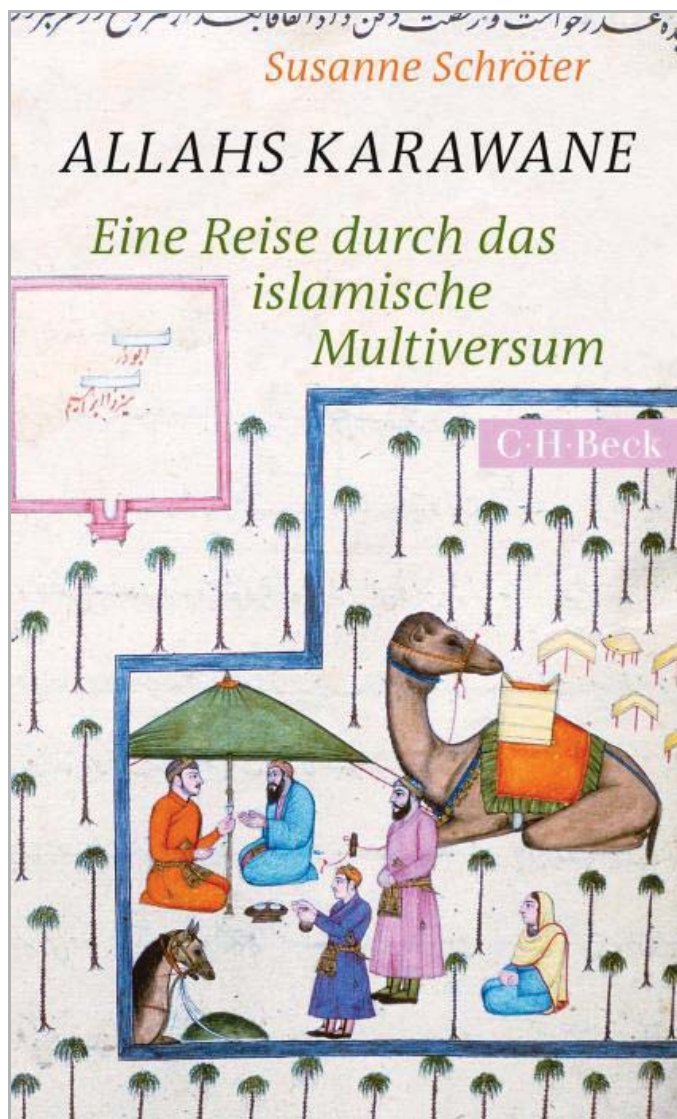


Unverkäufliche Leseprobe



Susanne Schröter
Allahs Karawane

Eine Reise durch das islamische Multiversum

2021. Rund 208 S., mit 11 Abbildungen
ISBN 978-3-406-77492-8

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/32392617>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

Susanne Schröter

ALLAHS KARAWANE

Eine Reise durch das
islamische Multiversum

C.H.BECK

Mit 11 Abbildungen

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2021

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Rast in einem Palmenhain auf dem Weg nach Mekka. Indische Miniatur, Mogul-Schule, 1676. Aus dem Pilgerführer des Safi ibn Wali, Bombay, Prince of Wales Museum.

© Roland and Sabrina Michaud/akg-images

Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 77492 8



klimaneutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

«Diese irdische Welt ist eine Karawanserei auf dem Wege zu Gott, und alle Menschen finden sich in ihr als Reisegegnossen zusammen. Da sie aber alle nach demselben Ziel wandern und gleichsam eine Karawane bilden, so müssen sie Frieden und Eintracht miteinander halten und einander helfen und ein jeder die Rechte des anderen achten.»

