

Eine Wellenlänge zu Gott: Der "Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa"

Jonker, Gerdien

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Jonker, G. (2002). *Eine Wellenlänge zu Gott: Der "Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa"*. (Globaler lokaler Islam). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839400999>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

GERDIEN JONKER

Eine Wellenlänge zu Gott

Der Verband der

Islamischen Kulturzentren

in Europa

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>Dikr</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 saḍāṭ*) 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, Fufeld 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 Bucharā 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 Bucharā 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 Bucharā 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 Guḍjdāwāni. 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 *Ḥadiṯ* 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 *Dikr* sowie die beiden darin verwendeten Gebetsformeln:

»Anschließend lehrte der *Amīr* mich den *Dikr* 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), Rāmāitānī (Nr. 12) und Ṣammāsī (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 *Ṭağdid*, 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 *Dikr*, der Ritus der Erinnerung,¹⁶ fortan zu begehen sei.

Das Ritual der Erinnerung (*Dikr*) 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 *Dikr* 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 *Ḥalifa* 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 Sirhindī 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 Trimmingham 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 alf at-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.

Bindungskraft einer göttlichen Inspiration ausgestattet ist – entnommen. Sirhindī strebte danach, die Gottessuche noch stärker als bisher in diesem Geflecht zu verankern. Eine emotionale Annäherung an die göttliche Sphäre erhielt auch in seinen Augen nur dann Gültigkeit, wenn sie im Rahmen des religiösen Gesetzes und als methodische Lebensführung praktiziert wurde.

Die unterschiedlichen Manifestationen der religiösen Verzückung und der Gottessuche, die in den anderen Orden zum Alltag gehörten, wie Poesie, Lieder und Tanz, asketische Absonderung und Selbstverneinung, verurteilte er allesamt als (unerlaubte) Neuerfindungen im religiösen Kontext (*Bidʿa*) und verurteilte sie damit als Häresie. Religiöse Erneuerung (*Tağdīd*) bekam in der Prägung, die Sirhindī ihr gab, eine ganz bestimmte Wendung. *Tağdīd* bedeutet eigentlich die (Wieder-)Belebung des Glaubens, ein Begriff, der viele Ausführungsmodi in sich birgt. Das Wort war aber in den Augen Sirhindīs ausschließlich als Rückkehr zum religiösen Ursprung zu verstehen. *Tağdīd* solle die religiösen Grundsätze von traditionellen Gewohnheiten reinigen, er solle aber auch zeitgemäße Formgebungen des Glaubens verhindern. Mit seiner Auslegung von *Tağdīd* formulierte Sirhindī ein grundlegend fundamentales Verständnis der religiösen Quellen, eines, das von einer Neuinterpretation der Tradition, aber auch von gesellschaftlicher Erneuerung nichts wissen wollte. Seine Auslegung wurde später nicht von allen Nakshibendi-Zweigen übernommen. Wie noch im Folgenden zu zeigen ist, wurde *Tağdīd* in der Geschichte des Nakshibendi-Ordens ebenfalls als Reformbewegung im Sinne einer geistigen und gesellschaftlichen Erneuerung aufgefasst. Heute gilt diese zweite Auslegung einer großen Gruppe Moslems in Europa als Wegweiser, um die religiöse Tradition mit der Gegenwart in Einklang zu bringen.³³ Die Süleyman-Gemeinschaft gehört jedoch nicht zu dieser Gruppe, denn sie ist Sirhindīs fundamentales Verständnis treu geblieben.

Was Sirhindī nun statt der Ekstase und der Verzückung anstrebte, war eine genaue Nachahmung des Prophetenlebens, eine *Imitatio Muḥammedi*.³⁴ Die Nähe zu den religiösen Pflichten, ihre Befolgung bis ins kleinste Detail, verlieh der Liebe zum Propheten einen neuen Ausdruck. Eben weil sie ihn zu imitieren versuchten, gab die Formalisierung der Lebensführung den Gläubigen ein Gefühl der eigenen, inneren Verbundenheit, einer intimen Nähe zum Propheten. Die Nähe wirkte sich wiederum

33 Siehe Kap. 6.

34 Schimmel (1981) 1995.

auf das innere Erleben aus. Wer sich sozusagen an die Regeln hielt, wurde zum ständigen Beobachter seiner selbst. Und diese Beobachtung war es, die als ein permanentes und fortdauerndes Bewusstsein der Transzendenz erlebt wurde. Man nannte es *Yad dasht*: ins Gedächtnis hören. Sirhindī sagte, dass das Erreichen dieses Bewusstseins dem Nakshibendi-Schüler unmittelbar zur Verfügung stehe, während es in anderen Orden nur mittelbar erreicht werde. Schulen, die sich also mit Musik und Tanz, mit Intuition, Ekstase und anderen Bewusstseinszuständen beschäftigten, waren nach Sirhindī allenfalls in der Lage, Gottes Schatten zu erreichen, während seine Methode direkt ins Zentrum führe.³⁵

In den ersten Jahren nach seiner Initiation in den Nakshibendi-Orden schrieb Sirhindī regelmäßig Briefe an seinen Lehrer Bāqī ʿBillāh (Nr. 22), um diesem über den Fortgang seiner spirituellen »Reise« zu berichten.³⁶ Die zwanzig Briefe, die von dieser Korrespondenz erhalten sind, geben auch einen Einblick darin, was ihm während der Initiation widerfahren ist. Der Leser kann so nachvollziehen, auf welche Weise er von einer anfänglich ekstatischen Erwartungshaltung eine immer größere Nüchternheit gewann, die er später hervorhob: »Das Ende des Weges ist der Anfang.«³⁷ Dieser Schluss, den er aus seiner Erfahrung zog, ist der Grund, weswegen Sirhindī später seinen Schülern eine sofortige Erfahrung garantieren konnte. Eine Zusammenfassung seiner Erlebnisse während der Initiation, die er in zwölf Stadien beschrieben hat, möge dies illustrieren:³⁸

Zunächst geriet Sirhindī in einen Zustand der Entrückung und der Selbstvergessenheit. Ihm war, als ob die ganze Welt eins wäre (Phase 1).

35 »Die Scheichs des mystischen Weges des Nakshibendi-Ordens ziehen es vor, die Reise bei der Welt des (göttlichen) Befehls zu beginnen, und sie durchziehen im Verlauf der Reise die Welt der Schöpfung, im Gegensatz zu den Scheichs der übrigen mystischen Wege. Deren Reise fängt nämlich bei der Welt der Schöpfung an und erst nachdem sie die Welt der Schöpfung durchmessen haben, setzen sie Fuß in die Welt des Befehls und gelangen zum Hinanziehen (Gottes). Deshalb ist der mystische Weg des Nakshibendi-Ordens der kürzeste Weg, und so ist gewiss der andere Ende in ihrem Anfang enthalten« (Aḥmad Sirhindī, zitiert nach Gramlich 1992, S. 288).

36 Über die Person und das Leben Bāqī-bi'llāhs (Nr. 22) findet sich eine schöne Beschreibung bei Rizvi 1983, S. 185 ff., cf. Ter Haar 1992, S. 29 ff.

37 Friedmann 1971, S. 73; Friedmann 1990, S. 209-II.

38 Die folgenden Seiten fassen Ter Haar 1992, S. 29-46 = Maktübāt I 290: 740-44 zusammen.

Und nach einer Weile war ihm nicht mehr gegenwärtig, daß er es war, der alles als eins erfuhr (Phase 2). Davon geriet er durcheinander. Er hatte schließlich gelernt, daß Gott mit nichts assoziiert werden kann (»Es gibt keine Gottheit außer dem einen Gott«). Sein eigenes Herz befand sich jedoch in Gottes Anwesenheit und »hatte sich vergessen« (Phase 3). Die Realisierung dessen brachte ihm zunächst eine außerordentliche Klarheit. Sein Herz weitete sich, wurde hell und es war ihm, als ob sein Licht jedes Atom der Welt durchdrang. Alle Formen verschwanden, und »das was Innen war, schluckte das Außen auf«. Er hatte die Sensation, daß er es war, der die ganze Welt aufrecht erhielt und schloß daraus, daß die Welt nur in seiner Phantasie existierte. Hier angekommen, erinnerte er sich an das Wort Ibn 'Arabis, daß es im Grunde den Unterschied nicht gibt (Phase 4).³⁹

Solche Spekulationen wurden aber sofort vom Lehrer unterbunden, der ihn mahnte, daß »ein Mystiker zwischen Wahrheit und Phantasie unterscheiden können (muß)« (Phase 5). Dank dieser Zurechtweisung erreichte Sirhindī nun das Stadium der »Unterscheidung nach der Identifizierung«. Er wußte jetzt: Gott ist nicht eins mit der Welt, aber auch nicht unterschiedlich. Gott ist eben unbeschreibbar (Phase 6). Aber was stellte demgegenüber der Mensch dann dar? Wie sollte man die Diesseitigkeit – Mensch und Welt zusammen – beschreiben? Etwa als den Schatten Gottes? Damit war der Tiefpunkt erreicht. Er fühlte sich nunmehr unwissend und verunsichert. Es schien, als sei alles umsonst gewesen, da er sich bislang lediglich mit sich selbst beschäftigt hatte (Phase 7).

Nach diesem Tiefpunkt folgte der Durchbruch. Indem Sirhindī realisierte, daß Wissen (*'Ilm*) und Sehen (*'Ain*)⁴⁰ einander ergänzen, wußte er auf einmal den fundamentalen Unterschied zwischen »Gott« und »Welt« zu fassen, nämlich: »Gott und Welt ergänzen sich«. Die Wahrnehmung ist es, die den Unterschied ausmacht. Deswegen vermag der Mystiker es, auf einer tieferen Ebene zu verstehen, was der Theologe nur grob weiß (Phase 8). Darauf folgte eine zweite Einsicht: Was sich ändern soll, ist lediglich das eigene Herz. Das Herz soll nämlich lernen, zwischen dem Ego (*Nafs*) und der Seele (*Rūh*) zu trennen. Das Ego ist Sitz der Passionen und Begierden.

39 »Wenn Du möchtest, kannst Du sagen: Die Welt ist Gott, oder aber Du sagst: Sie ist die Schöpfung: Vielleicht möchtest Du auch sagen: Sie ist einerseits Gott, andererseits das Geschaffene. Wegen dem fehlenden Unterschied zwischen beiden kannst Du aber auch auf Verwirrung plädieren« (Ibn al-'Arabī, zitiert nach Ter Haar 1992, S. 31 und Fußnote 18.).

40 *'Ain*: die mystische Schau, s. Gramlich 1998, S. 93.

Das Herz aber »schaut«, besitzt also das Potential über das eigene Ego hinaus zu steigen.⁴¹ Der Mystiker muß nur einen Weg finden, das Ego zu beherrschen und von der Seele zu trennen, damit das Herz auch schauen kann (Phase 9). Wer das geleistet hat, kann auch andere anleiten (Phase 10).

Nach dieser Feststellung war der Schüler offen für das letzte Stadium der Initiation, das Sirhindī später so formulierte: Nur wer die eigenen Fehler voll und ganz anerkennt, kann sich bewußt werden, daß es Gott ist, der den Suchenden anzieht, daß es also kein menschlicher Verdienst ist, sondern Gottes Liebe, die die Erfahrung seiner Gegenwart (*Fanāʿ*) ermöglicht (Phase 11). Daraus zog Sirhindī seine letzte Schlußfolgerung: Jeder Moslem verharret auf der Erde als Diener Gottes (*Baqāʿ*), aber nur wer von Gott geliebt wird, kann die Position des Dienens wirklich genießen (Phase 12).

In diesen zwölf Stadien der Initiation wird eine grundlegende Erfahrung der Ernüchterung beschrieben. Sirhindī entfernt sich darin Schritt für Schritt von der ekstatischen Erwartung hin zu der Einsicht, dass sein Gott die ganze Zeit schon da war. Diese Erfahrung übersetzte er später in eine Methode, um das Ego zu beruhigen. Hier zeigt er Verständnis für die psychologischen Schwierigkeiten, die es zu überwinden gelte. Jedes Ego, so stellt er fest, strebe von Natur nach Macht und Ruhm. Es sei beherrscht von Ehrgeiz und Gier. Was es auf keinen Fall möchte, ist sich unterwerfen. Gegen den Vorschlag, sich auf den mystischen Pfad zu begeben, werde es immer rebellieren. Das Ego müsse also zuerst beruhigt werden. Die Methode, um das zu erreichen, sah nur vier Schritte vor: erstens die Lebensführung als Nachahmung des Propheten (*Sharīʿa*); zweitens das ständige (stille) *Dikr*-Gebet (*Ṭarīqa*); drittens sich bewusst werden, dass Macht und Ruhm nur bei Gott sind, und viertens, dass das Gelingen des Unternehmens von Gott abhängt. Die Methode forderte also von dem Schüler Selbstdisziplinierung und Selbstreflexion und zwang ihn, sich zu bescheiden und abzuwarten.

Im Prinzip sind hiermit die Neuerungen, die Sirhindī einführte – und mit denen er den Titel *Muğaddid*, Erneuerer, erwarb –, auf einen Nenner gebracht. Seine Methode klang bestechend einfach, war aber keineswegs leicht umzusetzen. Mit diesen vier Schritten war vielmehr eine Herausforderung formuliert, an der sich noch viele Generationen, die Sirhindis Erbe antraten, abarbeiten sollten. In den späteren Kapiteln wird wiederholt davon die Rede sein. Sirhindī, der Erneuerer, erneuerte keineswegs die Welt,

41 Vgl. Meier 1943, S. 9.

sondern legte in sich selbst das Potenzial frei, durch die Imitatio Muḥam-madi dem Propheten näher zu kommen. Wiederbelebung der Grundsätze und Häresie lagen darin dicht beieinander, die strikten Anweisungen der *Sharī'a* wiesen aber den Weg und schoben jeder modischen Beurteilung, jedem Tribut an die zeitgenössische gesellschaftliche Realität, einen Riegel vor.

Die Strenge der Methode schuf ebenfalls eine Problematik, die Sirhindi selbst nicht in ihrem vollen Umfang vorausgesehen hatte,⁴² nämlich die Notwendigkeit, doch auf das gesellschaftliche Umfeld einwirken zu müssen, um damit die Voraussetzungen für die Durchführung der prophetischen Lebensführung zu schaffen. Paradoxerweise zwang seine Methode die Gläubigen dazu, das Verhältnis zwischen »innen« und »außen« neu zu überdenken und ihre ablehnende Haltung zur »Welt« zu ändern. Sirhindis Beharren auf dem »Bestehen« und »Entwerden« (*Baqā wa-fanā*) als zentraler Achse seiner Theologie warf nämlich die Frage auf, wie denn dieses »Bestehen« konkret zu gestalten sei. Wie zum Beispiel konnte man die politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen schaffen, die für die Imitatio Muḥammadi notwendig waren? Eine strikt durchgehaltene prophetische Lebensführung war eben sehr voraussetzungsreich. Sollte man sich also doch den gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen seiner Zeit stellen? Sollte man gar erneuernd auf sie einwirken? Wie unten ausgeführt werden soll, schieden sich die Geister während der großen politischen Umwälzungen des 18. und 19. Jahrhunderts genau an dieser Frage.

An dieser Stelle möchte ich jedoch noch einen Augenblick bei einigen Aspekten der Theologie Sirhindis verharren, die für das Verstehen der Süleyman-Gemeinschaft ausschlaggebend sind. Zwei weitere Gesichtspunkte sollten vorerst genügen, um die Tragweite dessen, was Sirhindi als Erneuerung einführte, zu illustrieren. Der erste Gesichtspunkt betrifft die strikte Befolgung des Gesetzes, *Ihlās-i sharī'a*.⁴³ Sie setzt nicht nur eine methodische Lebensführung voraus, sondern auch und vor allem das innere Erleben der Gesetzesregeln, aus der die innere Bindung, sie auch zu befolgen, erst hervorgehen soll. Um diese beiden Aspekte – äußere Befolgung, inne-

42 Friedmann 1990 weist auf den bescheidenen Umfang von Sirhindis politischen Aspirationen hin.

43 *Ihlās*: absolute Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit der Intention. Gramlich übersetzt mit »der reine Glauben« (1992, S. 285) und *Ihlās-i sharī'a* mit »Reinheit in der Befolgung des göttlichen Gesetzes«, cf. Ter Haar 1990, S. 85 (= Maktübāt I.228).

res Erleben – zusammendenken zu können, zog Sirhindī den Gegensatz von Form und Essenz heran. Der bereits von Nakshibend formulierten Dichotomie der Wahrnehmung, die in den Wortpaaren ›außen und innen‹ sowie ›Entwerden und Bestehen‹ einen Ausdruck gefunden hatte, verlieh Sirhindī damit eine weitaus schärfere Kontur. »Außen« formulierte er jetzt als *Ṣūra*, als Hülle, Abbild oder bloße Form. Sie wird von den Gesetzesregeln verkörpert, die der Gläubige zwar genau befolgt, aber nicht als ausschlaggebend betrachten soll. »Innen« übersetzte er dagegen als *Ḥaqīqa*, als Wirklichkeit oder Essenz. Die einzige Wirklichkeit war ihm zufolge die göttliche Wirklichkeit und sie allein bildete das Innere des Gesetzes.

Diese Einbindung der religiösen Erfahrung in die Gesetzesregeln hinterließ auch ihre Spuren in eben dieser Erfahrung. Die große, sehnsüchtig angestrebte Vereinigung mit Gott, *Waḥdad al-wuḡūd*, die die früheren Mystiker ins Stammeln gebracht hatte, betrachtete dieser Theologe mit weitaus nüchternen Augen. Statt Einheit des Seins (*Waḥdad al-wuḡūd*) schlug er vor, die mystische Suche zwar als eine mystische, dennoch menschliche und darum subjektive Angelegenheit einzustufen (*Waḥdad al-ṣudūd*). Lediglich solche Mystiker, die ihr Ego »beruhigten«, also lernten, mit Hilfe der Gesetzesregeln Selbstbeherrschung zu üben, waren demnach in der Lage, das göttliche Licht auch zu empfangen. Mit dieser Verbindung von Form und Essenz, Regel und Erfahrung, wurde von Sirhindī für viele Generationen nach ihm die Unabdingbarkeit der *Sharī'a* neu formuliert.⁴⁴ Ihre Umsetzung prägt auch heute noch das religiöse (Er-)Leben der Gläubigen in der Süleyman-Gemeinschaft.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft die strikte Treue zum Lehrer, *Ihlāṣ-i-shaiḥ-i ṭarīqa*.⁴⁵ In Sirhindīs Augen konnte zwar jeder sich dem Gesetz unterwerfen, um sein Leben methodisch auszurichten. Der Kern war jedoch ohne Gottes Hilfe und Gnade (*Himmet*), die sich durch seine Offenbarung zeigen würde, nicht zu verstehen.⁴⁶ Wie in der christlichen Mystik waren es die Liebe und Zuwendung des Lehrers zum Schüler, die ein Bild der Gnade zu vermitteln vermochten. Anders aber als bei den christlichen Mystikern, überführte Sirhindī die Vermittlung dieser Gnaden in eine Technik, in der der Lehrer zum Medium und damit zu einer allmächtigen

44 Friedmann 1971, S. 113-5; Ter Haar 1992, S. 42.

45 Ter Haar 1990, S. 185 = Maktübāt I.228, I.280.

46 Offenbarung (*Kashf*), Inspiration (*Ilhām*) und Prophetie (*Nubūwa*) bilden die drei Kanäle, durch die Gott den Menschen intuitive Erkenntnis (*Ma'rifa*) einflößt; vgl. Ter Haar 1992, S. 27, 41, 50, 55, 77, 103.

und gottähnlichen Autorität erhöht wurde. *Fanā'*, für frühere Mystiker ein Sich-in-Gott-Verlieren, wurde bei ihm zum *Fanā' fi-ṣ-ṣhaiḥ*: Die Schüler verloren sich zunächst in der Liebe zu ihrem Scheich. Erst diese Erfahrung konnte ihnen den Weg zu Gott weisen.

Der Kern der Technik des *Fanā' fi-ṣ-ṣhaiḥ* besteht darin, dass Meister und Schüler sich schweigend gegenüber sitzen. Der Vorgang ist in der Literatur oft beschrieben worden.⁴⁷ Während dieser Schweigeperioden, die bis zu zehn Tagen andauern konnten, passierte Folgendes: »Das Herz des Lehrers orientiert sich Richtung Schüler« (*Tawaḡḡuh*), und der Schüler be gibt sich in »völlige Übergabe an den Lehrer« (*Rābiṭa*).⁴⁸ Der geistige Zustand (*Hāl*) des Ineinander-Versunken-Seins forderte von beiden äußerste Konzentration (*Hudūr*) und hohes Vorstellungsvermögen (*Hayāl*). Es diente der Übermittlung von göttlichem Licht (*Nūr*), versinnbildlicht in der Liebe des Lehrers für den Schüler. Strömte diese Liebe einmal in das Herz des Schülers, so verschmolzen ihre beiden Herzen, bis sie eins geworden waren (*Ittiḥād*). Diese Einswerdung mit dem Lehrer stellte sich nun als der zentrale Moment des Verstehens (*Ma'rifa*) heraus. Dies ist der Grund, warum der Nakshibendi-Orden auch der schweigende Orden heißt. Schweigendes Verstehen kommt vor dem Sprechakt. Sirhindis Enkel Ahrār: »Wer keinen Gewinn aus dem Schweigen des Meisters zu ziehen vermag, kann Gewinn nur aus seinen Worten holen.«⁴⁹ Schweigen allein ermöglichte die Verbindung zur *Silsila* und ließ den Schüler Gottes Offenbarung spüren. Michaela Özelsel beschreibt diese Beziehung als eine spirituelle Osmose und die Rolle des Lehrers als Übungsobjekt für den Schüler. Özelsel: »Irgendwann während der Reise auf dem Pfad kommt dann die Zeit, wo die Übertragung vom Surrogat auf das Eigentliche stattfindet.«⁵⁰

Die Einführung eines solchen religiösen Mittlers stieß auch in der Folgezeit auf Widerstand. Sie wich von der islamischen Tradition ab, die nach wie vor keine religiöse Hierarchie anerkannte, im Gegenteil von jedem Gläubigen forderte, für sich selbst einzustehen und somit alleine seinem Gott gegenüberzutreten. Die Erhebung des Lehrers zum unverzichtbaren Medium brachte Sirhindī die Anschuldigung ein, Ketzerei zu betreiben. Sie ist mit der Grund dafür, dass die türkische Regierung 1924 die Ordensbetätigung verbot und bis heute jeder Reformbewegung, die sich aus

47 Chodkiewicz (1990) trug die wichtigsten Zitate zusammen.

48 Ter Haar 1992, S. 84.

49 Zitiert in Chodkiewicz 1990, S. 74. Ahrar ist Nr. 18.

50 Özelsel 1997, S. 55.

dem Nakshibendi-Orden entwickelt hat, argwöhnisch und ablehnend gegenübersteht. Diese übermächtige Position des Lehrers (Sirhindī: »Der Schatten des Scheichs ist wichtiger als der *Dīkr* für Gott«)⁵¹ blieb trotz der Kritik in der Folgezeit das Herzstück des Ordens und sollte im 19. Jahrhundert noch ausgebaut werden.

Erst im 20. Jahrhundert sollte Süleyman Hilmi Tunahan – wie auch sein Zeitgenosse Said Nursi – mit dieser Institution brechen. Beide schlugen vor, das Scheichtum (ein Amt, das sie bis dahin selbst innehatten) abzuschaffen. Damit reagierten sie auf die Herausforderung der jungen Türkischen Republik, die jede Form der Autoritätsausübung durch die Vermittlung esoterischer Kenntnisse mit Gefängnis- und sogar Todesstrafen belegt hatte. Wie in den nächsten Kapiteln dargelegt werden soll, brach Süleyman Hilmi Tunahan jedoch nicht die Verbindung zu *Silsila* ab, sondern überführte die Gnadenvermittlung in eine Laiengemeinschaft.

Der Nakshibendi-Orden tat sich in seiner langen Geschichte nicht durch Lieder oder Poesie, nicht durch Tanz oder Wundertaten, nicht durch ekstatische »Trunkenheit« oder Selbsterniedrigung hervor. Ihn prägte ganz im Gegenteil selbstkritische Nüchternheit, methodische Lebensführung und die Erfüllung des Gesetzes als innerer Weg zu Gott. Die Herausforderung des »Bestehens« stellte die Weichen für eine innere Auseinandersetzung, die in der Folgezeit zwischen den verschiedenen Zweigen des Ordens geführt wurde und zu verschiedenen Schulbildungen führte. Sie wurde von einigen mit Quietismus und Zurückhaltung übersetzt, von anderen mit Weltzugewandtheit und Einmischung in das sozial-politische Geschehen, von wieder anderen in Sicherung der eigenen Lebensbedingungen mit Waffengewalt. Die verschiedenen Optionen werden sich im 18. Jahrhundert zum ersten Mal entfalten und prägen auch heute noch die unterschiedlichen Positionen der islamischen Organisationen in Deutschland.

Die Institution der unabdingbaren religiösen Autorität des Scheichs hatte weit reichende Konsequenzen für die Persönlichkeits- und Gemeinschaftsbildung. Sie verwandelte den Nakshibendi-Orden unter anderem in einen Männerbund, aus dem Frauen weitgehend ausgeschlossen blieben und allenfalls nur im Hintergrund und in einer abgeleiteten Form teilnehmen konnten. Die Institution des *Rābiṭa* fasste Scheich Khalid (gest. 1827) als geistige Verbindung zum Lehrer auf, die über große Entfernungen und den Tod hinweg aufrecht erhalten werden konnte (s. unten). Ihm

51 Maktübāt I. 187; cf. Ter Haar 1990, S. 83 ff.

zufolge galt sie auch für Schüler, die er nie gesehen hatte. So wurde *Rābiṭa* zum Instrument des absoluten Gehorsams und gab ein organisatorisches Modell vor, das – obwohl in umgewandelter Form – in der Gestalt der späteren Laienorganisation ein Echo finden würde.⁵²

Im Buchara des 14. Jahrhunderts wurden die Ordensregeln – auf die Füße zu achten, auf den Atem zu achten, in der Masse für sich alleine zu sein – zum ersten Mal formuliert und sind vielleicht im Kontext und als Folge des damaligen multireligiösen Zusammenlebens zu verstehen. Das stille fortwährende Gebet (*Ḍikr*) war ihr stärkster Ausdruck. Nakshibend knüpfte die Verbindung zur islamischen Lebensführung, indem er das religiöse Gesetz mit dem inneren Weg verband. Das war keineswegs eine neue Verbindung; in diesem ethnischen und geographischen Kontext wurde sie aber als ein neues Element eingeführt. Nakshibend prägte damit auch einen neuen Typus des religiösen Virtuosen in Abgrenzung zu dem »wildem«, ekstatischen Grenzverletzer. Aber erst Sirhindī vermochte es, diese Elemente dauerhaft zu binden, indem er den Zwillingsbegriff (äußere) Form und (göttliche) Wirklichkeit prägte und mit dessen Hilfe das innere Erleben von der methodischen Lebensführung abhängig machte. Erst spätere Generationen suchten die Voraussetzungen für ihre korrekte Durchführung in der gesellschaftlichen Realität. Diese ursächliche Kette schuf ein Instrument, mit dessen Hilfe in Zeiten des geistigen Niedergangs, des sozialen Zerfalls oder aber des politischen und ökonomischen Notstands Erneuerungsbewegungen in Gang gebracht werden konnten.

Im Folgenden möchte ich nun darlegen, wie die Herausforderung des »Bestehens« unter dem Druck der britischen Kolonisation in zwei verschiedene Richtungen ausgelegt werden konnte und zu einer inneren Auseinandersetzung führte, die bis heute aktuell geblieben ist. Gemeint ist hier die Auseinandersetzung zwischen den so genannten Quietisten und den so genannten Politischen. Die erste Richtung mahnte zur Zurückhaltung, die zweite befürwortete direkte Einmischung. Die Dynamik zwischen beiden öffnet uns einen Ausblick auf die Optionen, die eine Verbindung

52 Die Einswerdung (*Ittiḥād*) findet im 19. Jahrhundert eine Fortsetzung in der Vorstellung von Freundschaft zwischen Männern. Redhouse übersetzt um 1890 den Terminus aus dem Osmanischen mit »(Men's) uniting mentally in one; agreeing, being unanimous, harmony, peace, love, friendship« (S. 18). Liebe und Freundschaft zwischen Meister und Schüler als höchste Manifestation Gottes ist ebenfalls eine Vorstellung, die in christlichen Orden eine Rolle spielt.

dieser speziellen Form der Mystik mit dem politischen Tagesgeschäft ber- gen. Sie ist grundlegend für das richtige Verständnis der heutigen religiö- sen Auseinandersetzung zwischen den islamischen Organisationen in Deutschland.⁵³

1.4 Quietistische und politische Heilige im 18. und 19. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert reisten Gläubige aus der ganzen Welt bereits nach De- lhi, um dort, im Mekka der Nakshibendi-Ordenszweige, die Initiation zu empfangen.⁵⁴ Für die Pilgerschar wurde eine umfangreiche infrastrukturu- relle Ausstattung bereitgehalten. Schon allein der Konvent von Shāh Ghulām Alī (Nr. 28) verfügte über Räume und Essen für ca. 500 Pilger pro Tag. Im Jahr 1820 empfing er an die 100.000 Durchreisende, eine Zahl, die erst nach der Vernichtung Delhis abnahm; um 1900 waren es jährlich nur noch 3.000 Pilger.⁵⁵ Auch aus Buchara, dem Entstehungsort des Or- dens, kamen Pilger zunächst, um den eigenen Glauben zu stärken und, um dann nach Mitteln und Wegen zu suchen, um zu Hause die Purifikation der Volksfrömmigkeit voranzutreiben.⁵⁶ In den puristischen Nakshiben- di-Zentren Delhis wurden für ihr Problem unterschiedliche Lösungen an- geboten. Unter dem Druck der Kolonisation Indiens durch die Engländer entwickelten sich die Nakshibendi-Konvente indes zunehmend zu Zentren der religiösen und politischen Auseinandersetzung. Die Entwicklung zeugt von einer Binnendifferenzierung zwischen der bereits angesprochenen Notwendigkeit der gesellschaftlichen Stellungnahme einerseits versus einem fortschreitenden Rückzug und der Verfeinerung der Selbstreflexion

53 Die Geschichte der Nakshibendi-Zweige, die ihr Fortbestehen mit militaristi- schen Mitteln sicherten, mündete auf dem indischen Subkontinent in den Streit um die Unabhängigkeit Pakistans. Sie findet in der Geschichte der Sufi- Orden in Europa keine Fortsetzung und soll hier außer acht gelassen werden.

54 Abu Manneh 1982, S. 5; 1990, S. 289 und Fußnote 2.

55 Jamal Malik 1993, S. 56.

56 Der laute *Ḍikr* – naturgemäß sinnlicher als der leise *Ḍikr* – wurde von den herrschenden Klassen vor allem als Symbol der Verwahrlosung der Sitten be- trachtet (Von Kügelchen 1996, S. 127). Babadzanov 1996, 410 f., gibt herrliche Beispiele davon, wie laute und öffentlich begangene *Ḍikrs* an den Gräbern der Heiligen in Buchara sich in wahrhafte Volksfeste verwandelten.

andererseits. Im Hinblick auf die späteren Kapitel, in denen der Frage nachgegangen werden soll, wie sich die Süleyman-Gemeinschaft heute in Europa inmitten anders denkender Moslems mit diesem Erbe auseinandersetzt, scheint es zunächst sinnvoll, am Beispiel des Konflikts zwischen der Schule des Mirzā Maḏḏhar Cān-i Cānan (Nr. 27) und der des Wali ʿUllāḥ Dihlawī, aufzuzeigen, entlang welcher Bruchlinien der Konflikt sich damals bereits entwickelte (s. Abb. 3).⁵⁷

Der Konvent Wali ʿUllāḥs ist zwar nicht Thema dieses Buches, dennoch bildet seine Geschichte eine wichtige Folie für die Selbstbeschreibung des zweiten, quietistisch orientierten Konvents, zu dem uns die Genealogie führt, zur Mirzā-Maḏḏhar-Schule. Die Wali-ʿUllāḥ-Schule war reformorientiert und auf der gesellschaftlichen Ebene tätig. Mit anderen Worten, sie vertrat eine Auffassung von *Ṭaḡdīd*, die der Auffassung Sirhindis, wie sie von der Mirzā-Maḏḏhar-Schule vertreten wurde, diametral gegenüberstand. Ihr Ziel war es, das »Eigene« zu stärken, indem sie neues Gedankengut (westliche Wissenschaft und Ideen) übernahm und zu einer Synthese verarbeitete. Sie strebte an, einflussreiche Positionen zu besetzen, um sich in den neuen politischen Verhältnissen einen Platz zu schaffen und gegebenenfalls politisch agieren zu können. Die Wali-ʿUllāḥ-Schule bildete den einflussreichsten Konvent ihrer Zeit, der die wohlhabende Mittelschicht ansprach und zu ihrem Sprachrohr wurde, eben weil sie es verstand, religiöse Ideen mit handfesten Interessen (die in Handel, Gewinn und Besitzwahrung wurzelten) zu verbinden.

Und womit präsentierte sich die Gegenseite, der Konvent, der die Mirzā-Maḏḏhar-Schule genannt wurde und sich um dessen Grab formierte? Erstens konnte sie sich noch in der zweiten Generation darauf berufen, mit Sirhindī verwandt zu sein. Muḥammad Maʿsūm (Nr. 24) war dessen Sohn, Sayf du-din ʿArif (Nr. 25) dessen Enkel. So zumindest weiß es die *Evlīya Menkebeleri*.⁵⁸ Vielleicht erklärt dies, warum dieser Konvent und nicht sein einflussreicher Opponent den Ehrentitel von *Muḡaddīd*, geistiger Erneuerer, weiterführte. Diese Schule stand für das Erbe des Sirhindī als deren Erneuerer, der dem eigenen Jahrhundert nichts anderes (und nichts geringe-

57 Die Rekonstruktion des indischen Teils der *Silsila* sowie die folgende Beschreibung basieren im Wesentlichen auf Hinweisen in Trimmingham 1971, S. 93; Troll 1978, S. 28-58; Fufeld 1981, S. 38-52 und S. 116-198; Metcalf 1982, S. 46-87; Damrel 1990; Adams 1990; Jamal Malik 1993, S. 56 f.

58 *Evlīya Menkebeleri*, S. 104-5.

res) als innere Kraft geben wollte und darauf beharrt hatte, Erneuerung (*Tağdīd*) stets als Rückführung zum Eigentlichen zu betrachten.⁵⁹

Von Saʿīd Nūr (Nr. 26), der keine Familienbande vorzuweisen hatte, sondern lediglich der Schüler ʿArifs war, berichtet dieselbe Sammlung, dass er es als hervorragender Gelehrter verstand, Gesetz und Berufung (*Sharīʿa wa-tariqa*) sowie äußere und innere Wahrheit (*Ḥaḡīqa wa maʿrifā*) miteinander im Einklang zu bringen.⁶⁰ Auch das klingt nach dem orthodoxen Beharren auf den theologischen Grundsätzen Sirhindīs. Warren Fufeld beschreibt ihn als Traditionalisten, jemand der nicht Mystik und Politik, sondern Mystik und Orthodoxie in Einklang bringen wollte. Um dieses Ziel zu erreichen, verzichtete er nach Fufeld auf Einfluss, auf Reichtum und gelegentlich sogar auf seine Subsistenz-Basis, die sich aus Spenden zusammensetzte.⁶¹ Saʿīd Nūr brachte damit einen wichtigen Aspekt der Mirzā-Maḡhar-Schule zum Ausdruck. In einer Zeit des politischen und sozialen Umbruchs – die Kolonisation Indiens durch die Briten – war er nicht gewillt, auch nur einen Fußbreit von den orthodoxen Grundsätzen abzuweichen. Auch ihm ging es um die Bewahrung des religiösen Kerns (*Tağdīd*), ohne jegliche Neuerung zuzulassen, ob diese nun westliche wissenschaftliche Erkenntnisse betrafen oder aber neue Betätigungsfelder auf der gesellschaftlichen Ebene. Jeder neue Gedankenstoß, jede öffentliche Auseinandersetzung mit der politischen Lage, in der sich Moslems nach der Ankunft der Briten befanden, wurde von ihm als unerlaubt und häretisch (*Bidʿa*) abgelehnt. Stattdessen beharrte die Schule auf dem Studium der religiösen Quellen.

Mit Mirzā Maḡhar Cān-i Cānān (Nr. 27), der ein Dichter gewesen zu sein scheint, und seinem Nachfolger Ghulām Alī (Nr. 28) wurde diese Zurückhaltung in einer Politik des Rückzugs verfestigt.⁶² Im Gegensatz zur

59 Metcalf 1982, S. 64, 67. Die dritte Schule, die des Mystikers und Poeten Mir Dard, muss leider, der übersichtlichen Darstellung wegen, außer Betracht bleiben. Eine Übersicht über die Konvente Delhis gibt Jamal Malik (1993, S. 53 ff.). Die Person und das Werk Mir Dards wurden von Annemarie Schimmel (1978) gewürdigt.

60 Ebenda S. 107.

61 Fufeld 1981, S. 230, so auch Metcalf 1982.

62 Biographische Angaben zu Mirzā Maḡhar in Fufeld 1981, S. 116-47, und bei S.T.A. Naqshibandi (1978): *Leben und Werk des Ḥabīb Allāh Jān Jānān Maḡhar, ein Urdu Dichter (1699-1780), Agra* (deutscher Titel der Dissertation in Urdu);

rührigen Wali-ʿUllāh-Schule wählte die Mirzā-Maḏhar-Schule bewusst die Haltung des Außenseiters. Ihre Konventsvorsteher bevorzugten einen vorsichtigen Umgang mit weltlichem Besitz. Sie verbatnen sich zudem jeden Kontakt mit den Engländern. Lieber lebten sie in Armut und zogen die Selbstisolierung vor, als irgendwelche Konzessionen zu machen. Aus den Briefen Ghulām Alī geht hervor, dass es ihm nicht um theologische Verfeinerungen, sondern um die Glaubenspraxis ging. In seiner Schule studierte man die Details des Prophetenlebens, wandte diese auf das eigene Leben an und versuchte somit, sich dem Propheten gewissermaßen von innen anzunähern.⁶³

Der Gestaltungsraum dieser Schule, die sich inzwischen Nakshibendi-Muḡaddidi nannte, bildete nicht die Welt, sondern das eigene Innere (*Bāṭin*), das sie nachdrücklich gegen die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse (*Zāhir*) absetzte. Damit bekam die Dichotomie Sirhindis, die Innen und Außen als (göttliche) Wirklichkeit (*Ḥaqīqa*) versus bloße Form (*Ṣūra*) übersetzt hatte, paradoxerweise eine zutiefst politische Wendung. Für die aristokratische Oberschicht Delhis, die sich u.a. aus Theologen und Rechtsgelehrten zusammensetzte, bot die Schule Mirzā Maḏhars eine Bestätigung der eigenen (aristokratischen) Lebenshaltung. Sie gab auch Wege vor, wie andere (das einfache Volk, normale Gläubige) zu erziehen seien. Für die Süleyman-Gemeinschaft, die das Erbe dieser Quietisten angetreten ist, bilden die verschiedenen Facetten des Innen-Außen-Diskurses eine wichtige Folie. Ihr starkes Sendungsbewusstsein und der daraus resultierende *Daʿwa*-Auftrag – der religiösen Stärkung anderer Moslems – gehen daraus hervor.

Die Kolonisation Indiens zwang letztendlich beide Schulen, gesellschaftlich Position zu beziehen. Das Resultat war eine innere Auseinandersetzung, die sich um die Alternative der politischen Einflussnahme versus einer Politik der Nichteinmischung drehte. Die einen (die Wali-ʿUllāh-Schule) waren bereit, sich auf die Kolonialherren einzulassen, um Einfluss zu nehmen und so die Voraussetzungen für die orthodoxe Lebensführung zu sichern. *Taḡdīd* bekam für sie die Bedeutung einer allumfassenden Reform, die den gesellschaftspolitischen Fragen ihrer Zeit nicht aus dem Weg ging. Unter anderem war die Haltung dieser Schule wegweisend für die

biographische Angaben zu Ghulām Alī in Troll 1978, S. 30 ff., und Fusfeld 1981, S. 155-84.

63 Troll 1978, S. 30 f.; Schimmel (1981) 1995, S. 192-213; Der muhammadanische Pfad.

umfassende Bildungsreform, die in dem *English-Oriental College* von Ali-garh entwickelt wurde.⁶⁴ Die anderen (die Mirzā-Maḏhar-Schule) suchten innere Stärke zu vermitteln und zogen sich dazu in die Details der muḥammadanischen Lebensführung zurück. *Ṭaḡdīd* wurde von ihnen als eine allumfassende Purifizierung des Glaubens aufgefasst, wobei die Grenze zur unerlaubten Neuerung (*Bidʿa*) sehr eng gezogen wurde und keinen Spielraum für die Aufnahme von neuem Gedankengut bot. Es gab ebenfalls Stimmen, denen zufolge beide Lösungen nicht weit genug gingen. Die Wali-ʿUllāh-Schule brachte eine Reihe radikaler Reformer hervor, die politische Reform mit bewaffnetem Widerstand anstrebten und ihre religiösen Interessen unter Einsatz von Gewalt verfolgten. In der Darstellung späterer pakistanischer Historiker standen Wali ʿUllāh und sein Sohn ʿAbdul ʿAziz somit auch an der Wiege des unabhängigen islamischen Staates Pakistan.⁶⁵

Aber auch die quietistische Reaktion auf externe Bedrohung, die Purismus und religiösen Eifer als identitätsstärkende Elemente betonte und damit ein Wiederaufleben des religiösen Lebens einleitete, machte im 19. Jahrhundert international Schule. Die Spur führt von Delhi nach Damaskus und verbreitet sich von dort in das gesamte Osmanische Reich. Der Kurde Mawlāna Khalīd Baḡdādī (Scheich Khalīd) studierte um 1810 bei Ghulām Alī und übersetzte die zentralen Elemente seiner Lehre in einen gut organisierten Sendungsapparat, mit dem er vor allem die urbane (aristokratische und intellektuelle) Oberschicht erreichte (s. Abb. 3). Im nächsten Kapitel wird gezeigt werden, wie sich später auch das Erbe der quietistischen Mirzā-Maḏhar-Schule mit gesellschaftlichen und politischen Zielen in Einklang bringen ließ. In den bewegten Jahren, in der die Türkische Republik sich konsolidierte, waren es die Nakshibendi-Scheichs, die sich auf Scheich Khalīd beriefen, die sich als die wichtigsten Gegenspieler der jungen Republik etablierten.

Scheich Khalīds eigener Vorschlag zur Intensivierung des Glaubens bezog sich indes auf die zentrale Stellung des Lehrers im Leben des Schülers. Er forderte von seinen Schülern »die Fähigkeit, das Gegenüber von

64 Troll 1978, S. 28-58; Metcalf 1982, S. 46-87.

65 F.M. Malik (1990, S. 231-2) beschreibt, wie Iqbāl's Sohn um 1930 zum Grab Sirhindīs pilgerte. Dort vertiefte er mit Hilfe des Gebets und einer nächtlichen Vision, die Nakshibends Traumbegegnung ebenbürtig war, sein Verständnis der religiösen Vergangenheit Pakistans (vgl. S. 22). Die Konsequenz, die er aus dieser Erfahrung zog, war die Loslösung von Indien und die Gründung eines eigenen islamischen Staates.

Schüler und Lehrer im Vorstellungsvermögen zu bewahren, auch wenn der Lehrer abwesend ist.⁶⁶ Der bereits innigen Beziehung des Schülers zum Meister (*Rābiṭa*) gab er damit eine Neubestimmung und machte sie zum Fundament einer hierarchischen Organisation. Zum einen verpflichtete es die Stellvertreter, die in entfernte Gebiete entsandt wurden, zu geistigem Gehorsam. Aber auch neue Schüler, die Scheich Khalid noch nie gesehen hatten, sollten ausschließlich dessen Bild vor Augen haben. Deshalb verbot er seinen Verwaltern und Stellvertretern, das eigene Bild bei der Vermittlung esoterischer Kenntnisse einzusetzen. Damit war die Weitergabe spiritueller Fähigkeiten faktisch unterbrochen worden. Was Scheich Khalid als Erneuerung einführte, war ein Abstrahieren von der unmittelbaren Lehrer-Schüler-Beziehung. Von den Schülern wurde nunmehr gefordert, ihre Vorstellungskraft solle die Beziehung ohne die körperliche Präsenz des Lehrers herstellen. Von dort war es nur noch ein kleiner Schritt, die Verbindung auch über die Grenzen des Todes aufrechtzuhalten.

Süleyman Hilmi Tunahan war einer der wenigen Istanbuler Nakshibendi-Scheichs, die in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts nicht das spirituelle Band mit Scheich Khalid suchten. Er wollte den Anschluss an das quietistische Erbe der Mirzā-Maḥzar-Schule auf direktem Wege suchen – und umging damit die Notwendigkeit, gesellschaftlich und politisch offen Position beziehen zu müssen. Von Scheich Khalid übernahm er indes das Organisationsprinzip, das dem Verwalter verbot, das eigene Bild in der Vermittlung esoterischer Kenntnisse zu verwenden. Süleyman ging aber noch ein Schritt weiter, indem er seinen Schülern auch die Möglichkeit untersagte, seinen Verwalter als Scheich einzusetzen. Auf diese Weise seines charismatischen Mittelpunkts beraubt, wurde dieser Ordenszweig der Nakshibendi-Muḡaddidi nach Süleymans Tod in eine Laiengemeinschaft umgewandelt. Heute sind es die *Hocas*, die, mit einem einfachen Lehrauftrag (*iğaza*) ausgestattet, neue Schüler in den islamischen Wissenschaften unterrichten. Diese können ihrerseits nach Beendung des Studiengangs an Gebetskreisen teilnehmen. Die Initiation findet selbstverständlich nicht mehr statt. Es ist die unerwartete Konsequenz des Khalid'schen Vorschlags, dass die Teilnehmer sich heute lediglich mit einer Photographie ihres Gründers zufrieden geben – und davon überzeugt sind, dass sie nicht mehr brauchen, um zur Konzentration zu gelangen.

66 So die Hagiographie des Scheich Khalid von Amin al-Kurdi (1831-1912), zitiert nach Chodkiewicz 1990, S. 69; cf. Abu-Manneh 1982, 1990; Nakshbendiyya, *Encyclopedia of Islam*, S. 935.

In der hagiographischen Sammlung erinnert indes nichts an die politische Auseinandersetzung zwischen beiden Konventen. Die Hagiographien der indischen Konventsvorsteher, die in der *Evlīya Menkebeleri* gesammelt wurden, berichten hauptsächlich Anekdotisches, manchmal gewürzt mit Reimen, die es dem Schüler erleichtern, sich Besonderheiten zu merken. Religiöses Anschauungsmaterial für spätere Generationen anzubieten, ist das Ziel dieser Hagiographie.

Mirzā Mazhar und Ghulām Ali treten in diesem Kontext lediglich als heilige Männer in Erscheinung, die es vermochten, Wunder zu tun. Der Leser erfährt von Gesprächen, die die beiden Meister mit Schülern führten und erhält daraus einzelne Sätze, die ihre gesammelte Weisheit auf den Punkt bringen und für die Verwendung in Predigten gedacht sind. Ausgeblendet bleibt daher auch der wachsende Einfluss der Kolonialherren auf die Lokalpolitik, der schließlich zur kollektiven Emigration nach Mekka und Medina führte. Sicher wird dazu beigetragen haben, dass die Konventsvorsteher der Mirzā-Mazhar-Schule die Einmischung in und Verarbeitung von politischen und gesellschaftlichen Konstellationen nicht als zur Religion gehörig betrachteten und über das Thema äußerste Zurückhaltung übten. Fوسفeld berichtet, wie Abū Saʿīd (Nr. 29), kurz bevor er aus Delhi floh, die dramatischen Entwicklungen mit keinem Wort kommentierte. Dafür sprach er von einem täglich wachsenden Verlangen, nun endlich die Pilgerreise nach Mekka antreten zu dürfen.⁶⁷

Die Migration beider Ordenszweige nach Mekka und Medina setzt der internen Auseinandersetzung über die richtige Interpretation der Erneuerung der religiösen Tradition nur ein vorläufiges Ende. Sie wird im 20. Jahrhundert, zuerst in der Türkei und später in Europa, neue politische Konstellationen und damit neue Impulse erfahren. Ob sie auch in Medina weitergeführt wurde, ist nicht bekannt. Die Flüchtlinge, Habibullāh Cān-i Cānān (Nr. 30) und seine Söhne, finden in der hagiographischen Sammlung kaum Erwähnung.⁶⁸ Mit ihnen ist die einst so breite Spur der *Silsila* zu einem Rinnsal geworden, das ihnen zufolge die Süleyman-Gemeinschaft mit keinem anderen Ordenszweig mehr teilt.

Meine Gesprächspartner jedenfalls versicherten mir wiederholt, dass die geringen Informationen, über die sie dennoch verfügen, mündlich von

67 Fوسفeld 1981, S. 218.

68 *Evlīya Menkebeleri*, S. 121.

Süleyman tradiert wurden.⁶⁹ Fusfeld versteht die sparsamen Fakten aber mit einer aufschlussreichen Fußnote.⁷⁰ Sein Bericht über die Rückkehr von Habibullāhs Enkel nach Delhi, wo er 1888 den Konvent wieder aufbauen konnte, eröffnet uns, dass Habibullāh gleich drei Linien schuf, indem er drei seiner Söhne zu seinen Verwaltern (*Halifa*) benannte und damit drei Nachfolger sicherte. Der dritte Sohn, Muḥammad Maḥzar Isān Cān-i Cānān (Nr. 31), der in Medina blieb und vor Ort einen Konvent gründete, führt uns zum Lehrer Süleymans, den Bucharer Salahüddiyn Mevlana Siracüddin (Nr. 32). Mit Siracüddin und Süleyman betritt die Geschichte der *Silsila* das 20. Jahrhundert. Mit diesen beiden wechselt auch der Schauplatz von Delhi via Mekka nach Istanbul, genau in dem Moment, in dem sich dort die türkische Republikgründung vollzieht. Von der Entwicklung, die sich daraus ergab, handelt das nächste Kapitel.

1.5 Das ausgeblendete andere Geschlecht

Abschließend sei auf eine Leerstelle hingewiesen, die in diesem Buch noch unter verschiedenen Aspekten immer wieder thematisiert werden soll. Es ist das Phänomen, dass diese *Silsila* kaum eine Nachricht über die Beteiligung von Frauen überliefert. Ob nun Mütter, die den begabten Sohn unterstützten, Ehefrauen und Töchter, die die Realisierung der prophetischen Lebensführung in ihrer Alltagspraxis ermöglichten und mittrugen, oder auch fromme Frauen, die um Hilfe und Unterweisung baten, sie alle bleiben aus der hagiographischen Erzählung ausgeblendet.

Frauen existierten in der Nakshibendi-Tradition allenfalls am Rande des Gesichtsfeldes. Wer sie sucht, muss Umwege gehen. Aber auch die Fakten, die die wissenschaftliche Literatur zu bieten hat, sind äußerst spärlich. Sayyid Athar Rizvi berichtet von Bāqī-Bi'llāhs Mutter, die ihren begabten, aber labilen Sohn auf seinen Reisen begleitete (Nr. 22). Sie war es auch, die ihn bei seinen stürmischen Auseinandersetzungen mit der Mystik materiell und geistig unterstützte. Später betreut er einen Kreis prominenter Damen am Moghul-Hof, führt mit ihnen Korrespondenz und gibt ihnen Anleitung in ihrer mystischen Suche.⁷¹ Ähnliches berichten An-

69 Von den letzten vier heiligen Männern vor Süleyman blieben z.B. keine Schülerlisten aufbewahrt, Interview mit M/SG 14 vom 13.7.1999.

70 Fusfeld 1981, S. 242-56.

71 Rizvi 1983, S. 183, 185, 187.

nemarie Schimmel über Mir Dārd sowie Christian Troll über Aḥmad Shahīd, einen späteren Schüler der Wali-ʿUllāh-Schule.⁷² Es lässt sich ein Bild davon konstruieren, dass in der Vergangenheit zumindest die Mütter aktiv an der mystischen Suche ihrer heiligen Söhne partizipierten.

Erst in den, ebenfalls spärlichen, Gegenwartbeschreibungen tauchen Frauen klarer, obwohl immer noch am Rande, auf. Jasna Samić erwähnt in seiner Beschreibung der Topographie eines Nakshibendi-Konvents von 1979 in Visoko (Bosnien), dass die Frauen in einem eigenen Raum im ersten Stock am allgemeinen *Dīkr* partizipierten, sich öfters aber zu Hause trafen, um gemeinsam zu beten, aber auch um Volkspraktiken wie den *Maulūd* durchzuführen.⁷³ Annabelle Böttcher schließlich ermittelte in den 1990er Jahren, dass sich in dem syrischen Nakshibendi-Orden unabhängige Frauenorganisationen mit ihrer eigenen *Silsila* installiert hatten.⁷⁴ Es bleibt eine offene Frage, inwieweit sich diese Frauentradition auf die kurdischen Frauen Syriens beschränkt oder sich auch auf andere Zweige des Nakshibendi-Ordens übertragen hat.

Das Fehlen der Frauen in der Tradition hat Konsequenzen für die Gegenwart. Wer nämlich keinen Platz in der Vergangenheit vorweisen kann, hat es schwer, in der Gegenwart gehört zu werden.⁷⁵ Die Tatsache, dass die *Silsila* der Süleyman-Gemeinschaft aus 1400 Jahren gelebter Frömmigkeit keine Hinweise auf Aktivitäten und Organisationsbestreben frommer Frauen tradiert, überträgt sich auf den Platz der Frauen innerhalb der gegenwärtigen Organisation. Es bleibt dadurch ein abgeleiteter Ort, dem keine selbstständige Daseinsberechtigung zuerkannt wird. Doch gibt es Ansätze in dieser *Silsila*-Tradition, die zeigen, dass sie sich, wenn notwendig, auch ändern lässt. Nur aus der Not heraus schaffte der letzte Verwalter der Genealogie, Süleyman, den Frauen einen Zugang zum religiösen Wissen, der weit reichende Konsequenzen haben sollte. Weil er keine Schüler mehr finden konnte, begann er, seine Töchter in den religiösen Wissenschaften zu unterrichten. Damit bewirkte er, dass den heutigen Frauen, zumindest was den Zugang zum religiösen Wissen und Erleben betrifft, ein ebenbürtiger Platz eingeräumt wurde.

72 Schimmel 1978; Troll 1978, S. 29.

73 Samić 1990, S. 669 ff. *Maulūd*: privates Erinnerungsritual, in der die Geschichte von der Geburt des Propheten gelesen wird.

74 Böttcher 1998a, S. 186-94; Böttcher 1998b.

75 Jonker 1995, *Epilogue*, S. 238.

KAPITEL 2 SÜLEYMAN HILMI TUNAHAN (1888-1959): EIN LEBEN

2.1 Der Traum

Ungefähr zehn Jahre vor der Geburt seines Sohns hatte Süleymans Vater, der Religionslehrer Osman, einen Traum. Er war zu dieser Zeit noch ein junger Mann, der in Istanbul das religiöse Studium absolvierte. Der Traum wird in allen hagiographischen Versionen mit folgenden Worten dargestellt:

»In seinem Traum sah der Vater, wie ein Stück aus seinem Körper herausgerissen wurde, sich zum Himmel erhob und zur Erde hin Licht versprühte. Und er deutete diesen Traum so, daß die Welt von einem aus seinen Lenden entstandenen Sproß in seiner Gestalt erleuchtet werden würde.«¹

Das im Traum heraufbeschworene Bild weckt eine Assoziation mit dem Schmerz und der Gewalt einer Geburt. Die Deutung ist nicht weniger heftig und kommt einer Annunziation gleich. Für diejenigen, die die Bildersprache verstanden, brachte Osman damit eine spezifische Erwartungshaltung zum Ausdruck. In der langen Geschichte der literarischen Bildersprache des Vorderen Orients betraten »Retter in der Not« auf zwei Weisen die Bühne des Weltgeschehens. Von »außen« kam stets das Findelkind, das im Körbchen von irgendwoher angeschwemmt wurde und dann begann, die bestehenden Verhältnisse umzustürzen. Von »innen« aber erschien der Retter stets als das eigene Kind, das, von kosmischen Zeichen begleitet, dazu bestimmt war, eine geistige Krise zu beseitigen. Mit anderen Worten: Unterlief das Kind von »außen« die bestehende Sozialstruktur, so kam das »innere« Kind auf die Welt, um dem Leiden ein Ende zu setzen und die Welt zu transzendieren.²

1 Yilmaz 1977, S. 8; *Genc Akademi* 1995, S. 14; Akgündüz 1997, S. 15; Website tunahan.org 2000, S. 1 (s. Quellen 2).

Alle Übersetzungen in diesem Kapitel sind von mir, mit Dank an Lela Kubat und Jeanine Dağyeli für ihre Hilfe.

2 Die Biographien von Sargon von Akkad, Moses und Echnaton bieten berühmte Beispiele für den Findelkind-Typ. Beispiele des zweiten Typs, der des

Dass der träumende Theologiestudent die Vision eines »inneren« Kindes hatte, kam nicht von ungefähr. Er selbst stammte aus einem Dorf bei Silistre, Grenzposten in jenem legendären Gebiet, das 1878 für das Osmanische Reich unwiderruflich verloren ging. Mit seinem Traum reagiert Osman in verschlüsselter Form auf ein dramatisches Zeitgeschehen, das sich in den Jahren zwischen 1878 und 1888 auf dem Balkan und in seinem Heimatort vollzog. Der erste russisch-türkische Krieg war grausam und ging mit außerordentlichen Verlusten unter der moslemischen Bevölkerung einher. Eine Million ehemaliger osmanischer Staatsbürger gelang die Flucht in die Türkei. Eine weitere halbe Million Osmanen wurde gefoltert, verschleppt, wie Tiere zusammengetrieben und auf brutale Weise umgebracht.³

Der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches auf dem Balkan schlug tiefe Wunden. Er war zudem der traumatische Anfang vom Ende. Im kollektiven Gedächtnis der Türken wurde Silistre zum Inbegriff der Vaterlandsliebe, die Donau zur magisch-mythischen Grenze der Heimatsehnsucht. Als Süleyman 1888 im Heimatdorf seines Vaters bei Silistre zur Welt kommt, ist der Balkan schon seit zehn Jahren rumänisch, Silistre bildet die Grenze zwischen Rumänien, Bulgarien und der Dobrodjina. Die Verkettung von Vertreibung und Vernichtung der Türken auf dem Balkan wird bis 1923 nicht mehr abreißen und insgesamt drei Millionen Tote und drei Millionen Flüchtlinge fordern.⁴

In der Hagiographie werden diese Ereignisse mit keinem Wort erwähnt. Die Erzählung bewegt sich im Gegenteil auf sicherem Kurs in Richtung Heilsgeschichte:

»Nachdem er nach Silistre zurückgekehrt war und geheiratet hatte, begann der Vater, die Kinder, die geboren wurden, zu beobachten (um herauszufinden), welcher von ihnen zu seinem Traumbild passte. Sobald nun der kleine Süleyman zur Welt kam, bemerkte er an ihm bestimmte Zeichen und verband seine Hoffnung mit ihm. Er wachte über Süleymans Wachstum, zeigte für ihn eine besondere Fürsorge und

eigenen Neugeborenen, das eine kosmische Entfremdung erfährt, bieten Christus sowie der 12. Imam.

3 McCarthy (1996) gibt eine Chronologie der Massaker im Kap. »Bulgaria«, S. 59-108.

4 Statistiken in McCarthy 1996, S. 159-164.

brachte ihn in die *Satirli Medrese* [die Koranschule in Silistre, GJ], wo er selbst unterrichtete.«⁵

»Nachdem er nach Silistre zurückgekehrt war«: Es ist nicht mehr nachzuzeichnen, was der Vater dort vorfand. Das Haus, das heute als Geburtshaus gilt, ist ein ärmliches Bauernhäuschen in einem Gemüsegarten, abseits vom Zentrum. Die Moscheen der Nachbarschaft stehen sämtlich zerschossen da, was aber auch in einem der folgenden Kriege passiert sein kann.⁶ Die hagiographische Darstellung von 1997 berichtet lediglich, dass insgesamt vier Jungen geboren wurden: Fehim, Süleyman, Ibrahim und Halil. Die Website-Version von 2000 berichtet aber, dass es auch noch ein Mädchen gab, »ein Mädchen mit Namen Zahide«.⁷

Von diesen fünf Kindern wird Süleyman der Augapfel seines Vaters. Und dieser ließ dem kleinen Sohn das angediehen, was er für die vielversprechendste Lösung seines Entschlusses hielt. Es sollte ja ein Mensch werden, der in der Lage sein würde, die Welt aus dem Elend zu befreien, in das sie gestürzt war. »Er wachte über Süleymans Wachstum, zeigte für ihn eine besondere Fürsorge und brachte ihn in der *Satirli Medrese*, wo er selbst unterrichtete.« Der Junge bekam das gründlichste religiöse Studium, das der Vater ihm bieten konnte, angefangen bei der Koranausbildung, die er selbst anleitete, gefolgt vom örtlichen religiösen Gymnasium bis hin zum höchsten Theologiestudium in Istanbul. Aus diesem Studium wird Süleyman ungefähr nach 25 Jahren erst wieder auftauchen.

Das Kind Süleyman, so lässt sich die hagiographische Erzählung nun mühelos übersetzen, wurde unter dem Stern der Vertreibung und Vernichtung der Moslems auf dem Balkan geboren. Mit seiner Geburt verband sich die Hoffnung des Vaters, durch Zutun seines Kindes könne »die Welt in seiner Gestalt erleuchtet werden«. Die Tatsache, dass der Vater ebenfalls ein Nakshibendi-Scheich war, weist der Traumdeutung den Weg. Es ist anzunehmen, dass er den Krieg so erlebt hatte, als ob ihm ein Stück aus dem eigenen Körper gerissen worden sei. Was ihm vor Augen gestanden haben muss, war die Erziehung eines neuen *Muğaddids*, jenes Erneuerers des geistlichen Lebens, für den Sirhindī das leuchtende Beispiel abgegeben hatte. Selbstverständlich konnte die Antwort auf die Katastrophe für den

5 Yilmaz 1977, S. 9; www.tunahan.org 2000, S. 1 (s. Quellen 2).

6 Filmdokumentation 1992 (s. Quellen 2).

7 Akgündüz 1997, S. 16; www.tunahan.org 2000, S. 1 (s. Quellen 2).

Vater nur vom Himmel kommen. Welchen Weg der Sohn einschlagen würde, ob er eine aktive Einmischung in die Gesellschaft bevorzugen oder aber die Stärkung der inneren Werte vorantreiben würde, wurde bereits in der Bildersprache des Traums festgelegt. Noch einen wichtigen Hinweis transportiert die Hagiographie. Demnach soll der Vater dem kleinen Sohn stets den Respekt erwiesen haben, den sonst Kinder ihren Eltern oder Schüler ihrem Meister entgegenbrachten. Diese Umkehrung der Hierarchie und der Werte muss das Kind tief geprägt haben.

An dieser Stelle ist es dienlich, den Entstehungsprozess der Süleyman-Hagiographie genauer zu betrachten. Kurz nach dem Tod des Meisters um 1960 sind zwei Darstellungen über ihn entstanden, die des Schwiegersohns Kemal Kacar über Süleymans Lehre und die des Schriftstellers Albayrak über dessen Gelehrsamkeit. Sie bilden wohl die ersten Verschriftlichungen von Süleymans Vorträgen und Unterricht. Von diesen Texten, die beide nicht mehr als eine Seite umfassen, wurde in der Folgezeit nie ein Satz geändert, sie wurden vielmehr als kanonische Grundtexte behandelt und durch die Einfügung von Glossen immer weiter ausgedehnt. Dieser Prozess ist keineswegs abgeschlossen, die Hagiographie ist mit anderen Worten noch immer »under construction«. Tatsächlich läuft die mündliche Tradierung bis heute weiter. Erst in den 1990er Jahren realisierte die jetzige, in Deutschland geborene Generation, dass Süleymans Schüler, von denen noch immer eine Handvoll die weitverstreuten Gemeinden bereisen, demnächst nicht mehr da sein werden, um von früher zu erzählen. Die Verschriftlichung, d.h. die Festschreibung der Entstehung der Laienorganisation, findet also in allerjüngster Zeit in der Migration statt.

Noch ein weiteres Merkmal kennzeichnet die Süleyman-Hagiographie. Die erste Publikation im Eigenverlag, das von Hizir Yilmaz herausgegebene Büchlein »Eine Untersuchung über die Süleymanci (!)« von 1977, umfasst die beiden Grundtexte nebst einer ersten Erweiterung. Damit bietet diese Publikation die besondere Mischung aus Verschriftlichung und mündlich tradierten Aussagen, die jede Hagiographie kennzeichnet. Yilmaz nimmt aber auch eine Darstellung der Süleyman-Gemeinschaft aus der Perspektive des türkischen Staates auf, die er anschließend zu widerlegen versucht. Es handelt sich um die Larousse-Eintragung aus den 1960er Jahren, in der die Gemeinschaft als staatsfeindlich denunziert wird. In den 1990er Jahren überführte Ahmed Akgündüz die Selbstverteidigung in eine »Süleyman-Forschung«, indem er immer mehr Dokumente zu Tage förderte, die die historische Richtigkeit der hagiographischen Erzählung nach-

wiesen. Die gerade im Entstehen begriffene Hagiographie erhielt damit von Anfang an den Charakter einer Apologetik.

Das Bedürfnis, sich zu verteidigen, rührt daher, dass in der Zeit, in der Süleyman aufwuchs, die türkische Gesellschaft sich grundlegend wandelte, Süleyman und seine späteren Schüler indes nicht mit ihr Schritt hielten. Zwischen 1890 und 1923, der Gründung der Türkischen Republik, glich sich der türkische Horizont dem westlichen an. Hiermit wurde auch die mechanistische, und für die damaligen türkischen Verhältnisse ausgesprochen unpersönliche Sichtweise des Westens übernommen. Die Modernisierung der Türkei bedeutete unter anderem, dass das Individuum, statt dem Lehrer, den Eltern und der Familie zu gehorchen und für diese zu arbeiten, nunmehr dem Staat untergeordnet wurde und fortan für die reichlich abstrakte »Gesellschaft« arbeiten sollte.⁸ Süleyman hingegen, kraft seiner Berufung, kraft seiner Erziehung und wahrscheinlich auch kraft seines Charakters, hielt zeit seines Lebens am Konzept einer segmentierten Sozialstruktur fest. Seine Vorstellungen von Ordnung, die später in die Ordnung der Organisationsstruktur des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« überführt wurden, blieben in hohem Maße an personalen Bindungen orientiert. So schaffte er es, die klassische Meister-Schüler-Beziehung, das Herzstück der personalen Bindung, in eine »modernisierte« Gemeinschaftsform zu übersetzen.

Süleyman hielt mit anderen Worten an einem gesellschaftlichen Ideal fest, das in seiner Jugend in nur wenigen Jahren vom Zentrum der türkischen Gesellschaft an deren äußersten Rand rückte. Die auf personalen Bindungen basierende religiöse Sozialstruktur wurde nach der Republikgründung unterdrückt, jedes Anzeichen argwöhnisch vom Staat beobachtet und seine Befürworter wurden verfolgt. Die hagiographische Forschung Süleymans, die in den 1970er Jahren in Gang kam und sich erst in den 1990ern voll entfaltete, spiegelt diesen Sachverhalt. Vom Rand und aus ihrer Enge heraus ist diese Forschung stets damit beschäftigt, »Beweise« gegen Verleumdungen oder »Fakten« gegen Falschdarstellungen ins Feld zu führen. Ein Erzählgenre, die Hagiographie, deren Aufgabe es eigentlich ist, den religiösen Kern eines vorbildlichen Lebens freizulegen und damit das Paradox des religiösen Erlebens zu vermitteln, begab sich gezwungenermaßen auf das Terrain der Rechtfertigung.

8 Şerif Mardin beschreibt den Vorgang in der Einleitung seiner Biographie des Said Nursi (Mardin 1989); ebenfalls Mardin 1994.

Wer dieses Leben in seinem historischen Zusammenhang zu rekonstruieren versucht, für den gestaltet sich dies Bemühen wie die Suche nach einer Nadel im Heuhaufen der Zeitgeschichte. Die Süleyman'sche Hagiographie will keine Leidensgeschichte, sondern Hoffnung transportieren. Das mag daran liegen, dass die islamische Tradition keine Theodizee kennt. Die Elemente des menschlichen Leidens wurden also nie transformiert, sie erhielten weder einen Platz in der Liturgie, noch spielten sie eine Rolle in der Darstellung bedeutungsvoller Vergangenheit.⁹ Die Metaphern, die in dieser Legende benutzt werden, blenden die Geschehnisse regelrecht aus. Stattdessen weisen sie in Richtung Ausgang aus dem Fliegenglas, in dem sich die Gläubigen gefangen wissen. Das macht die historische Rekonstruktion schwierig und zwingt, auf das zu hören, was nicht gesagt wird.

Für die heutigen Mitglieder des Verbandes gilt dies natürlich nicht. Für sie ist die Süleyman'sche Hagiographieforschung voll von wissenswerten und verwertbaren Aussagen, eben weil sie ein Vorbild für das eigene Leben bieten. Außerdem bildet Süleyman für sie das Tor, durch das eine Annäherung an Muḥammad möglich wird. Diese synthetische Wahrnehmung bringt es mit sich, dass die Wege in die Vergangenheit hier vorläufig wieder auseinandergehen müssen. Süleyman gilt den Mitgliedern als letzter Scheich und bildet somit ihre *Rabita*-Anschlussstelle. Außenstehende müssen hingegen versuchen, die spärlichen Details gegen den Horizont des Zeitgeschehens zu halten, um nachzuvollziehen, welche Brüche mit der Synthese einhergingen.

2.2 Der begabte Sohn

In einer der Nachbarschaftsmoscheen des Verbandes in Berlin sitzt seit geraumer Zeit ein kleiner Junge, vielleicht sieben Jahre alt, der damit beschäftigt ist, den Koran auswendig zu lernen. Immer wenn ich dort zu Besuch bin, sitzt er in einer Ecke der Moschee hinter seinem Leseputz. Manchmal kommt er zum Lehrer, um sich einen neuen Abschnitt geben zu lassen. Es ist ein stiller Junge mit einem etwas zu großen Kopf, blass und ehrgeizig. So stelle ich mir auch den Süleyman vor, als er begann, bei

9 Christian Troll machte mich zum ersten Mal auf diesen grundlegenden Unterschied zwischen christlicher und islamischer Betrachtung von Welt aufmerksam.

seinem Vater in die Lehre zu gehen und langsam aber sicher zum religiösen Genie heranwuchs. In der kollektiven Erinnerung der VIKZ-Mitglieder repräsentiert Süleyman die islamische Gelehrsamkeit schlechthin. Bereits in Albayraks Darstellung aus den 1960er Jahren werden seine reichen Kenntnisse auf dem Gebiet der islamischen Wissenschaften hervorgehoben. Die Aufzählung gleicht einer Serie siegreicher Pokalspiele:

»Wegen seines Studiums ging er nach Istanbul. 1913 ließ er sich dort in der *Sahn Medrese* der Kalifatshochschule einschreiben. 1915 wurde er mit 88 von 90 Punkten erster der dritten Klasse, September 1916 schloß er mit 76 von 80 Punkten als Fünftbester ab. In dem selben Jahr noch schrieb er sich am 17. September in der Spezialistenschule der *Süleymaniye Medrese* ein (...). Am 14. Mai 1919, nach einer Periode von drei Jahren, war er bereits Absolvent der *Tefsir-Hadith*-Ausbildung. Nachdem er diese Prüfung bestanden hatte, schloß er mit 40 Punkten in den Fächern *Tefsir, Hadis, Usul-Hadis* und *Tabakatü'l kura* ab.¹⁰ Und zusammen mit (nur) zwanzig anderen wurde er zum Istanbuler Amt des Universitätsprofessors zugelassen.«¹¹

Auch in dieser Erzählung klaffen gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit weit auseinander. Im Jahre 1913, Süleyman ist damals 25 Jahre alt, befindet sich der Balkan mitten im blutigen Befreiungskrieg der Bulgaren. Silistre bleibt zwar rumänisch, wird aber zwischen den Fronten zermalmte. In diesem Krieg wird die Stadt in eine rumänische Frontstadt verwandelt, im unmittelbar nachfolgenden Ersten Weltkrieg dient sie als Stützpunkt der deutschen Angriffe auf Rumänien. Der bulgarische Befreiungskrieg führt zum zweiten Massenmord an den Türken und geht mit einer brutalen Zerstörung ihrer Häuser und Güter, Ernten, Vieh und Moscheen einher. Wer die Augenzeugenberichte liest, fragt sich, wer inmitten dieser Verbrechen und Gewalt noch hat überleben können.¹² Der Angriff löst eine weitere Massenflucht in die Türkei aus. Und Süleyman ist einer der vielen Menschen, die mit dem Flüchtlingsstrom nach Istanbul kommen. Er wird erst 1927, kurz bevor sein Vater stirbt, für kurze Zeit nach Silistre zurückkehren können. Süleyman ist ein *Göçmen*, ein Migrant vom Balkan, spätere Augenzeugen nennen ihn »den Flüchtling«.

Die Hervorhebung der Punktzahl von Süleymans Abschlüssen ist ei-

¹⁰ Zu diesen Fächern siehe Kap. 6.

¹¹ Yilmaz 1977, S. 10.

¹² McCarthy 1996 wertet im Kap. »The Balkan Wars« (S. 135-77) die englischen und amerikanischen diplomatischen Berichte aus.

ner der hervorstechenden Merkmale der Hagiographie. Alle Darstellungen drucken die dazu gehörigen Dokumente ab. Osmanische Manuskriptblätter mit geschwungenen arabischen Buchstaben zeigen Schulpläne und Unterrichtseinheiten, Diplome und Urkunden, Empfehlungen, Benotungen und Unterschriften. Sie werden ergänzt von Fotos seiner Schulen. Die *Sahn Medrese*, die *Ahmed Pasha Medrese*, die *Süleymaniye-Fakultät*, die Rechtsfakultät. Aus der Süleyman-Hagiographie weht ein nostalgischer Wind. Die ehrwürdigen islamischen Ausbildungen wurden 1924 allesamt verboten, die berühmten Schulen geschlossen und hinfort existierte die osmanisch-islamische Gelehrsamkeit offiziell nicht mehr. Es sieht so aus, als ob Süleymans spätere Lehrertätigkeit sowie die Organisation, die daraus entstand, eine der wenigen Einrichtungen bildet, an denen dieser Typ der religiösen Gelehrsamkeit, samt seiner Sprachen und Curricula, fortgeführt wurde. Diese Tradierung der religiösen Überlieferung wurde ihm vom türkischen Staat nicht gedankt.

Hier der Krieg, dort die religiöse Gewissheit. Während der Balkan in Flammen steht, schreibt Süleyman sich in der theologischen Expertenausbildung ein. Als die Griechen die Türkei überfallen, anatolische Dörfer plündern, die Felder niederbrennen und bis 60 Kilometer vor Istanbul vorrücken, schließt er als einer der Besten ab, wird zum (religiösen) Professorenamt zugelassen und macht noch rasch die Richterausbildung. Die unterschiedlichen Darstellungen von »Welt« – und die implizite Bewertung alles Weltlichen, die damit einhergeht – hätten nicht krasser zum Ausdruck kommen können. Die Richterausbildung gilt wohl als die Krönung seiner außergewöhnlichen Gelehrsamkeit. Hagiographien wie Mitglieder werden nicht müde hervorzuheben, dass Süleyman in dieser Angelegenheit dem Vater sogar ungehorsam wurde. Die harschen Worte des Vaters wirken wie eine Reliquie, die mir jedes Mal mit einem bedeutungsvollen Lächeln präsentiert wird, wenn die Rede darauf kommt: »Sohn! Ich habe dich nicht nach Istanbul geschickt, um dich in die Hölle zu schicken!« Der Vater, und das macht die Pointe aus, spielte damit auf eine berühmte Aussage des Propheten an, dass »von drei Richtern sich zwei in der Hölle befinden und (nur) einer im Himmel«. ¹³ Um seine Kenntnisse zu perfektionieren und damit der Hoffnung seines Vaters gerecht zu werden, hatte Süleyman sich also sogar auf gefährliches Terrain vorgewagt. Damit ist für die Hagiographie der Kurs in Richtung Heilsgeschichte endgültig gesichert.

13 Zitiert in Yilmaz 1977, S. 10.

Soweit die Hagiographie. Danach wird es still um Süleyman. Er scheint zunächst am Ende seiner Träume angekommen. Er wird Professor, heiratet die 17 Jahre jüngere Hafize und bekommt 1923 das erste Kind von ihr geschenkt, eine Tochter.¹⁴ 1923 ist auch das Jahr, in dem Atatürk die Griechen aus dem Land jagt und die Türkische Republik gründet. Im darauf folgenden Jahr sind die Orden bereits verboten und ihre Konvente geschlossen. Die Moscheen werden unter Staatsaufsicht gestellt und die religiöse Bürokratie wird restlos entlassen. Süleyman wird arbeitslos.

2.3 Istanbul in den 1920er Jahren

In dem türkischen *Who is Who*, dem gesellschaftlichen Adressbuch, das 1928 zum ersten Mal erscheint, wird die politische Umwälzung Jahr für Jahr greifbarer. Männer in europäischen Anzügen, Schriftsteller, Ärzte, Politiker und Beamte, blicken einen dort von der Seite an. Vom religiösen Establishment, das immerhin 500 Jahre das öffentliche Leben beherrscht hatte, ist nicht mehr die geringste Spur zu finden. Stattdessen trifft man auf Bohemiens im offenen Hemd, Theatermacher, Dichter und Maler neben den Bildern »moderner« Frauen. Es erscheinen Dolmetscherinnen und Schuldirektorinnen mit modischem kurzen Haarschnitt à la Colette, Sängerinnen, Romanschriftstellerinnen, Künstlerinnen. In der Ausgabe von *Meshur Adamlar* (Berühmte Menschen) aus dem Jahr 1933 findet man ein Sammelsurium an berühmten Namen aus dem In- und Ausland. Zum Beispiel unter »R«: Rasputin neben Rashim Pasha, Rembrandt und Renoir (mit Aktgemälde) neben einer Serie französischer Schauspielerinnen, die auf den Fotos viel Bein zeigen, osmanische Staatsmänner der Jahrhundertwende neben Politikern der jungen Republik. Der Versuch, die osmanische Vergangenheit in die europäische einzureihen, gestaltet sich wie ein Kampf der Bilder. Er reduziert auch die eigene Geschichte zum Appendix der europäischen Kultur. Auf diesen Seiten knistert es. Manche Eintragungen wirken bemüht, als wolle man Beweise der eigenen Modernität beibringen. Frauen erhalten zum ersten Mal öffentlich einen Platz, ihre Auswahl macht aber klar, dass man sie zuvor mühselig hat suchen müssen.

