu funktionieren, die internen Strukturen zu überholen. Damit wurden zunächst Barrieren auf dem Weg zum gesteckten Ziel beseitigt. Damit einher ging aber auch eine tiefgreifende Umwandlung, die die Gemeinschaft innerhalb kürzester Zeit von innen nach außen kehrte.

IV.

Als das Buch bereits zur Hälfte geschrieben war, kam die Krise. Ein doppelter Führungswechsel an der Spitze der Gemeinschaft hatte im Sommer 2000 einen Personalwechsel auf allen Ebenen und in allen europäischen Gemeinden des Verbandes zur Folge. Als dieser Konflikt endete, waren auch alle Gesprächspartner, die den Dialog zu Kirche, Staat und Gesellschaft gesucht hatten, verschwunden. Ihr Verschwinden hatte zwei Konsequenzen. Einmal standen die christlichen und säkularen Gesprächspartner, die sich auf das Dialogangebot eingelassen hatten, vor der Aufgabe, ihren Vorständen und Kuratorien zu erklären, warum die Kontaktaufnahme nun doch misslungen war. Alte Vorurteile gegen Muslime flammten wieder auf. Innerhalb der Gemeinschaft fühlte sich nunmehr eine ganze Generation im Stich gelassen. Vor allem diejenigen, die in Europa geboren waren, hatten ihre Hoffnung darauf gesetzt, im Zuge der Öffnung zu »normalisieren«, d.h. als Moslems akzeptiert zu werden und als gläubige Menschen eine sinnvolle Aufgabe in der Gesellschaft erfüllen zu können.

Die Datenaufnahme wurde Ende 2000 abgeschlossen. Der Forschungszeitraum umfasst somit zwei Paradigmenwechsel, die beide dramatische Auswirkungen auf den »Verband der Islamischen Kulturzentren« zeitigten. Aus den Gesprächen und Interviews wurde außerdem deutlich, dass diese Gemeinschaft in ihrer kurzen Existenz bereits verschiedene Umwandlungen vollzogen hatte. Wie noch zu zeigen ist, war ihre Gründung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Reaktion auf die erzwungene Modernisierung der Gesellschaftsordnung in der Türkei gewesen. Als Antwort darauf unterwarf diese Gemeinschaft sich einer religiös gewendeten Modernisierung. Sie vollzog den Bruch mit dem traditionellen islamischen Orden und bildete eine Laiengemeinschaft. Heute, wo die Ablösung der ersten Generation bevorsteht, sieht sich der europäische Zweig der Gemeinschaft vor der Aufgabe, Formen zu erproben, die dem europäischen Kontext Rechnung tragen. In dem vorliegenden Buch werden die Paradigmenwechsel als Anläufe begriffen, die Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft an die der Mehrheitsgesellschaft anzuschließen, ohne dabei an religiöser Glaubwürdigkeit einzubüßen. Für jede Religionsgemeinschaft ist das bereits ein Spagat. Für die islamischen Glaubensgemeinschaften in Europa kommt das Hindernis hinzu, gesellschaftlich noch nicht akzeptiert zu sein.

V.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. In *Wege in die Vergangenheit* wird die islamische Geschichte der letzten fünf Jahrhunderte befragt und das religiöse Koordinatensystem, das heute die Entscheidungen der Gemeinschaft bestimmt, festgestellt. Die Suche führt in die Geschichte des Nakshibendi-Ordens in der Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Um ihre Koordinaten zu rekonstruieren, werden im ersten Kapitel philologische Ergebnisse der Islamwissenschaft für eine religionswissenschaftliche Perspektive ausgewertet. Aus dem islamischen Orden entstand Mitte des 20. Jahrhunderts eine Laiengemeinschaft. Unter welchen Umständen sie gegründet wurde, welche organisatorische Gestalt sie annahm und welche Richtung sie einschlug, diesen Fragen ist das zweite Kapitel gewidmet. In *Wahrnehmungen in der Gegenwart*, dem dritten Kapitel, wird zunächst skizziert, warum die entstehende Gemeinschaft in der Türkei angefeindet wurde. Das abschließende Urteil der Häresie wurde auch von Wissenschaftlern in Deutschland übernommen, ohne allerdings die hierzulande geltenden Grundrechte auf Religionsfreiheit zu berücksichtigen. Hier schließt mit dem vierten Kapitel eine Beschreibung der Entstehung des Verbandes in Europa an sowie der Paradigmenwechsel in den letzten Jahren. Die Wege, die eine Mitteilung innerhalb der Gemeinschaft und in den Kontakten zur Umwelt zurücklegen muss, sind Gegenstand des fünften Kapitels. Die Weise, wie die Kommunikation funktioniert, berührt die Zusammenarbeit zwischen den Geschlechtern, die Asymmetrie ihrer Inklusion und den Ort der Frauen. Es wird beschrieben, wo die Kommunikation an ihre Grenzen gerät, wann sie definitiv scheitert und unter welchen Bedingungen sie gelingen kann. *Zwischen den Zeiten: Die religiöse Kommunikation*, das sechste Kapitel, beinhaltet zunächst den Versuch, die kollektive Sendungsaufgabe, die diese Laiengemeinschaft sich gestellt hat, zu skizzieren. Das letzte Kapitel schließlich beschreibt die Liturgie der Gebetskreise. Die Wandlungsprozesse des Nakshibendi-Ordens, die diese Gemeinschaft nicht nur in organisatorischer, sondern auch in religiöser Hinsicht zu einer Laiengemeinschaft gemacht haben, werden darin noch einmal rekapituliert.

VI.