Al-Ghazali, Das Elixier der Glückseligkeit

Inhalt

- Einleitung 11
1. Türkei: Drehende Derwische und der laizistische Staat 13
- Zwischen Spiritualität und Scharia 13
 - Das Ohr des Herzens 18
 - Die sufistische Orthodoxie der Naqschbandis 22
 - Islamische Orden im laizistischen Staat 25
2. Balkan: Wein und Käse im Gedenken an Ali 29
- Bruderschaften jenseits der Orthodoxie 29
 - Die Macht der Tradition 34
 - Säkularisierung und ethno-religiöse Konflikte 36
 - Erinnerungskulturen 39
3. Senegal: Arbeit als Gottesdienst 45
- Pop-Ikone und Heiliger 45
 - Die glückliche Stadt 49
 - Beten, Arbeiten und Musik 51
 - Die Macht der Marabouts 55
4. Sudan: Die Geister des roten Windes 59
- Das Heer der Geister 59
 - Die Last der Schamhaftigkeit 64
 - Die Herrinnen der Rituale 68
 - Soziale Reformen 71
5. Oman: Ein Opernhaus am Golf 75
- Der Ibadismus 75
 - Aufbruch in die Moderne 78

8 Inhalt

- Religiöse Toleranz 82
- Die Rechte der Frauen 85

- 6. Pakistan: Zwischen Bordell und Schrein 89
 - Tänzerinnen, Bettlerinnen, Prostituierte 89
 - Sufistische Heiligtümer als Freiräume 93
 - Die Gemeinschaft der *hijras* 96
 - Das Weibliche im Männlichen 98

- 7. USA: Gefährliche Reformen 103
 - Die lange Tradition des progressiven Islams 103
 - Der Islam und die Demokratie 108
 - Muslimischer Feminismus 111
 - Eine progressive muslimische Subkultur 115

- 8. Malaysia: Muslimische Matriarchate 119
 - Frauenherrschaft im Islam 119
 - Modernisierung und die islamistische Wende 123
 - Mit dem Koran für Frauenrechte kämpfen 126

- 9. Indonesien: Der Sultan und die Königin des Südmeeres 131
 - Ein Zimmer für die Göttin 131
 - Das Streben nach Harmonie 134
 - Java als religiöser Schmelztiegel 137
 - Konflikte und Weichenstellungen 141

- 10. China: Unter den Augen der Kommunistischen Partei 143
 - Arabische Kaufleute im Reich der Mitte 143
 - Revolutionäre Religionspolitik 148
 - Ein Islam chinesischer Prägung? 150
 - Folklorisierung und Kontrolle 152

11. Deutschland: Der barmherzige Gott und eine liberale Moschee	157
Der barmherzige Gott	157
An Mohammed scheiden sich die Geister	162
Progressive muslimische Vereinigungen	166
Eine liberale Moschee	169
Dank	173
Anmerkungen	175
Literatur	189
Bildnachweis	203

Einleitung

Das öffentliche Bild des Islams ist gegenwärtig von fundamentalistischen Moscheen, intoleranter Orthodoxie und einer Instrumentalisierung der Religion durch illiberale Politiker geprägt. Hinzu kommt das Wüten terroristischer Eiferer von den Philippinen bis nach Mali. Die zweitgrößte Weltreligion mit ihrer großen Bandbreite an gelebter Spiritualität gerät in Gefahr, in der Außenwahrnehmung auf ihre wenig liebenswerten Spielarten reduziert zu werden, die unter dem Begriff des politischen Islams zusammengefasst werden können.

Dieses Buch zeigt andere Seiten des Islams, die nicht in Vergessenheit geraten sollten, wenn wir Aussagen über diese Weltreligion machen, die eine erstaunliche innere Vielfalt aufweist. Es befasst sich mit sufistischen Dichtern, die die Sehnsucht nach der Nähe Gottes in erotischen Metaphern besingen, mit Feministinnen, die mit dem Koran für Frauenrechte kämpfen, mit muslimischen Matriarchaten, mit Gläubigen, die das Fasten durch Arbeit ersetzen, und mit Philosophen, die Wissenschaft, Demokratie und den Islam zusammendenken, um ihre Vision von Gerechtigkeit zu untermauern. Teils erheben die vorgestellten Spielarten des Islams den Anspruch, die wahre Auslegung des Korans und der islamischen Überlieferung zu repräsentieren, mit der andere, vermeintlich falsche Deutungen korrigiert werden. Häufiger jedoch sind sie eine Folge der unterschiedlichen regionalen Kontexte, die den Islam bei seiner Ausbreitung geformt haben. Dabei ist es zu Verschmelzungen mit lokalen religiösen Traditionen gekommen, aber auch mit dem Christentum, dem Hinduismus, dem Buddhismus, mit chinesischen Philosophien sowie mit platonischen und gnostischen Ideen. Vorislamische Göttinnen wurden in islamische Rituale integriert, konfuzianische Tempel haben die Architektur von Moscheen geprägt, und manchmal war das Heilige ebenso im Schrein wie im