Erst Jahre später, nach dem Zweiten Weltkrieg, nimmt das Jahrbuch *Türk Meshurlari* (Berühmte türkische Persönlichkeiten) vorsichtig auch einige Personen aus dem religiösen Spektrum auf. Kocatás, einen islami-

¹⁴ Akgündüz 1997, S. 86.

schen Gelehrten, Kisakürek, immerhin Dramaturg und Dichter einer Nationalhymne, aber auch wegen seiner offen ausgesprochenen Nakshibendi-Sympathien ein notorischer »Reaktionär«,¹⁵ Mehmed Esad Efendi, einer der letzten *Sheyülislams*, das Oberhaupt des religiösen Establishments und Vorsteher des wichtigsten Nakshibendi-Konvents. Dass er 1930 im so genannten »Menemen-Inzident« absichtlich vom Staat in Diskredit gebracht, inhaftiert und zu Tode verurteilt wurde, verschweigt das Jahrbuch indes.¹⁶

Mit der Entlassung des religiösen Establishments war die islamische Elite zwar endgültig entthront, aus dem gesellschaftlichen Gewebe verschwand sie aber nicht. Insbesondere die Mitglieder der Nakshibendi-Orden konnten, dank ihrer Betonung der islamischen Lebensführung und ihrer nüchternen Befolgung der *Sharī'a*, auch gut ohne Ordenshäuser auskommen. Der stille *Dīkr* fiel niemandem auf, das *Şuḥba*, das für diesen Orden typische Lehrgespräch, konnte man auch zu Hause durchführen, Treue gegenüber dem Lehrer bildete kein sichtbares Merkmal. Die Nakshibendi erwiesen sich widerstandsfähiger als die benachbarten Orden der Kadiri, Helveti, Rifa'i, Mevlēvi oder auch Kalendiri, eben weil sie in der Lage waren, auf die äußere Form zu verzichten.¹⁷ Nachdem die Orden vom Staat verboten worden waren, bildeten die Nakshibendi die wichtigsten Gegner der Türkischen Republik. Die Auseinandersetzung mündete in einen verbissenen Kampf um das türkische Selbstbild, der bis heute andauert und sich gleich zu Beginn in gegensätzlichen Positionen über die Stellung der Frauen in der türkischen Gesellschaft verding.

Die Nakshibendi hatten in Istanbul bis 1924 den größten Ordensverband gestellt und verfügten über ein Drittel aller Konvente in der Stadt. Nach der Zählung eines Zakir Shukri Efendi waren das um die Jahrhundertwende immerhin noch sechzig gewesen.¹⁸ Die Mitglieder hatten sich, wie üblich aus der Intelligenz und den oberen Schichten rekrutiert, und die Konventsvorsteher spielten bis zum Schluss eine aktive Rolle im öffentli-

15 Mardin 1994.

16 Algar 1984, S. 174-6, 186; Algar 1990c, S. 34.

17 Algar 1990c, S. 34.

18 Zakir Shukri Efendi (1896) 1980 berichtet von 159 *Tekkes* (Ordenskonvente), die er im Innenstadtbereich besuchte, darunter einen Frauenkonvent. Nach Klaus Kreiser, der das Manuskript neu herausbrachte, bildeten diese etwa die Hälfte aller um 1890 registrierten Konvente (s. Einleitung); die Bektashi-Konvente, auch die, die den Nakshibendi übergeben worden waren, bleiben in diesem Bericht ausgeblendet. Cf. Kreiser 1990.

chen Leben. Die meisten ihrer Scheichs gehörten zum Zweig des Scheich Khalid, demselben, der im 18. Jahrhundert bei Ghulām Ali in Delhi gelernt hatte und sein erworbenes Wissen später in einen gut organisierten Missionierungsapparat umwandelte, der den ganzen Vorderen Orient mit einem Netz überzog. Diese Männer nun traten, wie damals in Delhi, für gesellschaftliche Einmischung ein. Manche von ihnen hatten bereits für eine vorsichtige Verbindung von islamischen orthodoxen Idealen mit westlichen Reformen plädiert.¹⁹ Andere Scheichs hatten den türkischen Befreiungskrieg aktiv mit der Waffe unterstützt und waren persönlich mit Atatürk befreundet.²⁰ Einige gingen in ihrer Loyalität zur republikanischen Sache so weit, dass sie noch 1924 Mitglied der ersten Nationalversammlung wurden.²¹

Mit dem Verbot aller Orden wurde auch der öffentlichen Einflussnahme des Nakshibendi-Ordens der Boden entzogen. Er wurde in eine defensive Position der Marginalität gedrängt, aus der heraus er seine über Nacht altmodisch gewordenen Werte um so entschlossener verteidigte. Zu dem Traditionsgut, das es zu verteidigen galt, gehörten der zentrale Stellenwert der Familie für Staat und Gesellschaft sowie unmittelbar damit verbunden die Verteilung der Geschlechterrollen. Für den orthodoxen Gläubigen bildete die Familie das eine Standbein des personalen Beziehungsgeflechts, dessen anderes das Meister-Schüler-Verhältnis war. Ihrer Ansicht nach sollten Mann und Frau sich ergänzen und nicht versuchen, sich in ihrer Funktion anzunähern. Frauen sollten Aufgaben im Innern der Familie und des Hauses erfüllen und für Harmonie, Reproduktion und Erziehung sorgen. Männer dagegen sollten entsprechend die Familie nach außen vertreten, für ihre Finanzierung aufkommen und über ihre moralische Integrität wachen, indem sie sich über Männerfreundschaften und Meister-Schüler-Beziehungen in der Außenwelt vernetzten.

Das Frau-Mann-Modell bildete also in dieser religiösen Sozialvorstellung, dessen heftigste Verteidiger die Nakshibendi wurden, das Herzstück einer Männerwelt, deren Beziehungsnetz in ihrer symbolischen Vertretung durch die Religion gipfelte. Und wer andere Vorschläge für das Geschlechterverhältnis unterbreiten wollte, musste sich wohl oder übel mit den Wurzeln des Islam auseinandersetzen. Während der letzten Jahrzehnte des

19 Abu-Manneh 1986, S. 34-6; Mardin 1989 beschreibt die Reform-Bemühungen des Nakshibendi Scheich Said Nursi, s. Kap. »Life«, spez. S. 78-88.

20 Algar 1984, S. 124.

21 Algar 1984, S. 167, 173; Algar 1990b.

Osmanischen Reiches waren dazu tatsächlich verschiedene Anläufe gemacht worden. Insbesondere im urbanen elitären Milieu von Istanbul hatten beide Bastionen, die Familie und die Religion, bereits erhebliche Risse erhalten.²² Für die Lebensführung der großen Masse der Landbevölkerung aber, wie auch für das Kleinbürgertum, galt das Ineinandergreifen von traditionellen Geschlechterverhältnissen und religiösen Strukturen nach wie vor als Halt und Richtschnur.

Vielleicht war es die Tragik der Türkischen Republik, dass sie es für den Anschluss an Europa als unverzichtbar ansah, die traditionelle Geschlechterordnung radikal zu unterdrücken. Sie forcierte jedenfalls gleich nach ihrer Konstitution eine Verkehrung der Geschlechterbeziehungen und verordnete das »Zivilisationsprojekt« (Göle), dass die gesamte Bevölkerung zu westlichen Werten, westlicher Kleidung und einem »modernen« Äußeren erziehen sollte. Und Prüfstein dieses Zivilisationsprojektes, Evidenz der eigenen Modernität, Visitenkarte für den Westen und ideologische Waffe in der Auseinandersetzung um die Interpretation von »Welt« wurden die türkischen Frauen. Frauen sollten nach dem Willen der republikanischen Staatsmänner sichtbar werden, das Wahlrecht sowie öffentliche Positionen erhalten, sie sollten studieren und Männerberufe ergreifen, sich die Haare abschneiden und sich westlich schminken und kleiden. Den Frauen wurde damit vor den Augen der Welt die Beweislast aufgebürdet, die Türkei sei dem Westen ebenbürtig.²³ Das »Zivilisationsprojekt« schuf im urbanen Milieu eine junge, begeisterte Anhängerschaft, die in der Folgezeit zur neuen Elite heranwuchs. Ob als Universitätsprofessorin, Ingenieurin, Künstlerin oder technische Laborantin, viele Frauen ergriffen hier die Möglichkeit, sich aus alten Bindungen zu lösen, finanziell unabhängig zu werden und gesellschaftlich mitzureden. Ein Feminismus, radikaler als die erste Frauenbewegung in England oder Deutschland, verschaffte sich mit Hilfe des Staates Gehör und wurde nach und nach selbst verstaatlicht.²⁴

Bei der Landbevölkerung, den heimatlos gewordenen Flüchtlingen aus zahlreichen Vertreibungen,²⁵ aber auch bei den Gläubigen, die nichts Bö-

22 Mardin 1962; Cakir 1993.

23 Göle 1995, S. 73 ff.

24 Stellvertretend für die türkische staatliche Position: Abadan-Unat 1985. Ihr Band enthält ebenfalls Statistiken über den Anteil weiblicher Professoren in der Türkei (S. 165). Eine gute Übersicht über die verschiedenen politischen Frauenlager damals und heute verschafft Sakaranaho 1998.

25 McCarthy 1996, S. 339 (Statistik).

ses in ihrem privaten Verhalten sehen konnten, kam dieses Projekt nicht an, mehr noch, es rief Widerstand hervor. Das wundert nicht. Der Staat verbot seinen Bürgern fortan den selbstständigen Zugriff auf ihr Sinngebungssystem und brachte es in Diskredit, indem er den Glauben als rückständig bezeichnete. Er griff zudem tief in die Privatsphäre des Einzelnen ein, indem er einen radikalen Wandel im Verhältnis zwischen Mann und Frau verordnete. Damit konnten viele Menschen aus unterschiedlichen Gründen nichts anfangen. Es gab zum Beispiel unzählige, die ihren Begriff der Ehre auf der traditionellen Geschlechterordnung gegründet hatten. Viele waren zudem für ihre Subsistenz von personalen Bindungen abhängig. Hätte der Staat seine Modernisierungsvorschläge als konkurrierendes Angebot zum gefestigten religiösen Angebot aufgefasst, das sich im Laufe der Zeit für einen größeren Kreis als attraktiv hätte erweisen können, wäre es vielleicht nicht zu einer Verhärtung der Fronten gekommen. So aber resultierte der staatliche Eingriff in einer gesellschaftlichen Spaltung, die sich in der Bildung eines laizistischen und eines religiösen Lagers niederschlug. Diese Spaltung geht noch heute wie ein Riß durch die türkische Gesellschaft und prägt die innertürkische Auseinandersetzung in Deutschland.

Vor diesem Hintergrund wundert es vielleicht auch nicht, dass der »nüchterne« Nakshibendi-Orden mit seiner strikten Befolgung der *Sharī'a* in der Formulierung dieses Widerstandes eine zentrale Rolle spielen sollte. In den 1960er Jahren sollten nahezu alle religiösen Gegenpositionen zur offiziellen staatlichen Position mit Hilfe einflussreicher Nakshibendi politisch in der Refah-Partei (später Fazilet-Partei) gebündelt werden. Auch wurde in diesen Jahren eine Organisation geschaffen, die speziell den türkischen Emigranten in Europa geistig und materiell den Rücken stärken wollte. Die »Islamische Gesellschaft *Milli Görüş*« (IGMG) ist ihr Produkt.²⁶

2.4 Der Auftrag

Süleyman befand sich in dieser gesellschaftlichen Auseinandersetzung eher am Rande. Die neue Republik hatte für ihn keinen Platz. Seine Gelehrsamkeit stellte in den Augen der neuen Machthaber ein unerwünschtes Wissensreservoir dar. Aber auch zu den Nakshibendi-Scheichs der Khalidi-Richtung, die gesellschaftliche Einmischung in ihr Programm geschrieben hatten und nun zum passiven Widerstand aufriefen, suchte er keine feste

26 Seufert 1997, S. 267 ff.; Seufert 1999, S. 295-323.

Bindung. Es ist bemerkenswert, dass Süleyman, obwohl es in Istanbul eine reiche Auswahl an Nakshibendi-Ordenshäusern gab, in denen er sich hätte initiieren lassen können, als seinen Lehrer ausgerechnet einen Reisenden wählte, der sich nur vorübergehend in Istanbul aufhielt.

Mit der spirituellen Bindung an Siracüddin stellte Süleyman wieder eine direkte Verbindung zum Erbe des *Muğaddids* her. Dies verschaffte ihm darüberhinaus die Legitimation, sich gesellschaftspolitisch nicht äußern zu müssen. Die Mirzā-Mazhar-Schule hatte mit ihrer Auslegung von Sirhindīs Schriften eine ganz bestimmte Haltung der Nichteinmischung vorgelebt, ein Erbe, das nun von Süleyman wieder aktiviert wurde. Damit wiederholte sich in Istanbul ein Muster der internen Auseinandersetzung, das sich bis zur Vernichtung Delhis zwischen den verschiedenen Nakshibendi-Schulen herausgebildet hatte. Waren hier wie dort viele Nakshibendi auf der gesellschaftlichen Ebene tätig geworden, mit dem Ziel, gegebenenfalls auch politisch agieren zu können, um die bedrohte Orthodoxie zu sichern, so entschied sich Süleyman mit Seracüddin für eine Politik des gesellschaftlichen Rückzugs. Wie Ghulām Ali, wie Abū Saʿīd und Aḥmad Saʿīd vor ihm, wurde nun auch Süleyman ein Kritiker im Hintergrund, der es vorzog, sich auf die koranischen Basiskonzepte zu konzentrieren, statt sich in die direkte Konfrontation mit dem Staat zu begeben. Damit konzentrierte er sich auf die Stärkung dessen, was zur Zielscheibe der staatlichen Angriffe geworden war: die Geschlechterordnung und die intermediäre Funktion des Lehrers bei der Gottessuche.

Über die Person des Salahuddin Ibn-i Mevlana Siracüddin, Nr. 32 in der *Silsila* (s. Kap. 1), bietet die Sonderausgabe des *Genc Akademi* von 1995 einiges an Hintergrundinformationen.²⁷ Siracüddin war ein Uzbeke, der als Ratgeber und diplomatischer Vertreter für den letzten Sultan, Abdülhamid, in Turkmenistan auftrat und später auch mit den Bolschewiki verhandelte. Während seiner Besuche in Istanbul muss er Süleyman begegnet sein, irgendwann nach dem Ersten Weltkrieg, in den letzten Jahren bis zur Absetzung Abdülhamids. Süleymans Schüler, Ohrenzeugen seiner Reminiszenzen, berichten übereinstimmend, dass Süleyman damals noch mit seinem Studium beschäftigt war und dass Seracüddin ihn während seiner Istanbul-Aufenthalte stets zu Hause aufsuchte.²⁸

27 *Genc Akademi* 1995, S. 45-6 (s. Quellen 2).

28 Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

Die hagiographische Sammlung *Evliya Menkebeleri* enthält eine bemerkenswerte Legende über ihn.²⁹ Demzufolge hielt Seracüddin sich während des Ersten Weltkrieges in Mekka auf, wurde dort aber aus Gründen, die unerwähnt bleiben, »von den englischen Kolonialherren« ins Gefängnis geworfen (in Wirklichkeit gab es keine Briten in Mekka). Aus Protest begann er im Kerker, den *Evrâd-i fethiye* zu rezitieren, ein *Ḍikr*-Gebet, das so stark war, dass es die Schlösser seiner Zelle zu sprengen vermochte und Seracüddin entkommen konnte. So will es jedenfalls die Hagiographie und setzt noch hinzu, dass Seracüddin damit bewiesen habe, über *Keramet* (»Kraft durch Gottesnähe«) zu verfügen. Üblicherweise werden unter *Keramet* solche Wundertaten zusammengefasst, die als regelrechtes Mirakel gelten, wie zum Beispiel die Fähigkeit, unversehrt durchs Feuer zu gehen oder sich mit dem Schwert zu durchbohren, ohne Schaden zu nehmen. Im Vergleich mit solchen Wundertaten nimmt sich diese Auslegung von *Keramet* als eine Kraft, die durch das ständige Gebet erzielt wird, eher blass aus. Die Legende ist ein zurückhaltender Kommentar auf die Kriegsgeschehnisse und setzt die quietistische Tradition fort, die die nüchterne Befolgung der prophetischen Lebensführung als Antwort auf gesellschaftliche Brüche als ausreichend befand und alle anderen Demonstrationen des Glaubens – einschließlich die kriegerischen – von sich wies.

Es war jedenfalls in Mekka, wo Seracüddin von dem dritten Sohn des Aḥmad Sa'îd Farûqi, dem letzten Konventsvorsteher der *Muğaddidi*-Richtung in Delhi, zu dessen Nachfolger bestimmt wurde. Er wurde damit zum Träger der quietistischen Überlieferung, die von Männern wie Mirzâ Maḏhar und Ghulâm Alî geprägt worden war. Und offensichtlich setzte er sie fort. Die Überlieferung vermittelt mit dieser Geschichte jedenfalls eine Grundhaltung, die auch bei Süleyman und später bei der nach ihm benannten Organisation durchscheinen wird. Diese Grundhaltung besteht darin, die Befolgung der *Sharī'a* der gesellschaftlichen Einmischung vorzuziehen, oder, etwas überspitzt gesagt, eher für die Welt zu beten, als in ihr zu agieren.

Was der Prozess der Verschriftlichung erst in den letzten Jahren preisgegeben hat, ist Süleymans Haltung während der Krise von 1924, mit der er dem quietistischen Erbe ebenfalls neues Leben einflößte. Sie wird dokumentiert in dem Aufruf an die religiösen Gelehrten seiner Zeit, ihre Wissenschaft (*ʿilm*) trotz des Verbots weiterzugeben. Die Formulierung

29 *Evliya Menkebeleri*, S. 185.

spiegelt Süleymans eigene Vorgehensweise in den späteren Jahren. Mehr als die historische Begebenheit spiegelt sie freilich den Auftrag, den sie für die heutige Generation enthält:

»Ihr Gelehrten! Durch das, was heute geschehen ist, seid Ihr für dieses Land zur Garantie des Glaubens geworden. Auch wenn die Schüler nur zu zweit oder zu dritt kommen werden, Ihr werdet sie in dem Glauben unterrichten. Und in etwa fünfzig Jahren, in ein oder zwei Generationen, werdet Ihr zum Bindeglied des islamischen Lebens geworden sein.«³⁰

Richtet der Text von 1995 sich noch an ein »Ihr«, so ist er fünf Jahre später zu einem eloquenten »wir« ausgewachsen. Der Unterschied zeigt sehr schön den fortschreitenden Prozess der kollektiven Erinnerung:

»Freunde! Die Medresen sind geschlossen worden. Was soll ohne diese Institution aus dem Glauben dieses Landes werden? Laßt uns wegen des heutigen Zusammenbruchs eine Entscheidung für unsere Zeit treffen. (...) Wir, die wir Männer der Wissenschaft sind, wir werden noch fünfzig Jahre den alten Glauben dieses Landes hüten. Damit unser Land sich umkehren kann, werden wir die Schüler paarweise finden und sie in Gottes Wissenschaft (*Allah'in ilmini*) unterrichten (...) und in fünfzig Jahren werden genug Schüler da sein, (um) den Glauben des Landes (zu versorgen).«³¹

Die Nische, die Süleyman fand und die er 35 Jahre lang stetig verbreitern sollte, war die des Wanderlehrers, der seine Kenntnisse immer nur an einige wenige Schüler weitergeben sollte. Die Website von 2000 gibt auch die Erklärung warum:

»Freunde! Es ist verboten worden, im Kreis der Gemeinde Theologie- und Rechtsunterricht zu geben. Aber (Unterricht an) ein oder zwei Personen wurde nicht verboten, weil einer oder zwei keine Gemeinde darstellen. Darum sage ich Euch: Laßt uns ein oder zwei Personen unterrichten.«³²

Der Ton ist feierlich, die Sprache getragen, hier wird der Süleyman-Gemeinschaft zum ersten Mal der Auftrag zur stetigen Sendung (*Da'wa*) er-

30 *Genc Akademi* 1995, S. 17 (s. Quellen 2).

31 www.tunahan.org. 2000, S. 3 (s. Quellen 2).

32 www.tunahan.org. 2000, S. 3 (s. Quellen 2).

teilt. Der christlich geschulte Leser fühlt sich unwillkürlich an das Evangelienwort »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind« erinnert. Es gibt aber einen Unterschied zwischen diesem Aufruf und dem Süleymans. Nicht das Charisma eines Gottes steht hier für die Zusammenkunft der Gläubigen, sondern das gesammelte Wissen der traditionellen islamischen Wissenschaft. Süleyman ging es um nichts Geringeres als die Rettung der religiösen Wissenschaften, das Wissen, in dem er 25 Jahre lang geschult worden war und in dem sein eigener Vater die einzige Möglichkeit gesehen hatte, das Land zu »erleuchten«. Die Krise, die der Sohn erlebte, war eine andere als diejenige, die der Traum den Vater hatte schauen lassen. Ihre Lösung blieb aber dieselbe, nämlich mit Hilfe des traditionellen *Madrassa*-Studiums das Land aus seiner Umnachtung, so oder ähnlich stellte sich den Gläubigen die Verwestlichung dar, zu befreien.³³ Nach dieser Vorstellung konnte nur das Medrese-Studium und damit der Zugang zu *Sharʿa* die Welt »retten«, d.h. den Erhalt des traditionellen, personengebundenen Beziehungsgeflechts garantieren. Die soziale Welt, in der das traditionelle Mann-Frau-Verhältnis zentral gewesen war und vom Freundschaftsverhältnis unter Männern überlagert und ergänzt wurde, war über Nacht in Diskredit geraten. Diese Welt sollte gerettet werden. Um das zu verwirklichen, entwickelte Süleyman ein neues didaktisches System.

2.5 Der Wanderunterricht

Über den schwierigen Anfang seiner Lehrtätigkeit berichtete Süleyman seinem Schüler später:

»Möglichkeiten um zu unterrichten gab es nicht, ich konnte nicht einmal Schüler finden. Es kam eine Zeit, daß ich, nur um unterrichten zu können, Schülern ein volles Gehalt zahlen wollte, aber ich fand keine. Oder sie nahmen das Geld und liefen weg, weil sie Angst hatten. So verschwand meine Zuversicht. Mir wurde bange, daß diese Wissenschaften von der Erdoberfläche verschwinden konnten.«³⁴

33 Die Terminologie, die gebraucht wird, um den republikanischen »Sündenfall« zu beschreiben, ist reich an Synonymen. *Cehennem*, »Hölle«, gehört ebenso dazu wie *Bataklık*, »Sumpf«.

34 Akgündüz 1997, S. 55.

Eine einfache Sprache. Nach der Überlieferung, die jetzt in Deutschland die Runde macht, soll Süleyman ein bescheidener Mensch gewesen sein. Natürlich nüchtern, wie die Tradition es vorschrieb, »aber auch zurückhaltend und liebevoll. Seine Schüler erzählen zum Beispiel, dass er immer in der Öffentlichkeit andere damit beauftragte, das Gebet vorzusagen.«³⁵ Er unterwies jeden, der von ihm lernen wollte, und er tat es freundlich und mit großer didaktischer Kreativität.

Der Bericht auf der Website 2000 über diese Zeit enthält erstmalig mündliche Darstellungen noch lebender Schüler. Aus diesen Geschichten wird ersichtlich, dass Süleyman sich an die einfachen Leute wandte und bei Arbeitern Erfolge verbuchte.³⁶ Dazu mietete er Bauernhöfe, auf denen er seine Schüler arbeiten ließ, um sie nebenbei, wenn kein Fremder in der Nähe war, im Stall zu unterrichten. Oder sie fuhren gemeinsam im Zug von Istanbul nach Ankara, um unterwegs im geschlossenen Abteil Koran-
texte zu wiederholen und Süleymans Erklärungen zu lauschen.³⁷ In Istanbul erwies sich jede freie religiöse Unterweisung als schwierig. Auch nachdem Süleyman eine offizielle Anstellung als Prediger beim staatlichen Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyamet) bekommen hatte, sollten seine Predigt-auftritte noch bis zu seinem Tod überwacht werden.³⁸ Darum fuhr er eine Weile aufs Land, nach Mazedonien, später auch nach Bursa, in Gegenden, in denen viele Balkanflüchtlinge Unterkunft gefunden hatten. Ein Altersgenosse sah ihn dort so: »In den ersten Jahren, nachdem er gekommen war, arbeitete er eine Zeit lang auch als Köhler, um die Bedürfnisse der Schüler in dem von ihm eröffneten Kurs kennen lernen zu können. Deswegen nannten wir ihn den Köhler-*Hoca*.« Er arbeitete damals tatsächlich mit Schülergruppen von zwei oder drei Personen. Erst in den 1950er Jahren, als die Bestimmungen für den Religionsunterricht einigermaßen gelockert wurden, entstanden größere »Kurse«. Aus den letzten

35 F/SG 4 vom 10.II.1998.

36 Şerif Mardin zufolge vermochte Said Nursi die Landbevölkerung anzusprechen, weil er ihnen einen »compass« verschaffte, um sich im westlichen städtischen Kontext zu bewegen. Cf. Mardin 1989, Einleitung.

37 www.tunahan.org. 2000, S. 5-6; Interview mit M/SG 13 vom 27.I.2000.

38 Siehe zum Beispiel den Bericht eines staatlichen Kontrolleurs von 1952, der Süleymans Predigten Unbedenklichkeit bescheinigte (Akgündüz 1997, S. 65). Dafür wurde er zweimal wegen »staatsfeindlicher« Äußerungen (im *Dua*-Gebet) in Gewahrsam genommen. Cf. www.tunahan.org. 2000, S. 7; Chronologie in *Genc Akademi* 1995, S. 20 (s. Quellen 2).

zehn Jahren seines Lebens sind ca. 100 handgeschriebene Schülerhefte bewahrt geblieben, die Unterrichtsnotizen und verstreute Aussagen des verehrten Lehrers enthalten und heute den Kern der »Süleyman-Wissenschaft« ausmachen.³⁹

Seine Schüler waren oft Analphabeten, und religiöse Bücher bei sich zu haben, war damals verdächtig. Süleyman begann daher, ein System zu entwickeln, das es ermöglichte, anderen so schnell wie möglich das arabische Alphabet beizubringen und auf diese Weise lesen zu lernen. Die Äußerung, die er in diesem Zusammenhang gemacht haben soll und die bis heute in den Gemeinden die Runde macht, lautet: »Uns bleibt nicht viel Zeit, um noch zu lernen. Darum werden wir es so schnell wie möglich machen.«⁴⁰ Aus demselben Grund traf er eine Auswahl aus dem Fundus der Nakshibendi-Überlieferung, Texte aus acht Jahrhunderten, die er als notwendig erachtete, um die Kenntnisse der Tradition zu erwerben. Daraus entstanden die Exzerptbücher, die heute in der Kölner Ausbildung im Gebrauch sind und darauf zugeschnitten wurden, auch diesen Stoff so schnell wie möglich beherrschen zu können.⁴¹ Aus den 25 Jahren, die er selbst gebraucht hatte, wurden zuerst vier und mit der Zeit zwei Jahre. Seine dritte didaktische Erneuerung war das »Zurücksagen«. Im alten Medrese-System hatte nur der Lehrer gelesen und der Schüler primär zugehört. Süleyman führte ein, die Einheit so oft wiederholen zu lassen, bis jeder sie verstanden hatte.⁴² So mancher Schüler aber wurde dermaßen von Begeisterung überwältigt – auch hier kommt das Wort *Keramet* wiederholt zum Einsatz –, dass er innerhalb von wenigen Monaten oder – auch Wochen bereits im Stande war, den Koran zu lesen.⁴³

Die meisten Schüler führen anschließend in ihr Dorf zurück – so berichten die Augenzeugen übereinstimmend –, um dort andere den Koran zu lehren und als Prediger aufzutreten. In diesem wichtigen Teil der Süleyman-Legende kommt seine vierte Erneuerung zum Tragen: Wer *Hoca*

39 Zum Teil publiziert in *Hatiratim* und *Notlari*. Der Süleyman-Schüler M/SG 12 zeigte mir sein eigenes, in osmanischer Schrift vollgeschriebenes Quarto-Heft. Er bezeichnete es als einen Diamanten, dem er noch heute alle seine Predigthemen entnehme.

40 Zahlreiche Gewährsmänner und -frauen bürgen für die weite Verbreitung dieser Aussage. Zuletzt im Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

41 Siehe Kap. 6.

42 Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000; mit M/SG 16 vom 22.1.2000.

43 Interviews mit M/SG 12 vom 30.7.1999, mit M/SG 16 vom 22.1.2000.

werden wollte, sollte zuerst »üben« und auf andere, die noch nicht fortgeschritten waren, das eigene Wissen übertragen. Im heutigen Schulsystem des Verbandes heißt es, dass »jeder Schüler (ebenfalls) der *Hoca* seines Unteren ist«. Wo alle lernen, unterrichtet jeder zusätzlich seinen Nächsten, der noch nicht alles verstanden hat. Ein perfektes System des gemeinsamen Lernens entstand, das die neue Generation von Schülern tatsächlich in die Lage versetzt, das Lernvolumen immer schneller zu absolvieren.

Das Bild von Süleyman in diesen Jahren enthält den Mythos vom getriebenen Lehrer, der um seiner Schüler willen bereit ist, Schwerstarbeit auf sich zu nehmen, der sogar bereit ist, den Schülern Geld zu zahlen, damit sie nur lernen wollen. Tatsächlich entstand in dieser Zeit eine kleine Unterstützerguppe, zusammengewürfelt aus Freunden und Familie, die ihm Geld gaben, damit er seinem Auftrag nachkommen konnte.⁴⁴ Süleyman tritt hier auch als ein charismatisch begabter Lehrer in Erscheinung, der seine Schüler zu inspirieren vermochte und ihnen das Lernen mit didaktischen Innovationen erleichterte, wo er nur konnte. Ab jetzt wird allmählich die Kontur sichtbar, die ihn in der Gemeinschaft zum Heiligen machte. Beharrlich bestand Süleyman darauf, beim Alten bleiben zu dürfen und seine Kenntnisse, die klassische islamische Wissenschaft, anderen zu übermitteln. Obwohl er sich damit jeglicher vom Staat verordneter Modernisierung widersetzte, handelte er nicht in einem revolutionären Bewusstsein. Sein besonderer »Erneuerungs«-Auftrag, der ihm vom Vater eingepägt worden war, ließ ihn gegen den Strom in der religiösen Tradition verharren und am Prinzip des religiösen Mediums festhalten.

2.6 Süleymans Töchter

Dann tat er etwas, was eigentlich nur eine Notlösung sein sollte, jedoch auf einen selbstvollzogenen Bruch mit der traditionellen Geschlechterordnung hinauslief. Er, der verzweifelt war, keinen einzigen Schüler finden zu können, begann, seine beiden Töchter zu unterrichten:

»Ich fing dann an, meine Töchter darin zu unterrichten. Ich sagte mir: ›Wenn ich in Zukunft Enkel haben werde, werden sie ihnen das bestimmt beibringen, und vielleicht werden diese Wissenschaften dann nicht von der Erdoberfläche verschwinden. Aber danach hat der Herrgott Gründe geschaffen und ich fand einen Weg, um zu

44 Interview mit M/SG 13 vom 27.1.2000.

unterweisen. Wir fingen mit den Älteren an, später kamen die Jugendlichen. Und jetzt läuft es. Das alles ist die Gnade Gottes für uns.«⁴⁵

Süleyman hatte zwei Töchter, Hatice, die 1923 geboren wurde, und Ferhan, 1931 geboren.⁴⁶ In den schweren Jahren bis 1950, als er eine offizielle Anstellung als Prediger beim neu eingerichteten Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) bekam, bildeten die beiden Mädchen gemeinsam mit ihrer Mutter seine erste Schülergruppe. Aus diesem mehr oder weniger zufälligen Anfang erwuchs alsbald eine Tradition des weiblichen Lernens. In den 1960er Jahren wurde bereits die erste »Mädchenwohnung« in Antalya eröffnet. Dort wohnten Mädchen unter Leitung einer älteren Frau zusammen und wurden von den beiden Töchtern Süleymans unterrichtet. Diese Lernstruktur hielt sich auch in Europa.⁴⁷

Mit der Unterrichtung seiner Töchter brach Süleyman von innen mit der traditionellen Geschlechterordnung, die unter anderem den Frauen stets jeglichen Zugang zu den islamischen Wissenschaften verboten hatte.⁴⁸ In der Logik dieser Geschlechterordnung war es ausreichend, wenn Frauen gerade über so viel Kenntnis verfügten, dass sie selbstständig das Gebet verrichten und es auch ihren Kindern beibringen konnten. Das Medrese-Studium, das den alleinigen Zugang zu den heiligen Schriften darstellte und den Schlüssel zu ihrer Interpretation bot, war in der ganzen islamischen Geschichte das Privileg der Männer. Der Ausschluss der Frauen aus dieser Welt kann in seiner Bedeutung nicht hoch genug bewertet werden: Er sicherte, dass Frauen von der religiösen Professionalisierung ausgeschlossen blieben und dass durch ihren Laienstatus die Geschlechterordnung aufrechterhalten werden konnte.

Wie ungewöhnlich es war, mit diesem Tabu zu brechen, zeigen die Ansichten islamischer Vordenker im 20. Jahrhundert.⁴⁹ Muhammed 'Abduh (gest. 1905) zufolge war der Erwerb religiöser Kenntnisse für beide Geschlechter zwar wichtig, Frauen hätten jedoch kein Recht auf Zugang zu den Korankenntnissen. Muhammed al-Qutb (gest. 1966) meinte, Frauen hätten zwar eine »natürliche Disposition«, die Kultur weiterzugeben, man solle aber lediglich deren »biologische und emotionale Aspekte« unterstrei-

45 Akgündüz 1997, S. 55.

46 Akgündüz 1997, S. 68.

47 Interview mit F/SG 4 vom 10.11.1998, s. Kap. 5.

48 Barazangi 1995, Kap. »Religious Education«, S. 406-11.

49 Barazangi 1995, S. 409-10.

chen. Die islamistischen Bewegungen nach 1969 diskutierten zwar die Notwendigkeit, Frauen religiöse Kenntnisse erwerben zu lassen, damit sie nicht dem Aberglauben anheimfallen würden. Ihre Lösung erschöpfte sich indes darin, die »moralische Erziehung« von Frauen zu verstärken. Auch die fünf Weltkonferenzen des OIC über islamische Erziehung, die zwischen 1977 und 1987 stattfanden, entwickelten keinen Plan für die Erziehung von Frauen, erlaubten Frauen nicht, die Rolle der Religionslehrerin einzunehmen und bezogen im Übrigen bei ihren Überlegungen zum Thema Erziehung keine Frauen mit ein.⁵⁰

Eher zufällig, weil pragmatisch aus der Not geboren, entwickelte sich aus Süleymans Initiative ein türkisches Gegenmodell zur »modernen« republikanischen Frau. Er brachte damit ein Geschlechtermodell in die Welt, das Raum für Erneuerung bot, trotzdem aber »islamisch« blieb. Es ist das Modell einer intelligenten, ja gelehrten Frau, die die islamischen Wissenschaften so gut beherrscht, dass sie selbstständig *Iğtihād* (selbstständige Anwendung der Regel in der eigenen Lebenspraxis) durchführen kann, wenn sie will. Die spätere Institutionalisierung des weiblichen Lernens brachte Frauen hervor, die aus eigenem Antrieb die Geschlechterdifferenz betonten und weiter verfeinerten, eben weil sie sich in den koranischen Wissenschaften, den *Tefsir*, den *Fiqh* und den *Uşūl al-fiqh* bestens auskannnten.⁵¹

In der heutigen Organisation haben Frauen und Männer tatsächlich den gleichen Zugang zu den religiösen Wissenschaften. Frauen wie Männer durchlaufen, obwohl nach Geschlechtern getrennt, die gleiche Theologenausbildung und können das gleiche Amt des *Hoca*, des Religionslehrers, bekleiden. Frauen werden diesbezüglich auch die gleichen Fähigkeiten zugesprochen, zuweilen ein bisschen mehr, weil sie – in den Augen vieler Männer – eine größere Veranlagung für spirituelle Dinge haben. Was also ihren Kenntnisstand im Glauben angeht, nehmen die VIKZ-Frauen im islamischen Spektrum eine einzigartige Position ein.

Nach außen aber blieb die traditionelle Geschlechterordnung bestehen.

50 OIC = »Organisation of the Islamic Conference«, gegründet 1973. Böttcher 2001 zeigt, dass die Bildungslage für Frauen sich gegenwärtig rasant ändert.

51 Siehe Kap. 6. Auch Diyanet bildet heute Frauen zum *Hoca*-Amt aus. Die staatlichen *Imam-Hatip*-Schulen sollten den »wilden« Religionsunterricht der Süleyman-Gemeinschaft zwar ersetzen, erreichten aber nie dieselbe Intensität und hatten nicht annähernd so viele Schüler, cf. Jacob 1982, S. 418-70; Statuten der *Imam-Hatip*-Schulen, S. 425-8.

Es sind die Männer, die nach wie vor die Organisation repräsentieren. Innerhalb der Organisation treffen sie ebenfalls alle Entscheidungen, auch in den Fällen, wenn der Frauenbereich betroffen ist. Zudem ist eine formale Kommunikationsstruktur zwischen den Geschlechtern kaum vorhanden, d.h., dass die Frauen nur informell über Maßnahmen und Entscheidungen erfahren. Wie sich dieses doppelte Gesicht der »reformierten« Geschlechterordnung auf die in Deutschland geborene Jugend auswirkt, ist ein Thema, das im Kapitel über die innere Dynamik der Gemeinschaft noch näher zur Sprache kommen wird (s. Kap. 5).

2.7 Das spirituelle Erbe

Süleyman publizierte nichts, kein Lehrbuch, keine Theologie, nicht einmal einen Sirhindi-Kommentar, um seinen Schülern das Gedächtnis zu stärken. Nur das sieben Seiten umfassende *Elif-Cüz*-Heftchen, das die Methode erläutert, mit der man, wie es heißt, innerhalb von zwei Wochen die arabische Schrift erlernen und kleine Koran-Texte lesen lernen kann, liegt heute vor. Was es sonst noch von ihm gibt, sind Gedanken und Anweisungen über eine Vielzahl von Themen, die jedoch alle lediglich mündlich weitergegeben wurden. Das hatte einen triftigen Grund. Süleymans Verweigerung, seine Gedanken schriftlich zu formulieren, wurzelte im Zeitgeschehen, und zahlreiche Aussagen, die von ihm überliefert sind, bestätigen dies. Wie soll man sonst den Satz »Bücher soll man nicht entwerfen« verstehen, oder auch diesen: »Alle vorherigen Lehrer haben bereits so viel geschrieben, nun aber wird alles in den Müll geworfen und niemand ist mehr im Stande, es zu lesen.«⁵²

Im Istanbuler Almanach von 1997 befindet sich eine kleine Beschreibung der Lage, auf die Süleyman anspielt. In den ersten Jahren der Republik wurde das osmanische Schrifterbe verschleudert:

»Der Tiefpunkt war wohl erreicht, als 1931 zwischen 30 und 50 t Finanzakten für Pfennigbeträge als Altpapier nach Bulgarien verkauft wurden. Der Zufall (beim Einladen in die Güterwaggons heruntergefallene Blätter waren von Kindern eingesammelt worden und einem Gelehrten aufgefallen) verhinderte, daß größere Teile des

52 Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

Bestandes verlorengehen. (...) Erst nach diesem Skandal wurde das zentrale Archiv in Istanbul institutionell gesichert.«⁵³

Die osmanische Schrift war bei der neuen Elite verhasst, und religiöse Bücher in osmanischer Schrift landeten auf dem Müll. Große Wissensgebiete wie die Theologie, die Mystik oder das islamische Recht lagen über Jahrzehnte brach. So ist es zu verstehen, dass der Lehrer Süleyman zu der Schlussfolgerung kam: »Soviel ist geschrieben und alles ist taub und stumm geworden. Ich werde aber Werke erschaffen, die hören und sprechen können.«⁵⁴ Dieser Entschluss hat der mündlichen Überlieferung innerhalb der Organisation starken Auftrieb gegeben.

Aber auch das mündlich Überlieferte ist bis heute nicht ohne weiteres einzusammeln. Es ist vielmehr nach Lernphasen gestuft und wird erst dann weitergegeben, wenn der Fragende nach dem Urteil des Vermittlers »soweit ist«. Das Resultat ist eine Informationsverknappung, die den Lernprozess unterstützen soll. Mir wurde wiederholt erklärt, dass es keinen Sinn habe, jemanden etwas zu erzählen, der das noch nicht verstehen könne. Ich konnte die Einhaltung dieses Grundsatzes während meiner eigenen Forschung beobachten. Zugänglich waren mir die bereits besprochenen Schülerhefte, deren wichtigste Themen zudem in zwei kleinen Heften publiziert vorlagen. Zugänglich gemacht werden jetzt auch die wichtigsten Erzählungen, die schon seit Jahren in den Gemeinden kursieren. Die Webseite von Januar 2000 ist zumindest ein Schritt in diese Richtung.

Mit Beschränkungen belegt bleibt aber der Zugang zu Süleymans Gedanken über den mystischen Pfad, die er in Briefen (*Mektuplar risāla*) und einem kleinen Heft (*Kibrīt al-aḥmar*) notierte.⁵⁵ Die Verknappung soll dem Wohl des Benutzers dienen, wie der Berliner Vorsitzende des Verbandes mir erklärte:

»Immer wieder passiert es, dass die Schüler zu schnell gehen wollen. Sie werden dann blass, essen kaum mehr was, man sieht sie abmagern. Sie wollen zu schnell zur Erleuchtung kommen. Aber ›man kann Feuer nicht direkt anfassen‹. Wer zu viel macht, weiß nicht mehr, was er macht.«⁵⁶

53 Neumann 1997, S. 52.

54 Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

55 S. in den Quellen Nr. 1. Kibrīt al-Aḥmar bedeutet »roter Schwefel«. Der Ausdruck ist auch ein klassischer Name für Scheich. Schimmel (1975) 1995, S. 335.

56 Interview mit M/SG 15 vom 5.10.1998.

Und obwohl ich als Forscherin nicht zu den Schülern gerechnet werden konnte, wurde auch ich stets mit Umsicht behandelt und man gab mir diesen oder jenen Brief erst dann zu lesen, wenn der Gesprächspartner sich ein komplettes Bild meines Kenntnisstandes gemacht hatte.

Süleymans Leben, das was er tat und dachte, ist so sehr mit der Weise, wie er überliefert wird verwoben, dass das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist. Zudem wird der Zugang zur religiösen Essenz bewacht, um das Terrain vor fremden Blicken zu schützen. Kemal Kacar, der Schwiegersohn, erklärt es bereits um 1960 in seinem Brief an den Schriftsteller Kısakürek:

»Was Süleyman *Efendis* mystische Lehren, also seine spirituelle Richtung im Sufismus (*Batın*) betrifft, so ist es seinen Anhängern ohne jeden Zweifel bekannt, daß man diese unmöglich mit Hilfe des äußeren Verstandes (*Zahir*) und der Intelligenz zu begreifen in der Lage ist.«

Das, was das tiefere Verständnis erst ermöglicht, ist ein Akt der Transzendenz, den Kacar mit einem Erlebnisvorgang umschreibt:

»Diese Sache kennen wir nicht durch die Gewißheit des Koranwissens, sondern durch das Erleben der Gewißheit und Wahrheit der Taten. Seine Verfügung und seine Wirkung auf die menschlichen subtilen Komponenten⁵⁷ haben wir an unserem eigenen Geist und Körper gespürt.«

Genau hier ist die Grenze des phänomenologischen Verstehens religiöser Vorgänge erreicht. Was sich nun auf der Seite der Gläubigen vollzieht, ist der Glaubensakt, den man als Außenstehender nur zur Kenntnis nehmen und respektieren kann:

»Wir glauben fest daran, daß wir diesbezüglich Gottes Inspiration und Güte erfahren haben, und daß er ein vollkommener und vollendeter Lehrer (*Mürşhid-i kamil*) ist, daß er in körperlicher Hinsicht der Erbe des Salahüddin Ibn-i Mevlana Siracüddin, der 32. Person in dem Ordenszweig der Genealogie der Sherifen – der goldenen Genealogie – ist. In spiritueller Hinsicht aber ist er der Erbe seiner Hoheit Imam Rabbani.«

57 Die menschlichen subtilen Komponenten (*İnsān latā'if*) bestehen aus Seele, Herz, Geist und Geheimnis. S. Meier 1943, S. 14, 39; Ter Haar 1992, S. 90 und Fußnote 15.

Dieser Brief sollte in Necip Fazıl Kısakürek's *Son Devrin Din Mazumları*, »Die religiös Unterdrückten des letzten Zeitalters«, abgedruckt werden und bildet das Herzstück jeder Süleyman-Hagiographie. Sein Text wurde nie abgeändert, nur zunehmend in »normal« gesprochener Sprache erläutert. Er ist in einer besonders schwierigen religiösen Sprache verfasst, die den heutigen Türken durch die vielen Sprachreformen völlig abhanden gekommen ist und bei ihnen eine tiefe Irritation hervorruft. Außerdem war das Zeugnis, das hiermit abgelegt wurde, ein Plädoyer für die intermediäre Funktion des Lehrers, wenn auch in einer abgewandelten, »geistigen« Form der Übertragung. Aber diese Rolle wurde, wie bereits dargelegt, vom Staat mit allen Mitteln unterdrückt. Kacar wagt es, sich dagegen aufzulehnen:

»Denjenigen, die diese Seite an ihm nicht ergründen, die unfähig sind, es zu verstehen, empfehlen wir, daß sie wenigstens nicht das Gegenteil behaupten und daß sie davon absehen zu sagen, daß sie an ihm nichts von einem Führer erkennen konnten, damit sie nicht der diesseitigen und jenseitigen Zerstörung anheim fallen.«

Der Anfang klingt redlich und allgemein verständlich. Kacar warb hier bei einem türkisch-republikanischen Leserpublikum um Respekt für Vorgänge, die Nichtmitglieder nicht ergründen konnten. Sein letzter Halbsatz aber überschreitet wieder die Grenze zum religiösen Erleben und konnte dadurch von anderen leicht als Drohung aufgefasst werden. Er dürfte ihm zusätzliche Schwierigkeiten eingebracht haben. Diese Seite der Überlieferung – ihre Wahrnehmung durch die Umwelt – soll im nächsten Kapitel gesondert dargelegt werden.

2.8 Die Entstehung der Laiengemeinschaft

Auch aus dem Wenigen, das die Quellen anbieten, ergibt sich, dass 1936 ein entscheidendes Jahr gewesen ist. Es ist das Jahr, in dem Süleyman seine »vollendete Lehrerschaft« akzeptierte, sich also als 33. Glied der Genealogie zu erkennen gab.⁵⁸ Seracüddin war da bereits neun Jahre tot, aber dessen körperliche Anwesenheit scheint bei diesem Vorgang nicht mehr vonnöten gewesen zu sein. Vielmehr ließ Süleyman sich von seinem gro-

58 *Genç Akademi* 1995, S. 20 (s. Quellen 2).

ßen Vorbild inspirieren,⁵⁹ wobei, wie aus dem obigen Zitat bereits hervorgeht, Sirhindis Einfluss eine ungleich größere Rolle spielte als der des direkten Lehrers. Was sich mit diesem Akt vollzog, war die Akzeptanz einer Fähigkeit, andere zu inspirieren. In der religiösen Bildersprache sieht das folgendermaßen aus: Der Kanal, der von der Genealogie gebildet wird, trägt die Gebete der Gläubigen zum Propheten und leitet muḥammadanisches Licht, *Nūr*, in der Gestalt von Hilfe und Inspiration, *Ma'nawīyā*, an sie weiter. Damit einher ging die Entscheidung Süleymans, das Scheich-Amt nicht mehr auf einem Verwalter oder Nachfolger zu übertragen, es also nicht mehr fortzuschreiben. Stattdessen bildete Süleyman fortan den Zugang zum Kanal, und entsprechend blieb er auch nach seinem Tod die Anschlussstelle für die Gebete der Gläubigen.

Über die Umstände dieser Entscheidung schweigen die Quellen sich aus, nur so viel ist zu erfahren, dass sie unter den anderen Nakshibendi-Ordenszweigen auf heftige Kritik stieß.⁶⁰ Aber ganz so unvorbereitet kann Süleymans Entscheidung nicht gewesen sein. Bereits im 19. Jahrhundert hatte Scheich Khalid festgestellt, dass die *Rābiṭa*-Verbindung auch ohne die körperliche Gegenwart des Lehrers funktionierte. Ihm zufolge brauchte der Schüler sich nur gedanklich auf den Lehrer zu konzentrieren, und schon war die Verbindung hergestellt. Faktisch war damit die von mir im ersten Kapitel beschriebene, stillschweigende, gegenseitige Versenkung, die in Einswerdung (*Ittiḥād*) gipfelte, überflüssig geworden. Süleyman übernahm Khalids Konzentrationstechnik und weitete sie noch aus. An erster Stelle galt die gedankliche Verbindung den Schülern, die vielleicht nur ein paar Monate bei ihm gelernt hatten und anschließend in ihre Dörfer zurückgekehrt waren. Dann übertrug sie sich aber auch auf die Schüler, die noch vor Ort angeworben oder aber noch geboren werden mussten und Süleyman nie gekannt hatten. Durch eine schlichte Konzentration auf das Vorbild ermöglichte Süleyman ihnen die Herstellung einer geistigen Verbindung, ohne dass es der Allmacht eines Mediators noch bedurft hätte. Damit war das Herzstück des Ordens für eine Umwandlung bereit. Und siehe, er löste sich nicht auf, sondern nahm die Gestalt einer Laiengemeinschaft an.

Von der ursprünglichen Ordensstruktur blieb, nachdem Süleyman ge-

59 Inspiration bildete bereits für Sirhindī die Quelle intuitiver (göttlicher) Erkenntnis. S. oben Kap. I, Fußnote 46 (*Ilhām* = *Inspiration*). Das Wort, das heute in diesem Zusammenhang ausschließlich verwendet wird, ist *Ma'nawīyāt*.

60 Interview mit M/SG 12 vom 30.7.1999.

storben war, lediglich der Rumpf übrig: jenes mittlere Management des Ordens, das sich schon immer um die Organisation und die Finanzen gekümmert hatte. Seine Weiterexistenz war für die entstehende Laiengemeinschaft von ausschlaggebender Bedeutung, weil damit eine organisatorische Basis gegeben war. Wie noch in Kapitel vier dargelegt werden soll, ermöglichte der Wegfall des Charisma-Trägers zudem eine Art Veralltäglichsung seines Charismas. Was die gesamte Gemeinschaft bis heute auszeichnet, ist ein Verantwortungsbewusstsein dafür, die Arbeit des Gründers fortzusetzen.

So entstand die heutige Laiengemeinschaft. Es ist eine Gemeinschaft von engagierten Gläubigen, die ihr Leben einem kollektiven Ziel gewidmet haben, nämlich der Weitergabe der religiösen Tradition, ohne Abstriche, ohne Änderungen und ohne Anpassungen, ganz so wie Sirhindî es einst gefordert hatte. Anders als in den Orden rückten die religiösen Wissenschaften nunmehr vollends ins Zentrum. Erkenntnis der göttlichen Allmacht (*Mârifâ*) wurde zum Instrument, um die Arbeit um so vollkommener ausführen zu können. Ein Sendungsapparat war geboren worden.

Auf diese Weise, mit Hilfe einer tiefgreifenden Erneuerung der Ordenstradition, entwickelte Süleymans Lehrertätigkeit sich tatsächlich zu einem Schlupfloch,⁶¹ durch das die intermediäre, vom Staat unterdrückte Auffassung vom Glauben sich letztendlich zu retten wusste. Eben weil er es verstand, die Eckpfeiler der personal gebundenen Sozialstruktur von innen her umzuwandeln, gelang es Süleyman, den Orden zu modernisieren und Raum für eine »moderne« Laiengemeinschaft zu schaffen. Wie isoliert er dabei war, berichtete mir eine Augenzeugin, die 1956 einmal mit ihrer ganzen Familie bei Süleyman zu Besuch war. Er war damals bereits 68 Jahre alt. Ihre und seine Familie waren praktisch Nachbarn und wohnten gemeinsam im Istanbuler Vorort Camlica. Man hatte den Prediger aus der Ferne beobachtet und Respekt für ihn entwickelt. Rückblickend ist sie erstaunt über die Isolation, die ihn, den späteren hochverehrten *Üstaz*, damals umgab. »Niemand besuchte ihn, es waren immer nur ein oder zwei Leute.«⁶² Die Rettung der islamischen Tradition, die Süleyman zeit seines Lebens unternahm, blieb in seiner Zeit weitgehend unbemerkt. Es waren immer nur einige wenige, die in den Turbulenzen des gesellschaftlichen Umbruchs seine Hilfe suchten und bereit waren, gegen den Strom Arabisch zu lernen und sich die islamische Tradition, samt ihrer Transzendie-

61 Şerif Mardin nannte Said Nursî ein *gatekeeper*. Mardin 1989, Einleitung.

62 Interview mit F/SG 1 vom 22.5.2000.

rung und ihrer Geschlechterordnung, zu Eigen machen wollten. Ein Foto aus dieser Zeit zeigt ihn im Straßenanzug und Predigermütze, einen älteren Herrn mit wachsamen Augen. Das Foto hängt in jeder Stube der Teilnehmer am Gebetskreis und dient ihnen als Konzentrationspunkt. Die Laiengemeinschaft aber, die sein Schwiegersohn noch während seiner letzten Lebensjahre gründete, sollte sich erst nach Süleymans Tod ausbreiten.

WAHRNEHMUNGEN IN DER GEGENWART

KAPITEL 3 DIE SÜLEYMAN-GEMEINSCHAFT VON AUSSEN GESEHEN

3.1 Religiöse Sprachlosigkeit in der Türkei

Bis etwa 1946, bis die Republikanische Volkspartei (CHP) ein Mehrparteiensystem und einen neuen Entwurf für die Verfassung ausgearbeitet hatte, wurde jeder Versuch türkischer Bürger, sich gemäß ihrem eigenen Bekenntnis religiös zu betätigen, vom Staat unterdrückt. Die vorsichtige Öffnung der 1950er Jahre wurde bereits wieder 1960 vom Militär beim Putsch gegen Menderes rückgängig gemacht, obwohl es danach zu einem zweiten Demokratisierungsversuch unter Duldung des Militärs kam.¹ Gotthardt Jäschke wertete für den Zeitraum von 1942 bis 1961 türkische Regierungsdebatten und offizielle Erklärungen zur religiösen Lage aus. Zusammen mit den Zeitungs- und Kommissionsberichten, die von Protesten und Spannungen in der Bevölkerung berichten, versammelt sein »Geschichtskalender« somit die Probleme, die die unnachgiebige Religionspolitik dieser Jahre mit sich brachte.² 1950 wurde zwar nach der ersten Öffnung zur Demokratie das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*) eingerichtet, aber es existierte keine religiöse Infrastruktur und Expertise. Denn die alte Elite der religiösen Gelehrten war entlassen und die arabische Schrift verboten worden. 20.000 Dörfer und 300 Kreisstädte hatten 1959 noch keine Moschee. Dies war eine direkte Folge der Zerschlagung der Ordenshäuser, bei der nicht selten die Gebetsräume zerstört worden waren. Es gab zu wenig Prediger und sogar zu wenig Geistliche, die die Rituale der »Lebenswenden«, wie Begräbnisse, Hochzeiten und Beschneidungen, hätten durchführen können. Eine Lehrerausbildung für den Religionsunterricht wurde erst 1959 eingerichtet. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte man ernsthaft behauptet, »das Volk sei für die religiöse Unterrichtung noch nicht reif genug. (1956)«

Jedes Festhalten an der traditionellen religiösen Form wurde als »reaktionär« und damit als potenziell gefährlich eingestuft. In den Augen der republikanischen Einheitspartei sei Religion als »rückständig« und als »Opi-

1 Jung und Piccoli 2001.

2 Das Folgende beruht auf Jäschke 1955 und 1965; cf. Zürcher 1993, S. 231-53: »A troubled democracy«.

um für das Volk« zu werten (1943). Es sei zudem »gefährlich«, Religion »ohne Aufsicht zu lassen (1947)«. Man diskutierte, ob Arabisch als Fremdsprache überhaupt für das theologische Studium zugelassen werden könne, und die Erklärung eines Nakshibendi-Scheichs: »Wir fürchten uns nicht vor der alten Schrift«, reichte bereits aus, um ihn zu verhaften (1951). Verhaftet wurden auch solche Prediger, die beim Begräbnisritual die Predigermütze aufgesetzt hatten, oder aber Gebetsgruppen, die zu Hause bei der Durchführung des *Dikr* überrascht wurden. Zur Verteidigung ihrer Maßnahmen erklärte die Volkskammer: »Die Bildung selbstständiger religiöser Gemeinden würde die Einheit zerstören (1952)« oder: »Niemand wünscht die Rückkehr zum *Khalifat* und zur *Sheriat*. (1953)« Schließlich erklärte der türkische Staat sich vor der UNO als säkular, modern und aufgeklärt: »Die Türken sind an eine von Fabeln freie Religion gebunden. Seit 1950 wurden 15.000 Moscheen gebaut. (1957)«

Die Republik hatte die alten religiösen Strukturen zwar zerschlagen, tat sich aber schwer damit, neue zu etablieren, sodass es lange ein Vakuum gab. Angesichts der Zerstörung der religiösen Infrastruktur durch die Republik und wegen des Ressentiments gegen Religion fehlte es dem neu eingerichteten, staatlichen Präsidium für Religionsangelegenheiten außerdem an Glaubwürdigkeit. Eine offizielle Konfliktebene gab es nicht, der Protest drückte sich eher in verhaltenen Forderungen nach Religionsunterricht aus, nach dem Gebrauch des Arabischen im Gebetsruf und nach der Weiterführung privater Gebetskreise. Die offizielle staatliche Politik sperrte sich strikt gegen jede Form der Religionsfreiheit und der religiösen Differenzierung, indem sie religiöse Eigeninitiativen als »reaktionär« (*Müüteci*) und als potenziell staatsfeindlich abstempelte und mit Gefängnisstrafen ahndete. Trotzdem musste man feststellen, dass die Frauen in den Dörfern und Kreisstädten weiterhin das Kopftuch trugen. Und obwohl zu offiziellen »Kampfwochen gegen den Schleier (1959)« aufgerufen wurde, wagte es doch niemand, das Kopftuch endgültig zu verbieten. 1960 gab es sogar den halbherzigen Versuch, den Schleier als a-religiöses Kleidungsstück zu bewerten (»Der Frauenschleier ist byzantinisch, nicht islamisch«). Aber der Versuch täuschte nicht darüber hinweg, dass der Schleier vor allem religiös begründete Treue zur traditionellen Geschlechterordnung signalisierte.

Gegen diesen zeitgeschichtlichen Hintergrund ist auch die Eintragung über die *Süleymançilik*, die Schüler des Lehrers Süleyman Hilmi Tunahan, in der türkischen *Meydan-Larousse Ansiklopedi* zu bewerten. Im Vergleich zu den öffentlichen Protesten der Schüler des Said Nursi, den kämpferischen Ansprachen mancher Nakshibendi-Scheichs, den augenfälligen – weil lauten – Gebetsritualen der Kadiri, waren die Schüler bis dahin kaum

in Erscheinung getreten. Süleyman selbst hatte 1939 und 1944, der unerlaubten Religionsunterweisung verdächtigt, drei bzw. acht Tage im Gefängnis verbringen müssen und noch ein weiteres Mal, als er 1956 beim Ausbruch des algerischen Freiheitskampfes »für unsere moslemischen Brüder« ein Bittgebet (*Dua*) aussprach.³ 1957 wurde Anklage gegen ihn erhoben, er habe sich in einer Moschee in Bursa zum *Mehdi* ausgerufen,⁴ und im Eilverfahren wurde er zum Tode verurteilt. Aber dann erwies sich, dass er lediglich über dessen Darstellung im Koran gepredigt hatte und dass die Berichterstattung über diese Predigt offensichtlich verfälscht worden war, um ihn zu verleumden.⁵ Nach 59 Tagen Gefängnis erhielt Süleyman daraufhin vor Gericht seinen Freispruch.⁶ Das Ausmaß und die Alltäglichkeit der Verdächtigungen dieser Art werden von Jäschke bestätigt. Sein »Historischer Kalender« berichtet regelmäßig über Festnahmen und Verurteilungen von Anhängern des Said Nursi oder von Ordensmitgliedern der Ticani, Nakshibendi und Kadiri. Süleyman und seine Schüler werden in diesen Aufzählungen kein einziges Mal erwähnt, ein Zeichen dafür, dass sie als Gruppe in den Augen der Hüter der Republik nicht auffällig erscheinen.

Die Larousse-Eintragung stellt die Süleyman-Gemeinschaft dennoch als staatsfeindlich dar. Die staatliche Weigerung, religiöse Freiheit anzuerkennen und religiöse Binnendifferenzierung zuzulassen, zwang staatliche Vertreter dazu, jede nicht vom Staat kontrollierte religiöse Regelung als politischen Akt zu bewerten. In der Treue zur koranischen Lebensführung, die die Süleyman-Gemeinschaft sich selbst auferlegte, erblickte die Republik kein Recht auf die private Lebenssphäre, sondern ausschließlich eine anti-republikanische Haltung, die früher oder später zur politischen Unterwanderung führen würde:

3 *Genc Akademi* 1995, S. 20 (s. Quellen 2).

4 *Mehdi* = Der den richtigen (Wahrheits-)Weg geht. Alaettin 1930, S. 705. Der *Mehdi* wird im Koran als zukünftiger Retter der Welt dargestellt, der kommen wird, um die Erde von Sünde zu befreien. Sein Kommen wird eingeleitet durch die Ankündigung des Jüngsten Gerichts. In den Augen der Türkischen Republik enthielt diese Geschichtserwartung bereits ein revolutionäres Programm, weil sie unlöslich mit Fragen über die »richtige« (koranische) Lebensführung verbunden war.

5 Cf. Abdullah 1981, S. 96.

6 *Genc Akademi* 1995, S. 20 (Chronologie).

»Für diesen Orden ist der Koran die Quelle aller Wahrheit. Ein Mensch soll in jeder seiner Handlungen dem koranischen Gesetz und dem sunnitischen Glauben verbunden bleiben. Außer dem Koran erkennen die *Süleymanci* nicht ein einziges Gesetz oder eine Regel an. Die Regierung, die Justiz und alle staatlichen Institutionen sollten sich der koranischen Rechtsprechung unterordnen, Frauen sollten nichts lesen außer Koran. Entsprechend der *Sheriat*-Regel lehnen sie auch die standesamtliche Eheschließung, die neuen Buchstaben sowie den Hut ab. Mit dem Ziel einen *Sheriat*-Staat zu errichten, fanden die *Süleymanci* in den 50er Jahren unter den Binnenmigranten aus Anatolien, noch mehr aber unter den Balkanmigranten Verbreitung.«⁷

In diesem Text findet sich die Sicht des türkischen Staates über die Süleyman-Gemeinschaft wieder. Die Eintragung wurde einem offiziellen staatlichen Gutachten entnommen, das das Präsidium für Religionsangelegenheiten erstellt hatte. Die Süleyman-Gemeinschaft wird darin abschließend der Häresie bezichtigt. Es ist eine klassische laizistische Position, die das Grundrecht der Religionsausübung nicht anerkennt, sondern auf dem Gedanken beruht, der Staat habe die Religion zu kontrollieren. Religiosität als private Lebensführung unterliegt demzufolge der staatlichen politischen Kontrolle und wird entsprechend bewertet. Die koranische Lebensweise, der die Süleyman-Gemeinschaft treu bleibt, ließ sich auf diese Weise als eine politische Position definieren. Der Wunsch der Gläubigen, sich im privaten Leben dem göttlichen Gesetz zu unterwerfen, wurde als eine Bedrohung der Regierung und ihrer Organe und somit als eine staatsfeindliche Handlung aufgefasst. Die Bevorzugung der religiösen Eheschließung oder die Beibehaltung der arabischen Schrift im religiösen Unterricht sind aus der heutigen Perspektive als Entscheidungen zu werten, die in die Privatsphäre des Bürgers fallen. Aber in der Türkei der 1960er Jahre wurde bereits die Weigerung, einen Hut aufzusetzen, als subversiver Akt eingestuft, der den Staat provozierte.

Auch die Tatsache, dass Frauen selbst den Koran zur Hand nahmen, ein Sachverhalt, der, wie im zweiten Kapitel dargelegt, als eine Besonderheit für die islamische Welt gewertet werden kann, wurde gegen die Süleyman-Gemeinschaft ausgelegt. Die Vertreter des Staates konnten sich offensichtlich nicht vorstellen, dass diese Frauen aus freien Stücken die Lektüre wählten. Die Summe der externen Beobachtungen (Hut, Ehe-

7 *Meydan Larousse* Bd. II (1969), S. 643; s. Yilmaz 1977, S. 27, und Kommentar S. 14-7; cf. Akgündüz 1997a, S. 91.

schließung, koranische Lebensführung, koranlesende Frauen) nährte den Verdacht, die Gemeinschaft wolle die Revolution anzetteln und einen islamischen Staat errichten. Dass die Anhänger sich überwiegend aus Flüchtlingen und Binnenmigranten zusammensetzten, dass es also Entwurzelte waren, die mit ihren bäuerlichen Gewohnheiten – und zweifellos auch mit ihrer Armut – das fragile Gleichgewicht der Republik im Frage stellten, ließ den Verdacht sofort zur Gewissheit werden.

Der Kampf gegen den privaten und mediatorischen Umgang mit Religion, das wird abschließend aus diesem kleinen Text ersichtlich, bezieht sich auf die Symbole in der Öffentlichkeit. Ihre Schauplätze lagen indes allesamt in der privaten Lebenssphäre. Mit der laizistischen Definition des religiösen Bereichs als eine exklusiv staatliche Aufgabe verlagerte die Türkische Republik die Grenze zwischen öffentlich und privat auf eine Weise, die für die religiöse Praxis folgenreich war: Das Grundrecht des religiösen Bekenntnisses wurde nicht anerkannt. Damit geriet die freie Religionsausübung in Diskredit. Jede private »Hilfestellung« bei der Gottessuche, jede selbst formulierte Organisationsform konnte damit bereits von vorne herein als politische Betätigung verboten werden. Gegen Verweigerer wiederum hatte die neue Republik sich mit Gesetzen gewappnet. Diese erlaubten es dem Staat, gegen jeden, der an der alten Religionsausübung festhielt, mit allen Mitteln vorzugehen, indem er ihn als politischen Gegner definierte. Damit war der Weg frei, religiöse Selbstbetätigung als politischen Widerstand zu bekämpfen. Der laizistische Staat stiftete auf diese Weise ein begriffliches Durcheinander, dessen Folgen auch nach der Installierung des Mehrparteiensystems weiterwirken und insbesondere in der politischen Sprache bis heute spürbar sind.

Die französischen Forscher Bennisgen und Lemerrier-Quelquejay, die jahrelang die religiöse Lage der Nakshibendi in der UdSSR anhand von Berichten kommunistischer Kommissare auswerteten, schreiben 1990, dass ihnen diese Arbeit oft vorgekommen sei, als ob sie die spirituelle Erfahrung eines Mystikers, eines Johannes vom Kreuz etwa, mit Hilfe antiklerikaler Pamphlete zu beurteilen versucht hätten.⁸ Den sowjetischen Experten, so diese beide Forscher, war das spirituelle Leben einer mystischen Organisation fremd, und sie vermochten nur den äußeren Aspekt (*Zāhir*) eines Mystikers zu beschreiben. Die innerliche Struktur (*Bāṭin*) entging ihnen jedoch. Die russischen Berichte erweckten daher den Eindruck, »als ob man Taubstumme darum gebeten hätte, eine Oper zu beschreiben«.

8 Bennisgen und Lemerrier-Quelquejay 1990, S. 446.

Das Bild, das die französischen Wissenschaftler entwerfen, lässt sich auf die Sichtweise und Sprache der republikanischen Türkei und ihrer Vertreter übertragen. Seit der Gründung der Republik, seit der Institutionalisierung von Idealen, mit deren Hilfe man sich der westlichen Welt anzugleichen versuchte, seit den vielen Säuberungen der türkischen Sprache von arabischen und persischen Fremdwörtern herrschte im republikanischen Lager Sprachlosigkeit in allen Dingen, die die eigene Vergangenheit in Erinnerung rufen konnten. Man musste jeder religiösen Bildersprache wohl mit Unverständnis begegnen, um sie anschließend auch missverständlich darzustellen. Diese Sprachlosigkeit galt auch für Wissenschaftler. Das Fehlen eines sprachlichen Instrumentariums, das religiöse Kommunikation von anderer Kommunikation zu unterscheiden und in ihrer Eigenart zu beschreiben vermag, hat bewirkt, dass türkische Wissenschaftler, die sich als laizistisch, modern und aufgeklärt verstehen, bis heute nicht in der Lage sind, die religiöse Binnenkommunikation von der Außenkommunikation zu trennen und ein religiöses Phänomen, wie es die Süleyman-Gemeinschaft darstellt, zu analysieren.

3.2 Der blinde Fleck

Um die Folgen dieser Situation darzustellen, möchte ich als Beispiel den Beitrag des türkischstämmigen Ethnologen Altan Gokalp zur Süleyman-Gemeinschaft heranziehen, der in dem Standardwerk von Gaboriau und Popovic über den Nakshibendi-Orden erschienen ist. Der Text fokussiert auf die Organisation in Deutschland, den »Verband der Islamischen Kulturzentren«, kehrt aber immer wieder zu den innertürkischen Richtungskämpfen der 1970er und 80er Jahre zurück. Bedeutend für diesen Kontext ist es, dass Gokalp gleich zu Beginn seinem Gegenstand, der Süleyman-Gemeinschaft, die religiöse Glaubwürdigkeit abspricht. Bei der Lektüre seines Textes wird zunehmend deutlich, dass er die Gemeinschaft statt in einem religiösen, in einem politischen Deutungskontext behandelt, was seine philologische und religionshistorische Diskussion fragwürdig macht.

Der Titel seines Beitrags lautet: »Lieber die Früchte des Baumes als seine Wurzel«. ⁹ Gokalp zufolge deutet das Wort *Tarikat* (Orden) und seine Aufteilung in *Kol* (Äste) und *Şube* (Filiale) im heutigen türkischen

9 Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines: Le Suleymanisme, Gokalp 1990, S. 421-35.

Wortgebrauch lediglich auf eine »kongregative Strukturierung religiösen Aktionismus ohne primäre Rückkopplung an eine Doktrin, ohne Grade der Inklusion oder auch nur eine organisatorische Abhängigkeit« (S. 421). Auch dessen Derivate beschreiben, Gokalp zufolge, lediglich einen Prozess der politischen Unterwanderung. *Tarikatci* übersetzt er mit »(politisches) Mitglied« und *Tarikatcilik* mit »Basis für militante Politik« und »Strategie einer (subversiven) Bewegung«. Die *Süleymanci*, so Gokalp, bilden ein gutes Beispiel für diese Bedeutungsverschiebung, denn ihr Anspruch, von dem Nakshibendi-Orden abzustammen, diene ihnen lediglich als politische Strategie. Die Nakshibendi-»Doktrin« hätten sie nicht übernommen, über eine autorisierte Nachfolge verfügten sie nicht. Ihre religiöse Zugehörigkeit, soweit sie diese nachzuweisen in der Lage seien, sei daher »fragil« (S. 422).

Der Autor stützt sich hier auf die negative Wendung, die das arabische Wort für Orden, *Ṭarīqa*, im Osmanischen erhielt, weil das Wort sich in dieser Sprache mit »düster, gemein, unwissend« (*Tarik*) überschneidet.¹⁰ 1930 setzt das erste republikanische Wörterbuch *Tarik(at)* zusätzlich mit *Mezhep* (Glaubensrichtungen) und *Mezlek* (Konfession) gleich. Damit stand der Ordensbegriff vollends in einem negativen Kontext: Orden waren nicht nur düster, sondern beschäftigten sich auch mit unerlaubten Spaltungen in religiösen Dingen. Dies wiederum bedeutete einen Verstoß gegen die neuen staatlichen Richtlinien.¹¹ Ein bereits negativ konnotierter Begriff, *Tarikat*, ersetzte hinfort das geläufige Wort für Sufismus, *Taşawwuf*, und wurde der Häresie gleichgestellt. Gokalps Gebrauch und Auslegung dieser Termini ist also einer historisch vergleichsweise jungen Entwicklung geschuldet und verdeckt andere Konnotationen. Seine eigene politische Deutung der Begriffe als Beweis dafür zu nehmen, dass die Träger dieser Termini damit identisch seien, führt die Argumentation im Kreis herum.

Die Beweise für seine Ausgangsthese findet Gokalp in der Hagiographie Süleymans, dem er vorwirft, nur äußerliche Kenntnisse (*Zahir*) gesammelt, aber keine Spuren des inneren Erlebens (*Batın*) hinterlassen zu

10 Redhouse 1890, S. 475-6.

11 Redhouse 1890, S. 475-6; Alaettin 1930, S. 1079. Steuerwald übersetzt 1972 *Tarikat* wieder mit »religiöser Orden, Mönchsorden, Derwischorden« und *Tarikatcilik* mit »Angehöriger eines Derwisch- bzw. christlichen Mönchordens« ein Hinweis darauf, dass neben der offiziellen republikanischen Deutung des Wortes in Teilen der Bevölkerung dessen ursprüngliche religiöse Konnotation erhalten blieb (S. 899).

haben. Die Beweislage ist in den Augen des Autors eindeutig: Süleyman habe kein einziges geistiges Werk hinterlassen, seine Arbeit erschöpfe sich offenbar in der minutiösen Organisation und Betreuung von Korankursen. Gokalp nimmt hier gewissermaßen eine Entlarvung vor, im Sinne von: »Die haben gar nicht, was sie behaupten zu haben«. Religionswissenschaftlich ist eine solche Entlarvung unbrauchbar, stattdessen ist sie Teil einer politischen Deutung, nämlich der politischen Unterwanderung. Es verlieh dem Autor das Recht, ohne dies weiter begründen zu müssen, von einer religiösen zu einer politischen Kulisse zu wechseln und damit die VIKZ-Organisation verzerrt darzustellen. In der religiösen Bildersprache, mit deren Hilfe (göttliche) Inspiration ausgedrückt wird, erblickt er die Essenz der Unterwanderung: »Die Früchte des Baums, würden Sie sie in den Ästen oder in den Wurzeln suchen?« lautete eine Frage, die ihm während seines Besuches in der Verwaltung des Verbandes in Köln gestellt wurde. Gokalp versteht diese Frage folgendermaßen: Wer die »Früchte« bevorzugt, arbeitet an der Formation und Vervielfältigung der Strukturen und vernachlässigt seine »Wurzeln«, die Lehraspekte und das historische Erbe der religiösen Tradition (S. 428).

Es war Gokalp offenbar entgangen, dass sein Gegenüber, um seine organische Einheit zum Ausdruck zu bringen, sich einer Bildersprache bediente, die als klassisch gelten darf. Das Bild vom Baum, seinen Wurzeln und seinen Früchten wird bereits in antiken vorderorientalischen Texten verwendet, um die Zusammengehörigkeit mit den Toten zu unterstreichen,¹² und im Alten Testament übernommen. In Anlehnung daran verwendete die Kirche seit 2000 Jahren die Metapher, einen »Körper« zu bilden, dessen »Haupt« Christus sei. Seit dem 19. Jahrhundert wurden soziale Zusammenhänge unter Bezugnahme auf die Baum-Metapher organologisch dargestellt, insbesondere in der Soziologie bei Spencer und Durkheim.¹³ Diese vielverwendete Metapher nun als Beweis für Tarnung aufzufassen zu wollen, beruht, gelinde gesagt, auf Überinterpretation.

Andere religiöse Termini, an denen sich der Autor stößt, sind u.a. Süleymans Willenskraft (*Irade*), den religiösen Stoff zu meistern, oder auch Seracüddins »Kraft-durch-Gebet« (*Keramet*), mit der er dem Gefängnis »entkommt« (s. Kap. 2). Weil der Autor die religiöse Sprache politisch behandelt, kann er auch per se sein Material, die Hagiographie, nicht verstehen. Hagiographien, wie auch Märchen oder Mythen, besitzen eine ei-

12 Jonker 1995, S. 194-97.

13 Böckenförde 1978, S. 519-622.

gene, dem Genre innewohnende Logik. Sie machen von Erzähltechniken Gebrauch, die selbstverständlich symbolisch sind. Aus den hagiographischen Texten, die hier in den ersten beiden Kapiteln herangezogen wurden, sprach die Bereitschaft, die Welt als Transzendenz oder, wie Max Weber es formuliert hat, als »verzaubert« wahrzunehmen. Aber der Autor bietet den Lesern keinen Einblick in die religiöse Welt seines Forschungsgegenstandes. Er verspottet stattdessen dessen Religiosität.

Der Ton des Beitrags ist mokierend, das Objekt des Studiums von Anfang an desavouiert: Der Autor weiß die Lacher auf seiner Seite und befindet sich immer im heimlichen Einvernehmen mit seiner Leserschaft. Nachdem er einmal die »Entzauberung der Welt« am Objekt vollzogen hat, bleibt er den wissenschaftlichen Beweis schuldig. Es ist nur noch zu bestätigen, was bereits Gewissheit für ihn ist. Gokalp: »Diejenigen, die in dem neuen *Sheriat*-Staat keinem Orden angehören, sollen »wie Zwiebeln zerhackt werden«, versprechen die Epigonen Süleymans« (S. 428). Dieses Zitat stammt indes nicht, wie zuvor im Text behauptet, »aus einer Koran-kursanleitung der Süleymanisten in der BRD«. Bei näherem Hinsehen ist es der türkischen Tageszeitung *Milliyet* entnommen, die sich in demselben Artikel darüber empört, dass »die Religiösen« Atatürk einen »Ungläubigen« (*Kafir*) genannt hätten.

Auch die Typisierungen, mit denen Gokalp abschließend die Laiengemeinschaft zu charakterisieren versucht, müssen einen Augenblick näher betrachtet werden. Es sind zweierlei: Erstens sei diese Organisation »millenaristisch« und arbeite daran, eine »Apocalypse Now« herbeizuführen (S. 426). Zweitens seien ihre Anhänger »Nazi-Kollaborateure«, die auch heute noch »dem Solidaritätsfeld mit Überlebenden der Nazi-Kollaboration verhaftet bleiben« würden (S. 433).

Mit der Beweisführung zu beiden Charakterisierungen begibt Gokalp sich allerdings ebenfalls auf dünnes Eis. Die erste sieht er in einem Heftchen, das er »im Umkreis der Moscheen« erworben hatte, über deren nachweisliche Beziehung zum Verband er aber keine Angabe macht.¹⁴ Die zweite Anschuldigung untermauert er mit einem Hinweis in Richtung auf den »Deutschen Gewerkschaftsbund«. Dieser hatte 1979 eine Dokumentation über das religiöse Leben der Türken in Deutschland publiziert, in der die Anschuldigung der Nazi-Kollaboration erhoben, jedoch nicht mit Fakten abgestützt wurde (s. unten). Gokalp übernimmt den Vorwurf fraglos.

14 *Kiyamet Alametleri* (Die Zeichen der Auferstehung), Istanbul 1983.

Was das heutige »Solidaritätsfeld« mit Überlebenden der Nazi-Kollaboration angeht, wird Gokalp deutlicher. Zu diesen gehören ihm zufolge in Deutschland »die Organisationen mit konfessionellem Charakter« und »die Repräsentanten von politischen Parteien (CDU)« (S. 433). Im islamischen Umfeld schaut Gokalp in die Richtung der »Islamischen Gemeinde Jugoslawiens in Deutschland«, der er bereits aufgrund ihres Umfangs unterstellt, wohl einige alte Nazis oder zumindest Kinder der SS-Batallione in Jugoslawien zu beherbergen (sic!). Zum Schluss resümiert der Autor die Biographie eines türkischen Chefs des rechten Lagers, der ursprünglich aus Bosnien stammte, gegen Tito kämpfte und anschließend in der Türkei im ultrarechten Spektrum einen Platz fand (S. 434). Diese Hinweise suggerieren eine Verbindung mit den islamischen Gemeinden in Deutschland, denen der Autor unterstellt, »aus demselben Milieu« zu kommen. Die Beweisführung einer konkreten Beziehung zwischen beiden wird aber nicht vorgelegt.