Die religiösen Begriffe sind prinzipiell in arabischer Umschrift geschrieben. In allen türkischen Zitaten wurde jedoch, um der Authentizität willen, die türkische Schreibweise beibehalten. Deshalb begegnet dem Leser ein

religiöser Terminus manchmal in arabischer (z.B. Ma'nawīyāt) und manchmal in türkischer Umschrift (z.B. Maneviat). Um dem Leser eine Orientierung zu geben, wurden in einem Index der religiösen Begriffe die türkischen Wörter den arabischen nachgestellt. Wenn ein Terminus einen persischen Ursprung hat, ist dies in Klammern vermerkt. Diese Vorgehensweise spiegelt die Komplexität religiöser Diskurse im türkischen Islam.

VII.

Viele Menschen haben zur Genese dieses Buches beigetragen. Ich möchte mich bedanken bei Wolf Ariès, Joachim Hake, Dietrich Jung, Jamal Malik, Irka Mohr, Elena Soteriou, Christian Troll und Banu Yalkut-Breddermann. Sie lasen Teile des Texts und gaben mir wertvolle Hinweise. Meine Gesprächspartner und -partnerinnen im »Verband der Islamischen Kulturzentren« wurden meiner Fragen nie müde, und viele waren auch nach dem letzten Paradigmenwechsel bereit, die umgreifenden Änderungen und ihre Zweifel mit mir zu diskutieren. Das Vertrauen, das sie in mich setzten, habe ich als Freundschaft erfahren. Theresa Wobbe begleitete das Buch von seinen Anfängen bis zu seinem Abschluss und lehrte mich derweil, religiöse Vorgänge auch unter soziologischen Gesichtspunkten zu betrachten. Dafür bin ich ihr zutiefst dankbar.

WEGE IN DIE VERGANGENHEIT

KAPITEL I DIE HEILIGEN MÄNNER DES NAKSHIBENDI-ORDENS

1.1 Bruch als Instrument der Erneuerung

In jedem Distriktbüro des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« hängt ein kleines gerahmtes Bild, das die spirituelle Verortung dieser religiösen Organisation wiedergibt. Es ist die *Silsila*, die Genealogie der Gemeinschaft. Die meisten dieser Bilder sind von Mitgliedern in kunstvoller Handarbeit angefertigt worden, mal als Scherenschnitt, mal als Ölgemälde. Ihr angestammter Platz befindet sich hinter dem Stuhl des Direktors, gleich neben dem Atatürk-Bildnis. Die *Silsila* zeigt 28 gelbe Sterne, in Halbkreisen um fünf prominente rote Sterne angeordnet. In den Sternen stehen die Namen von Heiligen (arab. *Awliyā*, eigentlich: Gottesfreunde), deren Worte und Taten die Gemeinschaft insbesondere im Gedächtnis hält.

Diese Heiligen gehören zu den vielen tausend Asketen, Mystikern und Theologen, die durch ihre Frömmigkeit, mitunter auch durch ihr exzentrisches Verhalten, die Geschichte der Sufistik geprägt haben. Ihnen wurde eine besondere Nähe zu Gott und damit eine herausragende Rolle als Mittler zwischen Gott und Mensch zugeschrieben.¹ Für Moslems, die eine emotionale Nähe zum göttlichen Geheimnis anstreben, gilt ihre Hilfe als unabdingbar. Die Liste auf dem Bild führt den Betrachter durch 1400 Jahre Geschichte der islamischen Mystik und endet schließlich bei demjenigen, der als Ursprung aller Mittlerschaft gilt. Sein Name beherrscht den Schriftzug in der Mitte: Muḥammad. Die Überschrift teilt mit, dass diese Genealogie eine goldene Genealogie (*Silsila saḍāʾāt*) ist, was sagen will, dass sie ebenfalls eine besondere Nähe zum Propheten verbürgt. Das Bild beschreibt somit nicht nur die Verortung der Gemeinschaft in der sufischen Geographie, sondern auch einen kommunikativen Vorgang (s. Abb. 1).

Das Bild mit den Sternen führt den Betrachter geradewegs in die Geschichte des Nakshibendi-Ordens, als dessen moderner Nachfolger sich die Gemeinschaft heute präsentiert. Die Namen in den Sternen dokumentieren die Stationen einer sorgfältigen Auslese, die zwar jede Generation für sich traf, deren Wirkungsmächtigkeit jedoch erst recht im Nachhinein zum Tragen kam, nämlich, diesem und nicht jenem Sufi-Heiligen, dieser und

1 Radke 1996, S. 6 et pass.

nicht jener spirituellen Methode, dieser und nicht jener Auslegung des Glaubens zu folgen. Ihre bildliche Anordnung verrät zudem die Hervorhebung bestimmter Heilige, die die geschichtliche Entwicklung dieses Ordens markieren. Die ersten vier Sterne stehen für die besondere Mittlertätigkeit von Abū Bakri (gest. 634), Ghudjdawānī (gest. 1220), Bahā'ud-Dīn Nakshibend (gest. 1389) und Aḥmad Sirhindī (gest. 1624). Das alles ist bekannte Geschichte, und sie wird von den zahllosen Nakshibendi-Zweigen, die ihre Theologie auf Sirhindī zurückführen, bestätigt. Danach aber geht diese Genealogie eigene Wege, um schließlich bei dem Begründer der heutigen Gemeinschaft, Süleyman Hilmi Tunahan (gest. 1959) ein Ende zu finden. Die Tatsache, dass dieser Scheich die ihm anvertraute Genealogie nicht einem Verwalter (*Halifa*) zur Fortschreibung überließ, sondern seinen Ordenszweig in eine Laiengemeinschaft überführte, ist in der Geschichte des islamischen Ordens einmalig.