Bordell präsent. All dies hat dazu geführt, dass der Mehrheitsislam in Ländern wie Senegal, Pakistan, Albanien und China jeweils ein ganz eigenes Profil gewonnen hat. Zu all den theologischen und kulturellen Faktoren, die das Gesicht dieser Religion prägen, kommen zudem die Gläubigen selbst, die sich oft weniger an den Buchstaben der heiligen Texte als an den eigenen Bedürfnissen orientieren und versuchen, die Vorgaben des Islams mit ihren Vorstellungen von einem guten Leben in Einklang zu bringen.

Das Buch führt die Leser durch unbekannte Welten des Islams in Asien, Afrika, Europa und den USA. Es zeigt Lebensrealitäten von Muslimen, die weniger durch Orthodoxie als durch Pragmatismus, Kreativität und Poesie geprägt sind. Es stellt Personen vor, die mit großem Engagement für eine bessere Welt kämpfen, sich für die Rechte von Frauen und anderen Benachteiligten einsetzen und dabei ihre Religion neu denken müssen. Es zeigt Menschen muslimischer Herkunft, die eine persönliche Beziehung zu ihrem Gott kultivieren, sich aber Einmischungen von anderen verbitten. Es informiert über muslimische Gruppen, deren Mitglieder mit Begeisterung Rituale durchführen, die andere für unislamisch halten. Es gibt Einblicke in Dimensionen islamischer Mystik, die manche als Häresie verurteilen. Einige der vorgestellten Strömungen des gegenwärtigen Islams können mit dem Adjektiv «tolerant» bezeichnet werden, andere sind dogmatisch und von einem ehernen Wahrheitsanspruch beseelt. Gemeinsam ist den hier vorgestellten Spielarten des Islams allerdings, dass sie von Fundamentalisten und Radikalen abgelehnt und ihre Anhänger häufig sogar als Apostaten verfolgt werden. Die Vielfalt des Islams ist all denen ein Dorn im Auge, die sich für die globale Homogenisierung dieser Weltreligion starkmachen und dabei vor Gewalt nicht zurückschrecken.

1. TÜRKEI

Drehende Derwische und der laizistische Staat

Südlich von Ankara liegt die Stadt Konya. Hier lebte im 13. Jahrhundert der Poet Rumi, dessen Liebeslyrik als Inbegriff des sufistischen Strebens nach einer Vereinigung mit Gott gilt. Diesem Ziel dient auch das schnelle rituelle Drehen um die eigene Achse, das einige der Anhänger Rumis praktizieren, um in einen ekstatischen Zustand zu gelangen. Spiritualität bedeutet aber keineswegs Weltent-sagung. Viele sufistische Bruderschaften agierten in der Vergangenheit machtbewusst und übten großen Einfluss auf die Politik des Osmanischen Reiches aus. Nach dessen Zusammenbruch und der Gründung der modernen Türkei als laizistischem Staat wurden sie aufgelöst. In den verborgenen Nischen der Republik überlebten sie jedoch den säkularen Furor und kehrten schließlich in die Öffentlichkeit zurück.

Zwischen Spiritualität und Scharia

Der Sufismus gilt in westlichen Ländern als schöne Seite des Islams. Man denkt unvermittelt an den persischen Dichter Hafis, der die deutsche Orientwissenschaft des 19. Jahrhunderts begeisterte und Goethe inspirierte, oder an den Philosophen Ibn al-Arabi, der als Advokat interreligiöser Toleranz im spanischen al-Andalus wirkte. Fast immer wird der Sufismus mit Innerlichkeit und Frieden assoziiert. Sowohl wissenschaftliche als auch feuilletonistische Darstellungen sind nicht selten schwärmerisch. Die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel zitierte in ihren Abhandlungen Gedichte über blühende Gärten «mit duftenden Rosen und klagenden Nach-