Als alles gesagt ist, bleibt ein unverdaulicher Rest. Gokalp kann sich nicht erklären, warum die Süleyman-Gemeinschaft sich ausgerechnet auf die Einrichtung von Korankursen spezialisiert hat, und wieso sie dem türkischen Staat damit ganz offensichtlich Konkurrenz machen kann. 1986 werden in der Türkei nämlich bereits 100.000 Jugendliche in 450 Zentren der Süleyman-Gemeinschaft betreut, wogegen die staatliche Betreuung nur 62.000 Jugendliche erreicht (S. 428). Gokalps Schlussfolgerung, »das Ziel bleibt also (...) der Streit um die Macht in der Türkei« (ebenda), mutet eigenartig an. Eine Antwort auf die Frage, welches die Gründe für diesen signifikanten Zahlenunterschied sind, gibt er nicht.¹⁵

Fazit dieser Lektüre ist, dass der Autor es unternommen hat, die Süleyman-Gemeinschaft und seinen europäischen Ableger, den »Verband der Islamischen Kulturzentren«, in Diskredit zu bringen und dabei jegliche wissenschaftliche Regeln aus dem Auge verloren hat. Sicher, sein fehlendes religiöses Gespür deutet auf das fortschreitende Verschwinden der religiösen Sprache im Türkischen hin. Wie sonst kann man den abwertenden Gebrauch religiöser Termini (*Tarikat* etc.), die als Folge der türkischen po-

15 Auch andere republikanische Autoren tun sich schwer, auszusprechen, dass die Süleyman'sche Ausbildung eine ernst zu nehmende Konkurrenz für die offizielle, vom Staat eingerichtete Diyanet-Ausbildung darstellt, so z.B. Gür 1993, S. 51. Rüßen Cakir räumt ein, dass bis zur Eröffnung der ersten religiösen Gymnasien in der Türkei die meisten Diyanet-Beamten tatsächlich durch die Koranschulen der Süleyman-Schüler gegangen waren (Cakir 1990).

litischen Entwicklung zu werten sind, gegen die religiösen Gruppen richten, die diese verwenden. Die Verlagerung der Grenze zwischen öffentlich und privat, die die junge Türkische Republik 50 Jahre zuvor unternahm, zeigt in diesem Artikel seine Langzeitwirkung: Wer sich privat religiös betätigt, unterwandert den Staat und gibt sich *ergo* als politischer Gegner zu erkennen. Religiöse Termini sind *per definitionem* politisch, wer sie benutzt, versucht lediglich sich zu tarnen, mit dem Ziel, den Staat zu unterwandern. Diese Verengung der Perspektive bringt ganz offenkundig große blinde Flecken mit sich. Sie führt u.a. dazu, dass Gokalp in einem wissenschaftlichen Text einen Gegner mit groben Unterstellungen in Diskredit zu bringen versucht, statt sich als Ethnologe mit einer fremden Lebenswelt auseinanderzusetzen und diese zu entziffern.

3.3 Wahrnehmungen von Fremdheit in Deutschland

Am ersten März 1979 stellt der »Verband Islamischer Kulturzentren«, damals noch das »Islamische Kulturzentrum« (IKZ), zum ersten Mal einen Antrag auf Erlangung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts.¹⁶ Der Antrag wird in Nordrhein Westfalen beim zuständigen Kultusministerium eingereicht und freundlich aufgenommen. Kurz darauf empfiehlt der Kultusminister in einem Rundschreiben an alle Schulen, sich in Fragen, die den Islam betreffen, an das »Islamische Kulturzentrum« zu wenden,¹⁷ und wird der IKZ zu einer öffentlichen Anhörung beim »Bundestagsausschuss für Jugend, Familie und Gesundheit« eingeladen.¹⁸ Im August desselben Jahres startet die Loge der Freimaurer eine Initiative, mit der sie sich für die religiöse Gleichbehandlung des Islam einsetzt. Es folgt ein reger Briefwechsel zwischen dieser Organisation und dem Ministerium in NRW.¹⁹ Der Chef der Staatskanzlei schreibt der Loge, der Ministerpräsident wolle sich mit der Angelegenheit befassen und die Prüfung formalrechtlicher Fragen »zügig behandeln«. Im Übrigen sei er »mit ihnen der

16 Elsas 1980 gibt den Text der begleitenden Presseerklärung (S. 36).

17 Cf. Gür 1993, S. 53.

18 Am 23.4.1979. Ein Ausschnitt des Textes der IKZ-Selbstdarstellung findet sich in Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8, S. 1.

19 Zitate aus dieser Briefwechsel wurden am ausführlichsten von Abdullah 1981, S. 76-9, wiedergegeben. Andere Zitate in der Zeitschrift der Freimaurer »Humanitas« 1/1980, S. 26.

Auffassung, dass unseren Mitbürgern islamischen Glaubens die verfassungsrechtlich verbürgte Religionsfreiheit uneingeschränkt zuteil werden muss: Er misst dieser Angelegenheit großes Gewicht bei.« Auch der hessische Ministerpräsident schreibt dem Großmeister, er verfolge die Initiative mit großem Interesse und sei im Übrigen ebenfalls der Auffassung, »dass hier auf strikte Einhaltung des Gleichbehandlungsgrundsatzes zu achten ist. (...) Gerne versichere ich Ihnen bei dieser Gelegenheit, dass es mir ein besonderes Anliegen ist, allen Religions- und Weltanschauungsvereinigungen in unserem Lande den ihnen nach Verfassung und Gesetz zustehenden Freiraum zu sichern.«²⁰ Im selben Zeitraum überweist die deutsche Bischofskonferenz dem IKZ eine beträchtliche Geldsumme für den Aufbau des Gemeindelebens.²¹ Was von den Kirchen, den zuständigen Ministerien und der Loge gleichermaßen angestrebt wird, ist nichts geringeres als das Recht auf freie Religionsausübung für Angehörige islamischen Glaubens in Deutschland.

1979 hatte der Verband bereits 150 Gemeinden in ganz Deutschland gegründet, wovon sich allein 63 in NRW befanden. Einige Jahre zuvor war zudem eine Koordinationsstelle in Köln eingerichtet worden, in der die Organisation aller lokalen Gemeinden zusammenkam und nunmehr zentral gelenkt werden konnte. Mit dieser Organisation stellte der Verband (damals nannte er sich noch: »Islamisches Kulturzentrum«) zur Zeit der Antragstellung die größte islamische Organisation in Deutschland dar. Nach eigenen Angaben betreute er ca. 60 Prozent aller moslemischen Gläubigen und befand sich damit in einer konkurrenzlosen Position.²² Seine *Hocas* verfügten unter ihren Landsleuten über die besten Arabisch- und Korankenntnisse und verrichteten überall in den neuengerichteten türkisch-islamischen Gemeinden die Vorbeterdienste.

Das Präsidium für Religionsangelegenheiten in Ankara hatte zu dieser Zeit noch kaum strukturelle Maßnahmen für die religiöse Versorgung seiner Landsleute in Europa eingeleitet. Ein erster Versuch, zusammen mit der MHP²³ in Deutschland Moscheen einzurichten, galt bereits als ge-

20 »Humanitas« 1/1980, S. 26.

21 »Metall« Nr. 2, 23.1.1980, S. 14.

22 Im DGB-Informationsblatt wird die Zahl der IKZ-Moscheen sogar auf 200 geschätzt (»Metall« Nr. 2, 23.1.1980, S. 12). Ich folge hier der vorsichtigeren Schätzung von Elsas, s. Elsas 1980, S. 35.

23 MHP = *Milliyetçi Hareket Partisi*, »Partei der nationalistischen Bewegung«. Der Partei schloss sich die türkisch-islamische Synthese an, die von der Armee

scheitert, ebenso wie ein zweiter Versuch, in den bestehenden Moscheen Fuß zu fassen:

»Die von der türkischen Regierung in die Bundesrepublik Deutschland geschickten Beauftragten für Religionsfragen stoßen hier (...) auf großen Schwierigkeiten. In den bestehenden Moscheen finden sie keine Wirkungsmöglichkeiten, manchmal werden sie sogar unter Androhung von Gewalt vor die Tür gewiesen.«²⁴

Einmal in Deutschland angekommen, so geht aus dieser Lagebeschreibung hervor, entdeckte so manch neuer Arbeitnehmer das Recht auf freie religiöse Betätigung und schüttelte die Repression des türkischen Staates ab. *Diyanet* war für sie daher selbstverständlich als Repräsentant eben dieser türkischen Kontrolle nicht gerne gesehen.

In dieser für den Verband sich günstig entwickelnden Situation werden vom Deutschen Gewerkschaftsbund massive Anschuldigungen gegen ihn erhoben, die das Scheitern des Antrags zur Folge haben. Bereits drei Wochen nach der Antragstellung hatte der »Verband Türkischer Lehrer in NRW« in einem Rundschreiben das »Islamische Kulturzentrum« beschuldigt, »private Erziehungslager der türkischen reaktionären Parteien« zu sein.²⁵ 1979 ist die Zeit des Terrors von extrem linken und rechten Gruppen in der Türkei, die mit dem türkischen Militärcoup von 1980 endet. In dieser heftigen politischen Auseinandersetzung, die auch zwischen Türken in Deutschland ausgetragen wird, stellt der DGB sich schützend vor seine linksorientierten türkischen Gewerkschaftsmitglieder und startet im Gewerkschaftsblatt »Metall« eine Kampagne gegen die »Grauen Wölfe« und den MHP.²⁶ Als dann in Berlin ein DGB-Mitglied ermordet und der Täter

lanciert worden war, um eine neue nationale Kohäsion zu erreichen. Nach dem Coup von 1980 hatte sie wesentlich teil an der nationalen Rekonstruktion und der Kulturplanung durch das Militär. Cf. Seufert 1997, S. 269 ff.

24 Mete Atsu in der DGB-Dokumentation vom 19.2.1980, S. 14.

25 Elsas 1980, S. 37. Aus Zitaten in Thomä-Venske 1981 geht hervor, dass der Lehrerverband schon seit längerem Anschuldigungen gegen dem IKZ erhob. Cf. Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8., S. 8.

26 »Metall«-Informationsblatt des Deutschen Gewerkschaftsbundes: 1979-Nr. 12: »Gemeinsam gegen Rechtsradikale«, Nr. 20: »Ende in Blut und Terror«. 1980-Nr. 2: »Die Graue Wölfe und ihr heiliger Krieg«; Nr. 3: »Grauen Wölfen auf den Fersen«; Nr. 7: »Getarnte Wölfe«; Nr. 8: »Kampf gegen die Grauen Wölfe«; Nr. 9: »Türkische Faschisten unverschämter«; Nr. 11: »Sprengstoff von

im »Graue-Wölfe«-Spektrum vermutet wird, erreicht die Kampagne ihren Höhepunkt.²⁷ In dieser aufgeheizten Atmosphäre schreibt das Betriebsratmitglied Mete Atsu zuerst im Informationsblatt für Türkische Arbeitnehmer einen Artikel, in der er alle Privatinitiativen seiner Landsleute in der BRD zur religiösen Betätigung als »reaktionär« angreift, insbesondere aber das »Islamische Kulturzentrum«, den Anwärter auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft, der ultrarechten Sympathien verdächtigt.²⁸ Der Artikel erscheint am 10. November 1979. Einige türkische Mitglieder treten sofort aus dem DGB aus und ihr Gewerkschaftsvertreter protestiert offiziell beim Vorstand.²⁹

Offensichtlich alarmiert durch seine Ausführungen, ergreift der DGB jedoch den Standpunkt: »Die Süleymanisten beabsichtigen, ähnlich wie das Khomeini im Iran tut, eine islamische Republik in der Türkei herzustellen.« Als Beweis wird eine Übersetzung des Larousse-Artikels über die *Süleymançilar* vorgelegt. Daraus werde, so das zuständige Vorstandsmitglied, ersichtlich, dass es sich um eine »islamische Sekte« handle, die zudem vom türkischen Amt für Religionsangelegenheiten (*Diyanet*) »völlig abgelehnt wird.«³⁰ Der Ausländerbeauftragte des DGB hatte sich zuvor bereits in einem Brief an den Ministerpräsidenten gewandt, in dem er diesen bittet, die Anerkennung des »Islamischen Kulturzentrums« zu verhindern, damit der »offene religiöse Terror« und »die Errichtung eines islamischen Staats in unserem Staat« verhindert werde.³¹ Atsus Artikel wird alsdann zu einer Dokumentation verarbeitet, die den Titel »Hintergründe türkischer extremistischer islamischer Aktivitäten in der Bundesrepublik

Rechts«; Nr. 21/22: »Die Ehre türkischer Faschisten«; Nr. 25/26: »Behörden dulden türkische Faschisten«.

27 »Metall« Nr. 2/23.1.1980, S. 10.

28 Mete Atsu 1979, »Eine Islamische Sekte Aktuell« in »Informationsblatt für Türkische Arbeitnehmer in der BRD« 10/11.1979.

29 Nicht publizierter Brief von 15.12.1979 an den Vorsitzenden des DGB: »Was will Mete Atsu von unserer Religion? Er lebt von unserem Beitrag und trotzdem schreibt er schlecht über die islamische Religion.« Der Vertreter weiter: Atsu habe »Unwahrheiten geschrieben«, und daraufhin hätten »die islamischen Gewerkschaftsmitglieder sich bei mir beschwert«, VIKZ-Archiv.

30 Nicht publizierter Brief vom 21.1.1980 DGB/Abt. Ausländische Arbeitnehmer, VIKZ-Archiv.

31 Brief vom 22.10.1979, zitiert nach Gür 1993, S. 53-4; cf. »Metall« Nr. 2, 23.1.1980, S. 12, Kap. »Rabiante Sekte«.

Deutschland (Sekten und Organisationen)« erhält und bereits Mitte Januar der 35. Ausländerkonferenz der Evangelischen Kirche Deutschland in Arnoldshain vorliegt. Einen Monat später verschickt der Vorsitzende des DGB sie zudem an alle Kirchen, politischen Parteien und Behörden »mit der Bitte um Kenntnisnahme«. ³² Die Folgen sind beachtlich. Die Kirchen fühlen sich betrogen, die Loge beteuert, nicht bewirken zu wollen, »dass speziell (einer bestimmten Organisation) der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gewährt würde«, ³³ und der Antrag wird auf die lange Bahn geschoben.

Die Überreaktion des DGB ist nur vor dem Hintergrund einer überhitzten Atmosphäre, in der Angst vor Terroranschlägen vorherrschte, zu verstehen. Im Nachhinein lässt sich nur feststellen: Bedauerlich, dass solche Ängste geschürt wurden. Ob die Dramatik der Ereignisse auch der Grund dafür war, dass ausgerechnet ein Gewerkschaftsbund eine Position unterstützte, die demokratisch und hinsichtlich religiöser Grundrechte nicht gut abgesichert war? Die Vorwürfe, die dem »Islamischen Kulturzentrum« in dem Artikel zu Last gelegt wurden, waren durch kein anderes »Beweismaterial« als den bereits genannten Larousse-Artikel abgestützt. Der Autor dieser Dokumentation gab sich zudem als jemand zu erkennen, der sich mit den Feinheiten eines demokratischen Systems nicht gut auskennt. Er zeigte sich eher als ein Verfechter der türkisch-republikanischen Sache, jemand der dem Verlust des Ein-Parteien-Systems auch nach 30 Jahren noch nachtrauerte, die »Demokratische Partei« Mederes als »Gegner« bezeichnete und deren vorsichtige Öffnung in Richtung einer freieren Religionsausübung als »Abbau des Laizismus« wahrnahm (S. 4).

Auch in der »Hintergründe«-Dokumentation ist die bereits angesprochene Taubheit für die religiöse Sprache zu bemerken, die sich in der fatalen Neigung niederschlug, Metaphern für Mitteilungen zu halten. So wirft Atsu dem »Islamischen Kulturzentrum« vor, ein »Derwischorden« zu sein, der glaubt, Süleyman »sei nicht tot, sondern im 9. Himmel, von wo aus er uns regiere« und seine Schüler »seien das Heer des *Mehdi* (*Mehdi* = Vorbote des Jüngsten Gerichts)« (S. 8). Dieser Vorwurf, so wenig er sich auch auf schriftliches Material berufen konnte, war dazu verfasst, um andere türki-

32 Begleitschreiben von 19.2.1980 bei der Dokumentation (DGB-Ausländerbeauftragter). Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8, S. 5, zitiert weitere Anschuldigungen, die während der 35. Ausländerkonferenz mündlich gegen den IKZ erhoben wurden.

33 Brief vom 28.11.1979, publiziert in Abdullah 1981, S. 77-8.

sche Republikaner zu beeindrucken, die ebenfalls gelernt hatten, religiöse Symbolsprache »politisch« zu interpretieren (S. 14). Der zweite Vorwurf aber war aus dem Stoff, der in der bereits angeheizten Atmosphäre einen nachhaltigen Schrecken auszulösen vermochte und die Aufgeschreckten auch nicht mehr nachfragen ließ, weil man sich bereits als naiv überführt glaubte. Der in der Larousse-Eintragung ausgesprochene Verdacht, Süleyman wolle einen *Sharī'a*-Staat errichten, wurde nunmehr zur Anschuldigung der Nazi-Kollaboration umgemünzt:

»Die Süleymanisten haben in der Türkei vor und während des Zweiten Weltkrieges propagiert, Hitler sei ein Mohammedaner, er würde die Türkei erobern und die vom Christentum beeinflusste damalige gottlose İnönü-Regierung stürzen und einen islamisch-türkischen Staat gründen. Der Gründer des Süleymanismus, Tunahan, werde Oberhaupt dieses islamisch-türkischen Staates sein. Aus diesem Grunde wurde unter der Leitung des früheren *Mufti* von Jerusalem eine Militäreinheit gegründet, die illegal aus der Türkei ausreiste und sich in Jugoslawien Hitlers islamischen SS-Einheiten anschloß« (S. 8).

Wer die Anschuldigung in ihre Bestandteile zerlegt, sieht schnell, dass sie einen Zusammenhang zwischen verschiedenen Faktenlagen suggeriert, der nicht haltbar ist. So gehören die Geschichten, die sich um die Figur des Hadj Amin al-Husseini, des Großmuftis von Jerusalem, ranken, geographisch zu den Auseinandersetzungen zwischen Zionisten und pronationalistischen Arabern während des Zweiten Weltkriegs. Dem *Mufti* kam eine Schlüsselrolle im Entstehungsprozess des arabischen Nationalismus zu. Er hoffte unter anderem sein Ziel zu erreichen, indem er mit den Nazi-Deutschen paktierte. Außergewöhnlich war das nicht. Arabische Nationalisten in den meisten Ländern des Vorderen Orients sahen in den deutschen Truppen eine Befreiungsarmee, die sie von den verhassten Kolonialherren befreien würde. Die Legende, Hitler sei ein Moslem, der sich noch nicht »geoutet« hatte, hielt sich hartnäckig und war in der ganzen Region verbreitet.³⁴

Auf dem Balkan gab es zudem eine lokale SS-Division, die Kosovo-Division Skandapeh, für die insbesondere bosnische Moslems rekrutiert wurden.³⁵ Dass türkische Moslems darin partizipierten, ist denkbar, geht

34 Gerhard Höpp, Gespräch am 18.7.1999

35 Höpp 1999, S. 12; Rubenstein 1999, S. 23.

jedoch nicht unmittelbar aus den Akten hervor.³⁶ Die Deutschen wollten die republikanische Türkei für sich gewinnen und ließen schon aus diesem Grund äußerste Vorsicht walten. Die Einrichtung einer türkisch-islamischen Division oder auch die Zusammenarbeit mit den antirepublikanisch gestimmten Religiösen wäre für diese Politik kontraproduktiv gewesen.³⁷

Das alles ist allgemein bekannte vorderorientalische Geschichte und es ist daher anzunehmen, dass Bruchstücke davon auch im türkischen kollektiven Gedächtnis verblieben waren. Süleyman darin jedoch eine Schlüsselrolle zuweisen zu wollen, legen weder dessen Leben noch die vorhandenen Daten über SS-Batallione nahe. Die Anschuldigung trägt zudem den Entstehungsdaten der Laiengemeinschaft keine Rechnung, die in den 1960er Jahren zu suchen sind. Historisch gänzlich unhaltbar wird die Anschuldigung schließlich, wenn man Süleymans extrem isolierte Position in den 40er Jahren berücksichtigt. Im zweiten Kapitel wurde bereits erwähnt, dass in den 50er Jahren eine Schülergruppe von bis zu 300 Personen bei ihm lernte. Von einer Bewegung oder Organisation kann aber erst nach Süleymans Tod gesprochen werden, als die Demokratie Gestalt annahm, die türkische Binnenmigration in Gang kam und die ersten Wanderarbeiter nach Europa geholt wurden.

Die Beweggründe des Autors, ein solches Dokument zu verfassen, dürften andere gewesen sein als die Gründe, derentwegen die Öffentlichkeit die darin vorgebrachten Anschuldigungen ohne weiteres glaubte. Das Dokument wurde in einer Situation verfasst, in der in der Türkei Angst vor dem Terror der »Grauen Wölfe« herrschte, das türkische Militär die Demokratie zum wiederholten Male auflöste und zudem dem türkischen Staat die religiöse Kontrolle über die in Deutschland lebenden Türken zu entgleiten drohte. Letzteres dürfte die deutsche Öffentlichkeit weniger interessiert haben. Was sie indes peinlich berührte, war die in der Dokumentation vermittelte Botschaft, sie habe die ganze Zeit einen »Wolf im Schafspelz« gefüttert.³⁸ Aber nicht nur türkischer rechter Terror bedrohte die Bundesrepublik. Vor dem Hintergrund der Iranischen Revolution gewann die Anschuldigung der Nazi-Kollaboration an Aktualität. Angst vor Unterwanderung oder Ansteckungsgefahr sorgte dafür, dass die Frage nach der Basis des Vorwurfs nicht mehr gestellt wurde. Die deutsche Öffentlichkeit

36 Freiburger Akten über die 13. Division, die so genannte Kosovo-Division Skandapeh, cf. Höpp, Gespräch am 18.7.1999; Abdullah 1981, S. 34-6.

37 Höpp 1994 und Gespräch am 18.7.1999.

38 So später Gür 1993, s. unten.

hatte sich beeindrucken lassen und die meisten Publikationen, die sich danach mit »Islam in Deutschland« befassten, übernahmen kritiklos den DGB-Bericht.

In dieser Dokumentation finden sich tatsächlich alle Reizwörter wieder, die dazu geeignet waren, die deutsche Öffentlichkeit aufschrecken zu lassen. Die Skala reicht von »Sekte« und »blinder Gehorsam« (S. 14), von »gutwilligen Deutschen«, die getäuscht wurden,³⁹ über Hinweise auf Schulabsenz türkischer Kinder in Zusammenhang mit »unkontrollierten« Korankursen (S. 12), bis hin zur Nazi-Kollaboration in der Vergangenheit und apokalyptischen Zukunftsszenarien (S. 8). Und was sich mit der Verbreitung dieses Reizvokabulars vollzog, war ein fataler Wahrnehmungswandel des »Fremden« bei einer noch relativ neuen Bevölkerungsgruppe. Hier war also eine schnell wachsende Gruppe Türken, die dabei war, durch Familienzusammenführung und Familiengründung den zeitlich begrenzten »Gastarbeiter«-Status zu durchbrechen und in Deutschland Fuß zu fassen. Dass dies auf türkischer Seite mit Konkurrenz um die symbolische Vertretung einherging, ist die eine Seite der Medaille. Die andere Seite war, dass man nun auf deutscher Seite begann, das »Fremde« dieser neuen Mitbürger von der ganzen Gruppe auf einen kleinen Teil zu verlagern. Dieses *pars-pro-toto*-Prinzip begünstigte Übertreibungen und gab den Ängsten, »unterwandert« und »überfremdet«, »getäuscht« und »betrogen« zu werden, auf einmal ein deutliches Gesicht. Die Verlagerung erlaubte ebenfalls, dass man unterdessen mit der türkischen Bevölkerung in Kommunikation bleiben konnte. Die Folge war u.a. die Verstärkung des Ressentiments gegen den »Islam«, so wie es sich bis heute in den Massenmedien hält. Aus dem anfänglichen Respekt, mit dem man der anderen Weltreligion begegnet war, wurde das Empfinden, soeben dem Teufel entkommen zu sein.

Am Ende des DGB-Dokuments stehen Zitate, die die Böswilligkeit und den Extremismus der IKZ-Geistlichen endgültig belegen sollten. In diesen Zitaten, die 1979 teilweise auf verbandsinternen Treffen ausgesprochen, teilweise im Vereinsblatt »Anadolu« abgedruckt wurden, ist einerseits Kritik an »den Deutschen« zu hören, die zuweilen in einem sehr scharfen Ton vorgebracht wurde. Es ist die Rede von der Unsittlichkeit der Welt, von der fehlenden Moral in Deutschland, von der Unreinheit der Schweinefleisch

39 »Mit ihrer (d.h. IKZ) nach außen dargestellten überparteilichen Haltung und Vermeidung von Gewaltakten sowie Demonstrationen konnten sie gutwillige Deutsche, offizielle Stellen und die Kirchen täuschen« (S. 14).

essenden und Schnaps trinkenden Deutschen, oder auch von der Gefahr, die von Kommunisten, Zionisten, Freimaurern und Anarchisten ausgeht, wenn diese versuchen, die Gläubigen zu spalten. Andererseits wird der damalige Direktor, Imam Tüyüoğlu, mit Sätzen zitiert, die in deutschen religiösen Kreisen zutreffend als Missionsabsicht interpretiert wurden, im republikanischen Deutungssystem aber als schlüssige Beweise für den befürchteten Extremismus galten.⁴⁰

Es gibt noch ein Nachspiel. Das »Islamische Kulturzentrum« gibt im Zusammenhang mit dem Antragsverfahren mehrmals Erklärungen und Selbstdarstellungen ab. Auch widerlegt es die Anschuldigungen und versucht, seine religiöse Position klarzustellen. Diese Seite der Geschichte wird von dem DGB-Verantwortlichen nicht wahr- oder zumindest nicht ernst genommen. Statt sich mit dem »Gegner« auseinanderzusetzen, sucht der DGB die Hilfe des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten in Ankara (*Diyanet*). Im Juni 1980 lädt er dessen Leiter und Hauptimam nach München ein. In einer gemeinsamen Presseerklärung werden anschließend die Anschuldigungen bekräftigt und vor »Indoktrination in privaten Korankursen, die zum Teil von Faschisten und Fanatikern beeinflusst und kaum kontrolliert seien« gewarnt.⁴¹ Erst als das »Islamische Kulturzentrum« den DGB wegen Verleumdung verklagt,⁴² distanziert sich der Bundesvorstand von der »Hintergründe«-Dokumentation, die nunmehr »nicht die Meinung des Herausgebers wiedergeben muss«, sondern »die persönliche Meinung von Herrn Atsu darstellt«.⁴³ Aber da ist die giftige Saat gesät, und das bedrohliche Bild von den armen türkischen Kindern, die »durch

40 Der damalige Direktor der Süleyman-Gemeinschaft in Istanbul, Kemal Kacar, entschuldigte sich daraufhin »in aller Form« beim Kardinal der Deutschen Bischofskonferenz: »Auch wenn es in diesen Äußerungen so aussehe, das IKZ erfülle eine islamische Missionsaufgabe, so treffe das doch nicht zu.« Brief von 19.8.1980, zitiert nach Abdullah 1981, S. 102. Der Imam Tüyüoğlu wurde zwei Jahre später entlassen.

41 DPA 28.6.1980 und »Metall« Nr. 14, S. 17: »Vorsitzender des islamischen Rates der Türkei in München: Enge Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften« vom 9.7.1980.

42 Cf. »Metall« Nr. 14, 9.7.1980, S. 17.

43 Nicht publizierter Brief vom 29.8.1980, VIKZ-Archiv.

selbsternannte Hodschas in Koranschulen politisch und religiös indoktriniert werden«, hat sich bereits in den Medien eingenistet.⁴⁴

3.4 Die Gemeinschaft im Spiegel der Wissenschaft

Sharī'a, Nazi-Sympathien, antijüdische Ressentiments oder auch apokalyptische Szenarien sind der Stoff, aus dem die Massenmedien gerne Dramen produzieren. Dem Soziologen Niklas Luhmann zufolge können sie auch kaum anders. Denn es sei ja ihre Funktion, mit immer neuen Nachrichten eine Realität zu erzeugen, die kommunizierbar ist. Aber welche Nachricht ist anschlussfähig an die Kommunikation? Nach Luhmann hat nur das Nachrichtenwert, was Konflikte und Normverstöße transportiert, also das, was Sensation erzeugt. Wer dazu noch in der Lage sei, einen lokalen Bezug herzustellen, mit Quantität zu imponieren und die Nachricht so zu bringen, dass sie Aktualität vermittele, könne sich des Erfolgs gewiss sein.⁴⁵ Das bedeutet aber auch, dass Vertreter von Deutungssystemen, die mit Verschwörungstheorien arbeiten und demzufolge einen Gegner zu »enttarnen« versuchen, sich eines größeren Erfolgs in den Medien gewiss sein können, als Autoren, die sich weniger spektakulärer Deutungssysteme bedienen.

Bezogen auf das Thema »Islam in Deutschland« haben die Anforderungen, die an einen Nachrichtenwert gestellt werden, zur Folge gehabt, dass z.B. in den frühen 1980er Jahren islamische religiöse Organisationen in der BRD an Nachrichtenqualität gewannen, wenn sie als »Cover für arabische Revolutionäre« »enttarnt« wurden.⁴⁶ Es wurde nach Verbindungen zwischen der Iranischen Revolution und den »Hinterhofmoscheen« hierzulande Ausschau gehalten und die Frage, ob Deutschland bedroht sei, stellte sich. Laut unzähliger Hintergrundberichte und Dokumentationen sollte in den besagten »Hinterhofmoscheen« eine »unkontrollierte religiöse Indoktrination« vor sich gehen, und es herrsche in den islamischen Organisationen eine »Militanz«, die durch »undurchsichtige Strukturen« dem Blick der Öffentlichkeit entzogen sei. Die unauffälligen Gebetsräume

44 Rundschreiben von 30.6.1980 an die Teilnehmer der 35. Ausländerkonferenz (DGB-Ausländerbeauftragte).

45 Eine Zusammenfassung von Luhmanns Theorie der Massenmedien befindet sich in Horster 1997, S. 166-70.

46 So Binswanger 1990, S. 141.

in den Fabriketagen, den Läden und Kellern, die die türkischen Arbeiter mit geringen eigenen Geldmitteln eingerichtet hatten, wurden damit zum Merkmal ihrer »Abschottungspolitik«. ⁴⁷ Für die Massenmedien war damit der Fall ausreichend belegt, zumal im Hintergrund weiterhin die Anschuldigungen »antijüdischen Ressentiments« und die »Nazi-Sympathien« schwelten. Und auch wenn die Verbindung nicht immer allen klar war, schien doch der Gedanke vorzuherrschen, dass, wo Rauch ist, man sich irgendwann die Finger verbrennen werde. Dem Zwang, dennoch »gut oder zumindest ausreichend recherchieren« zu müssen, ⁴⁸ entging die Presse, weil sie sich in ihren Vermutungen von der Wissenschaft bestärkt sah.

Wer die wissenschaftlichen Bibliographien zu »Islam in Europa« studiert, weiß, dass das religiöse Leben in den 1980er Jahren kaum und in den 90er Jahren nur unzureichend Gegenstand der Forschung wurde. ⁴⁹ Was die wissenschaftliche Öffentlichkeit dagegen interessierte, waren Fragen der Migration und der damit einhergehenden demographischen Änderungen, wirtschaftliche und soziale Problemlagen, Theorien der Integration und der Assimilation sowie Fragen der kulturellen Eigenheit und Wahrnehmung des »Fremden«. Die Existenz von Moscheen und verschiedenen Formen des Gemeindelebens, die Weitergabe religiösen Wissens, der Wandel des religiösen Lebens durch den neuen europäischen Rahmen waren allenfalls Bereiche, die am Rande wahrgenommen wurden. Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gilt bis heute zuallererst der Frage, ob der Bereich des Religiösen eine Bedrohung darstellt, und die Bundesrepublik Deutschland von islamischer Seite »unterwandert« wird.

Diese Entwicklung hängt sicherlich mit der Zurückhaltung zusammen, mit der das Thema Religion in den letzten 20 Jahren von der deutschen Sozialwissenschaft behandelt wurde. Empirische Religionsforschung, wie sie in anderen Ländern Europas und der USA seit langem üblich ist, hat deshalb nicht Fuß fassen können. Eine der Folgen dessen ist, dass man noch immer über sehr wenig Daten verfügt, die das religiöse Leben türkischer Einwanderer in der Bundesrepublik betreffen. Das gilt für orthodoxe Sunniten und Schiiten ebenso wie für die heterodoxen Aleviten und die orientalischen Kirchen, ganz zu schweigen von dem Gemeindeleben der Yeziden und der türkischen Baha'î. ⁵⁰ Auch über die Vorstel-

47 Jonker und Kapphan 1999.

48 Luhmann, zitiert in Horster 1997, S. 167.

49 Z.B. Shadid und Koningsveld 1995.

50 Jonker 1999b. Seit dem Erscheinen dieses Bandes hat Schiffauer eine tief-

lungswelt und das Gemeindeleben der Süleyman-Gemeinschaft ist bis dato kaum geforscht worden. Stattdessen entschieden sich Wissenschaftler, die sich mit islamischen Organisationen in Deutschland befassen, eher den Anforderungen der Öffentlichkeit zu entsprechen und politische Einschätzungen abzugeben.

Beide Aspekte, das fehlende Interesse an religiösen Themen und die Nachfrage nach eindeutigen Urteilen, die es der Öffentlichkeit erlauben würden, sich ein Bild über das Ausmaß der eventuellen Bedrohung zu machen, greifen ineinander. Ihr Zusammenwirken erklärt vielleicht auch die kuriose Tatsache, dass die wenigen Wissenschaftler, die sich dem Verband zuwandten, sich lediglich mit ein oder allerhöchstens zwei Besuchen in der Kölner »Zentrale« zufrieden gaben. Darstellungen, die so zustande kamen, beschäftigten sich notwendigerweise mit der Außenansicht des Verbandes und dokumentieren somit die Fremdwahrnehmung, die, methodisch nicht abgesichert, im Vorwissenschaftlichen haften bleibt.

Die Frage, wie der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in den letzten 20 Jahren von der Wissenschaft dargestellt wurde, will ich abschließend anhand von neun Autoren beantworten. Für die Darstellung der dramatischen Geschehnisse der frühen 1980er Jahre wurden Elsas (1980), Abdullah (1981) und Thomä-Venske (1981) ausgewählt; Blaschke (1989), Binswanger (1990) und Gür (1993) geben einen Eindruck der Diskussion über den so genannten »Islam in Deutschland« in den 80ern, Spuler-Stegemann (1997) und Feindt-Riggers/Steinbach (1997) von der Diskussion in den 90er Jahren. Werner Schiffauer schließlich bietet Sicht auf eine Wahrnehmung des Verbandes in den Augen einer konkurrierenden islamischen Organisation (Schiffauer 2000).

Die Auswahl möge als repräsentativ gelten für die ohnehin kleine Zahl der wissenschaftlichen Autoren, die sich dem Thema zuwandten. Die Mehrheit besteht aus Politikwissenschaftlern, bei den Übrigen handelt es sich um eine Turkologin (Spuler-Stegemann), einen europäischen Ethnologen (Schiffauer) und einen Religionswissenschaftler (Elsas). Ihre Texte – abgesehen von der Monographie Schiffauers, die eine ethnographische Beschreibung der Denkwelt der *Kaplanci* bietet – beschäftigen sich mit einer Einschätzung der islamischen Organisationen in Deutschland in Hinblick auf das Gefahrenpotenzial, das diese verkörpern könnten. Mit dem gelebten Gemeindealltag oder der religiösen Binnenkommunikation beschäfti-

greifende Studie über die Denkwelt der Kaplan-Anhänger vorgelegt (Schiffauer 2000).

gen sich diese Autoren nicht. Entsprechend bieten sie auch kein empirisches Datenmaterial oder aber eine systematische Auswertung religiöser Texte.

In diesem Rahmen findet auch der »Verband der Islamischen Kulturzentren« Erwähnung. Der Platz, der ihm jeweils eingeräumt wird, umfasst nur einige wenige Seiten. In ihrer Bemühung, den Verband politisch einzuschätzen, versuchen die Autoren Typisierungen zu finden, aus denen der Charakter dieser Organisation hervorgehen könnte. Dabei unterscheiden sie sich in der Art und Weise, wie sie ihren Untersuchungsgegenstand zu Wort kommen lassen. Das ist kein unbedeutendes Detail. Bereits in der Auseinandersetzung mit dem DGB versuchte der Verband, sich mehrmals durch Selbstdarstellungen und Zurückweisungen Gehör zu verschaffen, was aber im Gewerkschaftsblatt als »Tarnung« abgewertet und zu keiner Zeit berücksichtigt wurde.

Tatsächlich verfügte die religiöse Organisation über keinen eigenen Zugang zu den Medien. Ihr Bild in der Öffentlichkeit war also davon abhängig, in welches Deutungssystem es von externen Beobachtern eingepasst wurde. Von den ausgewählten Autoren lassen lediglich Abdullah und Elsas die Organisation für sich sprechen. Andere Autoren übernehmen nur solche Zitate, die sie gegen sie verwenden können. Feindt-Riggers/Steinbach und Spuler-Stegemann präsentieren ihre eigenen Beobachtungen, die jedoch von der Kürze der Kontaktaufnahme geprägt sind. Schiffauer rekapituliert die Wahrnehmung der *Kaplanci*, die eine religiöse Position vertreten, die dem Verband geradezu diametral gegenübersteht. Ihre Aussagen über die Glaubensbrüder sind also ebenfalls als Aussagen über sich selbst (*Kaplanci*) aufzufassen (s. unten).

Was nun die wichtigste Typisierung angeht, so kommen die meisten Autoren (außer Abdullah und Elsas) auf unterschiedlichen Wegen einhellig zu dem Urteil, der Verband schotte sich ab. In diesem Zusammenhang wird fortwährend von einer »Abschottungspolitik« oder auch von einem »abgeschotteten und elitären Kader« gesprochen.⁵¹ Manche Autoren glauben zudem, Techniken der Verstellung wahrzunehmen. Spuler-Stegemann spricht von *Taqīya*,⁵² Binswanger gebraucht Wörter wie »co-

51 Feindt-Riggers und Steinbach 1997, S. 19; Schiffauer 2000, S. 82.

52 *Taqīya*: Verstellung. Eine Technik, sich der Außenwelt anders zu präsentieren, als man in Wirklichkeit glaubt und handelt. In der islamischen Geschichte gerechtfertigt in Zeiten, in denen die Ausübung der religiösen Pflichten in Gefahr war.

ver« und »Tarnung«, und Gür spricht sogar vom »Wolf im Schafspelz«. ⁵³ Die fehlende Verschriftlichung sowie die Tatsache, dass in der Hausbibliothek fast nur türkische Literatur zu finden ist, schienen dieses Argument lediglich noch zu verstärken. ⁵⁴

Über den Grund dieser Abschottung herrscht ebenfalls Konsens. Sie ist im Wesen der Organisation zu suchen, die als »mystische Bruderschaft«, »Geheimorden«, »Geheimlehre« oder auch als »Arkan-Disziplin« charakterisiert wird. ⁵⁵ Mit der Abschottung wurde auch der Gehorsam innerhalb der Organisation in Verbindung gebracht. Einschätzungen wie »bedingungsloser Gehorsam« (Abdullah) und »Kadavergehorsam« (Gür) sind hier einzuordnen. Werner Schiffauer weist zwar auf die »untrennbare Verbundenheit von Lehrer und Schüler« hin, die dann aber, ihm zufolge, »mit der Wendung zum Politischen den Beigeschmack von Autoritarismus und Personenkult bekam«. ⁵⁶ Hierhin gehören auch zahlreiche Vorwürfe an die Adresse des Verbandes, »elitär« und »exklusiv« zu sein.

Jochen Blaschke konstatierte Anfang der 1980er Jahre bei dem damaligen Direktor des »Islamischen Kulturzentrums« eine »besondere Militanz«. Dieser bediente sich der muskulösen Sprache, die schon dem Autor des DGB-Berichts ins Auge gestochen war. Aussagen wie: »Wir sind Gott sei dank Mohammedaner. Deshalb werden wir uns nicht wie damals die Polen und Juden in Deutschland assimilieren. Wir haben den Glauben und die Absicht, nicht unter den Deutschen zu verschwinden, sondern ihnen

53 Binswanger 1990, S. 141, S. 146; Spuler-Stegemann 1997, S. 139; Gür 1993, S. 60; s. auch Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8., S. 4-5.

54 Spuler-Stegemann 1997 über die fehlenden Unterlagen: »Die einzige Ausnahme ist ein apologetisches Schriftstück, dass ich einmal einsehen durfte, das aber auch keine weiteren Erkenntnisse brachte« (S. 141 und Fußnote 232); Feindt-Riggers/Steinbach über die fremdsprachige Bibliothek: »So verbreitet der vereinseigene Buchladen in Köln fast ausschließlich nur türkischsprachige Literatur, durch wenige arabischsprachige Werke von Scheikhs der Naqsdhib-andiyya (...) ergänzt. Kaum ein Deutscher ist also in der Lage, sich aufgrund dieser Werke über die Weltanschauung des VIKZ zu informieren – eine Politik, die nur bedingt als offen und dialogbereit angesehen werden kann« (S. 18).

55 So u.a. Abdullah 1981, S. 95; Spuler-Stegemann 1997; Binswanger 1990, S. 43.

56 Schiffauer 2000, S. 82.

das Licht des Islam zu zeigen und ein Beispiel zu zeigen«,⁵⁷ wurden im Deutungssystem linker Autoren als Beweis national-islamischer Positionen aufgefasst.⁵⁸ Der Gedanke, dass der Imam von missionarischem Eifer ergriffen und durch den Antrag auf Körperschaft übermütig geworden war, lässt sich zumindest in der wissenschaftlichen Literatur nicht auffinden. Obwohl Blaschke der Organisation bescheinigt, bereits 1979 in Hearings und öffentlichen Debatten Abstand von einer solchen Sprache genommen zu haben und zehn Jahre später feststellt, dass dieser Trend sich, nach der Entschuldigung aus Istanbul und der anschließenden Verabschiedung des Direktors 1982, über die ganze Linie durchgesetzt hat, halten die späteren Autoren sich dennoch an den ersten Teil seiner Einschätzung.

Die hier aufgeführten Typisierungen – Abschottung, Geheimorden, Militanz – wurden von den Beobachtern einhellig als zu einer politischen Strategie gehörend aufgefasst. Die sich anschließende Einschätzung, die Schüler Süleymans betätigten sich politisch äußerst rechts, scheint aber ohne Ausnahme der »Hintergründe«-Dokumentation entnommen zu sein. Von dieser, in einer aufgeheizten Atmosphäre zustande gekommenen Einordnung auf der politischen Skala wurde seitdem kaum abgegangen, obwohl der Verdacht sich im Laufe der letzten 20 Jahre nicht erhärten ließ. Im Gegenteil, Feindt-Riggers und Steinbach können 1997 nur auf den Larousse-Artikel verweisen und kommen zu der Schlussfolgerung, der VIKZ »lehnt die laizistische Ordnung in der Türkei strikt ab«.⁵⁹ Andere Autoren erwähnen in diesem Zusammenhang zum wiederholten Male, die Organisation sei doch vom türkischen Staat verboten bzw. als »häretisch« eingestuft worden. Erklärungen des VIKZ wie: »Wir streben einzig und allein an, den im heiligen Buch vorgeschriebenen Pflichten nachzugehen und (...) respektieren dabei die Gesetzgebung in der Türkei sowie in den Gastgeberländern« verhalten ungehört oder wurden ihm als »Tarnung« ausgelegt.⁶⁰

Schiffauer schließlich bescheinigt dem Verband »Realpolitik«, allerdings mit einer Wendung ins Negative: »Die Führung kann sich mit den jeweils Mächtigen arrangieren, um die jeweils günstigsten Voraussetzun-

57 Direktor und Hauptimam Tüylüoğlu am 6.6.1979 in »Anadolu«, zitiert nach Abdullah 1981, S. 101.

58 Blaschke 1989, S. 315-6; zuletzt Spuler-Stegemann 1997.

59 Feindt-Riggers/Steinbach 1997, S. 18.

60 Vorstandserklärung während dem zweiten bundesweiten IKZ-Treffen in Hagen (26.5.1980), zitiert nach Abdullah 1981, S. 97.

gen für ihr Bildungswerk zu schaffen – und zwar offenbar ohne gegenüber den eigenen Anhängern in Legitimierungsprobleme zu geraten. Auf Außenstehende wirkt dies extrem strategisch, wenn nicht gar wetterwendisch.«⁶¹ In dem immer wieder vorgebrachten Argument des Verbandes, es ginge ihm lediglich um die Sicherung der Bildung und Einrichtung von Korankursen, vermutet er ebenfalls eine politische Zielsetzung.⁶²

Über die Beschäftigung mit der politischen Einschätzung, zumindest gilt das für diese Literaturlauswahl, geraten Einschätzungen religiöser und anderer Denkinhalte in den Hintergrund. Dass der Verband seit den Äußerungen seines militanten Imams 1979 und deren Publikation in dem DGB-Bericht als »antichristlich« und »antijüdisch« gilt, ist aber nach wie vor unvergessen,⁶³ ebenso wie die Aussage, man vermute »hinter den Schirmen« eine chiliasmatische Theologie.⁶⁴ Der Vorwurf der Nazi-Kollaboration hingegen wurde der populären Presse überlassen und lediglich einmal von Elsas wiederholt. Dafür blieb die Zuschreibung zum ultrarechten Lager bestehen. Ein neuer und gewissermaßen zeitgemäßer Vorwurf findet sich zum ersten Mal bei Gür und wird von Feindt-Riggers/Steinbach wiederholt: Die innerhalb der Süleyman-Gemeinschaft gehandhabte Geschlechterordnung sei »paternalistisch bis frauenfeindlich«.⁶⁵ Gür berief sich dabei auf den alten Larousse-Artikel, Feindt-Riggers und Steinbach machten die neue Erfahrung, dass ihnen der Zugang zum Fraueninternat nicht gestattet wurde.

3.5 Innerislamische Beobachtungen

Eine inhaltliche Beschäftigung mit dem religiösen Ideal der Süleyman-Gemeinschaft in Europa wurde bisher lediglich von anderen Moslems geleistet, die sich durch die erzwungene Nähe anderer Spielarten des Islam in Deutschland wohl oder übel mit der islamischen Diversität auseinandersetzen mussten. Die Skala weist indes zwei Pole auf. Das islamische Urteil

61 Schiffauer 2000, S. 84.

62 Schiffauer 2000, S. 87.

63 Feindt-Riggers/Steinbach 1997; Spuler-Stegemann 1997.

64 Zuletzt Schiffauer 2000, S. 83, der in diesem Zusammenhang die Passage in Gokalp 1990 zitiert, wo es um den Baum und die Früchte ging (S. 82 und Fußnote 39).

65 Feindt-Riggers/Steinbach 1997, S. 19; cf. Gür 1993.

über die *Süleymanci* hängt mitunter davon ab, welchen Platz man selbst auf dieser Skala einnimmt.⁶⁶ Auf der einen Seite stehen die Befürworter religiöser Vermittlung. Für sie gilt, dass das religiöse Wissen (*İlm*) um göttliches Erkennen (*Ma'rifat*) ergänzt werden muss, weil für diese Gruppe die Erfahrung das Zentrum ihrer religiösen Anstrengungen bildet. In Deutschland ansässige türkische und arabische Orden wie die Kadiri, die Mevlēvī, die Rifa'i, die Burhani oder die Nakshibendi, aber auch Reformbewegungen, die aus den Orden entstanden sind, wie die Nurculuk, gehören hierher. In der religiösen Binnenkommunikation des Verbandes und deren Konsequenzen für das soziale Verhalten in der Außenkommunikation sehen sie nichts Absonderliches.

Auf der anderen Seite stehen die Verfechter einer Transparenz des Wissens (*İlm*) sowie seiner prinzipiellen Zugänglichkeit für jeden einzelnen Gläubigen. Diese Seite weist jede Form der religiösen Vermittlung ab und befürwortet stattdessen ein religiöses Ideal, das eine Basis bietet, um soziale und politische Ziele zu verwirklichen. Die Mitglieder und Sympathisanten der *Milli Görüş* wie der *Kaplan* stehen jedem Auftreten der Süleyman-Schüler stets mit Argwohn gegenüber. Die Ablehnung vermischt sich mit einer scharfen Konkurrenz um den religiösen Markt in Deutschland, um den *Milli Görüş* wie der »Verband der Islamischen Kulturzentren« mit gleich starken Karten werben. Schiffauer widmet in seinem Buch über die *Kaplan* eine längere Passage dem Urteil, das sich diese Gruppe über ihren religiösen Kontrahenten gebildet hat.⁶⁷ Das Urteil der *Millis* ist nicht weit davon entfernt. Was die *Kaplan* verurteilen, sind die Bevorzugung der *Rābiṭa* und des Gehorsams als Hilfsmittel bei der Gottessuche, die Anpassung an wechselnde politische Machthaber, um das eigene Ideal leben zu können, sowie die Bildung von Gebetskreisen, an denen nicht alle Gläubigen ohne weiteres partizipieren können. Es sind diese Züge einer auf die sufische Mystik ausgerichteten religiösen Organisation, die den *Kaplan*- wie den *Milli-Görüş*-Mitgliedern wesensfremd sind und derentwegen man argwöhnt, der Verband könne sich Vorteile auf dem religiösen Markt verschaffen.

Eine dritte Position nehmen unabhängige deutsche Moslems ein. Ihrer Ansicht nach erlaubt sich der »Verband der Islamischen Kulturzentren« eine Introvertiertheit, die manchen fast unerträglich ist. Diese religiöse Selbst-

66 Das Folgende basiert auf meinen eigenen Beobachtungen in den islamischen Gemeinden Berlins während der letzten Jahre.

67 Schiffauer 2000, S. 81-8.

bezogenheit fußt auf Süleymans Vorsatz, nicht auch nur die geringste Änderung im Glauben zuzulassen, also auch solche nicht, die lediglich den äußeren Bereich betreffen (*Bid'ā*). Stattdessen sollten die Gläubigen danach streben – wie einst Sirhindī –, den religiösen Kern freizulegen und somit zu erneuern (*Tağdid*).

Im nächsten Kapitel soll noch gezeigt werden, dass sich dieser Grundsatz tatsächlich ebenfalls auf die innere Ordnung der Süleyman-Gemeinschaft übertragen hat und dort nun einer zeitgemäßen Ausweitung ihrer Aufgaben im Wege steht. In den Augen meiner Gesprächspartner ist die daraus resultierende organisatorische Unbeweglichkeit auch als Widerstand gegen der Moderne aufzufassen. Ihrer Ansicht nach weigert sich der Verband, alte (religiöse) mit neuen (wissenschaftlichen) Kenntnissen in Einklang zu bringen, eine Verbindung, die die Gemeinden an der Basis befähigen würde, Brücken zu anderen Denkweisen und gesellschaftlichen Realitäten zu schlagen. Die Verweigerung sei mit der Grund dafür, dass die weltweite Süleyman-Gemeinschaft an einer Annäherungsweise festhalte, die sich jeden Anschluss an »Welt« verbiete. Insbesondere aber dem europäischen Verband gelinge es dadurch nicht, die Kontingenz so zu bewältigen, dass die Konfrontation von religiöser Tradition und Moderne sich auflöse.⁶⁸

3.6 Religiosität und gesellschaftliche Akzeptanz

Der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in Europa und ihre türkische Mutterorganisation, die Süleyman-Gemeinschaft, bilden in den Augen vieler verschiedener externer Beobachter einen unverdaulichen Brocken. Die Türkische Republik und ihre Befürworter sahen in seiner Existenz ein Hindernis auf dem Weg zur verordneten Modernisierung. Die deutsche Medienöffentlichkeit witterte in seiner religiösen Binnenkommunikation eine Untergrabung der deutschen Rechtsordnung. Islamische Organisationen in Deutschland, die sich als Verfechter des Gleichheitspostulats hervortun, empfanden den VIKZ als zu hierarchisch und unbeweglich. Unter dem Eindruck dieses einstimmigen Chors von Verurteilungen gingen Wissenschaftler zunächst nicht daran, sich einen unabhängigen Standpunkt zu erarbeiten.

68 Gespräche mit F/A 2+3 vom IPD, u.a. am 26.1.2000; sowie mit M/A 1, Vorstandsmitglied im Islamrat, u.a. am 16.9.2000.

Die Argumente, von türkischen Autoren ins Feld geführt, mit denen die Süleyman-Gemeinschaft in der Türkei der Häresie beschuldigt wurde, hätten hierzulande jedoch mit einem Hinweis auf das Grundrecht der Religionsfreiheit schon längst *ad acta* gelegt werden müssen. Dass das nicht geschah, sondern die wissenschaftliche Gemeinschaft ebenfalls politische Einschätzungen abgab, statt längst überfällige Untersuchungen vorzunehmen, hing mit dem zeitlichen Zusammenfallen moslemischer Einwanderung in Deutschland und islamischer Revolution im Vorderen Orient zusammen. Insbesondere nach der Iranischen Revolution schürten Vertreter der türkischen Religionspolitik deutsche Ängste, nunmehr von islamischen Revolutionären unterwandert zu werden. Auf dem Höhepunkt der Kampagne des DGB gegen Terror von rechts konnten so, beinahe ohne jeden Widerspruch, die islamischen Organisationen in Deutschland, insbesondere aber das »Islamische Kulturzentrum«, das im Begriff war, einen institutionellen Status zu erlangen, als Sündenböcke ausgemacht werden.

Zu dieser Verurteilung gesellte sich das geringe wissenschaftliche Interesse an religiösen Themen. In den 1980er Jahren wurde Religion noch als ein Gegenstand betrachtet, den aufgeklärte westliche Intellektuelle als rückständig hinter sich gelassen hatten. Das Zusammenspiel dieser beiden Faktoren hat die Beschreibung der sozialen Wirklichkeit islamischer Gemeinschaften in Deutschland verhindert. Die religiösen Zielsetzungen und die durch den Generationswechsel bedingten Kursänderungen wurden kaum wahrgenommen. Es ist bemerkenswert, wie der Larousse-Artikel, der immerhin aus den 1960er Jahren stammt und in einem völlig anderen politischen Kontext verfasst worden war, nach wie vor seine Rolle als »Torhüter« erfüllte. Alte, nie überprüfte Anschuldigungen blieben dadurch konserviert wie die Fliege im Bernstein. Damit war das Bild des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« bereits fixiert, bevor man nach Anzeichen der befürchteten Unterwanderung Ausschau hielt. Lediglich einige unabhängige deutsche Moslems thematisierten religiöse Introvertiertheit, die innerhalb des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« den Rückzug aus der Kommunikation mit der Außenwelt geradezu zwangsläufig zur Folge hatte. Die Wahl, so sagte aber einer von ihnen, sei, wenn auch manchmal irritierend für andere Moslems, letztendlich legitim. Schließlich würde es auch niemandem einfallen, den Karmeliter-Orden deren Kontemplation zum Vorwurf zu machen.

Im nächsten Kapitel soll nun das religiöse Ideal der weltweiten Süleyman-Gemeinschaft erläutert, und mit den Interessen des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« in Europa verglichen werden. Nicht nur au-

ßerhalb des Verbandes, sondern auch intern stellt sich gegenwärtig die Frage, welche Organisationsform die religiöse Idee legitimerweise vertritt und welche Konsequenzen diese für die Außenkommunikation hat.

KAPITEL 4

IDEEN UND INTERESSEN EINER RELIGIÖSEN ORGANISATION

4.1 Die Konsolidierung des Charismas

Süleyman war ein Mensch mit einer herausragenden Eigenschaft: Er hatte andere zu inspirieren gewusst. Zwischen ihm und seinen Schülern war sozusagen der Funke übergesprungen, der in der religiösen Sprache *Nūr*, göttliches Licht, genannt wird. Wer diesen Funken empfing, erfuhr eine Transzendierung, säkular gewendet, eine Erneuerung des Grundvertrauens, und strahlte es förmlich aus. Man sagt, dass Süleymans charismatische Begabung »alle Leitungen trocken legte«, wodurch die Ausstrahlung »von Herz zu Herz sprang bis in unsere Zeit«.¹ Seine geistige Kraft (*Manem*) war es, die den inneren Motor der späteren Organisation bilden sollte.

Dieses Kapitel handelt von der Konsolidierung dieser Ressource nach Süleymans Tod. Was passierte mit der von ihm initiierten Begeisterung? Wie konnte man sie legitimieren? Wer kontrollierte sie, wer hatte Zugang dazu? Diese Fragen sind im vorliegenden Kontext von doppelter Relevanz. Einmal hatte Süleyman selbst, wie im zweiten Kapitel bereits dargelegt wurde, der zukünftigen Verwaltung seines inspirierenden Vorbilds Grenzen vorgegeben. Durch seine Verweigerung, einen Verwalter (*Ḥalifa*) einzusetzen, sahen sich seine Schüler nach seinem Tod mit der Herausforderung konfrontiert, das geistige Erbe auf eine andere Weise zu konsolidieren. Die Lösung, die 1959 dafür gefunden wurde, bestand in der organisatorischen Umwandlung des mittleren Managements des ehemaligen Ordens. Sie schlägt sich bis heute in einer dualen Organisationsstruktur nieder, nämlich in einer spirituellen Führung, die die religiöse Binnenkommunikation anleitet, und in einer weltlichen Organisation, die dazu bestimmt ist, die Arbeit der spirituellen Führungskräfte zu unterstützen.

Das Ziel der neuen Organisation wurde die Einrichtung von Korankursen, um das religiöse Wissen zu vermitteln. Damit stellte sie sich an erster Stelle einen Sendungsauftrag (*Da'wa*). Die zusätzliche Möglichkeit, die sich den Schülern in den Kursen bot, nämlich sich einem Gebetskreis anzuschließen, stand an zweiter Stelle. Im Korankurs lernen die Schüler, sich

1 Interview mit M/SG 13 vom 23.5.2000.

systematisch den Anforderungen der koranischen Lebensführung zu nähern. In den Gebetskreisen geht es darum, Sirhindis Forderung nach dem inneren Verstehen (*Maʿrifa*) nachzukommen (s. Kap. 1). Es bildete sich die Laiengemeinschaft, die, durch ein einfaches Gelübde gebunden, das Netz der Kurse immer weiter ausbreitete. Das Ethos, mit dem dies bis heute geschieht, wird mit Hilfe verschiedener Aussagen des Gründers auf den Punkt gebracht: »Jede(r) kann dies lernen« oder »Diese Kenntnis soll so schnell wie möglich weitergegeben werden.«²

Der Religionswissenschaftler Benjamin Zablocki hat die Probleme charakterisiert, die nach dem Tod des Begründers mit der Konsolidierung des Charismas einhergehen.³ Diese Diskussion ist hilfreich, um die Probleme der Konsolidierung, die mit dem *Manem*-Erbe einhergehen, zu verstehen. *Charisma* ist ein griechischer Begriff und bedeutete im antiken Griechenland »Freude, Vergnügen, Schönheit, Wohltat«, als Verb »sich freuen, gerne schenken«, wobei die Quelle der Freude immer und selbstverständlich die Götter waren.⁴ Auch wenn hinter dem *Charisma*-Begriff ein anderes religiöses Selbstverständnis zum Vorschein kommt, als mit dem *Manem*-Begriff ausgedrückt wird, ist das Resultat dasselbe. In beiden Fällen handelt es sich um eine Eingebung, eine Begeisterung oder eine Inspiration, die als etwas Schönes wahrgenommen wird und deren Ursprung außerhalb der menschlichen Begrenzung gesucht wird.

Erstens, sagt Zablocki, stellt sich die Frage des Überlebens. Wie kann die vom Stifter ausgehende Inspiration nach seinem Tod als Quelle lebendig gehalten werden? Um ihrem Versiegen entgegenzuwirken, müssen die Erben genügend innere Verpflichtung aufbringen, flexibel sein und sich an Umstände anpassen können, die vom Begründer nicht vorhergesehen wurden. Für die Süleyman-Gemeinschaft war es zuerst die türkische Binnenmigration, später die Migration nach Europa, die ihre Anpassungsfähigkeit ständig herausforderte.

Zweitens stellt sich das Problem der Routinebildung, die, Zablocki zufolge, nach einem eisernen Gesetz abzulaufen scheint. Nur Gründern steht

2 Oft wiederholte Sätze innerhalb der Organisation. Eines der ersten Dinge, die Muhammed T. (Name geändert) mir berichtete, war, dass er regelmäßig seine Kenntnisse auch telefonisch weitergab; Interview vom 8.II.1998.

3 Zablocki 1996, S. 14.

4 Mehler 1968, S. 909-10. Die heutige Bedeutung ist »Begabung, Talent«, wobei auch die modernen Griechen immer einen transzendenten Bezug voraussetzen. Mit Dank an Elena Soteriou für diesen Hinweis.

es zu, ihre Vision gesellschaftspolitisch zu übersetzen und ihre Deutung festzulegen. Die nachfolgende Generation verwaltet indes die Erinnerung an die Gründer. Zu dem, was diese gesagt, getan und angewiesen haben, fügt sich nun die Erinnerung an die Begegnung. Sie bildet eine Weichenstellung, die es der zweiten Generation erlaubt, mit eigener Autorität in der Gemeinschaft aufzutreten. Dass das auch Schwierigkeiten mit sich bringen kann, davon zeugt das Beispiel des Kölner Hauptimams, der Ende der 70er Jahre zu viel missionarische Begeisterung entfaltete.⁵ Wie Zablocki es auf den Punkt bringt: »The charisma remaining in the system may be more than the system can manage.«⁶

Der dritten Generation aber bleibt die Regel. Und wer nur Regeln zu verwalten hat, sieht sich mit einer doppelten Schwierigkeit konfrontiert. Die große Herausforderung, die sich der dritten Generation stellt, bildet das Lebendighalten des ursprünglichen Funkens, den man nicht mehr durch eigene Anschauung kennen gelernt hat und mit dem sich keine eigenen Erinnerungen verknüpfen. Die Aufgabe, die sich ihr mit anderen Worten stellt, ist, das Gleichgewicht zu bewahren. Sie muss darauf achten, dass der Funke weder in Regeln und strikter Nachahmung erstickt wird, noch durch eine zu große Wiederbelebung außer Kontrolle gerät.

Ein Zuviel an unkontrollierter Begeisterung richtet auch in diesem Stadium der Konsolidierung Schaden an. Wie bereits im ersten Kapitel erwähnt, kann es in den örtlichen Gemeinden immer wieder vorkommen, dass Neuankömmlinge auf dem mystischen Pfad »zu schnell gehen wollen«, um die begehrte Erfahrung zu machen.⁷ Daraus kann sich eine Selbstbefähigung ergeben, mit der das Mitglied die Organisation und ihre Amtsinhaber kritisiert, Unruhe stiftet und im schlimmsten Fall zur Spaltung aufruft. Die eigentlichen Gefahren jedoch drohen, Zablocki zufolge, von anderer Seite. Was zum Beispiel passiert, wenn die Kontrolle ausgedehnt und die Erfahrungsebene in ein rigides Korsett eingeschnürt wird, hat uns die Geschichte der Religionen oft genug vor Augen geführt. Die dritte Generation sieht sich also mit der Notwendigkeit der Stabilisierung konfrontiert. In dieser Auseinandersetzung bildet sich in jeder religiösen Gemeinschaft zwangsläufig ein Spannungsfeld, dessen einer Pol von der ständigen Angst genährt wird, die Basis werde zu selbstständig und damit unkontrollierbar, dessen anderer Pol aber zur Dezentralisierung streben

5 Siehe Kap. 3.

6 Zablocki 1996, S. 14.

7 Siehe Kap. 7.

muss, um den ursprünglichen Geist wachzuhalten, aber auch, um zum Beispiel für die nötige Infrastruktur zu sorgen.

In dieser Phase der Auseinandersetzung mit dem charismatischen Erbe scheint die Süleyman-Gemeinschaft heute angelangt zu sein. Mit der Verstreuung der Gemeinschaft über die Kontinente hat die Organisation ihre Arbeit zunehmend dezentral erfüllt. Es erwies sich nämlich schon bald, dass sie nur durch die Pflege von Kontakten und die Auseinandersetzung mit juristischen und institutionellen Rahmenbedingungen in der Lage war, an den verschiedenen Orten der Welt der spirituellen Führung eine Infrastruktur zu garantieren. Für den europäischen Verband wurde insbesondere die Außenkommunikation, die die nötigen Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft sichern sollte, zu einem wichtigen Bereich. Heute, nach dem Tod Kemal Kacars, stellt sich an der Spitze der Gemeinschaft erneut die Frage, ob mit der Verlagerung der Energie auf »die Leute draußen« die Erfüllung der selbst gestellten Aufgabe, nämlich die Einrichtung und Durchführung von Korankursen, noch möglich ist. Das Spannungsfeld ist damit sichtbar geworden.

4.2 Eine duale Organisationsstruktur

Der Mann, der zur Konsolidierung der Vision bestellt wurde und dieses Amt mehr als 40 Jahre lang ausübte, war Süleymans Schwiegersohn Kemal Kacar. Und, wie so oft in der Geschichte der Veralltäglichen des Charismas, war er aus einem ganz anderen Holz geschnitzt als dessen Träger. Kein Theologe, sondern Geschäftsmann, kein Charisma-Träger, sondern mit organisatorischen Kompetenzen ausgestattet, machte Kemal Kacar sich schon in den letzten Jahren von Süleymans Leben daran, das charismatische Erbe zu konsolidieren. Er überführte die überall im Entstehen begriffenen Korankurse in eine Organisation mit dem etwas umständlichen Namen »Föderation von Hilfsvereinen für türkische Korankurse und Studenten in der Ausbildung« (*Türkiye Koran Kurslari ve Taşil Çağindaki Telebelere Yardım Dernekleri Federasyonu*). Der Name zeugt abermals von der Unmöglichkeit, in der Türkei religiöse Vereine zu gründen. Dadurch blieb es in diesem Land bei einem losen Zusammenschluss von privaten Netzwerken, mit deren Hilfe dennoch seit den 60er Jahren 1800 Studentenheime und Internate gegründet werden konnten. Die Föderation hat ihren Sitz in Istanbul und lenkt von dort aus auch das stetig wachsende weltweite Netz der Kurse und die dazugehörigen Zentren.

Die Migration nach Europa erforderte Anfang der 70er Jahre die Er-

richtung einer zweiten Organisation, damit die rechtlichen Freiräume, die sich nun darboten, auch genutzt werden konnten. 1973 ließ sich der erste im deutschen Vereinsregister eingetragene Verein in Köln nieder und nannte sich das »Islamische Kulturzentrum« (IKZ), eine Bezeichnung, die später im Zuge der Ausbreitung in »Verband der Islamischen Kulturzentren« (VIKZ) umgewandelt wurde.⁸ Der europäische Organisationsbereich entwickelte sich weitgehend autonom von Istanbul. In den dortigen Führungsetagen wurde mehr oder weniger stillschweigend akzeptiert, dass der europäische Zweig mit anderen Herausforderungen konfrontiert war und dafür »eigene Lösungen finden solle«.⁹ In der Praxis fielen auch die in Europa arbeitenden Geistlichen unter die Kölner Führung, die damit eine weltliche und eine spirituelle Aufgabe innehatte. In Istanbul hatte Kemal Kacar nämlich im Laufe der Zeit ein Führungsprofil mit einer doppelten Funktion entwickelt, das sich auf alle Leiter innerhalb der Gemeinschaft übertrug. Kacar betreute zwar die weltliche Organisation, war aber zeit seines Lebens auch als spiritueller Führer tätig. Man sagt ihm jedoch nach, erst nach Süleymans Tod allmählich eine geistige Autorität entfaltet zu haben, die nicht sogleich von allen akzeptiert wurde.¹⁰

Die Besonderheit des Kacar'schen Systems bestand darin, in der Funktion des Direktors die Organisations- und die spirituelle Ebene wieder miteinander zu verschmelzen, ohne dass man von einem Verwalter des Gründers, dem *Halifa* der Ordenstradition, sprechen konnte. Was in meinen Augen eine zwiespältige Lösung darstellt, beruht in der Wahrnehmung der Gemeinschaft jedoch auf großer Selbstverständlichkeit. Zu vermuten ist, dass die Verschmelzung beider Funktionen in der Person des Direktors auf eine Gegenseitigkeit zurückgeht, die sich nach dem Tod des Gründers entwickelte: Ihres charismatischen Gründers beraubt, hielt die Gemeinschaft bewusst oder unbewusst Ausschau nach jemand, den sie statt diesen lieben und dem sie vertrauen konnte. Der neue Direktor wusste um dieses Bedürfnis und fand allmählich einen Weg, das Vakuum zu füllen.

Zu der Gründungsphase gehört eine Geschichte, die es in ihrem religiös inspirierten Optimismus dennoch schafft, einen Einblick in die

8 Larry Poston betrachtet die architektonischen und organisatorischen Änderungen (z.B. Kulturzentren statt Moscheen) als *paramosque structures*. Ihm zufolge sind sie ein Merkmal der *Da'wa*-Arbeit im Westen, Poston 1992, S. 94-5.

9 So u.a. M/SG 10 bei meinem Besuch der *Föderasyonu* in Istanbul vom 3.-4.7.1998.

10 Interview mit M/SG 13 vom 27.9.2000.

Schwierigkeiten zu geben, die sich zunächst auftürmten. Sie lässt ebenfalls erkennen, wie Kacar sich der spirituellen Betreuung annäherte:

»Kurz nachdem Süleyman gestorben war, fragte sich Kemal *Abi*, wie er der Gemeinschaft nun am besten dienen könne. Während er noch hin und her überlegte, hörte Hafize Sultana, die Witwe Süleymans, plötzlich eine Stimme, die ihr »*Maktübāt, Maktübāt!*« zurief. Das war damals ein seltenes Werk, dass man nirgendwo kaufen, und dass kaum noch jemand lesen konnte. Nach diesem Vorfall hat Kemal Kacar im kleinen Kreis angefangen, den *Maktübāt* zu drucken und zu verbreiten.«¹¹

Es ist kein Traum, es ist keine Vision. In der verzauberten Welt der Gläubigen, in der zu jeder Tages- und Nachtzeit nach einer Botschaft vom Himmel Ausschau gehalten wird, ist es durchaus möglich, dass auch eine Stimme aus dem »Off« einem die richtige Richtung weist. Bedeutend scheint mir der Weg zu sein, den die Transmission der Botschaft nimmt, nämlich von der Witwe zu ihrem Schwiegersohn. Vieles schwingt mit in dieser Geschichte, das ungesagt bleibt, dennoch als ihre Voraussetzung gilt: Der Lehrer, der erst kürzlich verschieden ist und dessen endgültiger Abwesenheit immer wieder in kurzen Momenten der gefühlten Präsenz nachgespürt wird; die Witwe, die ihm näher steht als alle anderen; die Unsicherheit des Schwiegersohns, wie nun weiterzumachen sei.

Kemal Kacars Sorge über die Art seines Dienens (*Hizmet*) bildet indes den Schlüssel zu dieser Geschichte. Was ist ein Orden ohne Scheich und ohne *Ḥalifa*? Doch wohl eine verunsicherte Restorganisation, in der zunächst niemand so recht weiß, wie es weitergehen soll. Die Idee, das mittlere Management zu stärken und die Laien zu befähigen, Sendung zu betreiben, brauchte noch einen zusätzlichen Impuls. Er wurde in der Wiederentdeckung der *Imitatio Muḥammadi* gefunden. Vielleicht kann man so weit gehen zu sagen, dass die Liebe zum Propheten, übersetzt in der Nähe zu den religiösen Pflichten, die Leerstelle füllte, die nach Süleymans Tod entstanden war. So zumindest lässt sich die Umwandlung des Ordens in eine Laiengemeinschaft mit einem kollektiven Sendungsauftrag auch religiös begründen.

Der rettender Einfall, der mit der Stimme eine transzendente Färbung bekommt, ist die Verbreitung der *Maktübāt-i imām-i rabbāni*, der

11 Interview mit M/SG 12 vom 22.5.2000; *Maktübāt* = *Maktübāt-i imām-i rabbāni*: Die Briefe des großen Imams, der Titel des Hauptwerks von Aḥmad Sirhindi (1564-1624), s. Kap. I.

Briefe des Scheich Ahmed Sirhindī, des »großen Imams«. Mit diesem Schritt verankerte Kemal Kacar die junge Gemeinschaft endgültig in der Theologie Sirhindis. Das Studium der Briefe gab ihr etwas in die Hand, dass der Erinnerung an den verstorbenen Gründer ein schriftliches Fundament verlieh. Was der Lehrer Süleyman vorgelebt hatte, konnte nun mit Hilfe dieser Briefe geborgen und systematisiert werden. Wie bereits im ersten Kapitel dargelegt, hatte Sirhindī die Erfahrung der Transzendenz nicht an das ekstatische Erleben, sondern an das Erkennen (*Ma'rifā*) der Essenz der göttlichen Vorschriften und Regelungen gebunden. Dessen Form (*Şūra*), die Nachahmung des Propheten, sei zwar wichtig, worauf es Sirhindī aber vor allem ankam, war, sie nicht als bloße Nachahmung zu betrachten, sondern dabei eine intime Nähe zum Propheten herzustellen.

So fand Kacar eine Möglichkeit, das charismatische Erbe zu konsolidieren, ohne selbst die Leerstelle des Gründers zu ersetzen. Wo früher eine konkrete Person für die spirituelle Weitergabe sorgte, zog nun also das gemeinsame Schriftstudium, das gemeinsame Gebet und die gemeinsame Verantwortung für das spirituelle Erbe ein.¹² Es ging tatsächlich auch ohne *Ḥalīfa*, die Logik der Nakshibendi-Tradition hatte dafür bereits vorgesorgt. Spätestens seit Scheich Khalid konnten Schüler dessen Übertragungsfunktion auch in Anspruch nehmen, wenn der *Ḥalīfa* körperlich nicht gegenwärtig war.¹³ Eine Photographie des verstorbenen Süleyman war somit bereits ausreichend, um den späteren Gebetskreisen einen Konzentrationspunkt zu bieten.

Kemal Kacar führte also zwei Maßnahmen ein, die das Gesicht des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« in Europa noch heute maßgeblich bestimmen: die duale Organisationsstruktur und die allgemeine Verbreitung des Studiums von Sirhindī. Beide zusammen gaben den Weg vor, die Ordenstradition in eine Laiengemeinschaft umzuwandeln. Alles, was danach kam, das Sendungsbewusstsein, der Aufbau von Gemeindestrukturen, ihre rasche Verbreitung entlang der Bruchlinien von Migration und sozialer Entwurzelung, der Erfolg in Deutschland, die teilweise Dezentralisierung, baut auf Kacars organisatorischer Weitsicht auf.

Für die Möglichkeit einer fortschreitenden Binnendifferenzierung blieb ein Zwiespalt bestehen. Mit der doppelten Ausrichtung der Gemeinschaft war zwar der Weg zur internen Differenzierung und damit zu einer modernen Organisation gebahnt worden. Unter dem gesellschaftlichen

12 Durkheim 1981, S. 571.

13 Siehe Kap. 1.

Druck in Deutschland, der vom VIKZ Transparenz und Dialogbereitschaft forderte, nahm in den 1990er Jahren die Binnendifferenzierung rasch zu. Die im Kacar'schen Programm angelegte Demokratisierung des Charismas, die Verlagerung der Weitergabe von der Spitze an die Basis, trug zudem zu der Herausbildung einer Elite bei, die damit begann, eine Brücke zwischen innen und außen zu schlagen. Das Profil des Direktors jedoch, das Organisation mit Charisma verbindet, das also in der Schwebe lässt, was in den Direktiven »eigen«, was »göttlich inspiriert« ist, hält die Hierarchie intakt. Abhängig davon, wer diese Funktion besetzte, hat der VIKZ in den letzten 40 Jahren zunächst eine Annäherung gesucht, sich dann zurückgezogen, in den 90er Jahren einen Kurs der Öffnung verfolgt, um sich danach wieder um 180 Grad zu drehen und das genaue Gegenteil anzustreben, ohne dass jemand in der Organisation den jähen Kursänderungen offen zu widersprechen wagte.

Am 17. Juni 2000 starb Kemal Kacar im Alter von 83 Jahren in Istanbul. Bevor er starb, benannte er den Enkel Süleymans, Ahmed Arif Denizolgun, den zweiten Sohn der zweiten Tochter Hatice Ferhan, zu seinem Nachfolger. Der neue Direktor wurde, wie seinerzeit Kacar, als Direktor an die Spitze der weltweiten Süleyman-Gemeinschaft berufen. Und als Direktor hat er auch gute Voraussetzungen vorzuweisen. Absolvent in Ökonomie und Architektur, gehörte er in den 90er Jahren als Verkehrsminister bereits einem türkischen Kabinett an.¹⁴ Nun ist er angetreten, um die gesamte Organisation auf ihre Wirtschaftlichkeit zu prüfen. Zudem hat er sich aufgemacht zu kontrollieren, ob die Bestrebungen der heutigen weitverstreuten Gemeinden noch der Idee des Gründers entsprechen.

Damit ist eine unruhige Zeit für den »Verband der Islamischen Kulturzentren« in Europa angebrochen. Eine Reihe von Maßnahmen machte bereits viele Neuentwicklungen der letzten Jahre rückgängig. So wurden nach dem Sommer 2000 alle regionalen Führungskräfte (die Hauptimams) ausgewechselt oder in den Ruhestand geschickt und somit viele örtliche Strukturen vernichtet. Zur Unruhe trug auch das Verbot des neuen Direktors bei, in den verbandseigenen Läden Konserven zu verkaufen. Die Maßnahme entzieht sowohl den Läden als den Zentren ihre Wirtschaftlichkeit. Die Islamische Akademie, das Produkt vielfacher Anstrengungen, um die Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft zu verbessern, wurde vorläufig geschlossen und das Team entlassen. Auch über den Platz der Frau-

14 Und zwar für die Mutterlandpartei.

en äußerte der neue Direktor »ganz eigene Ideen«. ¹⁵ Viele Gemeindemitglieder, nicht zuletzt die jungen Frauen, die in den letzten fünf Jahren dazu ermutigt wurden zu studieren, damit sie eine Brücke zur Außenwelt bilden, warten nun verunsichert ab. Es stellt sich der Gemeinschaft im Augenblick die zentrale Frage, ob der neue Direktor auch *Manem* zeigen und damit den Beweis liefern wird, dass seine für das bloße Auge verwirrenden Direktiven göttlich inspiriert sind.

Bedauerlicherweise trat der VIKZ sowohl aus dem »Zentralrat der Moslems in Deutschland« (ZMD) als auch aus dem »Kooperationsrat für den Islamischen Religionsunterricht« (KIRU) aus. Alles zusammen hat bewirkt, dass in der Presse alte Ängste aufs Neue geschürt werden. Im Lichte dieser Entwicklungen sollen nun im Folgenden die Geschichte und Gegenwart des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« in Deutschland noch einmal rekapituliert und die Hintergründe der Kursänderung näher beleuchtet werden.

4.3 Die Anfänge des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« am Beispiel Berlins

Ende der 1960er Jahre kam Muhammed T. als Jugendlicher zusammen mit seinem Vater nach Berlin. ¹⁶ Die beiden ließen sich in Schöneberg nieder. Dort gab es nur wenige Türken. Muhammed berichtet mir später, in seiner Klasse der einzige gewesen zu sein. Ein paar Jahre danach, als auch die vier Brüder des Vaters nachgekommen waren, ergriff die Familie T. die Initiative und mietete einen kleinen Raum in der Puttbusserstraße in Wedding, um ihn als Moschee einzurichten. Bis zu ihrer Umsiedlung hatten die Brüder im Westen der Türkei bei ihren Eltern gelebt und für sie das Land bearbeitet. Der Vater jedoch, so geht die Geschichte, hatte immer, wenn er es sich leisten konnte, einen seiner Söhne in die Provinzhauptstadt geschickt, wo seit den 60er Jahren ein Schüler Süleymans unterrichtete. Dort wurde ein Bruder nach dem anderen in das so genannte »beseelte Lernen« der Süleyman'schen Methode eingeweiht. Zumindest zwei der Brüder waren somit später in der Lage, in Berlin die Vorbeterdienste zu verrichten, ein Amt, das damals nur wenige Türken, innerhalb wie außerhalb der Türkei, auszuüben verstanden.