Im religiösen Alltag der Gemeinschaft erfüllt die Genealogie jedoch nicht nur die Rolle eines historischen Wegweisers. Natürlich versinnbildlicht und transportiert sie einen Cluster von religiösen Kenntnissen und Einsichten, die historisch verankert sind. Diese Heiligen hatten eine Vorbildfunktion. Erzählungen von ihren Wundertaten beanspruchen darum ebenso gut einen Platz, wie die rituellen Anweisungen und theologischen Schriften, die sie hinterlassen haben. Bücher, die davon handeln, stehen heute in der Bibliothek der Gemeinschaft. Im rituellen Kontext erlaubt die Genealogie freilich auch eine aktive Interaktion mit diesen Heiligen. Den Teilnehmern an den Gebetskreisen, die sich dem Ritual der Erinnerung (*Dīkr*) widmen, zeigt sie einen Weg der religiösen Kommunikation. In diesem Ritual begeben die Betenden sich zunächst in eine geistige Verbindung mit dem Begründer der Gemeinschaft, um dann mit seiner Hilfe sowie der Hilfe der übrigen Heiligen den Weg bis zum Propheten gedanklich zurückzuverfolgen. Das Ziel dieser Konzentrationsübung ist es, sich Gott zu »erinnern«. Die Genealogie bietet also eine Hilfestellung für den, der sich dem göttlichen Geheimnis emotional zu nähern versucht. Eine innige Verbundenheit zu den Heiligen, aber mehr noch die Liebe zum Propheten, weisen dabei den Weg.

Die Genealogie der Süleyman-Gemeinschaft² bildet lediglich einen

- 2 Um seinen Charakter einer religiösen Laiengemeinschaft Rechnung zu tragen, nenne ich im Folgenden die weltweite Organisation, dessen Begründer Süleyman Hilmi Tunahan ist, *die Süleyman-Gemeinschaft*. Der im Türkischen noch immer gebräuchliche pejorative Begriff *Süleymanci* wird dadurch vermie-

dünnen Zweig im Dickicht der islamischen spirituellen Genealogien. Circa 35 Generationen trennen die heutige von derjenigen Moḥammads, und jede einzelne Generation hat zahlreiche Heilige hervorgebracht. Diese verfügten nicht nur über herausragende Kenntnisse der islamischen Wissenschaften, sondern auch über *Maʿrifa*, von manchen verstanden als Erkenntnis, von anderen als esoterisches Geheimwissen. Die Kombination dieser beiden Kenntnisbereiche machte sie zu Mittlern zwischen den Gläubigen und Gott und prägte sie als Stifter von Ordenstraditionen (*Ṭarīqa*). Frühe Heilige stehen Pate für gleich mehrere Orden. Ihre Schüler wurden oft zu mehreren, manchmal zu Hunderten beauftragt, eine eigene Abteilung (*Ṭāʾifa*) zu gründen und bildeten so Zweige innerhalb derselben Ordenstradition. Manche gründeten aber auch neue Orden.³ So führt der Weg entlang dieser *Silsila* zwangsläufig in ein immer dichter werdendes Netz von methodischen und spekulativen Überschneidungen, dessen Spiegelbild ein ebenso großes Gewebe von Ausdifferenzierungen und Abgrenzungen bildet.

Es wäre möglich, die Geschichte der religiösen Tradition, die auf dem Bild dokumentiert ist, rückwärts zu erzählen, sie also von der Gegenwart aus immer tiefer in die Vergangenheit hinein darzustellen, sodass deren Anfang erst als entferntester Punkt sichtbar wird. So zumindest verfahren die Teilnehmer am Gebetskreis, indem sie sich zuerst das Gesicht des letzten Scheichs Süleyman Hilmi Tunahan vor Augen rufen. In einem Prozess höchster Konzentration, den nur die Geübten zu Ende zu führen vermögen, schreiten die Betenden anschließend gedanklich von einem Heiligen zum anderen, um sich schließlich ihrem Propheten zu nähern.

In diesem Kapitel soll die religiöse Geschichte jedoch nicht synthetisiert werden, sowie Träger religiöser Traditionen das tun. Die hier verfolgte religionswissenschaftliche Perspektive orientiert sich stattdessen an den Brüchen. Die Gemeinschaft, die Süleyman hinterließ, ist kein Orden mehr, sondern eine Laiengemeinschaft, die in ihrer Glaubens- und Sozialstruktur die Wesenselemente des Nakshibendi-Ordens weiterführt. Ihr Begründer,

den. Den vollen Namen des Begründers kürze ich des Öfteren mit *Süleyman* ab. Für die Gemeinschaft ist das zwar unakzeptabel (man spricht erfurchtsvoll von »Süleyman Efendi« oder von »unserem Üstaz« und erwartet von Außenstehenden stets den vollen Namen). Ich habe mich jedoch zugunsten des Erzählflusses für dieses Kürzel entschlossen. Möge es mir nicht als Unhöflichkeit ausgelegt werden.

3 Vgl. Trimmingham 1971; genealogische Übersichtskarten auf S. 56 und S. 270.

der Nakshibendi Scheich Süleyman Hilmi Tunahan, löste dafür seinen Ordenszweig auf und autorisierte stattdessen all seine Schüler, dessen Inhalt zu verbürgen. Das bedeutete einen Bruch mit dem herkömmlichen Orden. Er stellte die religiöse Antwort auf die gezwungene Modernisierung der osmanischen Gesellschaftsordnung dar und implizierte zugleich den Bruch mit der neu entstehenden türkischen Gesellschaft. Von der Gemeinschaft selbst wurde der Wandel aber nicht als Bruch, sondern ganz im Gegenteil als eine alternative – religiös gewendete – Modernisierung begriffen. Damit griff sie wiederum ein wichtiges Element der Nakshibendi-Theologie auf, Brüche im gesellschaftlichen Kontext stets mit einem Rückzug auf das Glaubensfundament zu beantworten und die Wiederbelebung des Glaubens (*Tağdid*) zu predigen. Diese religiösen Koordinaten bestimmen bis heute die Traditionsbildung der Gemeinschaft in der europäischen Migration.