tigallen», die «zu Symbolen für die göttliche Schönheit und die Sehnsucht der Seele» würden, und berichtet von Gipfeln «der höchsten theosophischen Weisheit».¹ Daher verwundert es nicht, dass sich manch einer von einer Stärkung dieser Spielart des Islams ein Allheilmittel gegen den Islamismus, besonders in dessen gewalttätiger Form, verspricht. So bezeichnete der Schriftsteller Ilija Trojanow den Sufismus nicht nur als undogmatische und antiautoritäre Variante des Islams, sondern auch als wichtige Kraft gegen Extremismus.² Ähnlich äußerte sich der pakistanische Kolumnist Syed Qamar Afzal Rizwi. Der Sufismus verkörpere Humanismus, Mitmenschlichkeit und Philanthropie und damit wichtige Grundwerte des Islams, schrieb er. Wenn sich Muslime darauf konzentrierten anstatt einer schariazentrierten Orthodoxie das Wort zu reden, schüfen sie ein Gegengewicht gegen den islamischen Extremismus und die wachsende Islamfeindlichkeit gleichermaßen.³

Dieses begeisterte Bild vom Sufismus entspricht jedoch nur bedingt der Realität. Der Sufismus ist keine einheitliche Strömung, sondern zerfällt in Bruderschaften, die sehr unterschiedlich verfasst sind, und es gibt sogar Sufis, die unabhängig von religiösen Organisationen ihren eigenen spirituellen Weg gehen. Der Begriff «Sufismus» leitet sich vermutlich von dem Wort *suf* für Wolle ab und soll auf die einfache Kleidung der ersten Anhänger dieser mystischen Tradition verweisen, denen die Beziehung zu Allah wichtiger war als irdische Güter.⁴ Eine Abkehr von der materiellen Welt ist auch in dem persischen Terminus *derwisch* angelegt, der übersetzt «Bettler» bedeutet. Bereits in der Frühzeit des Islams gab es Asketen wie den irakischen Theologen Hasan al-Basri (642–728), der dem Weltlichen entsagt und sich nur noch der Meditation und dem Koran gewidmet haben soll. Eine Reihe von muslimischen Gelehrten und Dichtern, die dem Sufismus zugerechnet werden, positionierte sich vollkommen außerhalb der Schulen islamischer Normenlehre, die die Orthodoxie begründeten. Das zeigt sich eindrucksvoll an einer Begebenheit aus dem Leben der Mystikerin Rabia al-Adawiyya (714–801). Als sie mit einer Fackel in der einen und einem Eimer



Mevlevi-Derwisch in Konya, 1888

Wasser in der anderen Hand durch ihre Heimatstadt Basra eilte und gefragt wurde, wohin sie denn wolle, soll sie geantwortet haben, sie wolle in die Hölle und dort das Feuer löschen und danach in den Himmel, um ihn in Brand zu stecken.⁵

Viele Sufis lehnten die verbreitete Lehre ab, nach der Muslime den Nichtmuslimen überlegen sind und die zu einem zentralen Merkmal der Orthodoxie werden sollte. Dafür steht etwa der Philosoph Ibn al-Arabi (1165–1240), der seine spirituellen Erfahrungen nicht in das enge Korsett einer religiösen Zugehörigkeit pressen wollte. Wie andere islamische Mystiker verband er neuplatonische, gnostische und islamische Elemente miteinander. Das schloss Engstirnigkeit und fundamentalistische Überheblichkeiten *per se* aus. «Mein Herz ist fähig, alle Formen anzunehmen», schrieb er in einem Gedicht. Es sei «eine Weide für Gazellen, ein Kloster für den Mönch, ein Tempel für die Götzen und eine Kaaba für den, der sie umkreist. Ich bekenne die Religion der Liebe, wohin auch immer ihre Karawane zieht. Die Liebe ist mein Glaube und meine Religion.»⁶ Das gefiel schon zu seinen Lebzeiten nicht jedem, genauso wenig wie die zahlreichen erotischen Metaphern, die er verwendete. Man beschuldigte ihn schließlich der Blasphemie und zwang ihn, sich im Jahr 1210 vor einem juristischen Tribunal zu rechtfertigen. Ähnlich wie Ibn al-Arabi negierte auch der Mystiker Yunus Emre, der für das Osmanische Reich und die Türkei bedeutsam werden sollte, die Grenzen zwischen den Religionen. In einem Gedicht, in dem er die Berge, Steine und Nachtigallen als Beistand anruft, heißt es: «Mit Jesus hoch im Himmelsland, mit Moses an des Bergesrand, mit diesem Stab in meiner Hand, will ich dich rufen, Herr, o Herr.»⁷