15 So M/SG 12 in einem Telefongespräch vom 28.8.2000.

16 Interview mit M/SG 15. Der Name wurde geändert.

Diese erste Moschee in der Puttbusserstraße war indes nicht mehr als ein kleines Zimmer in einer Privatwohnung. Sie diente lediglich dazu, gemeinsam das Gebet zu verrichten. Vertreter der späteren islamischen Organisation *Milli Görüş* waren auch mit dabei. Man wusste um die Unterschiede, man wusste auch, dass sich in Berlin verschiedene religiöse Richtungen versammelten, aber die politische sowie die religiöse Diversität spielte anfänglich kaum eine Rolle. Es ging ihnen lediglich darum, die religiöse Pflicht zusammen in der Fremde ausüben zu können und gemeinsam die Kosten dafür zu tragen.

Dieser gemeinsame religiöse Anfang in der Fremde dauerte ungefähr fünf Jahre. 1975 gründete ein Teil der Gruppe die »Mehmet-Akif-Moschee« in der Wedding Koloniestraße und bildete von dem Moment an den Kern der *Kaplanci* in Berlin. Ein anderer Teil fand nicht weit davon entfernt Räume in der Schwedenerstraße und gründete die »Haci-Bayrami-Moschee«, die noch heute zu den *Milli-Görüş*-Moscheen zählt. So kristallisierten sich die Unterschiede allmählich aus und führten zu der religiösen Differenzierung, die die islamische Topographie Berlins prägten. Und, Schritt haltend mit den politischen Entwicklungen in der Türkei, wo sich die Gegensätze zwischen links und rechts immer weiter verschärften und 1980 zu einem Militärputsch führen sollten, spielte außerdem die politische Orientierung der verschiedenen Moscheegemeinden eine immer größere Rolle.

In dieser Zeit des Auseinanderdriftens fanden auch die Absolventen der Süleyman'schen Korankurse zusammen. Man erkannte einander an der Aussprache des Koran. Auch wenn die Leute aus den entferntesten Teilen der Türkei kamen, der Eingeweihte hörte ohne weiteres heraus, wer dieselbe Ausbildung durchlaufen hatte. Durch ihre Ausbildung verfügten diese Männer (und Frauen) über religiöse Kenntnisse, über die andere türkische Gläubige nicht verfügten, und sie stellten überall die Vorbeter und die Religionslehrer.

In der Puttbusser-, wie später auch in der Koloniestraße, wurde außerdem *Ḍikr zāhiri*, das laute *Ḍikr*, praktiziert. Viele Leute fielen dabei in Ohnmacht, mein Gewährsmann ließ in der Schwebelage, ob aus innerer Erregung oder weil sie zu viel Luft in die Lungen bekamen. Von einer solchen ekstatischen Praxis musste sich die Süleyman'sche Schule wohl distanzieren. Wer dazu befähigt war, machte stattdessen *Rābiṭa sharīf* (die stille Meditation) bei sich zu Hause. Aber, so erinnert sich heute Muhammed T., es war trotzdem praktischer, die Gemeindearbeit und den Gemeinderaum weiterhin gemeinsam mit *Milli Görüş* zu betreiben. Unterschiede zwischen den verschiedenen *Mezheps* (konfessionelle Richtungen) wurden zwar noch

nicht scharf gezogen, aber der Moment stellte sich unweigerlich ein, da die Süleyman-Anhänger einsahen: »Den Imam stellen wir, die Vorbeter stellen wir, aber unsere eigenen Leute dürfen wir nicht einladen.« Das war, als sie der Puttbusser Gemeinde vorgeschlagen hatten, den Imam Nihat Tarhan aus Hamburg zu sich einzuladen. Tarhan hatte noch in den 50er Jahren bei Süleyman selbst gelernt und galt damit als Charisma-Träger der Nachfolgegeneration. Von den Süleyman-Anhängern wurde er als spiritueller Führer anerkannt, von den *Milli-Görüş*-Anhängern aber nicht.

Im selben Jahr 1975, in dem die *Kaplanci*- und *Milli-Görüş*-Anhänger also ihre eigenen Moscheen gründeten, nahm die Süleyman'sche Kerngruppe aus Berlin Kontakt mit dem »Islamischen Kulturzentrum« in Köln auf und gründete schließlich ihre eigene Gemeinde. In Köln war bereits 1973 ein europäisches Mutterhaus etabliert worden. Nun wurde die Puttbusserstraße endgültig aufgegeben. Zunächst dienten ihnen die eigenen Privatadressen als neuer Gebetsraum. 1977 fand man drei bis vier Räume in der Huttenstraße 3 (Moabit). Zwei Jahre später konnte schließlich die Fabriketage in der Lindowerstraße in Wedding angemietet werden, die heute noch als Berliner Zentrum des Verbandes gilt.

Ebenso langsam wie ihre eigene Gemeinde wuchs auch die Einsicht, dass man in Deutschland viel mehr Chancen hatte, ein richtiges Gemeindegelben im Vergleich mit dem in der Türkei aufzubauen. Die Angst vor dem staatlichen Übergriff saß aber tief. Einer der Onkel von Muhammed T. hatte bereits in der Türkei das *Rābiṭa* (geistiges Band) empfangen und verfügte somit über die Befähigung, einen Gebetskreis anzuleiten. Solange sie sich mit anders denkenden Moslems zusammentaten, zog er jedoch es vor, dies nicht zu erwähnen. So wurden die Gebetskreise erst spät eingerichtet, nämlich erst dann, als sich die eigene Gemeinde stabilisiert hatte.

Muhammed T. erinnert sich heute daran, dass ab dem Moment der Trennung auch die Meinungsunterschiede darüber zunahmen, wie man sich als Moslem in einem nichtislamischen Land benehmen solle. 1980 wurde in der »Evangelischen Akademie« in der Goethestraße der interreligiöse Dialog eingerichtet. Sollte man daran teilnehmen? Sollte man Kontakt zu den Kirchen und gar zur einzigen Synagoge suchen? Konnte man als Moslem mit Christen und Juden überhaupt zusammenarbeiten? Im Islamischen Kulturzentrum war man dafür, so Muhammed heute,¹⁷ aber

17 Im Vereinsblatt »Anadolu« wurden über diese für die Außenkommunikation überaus wichtige Frage unterschiedliche Meinungen geäußert. Der Süleyman-Schüler M/SG 13, sowie der Imam Ahmed Simsek sprachen sich dage-

bei *Milli Görüş* wurde stattdessen systematisch ein Feindbild aufgebaut. Die islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* habe all die Jahre auf ihre Rechte gepocht, zum Beispiel das Recht, den islamischen Schulunterricht erteilen zu dürfen, aber nie ihre Pflichten gesehen. Nun stehen sie heute ohne Vorbereitung, ohne Strukturen, ja ohne jegliche Vorkenntnisse da. So jedenfalls sieht es der Vorstand des Verbandes in Berlin.

Diese Erzählung kann als typisch für die Gründungserzählungen des Verbandes in Deutschland gelten. Typisch ist zum Beispiel der bäuerliche Hintergrund der Gründer sowie das Muster der Kettenmigration, die ganze Familien in der Fremde wieder zusammenführte. Wenn in Berlin die meisten zur Gemeinschaft gehörigen Familien heute aus dem Hinterland von Izmir kommen, so sind es in Brüssel mehrheitlich Einwanderer aus Afyon, in München kommen sie dagegen aus Kayseri, in Hamburg aus Samsun. Die Geschichte wirft nur seitlich ein Schlaglicht darauf, dass viele »Gastarbeiter« der ersten Generation der väterlichen Landwirtschaft entflohen, weil diese nicht reichte, um auch die ganze Familie zu ernähren. In der Türkei durchliefen in den 60er Jahren vor allem die Söhne und Töchter von armen Bauern und Landarbeitern die Süleyman'schen Korankurse und erwarben damit ein Grundwissen, das sie erst später in der Migration als Gruppe verbinden würde. In der Anfangszeit nahmen sie zuerst unter ihren Landsleuten eine Schlüsselposition ein. Sie waren es, die als einzige in der Lage waren, Heiraten zu schließen, Begräbnisse durchzuführen und als *Hoca*, Vorbeter, Imam und sogar als *Müftü* aufzutreten.

Typisch ist auch der Prozess der religiösen Ausdifferenzierung, der sich überall in Europa zwischen 1970 und 1980 vollzog. Werner Schiffauer beschreibt in seiner Monographie über die *Kaplanci* einen beinahe identischen Prozess in Augsburg, in der die Süleyman-Schüler ebenfalls eine Schlüsselrolle spielen – mit dem Unterschied, dass sie in dieser Geschichte, die ja eine Gründungsgeschichte der *Kaplanci* beinhaltet, als die hinterhältigen Drahtzieher der Spaltung dargestellt werden.¹⁸ Die *Süleymanci*, so sollen die *Kaplanci* später sagen, bildeten einen inneren Kreis, zu dem sie keine anderen Gläubigen zuließen und verhielten sich damit elitär: »(Sie) sind wie die Hüter eines Geheimnisses, sie sind abgekapselt und verschlossen (...). Sie vertrauen niemandem, der nicht in ihre Ordnung ein-

gen, der wortgewaltige Hauptimam Tüyyüoğlu hingegen dafür aus. U.a. Anadolu 12/1979, 1/1980, 4/1981 (Archiv VIKZ). Cf. Landman 1992, S. 100.

18 Schiffauer 2000, S. 17-27.

gebunden ist.«¹⁹ Eine solche Haltung sei gegen die Prinzipien des (Gesetzes-)Islam und widersprach auf alle Fälle dem Bestreben der *Kaplanci*, wie übrigens auch *Milli Görüş*, eine möglichst breite Mobilisierung zu erreichen.²⁰ Den örtlichen Gemeinden des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« wurde also bereits zu dieser Zeit vorgeworfen, sich gegenüber den eigenen Glaubensbrüdern abzuschließen.

4.4 Das Muster der westlichen Expansion

Anfang der 70er Jahre hatten Süleyman-Anhänger ca. 150 kleine Nachbarschaftszentren in der BRD errichtet. Der Betraum funktionierte auch als Unterrichtsraum, und überall wurden Korankurse für Jungen wie für Mädchen angeboten. Nach der Einrichtung eines eigenen europäischen Zweigs der türkischen Mutterorganisation 1973 in Köln wurden diese in sieben »Diözesen« zusammengefasst und der internen Disziplin sowie einer autonomen Infrastruktur unterstellt. Die Unterteilung imitierte mit Bedacht die Organisationsstruktur der katholischen Kirche, um die Chancen auf Anerkennung zu erhöhen. 1979 war der Verband in Deutschland unter allen islamischen Neugründungen federführend und beantragte die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts. In Kapitel drei wurde schon einmal dargelegt, welche Aggressionen der Verband mit diesem Schritt auslöste. Zu dem Extremismusverdacht, dem die laizistischen Türken ihre gläubigen Landsleute aussetzten, kam der Vorwurf, politisch rechts, rechtsnational oder sogar faschistisch zu sein. Die religiöse Introvertiertheit des Verbandes, die Neigung zur sozialen Schließung tat das Übrige. Von der Mehrheitsgesellschaft wurden die Vorwürfe niemals überprüft, sondern sogleich als Evidenz aufgefasst, die die latenten Vorbehalte gegen den fremden Einwanderer bestätigte.

Nach diesem Debakel zog die Gemeinschaft sich hinter die eigenen Mauern zurück. Der Geograph Jeroen Doomernik sah bereits in der Anlage und Ausrichtung des neugebauten Mutterhauses in einem abgelegenen Kölner Industriegebiet, von hohen Mauern umringt, mit Überwachungskameras und Eisentoren gesichert, den Ausdruck einer selbstgewählten Isolierung.²¹ Wie dem auch sei, auf Anfragen und Gesprächsangebote

19 Zitat in Schiffauer 2000, S. 85-6.

20 Schiffauer 2000, S. 87.

21 Doomernik 1991, S. 50.

aus der umgebenden Mehrheitsgesellschaft konnte der Verband lange Zeit nur defensiv reagieren. Journalisten und Wissenschaftler die versuchten, Kontakte auf Gemeindeebene zu knüpfen oder um ein Interview mit dem Direktor baten, wurden abgewehrt mit dem Argument, die Presse hätte den Verband lediglich in die negativen Schlagzeilen gebracht. Mitunter betrieb die Gemeinschaft eine Öffentlichkeitspolitik, die ihrerseits negative Eindrücke nach sich zog. Rückzug war nicht nur in Deutschland angesagt, sondern vollzog sich in allen Ländern der europäischen Gemeinschaft, in denen die Gemeinschaft ihre Niederlassungen hatte. Auch der Islamwissenschaftler Nico Landman, der Ende der 80er Jahre die islamischen Organisationen in den Niederlanden untersuchte, fand in den Räumen des Verbandes Menschen in der Defensive, die zu Selbstisolierung neigten. Anders aber als das Fazit der meisten deutschen Wissenschaftler war Landman der Meinung, die Gemeinschaft habe das berechtigte Bedürfnis, in Ruhe gelassen zu werden, damit sie ihre Aufgabe im eigenen Kreis erfüllen könne.²²

Was den Verband in den Jahren der Isolierung hauptsächlich beschäftigte, war der Aufbau der heutigen religiösen Ausbildung. Diese fängt mit einem Basiskurs, dem so genannten Katechismus-Kurs in der örtlichen Moschee an, um dann stufenweise in die islamische Theologie einzuführen. Das eigentliche Theologenstudium findet im Ausbildungszentrum in Köln statt und kann fakultativ um ein letztes und fünftes Jahr in Istanbul ergänzt werden. Die wichtigste Arbeit bestand in dieser Zeit darin, genügend Kinder zu motivieren, über den Basiskurs hinaus weiterzulernen. Erst genügend Zulauf rechtfertigte die regionale Einrichtung der höheren Stufen, die wiederum die notwendige Voraussetzung bildeten, um die Klassenzimmer der Kölner Ausbildung zu füllen. Aber erst mit Hilfe einer ausreichenden Zahl Absolventen konnte die Aufnahmekapazität der Basis-kurse stabilisiert und graduell ausgeweitet werden. Dieser Kreislauf der Etablierung brauchte Zeit, Energie und Erfindungsreichtum, und diejenigen, die darin investierten, waren in erster Linie die regionalen Leiter oder Hauptimams.

Parallel dazu verlief der Aufbau einer materiellen Grundstruktur. Alle Ausbildungsstufen brauchten nämlich immer mehr Gebäude, Ausstattung, Lernmaterial und ehrenamtliche Mitarbeit, etwa um die Gebäude zu renovieren oder die Kinder zu verpflegen. Um diesen Teil der Arbeit zu erleichtern, wurden Theologen nach Ausbildungsabschluss wieder dorthin zu-

22 Landman 1992, S. 98-100.

rückgeschickt, wo sie als Kind im Korankurs angefangen hatten, mit der Begründung, sie seien bereits mit der örtlichen Infrastruktur vertraut. Aber auch ältere *Hocas* mit viel Erfahrung wurden aus anderen Ländern (England, Türkei, Amerika) hergeholt, um vor Ort die Infrastruktur aufzubauen. In Utrecht, in Brüssel, in München, in Dortmund oder in Hagen, um nur einige Distriktzentren zu nennen,²³ konnte man bis zu diesem Sommer auf inzwischen schon etwas ältere Ehepaare treffen, die den Aufbau zusammen geleistet hatten: er die Männer-, sie die Frauenkurse. Viele dieser *Hocas* beschäftigten sich nebenbei auch mit der Einwerbung von Spenden, der Beschaffung von Gebäuden oder Grundstücken, der Beaufsichtigung der ehrenamtlich geleisteten Bauarbeiten und sogar mit der Beschaffung von billigen Baumaterialien. Ihre Frauen übernahmen nebenbei die Verpflegung der Bauarbeiter und organisierten Märkte (*Kermes*), um den Neubau oder die Renovierung finanziell zu unterstützen.

Diese doppelte Aufbauarbeit fand weitgehend ungesehen von der Öffentlichkeit statt und man brauchte auch keine, um sie durchzuführen. Alles, was ein Distriktsvorsteher benötigte, war die Unterstützung seiner Gemeinde, einen guten Geschäftssinn und einen Draht zur örtlichen Gemeindeverwaltung, um die erforderlichen Genehmigungen zu bekommen. Als ich 1998 und 1999 den größten Teil der Distriktzentren in Deutschland, den Niederlanden und Belgien besuchte, zeigte sich, dass die Hauptimams und ihre Frauen der Landessprache in der Regel nicht mächtig waren und wenig Ahnung davon hatten, was um sie herum in der Mehrheitsgesellschaft passierte oder wie sie in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurden. Der Utrechter Hauptimam hatte aber dennoch die Möglichkeit gesehen, Kirchen aufzukaufen und in Moscheen umzuwandeln und dazu die Hilfe des »Niederländischen Restaurationsfonds« einzuwerben. Überall wo ich hinkam, standen fertige Rohbauten oder gerade fertiggestellte Zentren zur Besichtigung bereit. Aber das war bereits eine Folge der Kursänderung der 90er Jahre, die von der Kölner Zentrale ausgegangen war und den Gemeinden dazu riet, lieber zu kaufen als zu mieten, um den nachfolgenden Generationen einen definitiven Platz in Europa zu schaffen.

Eine Geschichte, die mir in dieser Zeit manchmal erzählt wurde, war die vom armen, schlecht behandelten Sklaven, der jede Nacht heimlich im Keller betete. Das nämlich verschaffte ihm die Kraft weiterzumachen. Ei-

23 Insgesamt rangieren unter der Kölner Führung 32 Distrikte, von diesen befinden sich 18 in Deutschland und jeweils eines in der USA, Kanada und Australien. Die restlichen verteilen sich über die Länder der E.U., s. unten.

nes Tages aber kam der Herr am Keller vorbei und beobachtete seinen Sklaven beim Beten, und von diesem Moment an wusste dieser sich seines Geheimnisses beraubt. Seine geheime Quelle sei dahin, sagte er seinem Herrn und bat ihn kurzerhand, ihn zu töten. Die Botschaft ist offenkundig. »Abwehr stärkt den Glauben« ist ein Prinzip, dass bereits von vielen religiösen Gemeinschaften in vielen verschiedenen Jahrhunderten erprobt wurde. Die Isolierung von der Mehrheitsgesellschaft und die Feindseligkeit, mit der »dem Islam« und dem Verband begegnet wurden, hat auch diese Gemeinschaft umso fester zusammengeschweißt. Ob der Herr den Sklaven tatsächlich umbrachte, geht aus der Erzählung nicht hervor und gehört auch nicht hierher. Sie bringt aber die religiöse Introvertiertheit der Laiengemeinschaft auf den Punkt. Die religiöse Binnenkommunikation blühte, und was in der Gemeinde zählte, war das Durchströmen von *Ma'nawiyāt*, jener intuitiven göttlichen Kraft, die den Kindern »die Augen öffnet« (*Tawaḡḡuh/Tevecüh*) und sie in den Kursen durchhalten lässt. Die Notwendigkeit einer Außenkommunikation wurde, zumindest auf der Gemeindeebene, von vielen nicht einmal wahrgenommen.²⁴ Lediglich der Wunsch des Verbandes, auch in den öffentlichen Schulen unterrichten zu dürfen, hat in den letzten Jahren dazu geführt, dem Druck von außen nachzugeben, und Wege der Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft zu schaffen.

Erst ab 1995 erscheinen in den deutschen Lokalblättern und Kirchenzeitungen in Köln, aber auch in Karlstadt, Emsdetten, Herten, Schwarzbach, Waltrop und Augsburg regelmäßig Berichte, die von einer vorsichtigen Öffnung zeugen.²⁵ Darunter befinden sich Tage der offenen Tür, Einladungen, am Fastenbrechen zu Ramadan teilzunehmen, und feierliche Eröffnungen von Kulturzentren, zu denen Kirchenvertreter und Politiker geladen werden. 1995 läuft in Köln auch eine gemeinsame Hilfsaktion mit den Kirchen für Bosnien an, in der der VIKZ die Initiative ergriffen hat. Was die Zeitungsberichte signalisieren, ist, dass Mitte der 90er Jahre ein anderer Wind durch die Kulturzentren weht. 1998 folgt die feierliche Öffnung der »Islamischen Akademie« in Köln-Mülheim mit einer Tagung über islamischen Fundamentalismus. Damit hatte sich der Verband auf ei-

24 Landman 1992, S. 100, signalisiert, dass der niederländische Verband 1987 zum ersten Mal seine Isolierung thematisiert.

25 Dank an Günther Seufert, der mir großzügig sein Zeitungsarchiv über den VIKZ in Deutschland überlies.

nem Schlag eine eigene Öffentlichkeit geschaffen. Die Isolierung schien durchbrochen, es war ein Schaufenster auf die Welt geöffnet worden.

Heute gibt es in Europa insgesamt 450 Zentren, die die Topographie des Verbandes markieren.²⁶ 315 davon befinden sich alleine in Deutschland. 115 entfallen auf die übrigen Länder der europäischen Union, darunter Österreich (33), die Niederlande (27), die skandinavischen Länder (19), Frankreich (14), Belgien (7), die Schweiz (7), England (3) und Italien (2). Bis 1999 waren auch die Länder in »Diözesen« eingeteilt, Österreich wegen der Größe der dortigen Gemeinschaft sogar in zwei. Die Ausbildungsstruktur und die Fortbildung der *Hocas* lassen indes erkennen, dass die Fäden aller europäischen Niederlassungen wieder in Köln zusammenlaufen. Alle Schüler und Schülerinnen, die den Theologenabschluss anstreben, absolvieren die letzten Ausbildungsstufen in Köln. Wer sich noch auf den unteren Stufen befindet, wird jedes Jahr vor Ort von den Kölner Ausbildern und Ausbilderinnen examiniert. Nur die niederländischen Kulturzentren haben ebenfalls in ihrer Ausbildung eine gewisse Unabhängigkeit erworben.

20 amerikanische Niederlassungen, eine kanadische sowie einige wenige Zentren in Australien ergänzen die Liste der »europäischen« Expansion, die von Köln aus geleitet wird, und deren Kursabsolventen ebenfalls von den Kölner *Hocas* examiniert werden. Noch 1999 galten die amerikanischen Zentren der Organisation in Köln als die vorbildlichsten, gerade weil diese einen höheren Grad von Unabhängigkeit sowie eine weitreichende Integration im Gastland erreicht hatten. Mit Australien verhält es sich anders. Nach Australien wanderten wohl nur einige wenige Türken aus. Dies ist der Grund, warum ihre örtliche Struktur sich noch immer nicht selbst trägt und sie zurzeit vom Kölner Mutterhaus auch finanzielle Unterstützung erhalten.²⁷

Der Zusammenbruch des Kommunismus schließlich bedingte eine dritte Ausbreitung. Anfang der 90er Jahren fasste die Süleyman-Gemeinschaft Fuß in den türkischsprachigen Gebieten der ehemaligen UdSSR (Turkestan, Kazachstan). Etwa zu gleicher Zeit wurden Kontakte zu der al-

26 Diese Zahl nannte Direktor Nurretin Akman während der Iftar-Feier, die der VIKZ am 18.1.2000 in der »Katholischen Akademie« zu Berlin ausrichtete.

27 VIKZ-Archiv, Stand vom April 1999. Die Darstellung beruht auf Gesprächen und Interviews mit M/SG 1 im April 1999 und M/SG 4 im April und Juli 1999.

ten türkisch-moslemischen Bevölkerung auf dem Balkan geknüpft. Während die Mittelasiens-Expansion von Istanbul aus erfolgte, ging der Aufbau der religiösen Infrastruktur auf dem Balkan weitgehend von Deutschland aus. Die Ausbreitung verlief in den Spuren einer wirtschaftlichen Expansion nach etwa dem folgenden Muster: Hiesige türkische Geschäftsleute, die dem Verband angehören, errichteten in Ungarn, Rumänien und Bulgarien Geschäftsfilialen. Sie beriefen sich den jeweiligen Regierungen gegenüber auf die Freiheit der Religionsausübung, bauten Moscheen für ihre Angehörigen und fingen dann an, den lokalen Gemeinden materielle Hilfe anzubieten. Diese konnte aus einer Fuhre Holz bestehen, um das Dach der örtlichen Moschee zu sichern, oder einem Kleinbus, der den Kontakt zwischen der neuen und der alten Gemeinde sichern sollte. Die Betreuung dieser neuen Zentren wurde erst 1999 dem Kölner Mutterhaus übergeben und die ersten Pläne, den dortigen *Hocas* eine Nachschulung in Köln zu geben, waren bereits angelaufen, als im Zuge der neuen Maßnahmen im Sommer desselben Jahres der Balkan wieder der Istanbul-Betreuung unterstellt wurde.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die rasche Globalisierung dieser Laiengemeinschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt ein Muster, das die Ausbreitung der Nakshibendi-Orden im 15. und 17. Jahrhundert in zumindest einem Aspekt spiegelt. Damals wie heute verlief die Expansion weitgehend in einem nichtarabischen und nichtislamischen Territorium. Die erste Erweiterung des Ordens verlief in den Spuren der türkisch- und persischsprachigen Migration nach Indien und China. Die heutige Expansion richtet sich ausschließlich an die türkischsprachige Bevölkerung rund um die Welt. Die Topographie der islamischen Kulturzentren zeichnet somit das Muster der türkischen Migration nach. Die Sprachen, in denen man sich verständigt, sind der Herkunft in verschiedener Weise verhaftet. In der Ausbildung haben Arabisch und Osmanisch den Vorrang, Türkisch ist die *Lingua franca* der Gemeinschaft.

Damit ist ihre weltweite Expansion ein zutiefst türkisches Phänomen. Hinzu kommt, dass die Erinnerung an die osmanische Vergangenheit in allem lebendig gehalten wird, in Abbildungen und Heldenerzählungen, in Liedern und Theaterstückchen an Polterabenden, in der höflichen Zurückhaltung, im dezent niedergeschlagenen Blick sowie im bescheidenen Auftreten. Hier hat sich Religiöses und Traditionelles zu einem Habitus mit einem unverkennbaren Profil vermischt, das sich im Wandel als erhaltend, konventionell und zutiefst der Tradition verhaftet erweist. Es ist gerade diese Kombination von Sprachen, kollektiver Erinnerung und Habitus, die die Süleyman-Gemeinschaft weltweit zusammenschweißt. Sie macht es mög-

lich, dass die Lehrer und Lehrerinnen der Kölner Ausbildung bis zu Australien hin ohne Sprach- und andere Verständigungsprobleme Prüfungen abnehmen können. Sie ermöglicht aber auch die bereits von vielen thematisierte soziale Abgeschlossenheit.

Sirhindis Aufforderung im 17. Jahrhundert, jede Erneuerung, auch die äußerliche, als Häresie (*Bid'a*) abzuweisen, dafür aber immer wieder den religiösen Kern freizulegen (*Tag'did*), hat in dieser so sehr von Tradition geprägten Gemeinschaft auch ihre Auffassung der religiösen Aufgabe (*Hizmet*) geprägt. Was zum *Hizmet* gehört und welche Aufgaben außerhalb seines Bereichs fallen, darüber wurde durch das Auftreten des neuen Direktors Ahmed Arif Denizolgun im Sommer 2000 erneut eine Diskussion entfacht. Im Folgenden soll den Versuchen der letzten Jahre nachgegangen werden, *Hizmet* im europäischen Kontext auch in Bereichen, wie zum Beispiel die Öffentlichkeitsarbeit und der interreligiöse Dialog, auszuweiten. Wie zum Schluss des Kapitels zu zeigen sein wird, bilden unterschiedliche Definitionen von *Hizmet* letztendlich den Schlüssel für die jüngste Kursänderung, mit der das neue Oberhaupt versuchte, die Uhr zurückzudrehen.

4.5 Profil eines Direktors

Die treibende Kraft hinter der Öffnung zur Außenwelt war der letzte Kölner Hauptimam und Direktor Nurettin Akman, der 1995 das Amt antrat und es bis März 2000 innehatte. Akman war in erster Linie Geschäftsmann. Es war seine Idee, den europäischen Verband wirtschaftlich auf eigene Beine zu stellen, in der Mehrheitsgesellschaft zu verankern und ihm Anerkennung zu verschaffen. Als ich im Frühjahr 1999 eine Weile im Fraueninternat logierte, das sich ebenfalls unter dem Dach des Kölner Mutterhauses befindet, zeigte er mir das ganze Ausmaß dessen, was er sein Lebenswerk nennt: 450 Kulturzentren, darunter 200 eigene Immobilien; stattliche Moscheen in Mannheim und Hagen; zu Moscheen umgewandelte Kirchen in den Niederlanden; die Londoner Moschee, die im Herbst offiziell von Prinz Charles eröffnet werden sollte. In zehn Jahren, so plante Akman, wird die erste Welle der Bautätigkeit zu Ende gehen. Dann stehen überall die Kulturzentren, werden die Schulen gebaut sein, und es wird eine gute Infrastruktur von Moscheen geben. Danach solle eine Phase der Verschönerung anfangen.

Akman setzte den Generalsekretär ein, der die Leitung über eine nach Bereichen ausdifferenzierte Haushaltsabteilung bekam und seitdem die

Versicherungen, Grundstücke, und Bankdarlehen der Gemeinden zentral verwaltet. Aufgebaut wurde auch die *Econom GmbH*, die für das *Helal* geschlachtete Fleisch verantwortlich ist und die Moscheeläden außer mit Fleisch und Wurstwaren mit allerlei Gebrauchsgütern wie Haushaltsutensilien, Süßigkeiten, Öl und Konserven, aber auch türkische Möbel, religiöse Lehrbücher und Gebetsteppiche beliefert. Ein eigenes Architektenbüro wurde der GmbH angeschlossen, das nunmehr für die Pläne aller Zentren, Geschäftshäuser und Moscheen zuständig ist.

In diesen Büros, in denen ausschließlich junge Männer beschäftigt sind, weht tatsächlich ein frischer Wind. Es ist ihre Aufgabe, die Gemeinden zu unterstützen, und sie tun es mit Gusto. Akmans Geschäftsprinzip verbietet es, vor Ort in die Finanzgebaren der Distriktsvorsteher einzugreifen. Erst wenn diese selbst den Anfang geschafft haben, können sie an die Infrastruktur angeschlossen werden und Hilfe bekommen. Man erzählt mir von einem Imam, der vor einiger Zeit Wohnungen aufkaufte, die danach rapide an Wert verloren. Aber obwohl seine Gemeinde sich noch immer in einer schwierigen finanziellen Lage befindet, schreitet die Zentrale nicht ein. Seit dem letzten Jahr versuchen sie auch, das »Problem Balkan« zu lösen. Die Imame dort scheinen Alkohol zu trinken und Geld gibt es keines, dafür eine marode Wirtschaft. Wer da unten eine Infrastruktur aufzubauen versucht, muss bei Null anfangen. Aber auch hier gilt: Kein Geld von außen, lediglich guter Rat und eine straffe Organisation. Die Energie, das Kapital, die religiöse Inspiration muss stets von unten, von den Mitgliedern kommen.

Die Organisation, so die Philosophie seines Direktors, soll stets so wenig wie möglich einschreiten. Dafür kann sie aber versuchen, den Verantwortlichen mit Strukturmaßnahmen unter die Arme zu greifen. Die GmbH sucht nach Lösungen, um die hoch belasteten Gemeinden finanziell etwas zu stabilisieren, durch den Verkauf attraktiver Produkte in den Läden zum Beispiel, oder durch die zentrale Einrichtung eines eigenen Telefonbetriebs. Gewinn mit Immobilien zu machen oder überhaupt Einnahmen seien eigentlich ein Leichtes, sagt mir der Leiter der GmbH. Aber als eingetragener Verein darf der Verband keinen Gewinn abwerfen, sondern muss sich nach den Spendeneinnahmen der Mitglieder richten. Es herrscht seit Anfang der 90er Jahre eine hohe Arbeitslosigkeit. Die Leute können nicht mehr so viel spenden wie zuvor, und obwohl noch immer Spenden eingehen, bleiben die Finanzen der örtlichen Gemeinden prekär. Er legt mir zur Illustration die Bilanzen der letzten zehn Jahre für das Finanzamt vor.

Akman unterstützt es, dass ich seine Organisation bis ins Detail be-

schreibe, was nach den Erfahrungen der letzten 25 Jahre keine Selbstverständlichkeit ist. Er wirbt, er plädiert, er imponiert, er will auch ein wenig die Kontrolle behalten über das, was ich schreiben werde. Doch lässt er mich mit den Frauen der Theologinnen-Ausbildung auf vertrautem Fuß verkehren. Wir machen sogar gemeinsam eine mehrtägige Rundreise durch die Mädcheninternate (s. Kap. 5). Er setzt großes Vertrauen in die Leiterin der Ausbildung, eine junge Frau von 24 Jahren. »Unsere Frauen werden ebenso gefördert wie die Männer«, meint er einmal. Der Beweis sei die »Islamische Akademie«, die aus dem »Islamischen Bildungswerk für Frauen« entstanden ist. Akman bezeichnet sie ausdrücklich als dessen Resultat.

Kinder in den Kursen, junge Leute an den Universitäten, gebildete Männer und Frauen in der Öffentlichkeitsarbeit: Akman baut an einer Kaderschmiede: »Heute sind es noch wenige, aber in zehn Jahren wird es vielleicht 1.000 solcher Personen geben, an der Universität und im öffentlichen Leben.« Er weist auf das Akademieteam hin, auf den Generalsekretär, auf die Leiterin der Frauenausbildung. Er redet über sie wie über seine Kinder: »Ihre Eltern arbeiteten noch auf den Knien im Unkraut, und schauen Sie doch, wo sie heute sind.« Das, was er macht, so fasst er seine Arbeit zusammen, bestehe lediglich aus »Aufbauen und Durchhalten«. Akman will Offenheit. Die Aufgaben, die der Verband sich stelle, gehen nicht mehr ausschließlich nach innen, heute gehen sie auch nach außen, so Akmans Fazit: »Alle Zentren in Europa sollen für das allgemeine Publikum zugänglich werden.«²⁸

Das Profil eines Direktors in einem religiösen Betrieb, der ihm sowohl organisatorische als auch spirituelle Qualitäten zuschreibt, schreibt Akman auch die Rolle eines Vaters zu. In dem Kölner Mutterhaus herrscht Hierarchie und Kontrolle in der Form eines patriarchalen Familienlebens. Die Kinder und Jugendlichen in der Ausbildung heißen allesamt Geschwister (*Kardeşler*); die Angestellten, die Männer im Kontrollraum, den Pförtner, den Ladeninhaber nennt man Onkel (*Amca*); die Frauen der Distriktsvorsteher sind Tante (*Teyse*). Nurettin Akman aber ist älterer Bruder, Nurettin *Abi*, und wird von einigen auch liebevoll »Mein *manevi*-Vater« genannt. Er trage für die große europäische Familie die Letztverantwortung wie ein *Pater familias*, und es geht kein Tag vorbei, dass nicht darüber gesprochen wird. Alle, die eine Teilverantwortung tragen, berichten ihm persönlich von ihrer Arbeit. Information wird an ihn sofort weitergeleitet, man berichtet

28 Interview mit M/SG I vom 7.4.1999.

wie an ein Familienoberhaupt, das man liebt, fürchtet und bewundert. Für die Frauen der Ausbildung ist Akman tatsächlich das Ideal eines Vaters. Er ist hoch am Himmel, der große Mann, der dennoch an sie denkt. Auch hier, im anderen Teil des Hauses, in das die Männer der Gemeinschaft nie in ihrem Leben einen Fuß setzen werden, wird nichts ohne seine vorherige Zustimmung unternommen. Die Entscheidungshierarchie ist immer klar, wer sich genau daran hält, so versichert man mir, wird nie Probleme haben. Die Leiterin macht kein Schritt, ohne sich vorher mit dem Direktor abzusprechen. Ihre *Hocas* wiederum müssen sie anrufen, wenn sie zum Arzt gehen oder etwas unternehmen wollen, was vom Schema abweicht. Alle Verantwortungsträger haben stets ihr Handy in der Hand; es läutet andauernd.

4.6 Neue Horizonte

Es rumort in den Distriktbüros, vor allem unter den Imamen der älteren Jahrgänge. Akman gehe zu schnell, die Gemeinde sei auf eine Konfrontation mit der Außenwelt noch nicht vorbereitet. Die ersten Frauen im Rampenlicht der Öffentlichkeit und auf verantwortlichen Posten werden zur Zielscheibe heftiger Kritik, insbesondere die Leiterin der »Islamischen Akademie«. Akman degradiert seine Kritiker kurzerhand auf untere Posten.

Erst als er im März 2000 in Rente gegangen ist, erfahre ich, dass der Pförtner des Kölner Mutterhauses, der mich immer argwöhnisch und wenig zuvorkommend hatte warten lassen, zu seinen heftigsten Gegnern gehörte und nun, nach dem Tod Kemal Kacars, wieder als Imam tätig ist. Als ich im Dezember 1999 ohne Vorankündigung die Hamburger Hauptmoschee betrete, um einer Heirat beizuwohnen, wird mir zunächst der Zugang verweigert. Der Münchener Hauptimam wiederum versteht es, während ich zu Besuch bin, so viele Gemeindemitglieder zu empfangen, dass er nicht dazu kommt, meine Fragen zu beantworten. Was der älteren Generation ein Dorn im Auge ist, kommt aber der jüngeren gerade recht.

Ende 1999 folgt ein neuer Schritt, der die deutschen Distriktbüros organisatorisch unabhängig machen soll. Die alten Diözesen werden in elf Landesverbände überführt, die in den elf alten Bundesländern die Struktur eines eingetragenen Vereins erhalten. Der Schritt erlaubt den Distriktvorstehern eine große Bewegungsfreiheit. In der Zentrale meint man, die Zeit dafür sei jetzt gekommen. Innerhalb des Verbandes habe sich allmählich eine Schicht herausgebildet, die es verstehe, öffentlich aufzutreten und in der Lage sei, auch soziale Infrastrukturen aufzubauen.

Ihr neues Aufgabengebiet existiert allenfalls auf Papier und umfasst eine Reihe Schwerpunkte, die zukünftig zum *Hizmet* gerechnet werden sollen: Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen; Einforderung der Körperschaftsrechte; die Einrichtung von Öffentlichkeits- und Akademiearbeit sowie Jugend-, Sozialarbeit und Kindergärten; Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge; die Organisation von Sprachkursen sowie die Einrichtung von theologischen Fakultäten. Es ist ein ambitionierter Plan, der eine weitere Ausdifferenzierung auf der örtlichen Organisationsebene geradezu voraussetzt. Bis es so weit ist, bis also genügend junge Leute theologisch ausgebildet sind und nebenbei auch noch diese oder jene Fähigkeit mitbringen werden, konzentriert man sich örtlich auf die Bereiche, die man sich jetzt schon zutraut. In Berlin wird die Seelsorge in Angriff genommen, in Bayern werden überall Akademien gegründet. Der Berliner Vorsitzende, der mir über das Treffen berichtet, erwähnt, dass er, obwohl erst 45 Jahre alt, inzwischen der Älteste geworden ist. Alle anderen Landesvorstände sollen jetzt jünger als 30 Jahre sein. Es wird zur Bedingung, dass man in Deutschland geboren ist.

Ein Besuch in Augsburg macht die Bedeutung der eher beiläufigen Bemerkung meines Berliner Gesprächspartners erst in ihrem vollen Umfang deutlich. Dort treffe ich auf den Prototyp des Jungunternehmers, der sich im »System-Akman« herauskristalliert hat: Ibrahim.²⁹ Ein junger Mann von gerade 20 Jahren, gebürtiger Kölner, der die Theologenausbildung bereits mit 18 abgeschlossen hat und vor zwei Jahren dem Leiter in Augsburg als rechte Hand zugestellt wurde. Seit er angekommen ist, verursacht Ibrahim Wirbel. Natürlich erteilt er auch Religionsunterricht und schreibt Freitagspredigten, aber daneben hat er auch das ehrgeizige Ziel, der Akademiearbeit zum Erfolg zu verhelfen. Er scheint ausgestattet mit unerschöpflicher Energie und dem Mut zum Neuen. Seine Taktik, wie er gerne zugibt, ist die Überrumpelung. Man soll auf die Leute zugehen und sie direkt einladen. Zu seiner eigenen Überraschung wirkt es. Ibrahim ist auf die Augsburger Betriebe zugegangen, und sie sind gekommen. Er hat die Politiker in ihren Büros aufgesucht, und sie erklärten sich zu einem Vortrag bereit. Sein neuester »Fang« ist der bayrische Ministerpräsident Stoiber. »Warum soll ich zu Ihnen kommen?«, hat dieser ihn gefragt, und Ibrahim hat ihm geantwortet: »Weil es zu Ihrem Vorteil ist. Die *Neudeutschen* wählen sonst die SPD.«³⁰

29 Der Name wurde geändert.

30 Interview mit M/SG 5 vom 24.5.2000.

Der Augsburger Distriktsvorsteher erweist sich als ein älterer Mann, der Erfahrungen in Amerika und im Ruhrgebiet sammelte. Er ist Ibrahims natürlicher Berater. Wo dieser zu schnell vorgeht, mahnt er zu Ruhe. Gegen dessen Ungestüm setzt er Bedachtsamkeit. Brandstiftung hat das Distriktzentrum in Januar 2000 teilweise verwüstet. Der Leiter wusste neue Spenden einzuwerben und die Gemeinde dazu zu ermutigen, zum wiederholten Male die Renovierung in Angriff zu nehmen. Er gibt offen zu, dass es dort Probleme gegeben hat. Zwischen der Außenarbeit und der Arbeit in der Gemeinde klafft ein Graben. Die Gemeinde sei konservativ, aber man solle Geduld haben. Sie soll vor allem Zeit bekommen, um sich zu entwickeln und sich nicht bedroht fühlen.³¹

Ziel dieses organisatorischen Umdenkens ist allen Gesprächspartnern zufolge letztendlich der islamische Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen. Die Landesverbände sollen sich nunmehr als verlässliche Ansprechpartner der Landesregierungen präsentieren, und um das zu erreichen, müssen sie erst einmal beweglicher werden. Das wiederum erfordert eine grundsätzliche Öffnung des VIKZ nach außen. Ibrahim hat die neue Unabhängigkeit bereits anders gewendet. »Die von der Zentrale«, meint er, »sollen nicht nur hierher kommen um einzugreifen, sondern um zu lernen und den anderen Bundesländern darüber zu berichten. Es hilft nicht, wenn jemand von außen hier eingreift, das wollen die Leute nicht, dann ist das Vertrauen futsch. Wir müssen es hier unter uns hinkriegen.«³²

Der Schritt zur regionalen Unabhängigkeit erfolgt 18 Monate nachdem die »Islamische Akademie« in Köln eröffnet wurde. Sie ist Nurettin Akmans erster Schritt nach vorne, das Fenster zur Welt, der Paukenschlag, der den Verband aus seinem Dornröschenschlaf wecken soll. Die Akademie bildet einen neuen, noch unbesetzten Raum, in dem es zunächst möglich scheint, viele Sachen grundlegend anders zu tun, als man im Verband gewohnt ist, und damit eine Vorzeigefunktion zu erfüllen. Auch dort arbeitet man bereits nach dem Prinzip der gegenseitigen Ergänzung, mit dem feinen Unterschied, dass für die Organisation ein männlicher *Hoca*, für den Inhalt aber eine Frau zuständig ist. Für die konservativen Gemeinden ist das ein unerhörtes Novum, das man nur deswegen nicht offen anzugreifen wagt, weil es vom Direktor verordnet worden ist und dieser sich wieder auf Kemal Kacar persönlich berufen kann. Auch für das Akademie-

31 Interview mit M/SG 11 vom 24.5.2000.

32 Interview mit M/SG 5 vom 24.5.2000.

team bildet dieses Novum eine erhebliche Hürde. Mögen sie auch zur neuen Elite gehören, diese Männer und Frauen sind es schlichtweg nicht gewohnt, sich mit einem Mitglied des anderen Geschlechts, das nicht zur Familie gehört, in einem geschlossenen Raum aufzuhalten. Teamsitzungen verursachen auf beiden Seiten Verlegenheit und führen manchmal zum Kommunikationsabbruch. Anfangs wurden daher viele Gespräche auf dem Flur abgehalten und erst als die Frauen sich durchsetzten und sich einen eigenen Büroraum erstritten, kehrte ein labiles Gleichgewicht ein.

Trotz dieser erheblichen Schwierigkeiten blüht die Kreativität. Die Akademie versteht sich als Brücke zwischen Moslems und Nichtmoslems. Das steht in jedem Programmheft und das Angebot bestätigte es. Deutsch-, Arabisch- und Türkischkurse; informative Abende zur Geschichte des Christentums, Judentums oder des Islam; Tagungen zur Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge, zur Kopftuchfrage, zu *Sharī'a* und Demokratie; Gesprächsrunden für türkische Eltern über Erziehung, die Situation moslemischer Jugendlicher in Deutschland oder die Frage, ob Eltern ihre Kinder schlagen dürfen; Fortbildungsreihen zu Gesundheit, Ernährung, Krankheiten, islamische Feste und Glauben, die Situation von Behinderten; politische Bildung. Moslems und Nichtmoslems, Wissenschaftler, Politiker und Kirchenvertreter werden eingeladen, über diese und andere Themen einen Vortrag zu halten und sich zur Diskussion zu stellen. Und auch wenn die angestrebten Besucherzahlen zunächst ausbleiben, ist die Akademie in der Öffentlichkeit sofort ein Begriff.

Akman ist bereit, in seine Akademie erheblich zu investieren. Das Haus wird zuvor aufwändig von Facharbeitern des Verbandes restauriert. Die Kosten erwirtschaftet die GmbH. Die Gehälter der Mitarbeiter, die Honorare der Redner, die monatlichen Festkosten, der Unterhalt des Gartens, alles wird somit vom Verband getragen. Und damit nicht genug. Als ich Anfang Januar 2000 den Geschäftsführer der Akademie spreche, erzählt er mir, dass ein Neubau genehmigt worden sei. Sie werden demnächst ein Bettenhaus im Garten bauen, damit sie auch Fortbildungsgruppen und Bildungsurlauber empfangen können. Die niedrigen Besucherzahlen machen ihm Sorgen, und nun will er auch die Ausbildungssparte in Angriff nehmen. Zwar seien sie jetzt als Bildungsinstitution anerkannt worden und es wird nunmehr ein kleiner Teil der Ausgaben von staatlichen Subventionen getragen. Es reicht aber noch nicht aus, um die angestrebte finanzielle Unabhängigkeit zu erreichen. Trotzdem sprüht der Geschäftsführer vor Begeisterung. Was er brauche, sagt er, seien junge Leute, die sich im Antragsgeschäft auskennen und für Subventionen sorgen kön-

nen, dann könne man sich in ein paar Jahren finanziell unabhängig machen. Bis dahin, davon ist er überzeugt, werde der Verband sie unterstützen.

Mitte Januar sehe ich Nurettin Akman zum letzten Mal. Der Berliner Verband hat in der »Katholischen Akademie« in Berlin ein *Iftar*-Essen angeboten und den Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde sowie den Präsidenten des Bundestages eingeladen. Für den Verband wie für seinen Direktor ist es ein großer Moment, vielleicht der größte, seit die Politik der Öffnung in Angriff genommen wurde. Akman spricht vor laufenden Kameras von den vielen Gebäuden, die in letzter Zeit gekauft wurden, von den Anstrengungen der Gemeinden, sie zu modernisieren und herzurichten, von dem Erfolg der »Islamischen Akademie«. »Das Fernhalten der Jugend von schlechten Gewohnheiten ist das höchste Ziel des Verbandes«, schließt er. Was nun also bevorstehe, sei die Anerkennung als Körperschaft; damit wäre für die Jugend ein Platz in Deutschland geschaffen.

Es ist ein denkwürdiger Abend, an dem auch die Frauen des Berliner Verbandes zum ersten Mal in großer Zahl teilnehmen. Eine von ihnen sehe ich sogar ein Interview geben. Einladungen werden ringsum ausgesprochen; es liegt Aufbruchstimmung in der Luft. Zwei Monate später höre ich, dass Akman, für alle unerwartet, in die Türkei zurückgekehrt ist und sich nunmehr auf seinem Alterssitz zu Ruhe gesetzt hat.

4.7 Nach dem Führungswechsel

Hüseyn Hakkı, der neue Direktor des Kölner Mutterhauses, lässt zunächst alles beim Alten. Hakkı kommt direkt aus der Türkei und beherrscht die deutsche Sprache nicht. Er ist mit den Problemen und Anforderungen, die das Leben von Moslems in einer nichtmoslemischen Gesellschaft mit sich bringt, überhaupt nicht vertraut. Das Konzept der Akademie, das christliche Bildungsinstitutionen imitiert, sich auf die Erwachsenenbildung richtet und ganz offenkundig nichts zur religiösen Bildung der eigenen Kinder beiträgt, ist ihm unbekannt. Trotzdem belässt er es zunächst beim vorgefundenen Konzept. Er lässt aber Zweifel daran entstehen, ob die Öffentlichkeitsarbeit noch zum *Hizmet* gehört. Die Gegner der Öffnungspolitik, die bis zu Akmans Abschied verhalten Kritik übten, bekommen dadurch die lang erwartete Möglichkeit, ihre Stimme hören zu lassen. In den drei Monaten, die Hakkıs Ankunft in Köln von Kemal Kacars Tod in Istanbul trennen, konzentriert sich die Kritik auf das Akademierteam, auf die Kosten, die es verursacht, auf die Vermischung der Geschlechter. Akman sei

zu schnell vorgegangen, Außenkommunikation gehöre nicht zum *Hizmet*, sie dürfe vor allem nicht die eigentliche Aufgabe des Verbandes, die Einrichtung von Korankursen, verdrängen, und das Wichtigste: Frauen hätten nichts zu sagen und schon gar nichts in der Öffentlichkeit zu suchen.³³

Als dann Kemal Kacar stirbt und Ahmed Arif Denizoglu Ende Juni 2000 an die Spitze der Gesamtorganisation tritt, werden aus der nunmehr lauten Kritik an Akmans Politik Konsequenzen gezogen. Mitte Juli gehört die Akademie bereits der Vergangenheit an und das Team wird vorläufig nach Hause geschickt. Ende August tritt es offiziell zurück und die Kölner Zentrale übernimmt seine Funktionen und auch die juristische Rechtsposition. Für das aufwändig restaurierte Haus wird eine neue Bestimmung geplant, und, Schritt haltend mit den Direktiven des neuen Istanbuler Direktors, die Umwandlung der Räumlichkeiten in ein Jungeninternat ins Auge gefasst.

Der neue Mann besucht Anfang September Europa und stellt fest, dass die Gemeinden die anvisierten Ziele nicht erfüllen. Die Ausbildungszahlen gingen in den letzten Jahren deutlich zurück, zu wenige neue *Hocas* rückten in den Kursen nach, die Qualität der Gemeinden sei dadurch gesunken. Ahmed Arif sieht eine Verbindung zwischen der steigenden Ausländerfeindlichkeit und dem sinkenden Bildungsstand türkischer Jugendlicher. Eben weil sie nicht religiös gefestigt seien und über keine religiöse Identität verfügten, hätten die türkischen Kinder dem Extremismus nichts entgegenzusetzen. Seine Schlussfolgerung: Die Seele (*Rûh*) der Kinder sei in Gefahr.³⁴

Ahmed Arif äußert Kritik. Die europäische Organisation habe sich zu sehr um die materielle Seite gekümmert. Sie habe Immobilien gekauft und renoviert, sie habe Geld in ein pädagogisches Zentrum in Duisburg investiert, um eine Infrastruktur für den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen einzurichten, sie habe vor allem Arbeitskraft und Kapital in die »Islamische Akademie« in Köln investiert, um den Dialog mit der deutschen Gesellschaft zu fördern. Insbesondere die Dialogarbeit der Islamischen Akademie kann ihm nicht einleuchten. Die Einrichtung von Korankursen sei das alleinige Ziel der ganzen Süleyman-Gemeinde und solle es auch bleiben. Der Distriktvorsteher in Berlin berichtet, der neue Leiter habe sie zum Schluss getadelt: »Ihr wollt Menschen erziehen, habt aber

33 Interview mit M/SG 13 vom 19.9.2000.

34 Interview mit M/SG 15 vom 13.9.2000.

nur Gebäude hochgezogen«, und »Allein das Materielle reicht nicht aus, wir müssen Menschen ausbilden.«³⁵ Die Konsequenz dessen steht meinem Gesprächspartner deutlich vor Augen: Leistung und Spendenbereitschaft der Gemeinden sollen fortan nach innen gehen und den eigenen Kindern zugute kommen, statt nach außen zu fließen, in den Aufbau von Kommunikationsstrukturen mit der Mehrheitsgesellschaft. Die neue Lösung lautet dann auch, man solle überall religiöse Internate einrichten, um den Kindern eine bessere religiöse Identität zu geben als bisher.

Kritik gibt es auch an der Gründung der Landesverbände und der Wirtschaftlichkeit der Läden. Beide seien gegen die innere Satzung des Verbandes erfolgt. Die Süleyman-Gemeinschaft als Ganze habe nun einmal eine zentrale Struktur. Jede Dezentralisierung könne Anlass zu Aufspaltung und Querdenkerei geben, wie jeder wisse. Es sei also gegen die religiöse Idee gewesen, selbstständige Landesverbände zu gründen und die Selbstständigkeit an der Basis zu fördern. Auch der Berliner Distriktsvorsteher sieht das jetzt ein:

»Wir sind eine zentrale Organisation, im Grunde genommen stand immer alles unter der Leitung von Kemal Kacar, unser Führer ist wie der Papst und die regionalen Führungen sind wie seine Bischöfe.«³⁶

Er erzählt mir, die eingetragenen Vereine seien bereits rückgängig gemacht, alle regionalen Führungen ausgewechselt und die interne Struktur wiederhergestellt worden, wie sie eigentlich sein solle. »In sein Dreieck zurückgeführt«, nennt er das und weist auf eine Zeichnung in einer gerade erschienenen Darstellung islamischer Organisationen in Deutschland, in der der »Verband der Islamischen Kulturzentren« im klassischen Dreieck einer Ordenshierarchie abgebildet wird.³⁷

Zudem möchte Ahmed Arif nicht, dass die GmbH Gewinn erwirtschaftet, auch wenn dieser dazu gedacht sei, die Ablösung und Zinsen der örtlichen Gemeinden zu finanzieren. Er hat ein Verbot ausgesprochen, fortan in den Moscheeläden Konserven zu verkaufen. Deren Verkauf habe mit dem religiösen Ziel der Organisation nichts zu tun, man könne sie schließlich überall erwerben. Die Läden sollten lediglich *Helal* geschlachte-

35 Interview mit M/SG 15 vom 13.9.2000.

36 Ebenda.

37 Ebenda.

tes Fleisch und *Helal*-Wurstwaren vertreiben sowie religiöse Literatur und solche Dinge, die die Mitglieder nirgendwo sonst beschaffen können.³⁸

Dazu kommt noch, dass Ahmed Arif eine große Scheu vor Frauen hat. Obwohl bereits 40 Jahre alt, ist er unverheiratet geblieben, aus Respekt, wie er sagt, für seine Mutter. Auch hat er ausgesagt, die Frauen so sehr wertzuschätzen, dass er unmöglich eine von ihnen heiraten könne. Frauen sollten zudem lieber im heiligen Raum (*Mahram*) verbleiben und nicht gezwungen werden, mit fremden Männern umzugehen oder, noch schlimmer, gar vor ihnen aufzutreten. Vor Männern zu sprechen, führt seiner Ansicht nach lediglich zu ihrer Entwürdigung. Die Leiterin der Akademie fasst diese Aussage, die der neue Direktor bei seinem Antrittsbesuch in Deutschland in Zusammenhang mit ihrer Öffentlichkeitsarbeit machte, dennoch als eine Würdigung ihrer Arbeit auf. Viele der männlichen *Hocas* hatten nämlich hinter ihrem Rücken schlecht über sie geredet. Die Arbeit, die sie mache, sei halt »Perlen vor die Säue werfen«, und lediglich als Bauernopfer zu verstehen, damit die Deutschen nicht sagen würden, der Verband sei frauenfeindlich. Das habe sie weit tiefer verletzt. Nun sei die Öffentlichkeitsarbeit insgesamt eingestellt worden, und sie warte erst einmal ab, wie es weitergehe.³⁹

Der Generalsekretär stellt den Sachverhalt anders dar. Alle Welt würde denken, der VIKZ hätte mit der Dialogarbeit aufgehört. Dem sei nicht so, sie solle lediglich in veränderter Form fortgesetzt werden. Eine Presseerklärung gäbe es auch deswegen nicht, weil sich faktisch nichts verändert habe. Er rechnet mir vor, was die Akademie dem Verband in den zwei Jahren ihres Bestehens gekostet hat, 50.000 DM im Monat, 120.000 im Jahr. Davon habe der Staat ein Siebtel beigesteuert, der Rest sei über die GmbH erwirtschaftet worden. Vordergründig gehe es also um Geld, die Akademie habe sich selbst finanziell nicht tragen können.⁴⁰

Es herrscht erneut Unruhe in den Gemeinden. Mancherorts fragt man sich vorsichtig, ob die einschneidenden Entscheidungen auch die richtigen gewesen sind. Ist der neue Mann in Istanbul seiner Aufgabe gewachsen? Werden seine Entscheidungen den Verband vorwärts bringen oder aber um Jahre zurückwerfen? Man wartet auf ein Zeichen, dass der Gemeinde zeigen könnte, dass Ahmed Arif tatsächlich der Richtige ist. Geschichten kursieren, die seine Berufung hinterfragen oder von besonderen Begabun-

38 Interview mit M/SG 13 vom 18.9.2000.

39 Interview mit F/SG 4 vom 19.9.2000.

40 Interview mit M/SG 4 vom 18.9.2000.

gen berichten. So soll er nach der Gesundheit eines abwesenden *Hocas* gefragt haben, just in dem Moment, als dieser zu Hause krank wurde. Das reicht aber noch nicht aus, um als Beweis seiner charismatischen Begabung zu gelten.⁴¹

Andere meinen dagegen, der Direktor sei lediglich für die Organisation zuständig, nicht für die spirituelle Führung. Dafür seien die Haupt-*Hocas* zuständig, die regional die *Hocas* in den Moscheen anleiten. Es gäbe schließlich keinen *Ḥalīfa* mehr, und tatsächlich habe der neue Direktor bei seinem Besuch zunächst auf die Wirtschaftlichkeit der Gemeinden geschaut und darauf gedrängt, zukünftig klare Bilanzen zu sehen.⁴² Der Generalsekretär geht so weit zu sagen: »Wir sind sunnitische Moslems, sonst nichts. Darüber kann man überall nachlesen. Wir haben eine Organisation zu leiten.«⁴³

Das sind widersprüchliche Angaben. Doch soviel ist klar, der neue Mann hat sich als Organisator präsentiert, er muss aber noch beweisen, auch in der Lage zu sein, das Charisma zu füllen und zum spirituellen Führer heranzuwachsen. Solange dies noch im Fluss ist, ist nichts entschieden. Das Wort *Tevecüh* fällt, das sonst gelegentlich benutzt wird, um die Durchhaltefähigkeit der Kinder in den Kursen zu erklären: Man solle zunächst darauf warten, bis einem »die Augen geöffnet werden«; ein Urteil, das auf intellektuellem Wege zustande gekommen ist, gelte dagegen nicht so viel.⁴⁴

Der junge Ahmed S.,⁴⁵ *Hoca* in einer der Nachbarschaftsmoscheen Berlins, bringt das Spannungsfeld, das den Verband in Atem hält, schließlich auf dem Punkt.

»Er (Ahmed Arif) hat bislang noch nicht gesagt, daß er *Manem* ist, wir müssen aber daran glauben, dass Kemal Kacar es ihm gegeben hat. Die spirituelle Fähigkeit unseres Führers gehört zum Glauben (*Imān*). Wir glauben daran, wir glauben an das, was wir nicht gesehen haben. *Maneviat* kann man auch nicht sehen. Aber sonst würden die Schüler hier nicht sitzen, das ist *Maneviat*, und nicht etwas, was man selbst hinkriegt hat.«

41 Interview mit F/SG 4 vom 19.9.2000.

42 Interview mit M/SG 12 vom 18.9.2000.

43 Interview mit M/SG 4 vom 18.9.2000.

44 Interview mit F/SG 4 vom 19.9.2000.

45 Der Name wurde verändert.

Für Ahmed S. ist das Wichtigste, dass die Inspiration fließt, sonst könnte er seine Arbeit nicht machen. Damit bringt er die religiöse Introvertiertheit der Süleyman-Gemeinschaft wieder zum Ausdruck, und Zweifel darüber möchte er nicht erst aufkommen lassen. »Es gibt viele *Hocas*, die unter einander darüber reden, ob er auch *Manem* ist; sie schauen, was er macht, ob er Wunderzeichen (*Keramet*) von sich gibt.« Dies macht Ahmed nicht: »Bringt nichts, nachzuforschen.« Er selbst folgt am liebsten den Instruktionen und vertraut darauf, dass es in Ordnung ist, »weil Kemal Kacar es so beschlossen hat«.46

Die neuen Instruktionen machen ihm viel mehr Sorgen. *Hocas* müssen sich fortan strikt an den Bereich halten, für den sie ausgebildet wurden, das will sagen, an den Religionsunterricht in den Korankursen. Alles andere solle nun endgültig von anderen erledigt werden, aber wie soll das gehen? Ahmed S. weist sogleich auf die Schwachstelle hin. Es ist wahr, seine Gemeinde spendet oft und gerne, aber regelmäßig eine Schreibtätigkeit zu betreuen, z.B. die Spendenabwicklung, das ist ihnen fremd. Ehrenamtliche Arbeit ist im Verband in dem Sinne noch kein Begriff. Sogar der Vorstand seiner Moschee, der eigentlich diese Aufgabe übernehmen sollte, gibt seinen monatlichen Beitrag lieber dem *Hoca*, einmal, weil er Respektsperson ist, aber auch, weil er der einzige in der Moschee ist, der vom Verband bezahlt wird. Die Folge dieser Mentalität ist, dass er während des Unterrichts oft aufstehen muss, um Geldscheine in die Kasse zu legen und den Eltern eine Quittung zu schreiben. Der Unterricht ist dann unterbrochen, die Jungen sind eh unkonzentriert. Manchmal ist es schwierig, danach den Unterrichtsfaden wieder aufzunehmen. Eine Schreibtisch-tätigkeit zu übernehmen, wird noch sehr schwer für die Gemeinde, schließt er: »Die denken nicht so.«

Genau dort, im Alltag, zeigt sich das Dilemma, in dem sich jede religiöse Gemeinschaft latent befindet, das aber für den »Verband der Islamischen Kulturzentren« im Augenblick eine dramatische Wendung genommen hat. Es geht darum, die Waage zwischen religiöser Inspiration und Flexibilität zu halten und damit innen mit außen, die Konzentration auf das Charisma mit der notwendigen Erweiterung des Aufgabengebiets zu versöhnen. Für den Verband hat sich das Problem in der Frage zugespitzt, was genau zum religiösen Aufgabenbereich, zum *Hizmet* gerechnet werden soll.

Die Außenkommunikation soll also zurückgedreht werden? Darüber

46 Interview mit M/SG 9 vom 24.9.2000.

sind sich alle, die beim Verband einer Aufgabe nachgehen, im Augenblick unsicher. Ibrahim aus Augsburg, der jetzt Dienst im Münchener Zentrum macht, meint: »Es geht jetzt erst einmal um die Seele der Kinder, danach kommt wieder das andere.«⁴⁷ Und Ahmed S., danach gefragt: »Sieht erst mal so aus, also, ich kann jetzt nicht mehr die Seelsorge in Krankenhäusern übernehmen, dafür soll ich die Kinder intensiver betreuen.« Aber, so weiß er jetzt schon, man darf die Türkei und Deutschland nie miteinander vergleichen oder sogar türkische Strukturen in Deutschland übernehmen, dann würde eine Katastrophe passieren. »Vielleicht muss man Ahmed Arif erst beweisen, dass beide Seiten der Arbeit nötig sind, um hier voran zu kommen.«⁴⁸

4.8 Charisma von innen und außen betrachtet

Charisma ist die als außeralltäglich geltende Qualität einer Person, die wegen dieser Qualität als Führer gilt.⁴⁹ Ihre Außergewöhnlichkeit manifestiert sich in einer besonderen Kraft oder Begabung, über die nicht jeder Mensch verfügt und die auch nicht jedem zugänglich ist. Die Form, in die sich Charisma jedoch manifestiert, ist das Resultat eines kollektiven Erwartungsmusters. Es fällt nicht zufällig vom Himmel, sondern ist von der bereits existierenden (religiösen) Tradition vorbereitet worden. Auf dieser Weise wird die Tradition entweder fortgesetzt, oder das Charisma verstärkt eine bereits in ihr vorhandene Erwartung. Jede charismatische Qualität muss daher, will sie ihre Wirkung entfalten, zuerst von anderen erkannt werden, um dann auch entsprechend gewürdigt werden zu können. Das bedeutet unter anderem, dass sich bestimmte Zeichen einstellen sollen, die die Echtheit des Charismas belegen. Gruppenexterne Maßstäbe sind dabei, wie Max Weber bereits sagte, »begrifflich völlig gleichgültig: darauf allein, wie sie (i.e. die außeralltägliche Qualität) tatsächlich von den charismatisch Beherrschten, den ›Anhängern‹ bewertet wird, kommt es an.«⁵⁰

Der Lehrer Süleyman war in den Augen seiner Schüler ein solcher Charisma-Träger. Die Maßstäbe für seine Beurteilung wurden von Süley-

47 Telefongespräch mit M/SG 5 vom 26.9.2000.

48 Interview mit M/SG 9 vom 24.9.2000.

49 Die Schlussbemerkungen stützen sich auf die klassische Charisma-Definition von Max Weber (1921) 1972, S. 140-2, S. 654-61.

50 Weber (1921) (1972), S. 140, § 10.

mans langjähriger religiöser Ausbildung bestimmt. Sein Charisma war der religiösen Tradition des Islam entnommen und von der Form, die diese in der Nakshibendi-Tradition bekommen hatte, geprägt worden. Für seine Schüler bot die religiöse Tradition, mit der sie mehr oder weniger vertraut waren, welche sie manchmal aber auch erst durch den Lehrer kennen lernten, das Werkzeug, um die Zeichen, die Süleyman Zeit seines Lebens von sich gab, zu lesen und zu beurteilen. Allerdings war stets nur eine kleine Gruppe bereit, genau diese Zeichenauswahl aus dem weiten Fundus der islamischen Tradition aufzugreifen und ihr eine zentrale Stelle einzuräumen. Es waren diese Süleymans Kompromisslosigkeit, mit der er sich an die religiöse Tradition hielt und auch nicht im Geringsten davon abzuweichen bereit war (= Tradition des *Muğaddid*); seine Begabung, Analphabeten in kürzester Zeit das Koranlesen beizubringen, und die Bedeutung, die er dem überkommenen *Medrese*-System dabei einräumte (= zentraler Stellenwert des *‘Ilm*); die Bescheidenheit und offensichtliche Selbstkenntnis, mit der er seine Funktion erfüllte (= zentraler Stellenwert des *Ma’rifā*); sowie schließlich seine Fähigkeit, anderen Zuversicht zu geben, ja, dazu zu inspirieren, eben diesen Weg einzuschlagen und somit das eigene Leben sinnvoll zu gestalten (= Vermittlung von *Nūr*, wodurch *Ma’nawīyāt* sich manifestieren kann).

Das Vakuum, das durch den doppelten Verlust an der Führungsspitze entstanden ist – durch den Weggang des Kölner Direktors sowie durch den Tod des bisherigen Führers der weltweiten Süleyman-Gemeinschaft –, hat das prekäre charismatische Gefüge dieser Gemeinschaft bloßgelegt. Das hat sie in eine Krise gestürzt. Verwundern kann das nicht. Eine Führung, die teils auf formaler Organisation, teils auf Charisma beruht, muss immer wieder ihre innere Quelle unter Beweis stellen und ist daher, wie Weber ausführt, auf eine spezifische Weise labil.⁵¹ Jeder neue Führer muss sich nämlich zuerst bewähren, er muss durch Zeichen beweisen, über dieselben charismatischen Fähigkeiten zu verfügen wie sein Vorgänger, und nachweisen, dass das, was er macht, tatsächlich dem Wohlergehen der Gemeinschaft dient. Jedes Charisma ist angreifbar, weil es »auf der emotionalen Überzeugung von der Wichtigkeit und Wert einer Manifestation (...) welcher Art auch immer«⁵² beruht. Eine solche Überzeugung muss sich immer wieder von neuem »von innen heraus« der Menschen bemächtigen. Die vielen Gerüchte, die im Augenblick in der Gemeinschaft die

51 Ebenda, S. 656.

52 Ebenda, S. 657.

Runde machen, scheinen zu bestätigen, dass sie die Direktiven des neuen Direktors gegen seine persönliche Überzeugungskraft abwiegelt.⁵³

Hinzu kommt, dass jedes Charisma sich nur unter bestimmten, von der Tradition festgelegten Bedingungen an andere mitteilen kann und somit von Anfang an seine eigene Begrenzung umreißt. Mitunter ist in dieser Gemeinschaft ihre Mitteilung nur dann gültig, wenn sie nachweislich an die »goldene Genealogie«, der *Silsila sadāt*, anschließt. Die Genealogie und das darin festgelegte Erbe der Sufi-Heiligen der Nakshibendi-Muğaddidi-Tradition bürgt durch die von diesen entwickelte *Imitatio Muḥammadi* für die Nähe zum Propheten. In der Laiengemeinschaft wurde die Ordensstruktur darum abgeschafft und stattdessen die persönliche Lebensführung – die *Imitatio Muḥammadi* – noch mehr in den Mittelpunkt gerückt. Das Erbe der Sufi-Heiligen bietet dennoch Hilfe, sich Gott emotional zu nähern. Die Hilfe wurde früher durch den Scheich als dem »einzigem Tor zur Realität« gegeben.⁵⁴ In der Laiengemeinschaft ist sie durch die gegenseitige Hilfe im Gebetskreis ersetzt worden. Trotzdem, – sozusagen gegen besseres Wissen – hoffen auch diese Gläubigen auf ein wenig Hilfe vom Direktor.

Diese zwiespältige Position des Direktors zwischen Geschäftsführer und Charisma-Träger hat eine zweite Krise heraufbeschworen, die insbesondere für den europäischen Zweig der Gemeinschaft von großer Tragweite ist. Benjamin Zablocki nannte sie die Krise der Glaubwürdigkeit.⁵⁵ Auch hier geht es keineswegs um die Glaubwürdigkeit in den Augen derjenigen, die nicht zur Gemeinschaft gehören. Was im Augenblick in den Institutionen der deutschen Mehrheitsgesellschaft, in den Kirchen, den Büros der Gemeindepolitiker oder aber der Presse über den Verband gedacht und gesagt wird, gehört zu der geringsten ihrer Sorgen. Warum es aber geht, was den Verantwortlichen in der Gemeinschaft unter den Nägeln brennt und von den Mitgliedern mit Sorge verfolgt wird, sind die in-

53 Die erste Variante besagt, dass nicht Ahmed Arif, sondern Kacars Stellvertreter von diesem kurz vor seinem Tod angewiesen wurde, die Gemeinschaft weiterzuführen. Aus Gründen, die für viele unbefriedigend erklärt sind, sollte er aber am Tag nach dem Begräbnis seine Position zugunsten des Enkels abgetreten haben. Die andere Variante besagt, dass Kacar eine Woche vor seinem Tod die beiden Enkel Süleymans, Ahmed Arif und seinen Bruder Mehmed, zu seinen Nachfolger benannt hat.

54 Siehe Kap. 1.

55 Zablocki 1996, S. 6.

ternen Maßstäbe, die gegenwärtig angelegt werden, um die Reichweite des selbst auferlegten Auftrags der religiösen Erneuerung, den so genannten *Hizmet*, abzustecken.

Zablocki stellte die Probleme, die mit der Konsolidierung des Charismas einhergehen, als eine Art Seiltanz dar: hier die Notwendigkeit zu konsolidieren, dort die Notwendigkeit, den ursprünglichen charismatischen Funken lebendig zu halten. Eine solche Problemlage lässt sich leicht aus der gegenwärtigen Lage der Süleyman-Gemeinschaft ablesen. Es geht um die Frage, ob dasjenige, was man in den letzten Jahren zustande gebracht hat, ob die Öffnung nach außen, die Gründung der Akademie, sogar die Stabilisierung der Gemeinschaft durch Ankauf von Immobilien, noch in Übereinstimmung mit den Absichten des Gründers ist, oder ob dadurch die Essenz, ausgedrückt in der Inspiration und Begeisterung, die die Seelen der Kinder erreichen soll, verschütt gegangen ist.

Was bedeutet es, wenn heute nach dem Führungswechsel laut über die eigene Glaubwürdigkeit nachgedacht wird, wenn die Wirtschaftlichkeit des Vereins und somit Formen der rationalen Organisation unterbunden werden und die Außenkommunikation für unnötig erklärt wird? In einem religiösen Kontext sind diese Schritte als Versuche zu verstehen, die schleichende Veralltäglichsung des Charismas rückgängig zu machen. In einem weltlichen Kontext hingegen haben sie eine andere Bedeutung. Der Außenwelt signalisieren sie soziale Schließung und können wie ein vorge-schobener Riegel verstanden werden, der die Gemeinschaft daran hindert, die Kontingenz, die für die religiöse Tradition in der Moderne entstanden ist, zeitgemäß zu bewältigen.

KAPITEL 5 DIE INNERE DYNAMIK DER GEMEINSCHAFT

5.1 Die Asymmetrie der Inklusion

In den islamischen Gemeinden Europas hat sich unter dem Druck christlicher Provenienz eine neue Organisationsform vollzogen: die Mitgliedschaft. Das christliche Selbstverständnis hat hier institutionelle Rahmenbedingungen hervorgebracht, die den neuen religiösen Minderheiten als einziges Organisationsmodell die Rechtsform des eingetragenen Vereins zur Verfügung stellen. Dem Soziologen Niklas Luhmann zufolge ist die Entwicklung in Richtung religiöse Mitgliedsorganisation in erster Linie als eine Weiterentwicklung moderner christlicher Organisations- und Gemeindeformen zu betrachten. Das besagt aber nicht, dass die Zugehörigkeit durch Glaubensüberzeugung mit der Inklusion durch Mitgliedschaft kompatibel sei: »nach wie vor kollidiert die Vorstellung einer Glaubensgemeinschaft mit der Vorstellung einer Mitgliedsorganisation.«¹

Die Mitgliedschaft hat indes die Grenzen der islamischen Gemeinden bereits geändert. Diese kommen nun nicht mehr nur durch Geburt zustande, sondern zusätzlich durch bewusste Entscheidungen und das Eingehen von finanziellen und anderen Verpflichtungen. Die Mitgliedschaft grenzt Moslems aus, die sich religiös nicht engagieren, und definiert deren Ort als peripher, während sie die Mitglieder und ihr Engagement ins Zentrum rückt. Dafür aber erfolgt die Mitgliedschaft für Männer wie für Frauen auf gleiche Weise und setzt damit eine prinzipielle Gleichheit voraus. Tatsächlich bilden Frauen heute innerhalb der männlich geprägten Öffentlichkeit einer Moschee meistens eine eigene Öffentlichkeit. Von Gleichheit kann aber noch nicht die Rede sein. Auch im »Verband der Islamischen Kulturzentren« gibt es Frauengemeinden. Es stellt sich die Frage: Welchen Ort besetzen sie?

Die Mitgliedschaft hat ältere Modelle der religiösen Inklusion nicht ersetzt, sondern ergänzt. Die religiöse Einbeziehung greift zusätzlich auf zwei Organisationsmodelle der islamischen Vergangenheit zurück, die allerdings in jeder europäischen Organisation anders gewichtet sind. Das

1 Luhmann 2000, S. 229. Luhmann zeichnet im Kapitel »Religiöse Organisationen« die Unausweichlichkeit organisierter Religion nach. Damit stellt sich auch die Frage der Inkompatibilität von Religion und Organisation (S. 248).

sind das *mainstream*-Modell, das an erster Stelle Männer ins Auge fasst, sowie das Ordensmodell, das beiden Geschlechtern getrennt voneinander einen eigenen Platz zuweist. Durch die neue institutionelle Anforderung des eingetragenen Vereins wurde zwischen diesen verschiedenen Formen der religiösen Einbeziehung eine Dynamik in Gang gesetzt. Man könnte auch sagen: Die Gestaltung islamischer Organisationen in Europa spielt sich in einem Dreieck unterschiedlicher und zum Teil auseinander strebender Bindungen ab (s. Abb. 4).

Das war nicht immer so. Die islamische Tradition überliefert zwar Geschichten vom Propheten, der die Frauen dazu ermutigte, in der Moschee zu beten, und der Lösungen antrug, um die Spannung zwischen den Geschlechtern abzubauen. Die islamische Geschichte lässt jedoch ein anderes Bild entstehen. Frauen wurden als Quelle der Unruhe und der Verführung betrachtet und als Ursache sozialer Disharmonie abgestempelt. Ihre Anwesenheit im Gebetsraum war alsbald unerwünscht, und Frauen, die etwas auf sich hielten, ließen sich dort nicht mehr blicken. Von den Frauen wurde erwartet, dass sie ihre Gebete zu Hause durchführten und im Übrigen nur so viel von den koranischen Wissenschaften erfuhren, dass sie selbstständig das Gebet verrichten konnten. Von den *Medresen* blieben sie weitgehend ausgeschlossen. Das änderte sich erst im Zuge der religiösen Erneuerungsbewegungen der 1970er Jahre. Auch moslemische Frauen in Europa, die heute die Wissenschaften des Islam studieren und sich in der Tradition auskennen, weisen unermüdlich darauf hin, dass ihr heutiger Status in der Gemeinde nicht mehr mit der koranischen Tradition übereinstimmt.²

Männer benutzten den öffentlichen Raum, den die Moschee bietet, indes auf unterschiedliche Weise. Hier wurden sie als Jungen in den Koran eingeführt und hier gab es die Möglichkeit, mit anderen das rituelle Gebet zu verrichten. An diesem Ort hörten sie gemeinsam die Ermahnungen in der wöchentlichen Freitagspredigt. Auch Männer, die sich religiös nicht engagierten, konnten hier ein Gefühl der Zugehörigkeit aufrecht erhalten, weil jede Moscheegemeinde zugleich einen öffentlichen Raum darstellt, in dem Geschäfte gemacht und Freundschaften gepflegt werden, in dem man sich sozial engagiert oder politisch artikuliert. Der religiöse Ort war also

2 Hoffmann-Ladd 1995, S. 327; Artoun 1989, S. 104, 120, 123; Berkey 1992, S. 161-81. Neue Frauenzeitschriften wie HUDA (seit 1995) oder »The European Muslim Woman« (seit 1998) bringen regelmäßig Beiträge über die Ehefrauen und Töchter des Propheten.

auch immer ein Ort männlicher Vergemeinschaftung, zu der Geburt und Geschlechterzugehörigkeit den Zugang gewährten.³

Neben dieser Tradition des *mainstream*-Islam gab es aber immer auch das Angebot der islamischen Orden. Orden ermöglichten beiden Geschlechtern, sich religiös zu engagieren. Hier galt immer, dass Männer wie Frauen sich individuell dafür entschieden, dieser oder jener Methode zu folgen und damit die eigene Glaubenspraxis zu intensivieren (s. Kap. 1). In den Orden vollzog sich die Inklusion nicht durch Geburt, aber auch nicht durch eine formale Mitgliedschaft. Hingegen gingen die Anwärter ein Band des gegenseitigen Vertrauens und Respekts (*Rābiṭa*) mit dem Scheich des Ordens ein, das am Ende mit einem Gelübde oder einer Initiation besiegelt wurde. Das Band galt für Männer wie für Frauen. Manche Ordenshäuser hielten einen zusätzlichen Raum für Frauen bereit. Unter besonderen Umständen bildeten Frauen aber auch eigene Bänder mit eigenen Vorsteherinnen und spirituellen Abstammungsketten (*Silsila*) heraus und bezogen getrennte Räumlichkeiten.⁴

Die religiöse Tradition dieser Orden hat sich in Europa fortgesetzt.⁵ Auch wenn die meisten islamischen Organisationen in Europa die intensivierte Gebetspraxis der Orden nicht übernehmen, bietet ihnen das Ordensmodell der Geschlechtertrennung ein Vorbild, durch das die Inklusion von Frauen und Männern, die durch die Mitgliedschaft unvermeidbar geworden ist, bewältigt werden kann. Alle islamischen Organisationen in Europa sehen sich gezwungen, ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Bindungen, die sich ja zum Teil ausschließen, zu finden, und sie tun das alle mit unterschiedlichen Gewichtungen. Auch der Ort religiöser Vergemeinschaftung von Frauen befindet sich dadurch heute in der Moschee, ohne allerdings mit dem Ort der Männer gleichgestellt zu sein. Es hat sich eine weibliche Öffentlichkeit etabliert, die bereits durch vielfältige strukturelle Maßnahmen (Moscheeräume für Frauen) gestützt wurde.⁶ Das ist eine neue Erscheinung. Zunächst geht es hier darum, das Verhältnis des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« zu seiner femininen Öffentlichkeit zu bestimmen.