Die Geschichte des Nakshibendi-Ordens ist indes schon oft erzählt worden,⁴ nicht aber als eine Rekonstruktion, die den Orden mit der Entstehungsgeschichte einer Laiengemeinschaft in Verbindung setzt und die Umwandlung nachzuzeichnen versucht.⁵ Für die Spurensicherung wurde, neben einer Sichtung der historischen Literatur, nach Übersetzungen von Hagiographien und Briefen gesucht.⁶ Berücksichtigt wurde auch die hagiographische Sammlung, die als Lehrmaterial und Predigtvorlage in der Gemeinschaft in Gebrauch ist.⁷ Mit Hilfe dieser Quellen werde ich zu-

4 U. a. Trimmingham 1971, S. 62-6; Schimmel (1975) 1995, S. 514-27; Abu-Manneh 1982, 1990; Algar 1972, 1976, 1984; Gaboriau, Popovic und Zarcone 1990; Meier (1943) 1994; Molé 1965; Rizvi 1965, 1983, 1990.

5 Die meisten Schriften, die im Spektrum der Süleyman-Gemeinschaft entstanden, sind apologetischer Natur. Nur Ahmed Akgündüz (1997) trug Dokumente zusammen, die das Leben Süleymans auch für Außenstehende erhellen.

6 Scheich Nakshibend und seine Vorgänger: Molé 1959, 1965; Scheich Aḥmad Sirhindi: Friedmann 1971, 1975, 1990; Ter Haar 1990, 1992; die Vorsteher des Konvents in Delhi: u. a. Troll 1978, Fusfeld 1981.

7 Die *Evliya Menkebeleri* (Taten der Heiligen) sowie das Lehrbuch *Mekāasidu't-Talibiyn* (Handbuch für den Schüler). Wie man aus der Kirchengeschichtsschreibung weiß, ist es das Ziel einer Hagiographie, das Exemplarische der Heiligen herauszuarbeiten. Dazu fasst sie das Leben einzelner Persönlichkeiten zu religiösen Vorbildern zusammen und tradiert diese als Anschauungs- und Lehrmaterial. Die damit gegebene Zusammenfassung religiöser Innenansichten

nächst skizzieren, in welchem Horizont sich das religiöse Leben dieser Gemeinschaft abspielt, wo sie dem Nakshibendi-Orden treu geblieben ist und von welcher Richtung sie geprägt wurde. Im nächsten Kapitel soll dann die Entstehung der Laiengemeinschaft vor dem Horizont der türkischen Republikgründung beleuchtet werden.

1.2 Scheich Nakshibend und seine Vorgänger

Die Geschichte des Nakshibendi-Ordens beginnt mit Scheich Bahā'ud-Dīn Nakshibend und führt den Betrachter ins mittelalterliche Buchara des 14. Jahrhunderts. Nakshibend wiederum, der in dieser *Silsila* auf Platz 15 rangiert, verankerte seine Vorschläge zur Erneuerung des geistigen Lebens nachdrücklich in der lokalen islamischen Geschichte. Die heiligen Männer von Buchara beanspruchten ihrerseits, eine Verbindung mit der allgemeinen islamischen Geschichte bis hin zu Abū Bakri, dem Verwalter des Propheten Muḥammad, zurückverfolgen zu können. Der Prophet selbst bildet selbstverständlich den Anfang jeder spirituellen Genealogie in der islamischen Geschichte. Und, wie oben bereits angedeutet wurde, ist er auch deren Ziel und steht aus diesem Grunde außerhalb der Kette (s. Abb. 2).

In den Hagiographien, die Nakshibend gewidmet sind, nimmt die Erzählung seiner Begegnung mit den lokalen Heiligen einen breiten Platz ein:⁸

»Man sagt, daß unser verehrter Meister – Gott möge seine Seele schützen! – die Gewohnheit hatte, folgendes zu erzählen: Zu der Zeit, als ich anfing, mich den Stadien des mystischen Pfades, den Entzückungen, Ekstasen und der Verwirrung zu unterwerfen, hatte ich die Gewohnheit, nachts in der Umgebung von Buchara spazieren zu gehen und alle Gräber zu besuchen.«

Eines Nachts begegnet er am Grab von Faghñāwī (Nr. 11) zwei Männern, die ihn zum Mausoleum von Mazdākhān bringen. Dort fällt er in einen tiefen Schlaf:

macht sie zu einer unverzichtbaren wissenschaftlichen Quelle religiöser Lokalgeschichte.

8 Molé 1959, S. 35 ff., übersetzt längere Passagen aus verschiedenen Hagiographien, die noch während Nakshibends Leben oder kurz nach seinem Tod aufgeschrieben wurden, u.a. *Rashaḥāt 'Ain al-Hayāt* und *Rawdāt al-Salikin*.

»Wir setzten uns mit dem Gesicht zur Gebetsrichtung und ich verlor das Bewußtsein. Da sehe ich, wie die Wand neben der *Qibla*⁹ sich öffnet und einen großen Thron zum Vorschein bringt. Auf dem Thron sitzt ein Edelmann, verdeckt von einem grünen Vorhang. Neben ihm kann ich eine Gruppe Männer sehen, unter denen ich Meister Muḥammad-i Baba wiedererkenne. Ich weiß aber, daß er tot ist. Ich frage mich also: »Wer ist dieser Erhabene und wer sind seine Männer?« Und einer von ihnen antwortet mir: »Dieser Erhabene ist der verehrte Meister 'Abd'l-Khāliq Guḏjdāwāni. Die anderen sind seine Nachfolger.«