In vielen sufistischen Strömungen sind christliche, jüdische, buddhistische und hinduistische Einflüsse nachweisbar, die auf umherziehende Wanderprediger zurückgehen.⁸ Der Sufismus entspricht damit wohl am ehesten dem Ideal eines Johann Wolfgang von Goethe, der in seinem *West-östlichen Divan* davon träumte, das jeweils Beste aus Orient und Okzident miteinander zu verbinden.⁹

Zwangsläufig geraten Sufis deshalb in Konflikte mit Vertretern der Orthodoxie und gegenwärtig besonders mit dem Salafismus. Auch die Beziehung zwischen einem Meister und seinen Schülern, die heute im Sufismus von essentieller Bedeutung ist, gilt vielen fundamentalistischen Muslimen schlicht als Ketzerei. Sufistische Meister werden im Arabischen als Scheich und im Persischen als *pir* bezeichnet. Sie sollen den Schülern durch ihr Vorbild den Weg zu Allah eröffnen. Gewöhnlich behaupten sie von sich, ihre Genealogie weise sie als Nachfahren Mohammeds aus, und bringen den Propheten damit in die Position eines Ahnherrn einer Bruderschaft.¹⁰ Die konstruierte Abstammungslinie wird Kette (*silsila*) oder «goldene Kette» genannt. Mit der Herkunftslinie begründen die Scheichs ihre Autorität und ihren besonderen Status.¹¹ Ihre Anhänger sind davon überzeugt, dass sie im Besitz besonderer spiritueller Kräfte (*baraka*) sind, die sie durch Berührung weitergeben können. Verstorbene Meister werden oft als Heilige verehrt. Ihre Gräber sind Orte der mystischen Kontemplation. Nicht selten werden sie spirituelle Zentren. Dieser Personenkult gilt Salafisten und Wahhabiten jedoch als *shirk*, als polytheistische Irrlehre, da die Verehrung nur Gott selbst gelten dürfe. Immer wieder zerstören Islamisten deshalb sufistische Schreine und Bibliotheken, verüben Anschläge auf Heiligtümer oder verfolgen Gläubige.

Aus diesem Umstand lässt sich aber nicht ableiten, Sufis seien *per se* undogmatisch, moderat oder gar progressiv. Die Mehrheit der sufistischen Orden vertritt einen nach strengen Regeln geordneten Islam mit absoluter Autorität des Scheichs, mit männlicher Dominanz, einer rigorosen Geschlechtertrennung sowie einer strengen Bekleidungsordnung, insbesondere für Frauen. Viele Sufi-Meister folgen zudem der konservativen Normenlehre, wenn es um den Koran oder die islamische Jurisprudenz geht.¹² In einem Gespräch, das ich vor einigen Jahren führte, definierte ein Sufi die getreue Befolgung orthodox-muslimischer Pflichten als Grundlage seines Glaubens. Nur derjenige, der fünf Mal am Tag bete, dreißig Tage im Jahr faste, der die vorgeschriebenen Almosen gebe und, wenn es

finanziell möglich sei, auf eine Pilgerreise nach Mekka gehe, erklärte er, sei überhaupt ein Muslim. Ein anderer Gesprächspartner vertrat die Ansicht, dass man Gott am meisten durch ein pünktliches Gebet zufriedenstellen könne.¹³ Der Ethnologe Jürgen Wasim Frembgen, der sich seit vielen Jahrzehnten mit dem praktizierten Sufismus befasst, unterscheidet aus diesem Grund orthodoxe von freieren Bruderschaften.¹⁴