3 Barazangi 1995, S. 409; Waardenburg 1995, S. 147-51.

4 Böttcher 1998.

5 Es gibt noch immer sehr wenig Literatur über Sufi-Orden in Europa. Für Deutschland: Spuler-Stegemann 1997; Schießmann 1999. Für England: Werbner 1998, 2001.

6 Jonker 1999c.

Als Nachfolgeorganisation eines Ordens bezieht der »Verband der Islamischen Kulturzentren« eine Position, die von anderen Moslems in Europa nur widerwillig zur Kenntnis genommen wird.⁷ Sie beinhaltet Gleichheit der Geschlechter im Bereich des Religiösen neben dezidiert Ungleichheit im Bereich der Verwaltung und der religiösen Repräsentation. Auch wenn in dieser Laiengemeinschaft das Scheichtum abgeschafft wurde, sind alle Mitglieder nach wie vor vom *Rābiṭa*, dem Band des gegenseitigen Respekts und Vertrauens geprägt. Das schafft eine prinzipielle Gleichheit. Die Gemeinschaft der Muslime (*umma*) ist gleichwohl männlich konnotiert. Im organisatorischen System des Verbandes wurde sie in einen Raum umgewandelt, in dem sich Verwaltung und Charisma unauflöslich miteinander verknüpfen ließen. Damit beziehen die Männer eine Position, die die der Frauen nicht nur hierarchisch überlagert, sondern mit deren Hilfe sie den Frauen einen Ort zuweisen, der keine Nähe zum religiösen Zentrum erlaubt. *Rābiṭa* fordert von beiden Geschlechtern, der Gemeinschaft zu dienen und damit den in ihr angelegten religiösen Auftrag zu erfüllen. Das Zentrum der Organisation befindet sich indes dort, wo die Verknüpfung von Charisma und Verwaltung die Legitimität des Auftrags auch als von Gott gegeben garantiert.

Die Einbeziehung durch Mitgliedschaft setzt aber auch prinzipielle Rechte des Wählens und des sich zur Wahlstellens voraus. Grundsätzlich stünde diese Möglichkeit männlichen wie weiblichen Mitgliedern offen, aber in der Praxis sind es nur Männer, die von diesem Recht Gebrauch machen. Alle Beteiligten bereitet es sichtlich Mühe, mir gegenüber diesen status quo zu erklären. Wenn die weiblichen *Hocas* zum Beispiel über ihre eigene Arbeit sprechen, fällt des Öfteren das Wort »Außendienst« (*Diş hizmeti*), um den Unterricht der Frauen von dem Innendienst (*iş hizmeti*),

7 Kritik wird vor allem in *Milli-Görüş*-Kreisen laut. Mein Interviewpartner M/A 2, selbst ein Nakshibendi-Schüler, verurteilt die Haltung seiner VIKZ-Kollegen gegenüber Frauen als »nicht zur Tradition gehörig«. Aber auch er verweist auf die Frauen des Propheten, wenn es um die Frage geht, ob Frauen vor einem Männerpublikum reden dürfen (seine Antwort lautet also: Nein!). Die Tatsache, dass der VIKZ sich verweigert, Pilgerfahrten für die zum Verband gehörenden Frauen zu organisieren, verurteilt er aber mit einem lapidaren »gehört nicht zum Islam. Dafür gibt es keine Quellen« (am 16.10.2000). Muslimische Frauen, die sich in *Milli-Görüş*-Nähe selbstständig organisiert haben und über eine relativ große Selbstständigkeit verfügen, winken nur ab, wenn es um die Lage ihrer Glaubensschwestern beim VIKZ geht.

dem Unterricht mit Kindern, zu unterscheiden. Wie sehr dieser Ausdruck auch die Wichtigkeit der die *Da'wa*-Arbeit unterstreicht, so weist er doch auf eine Grenze hin. Die Organisation hat indes ein bestimmtes Verhalten entwickelt, um mit diesem Nebeneinander von Symmetrie und Asymmetrie umzugehen. Und, wie sich später zeigen wird, ist die Lösung, die gefunden wurde, für die meisten – Frauen wie Männer – akzeptabel.

Die folgende Situationsskizze einer Berliner Moschee fasst das Nebeneinander von Symmetrie und Asymmetrie noch am ehesten zusammen. Gerade weil sie räumlich getrennt sind, können beide Geschlechter gewissermaßen zusammen am selben Bildungsauftrag arbeiten. Beide sind zudem innerhalb ihrer eigenen Gruppe mit derselben religiösen Kommunikation beschäftigt – eine Kommunikation, die ihnen eine Verbindung zur transzendenten Wirklichkeit verspricht. Damit ist ein dritter Bezugshorizont der Kommunikation markiert, dem sich beide Geschlechter unterordnen und der ihre direkte Kommunikation, die von Respekt und Zurückhaltung geprägt ist, reguliert. Schließlich übernehmen die Männer auch dann die Verantwortung, wenn sie dafür weniger qualifiziert sind als ihre weiblichen Gegenspieler. Die Frauen überlassen ihnen gerne den Vortritt.

5.2 Die Suche nach Wörtern

Das Haus liegt am äußersten Rand des Märkischen Viertels, das letzte rechts, bevor der Freizeitpark beginnt. Es ist ein zweistöckiger Neubau, in dem sich ein Supermarkt befindet. Neben der Türschelle steht schlicht »Isl. Kulturbüro. 1. Stock«. Nur wer genauer hinschaut, kann im Fenster des ersten Stocks ein Plakat mit der Aufschrift »Verband der Islamischen Kulturzentren« entdecken. Im obersten Stock befindet sich eine Zahnarztpraxis. Patienten und Moscheebesucher sind sich im breiten Treppenhaus gleichermaßen anonym. Hier befindet sich die nördlichste Moscheegemeinde Berlins.

Zwei junge *Hocas*, ein Mann und eine Frau, verrichten in dieser Moschee den Dienst. Weil sie miteinander verwandt sind, gilt die sonst strenge geschlechtliche Trennung für sie nicht. Obwohl er ausschließlich im Männer- und sie im Frauenraum arbeitet, können sich beide auch zusammen in der Küche oder im Büro aufhalten oder sich einmal rasch im Flur verständigen. Das erweist sich im Hinblick auf die beschränkten Räumlichkeiten und die durch die ganze Etage tollenden Kinder als praktisch.

Die Moschee umfasst lediglich einen kleinen Gebetsraum für Frauen und einen etwas größeren Raum für Männer, in dem letzteren sind auch

eine Gebetsnische und ein Predigtstuhl eingebaut. Weiterhin gibt es auf der Männerseite neben einem kleinen Krämerladen ein Büro, in dem auch der Besuch empfangen wird. Die Küche befindet sich auf der anderen Seite neben dem Frauenraum. Für beide Geschlechter wurden getrennte Waschräume eingerichtet. Die Gruppe der Teilnehmer am Gebetskreis (*Hatim*) umfasst lediglich sieben Frauen und zehn bis zwölf Männer. Diese Gruppe bildet ebenfalls die ganze Gemeinde. Andere Moslems verirren sich nicht an diesen Ort. Lediglich in der Fastenzeit kommen mehr Besucher – von woher, das wissen die *Hocas* nicht. Der Frauengebetskreis trifft sich donnerstags in der Moschee und mittwochs bei einer der Teilnehmerinnen zu Hause. Der Männerkreis kommt nur montags zusammen.

Der Umgang zwischen Schwager und Schwägerin ist entspannt und respektvoll. Beide haben die gleiche Ausbildung durchlaufen. Sie spricht zudem Deutsch, eine Sprache, die er nicht beherrscht. Zusammen erklären sie mir, so gut wie es geht, die »Empfehlungen« des Lehrers Süleyman. Diese betreffen die von ihm empfohlenen Predigthemen. In den 1950er Jahren schrieben seine Schüler sie in Hefte, die heute durch die weitgestreuten Gemeinden zirkulieren (s. Kap. 2). Man merkt den beiden an, dass sie sich bestens mit den Feinheiten der Grammatik und mit komplizierten Wortfeldern in mehreren Sprachen auskennen. Es ist ihr Metier, sich zwischen der heiligen Koransprache, dem modernen Arabisch, dem Osmanischen und dem Türkischen hin und her zu bewegen, ohne dabei ein Körnchen Bedeutung zu vernachlässigen. Nur die deutsche Übersetzung fehlt ihnen, der in Berlin geborenen Schwägerin ebenso wie dem in Ankara aufgewachsenen Schwager.

Trotz ihrer deutschen Sprachkenntnisse ordnet sich die junge Frau dem Schwager unter und lässt ihm bei der Erklärung schwieriger religiöser Begriffe den Vortritt. Er benutzt diesen Freiraum zurückhaltend, holt ein osmanisches Wörterbuch und beginnt, ihr die Schlüsselwörter ins moderne Türkisch zu übersetzen, damit sie sie dann mir erklären kann. Aber es gelingt ihr nicht, deutsche Äquivalente zu finden. Meine Wortvorschläge aus dem christlichen mystischen Bereich verhallen unverstanden. Mir kommt wieder die Bemerkung des Berliner Vorstandsvorsitzenden in den Sinn: »Wir haben junge Leute, die viel wissen, aber ihr Wissen ist wie durch eine Mauer getrennt.« Die Mauer entpuppt sich als eine fast undurchdringliche Sprachbarriere. Ihr sorgfältig gegliedertes und verfeinertes Wissenspotenzial ist kaum an den konzeptuellen Horizont der Moderne anschlussfähig. Übersetzungshilfen existieren nicht, ihnen fehlt zudem jede Kenntnis der deutschen Gesellschaft. Dass ihr eigenes Wissen von der

Mehrheitsgesellschaft nicht einmal als Wissen anerkannt wird, ist ihnen bislang – vielleicht sollte man sagen glücklicherweise – entgangen.

Sie erklären mir also die *Dört sart*, die vier guten Sachen, die der Lehrer Süleyman von seinen Schülern forderte: Höflichkeit gegenüber dem Lehrer, ihm zuhören und an ihn glauben, tun, was er sagt, und ein gutes Benehmen entwickeln sowie die innerliche Verbundenheit zu ihm aufrecht erhalten. Letzteres, erklärt mir der Schwager, sei gar nicht schwierig. Man müsse dabei nur an den großen Lehrer, den *Üstaz*, denken und sich auf ihn, der schon längst tot ist, konzentrieren. Dann stelle sich die Verbindung von selbst her, die man *Rabita* nenne. Das deutsche Äquivalent dazu fehlt, auch das türkische Wörterbuch hilft hier nicht weiter. Die beiden versuchen, es mir trotzdem zu erklären. Ich solle es mir so vorstellen: Am Telefon redet man miteinander, ohne in der Nähe des Anderen zu sein. Im *Rabita* redet man im Herzen miteinander. Das ist das Wertvollste, was ein Orden zu bieten hat. Nur durch *Rabita* kann man am *Maneviat* teilhaben.

Ich frage, vielleicht zum 100. Mal während dieser Forschung: Und was ist *Maneviat*? Auch jetzt kann nur eine Geschichte das Wortfeld umreißen: »Ein einfacher Mensch, ein Landarbeiter, kam in den 1950er Jahren nach Istanbul, um bei Süleyman den Koran zu lernen. Er hatte bis dahin weder Lesen noch Schreiben gelernt, er war ein Analphabet wie so viele vom Land. Dann packte ihn *Maneviat* und innerhalb von vierzehn Tagen konnte er Arabisch lesen und den Koran rezitieren. Er fuhr zurück in sein Dorf und wusste dort sogar zu predigen.« Das ist also *Maneviat*. Ich versuche es mit der Übersetzung »religiöse Inspiration«. Der Ausdruck sagt den beiden *Hocas* rein gar nichts. Wenn schon ein Äquivalent, dann könne höchstens das Wort *Keramet* herhalten. Was denn wiederum *Keramet* bedeute? Nun, *Keramet* sei eben diese Geschichte und nichts anderes, und sie gelinge nur mit Hilfe von *Maneviat*. So drehen wir uns im Sprachkreis.⁸

5.3 Der Ort der Frauen

Vieles, was in dieser Beschreibung anklingt, kann als typisch für die örtlichen VIKZ-Gemeinden betrachtet werden: Die Ausrichtung der Räumlichkeiten, die Zusammensetzung und das Funktionieren der Gemeinde gehören dazu, aber auch die Versunkenheit in einem religiösen Universum, in dem die Hinweisschilder auf den Ausgang fehlen. Die Bindung an die Or-

8 Besuch an der Moschee von Lübars (*Lübars cami*) am 22.01.2000.

ganisation wird von beiden *Hocas* als eine spirituelle Verbindung zum Gründer erfahren. Dieses Band, das *Rabita* genannt wird, überträgt sich auf die direkte Kommunikation in der Gestalt eines gegenseitigen Respekts und Vertrauens. Die Topographie der Moscheen – Kulturzentren, wie man im Verband sagt – legt für beide Geschlechter den Handlungsspielraum fest. Männer beziehen den offiziellen Moscheeraum, komplett mit Gebetsnische und Predigtstuhl. In ihrer Domäne befindet sich ebenfalls das Büro, Ausdruck und Vertretung der Verwaltung. Frauen besitzen ihren eigenen Raum, oft mit einem eigenen Aufgang, gelegentlich sogar in einem eigenen Haus. In diesem Raum spielt sich ihr gemeinsames religiöses Leben ab, das vom Lernen und Beten bestimmt wird. Es ist eine feminine Öffentlichkeit, die ein Gegenwicht zur männlich dominierten Öffentlichkeit darstellt. Verglichen mit der traditionellen Auffassung, die Frauen weitgehend aus dem religiösen Leben und der damit verbundenen Öffentlichkeit aussperrte, mag das als eine kleine Revolution gewertet werden.

Der Frauenraum besteht aus einem Gebetsraum, der auch als Schulraum benutzt wird. In den größeren Häusern befinden sich zusätzlich Schul- und Schlafräume und großzügige Waschgelegenheiten. Eine Küche und ein Essraum runden solche Einrichtungen ab. Alles ist mit Teppich ausgelegt, der jeden Tag mit einer harten Bürste ein Muster erhält, das sich im Laufe des Tages unter den vielen bestrumpften Füßen wieder verwischt. In dem Gebetsraum fehlen die Insignien einer islamischen Moschee, nämlich die ausgeschmückte *Mihrāb*, die die Richtung nach Mekka angibt und der *Minbar*, der Predigtstuhl. An deren Stelle befindet sich in den größeren Häusern ein Fernseher, über den Predigten sowie Ansprachen des Hauptimam und Feiern aus dem Männerraum übertragen werden. In jeder Moschee befindet sich zwischen der Männer- und der Frauenabteilung eine Verbindungstür, die in der Regel abgeschlossen ist, bei Bedarf aber von den *Hocas* geöffnet werden kann.

Es gibt auffällig mehr Frauen als Männer in den Moscheen des Verbandes. Im nächsten Kapitel soll noch berichtet werden, dass das Engagement der Mädchen in den Kursen das der Jungen weit hinter sich lässt. Es sind die Mädchen, die mit ihrer Begeisterung ihre jüngeren Geschwister, aber auch die Eltern anstecken. Die Anwerbung und anschließende Mitgliedschaft von Elternteilen aus *Milli-Görüş*-, *Diyanet*- oder nichtgebundenen Haushalten bedeutet zweifelsohne eine Stärkung der Gemeinschaft. Beim näheren Hinschauen betrifft es hauptsächlich Frauen: Es sind die Schwestern und die Mütter, die zuerst neugierig werden und sich dann entscheiden, selbst Unterricht zu nehmen. Auf der Frauenseite hört man

auffällig viele Geschichten über das Interesse der erwachsenen Frauen am Bildungsangebot, was eine Verdopplung des Kursangebots notwendig machte. In manchen Moscheen wurde das Angebot sogar verdreifacht. Auf der Männerseite werden solche Geschichten nicht erzählt. Es ist ein Hinweis auf die unterschiedliche Einbeziehung von Männern und Frauen in die Süleyman-Gemeinschaft.

Der erste Kontakt mit Eltern aus »fremden« Moscheen entsteht auf Elternabenden, die die weiblichen *Hocas* für ihre Schülerinnen organisieren. Das erste Mal kommen meistens beide Elternteile, danach bleiben die Männer weg und es sind die Frauen, die die Kommunikation aufrecht erhalten. Die Mütter tragen die Verantwortung für die Erziehung ihrer Kinder. Diese Verantwortung für die Erziehung erlaubt es ihnen, Kontakte zur Außenwelt zu knüpfen. Im Laufe dieses Kontakts fällt dann die Entscheidung der Mütter, sich selbst ebenfalls religiös fortzubilden. Die Beweggründe, sich noch in einem fortgeschrittenen Alter der strengen Lehrdisziplin unterwerfen zu wollen, rühren den Lehrerinnen zufolge aus einem Gefühl des Defizits: »Die Frauen wollen ihr Gebet verbessern.«⁹ Viele erklären dazu, dafür nie Zeit gehabt zu haben, weil sie immer arbeiten mussten und im Übrigen schon als Kind nichts über Religion beigebracht bekommen hatten. Was sie indes brauchen, um die Aufgabe zu bewältigen, ist genügend Freizeit. So sind es entweder die Frauen im Rentenalter oder die ganz jungen Mütter, die vormittags im Unterricht zu finden sind, bevor die Kinder aus der Schule kommen. Mit ihren Elternabenden organisieren die *Hocas* also weibliche Bildungsnetzwerke, die von der Verantwortung der Mütter als Sozialisationsinstanz geprägt und legitimiert werden.

Ausgehend von diesem Unterricht bilden die Frauen informelle Studienkreise, und zwar freiwillig, wie die *Hocas* sagen. Damit meinen sie, dass sie über diese Frauen keine Supervision oder Kontrolle ausüben. In diesen Kreisen wird zunächst gemeinsam der Stoff wiederholt und auswendig gelernt. Manche Gruppen hören zusätzlich beim Kinderunterricht zu, um so die eigene Aussprache zu verbessern. Dadurch wird der Weg zum *Tedjwid* (arab. *Tağwid*), der melodischen Intonation des Korantextes, verkürzt. Im Laufe der Zeit entwickeln sich zudem Gesprächszirkel, in denen die Frauen über ihren Alltag reden und sich über Probleme austauschen. Die Kreise bieten den Teilnehmerinnen also eine Möglichkeit, sich in einem sozialen und religiösen Netzwerk zu engagieren, das über das

9 Interview mit F/SG 9 vom 2.II.2000.

Netz der Verwandtschaftsbeziehungen hinausreicht. Bildung ist dazu der erste Schritt, der zudem über die Erziehungsverantwortung für die Kinder legitimiert werden kann.

In vielen Moscheen – in München, Duisburg, Rotterdam und auch Berlin – wurden in den letzten zehn Jahren für die Frauen getrennte Gruppen für Erwachsenenbildung eingerichtet, die in der Folgezeit einen explosionsartigen Zuwachs erfuhren. In diesen Gruppen erlernen die Erwachsenen, ebenso wie die Kinder, die arabischen Buchstaben sowie kleine Passagen aus dem Koran, die sie für ihr Gebet benötigen. Für viele der älteren Frauen sind es oft die ersten Buchstaben, die sie überhaupt in ihrem Leben meistern. Alle *Hocas* berichteten, dass diese Frauen sich mit Begeisterung auf ihre Aufgabe stürzen und die Konzentration hoch ist. Alle, auch diejenigen unter ihnen, die als Analphabetin den Kurs beginnen, machen schnell Fortschritte. Eine Stimmung, etwas versäumt zu haben, das nun endlich nachgeholt werden kann, herrscht vor. Was den Unterricht attraktiv macht, ist der Zugang zum Wissen. Der »Verband der Islamischen Kulturzentren« bietet den Frauen mitunter eine Möglichkeit, sich selbstständig im religiösen Bereich zu orientieren sowie die Perspektive, irgendwann auch in der Lage zu sein, selbstständig über die Regeln, die das eigene Leben bestimmen, nachdenken zu können. Damit macht der VIKZ ein Angebot, dass nicht, zumindest nicht auf derselben Ebene, in anderen türkischen Moscheen existiert. Die schnell wachsende Zahl von Teilnehmerinnen weist darauf hin, das für dieses Angebot auch eine Nachfrage existiert.

Von dort wäre der Schritt zum zahlenden Mitglied nicht mehr weit. Aber nur wenige Frauen treffen diese Entscheidung. Wer Mitglied werden will, füllt ein Formular aus und überweist einen Monatsbeitrag. Mit diesem Beitritt erhält man das Stimmrecht für den örtlichen Vorstand und kann sich auch selbst zur Wahl stellen. In der Regel sind es die männlichen Haushaltsvorstände, die diese Aufgabe übernehmen, weil sie es auch sind, die zu Hause das gemeinsame Bankkonto verwalten. Aus diesem Grund setzen sich ca. 90 Prozent der Mitglieder aus Männern zusammen. »Pro Familie reicht eine Person«, heißt es da zur Erklärung. Die Formulierung deutet auf eine Praxis hin, in der sich sowohl Männer als auch Frauen im Verband einbringen und als engagierte Mitglieder auftreten, der Mann aber das formale Stimmrecht erhält. Auf der informellen Ebene knüpft der Verband an die Familienstruktur an und geht davon aus, dass die wichtigsten Entscheidungsfindungen, die der Vorstand anschließend auszuführen hat, zuerst in der Familie stattfinden. Auf dieser Ebene haben die Frauen durchaus Mitspracherecht, zum Beispiel wenn es um die Planung und Einrichtung einer neuen Moschee geht. Der *Hizmet*, die Verpflichtung, der

Gemeinde zu dienen, gehört nicht zum Entscheidungsbereich des Vorstandes.

Die Familienstruktur wird zwar überall bevorzugt, dennoch gibt es eine kleine Gruppe von Frauen, die individuell Mitglied werden. Diese Gruppe setzt sich aus geschiedenen, allein stehenden und jungen, noch nicht verheirateten Frauen zusammen und umfasst ca. zehn Prozent der Mitglieder. Im Prinzip hätten auch sie das Recht, ihre Stimme einzubringen oder sich zur Wahl zu stellen, aber in der Praxis mischen sie sich nicht ein. Unabhängiges und selbstbewusstes Auftreten von Frauen ist »irgendwie nicht gewünscht«,¹⁰ und die meisten Imame fördern auch nicht, dass die Stimmen dieser Frauen lauter werden. Junge Frauen bringen auch dann, wenn ein neuer Vorstand gewählt wird, ihre Stimme nicht ein: einmal, weil ihnen der Ablauf nicht vertraut ist, dann aber auch, weil sie nicht wüssten, wen sie wählen sollten. Diejenigen, die sich zur Wahl stellen, rekrutieren sich ausschließlich aus dem Männeraum und die Kombination von Geschlechtertrennung und Mündlichkeit verhindert in diesem Fall, dass sie etwas über die Kandidaten wissen.

Warum werden sie dennoch Mitglied? Eine junge Frau in München sagt rückblickend: »Es war wie auftanken. Hier holte ich die Kraft, die ich dann hinterher in der Schule wieder abgab.«¹¹ Und eine geschiedene Frau, die alleine aus der Türkei nach Deutschland gekommen war und sich mit ihren zwei Töchtern durchgeschlagen hatte, meinte: »Wenn ich früher gewusst hätte, dass es so etwas gibt, wäre ich eher hingegangen. Dann hätte ich nicht soviel Leid und Probleme gehabt, wie es dann gekommen ist.«¹² Solche Aussagen stehen nicht für sich. Sie verraten, dass die Frauen im Gemeindeengagement Sicherheit und damit eine Stärkung der Identität erfuhren. Mitglied wurden sie nur deswegen, weil sie als Gegenleistung »ihre« Gemeinde auch finanziell unterstützen wollten. Ausschlaggebend war *Rābiṭa*, das Band des gegenseitigen Respekts und Vertrauens. Mitspracherecht hatten die meisten noch gar nicht in Erwägung gezogen.

Das bedeutet, dass sich örtlich Gemeinden bilden mit Männern, die formal Mitglied sind und monatliche Abgaben errichten, und mit Frauen, die zum größten Teil nur ein informelles Mitspracherecht haben, sich dennoch zugehörig fühlen und sich für »ihre« Moschee einsetzen. Die Mitgliedschaft wird mit anderen Worten entweder formal vollzogen oder

10 Telefongespräch mit F/SG 4 vom 22.11.2000.

11 Interview mit F/SG 6 vom 28.1.2000.

12 Gespräch mit F/SG 5 vom 4.12.1999.

informel in Anspruch genommen. Für beide Geschlechter ist das innere Band entscheidend und das bringt ein doppeltes Engagement mit sich, das unterschiedlich eingelöst wird. Einmal helfen Mitglieder ihrer Gemeinde, das Bildungsziel zu verwirklichen. Dieser Aufgabenbereich ist nach Geschlechtern verteilt und umfasst Renovierungs- und Bauarbeiten ebenso wie Kochen und Nähen für den monatlichen Bazar. Mit dem Gewinn aus solchen Basaren sichern sich die Frauen zudem eine unabhängige Geldquelle, aus der sie regelmäßig für die Moschee spenden, nicht um einer formalen Verpflichtung nachzukommen, sondern auf Grund einer Bindung, auf die sie stolz sind.

Diese Familien, die kollektiv Mitglieder sind, bilden meistens auch die Teilnehmer eines Gebetskreises. Auch hier nehmen wiederum nicht alle Frauen teil. Das liegt nicht am fehlenden religiösen Engagement, sondern eher daran, dass es sehr viel Zeit erfordert, und die Gebetskreise sich zudem stets nach 18.00 Uhr treffen, zu einer Zeit, in der die meisten Mütter zu Hause sein müssen. Die *Hocas* bemerken, dass die Frauen die zusätzlichen Gebete trotzdem bei sich zu Hause durchführen. Das hat ihre Zustimmung. In der religiösen Sicht der *Hocas* heißt es: »So kommt *Maneviat* auch in die Haushalte.« Mit anderen Worten, die Mitgliedschaft, obwohl meistens nur vom männlichen Haushaltsvorstand formal übernommen, erfordert von beiden Partnern ein finanzielles, physisches und religiöses Engagement, das auf unterschiedliche Weise eingelöst wird. Sie beruht auf der Basis von Freiwilligkeit. »Zwingen kann man die Leute nicht«, sagt mir ein *Hoca*, der eine kleine Nachbarschaftsmoschee leitet.¹³ Von den 80 Mitgliedern in seiner Gemeinde kennt er nur 40 Männer. Ob deren Frauen sich auch beteiligen, ist ein Wissen, dass ihm wegen der Geschlechtertrennung verwehrt bleibt. Was er aber mit Sicherheit sagen kann, ist, dass sich zehn von 40 aktiven Mitgliedern im Gebetskreis engagieren. Auf der Frauenseite ist das Verhältnis anders gewichtet. Von den 100 oder mehr Frauen sind nur wenige offiziell Mitglied, alle erscheinen aber regelmäßig, um an den Unterrichtsgruppen teilzunehmen. Nur wenige, vielleicht acht oder zehn, beten auch regelmäßig im Gebetskreis mit.¹⁴

Sind denn die Frauen in dieser Gemeinschaft religiöser als die Männer? Die Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Was sich sagen lässt, ist, dass ihr Zugang zu der Gemeinschaft ausschließlich durch die religiöse Bildung bestimmt wird. Die Bildung ist ihr Aufstieg. Sie ergibt sich aus der

13 Telefongespräch mit M/SG 9 vom 22.II.2000

14 Interview mit F/SG 9 vom 2.II.2000.

Erziehungsverantwortung für die Kinder und wird von dieser legitimiert. Für Männer wird keine Erwachsenenbildung angeboten, obwohl es, wie die Frauen aus der Ferne sehr wohl beobachten, inzwischen viele Rentner und Arbeitslose mit genügend Freizeit gibt. Warum das so ist, warum die Männer kein Verlangen verspüren, um sich, wie sie, religiös weiterzubilden, können sich weder die Lehrerinnen noch ihre Schülerinnen erklären. Ihre Wahrnehmung fasst mitunter nur die fehlende Nachfrage ins Auge und damit jene Gruppe von Männern, zu der oft auch der eigene Ehemann gehört. »Die können sich nicht konzentrieren« oder »Kein Interesse« sind die am häufigsten gehörten Kommentare. Warum aber auch die Organisation sich nicht besonders um die Einrichtung von religiöser Bildung für erwachsene Männer bemüht, ist eine Frage, die sie sich nicht stellen. Den Männern stehen aber nach wie vor andere Formen der Vergemeinschaftung offen. Auch wenn inzwischen alle VIKZ-Moscheen in Männer- und Frauenräume aufgeteilt wurden, in denen Männer und Frauen getrennt zusammenkommen, um zu beten, um sich gegenseitig zu informieren oder gemeinsam eine Arbeit in Angriff zu nehmen, sind Verwaltung und Repräsentation nach wie vor Männerdomäne. Beides bietet Männern eine Karrieremöglichkeit, die sich anders gestaltet und auch andere Horizonte öffnet als für Frauen. Zuweilen gipfelt es in eine Karriere im internen Verwaltungsbereich, die das religiöse, von *Hizmet* geprägte Engagement längst hinter sich gelassen hat.

Fürs Erste ist festzuhalten: In der Süleyman-Gemeinschaft gibt es sehr viele Frauen. Der größte Teil nimmt die Bildungsangebote wahr, ohne Mitglied zu sein. Die Frauen nehmen an einem Unterricht teil, der ursprünglich nur für Kinder gedacht war. Manchmal lernen sie noch mit diesen zusammen; immer öfter aber werden für sie getrennte Gruppen eingerichtet. Die religiöse Bildung ist ihr Weg nach oben und ihre Möglichkeit, weibliche Bildungsnetzwerke ins Leben zu rufen. Die meisten von ihnen gehören Familien an, in der der männliche Haushaltsvorstand die Mitgliedsbeiträge entrichtet und in der Gemeinde an den Entscheidungen beteiligt ist. Die Frauen wiederum üben zu Hause Einfluss auf die Entscheidungen aus, aber nur, wenn sie die Frauenbereiche betreffen. Sie unterstützen zudem »ihre« Moschee auf vielfältige Weise, u. a. durch ein regelmäßiges Arbeitsengagement und die Organisation von Basaren, mit deren Ertrag auch sie einen finanziellen Beitrag leisten. Die Frauen praktizieren also etwas, das man indirekte Mitgliedschaft nennen könnte. Ihre Reflexion über das formale Stimmrecht erwies sich hingegen als unbegehbare Gelände. Die meisten Befragten hatten sogar Mühe, meine Fragen zu ver-

stehen.¹⁵ Dem Gedanken, direkten Einfluss auf die Verwaltung und Repräsentation der Organisation nach außen auszuüben, wurde von ihnen kaum Bedeutung beigemessen.

Wie lässt sich nun die weibliche Öffentlichkeit bestimmen? Wo befindet sich der Ort der Frauen? Die Einbeziehung durch die Annahme der spirituellen Verbindung (*Rābiṭa*) schafft ein Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern, da beide ein religiöses Engagement eingehen und ihrer Gemeinschaft dienen wollen. Sie legitimiert eine weibliche Öffentlichkeit als Teil der gesamten Öffentlichkeit. Ihr Wunsch nach religiöser Bildung hat den Frauen zudem einen Platz am Rande der *Da'wa*-Arbeit eingeräumt. Damit nehmen sie zwar numerisch einen breiten Platz ein, aber einen, der unermüdlich von sich weg auf den Fokus der Gemeinschaft verweist. Der Fokus kann wiederum nur »die Zukunft der Kinder« sein (s. Kap. 6). Das Zentrum dieser religiösen Organisation befindet sich indes dort, wo Charisma und Verwaltung aufeinander treffen. Das ist derjenige, der – wenn auch in abgeschwächter Form – die spirituelle Kontinuität darstellt, die für die Gemeinschaft lebensnotwendige Inspiration, die über diese bis in die Gegenwart geleitet wird, durch eine angemessene Verwaltung garantiert (s. Kap. 4). Das aber ist eine exklusive Männerdomäne. Die Frauen haben an dieser Verknüpfung von charismatischen und verwalterischen Aufgaben keinen Anteil. Damit bilden sie weder den Fokus noch das Zentrum. Ihr Ort befindet sich dazwischen, oder, wie sie ihn wahrnehmen, »im Außendienst«.

5.4 Die Grenzen der Kommunikation

Als im Sommer 2000 organisatorische Maßnahmen bekannt wurden, die praktisch jede Leitungsstruktur der europäischen VIKZ-Moscheen aus ihren Angeln hob (s. Kap. 4), stellten die Frauen mit Erleichterung fest, dass sie nicht von den Änderungen betroffen waren. Abgesehen von den »eingespielten Ehepaaren« konnten die Frauen auch nicht betroffen sein, sagte mir der Berliner Vorstandsvorsitzende. Auf der Ebene des regionalen und überregionalen Vorstandes befanden sich nun mal keine Frauen, daher

15 Meine Fragen lauteten: Wie wird man Mitglied? Wie viele Mitglieder (Männer und Frauen getrennt) gibt es in Ihrer Moschee? Ich stellte sie etwa einem Dutzend *Hocas* (Männer und Frauen).

blieben sie auch – in seinen Augen gewissermaßen naturgemäß – von jeglicher Neustrukturierung verschont.¹⁶

Beinahe wäre es anders gekommen. Beinahe wäre den Frauen ein erweiterter Platz in der Organisation eingeräumt worden, der den *Mahram*, den selbst verwalteten Frauenraum, nicht gesprengt, aber doch erheblich erweitert hätte. Ein Jahr zuvor hätte sich die Unsichtbarkeit der Frauen auf organisatorischer Ebene noch fast zum Problem ausgewachsen. Im Zeichen und Zeitalter der Öffnung zur europäischen Außenwelt und wahrscheinlich auch unter dem Druck der Anfeindungen derselben Außenwelt, die überall öffentlich verlauten ließ, islamische Organisationen seien frauenfeindlich, wünschte man sich in der Leitungsetage des VIKZ nunmehr eine aktive Beteiligung der »Damen«, und zwar auf allen Ebenen. Die Männer, die diese Entscheidung über die Köpfe der Frauen hinweg getroffen hatten, konnten die Frauen aber nicht mobilisieren. »Warum nicht?« fragte mich der Generalsekretär im Sommer 1999 und bekannte, es sei ihm »ein Rätsel«. Die Aufforderung schlug inzwischen Wellen. In Hamburg überlegten sich die Frauen, einen »Frauenverband der Islamischen Kulturzentren« zu gründen. Aber der Generalsekretär wies diesen Vorschlag sogleich vehement von der Hand: »Schmeckt mir nicht! Gleich sollen wir auch noch einen Männerverband gründen müssen!« »Die Frauen«, meinte er zu mir, »sind schon mitvertreten. Sie müssen lediglich aktiver werden.« Wo genau, darüber war er sich aber im Unklaren: »Vielleicht mehr im Bildungswerk.«¹⁷

Die Leiterin der Frauenausbildung, die während dieses Gesprächs schweigend zuhörte, kommentierte später: »Das Problem liegt auch bei uns Frauen. Wir sind zu passiv.« Sie machte sich schon länger Sorgen darüber und wollte nun dem Direktor einen Vorschlag unterbreiten, der die Frauen zu mehr Aktivität anregen würde. Auch die Leiterin der Akademie, die einzige Frau mit einer Ausnahmeposition in der Organisation, hatte ihr bereits vorgeschlagen, für alle Frauen zuerst einmal Qualifizierungskurse einzurichten, »damit wir mitmachen können«. Die Entwicklung einer Verwaltung mit Binnendifferenzierung, Entscheidungsstrukturen und genau abgezielten Verantwortungsbereichen hatte sich bis dahin weitgehend außerhalb ihres Gesichtsfeldes abgespielt. Das erschwerte nun die Überlegung, was man denn machen könne, erheblich. Aber die Zwiespäl-

16 Interview mit M/SG 15 vom 13.09.2000.

17 Interview mit M/SG 4 vom 31.7.1999.

tigkeit der Lage war der Lehrerin, die sich in ihrem eigenen Bereich bestens auskannte, durchaus bewusst: »Der Generalsekretär will keine Frauen in der Organisation. Der will alles selbst ausgedacht haben.«¹⁸

Ein Jahr später waren die vorsichtigen Bestrebungen, die Frauen für die Führungsetagen zu werben, bereits hinfällig geworden. Der Führungswechsel hatte inzwischen einen Mann an die Spitze der Organisation gebracht, der sich Frauen ausschließlich im *Mahram* vorstellen konnte. Ihm zufolge haben Frauen außerhalb dieses Raums »nichts zu suchen oder zu sagen«.¹⁹ Ihr Zugang zur Öffentlichkeit, ob nun der männlich geprägten Öffentlichkeit eines Vorstandes oder der geschlechtsneutralen Öffentlichkeit der Mehrheitsgesellschaft, stellte er mit dem Wort »unwürdig« an den Pranger.²⁰ Damit war der zögerliche Versuch, den Ort der Frauen innerhalb der Organisation zu erweitern, vorläufig beendet. Damit war aber auch der Ausnahmeposition der einzigen Frau in der Gemeinschaft, die mit Öffentlichkeitsaufgaben im Bereich des interreligiösen Dialogs betraut worden war, ein jähes Ende bereitet.

Frauen besitzen jedoch ihre eigenen Räume und innerhalb dieser Grenzen sind sie autonom. Die Lehrerinnen entscheiden zum Beispiel selbst darüber, wie oft sie sich treffen, und worüber sie miteinander sprechen.²¹ Was diese religiöse Kommunikation angeht, bildet die Geschlechtertrennung sicherlich einen Vorteil. Sie erlaubt es, diesen Lehrerinnen ihren männlichen Gegenspielern ebenbürtig, manchmal aber auch überlegen zu sein, weil sie sich ihre eigenen Themen setzen können und die Texte in ihrem eigenen Tempo studieren. Schließlich trauen sich diese Frauen, eben weil keine Männer dabei sind, jede Einzelheit zu hinterfragen, was mitunter wesentlich zum Verständnis des Inhalts beiträgt.²² Auch organisatorische Entscheidungen wie die, Kurse für Erwachsene einzurichten oder aber einen Basar zu organisieren, um Geld für die Gemeinde zu sammeln, liegen bei den Frauen. Nur wenn mit solchen Entscheidungen eine erweiterte Raumnutzung nötig wird, stoßen sie buchstäblich an ihre Grenzen.

Die Raumverwaltung, die Verwaltung der Finanzen sowie die Außenkontakte fallen allesamt in den männlichen Zuständigkeitsbereich. Die

18 Interview mit F/SG 2 vom 31.7.1999.

19 Interview mit F/SG 4 vom 19.9.2000.

20 Ebenda.

21 Ebenda.

22 Ebenda.

Verwaltung bildet gewissermaßen den Schlüssel zum Funktionieren der Gemeinschaft. Sie verwaltet an allererster Stelle das Charisma des Gründers und wacht über die Ziele, die dieser damit verband. So hat sie unter anderem dafür zu sorgen, dass in jeder neu eingerichteten Moschee den Frauen ein kompletter Bereich mit Moscheeraum, Unterrichtsräumen, Wascheinrichtung und Küche zur Verfügung gestellt wird. Sie entscheidet aber auch darüber, ob die Frauen besondere Räume – zum Beispiel für den Basar – oder außerordentliche Zuwendungen – zum Beispiel für einen neuen Teppich – bekommen, damit diese ihre Vorhaben verwirklichen können. Schließlich bestimmt die Verwaltung die Voraussetzungen der Kommunikation, sowohl die verbandsinterne als auch die zur Außenwelt.

Auf der Verwaltungsebene hat die Geschlechtertrennung für eine asymmetrische Achse gesorgt. An deren einem Ende befinden sich fachlich ausgebildete männliche Führungskräfte, in deren Händen alle Entscheidungen liegen, die die Gemeinschaft betreffen, die aber auch über die Art und Weise bestimmen, wie die interne Kommunikation abläuft. Am anderen Ende befinden sich diejenigen, für die die Entscheidungen gelten, nämlich die Frauen und Kinder. Sie befinden sich außerdem am unteren Ende eines Nachrichtensystems, dessen oberes Ende in der Verwaltung zu finden ist. Die Geschlechtertrennung bildet indes die Basis dieses Systems. Der Weg, den eine Mitteilung nehmen muss, um von den Verwaltungsetagen bis in die Frauenräume zu gelangen, ist an viele Bedingungen gebunden. Jede Kommunikation basiert auf der oralen Tradition und stellt somit ein Abenteuer dar, über deren Gelingen sich wundert, wer nicht mit den Grundbedingungen einer Kultur der Mündlichkeit vertraut ist. Wenn alle Bedingungen jedoch erfüllt sind, findet Kommunikation statt.

Der wichtigste Informationsaustausch zwischen den Geschlechtern findet ein Scharnier in der Ehe, nämlich in der Kommunikation zwischen Mann und Frau. Darüber hinaus fließt ein sehr viel dünnerer Informationsstrom vom männlichen Haupt-*Hoca* zum weiblichen Haupt-*Hoca*. Normalerweise funktioniert die Frau des Haupt-*Hocas* als dessen Überbringerin, indem sie Neuigkeiten an die weiblichen *Hocas* weiterleitet, die sie dann im Gebetskreis mitteilen. Der Gebetskreis ist damit auch ein wichtiges Zentrum der Nachrichtenverbreitung. Wer nicht an ihm teilnimmt, weiß, dass er oder sie bestimmte Informationen erst Tage später erfahren wird.

Ein Beispiel soll dies veranschaulichen. Der Berliner Hauptimam bespricht sich jede Woche mit seinen zwölf männlichen *Hocas*. Sie haben einen Studienkreis gebildet, in dem die anfallenden Probleme besprochen werden. Der Studienleiter gibt den Stoff vor, den die Kinder unbedingt er-

lernen müssen, und die *Hocas* erzählen, was in ihrer eigenen Gruppe passiert, und wo Probleme auftauchen. Ein ähnlicher Austausch zwischen dem Hauptimam und den ca. 25 weiblichen *Hocas* existiert nicht. Die Frauen bilden ihren eigenen Studienkreis, den sie autonom gestalten. Ihr Kontakt zu den Entscheidungsträgern verläuft lediglich über den eigenen Ehemann oder aber über die Ehefrau des Hauptimam. Mitunter müssen alle neuen Informationen diesen Weg gehen, um zu den Frauen zu gelangen.

Im Notfall kann immer ein direkter Kontakt per Telefon hergestellt werden, aber in der Praxis wird erstaunlich wenig davon Gebrauch gemacht. Das liegt daran, dass oft beide Ehepartner für die Organisation arbeiten und auch die sonstigen Verwandtschaftsbeziehungen eng miteinander vernetzt sind. Der Informationsfluss von oben nach unten funktioniert dadurch schnell und zuverlässig. Andererseits ist es den Frauen unmöglich, Einfluss auf Entscheidungen zu nehmen, der einen größeren Radius hat als der Einfluss einer Ehefrau auf die Beschlüsse ihres Mannes. Dennoch, oder vielleicht deshalb sind es die Ehepaare, die das Gesicht der Süleyman-Gemeinschaft bestimmen. Überall örtlich bilden der Hauptimam und seine Ehefrau eine hierarchische Achse, die die kommunikative Trennung, die eine Geschlechtersegregation mit sich bringt, überwinden. Diese Ehepaare ermöglichen, dass beide Seiten der Ausbildung in strenger Trennung voneinander verwirklicht werden können und die Information in die vorgesehene Richtung fließt. Vor allem dort, wo in den letzten Jahren Internate eröffnet wurden und die interne Kommunikation noch einmal eine Verdichtung erfuhr, entfalteten solche Ehepaare ihre Wirkung.

Die Gemeinschaft hat eine lange Erfahrung mit der oralen Tradition. Sie ist ihr gewissermaßen eingeschrieben. Bereits Süleyman weigerte sich, ein schriftliches Erbe zu hinterlassen und setzte damit die Weichen für eine religiöse Kommunikation, die weitgehend auf Mündlichkeit beruht. Die Kommunikation, die sich aus den Verwaltungsaufgaben ergibt, schließt sich hier an. Eine Zeit lang wurde mit dem internen Mitteilungsblatt Anadolu experimentiert. Es wurde 1981 aus dem Verkehr gezogen, nachdem der damalige Kölner Hauptimam in seinen Beiträgen all zu kämpferische Töne anschlug und damit der Außenwelt eine Angriffsfläche bot, die dem Verband erheblich schadete (s. Kap. 3). Seitdem verläuft alle Kommunikation wieder mündlich. Wo sie funktioniert, beruht sie auf einem intakten Netz persönlicher Beziehungen, die eine Nähe zum Verwaltungszentrum erlauben. Für diejenigen *Hocas*, die sich in der Nähe der Entscheidungsträger befinden, ist das Resultat dieser Kommunikation darum befriedigender als für die, die vom zufälligen Weitererzählen abhängig sind.

Für die Frauen, die am weitesten von den Verwaltungsetagen entfernt sind, erweist sich der Informationsfluss zuweilen als unzuverlässig.

Ein Beispiel misslungener Kommunikation mit der Außenwelt bildet der Besuch der »Katholischen Akademie« in der Berliner Frauenmoschee »Valide-i-Sultan« in November 1999. Der Berliner Verband pflegte in dieser Zeit einen Gedankenaustausch mit einem Kreis von interessierten Katholiken, die sich in der »Katholischen Akademie« zusammengefunden hatten. Bevor dieser Besuchstermin vereinbart wurde, hatten schon gegenseitige Besuche stattgefunden. So hatte ein Teil der Laiengemeinschaft einer katholischen Messe beigewohnt, und der katholische Kreis hatte bereits der Berliner Hauptmoschee des Verbandes einen Besuch abgestattet. Zudem war im September eine gemeinsame Vortragsreihe gestartet worden. Auch wenn die Aktivitäten sich intensivierten, bedeutete das noch nicht, dass alle Familien auch über diese Kommunikation mit der Außenwelt informiert waren. Die Außenkommunikation spielte für die religiöse Binnenkommunikation keine Rolle und kam nur dann zum Tragen, wenn Besuche verabredet wurden, die die Anwesenheit einer größeren Zahl Mitglieder voraussetzten. In jedem Fall betraf sie stets nur eine kleine Zahl der Gläubigen.

Der Berliner Verband hatte sich mit der Außenkommunikation, die im Rahmen der Öffnung zur Außenwelt gute Beziehungen zu den Kirchen ansteuerte, auf Neuland, und auch ein wenig auf Glatteis begeben. Tatsächlich gab es innerhalb des Verbandes sehr wenig Erfahrung, auf die man zurückgreifen konnte, um die Anforderungen des nichtmoslemischen Gesprächspartners einschätzen zu können. Der zuständige Verwaltungsleiter versuchte, den Fragen seines Gegenübers so gut wie möglich gerecht zu werden, ohne eine Möglichkeit des Vergleichs, ohne aber auch über die geeigneten Mittel zu verfügen, die Anforderungen und Errungenschaften des interreligiösen Dialogs im Innern der Gemeinschaft weiterzugeben. Der am besten funktionierende Informationsweg der Gemeinschaft, nämlich die Kommunikation in der Ehe, war dafür nicht geeignet. Einmal nahmen zu wenige VIKZ-Mitglieder an dem Austausch teil und im Übrigen war eine vorherige Konsensbildung nötig, um die neue Außenkommunikation in ihrer Neuheit zu begreifen und als Information weiterzuerzählen. Die Frage nach der Gleichberechtigung der Geschlechter innerhalb seiner Gemeinschaft hatte er im Sinne des religiösen Ideals interpretiert, sich aber nicht klargemacht, dass eine solche Gleichberechtigung auf der organisatorischen Ebene nicht existent war. Er hatte ebenfalls nicht realisiert, dass die Frage der Gleichberechtigung für seine Gesprächspartner und -partnerinnen eben diesen Umgang ins Auge fasste. Der Verwaltungsleiter war,

könnte man rückblickend sagen, in all diesen Dingen ahnungslos und unreflektiert.

Was dann passierte, wäre vielleicht für erfahrene Dialogpartner vorhersehbar gewesen, für einen Neuling aber nicht: Das erprobte System der mündlichen Binnenkommunikation war dem Ansturm der neuen Informationen nicht gewachsen und brach im entscheidenden Moment zusammen. Die Frauen der Frauenmoschee, die das Ziel des Besuches bildeten, erfuhren dadurch eine böse Überraschung.

Im November 1999 machten sich eines Abends 100 katholische Männer und Frauen auf, um auf Einladung des Distriktvorstehers die Frage, ob moslemische Frauen nun diskriminiert wurden oder nicht vor Ort in der Frauenmoschee mit den dort anwesenden Frauen zu diskutieren. Eine der Lehrerinnen berichtete später:

»Ramazan *Hoca* [der Hauptimam, GJ] hat es uns zwei Tage vorher gesagt, aber ich hatte den Eindruck, es ging um einen kleinen Empfang, bei dem wir den Besuchern dann hinterher eine Führung durchs Haus geben würden. Aysegül hier hörte erst eine halbe Stunde vorher, dass sie auch etwas sagen sollte. Und die redet doch nicht so gut Deutsch! Die ist ja gerade aus der Türkei zurück, da hat sie ihr Deutsch ein bisschen verlernt. Andere Frauen können doch viel besser reden, vor allem die *Hocas* vom Hermannplatz, die machen alle eine Berufsausbildung nebenher. Das Schlimmste für uns war aber, dass er [der Distriktvorsteher, GJ] alle männlichen *Hocas* mitgebracht hatte. Die saßen da und grinsten. Und ich dachte mir, die lachen sich einen ab, die können jetzt sehen, dass wir versagen!«²³

Zu der Zeit bestand das größte Problem der Binnenkommunikation des Berliner Verbandes wohl darin, dass es auf der Frauenseite keine Haupt-*Hoca* mehr gab, eine ältere Frau mit einer langen Predigterfahrung, die die Sache notfalls auch mit ein wenig Improvisationstalent in die Hand hätte nehmen können. So waren diese weiblichen *Hocas*, alle zwischen 21 und 23 Jahre alt und die meisten noch unverheiratet, schon seit einiger Zeit auf sich gestellt. Sie führten den Unterricht durch, unterhielten aber, auch wegen der fehlenden Eheverbindungen, kaum Kontakte zu der restlichen Organisation, geschweige denn zur Außenwelt. Die Ehefrau des damaligen Haupt-*Hoca* war der deutschen Sprache nicht mächtig und hatte dadurch die Dynamik der Außenkommunikation nicht wahrgenommen. Jedenfalls scheint ihr Mann ihr im entscheidenden Moment nichts gesagt zu haben,

23 F/SG 7 vom 25.11.1999.

und so hatte es über diese sonst zuverlässige Quelle keine Informationen gegeben. Aber der Hauptimam hielt sich aus dem interreligiösen Dialog weitgehend zurück, weil auch er der Sprache nicht mächtig war. Allerdings sollte dabei bedacht werden: Hauptimame sind lediglich für die spirituelle Seite zuständig und konzentrieren sich völlig auf den Unterricht. Die sich schnell entwickelnde Dynamik mit der »Katholischen Akademie« fiel nicht in seinen Zuständigkeitsbereich und konnte ihm auch deswegen leicht entgangen sein. So kam eins zum anderen. Die Lehrerinnen erreichte die entscheidende Information zu spät, und es fehlte ihnen an Vorbereitungszeit. Noch gravierender für sie erwies sich die Tatsache, dass der Distriktsvorsteher den guten Außenbeziehungen Vorschub leistete und dabei gleich mehrere Grenzen zwischen den Geschlechtern verletzte. Später erklärte er mir:

»Ich hab's denen bereits vor zwei Monaten gesagt, aber die hatten gedacht, es ginge um eine Besuchergruppe oder so, die sie nur herumführen sollten. Ich hatte es Ramadan *Hoca* noch 'mal zwei Tage vorher gesagt, aber die Frauen ... Schauen sie, ich habe heute Morgen die jungen *Hocas* mitgenommen in das Religionsgespräch mit den Kirchen und der jüdischen Gemeinde. Das ist gut für sie, dann sehen sie was, da lernen sie! Aber die Frauen kann ich nicht mitnehmen. Ich kann doch nicht bei jedem Gespräch die Schwester Y. [Leiterin der »Islamischen Akademie« in Köln, GJ] holen lassen? Unsere Frauen sollen auch lernen sich darzustellen, und das können sie doch bei solchen Gelegenheiten üben!«²⁴

Der Distriktsvorsteher hatte also Mitteilung über den geplanten Besuch gemacht, war sich aber gar nicht darüber im Klaren, dass die Information nicht angekommen war. In einer streng orthopraxen Glaubensgemeinschaft wie der »Verband der Islamischen Kulturzentren« sind Männer und Frauen vor dem religiösen Gesetz natürlich gleich, beide besitzen auch gleichen Zugang zu dem anderen Heilsgut, das durch die Spiritualität vermittelt wird. In der Praxis des Zusammenlebens und die Organisation des Verbandes gelten aber Regeln der Ungleichheit. Aber diese sind nicht oder kaum reflektiert. Dieses gleichzeitige Auftreten von ideeller Gleichheit und organisatorischer Ungleichheit kann man auch für eine Reihe anderer Religionsgemeinschaften feststellen. In dieser Glaubensgemeinschaft kommt noch hinzu, dass sie nicht thematisiert wird. Die reelle Differenz zwischen Männern und Frauen im Alltag verschwindet hinter der ideellen

24 Interview mit M/SG 15 vom 2.12.1999.

Gleichheit. Die unterschiedlichen Rollenmuster mit der daran geknüpften ungleichen Verteilung von Macht und Ohnmacht, Repräsentanz und Unsichtbarkeit, Nähe und Ferne zum Zentrum und eben der gerade beschriebene Zugang oder Nichtzugang zum internen System der Mitteilung werden als »natürlich« und vom Islam begründet hingenommen. Er war sich durchaus bewusst, dass die *Hocas* beiderlei Geschlechts eigentlich zuerst eine Schulung durchlaufen sollten, um überhaupt im interreligiösen Dialog kommunikationsfähig zu werden. Für die jungen Männer sah er allerdings Möglichkeiten vor Ort, Initiativen zu entfalten. Bei seinen Überlegungen, den Frauen ebenfalls eine Handreichung zu bieten, verwies er lieber auf die Zuständigkeit der Frauen selbst. Als er sich in die Situation gestellt sah, dass 100 Gäste kamen und die Frauen nicht vorbereitet waren, entschloss er sich, den Abend selbst zu gestalten:

»Herr T. hatte einen Tisch aufgestellt, dahinter stand er. Er redete ganz lange von den Frauen, dass sie bei ihnen gleichberechtigt wären, und dass die Stellung der Frau im Islam sehr hoch wäre. Links von ihm saßen junge Berliner Imame, die machten aber die ganze Zeit den Mund nicht auf. Rechts saßen die weiblichen *Hocas*. Sie guckten auf dem Boden und rückten immer mehr zusammen, bis ein Kreis entstanden war und man nur noch ihren Rücken sah. Dann übergab er nach ungefähr einer Stunde einer der Frauen das Wort. Die wurde rot, sagte ein paar Sätze, brach ab, sagte noch, ›ich habe das erst eine halbe Stunde vorher gehört‹ und rannte aus den Raum.«²⁵

Das Debakel war damit komplett. Der Distriktsvorsteher hatte an diesem Abend die Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern vorführen wollen. Er hatte keine Ahnung davon, was es bedeutet, über Gleichberechtigung zu reden und sich die ungleiche Lage der Frauen nicht realisiert. Das Bild, das sich den Besuchern indes bot, sagte das Gegenteil aus. Die Frauen, bereits in Verlegenheit gebracht durch den Ansturm der Besucher, waren erst recht blockiert durch die Anwesenheit junger unverheirateter Moslems. So rückten sie immer mehr zusammen, bis man nur noch ihren Rücken sah.

An dieser Stelle soll man sich noch einmal vergegenwärtigen, dass die Frauen, die es zur *Hoca* gebracht haben, überdurchschnittlich intelligent sind, bereits eine lange Sprachausbildung absolviert haben und auch ge-

25 F/A 1 (Besucherin) vom 26.II.1999.

lernt haben, als Predigerin in der Öffentlichkeit zu reden. An dem Abend wurde das nur den wenigsten Besuchern klar:

»Die armen Frauen! Niemand hatte ihnen vorher etwas gesagt. Dann kann man auch nicht erwarten, dass sie so auf einmal frei reden können. Hinterher, als die Führungen gemacht wurden, kam es dann doch gut. Dann haben die oben in ihren eigenen Räumen frei erzählt. Die konnten sich sehr gut ausdrücken. Wir haben das doch auch erst lernen müssen, wie man in der Öffentlichkeit auftritt!«²⁶

Man ist versucht zu sagen: Der »Verband der Islamischen Kulturzentren« hat mit der Einführung des interreligiösen Dialogs unter gleichzeitigem Festhalten an der Geschlechtertrennung ein wahrhaft unwegsames Gelände betreten. Tatsächlich war das Resultat eine öffentliche Beschämung der weiblichen *Hocas*. Die Frauen waren vorher nicht informiert und konnten auch nicht informiert sein, weil die Geschlechtertrennung es den Männern verbietet, einen direkten Kontakt aufzunehmen. Der Verantwortliche für den interreligiösen Dialog hatte Gleichberechtigung mit religiöser Gleichheit verwechselt und die Veranstaltung gutwillig, aber blauäugig inszeniert. Die Zusammenführung von unverheirateten Männern und Frauen in einem Raum und die große Verlegenheit, die dies auslöste, war ein Bauernopfer, um den Dialogpartner willens zu sein. Der Vorfall hat die Gemeinschaft zudem schneller an ihre kommunikativen Grenzen gebracht, als diese voraussehen konnte.

Im kollektiven Gedächtnis des Verbandes wurde nicht das Scheitern der internen Kommunikation festgehalten. Auch wurde die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern in der Organisation nicht danach thematisiert. Sondern dem Dialogverantwortlichen wurde alle Schuld in die Schuhe geschoben. Hinterher hieß es, er hätte die Frauen »ausgeliefert« und den fremden Christen bloß »vorgeführt«, um ihren Wünschen entgegen zu kommen. Diese Interpretation des Abends wurde dann allgemein von der Gemeinschaft akzeptiert. Sicherlich hat das Debakel dazu beigetragen, dass der Umschwung des Berliner Verbandes nach dem Tod des alten religiösen Führers – weg vom Dialog und Richtung Schließung – ein halbes Jahr später gewissermaßen leicht über die Bühne ging. Und eine letzte Konsequenz: Als etwa ein Jahr später die Gemeindewahlen ausgeschrieben wurden, wählten 85 Prozent der Gemeindemitglieder den Distriktsvorsteher als Vorsitzenden ab.

26 F/A 4 (Besucherin) vom 28.II.1999.

Jede Kommunikation stößt an Grenzen; die mündliche bildet da keine Ausnahme. Wer indes die Regel des Spiels befolgt, kann auf sie rechnen. Und meistens gelingt es auch, die Synthese herzustellen, sonst hätte diese religiöse Gemeinschaft nicht reüssiert. Das Beispiel zeigt freilich die Bedingungen auf, die für ihr Gelingen Voraussetzung sind. Einmal fehlten wichtige Glieder in der Übertragungskette. Dann aber wurden Ereignisse in der Außenkommunikation nicht als Mitteilung wahrgenommen und konnten darum im ehelichen Nachrichtenaustausch auch nicht als Information weitergegeben werden. Die hohen Grenzen zwischen den Geschlechtern produzieren schließlich immer wieder Unterbrechungen im Informationskreislauf. Das führt zu einem Ungleichgewicht auf Kosten der Frauen. Die Lehrerinnen haben an dem Abend die Rechnung dafür bezahlt.

5.5 Unter Theologinnen

Im Dreieck der unterschiedlichen Bindungen verläuft die Einbeziehung von Männern und Frauen in der Süleyman-Gemeinschaft zwar asymmetrisch, aber der innovative Umgang mit der Ordensvergangenheit hat für Frauen neue Spielräume entstehen lassen. Süleyman schaffte das Scheichtum ab und begann gleichzeitig damit, seine Frau und seine beiden Töchter in den Koranwissenschaften zu unterrichten. Damit waren gleich mehrere Erneuerungen eingeleitet worden. *Rābiṭa*, die innere Verbundenheit mit dem Scheich, funktioniert auch heute, nachdem Süleyman das Scheichtum verabschiedet hatte, als wichtigstes Prinzip der Zugehörigkeit. Dagegen fällt die Einbeziehung durch Mitgliedschaft kaum ins Gewicht. Indem *Rābiṭa* auf die Gemeinschaft als Ganzes übertragen wurde, entstand in der religiösen Binnenkommunikation ein Raum, in dem Männer und Frauen gleich und gleichermaßen verpflichtet sind. Der gleiche Zugang zur Bildung und damit zum religiösen Expertentum hat den Weg zu einem neuen Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern eröffnet. Auf dieser Ebene sind die Frauen ihren männlichen Gegenspielern ebenbürtig und dienen auf gleiche Weise wie jene dem Ziel der Gemeinschaft, nämlich der Weitergabe der religiösen Tradition.

Das Auftreten religiöser Expertinnen ist keine Selbstverständlichkeit in der islamischen Welt. Die Sufi-Tradition kennt allenfalls charismatisch begabte Frauen, der gleiche Zugang zu den Koranwissenschaften blieb den

Frauen aber weitgehend verwehrt.²⁷ Die Sprachregelung für diesen neuen Expertentyp ist bezeichnenderweise noch schwankend. Innerhalb der Gemeinschaft spricht man von *Hoca* für beide Geschlechter. Auf der Ebene der Selbstdarstellung finden Übersetzungen wie »Gelehrte und Gelehrtenen« oder auch »Theologen und Theologinnen« Anwendung.²⁸ Einmal soll damit das alte persische Wort *Khwace* in seiner ursprünglichen Bedeutung von »Religionsgelehrten« wieder hergestellt und die türkische, eher pejorative Bedeutung von *Hoca* als »Dorfschullehrer« vergessen gemacht werden. Dann aber findet mit der zweiten Übersetzung eine versuchsweise Angleichung an die christlichen Theologen statt. Der Typus der religiösen Expertin, den diese Gemeinschaft zu produzieren in der Lage ist, bildet tatsächlich eine Mischung aus Religionslehrerin und Theologin, da sie die heiligen Texte beherrscht und selbstständig auszulegen imstande ist. Die Konsequenzen dieser Entwicklung sind vielfältig und sollen darum anderswo erschöpfender dargestellt werden.²⁹ Um einen Einblick in die Reichweite ihres Handlungsbereichs zu geben, möchte ich an dieser Stelle lediglich einen Reisebericht der damaligen Leiterin der Kölner Ausbildung wiedergeben. Daraus spricht ein Bewusstsein, das auf den selbstständigen Umgang mit den Texten zurückgeht:

»Am Ende des Fastenmonats hatte mein Vater für meine Schwester und mich unerwartet eine Reise in die Türkei gebucht. Wir sind nach Istanbul geflogen, weil, die Tochter unserer *Üstaz* gab einen *Sohbet*. Es war ganz toll für uns, dass wir dabei sein konnten. Es war so voll, wir saßen ganz eng aufeinander gepresst, sicher 500 Frauen zusammen.«³⁰

Süleymans noch lebende Tochter Ferhan, heute 70 Jahre alt, hat eine wichtige Vorbildfunktion für die weltweiten Frauengemeinden und wird von diesen hochgeschätzt und verehrt. Schließlich war sie seine erste Schülerin und heute kann sie aus einem Erinnerungsreservoir von beinahe 30 Jahren täglichen Umgangs mit dem Gründer schöpfen. Das ist weit mehr als auch die engagiertesten Schüler der 1950er Jahren vorlegen können. Außerdem

27 Schimmel 1982; Jamal 1988; Amri/Amri 1992; Hoffman-Ladd 1995; Böttcher 1998b, 2000.

28 Seminar für Islamische Theologie. Eine Informationsbroschüre zum Lehrgang, Selbstdarstellung des VIKZ 1999 (unveröff.).

29 S. Jonker und Sakaranaho 2003.

30 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

war sie es, die die erste Frauenausbildung in Antalya mit ins Leben rief und dort die erste Generation weiblicher *Hocas* unterrichtete. Im einzigen Interview, das sie je gab, spricht eine strenge Stimme, darum bemüht, den Vater und die Leistungen seiner Schüler hervorzuheben.³¹ Sie prägte das Profil eines frommen und gelehrten Frauentyps, den man im europäischen Verband vor allem in der Gründergeneration wiederfindet. Mit ihren Lehrgesprächen, in denen ein Korantext ausgelegt und auf die eigene Situation angewendet wird, stellt sie sich auch der neuen Generation und gibt ihnen einen Weg vor, wie mit der Auslegung umzugehen sei. Für die jungen Frauen sind diese Lehrgespräche spirituelle, aber auch soziale Höhepunkte:

»Es war wichtig für mich, den anderen *Hocas* aus der Türkei zu begegnen. So haben wir erfahren, wie sie bestimmte Sachen machen. Zum Beispiel: Als wir auf die Tochter von Süleyman *Efendi* warteten, das waren vielleicht fünf Minuten, da sagten die: ›Laßt uns *Sohbet* machen, damit die Zeit nicht vergeudet ist, das hat der Prophet auch so gemacht.‹ Eine Frau rezitierte den *Ayet*: ›Gehorche, wer über Dich gestellt ist‹, und wir haben damit *Kiyās* gemacht. Also, wir sind der Frage nachgegangen, wie wir diesen *Ayet* auf uns selbst anwenden können. Und da wurde schon klar: Kemal Kacar ist über uns alle gestellt. Wir müssen ihm also gehorchen. Herr Akman ist über Europa gestellt, der ist unser Chef und wir tun, was er uns aufträgt. Aber ich bin über die Kölner Ausbildung gestellt. Was ich hier sage, dem müssen die anderen gehorchen. Deswegen treffen wir uns jede zweite Woche in der Frauenversammlung und was man dort nicht hat bereden können, darüber wird später telefoniert. Deswegen klingelt hier andauernd das Telefon. Hier ist mein Revier!«³²

Worum es an erster Stelle geht, ist die Fähigkeit, »den Koran auseinander zu nehmen und seine Wurzel bloß zu legen«, wie mir die Leiterin bei einer späteren Gelegenheit erklärte.³³ Dafür steht ihnen ein grammatisches System und eine philologische Methode zur Verfügung, um die Welt – ihre Welt – zu entziffern und sich ihre eigene Rolle darin klarzumachen. Ausgangspunkt für das Gelingen ist die Überschaubarkeit des Materials: »Die Menge des Wissens ist vorgegeben«, sagt meine Gesprächspartnerin. Das wiederum ist ein Glaubensgut, das dem Koran alle relevante Kenntnis (von Gott, von der Welt) zuschreibt.

31 *Aksiyon*, Sept. 1996 (2/93), S. 8-II.

32 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

33 Gespräch mit F/SG 2 vom 20.7.1999.

Was aber nach wie vor offen ist und von jeder neuen Generation aufs Neue geklärt werden muss, sind die Anwendungen der offenbaren Sätze (*Ayets*) auf konkrete Situationen. Und hier kommt ihr Einsatz, nämlich daraus Konsequenzen für die eigene weibliche Situation abzuleiten (*Kiyās*). Das Resultat dieser Operation ist nicht von ungefähr. Es verlieh dieser jungen Frau – sie war damals erst 25 Jahre alt – eine vollkommene Entscheidungssicherheit, ihre Arbeit so zu machen, wie sie es für richtig hielt. Immerhin trug sie die Verantwortung für Leistung und Niveau der Ausbildung in allen westlichen Glaubensprovinzen, einschließlich Australien und den USA.

Die Möglichkeit, sich für eine religiöse Karriere entscheiden zu können, bedeutet für gläubige Moslema eine ungewohnte Situation, für die sie nur wenige Vorbilder haben. Auch die jüngste Generation der in Deutschland geborenen *Hocas*, die bereits vollständig von weiblichen Experten erzogen wurde, ist sich dessen bewusst. Noch ist nicht festgelegt, wie weit sie in der Auslegung gehen dürfen bzw. die Grenzen der weiblichen Domäne abgesteckt sind. Vor allem die europäische Situation hat neue Anforderungen an ihre Rolle gestellt und ihnen Fragen aufgegeben, die noch nicht beantwortet sind. Können Frauen sich im interreligiösen Dialog engagieren? Sollen sie sich auch sozialen Aufgaben widmen, die eine Vernetzung der Gemeinschaft mit der nichtmoslemischen Außenwelt ermöglichen würden? Wie schlägt man die so genannte Brücke zwischen religiöser Erkenntnis und profanem Wissen? Es sind Fragen, die die Vertorfung und Durchlässigkeit des europäischen Verbandes als Ganzes betreffen. Die jüngste Entscheidung des neuen Direktors in Istanbul hat gezeigt, dass hierüber bereits die männlichen Experten divergieren und zudem die europäische Lage in der Türkei anders eingeschätzt wird als in Köln. Was die Frauen dazu zu sagen haben, was sie in den Frauenversammlungen bereden und im eingeschränkten Kreis in der Ehe verhandeln, hat die Verwaltungsetagen noch nicht erreicht. Dennoch, obgleich ihre professionelle Reichweite nicht ganz geklärt ist, fühlen sich diese religiösen Expertinnen privilegiert, eben weil sie vollständig in eine religiöse Tradition integriert wurden, deren Trägerinnen sie nunmehr geworden sind:

»Ich habe das bewundert an den türkischen *Hocas*, so konsequent! Wir hätten auch über anderes reden können, wir hätten uns allerlei Sachen erzählen können, aber nein, sie sagten, so hat es unser Prophet auch gemacht. Und dann fühlt man sich ... wie soll ich es sagen ... Unser Prophet hat so sein Wissen weitergegeben, und seine Freunde haben es sich eingepägt und weitererzählt und so weiter, und nun höre ich es und präge es mir ein und erzähle es anderen weiter. Das ist ein gutes Gefühl. Wir

sind ja Volk des Weges (*Ahl-i sünnet*), wir wollen es immer genau machen. Wir wollen genau denselben Kenntnisstand haben, den der Prophet auch hatte.«³⁴

Es geht also um die Nähe zu den religiösen Gesetzen, die genaue Kenntnis vom Koran und den damit zusammenhängenden Wissenschaften, um die getreue Nachahmung des Propheten, die diese ermöglicht, und darum, dass auch die Frauen sich nun in die *Imitatio Muḥammadi* einreihen können. In den Worten dieser jungen Deutschen hallt das orthodoxe Bestreben einer langen Reihe Nakshibendi-Ordensleute nach, die die *Silsila* der Gemeinschaft nachhaltig geprägt haben. Nur hätten sich ein Mirzā Mazhar oder ein Ghulām Ali vielleicht nicht träumen lassen, dass die Nachahmung irgendwann in einer fernen Zukunft von Frauen weitergetragen werden sollte.

Korankenntnisse werden hervorgehoben und sie dürfen auch betont werden, im Gegensatz zu der Ebene der tieferen Erkenntnis, die damit Schritt halten soll. »Gottes Nähe zu spüren ist kein *Ilim*«, sagte mir die Leiterin der Ausbildung wiederholt und deutete damit die Grenze ihres Kompetenzbereichs an. Trance, Ekstase, In-Zungen-Reden, Träume und Traumdeutung fallen nicht in den Bereich der religiösen Expertinnen der Süleyman-Gemeinschaft, und das unterscheidet sie von den weiblichen Experten anderer türkischer religiöser Organisationen in Europa, allen voran *Milli Görüş*. Charismatische Begabung wird freilich nicht verneint, sie wird aber zugunsten der *Imitatio* zurückgestellt und fordert von deren Träger und Trägerinnen Zurückhaltung. Religiöse Erfahrung bildet dennoch das Fundament der Gemeinschaft und die Gebetskreise bilden ihre Quelle. Im letzten Kapitel werde ich versuchen, die mystische Dimension der Nakshibendi-Tradition in ihrer heutigen – europäischen – Gestalt für den »Verband der Islamischen Kulturzentren« nachzuzeichnen.

5.6 Die europäische Herausforderung

In diesem Kapitel stehen die Frauen und die Grenzen der Kommunikation im Mittelpunkt. Zur Sprache kamen die Grenzziehungen zwischen Männern und Frauen, zwischen Laien und Experten, zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit sowie zwischen Binnen- und Außenkommunikation. Die Nachzeichnung dieser Grenzen war die Voraussetzung dafür, den

34 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

Weg, den die Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft nimmt, in den Blick zu bekommen. Es erweist sich, dass Frauen einen dezidiert anderen Ort innerhalb der Gemeinschaft besetzen als Männer, und die Geschlechter auf unterschiedliche Weise an der Binnenkommunikation angeschlossen sind, manchmal vom gegensätzlichen Ende her. Dazu kommt, dass die drei möglichen Formen der aktiven Einbeziehung in die Gemeinschaft – durch *Rābiṭa*, durch Mitgliedschaft und aufgrund des Geschlechts – von Männern insgesamt in Anspruch genommen wurden, während sich für Frauen das Band des Vertrauens als näher liegende Möglichkeit bot. Männer kamen dadurch in Positionen, die sie zum Urheber von für die Gemeinschaft relevanten Informationen machten. Frauen waren lediglich Empfänger dieser Informationen. Mit anderen Worten: Die asymmetrische Inklusion war mit einer asymmetrischen Kommunikation verknüpft.

Die vielfältigen Grenzziehungen zeichnen aber auch den Ort der Frauen und die professionelle Reichweite der religiösen Expertinnen vor. Durch die Verbindung von *Rābiṭa* als Gemeinschaft stiftendem Moment und Geschlechtertrennung ist ein religiös definierter Raum entstanden, in dem die Frauen den Männern innerhalb der eigenen Geschlechtergrenzen gleich sind. Frauen steht dadurch eine Karriere als religiöse Expertin (Lehrerin und Theologin) offen. Beide Geschlechter verfolgen dieselbe religiöse Ausbildung, die mit demselben Diplom (*Icazet*) gekrönt wird. Frauen dürfen jedoch nie »vor Männern sprechen«. Das Verbot umfasst sowohl ihre physische Erscheinung als auch ihre Autorität: Frauen steht es weder zu, vor Männer aufzutreten – zum Beispiel als Predigerin –, noch ihre Autorität über diese geltend zu machen. Umgekehrt ist aber beides möglich. Der Fernsehapparat im Frauengebetsraum anstelle der Gebetsnische ist eine ständige Erinnerung an die männliche Vorherrschaft.

Schließlich erwies sich, dass die Wege der Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft nach wie vor ungeklärt sind. Wie jede religiöse Gemeinschaft ist auch die Süleyman-Gemeinschaft in erster Linie nicht für die Außenkommunikation konzipiert. Es geht ihr um religiöse Kommunikation und diese ist lediglich von Interesse für engagierte Gläubige. Um ihr Gelingen zu garantieren, hat die Gemeinschaft einen stabilen institutionellen Rahmen entwickelt. Mit der Notwendigkeit, Beziehungen zu der Welt außerhalb der Gemeinschaft aufzubauen, wurde sie erst in ihrer europäischen Gestalt – dem »Verband der Islamischen Kulturzentren« – konfrontiert. In Kapitel 3 habe ich bereits dargestellt, welche Schwierigkeiten sich daraus ergaben. Erst mit dem Wechsel der Generationen zeichnete sich in den letzten Jahren eine Öffnung zur Außenwelt ab.

Die Öffnung begünstigte die Entwicklung von Fähigkeiten, um auf die

Anforderungen der Mehrheitsgesellschaft reagieren zu können. Eine Binnendifferenzierung bahnte sich an und erlaubte den Frauen, eine Vorreiterrolle im interreligiösen Dialog zu spielen. Nun scheint dieser Entwicklung zuerst einmal ein Ende gesetzt zu sein. Die neue Grenzziehung verläuft, wie bei der asymmetrischen Inklusion zu erwarten ist, quer durch den Bereich, der den *Mahram* oder die Domäne der Frauen ausmacht. Die Ursache dafür liegt in unterschiedlichen Ansichten über die Reichweite des *Da'wa*-Auftrags. Hört sie bei der religiösen Erziehung auf oder sieht der Verband für sich noch eine andere Rolle in Europa? Die Definition des religiösen Auftrags ist es also, die im Verband das Verhältnis zur Außenwelt bestimmt. Dort ist auch die Frage anzusiedeln, ob und wie er dem europäischen Kontext Rechnung tragen wird.

**ZWISCHEN DEN ZEITEN:
DIE RELIGIÖSE KOMMUNIKATION**

KAPITEL 6 DER DA'WA-AUFTRAG

6.1 Bildung und Erneuerung

Als im 19. Jahrhundert die islamische Welt mit der westlichen konfrontiert wurde, entstand auf islamischer Seite eine interne Auseinandersetzung über die Flexibilität versus Unhinterfragbarkeit der islamischen Tradition, eine Auseinandersetzung, die bis heute fort dauert. Die Auseinandersetzung stellte ebenfalls die religiöse Bildungstradition auf den Prüfstein.¹ Wie in den vorherigen Kapiteln bereits wiederholt zur Sprache gekommen ist, lag der Schlüssel dieser Auseinandersetzung in einer konvergierenden Auffassung von *Tag̣dīd*, eines religiösen Grundbegriffs, der für einen Teil der Moslems signalisierte, eine neue, zeitgemäße Interpretation der Tradition in Angriff zu nehmen, und für einen anderen Teil jedoch die strikte Rückführung auf den religiösen Kernbereich beinhaltete. Für die Befürworter einer Reformierung des islamischen Bildungssystems stellte sich die Frage, wie eine ausschließlich religiös ausgerichtete Bildung mit westlichen nichtreligiösen Kenntnissen und Konzepten zu kombinieren sei. Die Gegner dieser Versuche traten für eine fundamentale Auffassung der religiösen Tradition ein, die keinerlei Änderung und Ergänzung benötigte. Ein Konflikt bildete sich heraus, der sich nunmehr um die religiöse Flexibilität versus religiöse Unhinterfragbarkeit im Bildungsbereich drehte.

Die Diskussion ist heute noch aktuell. Aber zwischen den damaligen Diskursen in den islamischen Mehrheitsgesellschaften und den heutigen in Europa gibt es eine große Differenz zu beachten: Den unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontext. Bildungsreformer in Mittelasien (die *Ġadīd*-Bewegung) oder in Indien (Alighar), um nur diese zwei zu nennen, versuchten, in Privatschulen die islamische Tradition durch neue Kenntnisse nichtreligiösen Inhalts zu ergänzen. Die Basis der Bildung wurde indes weiter selbstverständlich als religiös betrachtet. Schließlich war die islamische Tradition allgegenwärtig. Sie war greifbar in Moscheebibliotheken und Archiven, städtebaulich verankert in den zahllosen Moscheen, Medresen und Konventen, repräsentiert durch religiöse Autoritäten in theologischen Hochschulen. Zusammen mit den Gräbern, den Heiligenkulten und

1 Tibawi 1972; Weintritt 1992; Kemper 2000, Einleitung.

den vielen mystischen Schulen produzierte diese Umwelt also eine Evidenz, gegen die sich aufzulehnen, den Reformorientierten schwer fiel.