Nakshibend begegnet also im Traum zumindest fünf Generationen Gottesfreunden, heilige Männer, die in Buchara gebürtig und begraben waren und die er mit der Berufung auf seinen Traum wie in einem »Stiftungsakt« als seine spirituelle Linie adoptiert (Nr. 9 bis 13).¹⁰ Aus der traumimmanenten Perspektive des Textes jedoch, der die religiöse Sicht vertritt, adoptiert nicht er sie, sondern sie ihn. Sie sind es nämlich, die sich im Traum aufmachen, ihn in das Geheimnis der Gottesannäherung einzuweihen. Das Resultat ist ernüchternd. Ghudjdāwāni, der wichtigste lokale Heilige, buchstabiert es ihm aus:

»Man muß in allen Stadien dem Weg des Gesetzes folgen und dessen Verbote und Verpflichtungen respektieren, sich an die Tradition halten, Zügellosigkeit und Härte vermeiden, stets die *Ḥadiṭ* des Propheten befolgen sowie die Worte und Handlungen des Propheten und seiner noblen Gefährten studieren und begreifen.«

Erst nach dieser Traumbegegnung begibt sich Nakshibend zu seinem eigenen Lehrer, den Sa'id Amīr Kulāl (Nr. 14), und lernt von diesem die eigentliche Technik, den die Nakshibendi kennzeichnenden Ritus der Erinnerung, nämlich den stillen *Dīkr* sowie die beiden darin verwendeten Gebetsformeln:

»Anschließend lehrte der *Amīr* mich den *Dīkr* und ließ mich die Negation und die Bestätigung in der Verborgenheit (d.h. stimmlos) rezitieren. Für einige Zeit ließ er

9 *Qibla*: Gebetsrichtung (nach Mekka).

10 Und zwar Ghudjdāwāni (Nr. 9), Rewāgārī (Nr. 10), Faghñāwī (Nr. 11), Rāmāitā nī (Nr. 12) und Şammāsī (Nr. 13). Zusammen bilden sie die Genealogie der *Khawjāgān*, eine ethnische Linie, die zur Transformation beitrug und als Vorläufer des späteren Ordens gilt.

mich diesem Weg folgen. Während ich damit beschäftigt war, unternahm ich keinen öffentlichen (d.h. stimmhaften) *Ḍikr*.«

Die Vision Nakshibends gilt bis heute als die Gründungserzählung des nach ihm benannten Ordens, und wie zu erwarten, enthält sie *in nuce* alle Elemente, die die späteren Nakshibendi charakterisieren werden. Sie bildete zudem einen radikalen Bruch mit den geistigen islamischen Strömungen und führenden Milieus seiner Zeit. Der Bruch macht reformatorische Absichten sichtbar. Nakshibend schlug Änderungen vor, die eher einem städtischen als einem ländlichen, eher einem kaufmännischen als einem adligen Milieu zu entsprechen scheinen. Seine nächtlichen Besuche an den Gräbern der türkischen Notabeln und die daraus resultierende Begegnung im Traum verraten die Richtung seiner Wünsche nach Erneuerung. Marijam Molé äußert die Vermutung, dass Nakshibend dem städtischen Milieu der türkischsprachigen Tadjiken von Buchara eine religiöse Autorität anzubieten verstand, die diesem Milieu entsprach und mit der es sich gegen die persischsprachigen adligen Milieus seiner Zeit behauptete.¹¹ Man könnte auch vermuten, dass im multireligiösen Buchara, in der Buddhisten, Hindus, Christen und Moslems zusammenlebten, während dieser Zeit religiöse Anleihen gemacht und kollektive Grundhaltungen definiert wurden, die zu einer stärkeren Konturierung der verschiedenen ethnischen Schichten führte.¹² Nakshibend war also ein Reformator, nicht der erste der islamischen Geschichte, aber sehr wohl der erste in seinem Kontext. Der für den späteren Orden so überaus wichtige Begriff des *Tag̃did*, der religiösen Erneuerung, bekommt mit dieser Gründungserzählung zum ersten Mal Kontur.¹³

- 11 Molé 1959, S. 40. In dieser Richtung argumentiert auch Babadzanov 1996, S. 408 ff. Yusuf Hāmādāni (Nr. 8) zum Beispiel vertrat noch diesen alten Typ. Er stammte aus dem westlichen Iran und hatte zwar türkische Schüler (Ghudjdāwāni), jedoch kaum Berührungspunkte mit der türkischen Bevölkerung. Auf diesen Heiligen führen sich mehrere Orden zurück, darunter schiitische, wie die Yeshevi und die Bektashi, und sunnitische, wie die Kadiri, die alle den ekstatischen und, in den Augen türkischer Kaufleute offensichtlich allzu exzentrischen, Praktiken treu blieben. Zu diesem Orden s. Trimmingham 1971, Schimmel (1975) 1995, Gölpınarlı 1969a.
- 12 Molé 1959, S. 55; 1965, S. 122. Für die religiöse und sprachliche Vielfalt der Region, s. Meyer 1923.
- 13 Vgl. AbuKhalil 1995, S. 431-4.