Obwohl in der Geschichte des Sufismus die Existenz von Asketen verbürgt ist, die allem Irdischen und damit der weltlichen Macht entsagt haben, sind nicht alle Sufi-Gemeinschaften so politikfern, wie oft behauptet wird. Sufistische Orden waren häufig politische Schwergewichte und beteiligten sich mit Waffengewalt an der Ausbreitung des Islams, dabei unter anderem an der Expansion des Osmanischen Reiches nach Südosteuropa.¹⁵ In antikolonialen Aufständen und Guerillabewegungen in Asien, Afrika und im Kaukasus waren sie ebenfalls aktiv.¹⁶

Das Ohr des Herzens

Eine der bekanntesten sufistischen Bruderschaften ist der Mevlevi-Orden. Er geht auf Jalal ad-Din Mohammad Rumi (1207–1273) zurück, der in der ehemals persischen Stadt Balkh geboren wurde. Die Familie floh vor den Mongolen, die Balkh im Jahr 1221 zerstörten, nach Westen und gelangte über Aufenthalte in Bagdad und Damaskus schließlich nach Konya, der Hauptstadt der Rum-Seldschuken. Rumis Vater war ein der Mystik zugetaner Prediger, der in Konya auf einen Lehrstuhl für Theologie berufen wurde. Nach seinem Tod folgte ihm sein Sohn Jalal ad-Din Rumi.

Das Leben Rumis verlief in den gesetzten Bahnen eines religiösen Gelehrten seiner Zeit, bis er im Jahr 1244 dem Mystiker Schamsuddin Tabrizi begegnete. Beide fühlten sich stark zueinander hingezogen, und es entstand eine Beziehung, die im intellektuellen Sinne als sokratisch bezeichnet werden kann. Die gegenseitige Anziehung war aber auch emotionaler Natur bis hin zur vollkomme-

nen Abhängigkeit Rumis, und wahrscheinlich hatte sie auch eine erotische Komponente.¹⁷ Rumi verfiel dem verehrten Freund vollkommen und begann, seine Lehrtätigkeit, seine Familie und andere soziale Kontakte zu vernachlässigen. Es kam zu Konflikten mit seiner Anhängerschaft. Schließlich verließ Tabrizi die Stadt. Rumi soll außer sich gewesen sein und habe sich verzweifelt auf die Suche nach dem Verschwundenen gemacht, ohne ihn zu finden. Nach fünfzehn Monaten kehrte Tabrizi zurück, was die Spannungen in Konya erneut befeuerte. Aufgrund anhaltender Proteste habe er, so heißt es, der Stadt dann endgültig den Rücken gekehrt. Den Verlust verarbeitete Rumi in einer Liebeslyrik, für die er bis auf den heutigen Tag berühmt ist. Die Verse, die um die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Geliebten kreisen, werden allerdings ausschließlich in spirituell-religiöser Weise gedeutet. Sie passen zum sufistischen Motiv der Hingabe, die als erkenntnisleitend und teilweise als Gegensatz zu formalem Wissen verstanden wird. Rumi selbst soll Wissen einmal als Schleier bezeichnet haben, der den Weg zu Allah verdeckt.¹⁸ Nach dreijähriger Trauer, in der ihn nur die Musik getröstet haben soll, kehrte Rumi in die Gemeinschaft zurück und setzte seine Lehrtätigkeit fort. Er hinterließ ein umfangreiches Werk, das aus Gedichten, den Versen seines Hauptwerkes *Mathnawi* sowie Briefen und aufgezeichneten Gesprächen besteht.

Nach seinem Tod wurde Rumi in Konya in einem Mausoleum beigesetzt, und die Begräbnisstelle entwickelte sich schnell zu einem Andachtsort. Seine Anhänger, darunter einer seiner Söhne, entwickelten eine Ordensstruktur, um die Ideen des Verehrten lebendig zu halten. Sie benannten ihre Vereinigung nach der Ehrenbezeichnung «Mevlana» (Meister), mit der Rumi angesprochen wurde. Durch ein starkes Wachstum und unterschiedliche Orientierungen ihrer Geistlichen bildeten sich zwei Richtungen heraus, von denen eine in vielem mit der Orthodoxie übereinstimmte, während die andere davon abwich.¹⁹ In der Frühzeit der Bruderschaft, so der Historiker Bruce McGowan, hatte der Orden vermutlich eine entspannte Haltung zu Alkohol und zu halluzinogenen