Trotzdem setzte sich die Aneignung religionsfremden Wissens durch. So versuchte die *Ġadid*-Bewegung um die Jahrhundertwende, die religiöse Bildung von innen heraus zu reformieren und ergänzte den religiösen Fächerkanon um Geographie, Geschichte, moderne Sprachen, wie Russisch und Persisch, sowie um Hygiene und Gymnastik.² Das Konzept des »English-Oriental-College« von Alighar setzte an ganz anderer Stelle an. Seine Synthese zeigt das Bemühen, den purifizierten, »nüchternen« Islam der Ghulām-Ali-Schule mit der englischen Bildungstradition in Einklang zu bringen.³ Beide Versuche waren von dem Bestreben bestimmt, innere Flexibilität zu entwickeln und einen Schritt in Richtung Moderne zu machen, ohne die religiöse Tradition zu verabschieden.

Von seiten der traditionellen Religionsgelehrten stießen solche Bildungskonzepte auf großen Widerstand. Vor allem der ultra-orthodoxe Nakshibendi-Muġadiddi, die von der Mirzā-Mazhar-Schule repräsentiert wurde und von Delhi bis Buchara aktiv war, gelang es, die Konsequenzen, die mit dem Einfluss fremder wissenschaftlicher Disziplinen und Kenntnistraditionen einhergingen, zu negieren. Stattdessen übte sie religiöse Standfestigkeit, indem sie das Wesentliche der islamischen Tradition unterstrich, sich mitunter der Aneignung lokaler Traditionen und anderer Wissenskonzepte entgegenstellte und auf die Rückkehr zur Offenbarung beharrte. Die Konventsvorsteher dieser Richtung wählten somit ein Konzept der Erneuerung, das sich gänzlich am Koran orientierte. In diesen Kreisen begriff man *Taġdid* dann auch nicht als Änderung, sondern als Wiederbelebung des bereits Offenbarten. Erneuerungen im religiösen Bereich – und letztendlich gehören alle Lebensbereiche dazu – wurden hingegen als unerlaubt und damit als Häresie (*Biḍʿa*) beurteilt, selbst wenn sie nur Äußeres (so zum Beispiel den Bau von Minaretten) betrafen.

Auch in Europa wird heute die islamische Bildung von einem Diskurs über religiöse Flexibilität versus nicht hinterfragbare Offenbarung bestimmt. Für europäische Moslems gestaltet sich die Debatte jedoch genau umgekehrt zu den Auffassungen derjenigen, die sie vor mehr als einem Jahrhundert begannen. Denn die materiellen Voraussetzungen⁴ für eine kollektive Erinnerung, die die islamische Tradition zu einem selbstver-

2 Khalid 1993, S. 288-90: verschiedene Lehrpläne von 1911.

3 Metcalf 1982, S. 317 ff; cf. Troll 1978.

4 Halbwachs 1950; cf. Jonker 1995.

ständlichen Teil des Alltags werden lässt, müssen in Europa noch geschaffen werden. Aber auch wenn Moscheen errichtet worden sind und die Moscheebibliotheken zwar nicht den alten Reichtum, aber doch einen Fundus der islamischen Tradition zusammentrugen, wenn in Rotterdam oder im Elsaß theologische Hochschulen mit dem Ziel eröffnet wurden, eine religiöse Autorität für europäische Moslems zu entwickeln, so bleibt die Tatsache bestehen, dass die islamische Tradition in Europa lediglich einen ausdifferenzierten Teilbereich – eine religiöse Minderheit zwischen anderen religiösen Minderheiten – darstellt. Dadurch sind ihre Träger sich um so mehr der Existenz anderer religiöser Systeme bewusst. Die Frage nach einer Synthese, die den religiösen mit einem nichtreligiösen Wissensbereich verbindet und damit einen Weg schafft, den Bruch zwischen religiöser Tradition und Moderne zu überbrücken, stellt sich somit heute in Europa in einem vollkommen veränderten Kontext.

Unter den moslemischen Intellektuellen Europas hat sich weitgehend der Konsens durchgesetzt, es sei an der Zeit, die von allen so genannte Brücke zwischen dem eigenen religiösen Bildungssystem und den wissenschaftlichen Errungenschaften der europäischen Tradition zu bauen.⁵ Sie bilden eine Vorhut, die nach Mitteln und Wegen sucht, die tendenziell konservative Religions- und Wertevermittlung der Elterngeneration von innen her zu reformieren und neue Bildungskonzepte zu entwickeln. Es ist eine kleine, aber wachsende Gruppe, die von der Notwendigkeit spricht, »das Tor wieder zu öffnen«, was so viel sagen will, dass sie die Technik der selbstständigen Textinterpretation (*Iğtihād*), die im 10. Jahrhundert für überflüssig erklärt wurde, wieder einführen möchte. Sie plädiert dafür, an den Korantext historisch-kritische Maßstäbe anzulegen, im Koran also zwischen historisch bestimmbar und offenbarten Aussagen zu unterscheiden. Das würde u.a. bedeuten, die gesamte Textinterpretation, die Theologie sowie die Rechtsauslegung, die bis heute die Basis der islamischen Bildung darstellt, in Frage zu stellen.⁶ Eine wachsende Zahl moslemischer Frauen versteht *Iğtihād* zudem als Aufforderung, Koran und Sunna neu zu lesen und die darin enthaltenen Anweisungen zur Gleichbehandlung von Frauen und Männern endlich beim Wort zu nehmen.⁷ Ihnen allen geht

5 Landman 1996.

6 Balic 1994; Abu Zaid 1999; Ramadan 1998. Vgl. Ijtihad, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic Modern World* 1995, Band 1, S. 178-82.

7 U.a. die islamische Theologin Halima Krausen in Hamburg, die islamische

es um das Recht, selbstständig auf Basis des Textes entscheiden zu dürfen, »was heute paßt«, darum »einen Weg in der Gegenwart zu finden« und mit Hilfe des Textes »die eigene Zeit zu verstehen«. ⁸ Der ägyptische Theologe Abu Zaid wirft denjenigen, die sich einer solchen Öffnung der Tradition mit dem Argument verweigern, die Interpretation liege »bei Gott« und stehe darum nicht zur Diskussion, vor, sie begäben sich damit gefährlich dicht in die Nähe der Häresie. ⁹

Vielleicht ist es bereits als Folge dieser Position zu werten, dass inzwischen viele Mitglieder der dritten Generation dabei sind, im Fach- und Universitätsstudium religiöse Bildungskonzepte zu entwickeln, die sich die Erkenntnisse der modernen Pädagogik zunutze machen, in denen sich aber auch individuelle Auffassungen über den Ort der Religion spiegeln können. ¹⁰ Konvertierte Moslems spielen bei dieser Entwicklung brauchbarer Bildungskonzepte und Lehrpläne eine entscheidende Rolle. ¹¹ Allgemein gilt indes, dass das Resultat dieser Anstrengungen sich in dem tendenziell konservativen Moschee-Milieu noch kaum Gehör verschaffen kann. ¹²

Die Süleyman-Gemeinschaft und ihr europäischer Zweig, der »Verband der Islamischen Kulturzentren«, nehmen eine Position ein, die sich dieser Debatte nicht nur entgegenstellt, sondern sie ihrerseits als häretisch einstuft. Auch wenn sie selbst keinen Orden mehr darstellt, betrachtet diese Laiengemeinschaft sich dennoch als Hüter der sufischen Tradition der

Frauenzeitschrift HUDA und die islamischen Pädagoginnen der Vereinigung »Internationale Pädagogik und Didaktik« (IPD) in Köln.

- 8 Smail Balic auf einer Tagung am 7.10.2000 in Berlin; Christian Hoffmann (»Christlich-Islamische Gesellschaft«) ebenda.
- 9 Vortrag am 27.10.2000 in Berlin.
- 10 Karakasoglu-Aydin 1999b; Aslan 1998.
- 11 So im Islamkolleg in Berlin, im IPD in Köln und in der »Kommission für den Islamischen Religionsunterricht«, die 1999 vom Zentralrat und Islamrat gemeinsam eingerichtet wurde (s. unten).
- 12 Das gilt für die Unterrichtseinheiten, die das IPD seit 1995 anbietet. Im nichtislamischen Expertenmilieu stößt diese Behandlung der islamischen Religion auf großes Interesse, während ihnen in den meisten Moscheegemeinden eher mit Misstrauen begegnet wird. Die »Islamische Föderation Berlin« bat das IPD als erste Moscheeorganisation um professionelle Hilfe, als sie im Februar 2000 dem Schulsenat einen Rahmenplan für den islamischen Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen vorlegen sollte.

Nakshibendi-Muğaddidi (s. Kap. 1). Entsprechend zieht sie die Grenzen zwischen dem, was sie als Kern des Glaubens, und dem, was sie als unerlaubte Neuerung wahrnimmt, schärfer als diejenige Moslems, die für *Iğtihād* eintreten. Der Lehrplan des Verbandes für die Korankurse und die *Hoca*-Ausbildung spiegelt diese Grenzziehung. Es handelt sich dabei keineswegs um Ergebnisse zufälliger Entscheidungen. Die Pflöcke, die seine Bildungsposition markieren, wurden von Generationen von Konventsvorstehern im 18. und 19. Jahrhundert in den Boden getrieben. Vom letzten Scheich des Ordenszweigs, Süleyman Hilmi Tunahan, wurden sie für eine neue Zeitwende wiederum geprüft und beharrlich gegen das Zeitgeschehen gefestigt.

Im Spektrum der islamischen Bildungsangebote schließlich, die im Augenblick in Deutschland vorliegen und im Rahmen des angestrebten islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen rasch an Aktualität gewinnen, nimmt der Verband eine Position ein, die man im Vergleich mit christlichen Lehrplänen für den Religionsunterricht als ultra-orthodox einstufen kann. Der VIKZ befürwortet ein pädagogisches Modell der religiösen Einprägung. *Tağdid* bedeutet für seine Mitglieder in diesem Kontext auch nicht Erneuerung, sondern »das Aktivieren religiöser Gefühle und der dazu gehörigen Verpflichtungen« auf Basis einer Bildung, die sich ausschließlich am Koran und der klassischen, im 10. Jahrhundert bereits abgeschlossenen Interpretation orientiert. Eine Pädagogik, die bei der kindlichen Wahrnehmung ansetzt, kann daher ihrem religiösen Bildungsauftrag nicht gerecht werden. Auch für *Iğtihād* gibt es in diesem Bildungskonzept keinen Bedarf, weil im Prinzip alle Fragen in der Vergangenheit bereits beantwortet worden seien.¹³ Diejenigen, die dennoch das Recht auf eine eigene Interpretation einfordern und diese sogar im Lehrplan für den

13 Interview mit M/SG 6 vom 25.10.2000. In einem Gespräch mit M/SG 12 vom 18.9.2000 sagte dieser: »*Tağdid* ist der rote Faden. Man weiß schon, was den Kern ausmacht: Gebete, Fasten etc. Immer wieder hat es *Ihtilāf* gegeben, also Neuerungen, die akzeptiert wurden. Man kann aber im Grunde nicht so viel ändern. Unsere Aufgabe ist, den Kern zu bewahren. Imām-i Rabbānī hat den *Tağdid* des *Waḥdād al-wuğūd* (die Einheit des Seins) als *Waḥdād al-šudūd* (die subjektiv erfahrene Einheit) verstanden. *Tağdid* ist daher identitätsbewahrend. Neue Kenntnisse werden von uns zweigleisig erworben, einerseits durch das religiöse Studium, andererseits durch das Studium an der Universität.« Und M/SG 4 sagte am 3.3.1999 dazu: »Die Verbindung macht jeder von uns in sich selbst.«

islamischen Religionsunterricht anwenden, bewegen sich in den Augen dieser Erzieher am Rande des Abfalls vom Glauben.¹⁴ Die Notwendigkeit einer Synthese zwischen religiöser und »westlicher« Bildung wird indes nicht verneint. Sie ist aber nicht im Lehrplan angelegt, sondern wird nachdrücklich dem Einzelnen überlassen. Was das bedeutet, ist Thema dieses Kapitels.

6.2 Das Bildungsangebot des Verbandes

Das Bildungsangebot, das der »Verband der Islamischen Kulturzentren« mit seinen Korankursen unterbreitet, gilt im Prinzip für die gesamte islamische Gemeinschaft in Europa. Durch die spezifisch türkischen Voraussetzungen, die den Verband kennzeichnen (s. Kap. 4), wird es nur von Türken wahrgenommen. Der Verband schätzt, dass 60 bis 70 Prozent der Eltern, die ihre Kinder in einen der Korankurse schicken, aus unterschiedlichen Richtungen innerhalb des türkisch-islamischen Spektrums kommen. Neben dem eigenen Nachwuchs gibt es also Kinder von Milli-GörüŹ- und *Diyanet*-Eltern sowie aus Haushalten, die nicht in eine der islamischen Mitgliedsorganisationen eingebunden sind. Die *Hocas*, die den Unterricht leiten, machen sich oft Gedanken über die Gründe für diesen Zustrom. Die am meisten gehörte Überlegung lautet, dass der Verband wohl von allen das beste Angebot mache, und die Kinder am gründlichsten in ihre Religion einführe. Die Vermittlung islamischer Werte in einer nichtislamischen und dazu noch kaum religiös eingestellten Umwelt fällt den meisten moslemischen Eltern schwer. Dieser Umstand mag sicher auch dazu beigetragen haben, dass so viele Eltern unabhängig von ihren eigenen religiösen Ansichten für ihre Kinder auf das ultra-orthodoxe Angebot zurückgreifen (s. Abb. 5).

Sein Bildungsangebot will der Verband nachdrücklich als *Hizmet*, als (religiösen) Dienst an der islamischen Gemeinschaft verstanden wissen. Darum trägt der Verband die Kosten für die Kurse zum größten Teil selbst. Die Miete der Räume, die Heizungskosten und die Bezahlung der *Hocas* werden von den örtlichen Moscheegemeinden zusammengetragen. Damit ermöglichen sie einen Unterricht, der sowohl nachmittags als auch am Wochenende angeboten wird. Nur die Kinder, die die Wochenendkurse besu-

14 Interview mit M/SG 6 vom 25.10.2000.

chen und dort auch übernachten, zahlen für ihre Verpflegung im Monat einen Betrag von ca. 50 €. Die Kosten für die Fortbildung zum Religionslehrer in Köln werden von der Zentrale aufgebracht. Diese Schülerinnen und Schüler zahlen zusätzlich ca. 90 € monatlich, und ihre Eltern kommen ebenfalls für Versicherung und Krankenkasse auf.

Die Schülerregistrierung in den Korankursen erfolgt formlos. Die meisten *Hocas* geben einem der Kinder ein Heft und bitten sie darum, alle neuen Schülerinnen oder Schüler mit Namen und Adressen zu registrieren. Auch die Zugehörigkeit der Eltern zur Süleyman-Gemeinschaft oder zu einem der anderen religiösen Organisationen wird notiert. Manche erfassen ebenfalls die Geschwisterzahl, um abzuschätzen, wie viele Kinder aus einer Familie noch kommen werden, damit sie sich dementsprechend vorbereiten können. Vor allem die Mädchen scheinen ihre jüngeren Geschwister, aber manchmal auch die Eltern dermaßen mit ihrer Begeisterung anzustecken, dass diese sich entschließen zu »konvertieren« und ebenfalls Mitglied im Verband zu werden. Die Ausbreitung des Verbandes in Europa findet vor allem über die Kinder statt.

Der Fokus aller Anstrengungen liegt auf der Altersgruppe zwischen zehn und dreizehn Jahren. Sie bildet das Herz der Gemeinschaft. Es ist die Gruppe, die mir, wo ich auch hinkomme, als erstes und voller Stolz vorgeführt wird. Die Kinder sind »das Material, aus dem die Zukunft geformt werden soll«,¹⁵ oder, wie der Hauptimam des Distrikts Dortmund es ausdrückte: »Der Ast muss gebogen werden, solange er grün ist.« Die Ausdrücke weisen bereits auf das dahinter liegende pädagogische Konzept: Religiöse Bildung wird hier als Einprägung und Formung der kindlichen Seele verstanden, und die Erziehung von Kindern zwischen zehn und dreizehn Jahre hat höchste Priorität. Eine junge Frau im Brüsseler Zentrum sagte mir: »Wir machen das alles nur für unsere Kinder, sie sind unsere Zukunft«, dabei war sie selbst kaum älter als 21 Jahre. Ich glaube, dass ich hier erstmals die Idee hatte, mit einer Kinderreligion konfrontiert zu sein. Alles, was der Gemeinschaft am Herzen liegt – die Weitergabe der klassischen koranischen Bildung ohne Zufügungen und ohne Abstriche –, spielt sich zwischen dem zehnten und dem 21. Lebensjahr ab. Sowohl die Vermittler als auch die Empfänger der Tradition befinden sich allesamt in dieser Altersgruppe. Ihnen gilt »das alles«, die gewaltigen finanziellen Anstrengungen und der persönliche Einsatz der Mitglieder, die in ihrer Frei-

15 Interview mit M/SG 1 vom 27.4.1999.

zeit Renovierungen und Neubauten zustande bringen und immer bereit sind, als Chauffeur aufzutreten, ehrenamtlich im Unterricht zu assistieren oder auch am Wochenende für die Kinder zu kochen.

Nicht nur die Bereitschaft der Kinder, den besonders schwierigen Stoff zu meistern, sondern auch der Wille der Mitglieder, ihnen das zu ermöglichen, nennt man *Ma'nawîyât* (türk. *Maneviat*). Sie ist die unsichtbare Kraft, die durch die Gemeinde strömt. In Utrecht wurde ich einmal nach dem Religionsunterricht in anderen (nicht-VIKZ) Moscheen befragt. Als ich bemerkte, dass das größte Problem wohl darin zu bestehen scheine, dass die Kinder nach dem zwölften Lebensjahr wegblieben, sagte mir der Hauptimam: »Das liegt an der fehlenden *Maneviat*, ohne sie kann man kein Kind im Unterricht halten. Man kann ja nicht Religion unterrichten, als wäre es Englisch.«¹⁶ Daraufhin gefragt, wie ein Kind das erkennen könne, dieses *Ma'nawîyât*, war er irritiert: »Sie haben es, das ist einfach so, es strömt durch die Gemeinde, und sie haben es von Süleyman vermittelt bekommen.«¹⁷

Die gesamte Ausbildung ist in sechs Stufen angelegt. Sie wird von vielen Kindern in Angriff genommen, aber von nur wenigen auch zu Ende gebracht. Sie erfordert Zeit, Ausdauer, Systematik und vor allem die Überzeugung, der Gemeinschaft einen Dienst erweisen zu wollen. Die folgende Darstellung beruht zum größten Teil auf den Anweisungen verschiedener VIKZ-*Hocas* in Berlin und bezieht sich, was die gelegentlich eingefügten Zahlen betrifft, auf die Berliner Situation. Man kann aber davon ausgehen, dass sich der Inhalt und die Organisation der Ausbildung in den anderen 31 Distrikten, die von Köln aus geleitet werden, ähnlich gestalten. Die letzte und höchste Stufe wird im Ausbildungszentrum in Köln absolviert. In diesem Abschnitt beziehe ich mich auf Gespräche und Beobachtungen in dem dortigen Ausbildungshaus für weibliche *Hocas*, das neben dem Männerhaus liegt. Gelegentliche Nachfragen bei ihren männlichen Kollegen nebenan bestätigten mir, dass Mädchen wie Jungen auch in dieser letzten Phase den gleichen Stoff bewältigen und beide Ausbildungen gleich strukturiert sind.¹⁸

16 Interview mit M/SG 2 vom 26.4.1999.

17 Ebenda.

18 Meine wichtigste Informantin war die damalige Leiterin der Frauenausbildung. Daneben sprach ich mit den meisten ihrer Lehrerinnen sowie einigen Schülerinnen und Ex-Schülerinnen.

6.3 Der Stoff und die Stufen

»Dieses Wissen gibt man sofort weiter.« Dieser viel zitierte Satz Süleymans hat die Richtung, die das Bildungsbestreben der Süleyman-Gemeinschaft genommen hat, auf eine ganz bestimmte Art und Weise geprägt. Der VIKZ wurde 1973 gegründet, um religiöse Erziehung und Bildung zu ermöglichen. Was er freilich anbietet, ist eine Zusammenfassung der alten *Maktab-* und *Madrassa-*Ausbildung.¹⁹ Den Lernstoff für die höheren Stufen bilden Auszüge aus zum Teil sehr alten Handschriften, die der klassischen islamischen Bildung entnommen sind und innerhalb des Nakshibendi-Ordens als kanonisiert gelten. 70 Prozent der Ausbildung besteht aus dem Erwerb der arabischen Grammatik und der Phonetik. Zusammen geben sie Zugang zum Verständnis des Korantextes. Daneben gibt es die klassischen Fächer, die aus dem Koran, der Sunna sowie der mündlichen Überlieferung (*Hadit*) abgeleitet wurden: Theologie und Logik neben Rechtslehre und Rhetorik. Die Ausbildung ist also koranisch zu nennen, weil sie ausschließlich den Koran und die aus ihm abgeleiteten Glaubens- und Rechtsregeln zum Inhalt hat. Moderne Hilfsfächer, wie zum Beispiel Psychologie oder Gemeindesozioogie, aber auch die Einbeziehung von Schriften klassischer und moderner Theologen, die davon abweichende Wissensgebiete behandeln (Mystik, Gesellschaftslehre, Politik, Geschichte), sind im Lehrplan nicht vorgesehen (s. Abb. 6).

Für diesen Lernstoff brauchten Schüler im 19. Jahrhundert noch 15 bis 20 Jahre. Wo es früher jedoch galt, 20 oder mehr Bücher durchzuarbeiten, haben die heutigen Schüler es nur noch mit sechs zu tun. In den Schulen der Süleyman-Gemeinschaft kann dadurch der ganze Stoff in drei bis vier Jahren absolviert werden. Das Bildungssystem, das das Süleyman'sche Erbe beinhaltet, bietet erstens eine Auswahl aus den wichtigsten Büchern, dann aber auch Exzerpte, die den Wissensbestand auf manchmal nur 15 Seiten reduziert haben. Die meisten Lehrbücher stellen sich also aus Kompendien zusammen, in denen die als notwendig erachteten Passagen berühmter Autoren zusammengetragen wurden. Zweitens wird eine didaktische Methode angewendet, die sich eng an die arabische *Madrassa-*Methode des Auswendiglernens anlehnt, diese aber entscheidend verbessert hat. Das Lernen geschieht in Stufen. Der Stoff, der in jeder Stufe zu bewältigen ist, bildet die Voraussetzung für die nächste. Schüler müssen ihn auswendig

19 Eine schöne Beschreibung der islamischen Ausbildung alten Stils findet sich in Messick 1984, S. 75-98.

lernen, aber auch vollkommen begriffen haben, bevor sie zur nächsten Stufe übergehen dürfen. In diesem Lernprozess werden unterschiedliche Techniken des Memorierens angewendet. Wie in einer herkömmlichen *Madrasa* ist das Tempo den individuellen Fähigkeiten angepasst. »Jeder Mensch«, so sagt man im Verband, »kann sich diese Kenntnis aneignen, manche sind schnell, andere langsam.«²⁰ Es sei die Aufgabe des Lehrers, die Lernenden individuell zu begleiten und ihnen das zu geben, was sie jeweils brauchen.

6.3.1 Die Vorstufe

Die Korankurse in den örtlichen Moscheen legen den Grundstein. Sie führen die Kinder in das religiöse Universum ein und bereiten sie auf die weiteren Stufen vor. Kinder dürfen am Korankurs teilnehmen, sobald sie in der Schule Lesen und Schreiben gelernt haben, also etwa ab der zweiten Klasse. Es sind nicht viele, die es in diesem Alter tatsächlich schaffen, sich dem Lehrplan zu unterwerfen. In den neun Berliner VIKZ-Moscheen sind es jährlich insgesamt lediglich 50 bis 80 Jungen, aber immer doppelt so viele Mädchen (s. unten). Sie werden in getrennten Gruppen und Räumen unterwiesen, die Jungen von einem männlichen, die Mädchen von einer weiblichen *Hoca*.

Zuerst lernen die Anfänger die 32 *Farq* oder bindenden Verpflichtungen, an die sich jeder Moslem zu halten hat, auswendig. Danach fangen sie sofort mit den arabischen Buchstaben an. Wer von den Kindern noch nicht richtig lesen kann, dem wird alles Wort für Wort vorgesprochen, während das Kind das Gesagte wiederholt. Die Grundlage bildet Süleymans einzige schriftliche Hinterlassenschaft, das sieben Seiten starke Heft *Elif-Cüz*.

»Es ist eine pädagogische Methode, die arabischen Buchstaben in einer bestimmten Reihenfolge zu erlernen, die dem Kind in wenigen Wochen erlaubt, das Alphabet zu meistern und die ersten Leseproben im Koran zu machen. Die Buchstaben bekommen damit auch eine tiefere Bedeutung: Sie sind der Schlüssel zum spirituellen Universum.«²¹

Sind die Buchstaben einmal gemeistert, lernen die Kinder bereits einige kleine Koranverse auswendig, damit sie die Verse, die für das rituelle Gebet erforderlich sind, bereits beherrschen. Gegen Ende der Vorstufe lernen sie

20 Interview mit F/SG 4 vom 10.11.1998.

21 Ebenda.

noch die wichtigsten religiösen Verhaltensregeln (*Ibadat*) kennen, etwa wie man sich vor dem rituellen Gebet wäscht oder wie die Verbeugungen während des Betens durchzuführen sind.

6.3.2 Die erste bis dritte Stufe

Die meisten Kinder, die die Korankurse des VIKZ besuchen, sind bereits zwischen zehn und dreizehn Jahren alt. In Berlin melden sich jährlich ca. 1.000 Jungen und ca. 1.500 Mädchen an, eine beachtliche Zahl, wenn man bedenkt, dass die Zahl der Kinder, die hier von ihren Eltern in einen solchen Kurs geschickt werden, unter 4.000 liegt.²² Manche von ihnen kommen unregelmäßig oder lediglich ein- oder zweimal. Manche kommen jeden Tag nach der Schule, andere wiederum nur zu den Wochenendkursen. Sie werden nicht nach Alter, sondern nach Stand der Vorkenntnisse in je drei Lerngruppen eingeteilt, denen drei Stufen entsprechen und im selben Raum unterrichtet werden.

In der ersten Stufe nehmen die Kinder zuerst den *Ilmihal* durch (s. unten), verbessern ihre Kenntnisse der arabischen Buchstaben und lernen die kleinen Suren auswendig. In der zweiten Stufe lernen sie den Koran zu lesen, ca. zwei Verse pro Tag, bis das Lesen flüssig geworden ist. Man fängt in der ›Mitte des Korans‹ (*Sure Ya Sin*) an; die meisten Kinder haben den Koran nach einem Jahr einmal völlig »gelesen«, ohne allerdings den Text verstanden zu haben. Das Verstehen des Inhalts gehört in die vierte Stufe (s. unten). In der dritten Stufe wird zunächst anhand von Ausspracheregeln gelernt, wie man den Koran richtig liest. Diese Stufe bildet zugleich eine Vorbereitung auf und Einführung in die darauf folgende Stufe der Grammatik. Das *Ezber-Koran*, das Auswendiglernen von Koranpassagen, wird in der dritten Stufe ebenfalls geübt. Dabei kommt eine Technik zur Anwendung, die sich auf das Einprägen kleiner Blöcke, z.B. zweier Verse, konzentriert. Man wiederholt diese so lange, bis sie vertraut geworden sind und die nächsten Verse mühelos angeschlossen werden können.

Diese drei Stufen, der so genannte Unterbau, werden mit einer Prüfung und einer öffentlichen Vorführung in Anwesenheit der Eltern been-

22 Im Januar 1999 gab es 132.306 Türken in Berlin (John 1999, S. 35), davon 15,5 Prozent oder 21.308 zwischen sechs und 15 Jahre alt (ebenda und John 1997, S. 39). Auf die Frage »Besuchen Ihre Kinder eine Koranschule?«, beantworteten 18,2 Prozent der befragten Eltern mit Ja (John 1999, S. 20), wodurch knapp 4.000 Kinder in Betracht kommen.

det.²³ Sie findet jedes Jahr direkt nach Ramadan statt. Die Kinder sind dann 13 oder 14 Jahre alt. Lediglich jedes fünfte Kind, das in der Vorstufe oder der ersten Stufe angefangen hat, schafft es bis zur Prüfung. Nach der Prüfung nehmen die meisten Eltern ihre Kinder wieder aus dem Kurs, weil die Kinder ihrer Meinung nach genug gelernt haben. Sie sind dann in die gottesdienstlichen Handlungen eingeführt und können Passagen aus dem Koran rezitieren und im Ritualgebet anwenden. Zudem haben sie gelernt, wie man sich im täglichen Leben als Moslem zu verhalten hat.

Das Buch, das in diesen Stufen benutzt wird, heißt »Der kurzgefaßte *Ilmihal*«. Das bedeutet etwa ›Wissensphase‹ oder ›Kenntnis der Wahrheit‹, was aber von den *Hocas* gelegentlich mit ›Katechismus‹ übersetzt wird. Einem christlichen Religionslehrer würde der Unterschied auffallen. Während dieser mit Hilfe von Fragen und Antworten dem Kind Glaubenssätze einprägt, handelt der *Ilmihal* vor allem von der Einübung religiöser Handlungen. Nach einer kurzen Einführung in die Grundbegriffe des Glaubens, in der auch das Glaubensbekenntnis eingeübt wird, konzentriert er sich auf das rituelle Gebet, deren Anweisungen etwa zwei Drittel des Buches einnehmen.²⁴ Die anderen Säulen des Islam, das Fasten, die Pflichtaufgaben sowie die Wallfahrt nach Mekka werden auf nur einigen wenigen Seiten dargelegt, da sie für das Alter noch keine Rolle spielen. Die Anweisungen für die Durchführung des Gebets sind sehr ausführlich. Alleine schon die Körperhaltungen, die neben den zwölf Pflichthandlungen (*Farḍ*) vor und während des Gebets beachtet werden sollten, umfassen 123 Positionen.²⁵ Solche zusätzlichen Handlungen werden als ›Mauern‹ bezeichnet, die die ›Festung Glaube‹ stärken,²⁶ sie aber auch korrumpieren können. Zur Stärkung des Glaubens gehören die 14 erforderlichen Handlungen (*Wağīb*), die 36 Handlungen in Nachahmung des Propheten (*Sunna* und *Mustahabb*) sowie die verdienstlichen Handlungen (*Mubāḥ*). Als Schwächung des Glaubens hingegen gelten die 56 Handlungen, die verpönt (*Makrūh*) sind, und die 17, die das Gebet definitiv ungültig machen (*Mufsid* und *Harām*). Die Kinder werden zunächst durch Nachahmung mit den Handlungen vertraut gemacht und lernen sie, sobald sie den Sinn ver-

23 Vgl. Messick 1984, S. 75-84; seine Beschreibung eines *Maktab* in Jemen bietet denselben Stoff, denselben Verlauf und denselben Abschluss.

24 Der kurzgefaßte *Ilmihal* 1998, S. 45-156.

25 Ebenda, S. 83-8.

26 Ebenda, S. 37.

standen haben, auswendig.²⁷ In dieser Detailfreudigkeit scheint die religiöse Vergangenheit der Gemeinschaft durch. Nicht umsonst nennt sie sich Hüter einer religiösen Tradition, der sich bereits im 19. Jahrhundert lieber in die Details des Prophetenlebens zurückzog, als sich gesellschaftlich einzumischen.²⁸ Von Ghulam Ali, dem Gründer des Muğaddidi-Zweigs, wurde bereits bemerkt, dass es ihm nicht so sehr um theologische Verfeinerungen, sondern um die Details des Prophetenlebens ging, aus dem er immer genauere Anweisungen für die Lebensgestaltung ableitete. Für die Kinder heute gilt, dass sie lernen sollen, das Gebet nicht nur konzentriert durchzuführen, sondern auch als *Imitatio Muḥammadi* auf ihr eigenes Leben anzuwenden. In dieser Phase des Unterrichts erhält darum das inhaltliche Verstehen, das beim Auswendiglernen der Koranverse noch keine Rolle spielt, ein außerordentlich großes Gewicht. Wohl aus diesem Grund wurde der *Ilmihal* 1996 ins Englische und 1998 auch ins Deutsche übertragen. Eine wichtige Rolle spielen auch die Benimm- oder *Adab*-Bücher, in denen die islamische Ethik behandelt wird.²⁹ Manche Kinder, und das sagen vor allem die männlichen *Hocas*, lernen tatsächlich erst im Kurs, wie sie sich betragen sollen, zum Beispiel wie man am Tisch sitzt oder wie man isst, wie man ins Bett geht und wie man aufsteht. Oft arbeiten beide Eltern und finden daher keine Zeit, ihre Kinder im richtigen Alter zu erziehen. In den Augen der *Hocas* wachsen »eine Menge verhaltensgestörte Jungen« auf, die sich »Zu Hause und in der Schule zu einer wahren Plage entwickeln«. ³⁰ Nach ihren Erzählungen liefern Eltern ihren Sohn oft bei ihnen mit der Bitte ab, er solle doch 'mal lernen, wie man zu sitzen und zu essen habe. Meine Gesprächspartner meinten jedoch, es reiche nicht aus, einem Kind zu sagen, »mach dies« oder »das ist verboten«. Ein Kind will immer auch wissen, warum das so ist. Diese Lücke füllen die islamischen Benimm-Bücher. Sie bieten den Kindern Erklärungen, die sie offensichtlich überzeugen. Ein willkürliches Beispiel aus dem Unterricht belegt das.

27 In *Milli-Görüş*-Moscheen lernen die Kinder lediglich die *Fard*-Regel durch Nachahmung, während sie mit den restlichen Regeln erst durch gelegentliche Korrektur (z.B. »nicht in der Nase bohren« oder »nicht einander schubsen«) vertraut gemacht werden. Auf meine Frage, ob diese Verhaltensanweisungen bei ihnen auch auswendig gelernt wurden, reagierten die meisten Befragten mit Befremden.

28 Fوسفeld 1981, S. 230-4. S. auch Kap. 1.

29 Benutzt wird vor allem das *Mağmū' l Adāb*, Istanbul 1958.

30 Interview mit M/SG 9 vom 26.2.1999.

Das Handbuch sagt: »Man soll nicht nur das Brot, sondern auch die Krümel und Samen essen, die übrig bleiben.« Warum? Der Lehrer souffliert die Antwort: »Unser Prophet hat gesagt: Wer die Krümel ißt, wird reich.«³¹ Mir sagte er später, wenn er es den Kindern so erkläre, geben diese sich zufrieden, dann wissen sie warum und halten sich fortan an die Regel. Verschiedene *Hocas* berichteten zudem, dass es viele Jungen in der Schule tatsächlich besser gegangen sei, nachdem sie einmal im Kurs gelernt hatten, sich zu verhalten. Im Mädchenunterricht kommt das Benimm-Buch kaum zur Anwendung. Im Gegenteil, die meisten weiblichen *Hocas* sagten, die Mädchen nicht erziehen zu müssen, sondern höchstens ab und zu einmal zu korrigieren oder einen Streit zu schlichten. Mädchen seien konzentriert und lernten gerne, der Stoff stehe somit im Mittelpunkt. Mädchen schienen auch leichter auswendig zu lernen (wie man sich erzählte und mir später von den Lehrern bestätigt wurde, seien Jungen nur mit Mühe dafür zu haben). Die Mädchen sagten außerdem über sich, dass sie im schulischen Sprachunterricht (Latein, Englisch, Französisch) zu den Klassenbesten gehörten, eben weil sie sich durch das Auswendiglernen eine Systematik angewöhnt hatten, über die andere Schüler offensichtlich nicht verfügten. Die meisten *Hocas* werden in dieser Phase von älteren Schülern oder Gemeindegliedern bei der Arbeit unterstützt. Süleyman hat die Anweisung hinterlassen, das jede und jeder verpflichtet ist, das eigene Wissen weiterzugeben. In der Gemeinde wird die Unterstützung nicht nur ernst genommen, sondern jede Unterrichtshilfe steht hoch im Kurs. Von Geldspenden wird angenommen, dass nur 20 Prozent beim jüngsten Gericht ins Gewicht fallen, von Unterrichtsspenden aber sollen später volle 100 Prozent angerechnet werden. Diese Differenz bildet einen wichtigen Antrieb, die ehrenamtliche Arbeit auf sich zu nehmen.

6.3.3 Die vierte und fünfte Stufe

Erst nach dem feierlichen Abschluss in der dritten Stufe wird ein Anfang mit der Grammatik und dem Erwerb der arabischen Sprache – koranisch und modern – gemacht. Das Auswendiglernen des Korans läuft nebenher und umfasst jetzt Suren von fünf bis zehn Seiten. Auf diesen beiden Stufen lernen die Jugendlichen nun allmählich eine Sprache zu verstehen, die sie bereits durch das Auswendiglernen und die Anwendung von Regeln für die Rezitation gemeistert haben. Am Anfang der vierten Stufe erscheinen daher immer viele Kinder aus reiner Neugierde, wie die *Hocas* sagen. Die

31 Anspielung auf die Wertschätzung von Sparsamkeit und Sorgfalt.

Entdeckung des Inhalts durch die Beschäftigung mit der Grammatik und den Wörterbüchern vollzieht sich aber nicht als plötzliches Ereignis, sondern stellt sich fast unmerklich ein. Sie wäre daher eher mit dem wachsenden Verständnis einer Sprache in einem fremden Land zu vergleichen, in dem man wohnt und deren Klänge einem schon lange vertraut sind. Für die meisten erweist sich jedoch das systematische Erlernen der Grammatik, die für das Verständnis grundlegend ist, als zu schwer, und es fallen immer mehr Kinder zurück, bis zwischen 80 und 100 Jungen und 100 bis 150 Mädchen übrig geblieben sind. Auch während dieser zwei Jahre nimmt die Zahl der Schüler und Schülerinnen stetig weiter ab. Diejenigen Schüler und Schülerinnen, die es tatsächlich schaffen, die Grammatik zu erfassen, sind letztendlich an einer Hand abzuzählen. Sie sind dann 16 Jahre alt. Wer die letzte Prüfung bestehen will, muss vorher die zehnte Klasse beendet haben. Was man in diesen beiden Jahren lernt, ist im Grunde genommen eine Vertiefung der Koranrezitation. Das wachsende Verständnis des Inhalts vollzieht sich auditiv. Es ist ein rein mündlicher Vorgang, der durch Klang – durch Zuhören und Rezitieren – erzeugt wird. Die Einführungen in die Phonetik und in die Grammatik sind daher gleichermaßen wichtig.³² Auch die zur gleichen Zeit stattfindende Einführung in das islamische Recht passt in dieses Schema. Sie ist nichts anderes als eine weitere Vertiefung der religiösen Erziehung und konzentriert sich bezeichnenderweise auf die rituellen Handlungen (*Ibadat*), auf die Waschung, das Gebet, die Gebetszeiten, das Fasten sowie auf Maßstäbe, um zwischen rein und unrein unterscheiden zu können. Das Verständnis des Textes vollzieht sich also im Dreieck von Hören, Klang Erzeugen und dem Perfektionieren ritueller Körperhandlungen. Wer dies beherrscht, kann auch die von Lehrern und Schülern gleichermaßen als schwierig eingeschätzte Aufnahmeprüfung zur Lehrerausbildung bestehen.

6.3.4 Die Hoca-Ausbildung

Die letzte Phase der Ausbildung ist die des Religionslehrers oder *Hocas*. Sie findet während einer Periode von zwei Jahren in Köln in der Vogelsängerstraße statt, wird mit einem Diplom (*Iğāza*) abgeschlossen und kann durch ein weiteres Jahr in einer der Bildungseinrichtungen in der Türkei ergänzt werden. Um die Dauer der Ausbildung so kurz wie möglich zu halten, wurde sie in den letzten Jahrzehnten immer mehr »verfeinert«, damit die Studenten das Wesentliche so schnell wie möglich lernen können. Die

32 Messick 1984, S. 84 ff., spricht von *pedagogics of recitation* (*Daraşa*).

Dauer beträgt heute nur noch zwei Jahre, eine Lernzeit, die als ausreichend betrachtet wird, um sich die »absolut notwendigen Kenntnisse« anzueignen. Die Aneignung des Stoffes ist dadurch auch erheblich schwieriger geworden. Die Kenntnisse, um die sich alles dreht, bestehen noch immer bis zu 70 Prozent aus Grammatik. Wie die Buchstaben wird auch diese der »Schlüssel des Wissens« genannt, weil sie den zweiten Zugang zum Koran bildet. Die Entschlüsselung der klassischen Fächer Theologie und Rechtslehre geht aus dieser Basiskennntnis wie »von selbst« hervor und wird also für die Schüler als nachvollziehbar eingeschätzt (s. Abb. 7).

Die gesamte Grammatik, die bereits in den vorigen Stufen einmal erlernt wurde, wird zunächst im ersten Ausbildungsjahr wiederholt. Das Jahr ist durch eine intensive Beschäftigung mit dem koranischen Text bestimmt, eingerahmt vom Einüben der Rezitation und den Ausspracheregeln (Phonetik). Danach erst folgen die theologischen Fächer »Kenntnis von Gott«, »aristotelische Logik« und die »Glaubenssätze«. Das Fächerpaket baut aufeinander auf. Erst wenn die Grammatik wiederholt ist, kommt »Kenntnis von Gott«, danach die »Logik« und zum Schluss die »Glaubenssätze«. Erst wenn das Vorige sitzt, dürfen die Schüler zum nächsten übergehen. Die *Hocas* sagen: »Es ist wie eine Sprache lernen«. Tatsächlich aber wenden sie Gedächtnistechniken an, die das übliche Erlernen einer Sprache übersteigen. Besonders schwieriger Stoff wird manchmal in ein Schema gebracht und als Zeichnung memoriert. Beim Erlernen der Grammatik setzen sie eine Technik ein, die sich auf die Finger stützt und das Konjugieren der Verben erleichtert.³³ Zudem werden die Schüler dazu angeregt, Wissensseinheiten, die inhaltlich zusammengehören, beim Auswendiglernen auch als kohärente Blöcke zusammenzustellen und sich als Ganzes einzuprägen.³⁴

33 Die 14 Teile der fünf Finger einer Hand helfen dem Lernenden, zuerst (vom Daumen bis zum kleinen Finger) zwischen der ersten, zweiten und dritten Person (jeweils männlich und weiblich) zu unterscheiden, sodann (von unten nach oben) zwischen Singular, Dualis und Plural. Hat man das Schema einmal gemeistert, können die Konjugationen mit Hilfe der 14 Fingerteile »abgezählt werden«. Die Hand bildet somit eine Lernmethode und eine Erinnerungstechnik. S. Interview mit F/SG 9 vom 2.II.2000. Cf. Van der Rijk 1998, S. 98; Eickelmann 1978.

34 Es ginge zu weit, von »Bildern« zu reden, weil die Kenntnisse hier nicht zu anthropomorphen Gestalten verarbeitet werden. Die Technik aber, die in der

Rechtsauslegung und Rhetorik gehören nicht zu den zu memorierenden Fächern. Diese Bücher werden so behandelt, dass die Schüler danach imstande sind, selbstständig darin nachzuschlagen. Zunächst konzentriert sich der Rechtsunterricht darauf, dass die Schüler die gottesdienstlichen Regeln selbstständig in allerlei Situationen der Praxis anzuwenden in der Lage sind, damit sie später auch Gemeindemitgliedern Rat geben können. Die Jungen lernen zudem, im Gebet vorzugehen, eine Rolle, die den Frauen untersagt bleibt. Danach wird die koranische Rechtssprechung zu den Themengebieten Eheschließung und -bruch, Erziehung, Adoption und Erbrecht durchgenommen. Anhand der Rhetorik lernen die Schüler, wie man ein Predigtthema aussucht und die Predigt vorbereitet. Für die Kommentarbücher, die die theologischen Grundsätze mit Überlegungen von Theologen aus vielen Jahrhunderten versehen, bleibt in der verkürzten Ausbildung keine Zeit mehr. Es ist Sache der *Hocas*, sich diesen Stoff in ihrer Freizeit anzueignen.

Den schwierigsten Teil der Ausbildung bilden wohl die »Glaubenssätze« (*‘Aqā'id*). Es handelt sich um ein Exzerpt von nur 15 Seiten, aber jede einzelne Aussage darin ist für die Schüler schwer zu begreifen. »*‘Aqā'id* lässt Zweifel in den Herzen aufkommen, weil es eben um Glauben geht. Mit dem Verstand sind die Aussprachen nicht zu entschlüsseln«, sagt mir die Leiterin der Kölner Ausbildung. Der Unterschied zwischen Logik und Glauben ist indes für niemanden leicht zu begreifen:

»Es gibt immer wieder Studentinnen, die versuchen, die *‘Aqā'id* mit den Regeln der Logik auseinander zu nehmen. Das geht aber absolut nicht. Die Logik soll man hier außen vor lassen. Wenn in den *‘Aqā'id* steht, dass die Sonne nachts bei Gott ist und sich morgens nur schwer losreißen kann, soll man mir nicht mit Argumenten kommen, die Sonne ist doch nachts in Australien. Kann sein, dass das auch wahr ist, aber das andere muss man zusätzlich annehmen.«³⁵

Diese Erklärung gibt einen unerwarteten Einblick in die Konsequenzen von Kemal Kacars Brief an Kisakürek, der bereits einmal am Ende des zweiten Kapitels zitiert wurde. Kacar unterschied dort zwischen den zwei religiösen Wissensbereichen, die die Süleyman-Gemeinschaft anerkennt, nämlich die Wissenschaft vom Koran (*‘Ilm al-qrʾan*) und eine Selbst-

klassischen Rhetorik zum Auswendiglernen angewendet wurde, ist im Prinzip dieselbe; s. Yates 1966; cf. Jonker 1995.

35 Interview mit F/SG 2 vom 24.4.1999.

kenntnis, die in ein Erkennen der göttlichen Nähe übergeht (*ʿIlm al-yaqīn*). Es ist der Versuch, rationales Verstehen und tiefere Einsicht aufeinander zu beziehen, ohne dabei das sufische Streben nach Grenzerfahrungen (*ʿAin al-yaqīn*) – manche reden auch von Bewusstseinsweiterung – zu übernehmen. Was den Schülern in der Süleyman-Gemeinschaft daher heute zur Verfügung steht, ist die Beziehung zwischen Wissen und Erkenntnis. Diese beruht auf Glauben: »Man muss vorsichtig sein mit *ʿAqāʾid*, weil, wenn man nicht daran glaubt, geht der Glauben weg.«³⁶

Dem Zweifel, der unlöslich mit jedem Glauben verbunden ist, wird indes kein eigener Platz eingeräumt. Auch der Leiterin der Ausbildung ging es keineswegs darum, ihn zur Sprache zu bringen, sondern um eine klare Trennlinie, mit deren Hilfe ihre Schülerinnen zwischen ihren intellektuellen Fähigkeiten und ihren Glaubensfähigkeiten unterscheiden.

Das Verständnis der mystischen Briefe Sirhindīs gehört nicht zur Ausbildung, auch wenn jedes Jahr einige wenige Briefe als Unterrichtsstoff behandelt werden. Die Lektüre der Briefe soll hauptsächlich dem besseren Verständnis der arabischen Sprache dienen und ist eher eine Ergänzung des Koranstudiums. Die Gebetskreise (*Hatim*) und die Studienzirkel, die sich diesen anschließen, gehören ebenfalls nicht mehr zur Ausbildung. Das sei, wie man sagt, ein anderes Thema. Zwar gibt es auch in beiden Kölner Ausbildungshäusern einen Gebetskreis, es ist aber jedem und jeder überlassen, sich diesem anzuschließen. Die Praxis zeigt jedoch, dass alle ihm angehören möchten, und er für die Schüler unentbehrlich ist:

»Durch *Hatim* wird man sich bewusst, dass man dem Islam dienen will – er ist der Grund, warum man die Ausbildung zu Ende macht.«³⁷

Das emotionale Erkennen innerer Zusammenhänge, das Herzstück jeder sufischen Schulung, hat in dieser Ausbildung keinen Platz. Was den Kernbereich der Mystik betrifft, hat sich die Laiengemeinschaft von dem herkömmlichen Orden abgegrenzt. Anstelle der Verwirrung, die unmittelbar nach dem Tod Süleymans bestand, ist eine selbstbewusste Haltung gewachsen. Für die Gemeinschaft ist das Begreifen heute etwas, dass sich von selbst einstellt. Der Wunsch, hinter das intellektuelle Verstehen zu gelangen, um den tieferen Zusammenhang zu sehen, ist dennoch mit Händen greifbar. Meine Gesprächspartnerin sagte mehrmals: »Gottes Nähe

36 Ebenda.

37 Interview mit F/SG 9 vom 15.10.2000.

(zu) spüren ist kein *Ilim*, das ist subjektive Kenntnis.«³⁸ Die Formulierung ist noch immer ein Echo des Bemühens einer langen Reihe *Silsila*-Träger, um erst einmal zwischen materielles Wissen und göttliches Erkennen zu unterscheiden. Aber die harte körperliche und psychische Entsaugungen, die den Lernenden im Sufi-Orden dazu zwingt, eine Trennlinie zwischen der Vielfalt des Wissens und der Einheit des Seins (*Wahdād al-wuḡūd*) zu ziehen, bleiben dieser Laiengemeinschaft fremd (s. Kap. 7).

Der Unterricht läuft folgendermaßen ab: Es wird ein Abschnitt von etwa ein oder zwei Seiten behandelt. Die Lehrerin erklärt und stellt Fragen, die die Schülerinnen im Chor beantworten. Die Klasse liest die am Rande des Haupttextes geschriebenen Kommentare still mit oder sie werden von den Schülerinnen reihum vorgelesen. Während der Haupttext Arabisch ist, sind die Kommentare zumeist in Osmanisch verfasst (s. Abb. 8). Wenn man die arabischen Buchstaben lesen kann, ist es kein Problem, meinen die *Hocas*. Die Schülerinnen sind während des Unterrichts völlig konzentriert. Wenn vorgelesen wird, lesen alle leise mit, wenn Fragen gestellt werden, strecken alle die Hände hoch oder rufen die Antworten im Chor. Sie sitzen dabei auf dem Fußboden. Die meisten knien hinter einem Schreibpult. Manche üben sich aber auch darin, ohne Unterlage in einem Heft zu schreiben. Das Argument dafür lautet, dass diejenigen, die noch ein Zusatzjahr in der Türkei absolvieren wollen, sich jetzt schon angewöhnen sollten, ohne die Hilfe von Tischen zurecht zu kommen. Die türkische Regierung erlaubt nun einmal keine Schreibpulte, da sie die unerwünschte religiöse Vergangenheit repräsentieren, und führt regelmäßig Hausdurchsuchungen durch, um zu verhindern, dass sie wieder eingeführt werden. Das Beharren auf dem Schreibpult bietet ein schönes Beispiel für das strikte religiöse Verständnis des Verbandes. »Unsere Bildung ist dasselbe wie *Taḡdīd*«, sagt mir der Berliner Hauptimam, weil, wer sich mit dem Koran beschäftigt, tue nichts anderes als Beten. Darum sei es besser zu knien, als am Tisch zu sitzen.³⁹

Im Hintergrund sitzen die Repetitoren (*Muzakirlar*). Sie hören zu und schlagen inzwischen in den Kommentaren nach. Mittags werden sie den Stoff wiederholen und viele Fragen beantworten müssen. Die meisten Repetitoren fürchten sich vor diesen Fragen und sitzen oft noch abends lange, um sich vorzubereiten. Abends lernen auch die Schülerinnen für sich. Tagsüber hört man sie kaum. In der Regel verständigen sie sich flüsternd

38 Interview mit F/SG 2 vom 24.4.1999.

39 Interview mit M/SG 6 vom 25.10.2000.

und ziehen andauernd ihr Kopftuch über die Stirn, wie um sich unsichtbar zu machen. Aber abends steigt ein gewaltiges Geräusch aus den Stockwerken hoch: Beim Auswendiglernen wird nämlich geschrien. Eine der *Hocas* erklärte mir, dass es dann leichter gehe, vor allem, wenn man die anderen auch schreien höre. Lautes Nachsprechen und Vor-sich-hin-Sagen des Textes geschieht nicht nur in der Frauenausbildung. Es ist das typische Merkmal islamischer Bildung, so wie es auch typisch für das jüdische religiöse Training ist.

Die *Hocas* in dieser Ausbildung sind alle erst um die 21 Jahre alt, und auch die Haupt-*Hoca*, die am längsten dabei ist, ist nicht älter als 24. Wenn diese Frauen heiraten, müssen sie mit ihrer Tätigkeit aufhören. Dann rücken diejenigen, die jetzt noch Repetitor sind, nach. Die Schülerinnen sind meistens 18 Jahre alt, wenn sie die Abschlussprüfung machen. Der Moment des Abschieds wird unter Schmerzen vollzogen und später mit Wehmut erinnert. Für die meisten bildet das Internat ein Refugium, in dem Freundschaften für das Leben geschlossen werden, und wo sie Zeit finden, »wirklich etwas von der Welt zu verstehen«.40 Der Vergleich mit dem *College*, als einem Aufschub vor der Schwelle zum Erwachsenenalter liegt nahe. Hier wie dort leben die Studentinnen eine Weile außerhalb der Welt. Hier wie dort erhalten sie ein intellektuelles Instrumentarium, um die Welt zu entschlüsseln und entsprechend mit ihr umzugehen. Nur hinsichtlich des Instrumentariums gibt es einen Unterschied: In der Süleyman'schen Koranschulung lernen die Schüler ein System, das sie dazu befähigen soll, die Welt mit Hilfe eines einzigen Textes zu dechiffrieren, ein Text, der ihnen zudem als offenbart und damit unhinterfragbar gilt. Solches aber hat diese Ausbildung wiederum mit Schulungssystemen anderer monotheistischer Religionen gemeinsam. Ob nun in der *Yeschiwa* oder im Priesterseminar, auch hier wird gelernt, wie man die Welt mit Hilfe eines einzigen Textes zu begreifen lernt.

6.4 Internate und fehlender Nachwuchs

In den Niederlanden und England wird die Einrichtung privater Schulen und Internate von den in diesen Ländern geltenden gesetzlichen Regelungen begünstigt. Wie zu hören ist, erleichtert das Internat zudem die Verarbeitung der sonst schwierigen Grammatik-Stufe, weil es Schule, Hausauf-

40 Interview mit F/SG 4 vom 10.11.1998.

gaben und religiöse Unterweisung besser miteinander verflochten. In den Niederlanden machten 1999 160 Mädchen davon Gebrauch, die Zahl der Jungen lag etwas niedriger. Es erwies sich, dass auch in diesen Internaten viele Kinder von *Milli-Görüş-* und *Diyanet*-Eltern erzogen werden. Erzählungen kursierten darüber, wie die Eltern sich von der Begeisterung ihrer Kinder hatten anstecken lassen und als neue Mitglieder gewonnen werden konnten. Trotz solcher euphorischer Darstellungen befanden sich stets sehr viel mehr Kinder in den Internaten als eigene Kinder von Mitgliedern, was für diese eine zusätzliche finanzielle Belastung bedeutete. Die Schulpflicht gilt in den Niederlanden bis zum 18. Lebensjahr. Erst danach können die Schüler auch die *Hoca*-Ausbildung absolvieren. Das Internat, so sagt man, erleichtere jedoch die Unterrichtung der Grammatik, weil die Kinder sich länger und ruhiger damit beschäftigen könnten und somit besser »geprägt« würden.⁴¹

In London wurde 1999 mit der Eröffnung der großen »Süleymaniye Moschee« ebenfalls das erste Internat eröffnet. Es fing mit 15 Schülerinnen und Schülern an, die ungeachtet ihres Alters zunächst die Vorstufe durchlaufen mussten. Englisch hat in Großbritannien Türkisch bereits als Umgangssprache verdrängt, und die Kinder fanden dadurch nur sehr zögernd einen Anschluss an die religiöse Bildung der Süleyman-Gemeinschaft. Versuche, ähnliche Internate in Deutschland einzurichten, scheiterten bisher an den gesetzlichen Regelungen. In Waltrop, Bergisch-Gladbach und Düsseldorf existieren zwar kleine Mädcheninternate (jeweils zehn bis zwölf Mädchen). Sie gelten aber nur für Schülerinnen, die die zehnten Klasse bereits abgeschlossen haben. In diesen Internaten wird die Grammatik wiederholt. Sie bilden somit eine Vorstufe für die *Hoca*-Ausbildung in Köln und dauern nicht länger als ein Jahr. Für die Jungen gibt es außer der Lehrerausbildung in Köln, die ebenfalls mit dem Aufenthalt in einem Internat verbunden ist, eine solche Möglichkeit nicht. In Frankreich und Belgien existieren hingegen lediglich internatähnliche Wochenendkurse.⁴² Auch in Frankreich wurde Türkisch als Muttersprache größtenteils verdrängt,

41 Interview mit M/SG 2 vom 26.4.1999. In den Niederlanden befinden sich Internate in Soest (70 Mädchen, 70 Jungen), Utrecht (60 Mädchen), Eindhoven (32 Mädchen) und Dordrecht (70 Jungen).

42 Belgien: Brussel/Laken und Charleroi (Jungen), Brussel/Schaarbeek, Heusden und Verviers (Mädchen). Frankreich: Gündershofen/Elsaß (Mädchen), Paris (Mädchen und Jungen).

der Kurs hat dennoch erste Früchte getragen: Im letzten Winter kamen einige Mädchen aus dem Pariser Wochenendkurs nach Köln.

In den beiden Internaten in Köln, in denen die Ausbildung zum Religionslehrer absolviert wird, machen die *Hocas* spätestens im Alter von 25 Jahren Platz für die nachrückende Generation. Die interne Kommunikation geht indes notwendigerweise andere Wege. Die *Hocas* sind noch nicht verheiratet, so fällt der Austausch von Informationen zwischen den Ehepartnern – mitunter die wichtigste Schaltstelle für die interne Kommunikation in den örtlichen Moscheen – weg. Dafür gibt es im Ausbildungshaus andere, direktere Wege. Während meiner Aufenthalte habe ich beobachtet, wie die Leiterin manchmal täglich mit dem Direktor im anderen Gebäude telefonierte und ihm regelmäßig in Begleitung einer zweiten Person einen Besuch abstattete. Der Kontakt zwischen beiden Häusern war auch hier streng nach den Gesichtspunkten der Geschlechtersegregation reguliert. Sie war jedoch auch, vielleicht bedingt durch die Person eines Direktors, der eine Öffnung zur Außenwelt in den Grenzen und Möglichkeiten des Verbandes anzustreben bemüht war, graduell durchlässiger. Die Leiterin wurde ständig dazu aufgefordert, so jung wie sie war, ihre Ideen bezüglich der Verwaltung des Frauenhauses darzulegen oder über Zukunftspläne zu sprechen. Gelegentlich stattete der Direktor auch dem Frauenhaus einen Besuch ab, um vor der gesammelten Schülerinnenschaft ein Lehrgespräch abzuhalten. Die *Hocas* und ihre Schülerinnen fühlten sich durch diese Aufmerksamkeit geehrt.

Die Zahl der männlichen *Hocas* in der Ausbildung ist in den letzten zehn Jahren ständig zurückgegangen. Die Ausbildungsräume wurden ursprünglich Mitte der 80er Jahre, für jeweils 100 Schülerinnen und Schüler geplant, und in den ersten Jahren war die Kapazität auch ausgefüllt. 1999 befanden sich noch 65 Mädchen, dagegen nur 16 Jungen in der Kölner Tagesausbildung. Für die Jungen wurde inzwischen neben der Tages-, auch eine Wochenendausbildung eingerichtet, die ihnen erlaubt, unter der Woche in Köln die Berufsschule zu besuchen. Hier befanden sich 1999 weitere 20 Schüler. Von den Mädchen gingen in dem Jahr 35 in die Türkei, um ihre Ausbildung zu vervollständigen. Damit galt ihre Laufbahn als *Hoca* in einer der deutschen Moscheen als gesichert. Die anderen 30 wurden für ein weiteres Jahr in Köln behalten, damit sie den Stoff noch einmal wiederholen konnten, bevor auch sie die Reise in die Türkei antreten würden. Unter den Jungen gab es nur wenige erfolgreiche Abschlüsse.

Diejenigen, die auch die letzte Prüfung bestanden haben, werden an den Ort, an dem sie mit der Ausbildung begannen, zurück geschickt, damit sie die nächste Generation ausbilden können. Erst wenn neue *Hocas*

nachgerückt sind, können die alten abgelöst werden, die anschließend heiraten oder einen Beruf ergreifen. Jeder Distrikt muss für seinen eigenen Nachwuchs sorgen. Das Gelingen des Bildungsauftrags ist somit von der lokalen Struktur abhängig, nämlich davon, ob der Kreis sich örtlich schließen kann und genügend Schülerinnen und Schüler gefunden werden, die bereit sind, den Dienst an der Gemeinschaft auf sich zu nehmen.

Auch der Berliner Distrikt ringt schon seit einiger Zeit mit Nachwuchsproblemen. Nur ein einziger Junge schaffte es in den letzten Jahren bis zum Abschluss und konnte als *Hoca* zurückkehren. Das Problem war bereits mehrmals in meiner Anwesenheit erörtert worden, als der neue Istanbul-Führer Ahmed Arif Denizoglu im Sommer 2000 Berlin besuchte. Er besichtigte ebenfalls einige Moscheen des Verbandes, ohne allerdings Kinder anzutreffen. Es war noch Sommer, aber gerade im Sommer sind die Zentren in der Türkei überfüllt, während sie in Deutschland so gut wie leer sind. Daraufhin sprach er einen Satz, der die Berliner *Hocas* schwer traf: »Ihr habt die Schüler vernachlässigt und seid zur Außenarbeit übergegangen.«⁴³ Diese Bemerkung spielte auf die gute Zusammenarbeit mit der »Katholischen Akademie« an, aus der bereits eine gemeinsame Vortragsreihe und wechselseitige Besuche entsprungen waren. Die Bemerkung enthielt damit den Vorwurf, die *Hocas* hätten wegen der Außenkommunikation die Kinder vernachlässigt. Der Grund, warum die Kölner Ausbildung immer weniger neue Lehrer und Lehrerinnen zu entsenden in der Lage war, läge bei den *Hocas* selbst.

Bevor der neue Leiter sein Urteil fällte, meinten die meisten *Hocas* jedoch, ob die Jugendlichen nach Köln gingen oder nicht, hänge vor allem von den Eltern ab. Die Eltern seien nun einmal zu 70 Prozent in anderen Moscheen zu Hause. Zwar ließen sie ihre Kinder bei ihnen lernen, sie aber ihnen »völlig zu überlassen«, sei »eine ganz andere Sache«. Man konstatierte also eine bestimmte Hemmschwelle, die nur durch die »Konversion« der Eltern überwunden werden könne. Einen zweiten wichtigen Hinderungsgrund sah man darin, dass die Jugendlichen in Deutschland die Berufsschule nicht mit der »*Hoca*-Schule« kombinieren konnten. Stattdessen konkurrierte die religiöse Ausbildung mit dem angestrebten Berufsweg und daher waren die Jugendlichen bereits im Alter von 16 Jahren gezwungen, sich für eines der beiden zu entscheiden.

Damals, es war noch Akmans Zeit als Kölner Direktor, wurde auch vorsichtig angemerkt, dass der interne Markt vielleicht vorerst gesättigt sei.

43 Interview mit M/SG 9 vom 28.9.2000.

Mit Sicherheit galt das für die Frauenabteilung. Die Leiterin in Köln schätzte die Zahl der weiblichen *Hocas*, die eine Funktion in der Organisation ausübten, auf 500, und leitete daraus die Gründe ab, weswegen der Direktor die Mädchen eher zu einem Universitätsstudium anregte, als die Kurse noch weiter auszuweiten. Seine Politik der Öffnung zur Außenwelt hat bei diesen Überlegungen sicher eine Rolle gespielt (s. Kap. 4). Meine Gesprächspartnerin meinte zudem, auch Mädchen bevorzugten das Abitur und wollten lieber später studieren, als die religiöse Bildung an erste Stelle zu setzen. So folgten sie zwar noch dem Wochenendkurs, aber irgendwann wurde es den meisten dann schlichtweg zu viel und brachen das Koranstudium ab.

Was sich in dem Ringen um Nachwuchs offenbart, ist eine Unvereinbarkeit religiöser und weltlicher Bildung, die sich schon früh wie eine Schneise im Schulalltag manifestiert und die Kinder zur Wahl zwingt. Sie gestaltet sich allerdings für Mädchen und Jungen unterschiedlich. Es sind die Jungen, die immer mehr unter Druck geraten. Einerseits müssen sie im Berufsleben erfolgreich sein, wollen sie später die Rolle eines Familienvaters und Ernährers übernehmen. Andererseits sehen sie sich mit einem System der inneren Verpflichtung konfrontiert, das ihnen den Dienst an der Gemeinschaft (*Hizmet*) als höchstes Ideal entgegenhält. Die Aufforderung, ihre Aufmerksamkeit zwischen dem 16. und 21. Lebensjahr auf beides aufzuteilen, ist schon aus zeitlichen Gründen beinahe unmöglich zu befolgen. Für die meisten Jungen, von denen ebenfalls erwartet wird, dass sie später ein Einkommen nach Hause bringen, gibt das den Ausschlag.

Für Mädchen stellt sich die Sache kaum als Problem dar. An sie werden nur wenige Anforderungen gestellt, und wenn sie nicht aus eigenem Antrieb ein Studium ansteuern, erwartet sie eine Zukunft als Mutter und Hausfrau. Die Zeit zwischen dem Hauptschulabschluss und der Heirat gestaltet sich daher gewissermaßen als eine »leere« Zeit. Zudem fällt sie mit der Pubertät zusammen. Das Internat bietet mitunter den Eltern eine Möglichkeit, ihre Tochter in einer behüteten Umgebung erwachsen werden zu lassen. Die Mädchen, die sich für diese Ausbildung entscheiden, werden jedoch von ganz anderen Beweggründen geleitet. Sie sind von der Überzeugung erfüllt, der islamischen Gemeinschaft einen Dienst leisten zu wollen. Einzig diese Überzeugung bildet den Motor, der der Ausbildung zum Erfolg verhilft.

Es wurden bereits Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen erwähnt. So meldeten sich in den unteren Ausbildungsstufen auffällig mehr Mädchen als Jungen, schienen Mädchen konzentrierter und mit einer größeren Aufnahmebereitschaft zu lernen als Jungen und verfügten mitunter

über eine größere Belastbarkeit, hinsichtlich der Aneignung des schwierigen Unterrichtsstoffs. Zudem boten sie durch ihre Begeisterung für den Unterricht dem Verband eine wichtige kommunikative Basis, um Eltern als Mitglieder zu gewinnen. Warum dies so ist, und welche Konsequenzen dies für die Gemeindebildung hat, wurde bereits im letzten Kapitel behandelt.

Zum Abschluss dieses Kapitels sollen noch einmal die Konsequenzen der oben beschriebenen Bildungsposition für den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen Deutschlands dargelegt und mit einer anderen, konvergierenden islamischen Bildungsposition verglichen werden. Der »Verband der Islamischen Kulturzentren« hat in verschiedenen Bundesländern Anträge auf Religionsunterricht gestellt und einen Rahmenplan vorgelegt. Dadurch hat seine bis dahin als privat verstandene religiöse Unterweisung plötzlich eine öffentliche Bewertung erfahren. Der Schritt in die Schule bedeutet zugleich die Orientierung an einem institutionellen Rahmen, der bestimmt, wie anschlussfähig die islamische Bildung ist, und welche Position den deutschen Bedingungen am besten »passt«. Damit hat die islamische Bildungsdebatte, die sich als Kontroverse zwischen religiöser Flexibilität und orthodoxem Beharren auf die Unhinterfragbarkeit der Offenbarung entpuppte, in Deutschland einen neuen Abschnitt eröffnet.

6.5 Der Religionsunterricht für öffentliche Schulen

Die Anwärter auf den islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen Deutschlands und zugleich die wichtigsten Protagonisten sind die zwei größten türkisch-islamischen Dachverbände, die außerhalb der Einflussosphäre des türkischen Staates arbeiten: Der »Zentralrat der Moslems in Deutschland« (ZMD) und der »Islamrat«. Der Zentralrat vertrat bis Sommer 2000 den »Verband der Islamischen Kulturzentren« nebst einer Reihe kleinerer Organisationen. Der »Islamrat« bündelte vor allem die *Milli-Görüş*-Initiativen. Dazu gehören u.a. die 17 islamischen Föderationen, die vor Ort weitgehend organisatorische Unabhängigkeit von der Mutterorganisation erreicht haben und selbstständig Anträge auf Zulassung zum Religionsunterricht stellen und, wie im Fall der »Islamischen Föderation Berlins«, bereits bewilligt bekamen.

In der Debatte um die richtige Darstellung und entsprechende pädagogische Behandlung des islamischen Glaubens in der öffentlichen Schule vertritt nun der »Zentralrat« eine etwas moderate Version des *Tag'did* als Rückführung zum Glauben. Für die Schule wurde sie in ein Bildungskon-

zept der religiösen Einprägung übersetzt, das dennoch die Lebenswelt des Kindes im Blick behält. Der »Islamrat« hat hingegen die modernistische Richtung eingeschlagen und bemüht sich um religiöse Flexibilität. Ihr Bildungskonzept orientiert sich an *Tağdīd* als Reformkonzept und setzt direkt bei der kindlichen Erfahrungs- und Lebenswelt an. Ein kurzer Blick auf die beiden wichtigsten Rahmenpläne, die zur Zeit vorliegen, möge illustrieren, dass die ideologische Debatte, die die islamische Bildung seit Mitte des 19. Jahrhunderts prägt, gerade hier ein neues Betätigungsfeld gefunden hat.⁴⁴

Der Vorschlag des »Zentralrats« für den Religionsunterricht, der seit Mai 1999 als Rahmenplan existiert, unterscheidet sich nicht wesentlich von den unteren Stufen des Korankursunterrichts des Verbandes. Auch wenn eine Einteilung befolgt wird, die dem Lehrplan der »Islamischen Föderation« nicht unähnlich ist,⁴⁵ so scheint im Rahmenplan des »Zentralrats« das didaktische Muster der religiösen Einprägung, so wie sie auch in dem Korankursunterricht erprobt wird, an mehreren Stellen durch. Dieser Rahmenplan baut auf der Entscheidung auf, Kinder sollten auch in der Schule mit den arabischen Buchstaben vertraut gemacht, kleine Verse, die sie für das rituelle Gebet benötigen, auswendig gelernt und in das Gebet eingeführt werden. Das zentrale Anliegen des Lehrplans ist es, eine Einführung in die Glaubenssätze und Grundlagen des Islam zu geben. Er wird auf der einen Seite von Geschichten über Moḥammad und den Propheten, auf der anderen Seite von der islamischen Ethik und ihrem Gemeinschaftssinn eingerahmt. Die Bearbeiter sagen im *Vorwort*, dass sie sich von »blinde[r] Übernahme und Imitation traditioneller Formen der Glaubenspraxis« (S. 3) distanzieren. Stattdessen möchten sie »Glauben mit der konkreten Lebenswirklichkeit und den Lebenserfahrungen der Schüler zusammenführen« (ebenda). In den einzelnen Lernschritten ist lediglich die

44 Der Lehrplan für den islamischen Religionsunterricht (Grundschule). Vorgelegt vom Pädagogischen Fachausschuss des »Zentralrats der Moslems in Deutschland« (ZMD). Köln, im März 1999; Der vorläufige Rahmenplan für den islamischen Religionsunterricht im Lande Berlin der »Islamischen Föderation Berlin«, November 2000 (IFB).

45 Der ZMD schlägt folgende Lernbereiche vor: 1. Ich und meine Gemeinschaft, 2. Die Grundlagen des Islam, 3. Der erhabene Koran, 4. Prophetengeschichten, 5. Der Prophet Mohammed als Lehrer und Vorbild sowie 6. Islamische Ethik. Die IFB kennt die Lernbereiche (in nicht festgelegter Reihenfolge): 1. Allah, 2. Schöpfung, 3. Das Gebet, 4. Ich und die Anderen, 5. Qur'an, 6. Feste, 7. Propheten.

Rede vom Glauben, weniger von der Lebenswelt des Kindes. Dies lässt die Vermutung aufkommen, dass die Welt des Kindes erst im Klassenzimmer mit dem Glauben zusammengeführt werden soll. Somit überlässt der Rahmenplan es dem Lehrpersonal, selbst eine Brücke zwischen Glauben und Welt zu schlagen.

Der Rahmenplan der »Islamischen Föderation Berlin« schlägt hingegen vor, Lernschritte zu erproben, die »von den Vorerfahrungen und dem Erfahrbaren des Kindes« ausgehen (S. 5). Er versucht mit seinen Bausteinen für den Unterricht die Differenz zwischen dem Glauben und dem Alltag zu überbrücken. Die Bearbeiter möchten »nicht nur Katechese vermitteln, sondern auch eine Reflexion über Gott, Offenbarung, Werte und Normen fördern« (S. 6). Der Islam wird in diesem Rahmenplan als »ein Ringen um die positiven Dinge« umschrieben (S. 12). Mit Hilfe der Lernschritte sollen die Kinder dazu gebracht werden, »eigene Ideen zu entwickeln« und die in dem Unterrichtsplan angelegten Gedanken »selbst nachzuvollziehen« (ebenda). Es ist nur als Konsequenz dieser Ausgangsentscheidung zu betrachten, dass die religiöse Einprägung in diesem Rahmenplan einer »eigenverantworteten Definition über Glaubenswahrheiten« (S. 5) weichen soll. Auch die Einführung in die arabische Sprache soll zugunsten anderer Lernziele zurückgestellt werden. Stattdessen sprechen die Verantwortlichen von einer »kindgerechte[n] Übersetzung im Sinne eines Kinderqur'ans« (S. 3).

Obwohl die »Islamische Föderation Berlin« inzwischen tatsächlich das Recht zugesprochen wurde, Religionsunterricht zu erteilen, wurden die konkreten Schritte zur Umsetzung dieses Rechts bislang nicht genehmigt. Aber nicht nur bei der »Islamischen Föderation Berlin«, sondern bei allen moslemischen Antragstellern ist trotzdem die Hoffnung geweckt worden, sich an der Schwelle zu einer neuen Situation zu befinden. Diese gemeinsame Lage hat die alten Gegensätze der islamischen Bildungsdebatte wieder in alter Frische aufleben lassen und mitunter verschärft. Zu gleicher Zeit entfalteten die islamischen Dachverbände eine Dynamik in dem Bestreben, die inneren Gegensätze zu überwinden, um zumindest im Bereich des Religionsunterrichts miteinander kooperieren zu können. Das Resultat war die »Kommission für den islamischen Unterricht«, die 1999 gemeinsam vom ZMD und »Islamrat« besetzt wurde. In ihr prallten die anfangs dargelegten Positionen der islamischen Bildungsdebatte sogleich unversöhnlich aufeinander. *Tagdid*, übersetzt als religiöse Flexibilität versus Unhinterfragbarkeit, umfasste nun das konkrete Konfliktpotenzial zwischen »kindgerechtem Lernen« versus fundamentalem Beharren auf die religiösen Grundtexte.

Die Kommission hielt dem unweigerlich folgenden Zusammenprall nicht lange stand: Bereits im Frühjahr 2000 kehrte die Süleyman-Gemeinschaft ihr den Rücken zu und trat ebenfalls unerwartet aus seinem eigenen Dachverband, dem ZMD, aus. Die Rechtfertigung für diese doppelte Isolierung leitete die Gemeinschaft aus seinem koranischen Bildungsauftrag ab, den er ohne Abstriche und Kompromisse durchzusetzen bestrebt war und in dessen Bestreben er sich durch die Zusammenarbeit mit dem »Islamrat« gefährdet sah. Der ZMD schließlich nahm eine Position ein, die darauf bedacht war, die Zusammenarbeit zwischen den beiden Spitzenverbänden noch zu intensivieren und stellte somit letztendlich die Weichen für die modernistische Version des kindgerechten Lernens.

In dieser Kontroverse über den Rahmenplan für die öffentliche Schule kommt ein genuines Ringen um den richtigen Ausdruck religiöser Überzeugungen und die ihr jeweils angemessene pädagogische Umsetzung zum Tragen. Damit hat die islamische Bildungsdebatte eine Gestalt angenommen, die der deutschen Auseinandersetzung mit der religiösen Bildung keineswegs fremd ist. Seit den 1950er Jahren bewegt sich der evangelische Religionsunterricht weg vom Konzept der religiösen Prägung in Richtung kindliche Lebenswelt. Hingegen hält der katholische und der jüdische Unterricht eher an der Einschreibung von Werten und Vorstellungen fest, um erst danach auf das kindliche Reflexionspotenzial zu sprechen zu kommen. Die Existenz dieses Diskussionsfeldes hat beiden islamischen Positionen ihre heutige Gestalt verliehen und beide werden durch jene legitimiert. Damit scheint eine neue Phase in der Auseinandersetzung um religiöse Erneuerung angebrochen zu sein. Die Tatsache, dass die islamische Kontroverse nunmehr in einem institutionellen Kontext, die Auflagen deutscher Schulbehörden betreffend, geführt wird, in dem bestimmte Bedingungen gestellt werden, z.B. die Aufstellung eines Lehrplans, und innerhalb dessen bestimmte Erwartungshaltungen bezüglich der »richtigen« religiösen Unterweisung existieren, hat beide Positionen *im Prinzip* anschlussfähig an ihr christliches Pendant gemacht.

KAPITEL 7 DER RITUS DER ERINNERUNG

7.1 HATIM und ĐIKR

Im letzten Kapitel soll es noch einmal um die Genealogie der Süleyman-Gemeinschaft gehen. Im Zentrum steht diesmal nicht ihre Rolle als historischer Wegweiser. Die Geschichte des Nakshibendi-Ordens und seine Implikationen für die religiöse Gegenwart der Gemeinschaft wurden bereits in den vorigen Kapiteln dargelegt. Dieses Kapitel behandelt die Funktion der Genealogie als Medium für die religiöse Kommunikation. Der Ritus der Erinnerung (*Đikr*) wird innerhalb einer festen Gebetsabfolge zelebriert, die man das Siegel der Meister (*Ĥatmi ĥwajagān*) nennt. Die wissenschaftlichen Meinungen über die Bedeutung dieses Begriffs gehen auseinander. Madeleine Habib (1969) erblickte darin lediglich ein spezielles Zusatzgebet, in dem die Betenden für sich um die Hilfe und den Segen der Heiligen des Ordens bitten. Nach Martin van Bruinessen (1989) handelt es sich hingegen um Gebete für diese Heiligen.¹ Klar ist, dass die Gebetsabfolge des *Ĥatmi ĥwajagāns* auf eine Interaktion mit der Genealogie beruht. Einer dieser Heiligen, Aĥmad Sirhindī, sagte bereits, dass das Siegel der Meister das genealogische Erbe der Mitglieder sei.² Die Abfolge der Gebete, aber auch die Hilfe, die die Heiligen den Betenden bei der Durchführung geben, erzeugen zusammen das ersehnte »Band der Liebe« zwischen Gott und Mensch. Diesem Fundamentaltheologen zufolge kann dieses Band allerdings nur dann hergestellt werden, wenn die Betenden zusätzlich die Gesetzesregel der *Sharī'a* beachten (s. Kap. 1).