Im 14. Jahrhundert vollzog sich jedenfalls sowohl eine religiöse als auch ethnisch geprägte Abgrenzung, verbunden mit einer geographischen Schwerpunktverlagerung vom Herzland des Sufitums (Iran und Irak) weiter nach Osten, nach Mittelasien. Der Nakshibendi-Orden war ihr Produkt. Der Orden schuf eine Achse zwischen den westlichen und den östlichen Türken. Das Muster seiner späteren Ausbreitung spiegelt eine komplexe ethnische Geographie. Die Sprachen, in der die religiösen Zeugnisse des Ordens niedergelegt wurden, ihre Hagiographien, ihre Briefliteratur und die Gedichte verliehen dieser neuen islamischen Geographie eine Stimme: Man schrieb und las in Persisch und Türkisch und, nach 1600, auch in Urdu.¹⁴

In der Nüchternheit, die Nakshibend propagiert, scheint ein neuer Typus des religiösen Virtuosen auf. Ein neuer Sozialtypus des islamischen Gläubigen geht damit einher. Nach Nakshibend sollte der Gläubige Gottes Nähe suchen, indem er schlicht das Gesetz befolgt und dessen Gebote und Verbote einhält, Exzesse (»Zügellosigkeit und Häresie«) vermeidet und sich stattdessen dem religiösen Studium (»Wissen und Erkenntnis«)¹⁵ widmet. Damit regte er eine Selbstdisziplinierung an, die die Regel der koranischen Lebensführung intensiviert und zugleich eine Abgrenzung zum emotionalen, intuitiven und ekstatischen Erleben vollzog. Dieser Prozess fand einen entsprechenden körperlichen Ausdruck in dem Vorschlag Nakshibends, in welcher Form der *Ḍikr*, der Ritus der Erinnerung,¹⁶ fortan zu begehen sei.

Das Ritual der Erinnerung (*Ḍikr*) besteht aus Zusatz-Gebeten, die sich den fünf täglichen Pflichtgebeten anschließen, ohne selbst Pflicht zu sein. Man macht sie freiwillig, weil sie dem Betenden helfen, einen innigen Umgang mit Gott zu pflegen. Nakshibend zufolge sollte der *Ḍikr* nicht mehr laut, sondern leise, nämlich ohne die Zunge zu bewegen, im Herzen »gesprochen« werden. Er verlangte also von dem Betenden eine große, innere Zurückhaltung. Nach der Überlieferung ging diese Gebetshaltung auf niemanden anders als Abū Bakri (Nr. 1) zurück, Muḥammads Onkel, der nach seinem Tod zum allerersten *Ḥalīfa* der islamischen Geschichte wur-

14 Algar 1990a, S. 16.

15 Das Begriffspaar »Wissen und Erkenntnis« bildet einen Grundpfeiler der islamischen Mystik. Während *ʿilm* Kenntnis der materiellen Welt umfasst, bildet *Maʿrifa* die eigentliche, göttlich inspirierte Erkenntnis, s. Gramlich 1998, S. 108.

16 Meier 1943, S. 10.

de. Die Regel, die das stille Beten zu einer Technik werden ließ, welche Sirhindi zufolge von allen Techniken die beste und erhabenste Form der Gottessuche darstellt,¹⁷ wurde indes zum ersten Mal von dem Bucharer Ghudjdāwāni (Nr. 9) aufgestellt und ist als Produkt des damaligen multi-religiösen Zusammenlebens zu verstehen. Der Schüler solle »auf den Atem achten«, sich also angewöhnen, bewusst zu atmen. Er solle »auf die Füße achten«, d.h. andauernd seine Augen niedergeschlagen halten. Und schließlich solle er lernen, »einsam in Gesellschaft« zu sein: Auch unterwegs oder während der Arbeit solle sich der Schüler mit Hilfe des lautlos gesprochenen *Ḍikr* ganz auf Gott konzentrieren und sich somit seiner Umgebung entziehen, ohne das diese es merke.¹⁸ Auch heute lassen die Mitglieder der Laiengemeinschaft *Ḍikr* noch immer unablässig in sich hineinklingen, während sie dabei – und das war Ghudjdāwānis Anliegen – ihren täglichen Geschäften nachgehen.

Die körperliche wie geistige Disziplinierung wurde von *Ḍikr*-Gebeten unterstützt, die Nakshibend von seinem eigenen Scheich Kulāl erlernte. Sie sind in der Gründungserzählung festgehalten. Man solle sich beim Beten beschränken auf die Negation: *Lā ilāh ila allāh*: »Es gibt keine Gottheit außer dem einen Gott« und die Bestätigung: *Allāh Hu*, oder schlicht *Hu*: »Er (ist Gott)«. Vor allem die Formel »Es gibt keine Gottheit außer dem einen Gott« bildete schon lange den Kristallisationspunkt metaphysischer Spekulationen. Sie war, wie Bayazid al-Biṣṭāmī (Nr. 5) bereits zum Ausdruck gebracht hatte, der Schlüssel zum Geheimnis. Biṣṭāmī erfuhr ein Leben lang den geistigen Taumel, den man als Vereinigung mit Gott betrachtete und die Ibn al-ʿArabī später Einheit des Seins (*Waḥdān al-wuḡūd*) nannte. Dennoch hielt Biṣṭāmī diese Vorstellung für »eine Illusion«, weil sich am Ende des mystischen Weges eben doch nur Gott alleine befinden könne, niemals aber der ihn Suchende. Dieser Mystiker versuchte lediglich, in Gott zu »entwerden« (*Fanāʾ*), was für ihn auf »eine völlige Auslöschung der Spuren des Selbst«¹⁹ hinauslief.

Das Ideal, das Biṣṭāmī anstrebte, war, »ständig in Gott zu leben«

17 Nr. 23, vgl. Ter Haar 1990, 83 ff. s. unten.

18 Die Ordensregel der Nakshibendi (*Kalimāt-i qudsiye*) umfassen insgesamt elf Prinzipien, von denen acht Ghudjdāwāni und drei Nakshibend zugeschrieben werden, vgl. Molé 1959, S. 57; Trimmingham 1971; Algar 1976, 1990b, S. 123 ff.; Ruspoli 1990; Ter Haar 1992, S. 110.