Drogen. Auch seien Hierarchien noch nicht ausgeprägt und verfestigt gewesen, was Frauen eine Teilnahme erleichtert habe.²⁰ Später wurden sie ausgeschlossen, und innerhalb des Ordens etablierten sich hierarchische Strukturen mit verschiedenen Rängen: die Sympathisanten (*muhip*), die Derwische, die Ältesten (*dede*), die Scheichs, die Ordenshäuser (*tekke*) leiteten, und die höchsten Führer (*çelebi*), die als Nachfahren Rumis galten.²¹ Die Rangunterschiede wurden durch die Kleidung sichtbar gemacht. Mit Ausnahme der Position des *çelebi*, die in väterlicher Erblinie vergeben wurde, waren Aufstiege für die Mitglieder möglich, wenn sie sich als geeignet erwiesen. Die geordnete Verfasstheit war ein großer Vorteil, als es darum ging, die Rolle der Bruderschaft in Staat und Gesellschaft auszubauen. Während des Osmanischen Reiches wurden die Mevlevis nämlich zu einem gleichermaßen urbanen wie politischen Phänomen. Sie erbauten ihre Ordenshäuser in den Städten, pflegten Kontakt zu den gebildeten Schichten, wurden von Würdenträgern unterstützt und von Steuerzahlungen befreit.²² Von der Bevölkerung wurden die Derwische nicht nur wegen ihrer Nähe zu Allah verehrt, sondern auch aufgesucht, um Segenssprüche zu erhalten, von denen man die Genesung von Krankheiten erhoffte.²³

Im Zentrum der gemeinschaftlichen religiösen Praxis der Mevlevis stand und steht noch immer die ritualgeleitete Spiritualität, die im *dhikr* und im *sema* verkörpert werden. Das *dhikr*, das Denken Allahs, wird in allen türkischen Bruderschaften durchgeführt. Dabei geht es um das Memorieren der neunundneunzig Namen Allahs, die im Koran überliefert sind. Diese Namen beschreiben Eigenschaften Gottes. Er heißt «der Gnädige», «der Barmherzige» oder «der Allwissende». Das *dhikr* ist eine kollektive Meditation, die vom Scheich angeleitet wird. Im Orden der Mevlevis spricht oder singt man die Namen Gottes laut und bewegt sich dabei rhythmisch. Auf diese Weise wird ein Zustand der Entrücktheit bei den Teilnehmenden erzeugt. Das zweite, weitaus wichtigere Ritual wird *sema* genannt. Es beginnt mit Lobpreisungen des Propheten Mo-

hammed und musikalischen Sequenzen, in denen eine *ney* genannte Rohrflöte zum Einsatz kommt, die in der klassischen osmanischen Musik eine wichtige Rolle spielte. Ihr Klang symbolisiert gleichermaßen den göttlichen Atem der Schöpfung und die Klage des Gläubigen über ihre Trennung von Gott. Nach Auffassung der Mevlevi soll die Musik dabei «mit dem Ohr des Herzens» gehört werden.²⁴ Das *sema* verbindet Musik und Anrufungen mit rituellen Drehbewegungen, bei denen die Derwische mit leicht nach rechts abgeknicktem Kopf und erhobenen Armen um die eigene Achse rotieren. Eine Handfläche ist nach oben geöffnet, um die göttliche Energie zu empfangen, die andere zeigt nach unten, um die Energie wieder abzugeben. Im Drehen soll die Bewegung verkörpert werden, die dem bewegten Universum innewohnt. Die Derwische sollen ihr eigenes Selbst im Ritual aufgeben, mit der göttlichen Liebe verschmelzen und sich selbst im göttlichen Geliebten auslöschen. Sie tragen dabei hohe Filzhüte (*sikke*), die einen Grabstein symbolisieren, und weiße Gewänder, die aus einer Hose, einem engen langärmeligen Oberteil und einem bodenlangen glockenförmigen Rock bestehen. Die Gewänder werden mit Leichentüchern assoziiert. Dahinter steht die Auffassung, dass man das Irdische bereits während des Lebens im Gedenken Gottes überwinden solle. Der Sufismus-Experte Jürgen Frembgen sieht eine Verbindung zu magisch-asketischen Traditionen des alten Iran.²⁵ Beendet wird das *sema* mit Rezitationen von Koranversen und Gebeten.