Die Handbücher der Süleyman-Gemeinschaft geben ausführliche Anweisungen für die Gebetsabfolge des *Ĥatmi Ĥwajagāns*, die mit einer Abkürzung *Hatim* genannt wird, und führen in die dazu gehörende Konzentrationstechnik ein.³ Sie unterscheiden zwei Formen: Der in türkischer Sprache so genannten *Hatim hajegān nakši*, die Gebetsabfolge der Nakshibendi-Heiligen, die montags und donnerstags stattfindet, und der *Hatim hajegān kadiri*, der in den meisten Gemeinden dienstags und freitags durchgeführt wird. Beim Letzteren handelt es sich nicht um die Gebetsab-

1 Van Bruinessen 1989, S. 318-24.

2 Ter Haar 1992, S. 82; cf. Abu Manneh 1990, S. 292.

3 *Bā'ādhi Du'ā'lar ve Tağā Aswālari; Mekāasidu't-Talibiyn*, unter *Tasavvuf*.

folge der Heiligen des Kadiri-Ordens, sondern an diesen Tagen wird lediglich ein Gebet hinzugefügt, in das auch diese Genealogie ins Gedächtnis gerufen wird. Mit der Einhaltung des *Ḥatmi ḥwajagāns* der Nakshibendi ist die Laiengemeinschaft dem Orden treu geblieben. Die Gebetskreise, in denen er heute durchgeführt wird, streben allerdings keine Grenzerfahrungen oder andere Formen der religiösen Virtuosität an. Die Gebete sollen den Betenden lediglich darin unterstützen, die Aufgaben im Alltag besser zu bewältigen. Für sie ist die Forderung Sirhindis wichtig, die *Hatim*-Gebete als Intensivierung der Lebensführung zu betrachten und religiöse Kenntnisse (*ʿIlm*), die alltäglichen Handlungen (*ʿAmal*) und die Hingabe an Gott (*Iḥlās*) zu einer Einheit zu verschmelzen. Der *Hatim*, seine Abfolge, die Tatsache, dass diese bereits im 14. Jahrhundert von den Gründern des Ordens festgelegt wurde, die Vorstellung, dass diese Heiligen auch heute noch den Betenden Hilfe schicken, damit die Gebete ihr Ziel erreichen, stärkt die Teilnehmer. Mit seiner Hilfe können sie die *Imitatio Muḥammadi* verwirklichen, den schwierigen Lernstoff der Theologenausbildung bewältigen und die Ziele der Gemeinschaft unterstützen. Seine kollektive Natur stärkt zudem die Gemeinschaftsbindung und damit das kollektive Handeln.

Im Mittelpunkt dieser Gebetsabfolge steht der *Dīkr* (türk. *Zīkr*). *Dīkr* bedeutet »Erinnerung« und bildet einen kollektiven Akt des Gedenkens, in dem durch die Wiederholung der Namen Gottes oder bestimmter Koranverse alle anderen Gedanken verdrängt werden. Die Gebetsteilnehmer zwingen sich, den Geist von Abschweifungen zu befreien, bis eine rhythmische Kadenz der Wiederholung alle anderen Gedanken verdrängt hat. Der Ritus der Erinnerung gewinnt seine Kraft aus einem religiösen Bewusstsein, das besagt, dass Gott am Anfang der Zeiten mit den noch nicht geschaffenen Menschen einen Bund abgeschlossen hat. Danach erst schuf er sie, gab ihnen Leben, Verstand und Liebe sowie den Auftrag, ihm am Ende der Zeiten wieder gegenüberzutreten und Rechenschaft abzulegen.⁴ Der Ritus der Erinnerung ruft diesen vorzeitlichen Bund ins Gedächtnis zurück. Es ist das Bestreben aller Mystiker in allen islamischen Orden, wieder zu dem ungeschaffenen Urzustand, in dem Gott und Mensch einmal vereint waren, zurückzukehren. Der *Dīkr* geriet darin zu einem Hilfsmittel, um die Einswerdung zu erreichen.

Die Mitglieder der heutigen Laiengemeinschaft sind aber keine Mystiker. Sie haben ihrem Leben nicht das Ziel gewidmet, sich zur Selbstauf-

4 Schimmel (1975) 1995, S. 46-7.

gabe zu zwingen, um einen Zustand zu erreichen, in dem sie mit Gott vereint sind. Das Ziel dieser Gemeinschaft liegt in dieser Welt und wurde als Sendungsauftrag an Moslems formuliert, die in Gefahr sind, ihren Glauben zu verlieren. In der Süleyman-Gemeinschaft geriet der Ritus der Erinnerung daher zu einem Akt des Verstehens, der die Handlungsfähigkeit unterstützt. Auch in diesem *Ḍikr* wird ein Band der Liebe zwischen Gott und Mensch kreiert. Der Vorgang vollzieht sich als *ritual re-enactment*, markiert durch die emotionale Kontaktaufnahme mit der göttlichen Sphäre.⁵ Die Teilnehmer am Ritus verkörpern diese Kontaktaufnahme und erkennen ihre Zeichen aneinander wieder. Die fortdauernde Wiederholung der Textsequenzen verschafft zudem »Sinn«, die Texte werden zu einer Information aus dem Jenseits, die anschließend durch das richtige Verstehen der sozialen Welt als Mitteilung an die Gläubigen wiederkehren. Mit dieser Beschreibung des *Ḍikrs* als ein Akt des Verstehens ist noch einmal ein Grundgedanke des Soziologen Niklas Luhmann zum Thema der religiösen Kommunikation markiert: »Eine Kommunikation kommt nur zustande, nur zum Abschluß, wenn sie so viel Verstehen (oder Mißverstehen) erreicht, als zur Fortsetzung der Kommunikation erforderlich ist.«⁶ Die Erinnerung an den vorzeitlichen Bund, aufgerufen von den gemeinsam begangenen *Ḍikr*, weist dabei den Weg.

Im Folgenden soll es um beides gehen, um die Gebetsabfolge des *Ḥatims*, darum, was er beinhaltet und wie er durchgeführt wird, sowie um die religiöse Kommunikation, die dadurch ermöglicht wird. Was erwartet einer, der sich diesen Gebeten widmet, wie wird das Erleben zur Sprache gebracht und welche Konsequenzen werden daraus gezogen? Der *Ḥatmi ḥwajagān* der Nakshibendi ist in der Literatur oft beschrieben worden. Daher ist es möglich, Vergleiche mit Instruktionen von Nakshibendi-Lehrern wie Amin al-Kurdi und Scheich Nazim sowie mit Feldbeobachtungen von Wissenschaftlern anzustellen. Diese verschiedenen Vergleichsmomente sollen als Grundlage dienen, die Spezifik des *Ḍikrs*, so wie er heute in der Laiengemeinschaft ausgeführt wird, und die religiöse Kommunikation, die dadurch entstanden ist, benennen zu können.

5 Jonker 1995, S. 233; Connerton 1989, S. 41-71.

6 Luhmann 1998, S. 36.

7.2 Bedingungen der Teilnahme am HATIM

Um gleich ein mögliches Missverständnis vorweg zu klären: Weder der *Ḥatmi ḥwajagān* noch die vielen anderen Gebetsabfolgen, in denen der Ritus der Erinnerung eingebettet ist, gehören zum täglichen Pflichtgebet und gelten deshalb nicht für alle Moslems. Es sind freiwillige Gebete, die sich dem Pflichtgebet anschließen, und die auf sich zu nehmen lediglich ein Teil der Gläubigen bereit ist:

»*Zikr* ist keine Pflicht, man muss darüber später keine Rechenschaft ablegen. Es ist nur eine Methode, um Gott näher zu kommen. Das geht aber nicht so ohne weiteres. Jeder, der es praktiziert, muss zuvor Erlaubnis dazu bekommen haben, sonst hat der Leiter eines Gebetskreises keine Kontrolle. Die Methode ist einfach: Man hält die Zunge im Zaum und versucht gedanklich, näher an Gott heran zu kommen. Dafür sucht man zuerst Kontakt mit Süleyman. Er steht in Verbindung mit der Kette – es gibt 32 Glieder bis hin zum Propheten – die soll man sich vergegenwärtigen. Wer das geschafft hat, kann probieren, näher zu Gott zu kommen. Nicht alle Leute können das. Manche werden verrückt von der gewaltigen Aufgabe, die können das gedanklich nicht fassen.«⁷

Es handelt sich also um »eine Methode, um Gott näher zu kommen«, und wie bereits im ersten Kapitel dargelegt wurde, lediglich um eine unter vielen. Auch in der reichen religiösen Vergangenheit der Türkei gab es viele verschiedene sufische Ordensrichtungen mit ebenso vielen Methoden, von der stillen, an der *Sharī'a* gebundenen Meditation, bis hin zur ekstatischen Verzückung. Davon ist heute nur wenig übrig geblieben:

»Heute wird im Fernsehen erzählt, dass das mit der *Silsila* nicht wahr ist. Die wollen alle direkt zu Gott. Wir versuchen den Leuten beizubringen, dass sie ein Gefäß sind [um muḥammadanisches Licht zu empfangen, GJ]. Die meisten Leute glauben aber nicht an den ganzen *Maneviat*. Akzeptieren das nicht (...). Aber ich denke, niemand kann alleine durch das (Pflicht-)Gebet durchkommen. Es muss jemand da sein, der einem hilft.«⁸

Was die Teilnehmer an den Gebetskreisen der Süleyman-Gemeinschaft anstreben, fällt in den Bereich der sufischen Mystik. Es ist namentlich der

7 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

8 Interview mit M/SG 9 vom 6.5.2000.

Gedanke, sich von einem Vermittler Hilfe holen zu können, damit die Gebete ihren Ziel auch erreichen. Aber der Sufismus ist auch heute noch in der Türkei verboten. Nach einer anderen Lesart der Tradition, die von der Mehrheit der türkischen Gläubigen befolgt wird, kann es im Glauben keine Hierarchie und keine Vermittlung geben:

»DITIB macht das alles nicht. Damals hat der türkische Staat die *Tarikat*-Struktur vernichtet. *Tarikatci* ist heute ein Schimpfwort, die Leute wissen nicht 'mal, was es bedeutet. In der Türkei ist der *Zikr* verfassungswidrig – würde man ihn öffentlich in einer Moschee durchführen, würde die Polizei kommen. (...) Viele DITIB-Imame möchten es heute auch praktizieren. Sie geben nach der Freitagspredigt Hinweise auf Extragebete, die man dann zu Hause machen kann. Nie gemeinsam, halt alleine zu Hause. Wenn so ein Imam etwas mehr sagen würde, würde er aus seinem Amt enthoben werden. Wenn die Leute fragen, wie man das macht, können sie nichts sagen. Sie wissen es oft auch nicht.«⁹

In der europäischen Süleyman-Gemeinschaft jedoch, frei von den staatlichen Zwängen, denen die türkische Mutterorganisation noch immer unterliegt, wird das *Dikr*-Gebet in aller Öffentlichkeit in Ehren gehalten. Jede und jeder hat im Prinzip Zugang zum Gebetskreis, aber nicht alle Besucher, auch nicht alle Mitglieder nehmen daran teil. In den vorigen Kapiteln wurde dargelegt, dass es höchstens zehn Prozent der Besucher sind, die sich an den Gebetskreisen beteiligen. Für sie gilt, die Gebete zwar regelmäßig zu machen, dennoch darin Zurückhaltung zu üben – Nüchternheit ist das Wort, das in diesem Zusammenhang am häufigsten zu vernehmen ist:

»Alle Teilnehmer am Gebetskreis machen täglich für sich alleine einen inneren *Zikr*, so 15 bis 20 Minuten, morgens früh bevor man das Haus verlässt oder auch abends beim Nach-Hause-Kommen. Das ist nicht schwierig, weil die Basis dafür durch das (fünfmal tägliche) Gebet gelegt ist. Daran schließt man dann einige Minuten des inneren *Zikrs* an. Wer das Gebet beherrscht, kann auch den inneren *Zikr* bewältigen. Erst wer diese Voraussetzung erfüllt, kann näher zu Gott kommen. Belastung entsteht dann, wenn das tägliche (Pflicht-)Gebet nicht verrichtet wird. Dann kommt man geistig unter Druck, und die Leute werden aggressiver. Darum besteht

9 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

auch für den *Zikr* eine Tagespflicht – aber eine, die selbst auferlegt wurde, nicht von Gott.«¹⁰

In der Lage zu sein, alleine zu Hause eine meditative Haltung zu üben, die über das fünfmal täglich verrichtete Gebet hinaus reicht, das ist der erste Schritt auf dem Weg zum *Hatim*:

»Wer zu einem Moscheekreis gehören will, muss bereits ein bestimmtes Ausbildungsniveau erreicht haben. Das Alter spielt keine Rolle, nur die Stufe des Lernens.¹¹ Es ist nämlich notwendig, dass neue Teilnehmer die benötigten Gebete auswendig kennen. *Al-Fātiḥa* (Sure 1) und *al-Iḥlās* (Sure 112) kennen die meisten schon, die braucht man auch für das Pflichtgebet. *Al-Inshirā* (Sure 94) wird meistens erst auswendig gelernt, wenn man dazu gehören will. Außerdem, neue Kandidaten müssen bereits *Rabita* angenommen haben. *Rabita* wird ihnen gegeben, es wird ihnen einmal vom *Hoca* erklärt und dann müssen sie es selbst weiter machen, so wie es im Handbuch beschrieben steht. Danach stellen sie jeden Tag selbst das Band her.«¹²

Das Handbuch erklärt den Vorgang in einigen knappen Sätzen:

»So wird *Rabita* gemacht: Man soll sich das geistige Bild des Lehrers zwischen beiden Augen aufrufen, während alle Gedanken und Phantasien an ihrem Ort ruhen. Der Grund: Das innere (*Manevi*) Bild des Lehrers ist eine Quelle für göttliche Erleuchtung (*Faiz*).«¹³

Das ist eine karge Sprache, die nicht jeder Anfänger sofort durchschaut: »Uns wurde gesagt: Jetzt habt ihr den Schlüssel bekommen, nun müsst ihr selbst herausfinden.«¹⁴ Dem Leiter der Berliner Gebetskreise merkt man an, dass er die Sache seinen Schülern schon hunderte von Malen hat erklären müssen:

»Wie wird die Verbindung gemacht? Man verbindet sich geistig mit seinem Lehrer und geht über ihn zu den Vorgängern in der Kette, bis zum Propheten. Ja, und dann

10 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

11 Dem Berliner Haupt-*Hoca* zufolge liegt das Anfangsalter irgendwo zwischen dem 16. und 19. Lebensjahr.

12 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

13 *Mekāasidu't Talibiyin*, S. 134.

14 Interview mit M/SG 9 vom 6.5.2000.

kann man zu Gott gehen. Es ist wie mit einem Trafo. Der Strom wird dahin geleitet und dann funktioniert er. Oder wie mit dem Telefonnetz. Erst muss man einen Apparat haben, dann die richtige Nummer wählen. Ohne die richtige Nummer geht nichts! Darum müssen alle Gebete präzise ausgeführt werden: nicht 99mal, nicht 101mal, nein! genau 100mal! Erst dann kann man Verbindung kriegen. Die Zahlen werden vom Leiter vor jedem Gebet bekannt gegeben. Nur so kann man das Ziel erreichen.«¹⁵

Konzentrationsfähigkeit, Regelmäßigkeit und eine gewisse Ausbildungsstufe sind bereits Vorbedingungen, die für einen jungen Menschen schwierig zu meistern sind. Es kommt aber noch etwas hinzu, das nur Jugendliche, die durch die religiöse Schulung der Gemeinschaft gegangen sind, schon früh eingepägt bekommen haben. Es ist dies die Fähigkeit, den Alltag vollkommen nach der *Shari'a* auszurichten. Das setzt voraus, dass man die Vorschriften, Gebote, Verbote und rituellen Anweisungen in dem Maße verinnerlicht hat, dass einem keine »Fehler« mehr unterlaufen. Insbesondere die religiösen Experten und Expertinnen der Süleyman-Gemeinschaft haben ihre Lebensführung »im Griff« und antworten damit auf die Aufforderung Süleymans, Beamte Gottes (*Tevziat fuzuwat*) zu werden.¹⁶ Der etwas eigenartig anmutende Ausdruck bringt die neue Herangehensweise auf den Punkt, die diese Gemeinschaft zu einer Laiengemeinschaft werden ließ. Statt sich, wie früher, der Anleitung eines Scheichs zu unterwerfen, der einem den Weg zur Einswerdung wies, ist jede(r) dazu angehalten, Gott zu vertreten, und zwar auf einer bescheidenen Art.

Das Bild des Beamten, der nüchtern und verantwortungsvoll ausführt, was ihm aufgetragen wird, steht in einem scharfen Kontrast zu der Selbstverneinung und den verschiedenen Schattierungen der religiösen Verzückung, von denen allerdings Nakshibend bereits versuchte, sich zu lösen. Es ist letztendlich als eine Konsequenz der Theologie Sirhindis zu betrachten, dass die *Imitatio Muhammedi* in dieser Gemeinschaft zur Veralltäglichsung des Charismas führte: Die Nachahmung bringt keine religiöse Virtuosen mehr hervor, sondern ist zu einem »Job« geworden, den jede(r) machen und in den jede(r) den anderen auch einweisen kann.

Nicht umsonst unterstreichen meine verschiedenen Gesprächspartner immer wieder die Trias *’Ilm, Amal, Iḥlas*: Man müsse lediglich religiöses Wissen ansammeln, alles Handeln als religiös betrachten und sich immer

15 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

16 Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

der Intention, die völlige Hingabe an Gott, bewusst sein. Wer das macht, braucht keine Hilfe eines Scheichs mehr. Dass eine solche innere Disziplin dennoch eine anspruchsvolle Lebensführung mit sich bringt, die nur wenige, außer ihnen selbst, zu beherrschen scheinen, hat in dieser Gemeinschaft zu einer Differenz geführt. Von ihrer Warte aus versuchen alle anderen Gläubigen – zumal Anhänger herkömmlicher Orden – fälschlicherweise dasselbe andersherum zu erreichen. Ordensleute versuchen es nämlich zuerst mit dem Ritus der Erinnerung, hoffen dabei auf eine religiöse Erfahrung und erwarten irgendwann dann auch, in der Lage zu sein, das göttliche Gesetz im eigenen Leben zu verwirklichen. Einer meiner Gesprächspartner in Berlin erzählte, wie einmal ein Nakshibendi-Schüler zu ihm gekommen sei. Dieser hatte von den Gebetskreisen gehört und wollte das auch einmal ausprobieren. Aber meinem Gesprächspartner zufolge war die zentrale Voraussetzung, Sirhindis Einheit von Wissen, Handeln und Hingabe, dem Anwärter zu viel gewesen:

»Er kam und wollte zum *Hatim*, um seine Seele zu verkleinern und sein *Nefes* [Ego] kaputt zu machen, wie er sagte. Ich sagte zu ihm, das ist nicht so einfach! Was hast Du Dir da überlegt? Der erzählte, früher hätte er viel geraucht, jetzt nur noch wenig. Früher hätte er Pop gehört, das mache er jetzt auch nicht mehr. Ich sagte ihm dann, man solle mit allem, was *Haram* [verboten] ist, Schluss machen, einfach so, danach erst kann man *Rabita* machen.«¹⁷

Die Erzählung ist in erster Linie als Selbstaussage zu betrachten und illustriert beispielhaft die Andersartigkeit dieser Laiengemeinschaft inmitten einer religiösen Landschaft, die – zumindest gilt dies für die Türken in Europa – noch immer für einen beträchtlichen Teil aus Orden besteht. Der Vorschlag, zuerst einmal mit allem Schluss zu machen, ist in einem herkömmlichen Orden eher ungebräuchlich. Gläubige Moslems, die heute in Europa Kontakt zu einem Scheich suchen, legen ein einfaches Gelübde bei ihm ab, um danach seinen Gebetsvorschriften zu folgen. Was sie suchen, ist eine Methode, das eigene Ego in den Griff zu bekommen, aber auch eine Gemeinschaft, in der ein emotionaler Umgang mit der Religion gepflegt wird, und in der man sich geborgen fühlt.¹⁸

Süleyman, so sagen seine Schüler heute, hat sich von eben dieser

17 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

18 Werbner 2002.

Struktur distanziert.¹⁹ Deswegen benannte er auch keinen *Ḥalīfa*. Ganz im Gegenteil dazu bot er seine besondere Art der Frömmigkeit allen, die es ihm nachtun wollten, lediglich als Beispiel an. Damit verwandelte er das »materielle Erbe« seines Ordens (*Cismani nisbet*), nämlich die Übertragung seiner charismatischen Fähigkeiten, auf seinen ernannten Verwalter und Nachfolger, in ein »geistiges Erbe« (*Ruhani nisbet*), das im Prinzip jedem zugänglich ist.²⁰ Bei dem jungen *Hoca*, der vorhin zitiert wurde, war die dadurch entstandene Distanz zur Ordensvergangenheit bereits in der eigenen Perspektive integriert und in Befremden umgeschlagen:

»Nakshis sind anders. Bei den Nakshis gibt es eine Wette, wer am weitesten ist. Nakshis rauchen wie die Hölle. Wenn die *Sohbet* gemacht haben, rauchen sie erst einmal eine und begründen das damit, dass sie zu viel *Maneviat* empfangen haben, der erst abgebaut werden muss!«²¹

Wie bereits im ersten Kapitel dargelegt wurde, stellt die Aufnahme in einen herkömmlichen Nakshibendi-Orden tatsächlich ganz andere Bedingungen an den Anwärter. Sie sieht zuerst eine Periode des Lernens (*Suḥbat*) vor, die nicht auf ein intellektuelles, sondern ein emotionales Lernen abzielt. Während dieser Zeit verbringen die Schüler so viel Zeit wie nur möglich in der Nähe ihres Scheichs. Die Aneignung religiöser Kenntnisse spielt dabei natürlich eine Rolle, aber wichtiger als diese ist die Fähigkeit des Scheichs, seinen Glauben und seine persönliche Erfahrung mit der grenzüberschreitenden Dimension, die Gottesnähe genannt wird, auf andere zu übertragen. Seine spirituelle Kraft bekommen die Schüler auf verschiedene Weisen zu spüren.

Butrus Abu-Manneh beschrieb dieses Spüren als ein Versuch des Schülers, sich zuerst in dem Scheich zu verlieren und dabei das eigene Ich zur Aufgabe zu zwingen (*fanāʾ fi-ṣ-ṣḥaiḥ*). Die Selbstaufgabe mündete schließlich in einer erhöhten Form der Wahrnehmung, in der der Scheich zum »Tor zur Realität« geworden war, nämlich zum einzigen Zugang zur grenzüberschreitenden – religiösen – Erfahrung.²² In der Beziehung zum Meister waren innerhalb des Nakshibendi-Ordens schon früh verschiedene Töne zu vernehmen. Ahrar nannte die Meister-Schüler-Verbindung vor vie-

19 Interview mit M/SG 14 vom 13.7.99.

20 Ebenda; s. auch Kap. 2.

21 Ebenda.

22 Abu-Manneh 1990: Beschreibung des Aufnahmeituals von Scheich Khalid.

len Jahrhunderten bereits »ein Liebesband« und zog damit eine sprachliche Parallele zur erotischen Liebesbeziehung. Andere, wie Scheich Aḥmad Sirhindī oder Scheich Khalīd, stellten die Überwindung der Begierden und damit des eigenen Ichs in den Vordergrund.

Rābiṭa, das geistige Band zwischen Meister und Schüler, wird auch heute in den Sufi-Orden, die sich in Europa niedergelassen haben, verbunden mit dem Versuch des Schülers, den eigenen Willen zur Aufgabe zu zwingen. Zwei junge Männer in Berlin, Angehörige eines türkischen Nakshibendi-Zweigs, der auf Scheich Khalīd zurück geführt wird, beschrieben ihre Erfahrung mit der geistigen Verbindung zum Lehrer wie folgt:

»Der jetzige *Ḥalīfa* hält nur selten eine Predigt. Wörter führen in die Irre, hat er 'mal gesagt. Der macht alles mit Blicken. Er schaut die Schüler an, einem nach dem anderen, und wenn er einem anschaut ... Manchmal wiederholt er auch seinen Blick, wenn die *Mūrīds* es brauchen. Damit vermittelt er ' *ʿIlm-i ḥāl*, also, »Kenntnis der Wahrheit«, man könne das auch mit »Kenntnis von Gott« übersetzen. Er enthält sich eher des ' *ʿIlm-i-qāl*, »Kenntnis durch Reden«. Das ist also *Fana fi'l scheich*. Es hat aber nur Sinn [das zu machen], wenn du weißt: Der hat das *Latif* erreicht.«²³

In nur einigen wenigen Fällen, wenn der Scheich seinen Schüler für reif ansieht, und wenn dieser sich auch dazu bereit fühlt, folgt darauf eine Periode der strengen Absonderung, das so genannte *Halvet* oder *Arba'in*. Es sind dies 40 Tage des Fastens und des Gebets, während dessen die Kandidaten in den Orden initiiert werden – und an die Grenzen ihrer körperlichen und psychischen Erfahrung geraten. Die sufischen Mystiker sprechen nicht umsonst davon, dass der Körper »gekocht« oder auch »verbrannt« wird, dass er zuerst »sterben« muss, um das höchste Ziel, das Entwerden und Aufgehen in Gott zu erreichen. Michaela Özelsel hat einleuchtend beschrieben, dass diese ungeheure geistige Anstrengung mit einem physiologischen Prozess einher geht. Die Konzentration auf eine einzige Sache durch die ununterbrochene Wiederholung der Gottesnamen zwingt den Geist dazu, in eine andere Richtung zu gehen. Fortwährendes Fasten und

23 Interview mit den Nakshibendi *Mūrīds* M/A 3+4 vom 15.10.1999. *Latif* = *Laṭā'if* (arab. Plur.) Gemeint sind die »Zartstoffe«: Seele, Herz, Geist und Geheimnis, die von dem körperlichen Komponenten Erde, Wasser, Feuer und Luft unterschieden werden. s. Meier 1943, S. 14, 39; Ter Haar 1992, S. 90.

Schlafentzug tragen dazu bei, dass der Körper Stresshormone bildet. Schließlich passiert das, was als Gottesnähe beschrieben wird: Der Geist »steigt auf« und versetzt den Betenden in einen unbeschreibbaren Glückszustand.²⁴

Das alles machen die Gläubigen, die sich dazu entschlossen haben, als Beamte Gottes durchs Leben zu gehen, nicht. Sie folgen weder einem Scheich, noch versuchen sie, an ihre geistigen Grenzen zu kommen. Für sie gehört die Ordensstruktur einer Vergangenheit an, von der sie sich bereits gelöst haben. »Früher waren überall *Tekkes*, hörte man überall *Sohbets*, blieben Scheich und *Mürid* lange zusammen.« Genau das wird aber von ihnen nicht mehr als zeitgemäß empfunden:

»Jetzt ist die Erziehung kollektiv. Jetzt haben wir eine moderne Organisation mit einer geistigen Verbindung. Das ist einer nüchternen Betrachtung des Sufismus zu verdanken.«²⁵

Gehört die Süleyman-Gemeinschaft dann noch zum Sufismus? Die Frage wird von so manchen Ordensangehörigen verneint. Die Gemeinschaft selbst betrachtet sich jedoch als Erbe einer sufischen Tradition, die sich die Erfahrung der Ernüchterung, welche Aḥmad Sirhindī während seiner Initiation machte, zu Herzen genommen hat. Wie im ersten Kapitel dargelegt, musste dieser nach und nach feststellen, dass es kein menschliches Verdienst sei, in Gottes Nähe zu geraten, sondern ganz im Gegenteil, dass es »Gottes Liebe« sei, die die grenzüberschreitende Erfahrung ermögliche. »Das Ende des Weges ist der Anfang«, sagte Sirhindī später und statt der Ekstase hob er die methodische Lebensführung als Weg hervor. Der *Ḍikr*, der Ritus der Erinnerung, solle einem lediglich helfen, die Realität des Glaubens, den rituellen Alltag, zu stärken und die religiösen Pflichten zu erleichtern.²⁶ 300 Jahre später wird der Lehrer Süleyman vom türkischen Staat in die Enge getrieben; er muss eben diese Schlussfolgerung zur Teilnahmebedingung erheben und seinen Orden in eine Laiengemeinschaft umwandeln. Fortan verlangte er von den neuen Mitgliedern weder Initiation noch grenzüberschreitende Erfahrungen, sondern lediglich die konse-

24 Özsel 1997.

25 Interview mit M/SG 12 vom 30.7.1999.

26 Ter Haar 1992, S. 48, S. 80 ff.; Friedmann 1971, S. 3; s. Unterkapitel 1.3: Scheich Aḥmad Sirhindī, der Erneuerer des zweiten Jahrtausends.

quent durchgehaltene, methodische Lebensführung. Die Erfahrung, dass Gott den Menschen liebt, sollten diese nicht mehr bewusst suchen, sondern irgendwann »von selbst« spüren.

7.3 Die Abfolge der Gebete

Der *Ḥatmi hwajagān*, jenes Siegel der Meister, umfasst in der Süleyman-Gemeinschaft eine Meditation, der sich die Wiederholung bestimmter Korantexte anschließt. Das Ritual wird mit der Anrufung Gottes eröffnet, an die sich eine Reihe von Bittgebeten anschließt. Es schließt mit einer Koranrezitation und einem persönlichen Bittgebet. Wenn die Liturgie gemeinsam ausgeführt wird, folgt danach ein Lehrgespräch, in dem Texte und persönliche Erfahrungen gemeinsam durchgenommen werden (*Sohbet*). Damit unterscheidet sich die Gebetsabfolge der Laiengemeinschaft nur geringfügig von der üblichen Abfolge dieser Gebete in einem Nakshibendi-Orden. Die Schritte Anrufung, Meditation, Ritus der Erinnerung und Bittgebet bilden das Grundmuster. Das gemeinsame Lehrgespräch ist eine europäische Ergänzung.²⁷ Kleine Unterschiede findet man auch in der Auswahl der Bittgebete, in der Textwahl für den eigentlichen Ritus der Erinnerung und in der Weise, wie diese zur Ausführung gebracht wird (s. Abb. 9).

Im Folgenden werde ich die einzelnen Schritte erläutern und kommentieren. Die detaillierten Kommentare, die die Leiterin der Frauenausbildung in Köln zum Thema *Ḍikr* abgab, dienen dabei als Leitfaden. Überhaupt konnte ich mich, sobald *Hatim* zur Sprache kam, über Gesprächsbereitschaft nicht beklagen. Insgesamt erhielt ich ausführliche Berichte von neun religiösen Expertinnen und Experten sowie von vier Laien innerhalb des »Verbandes der islamischen Kulturzentren«. Zur Sprache kamen die technische Durchführung, die Meditation und das innere Erleben sowie Beobachtungen darüber, wie die Gebete auf ihre Umgebung wirkten.

Der *Ḍikr* wird in Nakshibendi-Kreisen entweder mit lauter Stimme rezitiert (*Ḍikr zahiri*) oder aber in Gedanken wiederholt (*Ḍikr ḥafiy* oder *Ḍikr*

27 In der türkischen Süleyman-Gemeinschaft ist der *Sohbet* zwar ein Lehrgespräch, in dem Texte erörtert werden, aber kein gemeinsames. Erst in Europa haben die Schülerinnen (und Schüler) damit angefangen, Fragen zu stellen und ihre Erlebnisse zur Diskussion zu stellen, s. Interview mit F/SG 4 vom 19.9.2000.

qalbi). Der Unterschied ist grundlegend und hat weit reichende Folgen für die Teilnehmer. Ein lauter *Ḍikr* beeinflusst die Sauerstoffzufuhr und führt oft zu Hyperventilation. In einem Kreis, der vom Kreisleiter kontrolliert wird, kann es aber auch eine therapeutische Wirkung entfalten. Die Tränen fließen in Strömen und die Betenden gehen zumeist wie befreit aus der Sitzung hervor. Manche erreichen auch einen Zustand der Ekstase, schlagen sich ins Gesicht, reißen sich Haarbüschel aus oder fallen zu Boden.²⁸ Allzu heftige Äußerungen werden von einem Nakshibendi-Scheich stets unterbrochen, während sie in anderen Orden gerade als Zeichen des göttlichen Berührtseins verstanden werden.²⁹

Die Süleyman-Gemeinschaft befolgt einen leisen *Ḍikr*. Ich wurde mehrmals eingeladen, mich während einer Gebetsitzung im Raum aufzuhalten. Dahinter steckte ganz offensichtlich eine didaktische Überlegung. Es gab nicht viel anderes wahrzunehmen als einen Kreis unhörbar Betender, der ab und zu vom *Hoca* eine leise gesprochene Anweisung empfing. Das, was passiere, so die implizite Botschaft, vollziehe sich ausschließlich im Innern der Teilnehmer und stehe für Beschreibungen weiter nicht zur Verfügung. Die Ordensquellen, die explizite Anweisungen für diese Gebetsform enthalten, geben trotzdem einen Einblick. Stéphane Ruspoli analysierte mit Hilfe der ältesten Ordensdokumente die komplexeren Prinzipien, die in einem *Ḍikr ḥafiy* zur Anwendung kommen müssen: Die Kontrolle des Herzens (*Wuqūf-i qalbi*) streift zuerst jede gedankliche Abschweifung ab, die Kontrolle der Zeit (*Wuqūf-i zamāni*) führt dazu, dass man sich täglich, sogar stündlich überprüft, und die numerische Kontrolle (*Wuqūf-i 'adadi*) sorgt schließlich dafür, dass der Atem und die Zahl der Gebete aufeinander abgestimmt werden. Worum es beim *Ḍikr ḥafiy* geht, ist die Kontrolle von Atmen und Denken, bis Atem und Gebet eins geworden sind: »Wenn man ißt, wenn man spricht, wenn man geht, wenn man kauft und verkauft, wenn man die rituelle Reinigung macht,

- 28 Habib (1969, S. 6-9) beschreibt eine Nakshibendi-Sitzung mit lautem *Ḍikr* in Kairo (um 1961). Tanasković (1990, S. 681-90) beschreibt einen *Ḍikr* im Kosovo, in der sowohl laut als auch leise gebetet wird (Ende der 80er Jahre). Samić (1990, S. 669-79) befand sich 1985 in einer *Tekke* in Bosnien. Auch hier kam ein lautes *Ḍikr* zur Anwendung. Der dortige Ritus enthielt zudem eine Mischung aus Nakshi-, Kadiri- und Rifa'i-Gebeten.
- 29 Van Bruinessen (1989, S. 309-40) beobachtete in Kurdistan eine (laut vorgelegene) Abfolge von Nakshi- und Kadiri-Gebeten.

wenn man liest und schreibt (...)«. ³⁰ Nicht von ungefähr zog der Berliner Haupt-*Hoca* eine Parallele zum Yoga:

»Das schöne am *Zikr hafi* ist, daß man es nicht bemerkt. Man sieht es einem Menschen nicht von außen an. Man denkt: Er konzentriert sich! Es ist wie Yoga, nur, Yoga macht eine Verbindung zum Selbst und beruhigt den Körper. Der innere *Zikr* stellt eine Verbindung zum Schöpfer her. Es ist ein geistiges Yoga. Man kann es den Leuten aber doch ein bißchen ansehen. Man sagt von den anderen: Er hat eine schöne Ausstrahlung! Das ist *Zikr*, es macht ruhig, nicht aggressiv, man ist auch imstande andere Menschen besser einzuschätzen.« ³¹

Wichtig für die heutige Gemeinschaft ist es, so beten zu können, dass niemand, auch nicht jemand, der neben einem sitzt, es bemerkt. ³² Der steigenden Intensität, die Ruspoli beschreibt und vom Synchronisieren der Atemzüge mit den Gebeten herrührt, nähert man sich mit Zurückhaltung. Die jungen *Hocas* drängen stattdessen auf eine nüchterne Betrachtung. Aussprachen wie: »Nicht jeder muss eine geistige Erleuchtung haben«, oder: »Die Nakshi-Regeln sind uns zu hoch. Wenn man zu viel macht, dreht man durch«, zeugen davon. ³³

Die Anrufung erfolgt mit Hilfe von zwei Suren aus dem Koran, die nicht nur in dieser Nakshibendi-Liturgie, sondern in der gesamten islamischen Welt eine herausragende Rolle spielen. Es sind Sure 1: Die Eröffnen-

30 Ruspoli 1990, S. 102-7. Zitat von Maulānā Ya'qūb Charkī, ca. 1400 (Nr. 17 der *Silsila*).

31 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999. Bereits Sirhindī nahm die Nähe zu den Yogis, seine religiösen Nachbarn in Delhi, wahr und versuchte, den Unterschied zwischen seiner Methode und der Yoga-Methode zu formulieren. Er verneinte nicht, dass auch Yogis bestimmte mystische Erfahrungen machten und über eine ernst zu nehmende asketische Lebensführung verfügten. So lange sie aber den Propheten nicht nachfolgen und das göttliche Gesetz nicht beachten würden, konnten ihre Versuche in den Augen dieses orthodoxen und puristischen Gelehrten nur eine »Falle« darstellen und »in die Irre« führen. Dasselbe galt auch für Sufis, die sich der Trance überließen und die Regel nicht beachteteten. Cf. Ter Haar 1992, S. 47.

32 Interview mit M/SG 15 vom 8.11.1998; Die Formulierung wurde schon von Ghudjdāwāni (um 1200, Nr. 9 der *Silsila*) verwendet, cf. Algar 1976, S. 4.

33 Interviews mit M/SG 12 vom 30.7.1999 und M/SG 9 vom 27.12.1999.

de (*al-Fātiḥa*) und Sure 112: Vorbehaltlose Verehrung (*al-Iḥlās*).³⁴ Sure 1 gehört zu den wenigen Gebeten im Koran.³⁵ Sure 112 bezeugt die Exklusivität des koranischen Gottes und streitet die Möglichkeit einer Nachahmung ab. Beide Suren bilden ebenfalls die meist benutzten Zeilen im Pflichtgebet und werden darüber hinaus bei jeder Gelegenheit rezitiert. Kombiniert bringen sie die Hingabe der Gläubigen und die genaue Festlegung, wem diese Hingabe gilt, zum Ausdruck und setzen damit den Ton für die Meditation.

Die koranischen Gebete werden von drei kurzen Bittgebeten gefolgt. Das erste bittet um »das Geschenk unserer erhabenen *Silsila*, insbesondere die Frische des Geistes unseres geliebten Führers« und richtet also die Intention auf die Heiligen in der Genealogie.³⁶ Das zweite ist eines von den drei so genannten Prophetengebeten, die in dieser Liturgie verarbeitet sind. Gebete für die Propheten werden nicht immer gesprochen, sondern nur bei besonders feierlichen Anlässen, z.B. am Tag der Himmelfahrt Muḥammads. Es gibt Gebete für jeden Propheten. Die am häufigsten benutzten gelten Adam, Yunus (Jonas), Dawūd (David) und Muḥammad. Das dritte Bittgebet enthält eine kurze Formel, in der um Vergebung der Sünden gebeten wird und das 100mal wiederholt wird.

Erst nach der Bitte um Vergebung folgt die Meditation: »Am Anfang von *Hatim* bist Du in *Rabita*« lautet die Instruktion im Handbuch, und meine Gesprächspartnerin fügt erklärend hinzu: »Keine Gedanken mehr über die Welt!«³⁷ In einem herkömmlichen Nakshibendi-Orden führt man sich nun zuerst die eigene Sterblichkeit vor Augen: Die Meditation auf das Grab (*Rābiṭa qabrī*), von manchen auch »Meditation auf den Tod« (*Rābiṭat al-maut*) genannt.³⁸ Danach erst wird das Gesicht des eigenen

34 Sure 1: »Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers. Preis sei Gott, dem Herrn der Welten! Dem Barmherzigen, dem Erbarmer! Dem Herrscher am Tage des Gerichts! Dich verehren wir, und Dich rufen wir um Hilfe an! Führe uns auf den geraden Weg, den Weg derer, denen Du gnädig bist, denen Du nicht zürnst und die nicht in die Irre gehen!« (Nagel 1991, S. 5).

Sure 112: »Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers. Sprich: Er ist Gott, ein einziger, völlig Gott. Er hat nicht gezeugt, wurde nicht gezeugt. Niemand ist ihm ebenbürtig« (ebenda, S. 15).

35 Nagel zitiert insgesamt drei koranische Gebete (s. Nagel 1991, S. 84).

36 *Ba'ādhi Du'ā'lar ve Taḡā Aswālar*, sub *Hatmī Hajegān Kadiri*, Zeile 2.

37 Interview mit F/SG 2 vom 30.7.1999.

38 Interview mit den Nakshibendi-Mürids M/A 4+5.

Scheichs zwischen den Augen aufgerufen und anschließend »zum Herzen geführt«, was vielleicht so viel bedeutet wie, eine Inbesitznahme dieses Bildes, die Gefühl und Verstand mit einschließt. In der Süleyman-Gemeinde konzentriert man sich stattdessen auf die gesamte Genealogie (*Rabīta sherif*). Die oben bereits zitierte Erklärung des Berliner Haupt-*Hocas* lässt in diesem Punkt an Deutlichkeit nichts aus: »Dafür sucht man zuerst Kontakt mit Süleyman. Er steht in Verbindung mit der Kette – es gibt 32 Glieder bis hin zum Propheten –, die soll man sich vergegenwärtigen. Wer das geschafft hat, kann probieren, näher zu Gott zu kommen«.

Die Herstellung einer direkten Verbindung jenseits der Grenzen der sozialen Welt bildet gewissermaßen den Kern jeder religiösen Kommunikation. Die Verbindung muss konkret gestaltet sein, sonst ist sie für den einzelnen Teilnehmer nicht nachzuvollziehen. Jakob im Alten Testament sah bereits im Traum eine Leiter bis zum Himmel aufsteigen und darauf Engel hin und her gehen. Noch früher nahmen die Bewohner Mesopotamiens ein Seil wahr, das den Himmel mit der Erde verknüpfte und ihnen eine direkte Verbindung zu den Göttern bot. Manche islamische Mystiker sahen eine Kette vom Himmel zu ihrem Herzen gehen, die sie auch »Das Seil von Gott« nannten.³⁹ Die heutigen Teilnehmer am Gebetskreis, die es geschafft haben, durch Konzentration den Weg bis hin zum Propheten gedanklich zurückzuverfolgen, stellen »ein Band der Liebe« zwischen sich und ihrem Gott her.

Ob nun in der Gestalt einer Leiter, eines Seils, einer Kette oder eines Bandes der Liebe, jede gelungene Verbindung garantiert für den Beteiligten Sinn und wird in sinnvolle Handlungen und sinnvolles Verstehen der sozialen Welt übersetzt. Für Teilnehmer an dieser spezifischen Kommunikation mag das von selbst daraus hervorgehen. Für Beobachter von außen bleibt die Frage zu beantworten, wie die sinnhafte Information erzeugt und als sinnvoll mitgeteilt und verstanden wird.

Über die Erfahrung dieses Zustandes, der als Band der Liebe umschrieben wird, wurde im Verband nur so viel gesagt, dass diese Erfahrung wie ein Kanal funktioniere. Der Kanal leite die eigenen Gebete in Gottes Richtung. Manchmal aber leite er auch etwas in die Richtung des Betenden. »Wenn Gott Licht zurückschickt«, nannte meine Gesprächspartnerin das. Es ist ein Ziel des *Hatims*, dass der Betende mit göttlichem (oder: muhammadanischem) Licht gefüllt zu werden, ein Ziel, das sich aber nicht erzwingen lässt. Im Gegenteil, ob Gott einen auch anrührt, ob man tatsäch-

39 Meier 1943, S. 7.

lich mit seinem Licht gefüllt wird, ist schicksalsbedingt (*Nasib*):⁴⁰ »Gott muss es wollen und einem geben«. ⁴¹ Auch in diesem Punkt erweist sich die Süleyman-Gemeinschaft als eine treue Leserin der Briefe Sirhindis.

Ist die Verbindung einmal hergestellt, werden die »Aufgaben« erledigt. Wenn der *Ḍikr* zu Hause durchgeführt wird, folgen die Betenden den ihnen zugeteilten »Tagespflichten«. Anfänger bekommen nur wenige Aufgaben, erst wer Fortschritte macht, »geistige Reife zeigt«, darf mehr Gebete und eine größere Zahl Wiederholungen sprechen. Findet der *Ḍikr* im Kreis statt, werden die Aufgaben unter den Anwesenden verteilt. Meine Gesprächspartnerin erläutert:

»Die *Hoca* sagt vor, was die anderen beten sollen und verteilt die *Āyas*. Zum Beispiel 1.000 zu 1.000: Alleine würde das lange dauern, aber wenn 40 Personen mitmachen, ist das nicht so viel.«

Der kollektiv durchgeführte *Ḍikr* hat für die Gemeinschaft eine besondere Bedeutung und sind wichtiger als die Zusatzgebete, die zu Hause gesprochen werden. Es heißt, dass »Gottes Zuneigung mit der Gemeinde zusammen[hängt]«. Je mehr also die Gemeinde ihre Gebete als eine kollektive Gabe Richtung Gott schickt, um so besser kann sie sich die göttliche Aufmerksamkeit sichern. Von außen wahrgenommen, lässt sich das als ein Geben und Nehmen beschreiben: Die Betenden geben ihre Gebete und empfangen dafür – nicht immer und immer unerwartet – sinnhafte Information, die sich als Inspiration manifestiert und zunächst als göttliches Licht erfahren wird.

Der eigentliche Ritus der Erinnerung wird in dieser Gemeinschaft mit Koranversen begangen: Sure 1, Sure 112 und die 94. Sure, die um die Kraft bittet, sich dem Gebet zu widmen: »Die Ausbreitung« (*al-Inshirāh*).⁴² In

40 Interview mit M/SG 14 vom 2.12.1998.

41 Interview mit F/SG 4 vom 7.12.1998.

42 Sure 94 in der Übersetzung von Rückert, zitiert in Bobzin 1999, S. 90:

Erschlossen wir dir nicht die Brust,
 Und nahmen ab deine Last,
 Darunter du gebeugt dich hast?
 Wohl kommt durchs Schwere Hehres.
 Wohl kommt durchs Schwere Hehres.
 Drum, bist du fertig, hebe dich,
 Zu deinem Herrn bestrebe Dich!

den meisten Nakshibendi-Orden werden stattdessen kurze Formeln ausgegeben. Das Handbuch von Amin Al-Kurdi, das sowohl auf dem Balkan, in Kairo, als auch in Kurdistan in Gebrauch war, empfiehlt die drei wichtigsten Namen Gottes: *Lā ilāh ilā ʾllāh* (Es gibt keine Gottheit außer den einen Gott), *Allāh* (Gott) und *Hu* (Er).⁴³ In der Süleyman-Gemeinschaft tut man das nicht. Auch in der Wahl ihrer *Ḍikr*-Gebete ist Sirhindīs Einfluss zu spüren. Sirhindī hatte nämlich bemerkt, dass die kurze Gebetsformel nur für den Anfang wichtig sei. Wer seine Seele bereits beruhigt habe, solle lieber Koran-Rezitation und koranische Gebete anstelle der Formeln setzen.⁴⁴

Aber, ob nun kurz oder lang, Gebetsformel oder Korantext: Alle Gebete werden so oft wiederholt, bis die Teilnehmer in eine Kadenz geraten und das Gebet von Körper und Geist Besitz ergreift. Das ist das Merkmal eines *Ḍikrs*. Anfänger wiederholen 100mal, Geübte 1.000mal. Die Instruktionen des Scheich Nazim für die Gruppe der Fortgeschrittenen schreiben 5.000 Wiederholungen mit lauter Stimme und ebenso viele »im Herzen« vor. Wer den Ritus der Erinnerung einmal verinnerlicht hat, hört nie mehr auf, die Gebete in seinem Innern zu wiederholen (s. Abb. 9).

In der Süleyman-Gemeinschaft wird der *Ḥatmi ḥwajagān* ein- und ausgeleitet von einer kurzen Formel, deren Ursprung ebenfalls den Heiligen der Genealogie zugeschrieben wird: Das Gebet der Vorfahren.⁴⁵ An bestimmten Tagen folgt danach noch ein Gebet, um die Heiligen der Kadiri ins Gedächtnis zu rufen. Damit wird erinnert, dass die Wege beider Orden sich in der Vergangenheit oft kreuzten und deshalb diese Heiligen zu ehren sind, auch wenn die Süleyman-Gemeinschaft die Ausführungspraxis der Kadiri, die einen lauten *Ḍikr* und tranceähnliche Zustände bevorzugt, nicht teilt. Eine Koranrezitation und ein persönliches Bittgebet schließen den Zyklus ab. Von Scheich Khalīd wird berichtet, dass er den *Ḍikr* immer mit den Worten »Und vernichte die Juden, die Christen, die Feueranbeter und die persischen Schiiten« abschloß.⁴⁶ Aber meine Gesprächspartnerin versichert mir, es sei überflüssig, selbst noch einen Satz auszudenken: »Eine eigene Meinung ist nicht Sinn der Sache!« Die festen Formeln müs-

43 Samić 1990, S. 72.

44 Ter Haar 1992, S. 84.

45 *Baʿādhī Duʿāʾlar ve Taḡā Aswālar*, sub *Hatmī Hajegān Kadiri*, Zeile 9, cf. Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

46 Abu-Manneh 1982, S. 5.

sen genügen. Außerdem, fügt sie hinzu, solle jede(r) das Gleiche machen, um der Konkurrenz vorzubeugen.

Die Gebetsabfolge des *Ḥatmi ḥwajagān* ist ein kommunikativer Vorgang, der sich auf vielen verschiedenen Ebenen abspielt. Einige davon sind hier benannt. Einmal bildet sie den Versuch, das Ego mit seinen Passionen und Begierden zur Ruhe zu bringen und die Welt außerhalb des Egos in den Blick zu bekommen. Dann wird ein Band hergestellt, das den Teilnehmern ermöglicht, die Grenzen der sozialen Welt zu transzendieren und Information jenseits ihrer eigenen Möglichkeiten zu empfangen. Allerdings wird auch klargestellt, dass die eigenen Mittel beschränkt sind. Die Aussagen lassen darauf schließen, dass das Band nicht durch Fleiß allein geknüpft werden kann. Der Rest – gewissermaßen das andere Ende – ist Gnade (*Himmat*) oder auch Schicksal (*Nasib*) und wird einem nicht näher beschriebenen Gott überlassen. Dass auf diesem Weg dennoch ab und zu Nachrichten aus dem Jenseits durchdringen, wird als Wunder erfahren.

Schließlich wurde Sirhindis Trias: *Sharʿa*, *Ṭarīqa*, *Ḥaqīqa* (= Die religiöse Wissenschaften und die Gebetsabfolge führen zur göttlichen Essenz) in der heutigen Laiengemeinschaft durch einen bescheidenen *ʿilm*, *Amal*, *Iḥlas* ersetzt. Das bedeutet so viel wie: Wissen und Handeln vermögen, einen allenfalls auf den richtigen Weg zu führen. Vom Band der Liebe, der Erkenntnis, die einen über sich hinaus wachsen lässt und so zur transzendenten Erfahrung werden kann, wagt man nur das eigene, das diesseitige Ende wahrzunehmen. Bescheidenheit in spirituellen Dingen gilt als Tugend, und die Stadien der Erkenntnis gehören zu einem Privatbereich, über den weiter nicht geredet wird. Und wer etwas verstanden hat, wer das göttliche Licht am eigenen Leib erfährt, darf es nicht zeigen, sollte es eigentlich nicht einmal selbst wahrnehmen. Die Umsetzung jeder Information aus dem Jenseits in mittelbare Sätze bleibt stets den Umstehenden und anderen Teilnehmern am Gebetskreis vorbehalten. Nur sie dürfen die transzendenten Zeichen am Äußeren des Empfängers ablesen und als göttliche Botschaft interpretieren.

Im Übrigen bedeutet auch diese Haltung eine weitere Abgrenzung vom herkömmlichen Nakshibendi-Orden: »Bei den Nakshis gibt es eine Wette, wer am weitesten ist.«⁴⁷ Eine solche Haltung gilt in der Süleyman-Gemeinschaft als verpönt: »Man darf nicht damit prahlen.«⁴⁸ Stattdessen

47 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

48 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

sollten die Teilnehmer ihre Energie besser in die Ziele der Gemeinschaft stecken:

»Man soll lieber *Rabita* zusammen mit *Hizmet* machen, also das tun, was Süleyman auch gemacht hat, sich in seine Fußspuren begeben und so auf Süleymans Weg weitergehen. Wenn man so weit ist, wird man von selbst auch weiterkommen. Es ist aber nicht nötig, dass der Einzelne auch tatsächlich weiß, dass er weitergekommen ist.«⁴⁹

Das, was man durch den Ritus der Erinnerung an Zuversicht und Gelassenheit gewonnen hat, soll ausschließlich der Gemeinschaft zugute kommen. Auch diese letzte Umleitung – vom religiösen Virtuositentum zur Pragmatik – kann als eine Folge der Veralltäglichen des Charismas in einem sufischen Kontext betrachtet werden.

7.4 Auf der Suche nach einer Wellenlänge

In der Süleyman-Gemeinschaft gibt es keine Experimente mit mystischen Stadien, keine Lichtphänomene, keine Traumerlebnisse, keine Aufdeckung letzter Geheimnisse oder Berichte über Körperentrückungen. Es gibt kein anderes grenzüberschreitendes Erlebnis als *Rābiṭa*: die Herstellung einer geistigen Verbindung und das Warten darauf, ob vielleicht etwas auf diesem Wege zurückfließt. Vom *Rābiṭa*-Band kann wiederum nur das eigene Ende geknüpft werden. Das, was man jedoch machen kann, wird mit großer Sorgfalt und Präzision ausgeführt:

»Die Gebetsabfolge bildet einen Code, einen Schlüssel. Man verzahnt sich. Es ist, als ob bestimmte Stifte in bestimmte Öffnungen herein gepasst werden. Und dann, irgendwann, merkt man: Es passt! Der Schlüssel hat das Schloss geöffnet!«⁵⁰

Die Wiederholung der Gebetstexte, ob nun Formeln oder *Ayets*, soll präzise erfolgen: »nicht 99mal, nicht 101mal, nein! genau 100mal!« Damit versetzen sich die Teilnehmer in eine bestimmte Aufnahmebereitschaft. Aber auch wer die richtige Ausgangsposition erreicht hat, weiß, dass man trotzdem noch Vermittlung braucht:

49 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

50 Interview mit F/SG 4 vom 19.10.1999.

»Während des Betens entsteht ein Kontakt, ein Band, eine Wellenlänge zu Gott, *Rābīta*. (Das ist) wie beim Radio. Wenn man das Radio anstellt, gibt es augenblicklich Kontakt. Für uns funktioniert Süleyman *Efendi* wie ein Radio. Er ist der Vermittler, sonst würde der Kontakt nicht zustande kommen.«⁵¹

Genau das ist es, was alle sufische Gläubige – ob nun Laien oder Virtuosen – von anderen Moslems unterscheidet. Man holt sich Hilfe von besonders geeigneten Personen aus Gegenwart und Vergangenheit, von solchen, die gezeigt haben, dass sie eine große Nähe zu Gott besitzen, wodurch sie für andere ein Exempel statuieren und auch bereit sind, ihre Erfahrung auf andere zu übertragen. So wie *Rābīta* für den Gläubigen eine Konkretion darstellt, an der es zu arbeiten gilt, so findet auch die Übertragung der Erfahrung göttlicher Nähe sinnlich wahrnehmbar statt. Aber in der Süleyman-Gemeinschaft gilt die Aufmerksamkeit nicht mehr Personen der Zeitgeschichte, keinem Scheich oder sonstigen Trägern göttlicher Nähe, sondern ausschließlich der Erinnerung eines außerordentlichen Lehrers. Die seelische Verfassung, die Süleyman zum Charisma-Träger werden ließ, bildet für sie eine fast greifbare Realität, die man im Türkischen *Maneviat* nennt und die er allen seinen Schülern vererbt hat:

»Wenn er sich nicht geöffnet hätte, wenn er sich seinen Schülern nicht offenbart hätte, hätte man noch so viel lernen können, ohne *Maneviat* wäre nichts daraus geworden. Er hat es aber weitergegeben, seine Schüler haben es bekommen und jetzt sollen wir es weiter geben.«⁵²

Was ist *Maneviat*? frage ich meine Gesprächspartnerin. *Faiz*, göttliche Erleuchtung, antwortet sie. Was ist *Maneviat*? frage ich eine junge Studentin in Belgien, die auch Mitglied in einem Gebetskreis ist. *Nur*, der göttliche Funken, antwortet sie. Sie erzählt, dass sie und ihre Schwester manchmal einen erotischen Film im Fernsehen sähen, so zufällig, man könne es ja kaum vermeiden. Das habe etwas sehr anziehendes für sie beide, Erotik, da könne man nicht anders als hinschauen. Aber es gehe nun mal nicht, sich vor der Heirat der Erotik hinzugeben. In solchen Momenten rette sie *Maneviat*. Sie sprächen dann zusammen ein kurzes Gebet und schon beim Aussprechen der Worte würden sie ruhiger, es sei wie ein Sturm, der sich

51 Interview mit M/SG 15 vom 21.4.1999.

52 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

lege. Man könne es nicht ganz bestimmen, aber es passiere einem. Das nennt sie *Maneviat*.

Má'nawīyāt, die seelische Verfassung oder auch das innere Erleben, das einen in die Nähe der Transzendenz bringt, bildet in dieser Gemeinschaft die Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen.⁵³ Ihr Inhalt wird durch die Wiederholung der göttlichen Namen im Ritus der Erinnerung ausgefüllt. *Má'nawīyāt* verkörpert gewissermaßen den Kern der religiösen Manifestation und ist der wichtigste Gegenstand religiöser Kommunikation. Das, was in den Köpfen der Teilnehmer vorgeht, steht ihnen aber nicht als Informationsquelle zur Verfügung. Sonst hätte die Gemeinschaft Platz für Traumdeutung, Visionen oder Grenzerfahrungen eingeräumt. Die unauflösliche Bindung von *Shari'a* und *Tariqa* verbietet dies. Dadurch bedingt lässt *Má'nawīyāt* sich nur an Äußerlichkeiten ablesen. Sie hat sich mitunter in ein Instrument verwandelt, mit dessen Hilfe die soziale Welt in Zonen eingeteilt und interpretiert wird.

Es ist ein dauerndes Spiel mit der Umkehrung, das hier begangen wird. *Má'nawīyāt* »befindet« sich an allererster Stelle in der unmittelbaren Umgebung der Betenden und lässt sich an der Ruhe und der schönen Ausstrahlung ihrer Träger und Trägerinnen »ablesen«. Man »findet« es aber auch im Eifer wieder, mit dem sich Kinder die religiösen Kenntnisse aneignen. *Má'nawīyāt* »fließt« durch die Gemeinde und macht, dass sich die Mitglieder gerne und aus aller Kraft ihren Aufgaben widmen. »Sie ist der innere Motor, der uns in Gang hält«. ⁵⁴ Es hat sich dadurch ein Auftrag – »eine Mission in dieser Welt«⁵⁵ – gebildet, der durch religiöse Erziehung, aber auch durch Gebet eingelöst wird. Und sogar die Welt außerhalb der Gemeinschaft kann davon berührt werden:

»Wir beten nicht nur für uns selbst. Jedes Gebet gilt auch der Gesellschaft, für alle Menschen da draußen, nicht nur für Moslems.«⁵⁶

Man betet für seinen Chef, für die Nachbarn, für die Politiker oder auch für mich: Damit es dem Betrieb gut gehe, damit die Gesellschaft mich besser verstehe, oder aber damit ich in der Lage sein werde, in meinem Buch die

53 Luhmann 1998, S. 136.

54 Telefongespräch mit M/SG 8 vom 2.11.2000.

55 Ebenda.

56 Interview mit M/SG 15 vom 21.4.1999.

Gemeinschaft richtig darzustellen, ohne »den Glauben kaputt zu machen«⁵⁷ und ohne die Gläubigen in ihrer spirituellen Begeisterung zu erschüttern. Natürlich wissen die »da draußen« meistens nicht, dass für sie gebetet wird. Aber trotzdem ist man in der Gemeinschaft der Meinung, Resultate zu erzielen:

»Das kann man auch sehen. Wenn ein Gottloser zum Beispiel auf einmal ›Gott sei Dank‹ sagt, dann ist das *Maneviat*, die ihn erreicht hat. Oder zum Beispiel Bülent Ecevit! Als der in den 70er Jahren sein erstes Regierungsprogramm vorlegte und die türkische Sprache modernisieren wollte. Er machte es selbst vor, alle modernen türkischen Wörter, damit wir nicht mehr an unsere Vergangenheit erinnert werden würden. Nun, als er dann alles im Fernsehen erklärt hatte, sagte er zum Schluß: hofentlich schaffen wir es, *Alhamdulilla!* Da war es wieder! Er sagte ›Gott sei Dank‹, ohne es zu wollen!«⁵⁸

Religiöse Kommunikation ist an erster Stelle Interaktion unter Anwesenden, ein heiliges Spiel mit Sprache und Handlung, das von einer Gruppe gespielt wird und deren Mitteilungswert sich zunächst auf sie begrenzt. Das Ziel ist die Erzeugung von Sinn. Manchmal aber dehnt sich die Kommunikation über die eigenen Grenzen hinaus. Wenn zum Beispiel dem erzeugten Sinn universalistische Züge verliehen wird, was in Teilen der Kirche passierte, dann gehen die Teilnehmer nach außen und versuchen, durch Mission oder auch durch Verbesserung der Gesellschaft, ihre eigene Sinngebung auf andere zu übertragen.

Die Süleyman-Gemeinschaft will keine Nichtmoslems missionieren. Sie besitzt aber ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein, mit dem sie sich an andere Moslems wendet. Dennoch nimmt sie die nichtmoslemische Außenwelt als Teil ihres eigenen religiösen Universums wahr, indem sie für sie betet. Durch das Gebet versucht sie, die spirituelle Kraft, die der Gemeinschaft innewohnt, weiterzuleiten. Damit ist vorläufig auch die Rolle dieser Laiengemeinschaft in der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation definiert. Mag sie sich in ihrer organisatorischen Gestalt im Augenblick schwer tun, sich mit der Mehrheitsgesellschaft zu vernetzen und Experten zum Beispiel für die interreligiöse Kommunikation auszubilden. Für die Welt zu beten, ist auch eine Form der Außenkommunikation.

57 Telefongespräch mit M/SG 8 vom 2.11.2000.

58 Interview mit M/SG 15 vom 21.4.1999.

NACHWORT

I.

Diese Geschichte begann mit einer Reise, während der ich zum ersten Mal mit dem Mutterhaus des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« in Berührung kam. Sie endete drei Jahre später mit einem Besuch. Diesmal waren es die leitenden Angestellten des Verbandes, die mich an meinem Arbeitsort aufsuchten. Der letzte Kontakt mit dem »Verband der Islamischen Kulturzentren« fand ungefähr ein Jahr nach dem Tod des alten Führers statt. Ende Mai 2001 kamen drei besorgte Herren mit dem PKW von Köln nach Marburg gefahren, um dort mit mir über die bereits fertig gestellten Kapitel zu sprechen. Im Laufe des Jahres 2000 hatte ich der Gemeinschaft hin und wieder ein Kapitel vorgelegt, mit der Bitte, man möge es doch mit einer Rückmeldung, gewissermaßen einer Innenansicht auf meine Außendarstellung, versehen. Ein Teil meiner Textproduktion war auf diese Weise in Empfang genommen, ins Türkische übersetzt, durch viele Hände gegangen und mir schließlich als detaillierter Kommentar zurückgegeben worden. Auf dem Tisch lag nun das Kapitel über den Unterricht, das Herzstück der Sendungstätigkeit, und mir gegenüber saßen die beiden Männer, die mich in den vergangenen Jahren ständig begleitet und mich unermüdlich mit Informationen versorgt hatten. Gekommen war der alte, nunmehr abgesetzte Generalsekretär zusammen mit seinem Nachfolger und einem fähigen, in der Ausbildung hochrangigen Theologen.

Wie bereits bemerkt, waren meine Besucher besorgt, sogar angespannt, und sie brachten auch ernsthafte Bedenken vor. Wieso würde ich das Wort »ultra-orthodox« benutzen, um den Lehrplan zu verorten? Und wieso käme ich dazu zu sagen, für *Iğtihād* gäbe es keinen Bedarf? Das zu behaupten, entspreche nicht der Realität, sagte mir der Theologe. Die Wurzeln des Rechts (*Uşūl al-fiqh*), die ja in der Theologen-Ausbildung im Lehrplan stünden, beruhten geradezu darauf, die Regel der Interpretation und übrigens auch die des Analogieschlusses anzuwenden. Um nur ein kleines Beispiel zu geben, so fuhr er fort: Wer eine theologische Antwort auf die Genforschung suche, käme nicht darum herum, diese beiden Regeln anzuwenden. Die Einordnung der *Sharī'a*-Regeln in die Gesellschaft verlaufe vielleicht unterschiedlich, für die Schüler des Lehrers Süleyman Hilmi Tunahan seien jedoch zu keiner Zeit die Tore der Interpretation verschlossen gewesen. Im Gegenteil, von dem *Muğtehhid*, dem *Sharī'a*-Spezialisten, werde alles und jedes infrage gestellt, nur nicht, dass der Koran göttlichen

Ursprungs sei. Auch für die Studenten in der Ausbildung stehe damit die Diskussion im Mittelpunkt. Es gehe doch darum, die Quellen zu entziffern! Im Übrigen hätten sie zum Lehrplan des Islamrats keine Stellungnahme abgegeben. Zu behaupten, sie würden diese als häretisch einstufen, sei entschieden zu viel gesagt. Es gäbe da und dort unerlaubte Erneuerung, ja. Aber der Unterschied zwischen dem Lehrplan des VIKZ und dem des Islamrats, der Stein des Anstoßes gewissermaßen, liege in den unterschiedlichen Erziehungsmethoden.

Mein erstes Argument, das Kapitel sei auch als Versuch zu bewerten, die verschiedenen aktuellen islamischen Positionen in Europa einzuordnen, blieb während dieses Gesprächs auf der Strecke. Methoden der selbstständigen Textinterpretation, die von Laien und Theologen gleichermaßen befolgt werden, die sogar historisch-kritische Methoden ins Auge fassen, sind genau das, was man im VIKZ-Kreis mit dem Prädikat »unerlaubte Erneuerung« belegt. In den Augen meiner Gesprächspartner konnten solche Versuche noch nicht einmal als Gegenbeispiel der eigenen Arbeit bewertet werden. *Tadjid*, so hatte mir einer meiner Besucher ein halbes Jahr zuvor noch erklärt, sei die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften, ohne dass jegliche Änderung im Kern vorgenommen werde. Reformen, so wie sie zur Zeit von anderen Moslems vorgeschlagen würden, seien nichts anderes als Neuerfindungen im religiösen Kontext und daher falsch.¹ Mein zweites Argument jedoch, das nunmehr vorliegende Manuskript sei eine Annäherung von außen und zeichne damit eine andere Topographie auf, als ein Mitglied des Verbandes vornehmen würde, wurde schließlich angenommen. Meine Außendarstellung, so verblieben wir, sei daher im Idealfall von der Gemeinschaft mit einer schriftlichen Niederlegung der eigenen Innenansicht zu beantworten. Aber dafür, so meine Besucher, gäbe es im Augenblick keine Zeit.

Dieser Besuch sollte der letzte sein. Die Kehrtwende des Verbandes nach innen, die sich im Winter nach und nach überall in Deutschland vollzogen hatte, war damit auch an dem Projekt vollzogen, dem einmal im Rahmen der Öffnung nach außen höchste Priorität eingeräumt worden war. Die Öffnung hatte sich in Schließung verwandelt, die Zeichen waren umgedeutet, die Energien nach innen umgelenkt worden. Meine Forschung dokumentiert indes noch die Kontingenz dieser religiösen Gemeinschaft, ihre Fähigkeit, sowohl Öffnung als Schließung voranzutreiben.

1 Interview mit M/SG II vom 18.9.2000.

II.

In der Darstellung der letzten Kursänderung war es bereits zu grundsätzlichen Differenzen zwischen dem Verband und seinen ehemaligen Kommunikationspartnern in Kirche und Gesellschaft gekommen. Überall in den örtlichen Verbänden erschienen neue Vorsitzende, zum Teil auch neue *Hocas*, die immer wieder beteuerten, es habe sich gar nichts geändert. Man brauche lediglich Zeit, den neuen Kurs – der nunmehr als eine Intensivierung der Jugendarbeit zusammengefasst wurde – zu festigen.

Mitunter wurde man wegen der Reibung ärgerlich, die der Rückzug aus den gemeinsamen Projekten beim nichtmuslimischen Gegenüber – und nicht nur dort – verursachte. »Wir haben die Außenarbeit nicht abgebrochen. Wir sind weiterhin zum Dialog bereit«, beteuerten mir meine Besucher, und ihre Glaubensbrüder im ganzen Land wiederholten diese beiden Sätze tausendfach. Für die ehemaligen Partner sah die Realität aber anders aus. Für sie war die Kreativität und das Motiv, Gemeinsames zu entwickeln, schlagartig abhanden gekommen. Reaktionen wie »Sie sind weiter dabei, aber auf Sparflamme«,² »Die funktionieren heute nicht mehr«,³ oder auch: »Daran hat man nichts«,⁴ gehörten eine Weile zu den üblichen Reaktionen.

Auch in diesen gegensätzlichen Darstellungen prallten Innen- und Außenansichten aufeinander. Für den Verband war das Wichtigste, nämlich der kollektive Auftrag und die kollektive Inspirationsuche, gestärkt und vielleicht auch gerettet worden. Verglichen mit der Sicherung dieses Heilsgutes stand die Dialogarbeit an zweiter Stelle. Aus der Sicht der Dialogpartner jedoch hatte die innerweltliche Kommunikation an erster Stelle gestanden und daher waren sie in ihren Erwartungen enttäuscht worden. Die alte Offenheit war auf einmal verschwunden und ein gemeinsames Vorgehen schien nicht mehr möglich. Zudem waren die Frauen, die für den Verband wohl unbestritten die größten Kommunikatoren darstellten, von der Bildfläche verschwunden, und selbst wenn noch gelegentlich auf Dialogveranstaltungen die Frage erörtert wird, wo die Frauen denn geblieben sind, und warum sie die Veränderung überhaupt mitgemacht haben, hat man sich inzwischen schon längst auf die Suche nach neuen muslimischen Partnern gemacht. Inzwischen ist der anfänglichen Bestürzung Ge-

2 M/A 5.

3 M/A 6.

4 M/A 7.

lassenheit gewichen. Die Dialogdynamik geht weiter und der »Verband der Islamischen Kulturzentren« ist vorläufig ins Abseits geraten.

III.

Und damit ist auch die Geschichte, die in diesem Buch erzählt wurde, zunächst an ihr Ende gekommen. Das bisher Erzählte kann aber noch einmal mit einer Reihe Schlussfolgerungen versehen werden, die die Höhen und Tiefen der Kommunikation mit dem »Verband der Islamischen Kulturzentren« Revue passieren lassen. Hier und dort könnten diese sich ebenfalls als aufschlussreich für den heutigen Umgang mit islamischen Organisationen in Europa erweisen.

Um mit dem Ende zu beginnen: Die soziale Schließung des Verbandes in Europa kann – im Gegensatz zur Schließung, die sich im Augenblick in der »Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş« vollzieht – nicht primär als Folge gesellschaftlichen Einwirkens oder politischen Drucks verstanden werden. Sie erfolgte vielmehr nach einem Wechsel an der Führungsspitze und wurde mit einem Verweis auf den Sendungsauftrag, den der Gründer des Verbandes, Süleyman Hilmi Tunahan, einst seinen Schülern mitgab, begründet. Daraufhin wurde in wenigen Monaten europaweit die Leitung komplett ausgewechselt, die kommunikativen, und kontaktfreudigen Mitglieder wurden gewissermaßen auf das Abstellgleis gestellt. Wer das Glück hatte, sitzen zu bleiben, hielt nach diesen Geschehnissen den Mund, aus Angst seine Position zu verlieren.

Mit dem Verschwinden der kommunikativen Mitglieder aus der Öffentlichkeit verschwand auch die Kommunikation mit der Außenwelt. Die Brücken wurden bis auf ein paar schmale Stege abgebrochen. Außerdem verlagerte sich das Zentrum, das die Entscheidungen für Europa traf, von Köln nach Istanbul. Nicht zuletzt durch diesen Schritt wurde der Öffentlichkeit ein wichtiger Adressat und Ansprechpartner entzogen. Anders gesagt: Einer auf die Migration zugeschnittenen islamischen Organisation, die dabei war, als religiöse Minderheit in Europa anzukommen und dafür große Anstrengungen unternahm, konnte mit wenigen Entscheidungen, gewissermaßen über Nacht, vom europabezogenen Kurs abkommen und damit wieder zu ›Fremden‹ werden.

Für die Basisgemeinden, die gewöhnlichen Gläubigen und die Mitglieder, die einer Aufgabe innerhalb der Gemeinschaft nachgingen, änderte sich damit wenig. Diese waren in sich verschlossen geblieben und in die Kommunikation mit der Außenwelt nicht wirklich einbezogen gewesen.

Was aber die ältere Generation der Würdenträger, die Schüler Süleymans und deren Schüler, betrifft, sah es bereits ein wenig anders aus. Diese Männer hatten ja die negativen Facetten der Öffnung nach außen zu spüren bekommen, die Tatsache zum Beispiel, dass die jüngere Generation der älteren vorgezogen wurde und mancher alte Imam dafür zum Portier oder Gemüsemann degradiert worden war. Außerdem hatte die »Islamische Akademie« in ihrem kurzen Dasein sehr viel Geld benötigt, Geld, das aus den Gemeinden kommen musste. Diese drei Elemente, die Einkapseltheit der Basisgemeinden, die latente Unzufriedenheit älterer Würdenträger und die Umwidmung eines beträchtlichen Teils des Gemeinschaftsgeldes zur Finanzierung einer, für die Basis unsichtbaren Außenarbeit, bildeten wohl die wichtigsten Gründe, weswegen die Entscheidung des neuen Führers, das Ruder umzuwerfen, sofort Fuß fassen konnte.

Aus alledem lässt sich zunächst schließen: Die Kommunikation mit der Außenwelt war in einem Zwischenraum angesiedelt, einem interreligiösen Zwischenraum. Die neue Elite, die zwischen 1996 und 2000 an die Spitze des europäischen »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« aufstieg und unablässig gefördert wurde, warf zwar mit Blick auf diesen Zwischenraum äußerst kreative Profile und Potenziale in die Waage. Letztendlich aber hatte sie mit der Praxis der Basisgemeinden zu wenig Berührungspunkte. Anders gesagt, die Neuerer waren nicht genügend verankert und dadurch leicht zu beseitigen gewesen. Die Mechanismen, die die neue Elite produzieren sollten, waren zudem erst gerade in Bewegung gesetzt. Im Jahr 2000 stellte sie nicht mehr als eine Vorhut dar. Mit einem Seitenblick auf die Ausbildungen und das dort schlummernde Potenzial konnte der ehemalige Direktor 1999 bereits erklären: Heute sind es eine Handvoll, aber in zehn Jahren werden es Tausende sein. Die Zeit jedoch, die für einen solchen Plan nötig gewesen wäre, ist ihm entzogen worden.

Es hat viele Beobachter nachdenklich gemacht, dass auch die Mitglieder dieser kleinen Gruppe sich der Entscheidung des neuen Führers, die Außenkommunikation abzubrechen, gebeugt hat. Dafür mussten sie schließlich alle ihre sozialen Kontakte außerhalb der Gemeinschaft, auch solche, die ihnen persönliche Freundschaften eingebracht hatten, radikal beenden. Die Stornierung der Beziehungen zu Nichtmuslimen mag sie gewiss geschmerzt haben, eine Isolierung aus der religiösen Gemeinschaft hätte aber mit Sicherheit ernstere Folgen für sie gehabt. In die Terminologie der Süleyman-Gemeinschaft übersetzt, wog die *Rabita*, die mystische Anbindung, schwerer. Auch hier kann die Außenansicht also einer Innenansicht entgegengesetzt werden, eine, die den nichtmuslimischen Beobachtern zunächst wohl fremd erscheinen musste, weil sie unhinterfrag-

bare, christliche und säkulare Werte in Frage stellt. Die Innenansicht der Süleyman-Gemeinschaft bevorzugt nämlich die Zusammengehörigkeit über den individuellen Werdegang, und, dementsprechend ins Religiöse gewendet, das kollektive religiöse Erleben über die individuelle religiöse Erfahrung.

Was hier auf dem Spiel steht, ist das, was der Philosoph Charles Taylor unlängst in seiner Kritik an William James auf einen Nenner gebracht hat. Was James in seiner Konzeption der religiösen Erfahrung anscheinend nicht hat unterbringen können, so Taylor, sei die kollektive Beziehung zu Gott durch eine gemeinschaftliche Lebensform. In dieser »gewinnt die (Gottes-)Beziehung eine gewisse Intensität erst in den Zeichen, die zu ihrer Manifestation eingesetzt wurden und als Sakramente bezeichnet werden.«⁵ Taylor denkt dabei an die katholische Kirche. Im Rahmen dieses Buches ist es mehr als angebracht, die sufische Form des religiösen Erlebens daneben zu stellen. Man kann dann erahnen, dass es im Europa der vielen Religionen nicht die erste soziale Schließung war, die eingeleitet wurde, um die gemeinsame religiöse Annäherung zu schützen, noch dass es die letzte gewesen sein kann.

IV.

Bleibt noch zum Schluss die andere Konsequenz zu überdenken, nämlich die, dass in diesem Fall zwangsläufig auch der Graben zwischen Europäern und Migranten weiter ausgehoben wurde. Die Mitglieder des Verbandes der islamischen Kulturzentren hatten schlichtweg das Pech, so könnte man sagen, noch immer als Fremde wahrgenommen zu werden, auch wenn die neuen Generationen schon längst in Europa geboren und aufgewachsen sind. Es ist die ethnische, nicht die religiöse Trennlinie, die den europäischen Gesellschaften zu schaffen macht. Es sind dementsprechend ethnische Differenzen, erst an zweiter Stelle religiöse, die viele Gesprächspartner in Kirche und Politik den Dialog haben suchen lassen. Und so ist es eine von Fremdheit bestimmte Wahrnehmung gewesen, und nicht das Verständnis für abweichende religiöse Bedürfnisse, die das äußere Urteil über die nunmehr vollzogene Hinwendung nach innen bestimmt haben.

Der *Parallelismus membrorum* galt den Antiken einmal als schönste Stilfigur der Rhetorik. Der Schönheit des heutigen öffentlichen Diskurses

5 Taylor 2002, S. 27-28.

dient es aber wenig, Schließung mit Schließung beantworten zu wollen. So ist das Wort, das am Ende aufrecht stehen bleibt, das der Kontingenz. Auch wenn er es nicht wahrhaben möchte, der »Verband der Islamischen Kulturzentren« hat seine Kontingenz genügend zur Schau getragen. Wie kontingent ist die europäische Fremdwahrnehmung?

INDEX DER RELIGIÖSEN BEGRIFFE*

A

Adab	Die Ethik. Benimm-Regel. Die Predigtvorlage.
Ahl-i sünnet	»Volk des Weges des Propheten«. Gläubige, die die Überlieferung des Propheten so genau wie möglich befolgen.
Al-Ḥamdu lillāh / Alhamdulillah	»Gott sei Dank«. Gebetsformel.
Allāh	Der (eine) Gott. Gott. Teil des <i>Ḍikr</i> -Gebets.
Allah'in ilmini	Die religiösen Wissenschaften. Kenntnis des Korans. <i>Alles, was mit der Religion zu tun hat (VIKZ).</i>
Amīr / Amir	Siehe Shaiḥ.
Arba'ūn / Arba'in	Siehe Ḥalwa.
Awliyā' / Evliya	Siehe Walī.
Aya / Ayet	Ein Koranvers.
ʿA	
ʿAhd	Das Gelübde.
ʿAin / ʿAyn	»Sehen«. Die mystische Schau.
ʿAin al-yaqīn / ʿAyn-i yaqīn	Erfahrungswissen. <i>Was man durch Erleben selbst sieht (VIKZ).</i>
ʿAmal / Amal	Die Arbeit. Das, was man tut. Gebete, die man freiwillig auf sich genommen hat.
ʿAqā'id / ʿAqa'id	Die Glaubenssätze. Theologie. Ein Fach im Fächerkanon der Theologischen Ausbildung.

* Wenn die Umschriften von einander abweichen, wird zuerst die arabische, dann die türkische genannt. Termini persischen Ursprungs werden mit »(persisch)« angedeutet. Die meisten Übersetzungen folgen den Vorschlägen von Gramlich (1992 und 1998) und Schimmel (1981). Dort, wo Mitglieder der Süleyman-Gemeinschaft eigene Übersetzungen vorgeschlagen haben, sind diese mit »(VIKZ)« vermerkt worden.