19 Schimmel (1975) 1995, S. 79.

(*Baqāʾ*).²⁰ In seiner Metaphorik beinhaltet Gott darum ebenfalls einen Handlungsbegriff, einen Bart mit vier Zacken, wie er sich ausdrückt, nämlich »eine Sprache ohne Lüge, ein Herz ohne Verrat, ein Bauch ohne unreines Essen und ein Handeln ohne Häresie«. ²¹ An diese und andere Anweisungen für die Lebensführung knüpfte Nakshibend an, als er bestimmte, dass die Stadien der Gottessuche (*Maqāmāt*) den Stationen der Lebensführung nunmehr zu entsprechen hatten. In seiner nüchternen Betrachtung sollte ein Mystiker immerzu zwischen der unsichtbaren göttlichen und der sichtbaren menschlichen Welt hin und her gehen und lernen, sich zwischen innen und außen (*Zāhir wa-bāṭin*) zu bewegen.²² Mit der Prägnanz dieses Gegensatzpaares wurde eine Dichotomie der Wahrnehmung und des Erlebens eingeführt, die die Geschichte des Ordens tief beeinflusst hat.

Nakshibend war der erste Erneuerer des geistigen Lebens in einer langen Reihe von Erneuerern, und der Begründer eines Ordens, der schließlich das Erneuern zu seinem Auftrag erkor. Er erneuerte zuerst sich selbst. »Zu der Zeit, als ich anfang, mich den Stadien des mystischen Pfades, den Entrückungen, Ekstasen und der Verwirrung zu unterwerfen«, heißt es in der eingangs erwähnten Hagiographie. Molé zitiert ebenfalls Passagen, denen zufolge der junge Nakshibend sich zunächst einer exzessiven Erniedrigung aussetzte, deren Höhepunkt wohl seine Unterwerfung unter die Hofhunde des Lehrers darstellt:

»Er sagte mir: ›Damit Du Dich erniedrigst, diene den Hunden im Hof und sei wie sie. (...) Eines Nachts kam ich in die Nähe eines Hundes. Ich war nicht in meinem normalen Zustand. In gebückter und unterwürfiger Haltung näherte ich mich dem Hund, während mich gewaltige Weinkrämpfe schüttelten. Da sah und hörte ich, wie sich das Tier auf den Rücken legte, seine Schnauze zum Himmel hob, seine vier Pfoten von sich streckte und ein seufzendes Jaulen von sich gab. Entgeistert hob ich daraufhin meine beiden Hände und sagte ›Amen!‹. Schließlich schwieg das Tier und ich, ich fand endlich meine Lebensgeister wieder!«²³

20 Für diese Darstellung s. Molé 1965, S. 53; cf. Schimmel (1975) 1995, S. 78-84; Gramlich 1998, S. 289-335.

21 Molé 1965, S. 53.

22 Das Begriffspaar »innen und außen« bildet einen weiteren Grundpfeiler der islamischen Mystik. Gramlich übersetzt mit das Offenkundige und das Verborgene, s. Gramlich 1998, S. 92; Molé 1965, S. 66-7.

23 Molé 1959, S. 53-4 [Übersetzung aus dem Französischen GJ].

Selbsterniedrigung, *Melamet*, galt bis dahin als ein wichtiges Instrument der Reue, Buße und Selbstreinigung und bildete den unabdingbaren Auftakt zur Gottessuche. Die wahren Heiligen erkannte man daran, dass sie verrückt, geächtet und ausgestoßen von der Gemeinschaft lebten, dass sie sich wie die Tiere benahmen und sich lächerlich und schändlich gebärdeten. Wahre Heilige waren Grenzgänger und Grenzverletzer, denen kein Mittel zu gering war, um ihr Selbst auszulöschen. »Unerkannt von der Welt zu sein, obwohl die Welt nicht ohne sie kann«, war ihr widersprüchliches Merkmal, wie es bereits in der frühchristlichen Mystik formuliert wurde.²⁴ Die Gottsuche mit Hilfe des *Melamet* sollte in ekstatischen Orden wie den der Kalenderi in immer verfeinerten Formen weitertradiert werden.²⁵ Der Orden der Nakshibendi bildet jedoch ihre größte Konkurrenz. Nakshibends Traumbegegnung setzt dem bis dahin gängigen Idealbild des religiösen Virtuosen eine gänzlich neue Virtuosität entgegen, nämlich die der Selbstdisziplin, der inneren Strenge und der Zurückhaltung. Das theoretische Gerüst des Ordens wurde von seinen Nachfolgern mit großem Erfolg von Mittelasien nach China und Indien gebracht und fand bis ins Osmanische Reich Verbreitung. In der Person Aḥmad Sirhindī (Nr. 23) fand er schließlich seinen wichtigsten Wortführer und Theoretiker. Sirhindī ist es auch, der dem religiösen Ideal der Erneuerung (*Tagḏid*) eine fundamentale Dimension verleiht.

1.3 Scheich Aḥmad Sirhindī, »der Erneuerer des zweiten Jahrtausends«

Wer die Theologinnenausbildung des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« in Köln besucht, kann beobachten, wie die jungen *Hocas* am Nachmittag, wenn die Schülerinnen den morgens behandelten Lehrstoff mit lauter Stimme wiederholen und das ganze Gebäude vom Dröhnen der Rezitation widerhallt, in vollkommener Konzentration in die Briefe Sirhindīs versunken sind. Die Texte, die ihnen zur Verfügung stehen, sind integrale Übersetzungen in Türkisch (in osmanischer Schrift) und in Arabisch. Das persische Original ist allerdings ebenfalls in der Hausbibliothek zu finden. Die 534 Briefe, die in den *Maktūbāt-i Imām-i rabbānī*, den Briefen des großen Imam, überliefert sind, bilden für sie, wie für alle Teilnehmer

24 Molé 1965, S. II.

25 Zu diesem Orden u.a. Gölpınarlı 1969b, S. 127, 136.

an den Gebetskreisen (*Ḥatam/Hatim*), die wichtigste Quelle für ihre eigene mystische Suche.²⁶

Im Hinblick auf die späteren Kapitel lohnt es sich, an dieser Stelle bereits etwas ausführlicher auf das geistige Erbe Sirhindis einzugehen. Sein Stellenwert ist so wichtig, dass die meisten islamischen Gläubigen ihn schlicht *Imām-i rabbānī*, den großen Imam, nennen. Innerhalb der Süleyman-Gemeinschaft rangiert die Lektüre seiner Schriften direkt nach dem Studium des Korans und dem davon abgeleiteten Fächerkanon.²⁷

Mit Aḥmad Sirhindī verlagert sich das Zentrum des Nakshibendi-Ordens in einen anderen geographischen und politischen Horizont. In den beinahe 200 Jahren, die Nakshibends Todestag (1389) vom Sirhindis Geburt (1564) trennen, erfuhr die vom Gründer geprägte religiöse Virtuosität eine weitere Institutionalisierung. Intern war das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler formalisiert worden. Schüler wurden erst nach einer Periode des Unterrichts in den Orden aufgenommen, und es gab verschiedene Stufen der Einweihung. Ganz unten standen die Laien, dann kamen diejenigen, die einen Eid geleistet hatten, gefolgt von solchen, die die Initiationsriten durchlaufen hatten und anschließend die Erlaubnis erhielten, Unterricht zu geben (*Iğāza*). Die Erlaubnis, an der Seite des Scheichs Aufnahmewillige in den Orden einzuweihen (ebenfalls *Iğāza* genannt), war dem Verwalter (*Ḥalīfa*) vorbehalten. Davon gab es jeweils nur einen einzigen und nach dem Tod des Scheichs nahm dieser auch dessen Platz ein. Der *Ḥalīfa* hatte wiederum das Sagen über eine ganze Reihe von Vertretern, eine Art »mittleres Management«, das sich um organisatorische Dinge und die Finanzen kümmerte.²⁸

Manche dieser Vertreter wurden auch mit einem Sendungsauftrag in ferne Gegenden geschickt. In der Praxis sah es so aus, dass die von ihnen gegründeten Zentren zugleich die Gründung eines lokalen Ordenszweigs bedeutete. Solche Ableger mündeten meistens in einer sich abzweigenden *Silsila*. Islamische Sendungsaufträge wurden (und werden) in verschiedenen Formen durchgeführt: Als *Daʿwa* oder Einladung an den Ungläubigen,

26 Eine ausführliche Übersicht über Manuskripte und Übersetzungen geben Friedmann 1971 und Ter Haar 1992. Die meisten Briefe antworten auf Anfragen von Schülern. Da die Frage zumeist kurz wiederholt wird, ist es möglich, sich anhand eines Briefes eine Übersicht über die dort behandelte Problematik zu verschaffen.

27 Siehe Kap. 6.

28 Trimingham 1971, S. 174-5.

als *Tablīg* oder Unterricht, um islamische Persönlichkeiten herauszubilden, und als *Risāla*, als Briefwechsel oder Apostolat, der sich in einem Schriftverkehr zwischen dem Scheich und seinen Schülern niederschlägt.²⁹ So folgte die Ausbreitung und Institutionalisierung des Ordens den Spuren der Sendung, und es gründeten sich immer mehr Zweige in immer abgelegeneren Gebieten, wobei nicht selten die direkte Kommunikation mit dem Ausgangsort abbrach.³⁰

Um 1550 wurde Indien von den Moghul-Herrschern erobert, und viele persisch- und türkischsprachige Sufi-Orden, darunter auch die Nakshibendi, zogen hinter den Armeen des Moghuls her. Sirhindī gehörte zu den ersten einheimischen Schülern. Er, der bereits mehreren ekstatischen Orden angehörte, brauchte nicht lange, um den Kern der Nakshibendi-Methode zu erfassen, die ja im Wesentlichen aus Nüchternheit, Selbstkritik und Zurückhaltung besteht, und empfing bereits nach drei Monaten die *Iḡāza*. In der Folgezeit intensivierte er die im Vergleich mit den ekstatischen Orden bereits strengen Prinzipien der Nakshibendi und erneuerte den Orden vollständig. Delhi, der Ort seines Wirkens, wurde für lange Zeit sein Zentrum. Er selbst erhielt noch zu Lebzeiten den Titel *Muḡaddid alfaṭ-tānī*, Erneuerer des zweiten Jahrtausends.³¹

Der Schwerpunkt von Sirhindīs Anregungen zur geistigen Erneuerung lag in der Intensivierung der bereits bestehenden Verbindung von Lebensführung und Gottessuche.³² Das religiöse Gesetz (*Sharī'a*) hält für viele Aspekte des täglichen Lebens, wie die Kindererziehung, das Verhältnis zwischen Mann und Frau, die Körperpflege, die Gebethaltung oder auch den Umgang mit Fremden, eine Reihe von Verpflichtungen, Verboten und Empfehlungen bereit, mit deren Hilfe Gläubige ihren Alltag strukturieren. Die Anweisungen wurden dem Koran sowie der Sunna – der mündlichen Überlieferung, die vom Leben Muḡammads handelt und deswegen mit der

29 Masud 2000, *Introduction*; Poston 1992.

30 Für die Unterorganisationen: Trimmingham 1971, S. 66-104 et passim. Beispiele gibt Algar 1990a anhand der Sendung von Aḡrār (Nr. 18) Richtung Indien, China, Persien und Istanbul; s. Naqshibendiyye, *Encyclopedia of Islam*, S. 935-7.

31 Der Höhepunkt von Sirhindīs Schaffen fiel zusammen mit dem Ende des ersten islamischen Jahrtausends (1621).

32 Sie wurde bereits im 11. und 12. Jahrhundert von Theologen wie Al-Ghazālī weiter ausgearbeitet, Gianotti 2001; cf. Schimmel (1975) 1995, S. 120-46; Ter Haar 1990, S. 83.