B

- Balāġa Balagā / Belaghat Die Rhetorik. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
- Baqāʾ / Baqaʾ »Bestehen«. *Ein geistiger Zustand (VIKZ).*
- Bāṭin / Batin *Der innere Zustand eines Menschen (VIKZ).*
siehe Zāhir
- Bidʿa Die Neuerfindung im religiösen Kontext. Die Häresie. *Die Änderung im Kern oder Wesen des Glaubens (VIKZ).*

D

- Daʿwa Die Einladung. Die Auffrischung des Glaubens. Sendung durch religiöse Unterweisung. Verkündigung durch überzeugende Lebensführung.
- Duʿāʾ / Dua Das Bittgebet.
- Ḍikr / Zikr »Die Erinnerung«. Der Ritus der Erinnerung. Eine feste Abfolge von Gebeten.
Ḍikr ḥafīy / Zikr hafī
Der innere *Ḍikr*
Ḍikr qalbi / Zikr qalbi
Der im Herzen gesprochene *Ḍikr*
Ḍikr zāhiri / Zikr zehri
Der laute, stimmhafte *Ḍikr*

Ġ

- Ġadīd / Djadid Reformbewegung um die Jahrhundertwende (19./20. Jahrhundert).

E

- Elif-Cüz »A bis Z«. Das arabische Alphabet. Didaktische Methode des Süleyman Hilmi Tunahan mit gleichlautendem Titel.
- Evliya Menkebeleri »Die Taten der Heiligen«. Eine Erzählung, die von den Tugenden der Gottesfreunde berichtet. Eine hagiographische Sammlung.
- Evrād-i fethiye Das Siegesgebet. Ein Bittgebet, das eine außerordentliche Kraft zugeschrieben wird und aus dem buddhistischen Gebetskanon übernommen wurde.

F

- Faiz Die göttliche Erleuchtung.
- Fanā' / Fana' »Entwerden«. Die Transmutation des Selbst.
- Fanā' fi-ṣ-ṣhaiḥ / Fana' fi'l schein Sich in dem Scheich verlieren. Vorstadium vor dem Aufgehen in Mūḥammad.
- Fanā' wa-baqā' / Fana' ve baqa' »Entwerden und Bestehen«.
 »Gottesfreundschaft besteht im Entwerden und Bestehen. Wunderwerke und mystische Enthüllungen, seien es wenige oder viele, zählen zu ihren Begleiterscheinungen.«
 (Sirhindi, zitiert in Gramlich 1998, S. 289)
- Farḍ / Farz Eine religiöse Verpflichtung, die bindend ist.
- Fiqh Die Rechtslehre. Die Jurisprudenz. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.

H

- Himmat Gnade.
- Hoca Gelehrter. Religionsgelehrter (persisch: Khwace).
Religionslehrer oder -lehrerin (VIKZ).
 Universitätslehrer.
- Hu, Huwa »Genau Er«. Andeutung für Gott. Teil des *Dīkr*-Gebets.

Ḥ

- Ḥadīṭ / Hadis Die mündliche Überlieferungen des Propheten: Das, was er gesagt, getan und stillschweigend gebilligt hat.
- Ḥāl / Hal Ein geistiger Zustand (pl. *Aḥwāl*). Psychologische Erfahrung. Blitzartige *peak experience*.
- Ḥalāl / Helal »Erlaubt«. Eine der Hauptkategorien der Sharī'a, mit deren Hilfe zwischen verbotenen und erlaubten Handlungen unterschieden wird.
 siehe Harām. Die Abstufungen:
Mūstehab / Musta'abb
 Belohnungswürdig.
Wadḥib / Waḥib
 Erforderlich.
Mūbah / Mubāḥ
 Zulässig (weder verboten noch erlaubt).
- Ḥalīfa / Khalifa Verwalter und Nachfolger eines Scheichs.

Ḥalqa / Halqa	Der Kreis. Gebetskreis.
Ḥalwa / Halwet	Die Abschließung. Die Klausur. 40 Tage Einsamkeit.
Ḥaqq	»Die Wirklichkeit«. Der sufische Begriff für Gott.
Ḥaqīqa / Haqīqa	(Göttliche) Wirklichkeit. Essenz. <i>Die höchste Stufe (VIKZ).</i>
Ḥaqīqa wa maʿrifa	Wirklichkeit und Erkenntnis.
Ḥaqq-i yaqīn	Die Gewissenswahrheit.
Ḥarām / Haram	»Verboten«. Eine der Hauptkategorien der Sharīʿa, mit deren Hilfe zwischen verbotenen und erlaubten Handlungen unterschieden wird. siehe Ḥalāl. Die Abstufungen: <i>Mekruh / Makrūh</i> Verpönt. <i>Mūfsid / Mufsid</i> Ungültig.
Ḥatam / Hatim	Der Gebetskreis. Mitglieder im Gebetskreis. Der kollektiv ausgeführte Ritus der Erinnerung.
Ḥatmi ḥwajagān / hajegān	Der Gebetskreis der Gelehrten (persisch). Das Siegel der Meister. Teil der Liturgie des Gebetskreises. <i>Hatmi hajegān nakši</i> Der Nakshi-Ritus. <i>Hatmi hajegān kadiri</i> Der Nakshi-Ritus mit hinzugefügten Kadiri-Gebeten.
Ḥayāl / Khayal	Das Vorstellungsvermögen.
Ḥidma / Hizmet	Der Dienst. Dienst an der Gemeinde. <i>Dienst an der Religion und Dienst an der Menschheit (VIKZ). Persönliche Aufgabe (VIKZ).</i>
Ḥudūr / Hudur	Äußerste Konzentration. Göttliche Gegenwart.
Ḥwajagān/Hajegān	Die Meister (persisch). Die fünf Vorläufer des Nakshibend in Buchara.

I

Iḡāza / Icazet	Lehrerlaubnis. <i>Abschluß (VIKZ).</i>
Iḡtihād / Ictihad	Technik der Interpretation. Auslegung von Koran und Sunna. <i>Sie kann nur von demjenigen angewendet werden, der sich in den Gebeten gut auskennt (VIKZ).</i>

Iḥtilāf / Ihtilaf	Der Unterschied. Meinungsverschiedenheit.
Iḥsān	<i>Gott anbeten, als ob man ihn sähe (VIKZ).</i>
Iḥlās / Ikhlas	Der reine Glauben. Reinheit. Absolute Aufrichtigkeit. Ehrlichkeit der Intention. <i>Aufrichtigkeit gegenüber der Religion (VIKZ).</i>
Iḥlas-i shariat	Treue zum Gesetz.
Iḥlās-i shaiḥ-i ṭarīqat	Treue zum Lehrer.
Ilhām / Ilham	Inspiration. Eingebung. Der Auftrag, den man vom Lehrer empfängt.
Imān / Iman	Der Glauben. Der innere Aspekt des Islām.
Insān laṭā'if / Insan latif	Die menschlichen, subtilen Komponenten: Seele, Herz, Geist und Geheimnis. »Die Zartstoffe« (Meier 1943).
Irāda / Irade	Willenskraft.
Islām / Islam	»Die ausschließliche und vollkommene Hingabe des Gläubigen an Gottes Willen und seine vorbehaltlose Annahme der Gebote, wie sie im Koran offenbart sind« (Schimmel 1995, S. 53).
Ittiḥād / Ittihad	Einswerden. Einssein. Eingewordensein. Verschmelzung der Herzen.

I

ʿIbādāt / Ibadat	Rituelle Verhaltensregel. <i>Dinge, die mit dem Gottesdienst zusammenhängen (VIKZ).</i>
ʿIlm / Ilim	Wissen. Wissenschaft. Kenntnis der materiellen Welt.
ʿIlm al-mantiq / Ilim-i mantiq	Die aristotelische Logik. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
ʿIlm al-qurʿān / Ilim-i koran	Wissenschaft des Koran.
ʿIlm al-yaqīn / Ilim-i yaqin	Wissenschaft der Gewissheit. Göttliche Erkenntnis.
ʿIlm-i ḥāl / Ilmihal	Kenntnis der Wahrheit. <i>Der kurzgefaßte Katechismus (VIKZ).</i>
ʿIlm-i qāl / Ilim-i qal	Kenntnis durch mündliche Übertragung.

K

Kāfir / Kafir	Ein Ungläubiger.
Kalām / Kelam	»Das Sprechen«. Eine der Eigenschaften Gottes. Theologie. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
Kalām Allah	»Gottes Sprechen«. Der Koran.
Kalimāt-i qudsiye	»Die heiligen Worte« (persisch). Die elf Ordensregeln der Nakshibendi: <i>Hūsh dar dam</i> Auf dem Atem achten. <i>Nazar bar qadam</i> Aufpassen, wo man die Füße hinsetzt. <i>Safar dar waṭan</i> Reise zur spirituellen Heimat. <i>Khalwat dar anjuman</i> Alleine in der Masse. <i>Yād kard</i> Das Erinnern. <i>Bāz gasht</i> Das Rückkehren zur Erinnerung. <i>Nigah dasht</i> Das Schützen der Erinnerung. <i>Yad dasht</i> Das Festhalten der Erinnerung. <i>Wuqūf-i qalbī</i> Die Kontrolle des Herzens. <i>Wuqūf-i zamānī</i> Die Kontrolle der Zeit. <i>Wuqūf-i ʿadadī</i> Die numerische Kontrolle.
Karāma / Keramet	Spirituelle Kraft. Wundertat. Mirakel.
Kashf	Offenbarung (Koran). Sich der Wirklichkeit öffnen. <i>Entdecken (VIKZ)</i> .
Kibrit al-aḥmar	»Der rote Schwefel«. Ein mythischer Stein, der andere Substanzen zu Gold werden lässt. Die unpublizierten Notizen des Hilmi Tunahan Süleyman.
Kiyās	Analogieschluss. siehe Sharīʿa

L

Lā ilāh ilā allāh »Es gibt keine Gottheit außer Gott«. Das islamische Einheitsbekenntnis. Teil des *Ḍikr*-Gebets.

Laṭīf / Latif (Gottes) Essenz.

M

Māddī / Maddi Das, was man sehen kann. Was zum Äußeren und zur materiellen Welt gehört.

Māddī wa-maʿnawī / Maddi ve Maʿnevi Die äußere und die innere Welt.

Madrasa / Medrese (Hoch-)Schule der Koran- und Hadis-Wissenschaften.

Maḏhab / Mezhep Die Methode. Die Denkrichtung. Die vier sunnitischen Rechtsschulen und die Schia.

Mahdī / Mehdi »Jemand, der den richtigen Weg sucht und im Herzen inspiriert ist von Einem aus dem Umkreis Gottes« (*Osmanlıca Türkçe Sözlük* 1977). Messias.

Maḥram / Mahram Der heilige Raum. Der Raum, der den Frauen vorbehalten ist.

Maktāb / Mektub Brief (pl. *Maktübāt* / *Mektuplar*). Sendschreiben religiöser Autoritäten. Briefwechsel eines Sufi-Meisters mit seinen Schülern. Die unpublizierten Briefe des Hilmi Süleyman.

Maktab / Mekteb Die Grundschule. Koranschule.

Maktübāt-i imām-i rabbānī »Die Briefe des großen Imams«. Die nachgelassenen Briefe des Scheichs Aḥmad Sirhindī.

Malāma / Melamet Tadel und Reue. Selbsterniedrigung. Ekstase. (Eks-tatische) Trunkenheit.

Maʿnā / Manem Die Essenz. Der spirituelle Strom. *Das Charisma* (VIKZ).

Maʿnawī / Manevi Die Mystik. Sinn und Bedeutung. Geistliches. Innerliches. Alles, was zum inneren Erleben gehört, was mit dem Geist zu tun hat. *Die religiöse Lebensweise* (VIKZ).

Maʿnawiyāt / Maneviat Innere Motivation. Intuitive Kenntnis. Geistige Kraft.

Maʿrifa Intuitive Gotteserkenntnis. Kenntnis der letzten Wirklichkeit. Gnosis. Esoterisches Geheimwissen.

Maqām / Makam	Die Stadien auf dem Sufi-Pfad (pl. <i>Maqamāt</i>). Die Stufen der Gottessuche.
Maslak / Mezlek	Die Konfession.
Mawlid / Mevlut	Eine Zeremonie, bei der der Koran rezitiert wird und Lieder über die Geburt des Propheten rezitiert werden. <i>Das Gedenkritual für den Toten und die heiligen Abende (VIKZ).</i>
Miftah	Der Schlüssel.
Muğaddid / Mudjaddid	»Der Erneuerer« (Ehrentitel).
Muğaddid alf aṭ-ṭānī / Mudjaddid 'alf al-thani	»Der Erneuerer des zweiten Jahrtausends«. Titel des Scheichs Aḥmad Sirhindi.
Mufti / Müftü	Rechtsgelehrter. Jurist. Religiöse Autorität.
Murid / Mürid	Schüler eines Sufi-Meisters. Initiand.
Murshid/Mürshid	Spiritueller Leiter. Sufi-Meister. Initiator.
Mürshid-i kamil	Der vollendete Lehrer. Der die Befähigung zur Erziehung hat. Derjenige, der die Silsila repräsentiert.
Muḍakir / Muzakir	»Der in Erinnerung ruft«. Der <i>Şūfi</i> . <i>Der Studienrepetitor (VIKZ).</i>
Muğtehhid	Sharī'a-Spezialisten. siehe Ğihād; İğtihād.
N	
Nisba / Nisbe	Das Erbe. Man unterscheidet in: <i>Cismani nisbet</i> Weitergabe der spirituellen Fähigkeiten. <i>Ruhani nisbet</i> Geistiges Erbe.
Nafs	Das Ego. »Der innere Schweinehund«, <i>Sitz der Emotionen und zumeist zum Bösen geneigt (VIKZ).</i> Die islamische Psychologie unterscheidet den seelischen Bereich in fünf Teile, die im konstanten Wettstreit miteinander liegen: – der Teil, der den Trieben ausgesetzt ist, – der Teil, der zu Selbstkritik fähig ist,

- Naḥw / Nahu – der Teil, der Inspiration empfängt,
– der Teil, der zu Gott neigt,
– der Teil, der mit Gott zufrieden ist. siehe Rūḥ
Die Grammatik. Ein Fach im Fächerkanon der
theologischen Ausbildung.
- Naqshī / Nakshi Der Sufi-Orden der Nakshibendiye.
- Naṣīb / Nasib Schicksalsbedingt. Gottes Willen.
- Nubūwa / Nubuwa Die Prophetie.
- Nūr / Nur Das göttliche Licht. Das prä-existente Licht. Die
Orientierung. Die Erleuchtung.
- Nūr al-Muḥammadi Das muhammadische Licht. Die Ur-Schöpfung,
aus der alles geschaffen wurde.
- Q**
- Qādirī / Kadiri Der Sufi-Orden der Kadiriye.
- Qibla Die Gebetsrichtung.
- Qurʾān / Koran »Das Gesprochene«. Das offenbarte Buch. Die isla-
mische heilige Schrift.
- R**
- Rābiṭa / Rabita »Die Verbindung«. Die Konzentration auf den
Lehrer.
*Das Medium, mit dem man meditiert und den Ritus
der Erinnerung vollzieht (VIKZ).*
Rābiṭa qabri / Rabita qabri
Konzentration auf das Grab.
Rābiṭat al-Maut / Rabita al-mawd
Konzentration auf den Tod.
Rābiṭa bi s-ṣhaiḥ / Rabita al-scheich
Konzentration auf den Lehrer.
Rābiṭa sharīf / Rabita sherif
Konzentration auf die Genealogie der Heili-
gen.
- Rifāʾī / Rifaʾī Der Sufi-Orden der Rifaʾiye.
- Risāla / Risalet Das Prophetenzeugnis. Briefe. Schriftstücke. Ver-
kündigung durch Argumente. Apostolat.
- Rūḥ / Ruh Der Gott zugewandte Teil des Geistes. siehe *Nafs*.

S

Shaiḥ / Scheich	Der Lehrer. Spiritueller Führer eines Sufi-Ordens. Sufi-Meister.
Shaiḥ al-Islām / Scheyülislam	Höchste religiöse Autorität im osmanischen Reich.
Sharī'a / Sheriat	Gesetz und praktizierte Religion, zusammengestellt aus dem offenbarten Gesetz (<i>Sunna</i>), dem Konsens der Gemeinschaft (<i>Idjmā</i>), dem Analogieschluss (<i>Kiyās</i>) und solchen örtlichen Traditionen, die dem Islam nicht widersprechen (<i>Adāt</i>).
Sharī'a wa-tariqa / Sheriat ve tariqat	Gesetz und Weg. Offenbarung und Weg.
Silsila / Silsile	Die Genealogie. <i>Mystische Autoritäten, die die Befähigung zum mystischen Lehren haben (VIKZ).</i>
Silsila sad'āt	»Die goldene Kette«. Die Genealogie der Süleyman-Gemeinschaft.
Sunna	Das normsetzende Reden, Handeln und stillschweigende Billigen Muḥammads. siehe Sharī'a
Sūra / Sure	Ein Koranabschnitt.

Ş

Şarf/ Sarf	Die Grammatik. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
Şūfi	Die Suche nach einer direkten Erfahrung Gottes. Das ständige Streben, zum Ursprung zurückzugehen. Die islamische Mystik.
Şuḥba / Sohbet	Die Kameradschaft. Das Gespräch miteinander. Die religiöse Andacht. <i>Ein Gruppengespräch mit religiösem Inhalt (VIKZ).</i> Fester Bestandteil der religiösen Kommunikation der Nakshibendi.
Şūra / Sura	Die äußere Hülle. Die bloße Form. Abbild.
Şūra wa-haqīqa / Sura ve haqīqa	Form und Essenz. (Äußere) Hülle und (göttliche) Wirklichkeit.

T

- Tabakat'ül kura Schichten der Koranrezitation in verschiedenen Epochen. Autoritäten der Rezitation. Verschiedene Rezitationsweisen des Koran. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
- Tabliġ/Tabligh Die Verkündung. Die Sendung.
- Tafsir / Tefsir Die Kommentare zu den theologischen und juridischen Grundtexten.
- Taġdid /Tadjdid Reform. Reformorientierung auf der gesellschaftlichen Ebene.
Die Wiederbelebung des Glaubens oder der religiösen Wissenschaften (VIKZ). Freilegen des Ursprungs (VIKZ).
- Taqiya / Taqiya Die religiöse Verstellung. Eine Vorsichtsmaßnahme religiöser Minderheiten im Osmanischen Reich, sich nicht als solche zu erkennen zu geben (Christen, Aleviten, Yeziden).
- Tarikatci Angehöriger eines Ordens.
- Taşawwuf / Tasavvuf Die islamische Mystik. Die Suche nach einer direkten Erfahrung Gottes. Der Sufismus.
- Tauhid /Tevhid Das Einheitsbekenntnis. Der Zustand des Ur-Vertrags, als Gott noch alleine war und »das in der Zeit Geschaffene« nicht bestand.
- Tawaġġuh / Tevecüh Die Hinwendung. Konzentration des Lehrers auf den Schüler.
Die Augen geöffnet bekommen (vom Lehrer) (VIKZ). Das Herz des Lehrers orientiert sich Richtung Schüler.
- Taġwid / Tedjwid Die melodische Intonation des Korantextes.
- Tefsir-i hadis Die Kommentare auf den Hadit-Korpus. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
- Tekke Konvent eines Sufi-Ordens.
- Tevziat fuzuwat »Der Beamte Gottes« (VIKZ). Gläubige, die ihr Leben in den Dienst Gottes gestellt haben.

Ṭ

- Ṭa'ifa Der Ordenszweig. Eine religiöse Unterorganisation.

Ṭarīqa / Tarikat Der religiöse Orden. Der Mönchsorden. Ein Derwischorden.
Die Art und Weise, wie man zu Gott gelangt (VIKZ).
 Ein disziplinierter Lebensweg.
Der enge Pfad im Vergleich zum breiten Weg (VIKZ).

U

Ustād / Üstaz Der Lehrer. Der Meister. Osmanischer Ehrentitel.
 Uṣūl al-fiqh / »Die Wurzeln der Rechtslehre«. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
 Usul al-fiqh
 Uṣūl al-hadīṭ / »Die Wurzeln des Hadīṭ«. Ein Fach im Fächerkanon der theologischen Ausbildung.
 Usul-hadis

W

Walī / Veli Der Gottesfreund (pl. *Awliyāʾ / Evliya*).
 Ein Heiliger.
 Waḥdad al-ṣudūd Die Einheit von Gott und Schöpfung als eine subjektive, mystische Erfahrung.
 Waḥdad al-wuḡūd Die Einheit des Seins. Die Einheit von Gott und Schöpfung.
Die Verschmelzung mit Gott (VIKZ).

Y

Yad dasht Das Festhalten der Erinnerung (persisch). Das Bewußtsein der Transzendenz. siehe *Kalimāt-i qudsiye*
 Yaqīn / Yaqin »Gewißheit«.
Was man am eigenen Leib gespürt hat (VIKZ).

Z

Zāhir / Zahir Der äußere Zustand eines Menschen.
Das was man zur Schau trägt (VIKZ). siehe *Bāṭin*
 Zāhir wa-bāṭin / Äußere und innere Erscheinungsformen. Die ofenkundige und die tiefere Bedeutung.
 Zahir ve batin *Unterschied zwischen Ausdruck und Vorstellung (VIKZ).*

QUELLEN UND BIBLIOGRAPHIE

Quellen

1. Schriften des Süleyman Hilmi Tunahan

Kur'an Harf ve Hareketleri: Kur'ani kerimi en kısa zamanda okumağı öğreten yepyeni bir tertip ve uşul. Istanbul: Fazilet (Kein Datum). 7 S.

Kibrit al-aħmar (Ms., nicht publiziert).

Mektuplar risāla (Ms., nicht publiziert).

2. Selbstdarstellungen der Süleyman-Gemeinschaft

ca. 1960: Kemal Kacar in Necip Fazil Kisakürek, *Son Devrin Din Mazlum-lari*, Istanbul.

1977: Hizir Yilmaz, *Süleymancilik Hakkinda Bir Inceleme*. Köln: Selbstverlag.

1992: Filmdokumentaire: *Izbi Vakkanlar* (Anon.). Istanbul: TRGT.

1995: *Süleyman Hilmi Tunahan (K.S.)*. Sondernummer des Genc Akademi. Aylık Haber Arashtırma Dergisi 6 (Anon.). Istanbul: Rota Reklam A.S.

1996: Mustafa Özdamar, *Üstaz Süleyman Hilmi Tunahan*. Istanbul: Kirkkandil Yayinlari.

1997: Ahmed Akgündüz, Silistre'le Süleyman Hilmi Tunahan. Arsiv Belgeleri Isiginda.

1997: Ahmed Akgündüz, *Tabular Yikiliyor*. Istanbul: Osmanli Arařtırmalari Vakfi.

2000: *Welcome to His Eminence Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.)'s web site* (Anon.). www.tunahan.org/.

3. Handbücher für den Ritus der Erinnerung

Ba'ādhī Du'ā'lar ve Tağā Aswālari, (kein Ort, kein Datum).

Mekāasidu't-Talibiyn: İlmihāl – Tasavvuf – Mev'iza Istanbul: Osmanli yayinevi (kein Datum).

4. Schriften der ersten Generation von Süleyman-Schülern

ca. 100 handgeschriebene Hefte, Mitschriften aus dem Unterricht zwischen 1951-1959. (Nicht publiziert, teilweise in *Hatiratim* und *Notlari* zitiert).

Arikan, Hasan (1998): *Der kurzgefaßte İlmihāl. Illustriertes Gebetslehrbuch*. Köln: Verband der Islamischen Kulturzentren.

Erol, Ali (1995): *Hatiratim*. Istanbul: Yenigüven Ciltevi.

Sunguroğlu, Ziya (kein Datum): *Ödemisli Merhum Ziya Sunguroğlu'nun Notlari*. (Keine Ortsangaben).

5. Unterrichtsmaterial

Der kurzgefaßte Ilmihāl. Illustriertes Gebetslehrbuch, Köln 1998.

Mağmū' l Adāb, Istanbul 1958.

Mağmū'at aş-şarf

Exzerpte: Emsileh (Hazretî Ali), Bina (Abu Cafer) Maqsūd (Imam Azān).

Datierung der Mss.: ? Druck: Istanbul, Fazilet Neshriyat ve Ticaret A.S (kein Datum).

Mağmū'at an-naḥu

Exzerpte: 'Awāmil ('Amala), Ishār von Imam Birgiri und Kafīye von Ibn Haġīb. Datierung der Mss.: ? Druck: Istanbul, Fazilet Neshriyat ve Ticaret A.S. (kein Datum).

Al-miftāḥ sharḥ nūr al-iḏāḥ. Yalīhu minḥat al-fattaḥ, takmila nūr-al-iḏāḥ fi l'zakāt wa-l ḥaġġ.

Autor: Abu Zayd Shalabī, Ms. von 1958 (Kairo). Druck: Istanbul, Fazilet Neshriyat ve Ticaret A.S., 1996.

Muḥtaşar al-Qudūri

Autor: Abū L'Husayn 'Alī ibn Miḥd al-Qudūri al-Baġdādī (972-1036). Ms. von 1319. Druck: Istanbul, Fazilet Neshriyat ve Ticaret A.S. (kein Datum).

Mağmū'at al-mutūn

Exzerpte: Kalām, Aqā'id, Mantiq. Datierung Ms. ? Druck: ?

Sharḥ al-āmālī li-alīy al-qārī

Autor: ? Datierung Ms.: ? Druck: Istanbul: Fazilet Neshriyat ve Ticaret A.S. (kein Datum).

Sharḥ al-'aqā'i

Autor: Akaid Sherh-i Kesteli Teftazāni (1322-1389). Ms. des Autors. Druck: Istanbul: Haznedar Matbāasi (1970).

Miftāḥ al-'ulum

Autor: Abu Salāḥ (1160-1229) (und andere Autoren). Datierung Ms.: ? Druck: Istanbul, Fazilet Neshriyat ve Ticaret A.S. (kein Datum).

Talḥiṣ al-miftāḥ

Exzerpte: Teşbih (Die Kunst des Redens) Ms. von Abū Ya'qūb Yūsuf As-Sakkākī. Druck: ?

6. Gebetsbücher, Genealogien etc.

Can, Mehmet (1995): *Altın Öğütler. Metniyle Birlikte (tam metin) Münebbihat Tercümesi*. Istanbul: Osmanli Yayinevi.

Dua ve Ibādātler: Mübarek Gün ve Gecelerde Yapılması Tavsiye Edilen. Istanbul: Fazilet Nesriyat ve Tic. A.S. (kein Datum).

Emin Erbili, Muhammed (1997): *Tasavvufun Incelikleri*. Istanbul: Osmanli Yayinevi.

»Taten der Heiligen« (1996): *Evliya Menkebeleri: Naksi ve Kadiri*. Istanbul: Osmanli Yayinevi.

Imam Birgivi, Muhammed Efendi (1996): *Tarikat-i Muhammediyye Tercümesi*. Aus dem arabischen im türkischen übersetzt von Celal Yildirim. Istanbul: Demir Kitabevi.

Bibliographie

- Abadan-Unat, Nermin (Hg.) (1985): *Die Frau in der türkischen Gesellschaft*. Frankfurt: Dağyeli Verlag.
- Abdullah, Muhammad Salim (1981): *Geschichte des Islams in Deutschland*. Graz, Köln.
- AbuKhalil, Mazeab (1995): »Nakshibendi«. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Deposito (Hg.). New York + Oxford, S. 431-4.
- Abu-Manneh, Butrus (1982): »The Naqhsbandiyya-Mujadiddiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century«. *Die Welt des Islams N.S.* (XII), S. 1-36.
- Abu-Manneh, Butrus (1990): »Khalwa and Rabita in the Khalidi Suborder«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 298-302.
- Abu Zaid, Nasr Hamid (1999): *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Adams, Charles J. (1990): »The Naqshbandi's of India and the Pakistan Movement«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 221-29.
- Agai, Bekim (2000): »Das Bildungsnetzwerk von Fethullah Gülen: Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. Drei Länder im Vergleich«. In: Kemper 2000, S. 62-73.
- Akay, Tayfun (1996): *Bati'da nakshi cemāati*. Sheyh Nazim orneği, Istanbul: İletism Yayinlari.
- Akgündüz, Ahmed (1997): *Silistre'le Süleyman Hilmi Tunahan*. Arşiv Belgeleri Isigında.
- Akgündüz, Ahmed (1997): *Tabular Yikiliyor*. Istanbul: Osmanli Arastirmalari Vakfi.
- Alaettin, Ibrahim (1930): *Yeni Türk Luğati*. Istanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Algar, Hamid (1972): »Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia«. *Die Welt des Islams XIII*, S. 168-203.
- Algar, Hamid (1976): »Silent and vocal zikr in the naqshbandi order«. *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Abhandlungen der Akademie der Wiss., Göttingen: Phil. Hist. Klasse, Dritte Folge, Nr. 98, S. 39-46.
- Algar, Hamid (1984): »Der Naksibendi-Orden in der republikanischen Türkei«. *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des vorderen und mittleren Orients*, Jochen Blaschke und Martin M. van Bruinessen (Hg.), Themenheft: *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin: Edition Parabolis, S. 167-196.

- Algar, Hamid (1990a): »A Brief History of the Naqshbandi Order«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 3-44.
- Algar, Hamid (1990b): »The present State of Naqshbandi Studies«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 45-56.
- Algar, Hamid (1990c): »Political Aspects of Naqshbandi History«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 123-152.
- Amri, Nelly und Laroussi Amri (1992): *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*. Paris: Dangles.
- Antoun, Richard (1989): *Muslim Preachers in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: University Press.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: John Hopkins University Press.
- Aslan, Adnan (1998): *Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich*. Stuttgart: Institut für Islamische Erziehung.
- Ayata, Sencer (1991): »Traditional Sufi orders on the Periphery: Kadiri and Naksibendi Islam in Konya and Trabzon«. In: Richard Tapper (Hg.), *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and State in a Secular State*. London: Tauris, S. 223-53.
- Babadzanov, Baxtiyor M. (1996): »On the History of the Naqshbandiya Muqaddidiya in Central Mawara'Annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries«. In: Kemper et al. (Hg.) (1996), Berlin: Klaus Schwarz Verlag, S. 385-413.
- Balic, Smail (1994): *Der Islam: Europakonform?* Altenberge: Oros-Verlag.
- Barazangi, Nimat Hafez (1995): »Education«. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1995, Band 1, S. 406-28.
- Barazangi, Nimat Hafez (1995): »Women and Religious Education«. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1995, Band 3, S. 333-37.
- Bennigsen, Alexandre und Chantal Lemerrier-Quellejay (1990): »Brèves remarques sur la naqshbandiyya en Union Soviétique«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 441-46.
- Berkey, Jonathan (1992): *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: University Press.
- Binswanger, Karl (1990): »Islamischer Fundamentalismus in der Bundesrepublik: Entwicklung, Bestandaufnahme, Ausblick«. In: B. Nirumand (Hg.), *Im Namen Allahs: Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Dreisam-Verlag.
- Blaschke, Jochen (1989): »Islam und Politik von türkischen Arbeitsmigranten«. *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des vorderen und mittleren*

- Orients, Jochen Blaschke und Martin M. van Bruinessen (Hg.), Themenheft: *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin: Edition Parabolis, S. 295-366.
- Bobzin, Hartmut (1999): *Der Koran. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1978): »Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper«. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 4, Stuttgart: Klett Verlag, S. 519-622.
- Böttcher, Annabelle (1998a): *Syrische Religionspolitik unter Asad*. Freiburg: Arnold-Bergstraesser-Institut.
- Böttcher, Annabelle (1998b): »L'Élite féminine kurde de la kaftariya, une confrérie naqshbandi damascène«. *L'Islam des Kurdes. Les Annales de l'Autre Islam*, Band 5, Paris: Inalco-Erism, S. 125-39.
- Böttcher, Annabelle (2000): »Portraits of Kurdish Women in Contemporary Sufism«. In: Sharzad Mojab (Hg.), *Women of a Non-State Nation: The Kurds*. Costa Mesa (Cal.): Mazda Publ.
- Böttcher, Annabelle (2001): »Im Schatten des Ayatollahs: Schiitische feministische Theologie in Libanon am Anfang«. *Neue Zürcher Zeitung* 7.3.2001, Nr. 55, S. 5.
- Cakir, Rüšen (1990): *Ayet ve Slogan. Türkiye'de Islami Olusumlar*. Istanbul: Metis Yayinlari.
- Cakir, Serpil (1993): *Osmanli Kadin Hareketi*. Istanbul: Metis Yayinlari.
- Chodkiewicz, Michel (1990): »Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa naqshbandiyya«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 69-82.
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damrel, Daniel W. (1990): »The Spread of Naqshibandi Political Thought in the Islamic World«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 269-87.
- Dedoignon, Stephane (1996): »La question scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe du »premier renouveau« à la soviétisation (fin du 18ième siècle – 1937)«. *Cahiers du Monde Russe*, Band 37 (1996), S. 141-5.
- Deutscher Gewerkschaftsbund (DGB) (1980): *Hintergründe türkischer extremistischer islamischer Aktivitäten in der Bundesrepublik Deutschland (Sekten und Organisationen)*. Düsseldorf: Bundesvorstand (Archiv DGB).
- Doomernik, Jeroen (1991): *Turkse moskeen en maatschappelijke participatie. De institutionalisering van de turkse Islam in Nederland en de Duitse*

- Bondsrepubliek*. Amsterdam: Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap.
- Douglas, Ian Henderson (1988): *Abul Kalam Azad. An Intellectual and Religious Biography*. Gail Minault and Christian Troll (Hg.), Delhi: Oxford University Press.
- Durkheim, Émile (1981) (1968): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dhikr: *The Encyclopedia of Islam, new edition*, Band 2 (1965). Leiden: E.J. Brill, S. 223-7.
- Ehlers, E. und Th. Krafft (Hg.) (1993): *Shâhjahân-âbâd/Old Delhi. Tradition and Colonial Change*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Eickelmann, Dale F. (1978): »The Art of Memory, Islamic Education and its Social Reproduction«. *Comparative Studies in Society and History* 20(4), S. 485-516.
- Elias, Jamal (1988): »Female and Feminine in Islamic Mysticism«. *The Muslim World* 78, S. 209-24.
- Elsas, Christoph (1980): *Einflüsse der islamischen Religion auf die Integrationsfähigkeit der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen*. Berlin: Senatskanzlei/Planungsleitstelle.
- The Encyclopedia of Islam, new edition* (1965-): Leiden: E.J. Brill
- Esposito, John L. (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (1995): New York und Oxford: Oxford University Press.
- Fedke, Gero (1996): »Jadids, Young Bukharians, Communists«. In: Kemper et al. (Hg.) (1996), S. 483-512.
- Feindt-Riggers, Nils und Udo Steinbach (1997): *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse-Pilotuntersuchung*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Friedmann, Yohanan (1971): *Shaykh Aḥmad Sirhindī: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*. Montreal.
- Friedmann, Yohanan (1975): »Muslim Views of Indian Religions«. *Journal of the American Oriental Society* 95/2, S. 214-21.
- Friedmann, Yohannan (1990): »The Naqsbendi's and Awrangzeb: A Reconsideration«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 209-20.
- Fusfeld, Warren E. (1981): *The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, 1750 to 1920*. University of Pennsylvania (microfilm Int. Ann Harbor, Mich. nr. 3267).
- Gaboriau M., Popovic A. und T. Zarcone (Hg.) (1990): *Naqshbandis. Che-minements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*. Actes de

- la Table Ronde de Sèvres, 2/4 mai 1985, Paris und Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes-Eds. Isis.
- Galip, Semra (1990): »Un Gourou Naksbendi: Seyh Nazim Kibrisi«. In: Gaboriau, Popovic und Zarccone (Hg.) (1990), S. 437-40.
- Gianotti, Timothy J. (2001): *Al-Ghazālī's unspeakable doctrine of the soul. Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Iḥyā'*. Leiden: E.J. Brill.
- Gramlich, Richard (1992): *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Stuttgart, Berlin und Köln: W. Kohlhammer.
- Gramlich, Richard (1998): *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*. Berlin: Babel Verlag.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1969a): *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*. Istanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1969b): *100 Soruda Tasawuf*. Istanbul: Gerçek Yayınevi.
- Ibrahim Alaettin Görsa (Hg.), *Türk Meshurları Ansiklopedi (1946): Istanbul: Yedigün nasriyari*.
- Gokalp, Altan (1990): »Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines«: Le Suleymanisme«. In: Gaboriau, Popovic und Zarccone (Hg.) (1990), S. 420-35.
- Gunduz, Irfan (1984): *Gumushanevi Ahmed Ziyaüddin: Hayati, Eserleri, Tarikat anlayesi ve Halidiye Tarikati*. Istanbul: Seha Nesriyyat.
- Gür, Metin (1993): *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt: Brandes und Apsel.
- Haas, Alois M. (1996): *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habib, Madeleine (1969): »Some Notes on the Naqshbandi Order«. *Muslim World* LIX, S. 40-9.
- Halbwachs, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Paris.
- Hartung, Jan-Peter (1999): »Zur Entwicklungsgeschichte der Naqshbandiya in Südasien«. Leipzig (unpubliziert).
- Hoffman-Ladd, Valerie J. (1995): »Women's Religious Observances«. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World 1995*, Band 3, S 327-33.
- Höpp, Gerhard (1994): »Der Koran als geheime Reichssache«. Bruchstücke deutscher Islampolitik zwischen 1938 und 1945«. In: Holger Preißler und Hubert Seiwert (Hg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. Marburg: Diagonal-Verlag, S. 435-46.

- Höpp, Gerhard (1999): »Der Gefangene im Dreieck. Zum Bild Amin al-Husseinis in Wissenschaft und Publizistik seit 1941. Ein bio-bibliographischer Abriß«. In: Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Eine umstrittene Figur. Hadj Amin al-Husseini, Mufti von Jerusalem*. Trier: Kleine Schriftenreihe, Heft 32, S. 1-23.
- Horster, Detlef (1997): *Niklas Luhmann*. München: Beck'sche Reihe.
- Ibn al 'Arabī: The Encyclopedia of Islam, new edition*, Band 3 (1971). Leiden: E.J. Brill, S. 707-11.
- Ibn Sa'd, Muḥammad (ca. 800): *The Women of Madina* (reprint). London: Ta-Ha Publishers Ltd. 1995.
- İslāh: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World 1995*, Band 3, S. 242.
- Jacob, Xavier (1982): »Les cours coraniques«. In: Jacob, Xavier, *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, S. 418-70.
- Jäschke, Gotthard (1955): *Die Türkei in den Jahren 1942-1951. Geschichtskalender mit Namen und Sachregister*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Jäschke, Gotthard (1965): *Die Türkei in den Jahren 1952-1961. Geschichtskalender mit Namen und Sachregister*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- John, Barbara (1997): *Berliner Jugendliche türkischer Herkunft. Pressemitteilung der Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales*. Die Ausländerbeauftragte von Berlin.
- John, Barbara (1999): *Türkische Berlinerinnen und Berliner. Pressemitteilung der Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales*. Die Ausländerbeauftragte von Berlin.
- Jong, Frederick de und Bernd Radtke (Hg.) (1999): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E.J. Brill.
- Jonker, Gerdien (1995): *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden: E.J. Brill.
- Jonker, Gerdien (1997): »Death, Gender and Memory: Remembering Death as a Migrant«. In: David Field (Hg.), *Gender and Ethnicity in Death and Dying*. London: Routledge, S. 187-201.
- Jonker, Gerdien (1999a): »Recovering the Past: Scholarly Excavations in Mesopotamia in the First Millennium«. In: Massimo Mastrogregori (Hg.), *Il Potere dei Ricordi, Storiographia* (1998/2), Roma, S. 101-14.
- Jonker, Gerdien (1999b) (Hg.): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Jonker, Gerdien (1999c): »Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen«. In: Sigrid Nökel et al. (Hg.),

- Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 49-66.
- Jonker, Gerdien und Andreas Kapphan (Hg.) (1999): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte.
- Jonker, Gerdien und Tuula Sakaranaho (Hg.) (2003): »Female Inroads into Muslim Communities: Reconstructions of knowledge, membership, inter-religious communication«, *Social Compass* 2003/1.
- Jung, Dietrich und Wolfgang Piccoli (2001): *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and a Greater Middle East*. London: ZED books.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1999a): »Vom Korankurs zur Akademie: Die Islamische Akademie ›Villa Hahnenburg‹ des Verbandes Islamischer Kulturzentren«. In: Seufert und Waardenburg (Hg.) (1999), S. 323-43.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin (1999b): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt: IKO.
- Kemper, Michael et al. (Hg.) (1996): *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, Michael (Hg.) (2000): *Islamische Bildungsnetzwerke im lokalen und transnationalen Kontext (18.-20. Jahrhundert). Laufende Forschungsarbeiten der Nachwuchsgruppe (Volkswagen-Stiftung)*. Bochum: Seminar für Orientalistik und Indologie an der Ruhr-Universität Bochum.
- Khalid, Adeeb (1993): *The politics of Muslim cultural reform: Jadidism in tsarist Central Asia*. Madison: University of Wisconsin. U.MI. Ann Arbor Nr. 9320907.
- Kisakurek, Necip Fazil (1987): *Cihād Önderleri, Islam*. Istanbul: Mecmua Yayinlari.
- Kreiser, Klaus (1990): »Kasgari Tekyesi – Ein Istanbuler Naqsbendi-Konvent und sein Stifter«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 331-36.
- Lähnemann, Johannes (1977): *Nichtchristliche Religionen im Unterricht. Beitrag zu einer theologischen Didaktik der Weltreligionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Landau-Tasserone, Ella (1989): »The Cyclical Reform: A Study of the Mujaddid Tradition«. *Studia Islamica* 70, S. 79-113.
- Landman, Nico (1992): *Van Mat tot Minaret. De institutionalisering van de Islam in Nederland*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Landman, Nico (1996): *Imamopleiding in Nederland: kansen en knelpunten. Eindrapportage van een terreinverkenning in opdracht van het Minis-*

- terie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Lau, Ephrem Else (1993): »Religiöse Virtuosen: Nonnen«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33: *Religion und Kultur*, S. 206-18.
- Lazzerini, Edward James (1973): *Ismael Bey Gasprinsky and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914*. Washington (Ph. D. Microfilm Ann Arbor Mich. Nr. 74-2214).
- Lemmen, Thomas (1999): *Muslimische Spitzenorganisationen in Deutschland: Der Islamrat und der Zentralrat*. Altenberge: CIS-Verlag.
- Luhmann, Niklas (1998): »Religion als Kommunikation«. In: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon-Verlag, S. 135-47.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas und Peter Fuchs (1989): *Reden und Schweigen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Malik, F.M. (1990): »Naqsbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 231-35.
- Malik, Jamal (1993): »Islamic Institutions and Infrastructure in Shaghah-anajab«. In: Ehlers und Krafft (Hg.) (1993), S. 43-64.
- Malik, Jamal (1997): *Islamische Gelehrtenkultur. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow*. Leiden: E.J. Brill.
- Mardin, Şerif (1962): *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: University Press.
- Mardin, Şerif (1989): *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York: State University of New York Press.
- Mardin, Şerif (1993): »The Nakshibendi Order in Turkish History«. In: M. E. Marty und R. S. Appleby (Hg.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago: University of Chicago Press, S. 121-142.
- Mardin, Şerif (1994): »Cultural Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey. Necip Fazil and the Naksibendi«. In: Şerif Mardin (Hg.), *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill, S. 189-213.
- Masud, Muhammad Khalid (Hg.) (2000): *Travellers in Faith. Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith renewal*. Leiden: E.J. Brill.

- McCarthy, Justin (1996): *Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*. Princeton: The Darwin Press, INC.
- Mehler, J. (1968): *Woordenboek op de Gedichten van Homèros*, 13. druk. Graenhage, Rotterdam: Nijgh en van Ditmar.
- Meier, Fritz (1943): *Vom Wesen der islamischen Mystik*. Basel: Benno Schwabe und Co.
- Meyer, Eduard (1923): »Bericht über die Orientalische Kommission«. *Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften am 23. Januar 1923*. Berlin: BBAW, S. xxviii-xxxv.
- Meydan Larousse büyük luğat ve Ansiklopedi, 1969-. : Istanbul: Meydan Yayınevi.
- Mensching, Gustav (1926): *Das Heilige Schweigen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*. Gießen.
- Meshur Adamlar. Hayatlari-eserleri, 1933-36: Ibrahim Alaettin (Hg.), Band 1-3 (1933-35), Band 4 (1933-36). Istanbul (Keine Angaben).
- Messick, Brinkley (1984): *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.
- Metcalf, Barbara Daly (1982): *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: University Press, New Jersey.
- Metcalf, Barbara Daly (1990): *Perfecting Women*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Molé, Marijam (1959): »Autour du Daré Mansour: L'Apprentissage mystique de Baha' ad-Din Naqhsbandi«. *Revue des Études Islamiques*, S. 1-65.
- Molé, Marijam (1965): *Les mystiques musulmans*. Paris: Presses Universitaires.
- Nagel, Tilman (1991): *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*. München: C.H. Beck.
- Nakshbandiyya: *The Encyclopedia of Islam, new edition*, Band 7 (1993), S. 934-39.
- Neumann, Christoph K. (1997): »Gefunden, nicht gehoben: Der Schatz der Blätter«. *Istanbuler Almanach*, Orient-Institut der DMG, Nr. 1, S. 51-3.
- Osmanlica Türkçe Sözlük*, (1977): Istanbul: Bilgi Yayınevi.
- Özelsel, Michaela Mihriban (1995): *40 Tage. Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*. München: Diederichs.
- Özelsel, Michaela Mihriban (1997): »Die spirituelle Osmose: Sufische Betrachtungen zur Meister-Schüler-Beziehung«. *Dialog der Religionen* 7, S. 53-66.
- Poston, Larry (1992): *Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activi-*

- tiy and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Radke, Berndt (1996): *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid̄: Das Buch vom Leben der Gottesfreunde; Ein Antwortschreiben nach Sarahs; Ein Antwortschreiben nach Rayy*, Band 2: Übersetzung und Kommentar. Beirut, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Ramadan, Tariq (1998): *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna. Un siècle de reformisme islamique*. Paris: Bayard.
- Redhouse, James W. (1890): *A Turkish and English Lexicon*. Constantinopel.
- Revival and Renewal: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1995, Band 4, S. 431-4.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1965): *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Century*. Agra: Agra University.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1983): *A History of Sufism in India*, Band 2, Delhi.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1990): »Sixteenth Century India«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 153-65.
- Rubenstein, Danny (1999): »Über den Mufti von Jerusalem – eine israelische Sicht«. In: Rainer Zimmer-Winkel (Hg.), *Eine umstrittene Figur. Hadj Amin al-Husseini, Mufti von Jerusalem*. Trier: Kleine Schriftenreihe Heft 32, S. 24-33.
- Ruspoli, Stéphane (1990): »Réflexions sur la voie spirituelle du Naqshbandi«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 95-109.
- Sakaranaho, Tuula (1998): *The Complex Other. A Rethorical Approach to Women, Islam and Ideologies in Turkey*. Helsinki: University of Helsinki Press.
- Samíc, Jasna (1990): »Les Naqsbandi de Bosnie (plus particulièrement ceux de Visoko) et leurs relations avec d'autres ordres soufis«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 669-79.
- Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schimmel, Annemarie (1975) (1995): *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt: Insel-Verlag.
- Schimmel, Annemarie (1978): *Pain and Grace*. Leiden: E.J. Brill.
- Schimmel, Annemarie (1981) (1995): *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Frankfurt: Insel-Verlag.
- Schimmel, Annemarie (1982): »Women in Mystical Islam«. *Women's Studies International Forum*, Band 5/2, S. 145-51.

- Schleißmann, Ludwig (1999): »Sufi-Gemeinschaften in Deutschland«. *CIBEDO-Beiträge* 13/1, S. 11-23. Kommentar dazu in 13/3, S. 76, 113, 114.
- Seufert, Günther (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Istanbul, München: Franz Steiner Verlag.
- Seufert, Günther (1999): »Die Milli-Görüş-Bewegung (AMGT/IGMG): Zwischen Integration und Isolation«. In: Seufert und Waardenburg (Hg.) (1999), S. 295-323.
- Seufert, Günther und Jacques Waardenburg (Hg.) (1999): *Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim Discourse and Turkish Muslim Life in the Diaspora*. Istanbul, München: Franz Steiner Verlag.
- Shadid, W.A.R. und P.S. van Koningsveld (1995): *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights*. Kampen: Kok Pharos.
- Sheykh Nazim, (1995): *‘Abdullah ad-Daghistani: Der Nakshibandi-Weg. Ein Führungsbuch für die geistige Entwicklung*. Bonndorf: Gorski und Spohr.
- Shils, Edward (1965): »Charisma, Order and Status«. *American Sociological Review* 30 (1965), S. 199-213.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1997): *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Steuerwald, Karl (1972): *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Sufism: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 1995, Band. 4, S. 102-32.
- Tanasković, Darko (1990): »La Situation actuelle de l'ordre des naqshbandis au Kosovo et Macédoine«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 681-90.
- Taylor, Charles (2002): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch.
- Ter Haar, Johan G.J. (1990): »The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 8393.
- Ter Haar, Johan G.J. (1992): *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*. Leiden: E.J. Brill.
- Thomä-Venske, Hanns (1981): »Religiöse Erziehung und rechtsradikale Politik. Zur Problematik der türkischen Koran-Kurse in der BRD«. In: Hans-Jürgen Brandt und Claus-Peter Haase (Hg.), *Begegnung mit Türkei, Begegnung mit Islam*. Band 2/8, S. 1-12.

- Tibawi, A.L. (1972): *Islamic Education. Its Traditions and Modernization in the Arab National Systems*. London.
- Ibrahim Alaettin Görsa (Hg.), *Türk Meshurları Ansiklopedi*, (1946): Istanbul: Yedigün nasriyari.
- Trimmingham, J. Spencer (1971): *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Troll, Christian (1978): *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Dehli, Bombay, Bangalore, Calcutta, Kanpur: Vikas Publ. House pvt ltd.
- Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.) (1998): *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Valiüddin, Mir (1980): *Contemplative Disciplines in Sufism*. London, Den Haag: Mouton.
- Vakkasoğlu, Veğbi (1987): *Maneviyat Dünyamızda İz Birakanlar*. Istanbul: Cihan Yayinlari.
- Van Bruinessen, Martin M. (1989): *Agha, Sheich und Staat. Politik und Gesellschaft Kurdistans*. Berlin: Edition Parabolis.
- Van der Rijk, Wilma (1998): *Onderwijs en Opvoeding: Meisjes op de Koranscholen en internaten van de Süleymanli-beweging*. Utrecht: Doctoraal-scriptie (nicht publ.).
- Von Foerster, Heinz (1999): *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Von Kügelgen, Anke (1996): »Die Entfaltung der Naqsbandiyya-Mugaddidiya im Mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektiv Arbeit«. In: Kemper et al. (Hg.) (1996), S. 101-51.
- Waardenburg, Jacques (1995): »The Mosque in Education«. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World 1995*, Band 3, S. 147-51.
- Weber, Max (1968): *On Charisma and Institution Building. Selected Papers*. S.N. Eisenstadt (Hg.), Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Weber, Max (1921) (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1973): »Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung«. In: Johannes Winkelmann (Hg.), *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 441-87.
- Weintritt, Otfried (1992): »Bildung und Erziehung im Islam«. *Interkulturell 1/2* (1992), S. 141-58.
- Werbner, Pnina und Helene Basu (1998): *Embodying Charisma. Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge.

- Werbner, Pnina (2002): »Sufi Cults, Intimate Relations, and National Pakistani Networking in Britain«. In: Jamal Malik (Hg.), *Muslim Societies in Europe*. Leiden: E.J. Brill (im Druck).
- Who is Who in Turkey*, (1928-1932): *Kimdir. Türkiye Teracimi Ahval Ensiklopedi*, Band 1: 1928, Band 2: 1929, Band 3: 1930-1932, Istanbul.
- Yalman, Nur (1969): »Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey«. *European Journal of Sociology* 10, S. 41-60.
- Yates, Francis (1966): *The Art of Memory*. London.
- Yilmaz, Hiziv (1971): *Süleymancilik Hakkında Bir İnceleme*. Köln: Selbstverlag.
- Zablocki, Benjamin (1993): »Rational Models of Charismatic Influence«. In: Aage B. Sørensen und Seymour Spilerman (Hg.), *Social Theory and Social Policy. Essays in Honour of James S. Coleman*. Westport, Connecticut, London: S. 73-91.
- Zablocki, Benjamin (1996): »Authenticity as a Resource: The Management and Transmission of Charismatic Authentication Mechanisms in Religious Organizations«. Paper prepared for the Seminar in the Varieties of Religious Experience. *Rutgers University, Center for Historical Analysis*, S. 1-39.
- Zakir Şükri Efendi, (ca. 1900): *Die Istanbuler Dervisch-Konvente und ihre Scheiche (mecmu'a tekaya)*, M.S. Taysi (Hg.), Freiburg in Breisgau: Klaus Schwarz Verlag 1980.
- Zarcone, Thierry (1990): »Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des seyh naksbendi dans la Turquie contemporaine«. In: Gaboriau, Popovic und Zarcone (Hg.) (1990), S. 405-20.
- Zürcher, Erik Jan (1993): *Turkey. A Modern History*. London, New York: Tauris.

ABBILDUNGEN

Abb. 1: Die Genealogie der Süleyman-Gesellschaft in klassischer Silsila-Gestalt

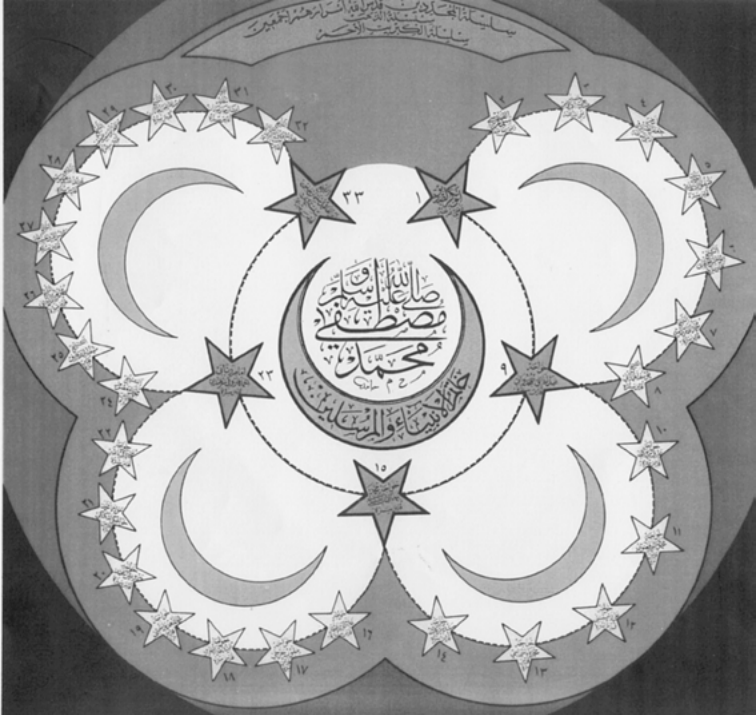


Abb. 2: Die Genealogie der Süleyman-Gemeinschaft

Namen	Ort des Grabes	Todesjahr
* Muḥammad	Medina	632
(1) Abū Bakri as-Ṣaddiq	Medina	634
(2) Salmān al-Farisī	Medina	
(3) Qāsim bin Muḥammad b. Abi Bāhr	Medina	
(4) Jāʿfar Aṣ-Ṣadik	Baghdad	
(5) Bayazīd al-Biṣṭāmī	Biṣṭām	874
(6) Abū-l Ḥasan ʿAlī Kharaqānī (Harkani)	Biṣṭām	1034
(7) Abū ʿAlī al-Farmadhī	Biṣṭām	1084
(8) Yusuf al-Hamadānī	»Transoxanien«	1140
(9) ʿAbdu'l Khāliq Ghudjdawānī	Buchara	1220
(10) ʿArif-i Rewāgārī	Buchara	1259
(11) Maḥmud Anjīr Faghnaḡwī	Buchara	1272
(12) ʿAlī Rāmāitānī	Buchara	1321
(13) Muḥammad-i Baba aṣ-Ṣammāsī	Buchara	1354
(14) Saʿīd Amīr Kulāl al-Bukhārī	Buchara	1371
(15) Bahāʿud-Dīn Nakshibend	Buchara	1389
(16) ʿAlaʿu d-Dīn Aṭṭār	Dushanbe	
(17) Maulānā Yaʿqūb Carkhī	Dushanbe	1434/5
(18) ʿUbaiduʿllah Aḡrār	Semer kand	1490
(19) Maulānā Muḥammad Zahīdī Bedaḡsī	Semer kand	1529
(20) Maulānā Darwish Moḥammad	Semer kand	1562
(21) Maulānā Khwajaḡi Amkināḡi (Hagecī)	Semer kand	1600
(22) Bāqī Biʿllāh Berang (Bakkabillah)	Delhi	1603
(23) Aḡmad Sirhindī (Imām Rabbānī)	Sirhind	1624
(24) Muḥammad Maṣʿūm	Sirhind	1668
(25) Sayf ud-dīn ʿArif	?	1684
(26) Saʿīd Nūr Mūḥammad Badāʿūnī	?	1723
(27) Habibullāh Mirza Cān-i Cānān	Delhi	1779
(28) ʿAbd Ullāh Dihlawī	Delhi	1824
(29) Abū Saʿīd	Delhi	1834

(30) Habibullāh Cān-i Cānān (Aḥmad Saʿīd)	Medina	1860
(31) Muḥammad Maẓhār Isān Cān-i Cānān	Medina	1883
(32) Salahuddiyn Ibn Mevlana Siracüddin	Buchara	1927
(33) Süleyman Hilmi Tunahan	Istanbul	1959

Abb. 3: Die Verzweigung der Genealogie in Delhi und Medina

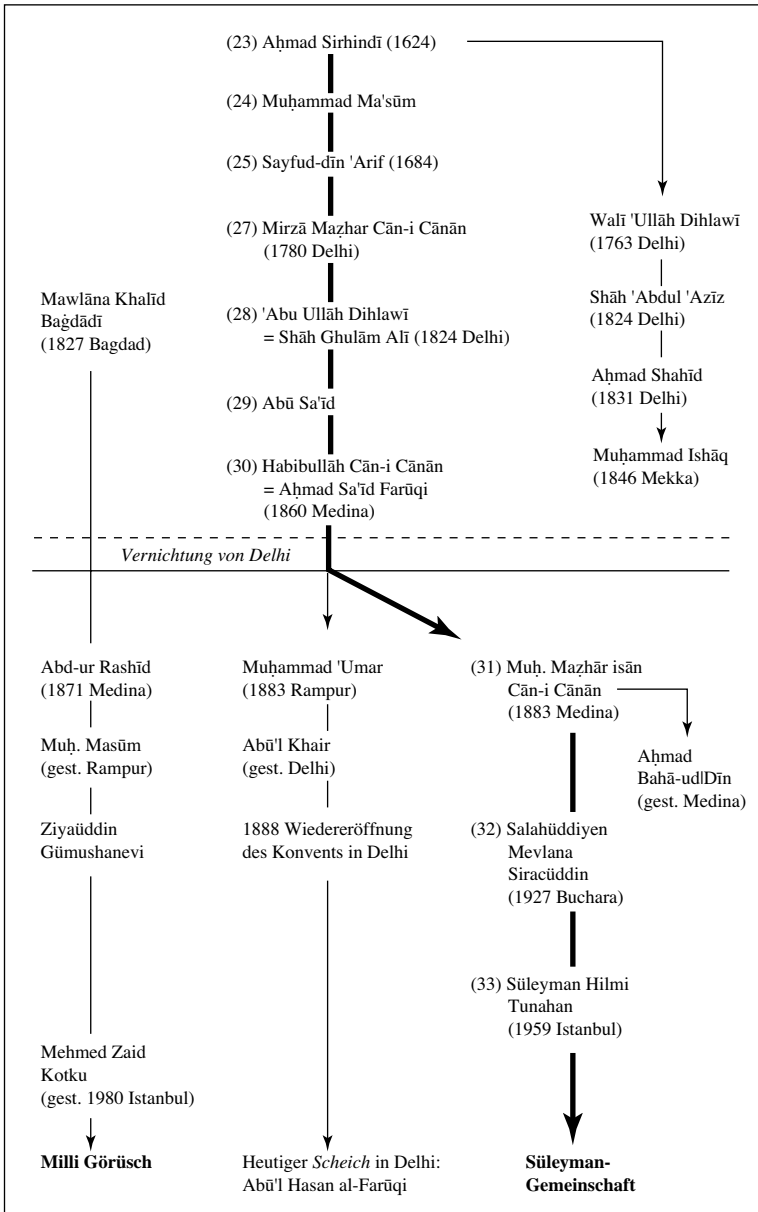


Abb. 4: Die drei auseinanderstrebenden Bindungen der Süleyman-Gemeinschaft

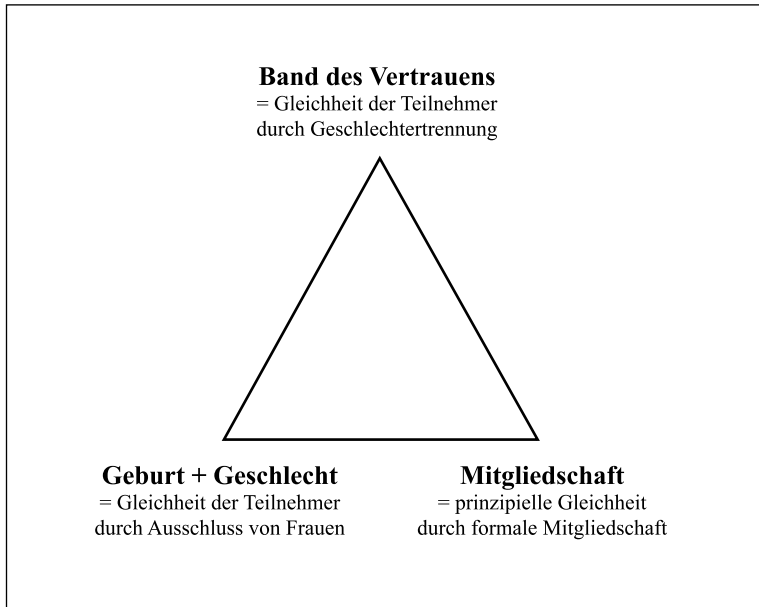


Abb. 5: Sendungsbemühungen am Beispiel der Mädchenkurse in Berlin

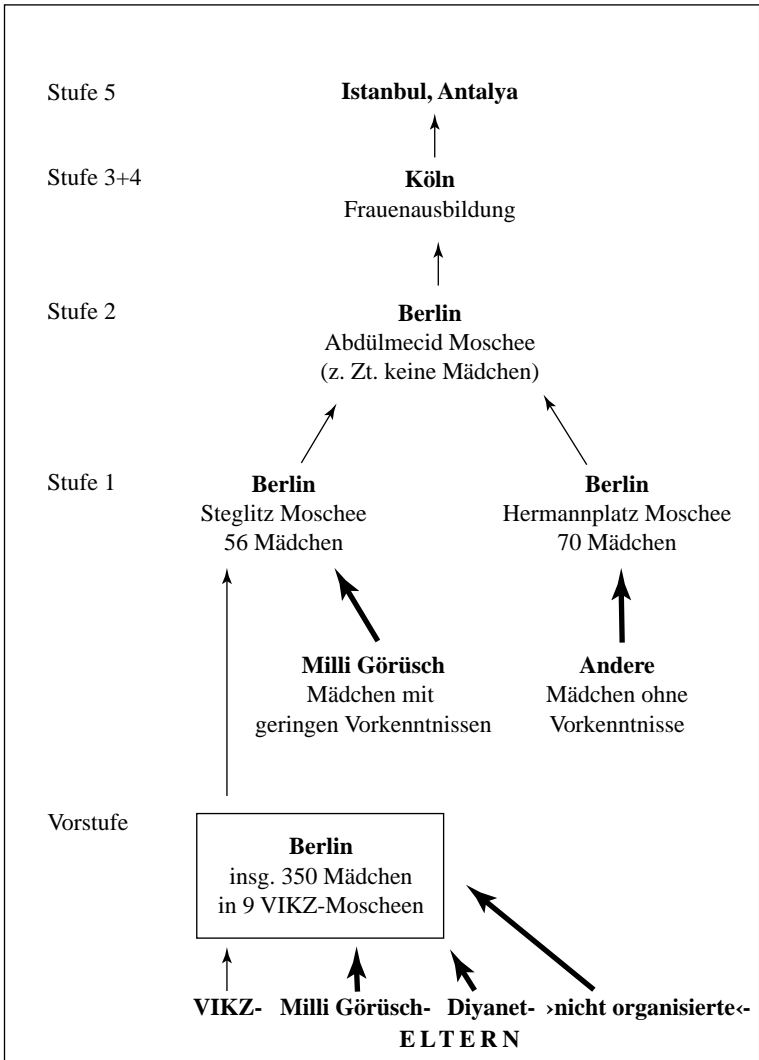


Abb. 6: Der Stoff und die Stufen

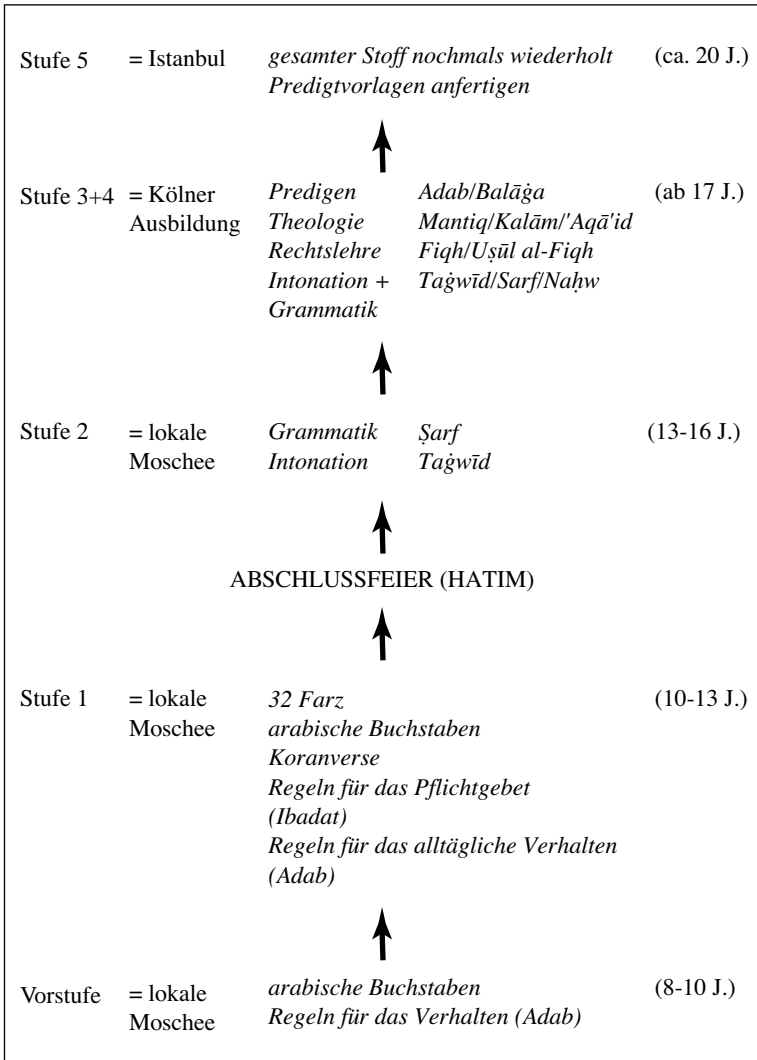


Abb. 7: Die Schulbücher

I. Religiöse Einübung

Kurʿan Harf ve Hareketleri.

Autor: Süleyman Hilmi Tunahan. Ms. des Autors. Druck: Fazilet (kein Datum).

Der kurzgefaßte Ilmihāl. Illustriertes Gebetslehrbuch. Köln 1998.

Mağmūʿl adāb. Istanbul 1958.

II. Grammatik

Mağmūʿat aṣ-ṣarf.

Exzerpte: Emsileh (Hazreti Ali), Bina (Abu Çafer) Maqsūd (Imam Azān).

Datierung der Mss.: ? Druck: Fazilet (kein Datum).

Mağmūʿat an-naḥu.

Exzerpte: ʿAwāmil (ʿAmala), Ishār (Imam Birgiri), Kafīye (Ibn Hağīb).

Datierung der Mss.: ? Druck: Fazilet (kein Datum).

III. Recht

Al-miftāḥ ṣarḥ nūr al-idāḥ. Yalihu minḥat al-fattaḥ, takmila nūr-al-idāḥ.

Autor: Abu Zayd Shalabī. Ms. aus 1958 (Kairo). Druck: Fazilet (1996).

Muḥtaṣar al-Qudūrī.

Autor: Abū LʿHusayn ʿAlī ibn Mḥd al-Qudūrī al-Bağdādī (972-1036).

Ms. aus 1319. Druck: Fazilet (kein Datum).

IV. Theologie

Mağmūʿat al-mutūn

Exzerpte: Kalām. Aqāʿid. Mantiq. Datierung Ms.: ? Druck: ?

V. Zusätzliche Kommentare

Ṣarḥ al-āmālī li-alīy al-qārī

Autor: ? Datierung Ms: ? Druck: Fazilet (kein Datum).

Sharḥ al-ʿaqāʿid

Autor: Akaid Sherh-i Kesteli Teftazani (1322-1389).

Ms. des Autors. Druck: Haznedar Matbāasi (1970).

Miftāḥ al-ʿulum

Autor: Abu Salaḥ (1160-1229) (und andere Autoren).

Datierung Ms.: ? Druck: Fazilet (kein Datum).

VI. Rhetorik*Talḥiṣ al-miftāḥ*

Exzerpte: Teṣbiḥ (Kunst des Redens), Shebēhē (Zweideutigkeit) und Poesie.

Autor: Al-Ḥaṭīb al-Qazawīnī (1338).

Ms. von Abū Ya'qūb Yūsuf As-Sakkākī. Druck: ?

Abb. 9: Gebetsabfolgen im Vergleich

**I. Gebetsabfolge der Nakshibendi-Ḥalidi
(Handbuch des Amin al-Kurdi)**

Nach dem Pflichtgebet / kollektiv zu vollziehen / Türen, Fenster und Augen schließen / die Sinne unterbrechen

Sure I + Sure II2	(Fātiḥa + Iḥlās)	1 od. 3 mal
Gott vergib mir		25 mal
Konzentration	(Rābiṭa qabri + Rabiṭat aṣ-Ṣhaiḥ)	---
Sure I	(Fātiḥa)	7 mal
Prophetengebet	(Ḥatmi nabīy)	100 mal
Ritus der Erinnerung	(Ḍikr zāhiri)	100 od. 1.000 mal laut
Segen der Silsile	(Ḥatmi ḥwajagān)	100 mal
Gebete aus anderen Orden		1 mal
Bittgebet	(Duʿāʾ)	1 mal

Verteilung von Süßigkeiten

**II. Gebetsabfolge der Nakshibendi-Mudjadiddi
(Handbuch der Süleyman-Gemeinschaft)**

Rituelle Reinigung / sich Richtung Mekka wenden / nach dem Pflichtgebet / kollektiv zu vollziehen

Sure I + Sure II2	(Fātiḥa + Iḥlās)	1 od. 3 mal
Gebet für die Silsile	(Hediye)	1 mal
Prophetengebet	(Ḥatmi enbiye)	1 mal
Gott vergib mir	(Iṣṭihfār)	100 mal
Prophetengebet	(Ḥatmi enbiye)	1 mal
Konzentration	(Rābiṭa sherif)	2 od. 3 mal
Prophetengebet	(Ḥatmi enbiye)	1 mal
Gebete der silsile	(Ṣalawat sherife)	100 mal
Ritus der Erinnerung	(Fatiha + Iḥlās)	11 mal leise
	(Iḥlās)	1.000 mal leise
	(Inṣira)	100 mal leise
Gebete der Silsila	(Ṣalawāt sheriif)	100 mal
Das Kadiri-Gebet	(Munajatlar)	1 mal Di., Fr.

Bittgebet	(Dua)	1 mal
-----------	-------	-------

Lehrgespräch	(Sohbet)	
--------------	----------	--

**III. Gebetsabfolge der Nakshibendi-Dağıstānī
(Handbuch Scheich Nāzim)
Instruktionen für die Gruppe der Fortgeschrittenen**

Vor dem Pflichtgebet / individuell zu vollziehen

1. Adab (= Lebensführung)

Glaubensbekenntnis	(Shāhādā)	3 mal
»Gott vergib mir«	(Astagfurulla)	70 mal
Sure 1	(Al-Fātiḥa)	1 mal
Sure 2, Ayet 285-6	(ʿamanaʿr-raṣūl)	1 mal
Sure 94	(Al-Inširāh)	1 mal
Sure 112	(Al-Iḥlās šerif)	11 mal
Sure 113	(Al-Falāq)	1 mal
Sure 114	(An-Nās)	1 mal
Ritus der Erinnerung	(Lā illah illalah)	10 mal
	(Allāhuma salli)	10 mal
Bittgebet	(Duʿāʾ)	

2. Awrād (= Geistige Übungen)

Ritus der Erinnerung	(Ḍikr Djalalah)	5.000 mal laut
		5.000 mal leise
	(Allāhumma)	1.000 mal
		2.000 mal
		Mo., Mi., Fr.
1/3 Koran		1 mal
Rezitation aus Dalaʿilu-kairat		1 mal

Pflichtgebet

ANGABEN ZU DEN INTERVIEWPARTNERN

I. Männer in der Süleyman-Gemeinschaft (M/SG)

- M/SG 1 Hauptimam und Direktor. Erste Generation
- M/SG 2 Haupt-*Hoca*. Erste Generation
- M/SG 3 Geschäftsführer. Zweite Generation
- M/SG 4 Generalsekretär. Zweite Generation
- M/SG 5 *Hoca*. Zweite Generation
- M/SG 6 Haupt-*Hoca*. Erste Generation
- M/SG 7 Geschäftsführer. Zweite Generation
- M/SG 8 Vorstandsmitglied. Zweite Generation
- M/SG 9 *Hoca*. Zweite Generation
- M/SG 10 Mitglied der Istanbuler *Federasyonu*.
- M/SG 11 Distriktvorsteher. Erste Generation
- M/SG 12 *Hoca*. Zweite Generation
- M/SG 13 Süleyman-Schüler und Haupt-*Hoca*. Erste Generation
- M/SG 14 Haupt-*Hoca*. Erste Generation
- M/SG 15 Distriktvorsteher. Erste Generation
- M/SG 16 *Hoca*. Erste Generation

II. Weitere männliche Gesprächspartner (M/A)

- M/A 1 Vorstandsmitglied im Islamrat
- M/A 2 Nakshibendi-*Mürid* des Esad-Zweigs
Hauptimam bei *Milli Görüş*
- M/A 3+4 Nakshibendi-*Mürids* des Adiyaman-Zweigs
- M/A 5 Mitglied im »Christlich-Islamischen Dialog«
- M/A 6 Jurist
- M/A 7 Mitarbeiter in einem der katholischen Akademien

III. Frauen in der Süleyman-Gemeinschaft (F/SG)

- F/SG 1 Hausfrau. Erste Generation
- F/SG 2 Leiterin der Frauenausbildung. Zweite Generation
- F/SG 3 *Hoca*. Zweite Generation
- F/SG 4 Leiterin der »Islamischen Akademie«. Zweite Generation

- F/SG 5 Hausfrau. Erste Generation
F/SG 6 *Hoca*. Zweite Generation
F/SG 7 *Hoca*. Zweite Generation
F/SG 8 Studentin. Zweite Generation
F/SG 9 *Hoca*. Zweite Generation

IV. Weitere weibliche Gesprächspartner (F/A)

- F/A 1 Studentin.
F/A 2+3 Mitarbeiterinnen des »Islamischen Pädagogischen Dienstes«
(IPD)
F/A 4 Vorsitzende des Friedenskollegs Berlin

Weitere Titel zum Thema

aus dem transcript Verlag

Karin Werner

Between Westernization and the Veil

Contemporary Lifestyles of Women in Cairo

1997, 302 Seiten,

kart., 29,80 €,

ISBN: 3-933127-01-7

Ruth Klein-Hessling,

Sigrid Nökel,

Karin Werner (Hg.)

Der neue Islam der Frauen

Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne.

Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa

1999, 324 Seiten,

kart., 24,80 €,

ISBN: 3-933127-42-4

Thomas Faist (Hg.)

Transstaatliche Räume

Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei

2000, 430 Seiten,

kart., 24,80 €,

ISBN: 3-933127-54-8

Cynthia Nelson,

Shahnaz Rouse (eds.)

Situating Globalization

Views from Egypt

2000, 362 Seiten,

kart., 29,80 €,

ISBN: 3-933127-61-0

Alexander Horstmann,

Günther Schlee (Hg.)

Integration durch

Verschiedenheit

Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation

2001, 408 Seiten,

kart., 24,80 €,

ISBN: 3-933127-52-1

Georg Stauth

Islamische Kultur und

moderne Gesellschaft

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams

2000, 320 Seiten,

kart., 29,80 €,

ISBN: 3-933127-47-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Weitere Titel zum Thema

aus dem transcript Verlag

Ayhan Kaya

»Sicher in Kreuzberg«

Constructing Diasporas:
Turkish Hip-Hop Youth
in Berlin

2001, 236 Seiten,

kart., 30,80 €,

ISBN: 3-933127-71-8

Hans-Ludwig Frese

»Den Islam ausleben«

Konzepte authentischer
Lebensführung junger
türkischer Muslime
in der Diaspora

Februar 2002, 350 Seiten,

kart., 25,80 €,

ISBN: 3-933127-85-8

Sigrid Nökel

Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam

Zur Soziologie alltagsweltlicher
Anerkennungspolitiken
Eine Fallstudie

Februar 2002, 340 Seiten,

kart., 26,80 €,

ISBN: 3-933127-44-0

Margret Spohn

Türkische Männer in Deutschland

Familie und Identität.
Migranten der ersten
Generation erzählen ihre
Geschichte

Februar 2002, 474 Seiten,

kart., 26,90 €,

ISBN: 3-933127-87-4

Julia Lossau

Die Politik der Verortung

Eine postkoloniale Reise zu
einer ANDEREN Geographie
der Welt

April 2002, 228 Seiten,

kart., 25,80 €,

ISBN: 3-933127-83-1

Georg Stauth

Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia

Indonesia and Malaysia in the
Nineteen-nineties

Mai 2002, 302 Seiten,

kart., 30,80 €,

ISBN: 3-933127-81-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Weitere Titel zum Thema

Neuerscheinungen 2002

Anja Peleikis

Lebanese in Motion

Gender and the Making of a
Translocal Village

Juni 2002, ca. 250 Seiten,
kart., 29,80 €,

ISBN: 3-933127-45-9

Sibylle Niekisch

Kolonisation und Konsum

Kulturkonzepte in Ethnologie
und Cultural Studies

Juli 2002, 110 Seiten,
kart., 13,80 €,

ISBN: 3-89942-101-9

Cosima Peißker-Meyer

Heimat auf Zeit

Europäische Frauen in der
arabischen Welt

Juli 2002, 222 Seiten,
kart., 25,80 €,

ISBN: 3-89942-103-5

Andreas Ackermann,

Klaus E. Müller (Hg.)

Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften –

Geschichte, Problematik
und Chancen

Juli 2002, 312 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,

ISBN: 3-89942-108-6

Levent Tezcan

Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft

Verwaltete Religion und
islamistische Utopie in der
Türkei

Oktober 2002, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 26,50 €,

ISBN: 3-89942-106-X

Alexander Horstmann

Class, Culture and Space

The Construction and Shaping
of Communal Space in South
Thailand

Oktober 2002, ca. 250 Seiten,
kart., 31,80 €,

ISBN: 3-933127-51-3

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**