Musik war bei den Mevlevi ein zentrales Element, um Gott näher zu kommen, und der künstlerische Standard der Ordensmusiker war außerordentlich hoch. Viele Mitglieder der Bruderschaft waren international als Musiker bekannt, etliche wurden am Hofe des Sultans angestellt. Der Mevlevi-Orden hatte daher einen großen Einfluss auf die gesamte Musikentwicklung im Osmanischen Reich. Durch das Musizieren in den Ordenshäusern erhielt auch die Bevölkerung, die dort einen Teil ihrer Bildung erlangte, einen Zugang zur Musik. Vom 17. Jahrhundert an unterrichteten die Derwische armenische, jüdische und griechische Musiker und sorgten für

deren künstlerische Integration und für die Entwicklung neuer Musikstile.²⁶ Dass die Grenzen zwischen spiritueller und profaner Musik verschwammen, blieb dabei nicht aus. Ähnliches lässt sich auch für die Architektur der Mevlevis sagen, besonders für die Ordensgebäude. Wie christliche Klöster umfassten sie eine Reihe von Häusern, die entweder weltlichen oder religiösen Zwecken dienten, darunter Bibliotheken, Grabstätten, Küchen und Wohnungen sowie die Räume, in denen gemeinschaftliche Rituale durchgeführt wurden.

Die sufistische Orthodoxie der Naqschbandis

Ein anderer Orden, der den türkischen Islam nachhaltig geprägt hat, ist die Bruderschaft der Naqschbandis. Sie geht auf Baha al-Din Naqschband zurück, der im 14. Jahrhundert im usbekischen Buchara wirkte, und ist heute in Zentralasien, in Indien, in der Türkei und in Europa präsent.²⁷ Anders als die Mevlevis sind die Naqschbandis strenger an der Scharia ausgerichtet. Ihre Scheichs haben in der Vergangenheit immer wieder betont, dass die mystischen Lehren mit diesem Teil der Orthodoxie konform sein müssten.²⁸ Der Gelehrte Scheich Hisham Kabbani fasst es folgendermaßen zusammen: Ein Anhänger der Naqschbandis müsse regelmäßig beten, die Lehren des Korans beherzigen und dem Vorbild des Propheten folgen. Er solle aber auch die Präsenz und Liebe Gottes durch persönliche Erfahrungen und die Verbindung zu Gott lebendig im Herzen bewahren.²⁹ Die Bedeutung der Scheichs, die bereits zu Lebzeiten als Heilige verehrt werden, ist bei den Naqschbandis stark ausgeprägt.³⁰ Sie sind aufgrund ihrer genealogischen Verbindung zu Mohammed absolute Autoritäten bezüglich aller Fragen der Theologie und der alltäglichen Lebensführung. Im Hinblick auf die «goldene Kette» der fiktiven Abstammung weisen Naqschbandis eine Besonderheit auf. Sie stellen die Verbindung zu Mohammed nicht wie andere sufistische Orden über den vierten Kalifen Ali, sondern über den ersten Kalifen Abu Bakr her.³¹ Ali wird im schiitischen Islam als

wichtigste heilige Person verehrt, was viele Orden stets in einen gewissen theologischen Gegensatz zum orthodox-sunnitischen Islam gebracht hat. Abu Bakr dagegen ist eine Identifikationsfigur der sunnitischen Orthodoxie bis hin zu seinen radikalen Strömungen, dem Wahhabismus, Salafismus und der Muslimbruderschaft. Die Naqschbandis haben in ihrer Geschichte niemals einen Hehl aus ihrer Schiitenfeindlichkeit gemacht und präsentieren sich durch die Besonderheit der Heiligengenealogie als fest im sunnitischen Islam verwurzelt.

Wie andere sufistische Orden befolgen die Naqschbandis einen spirituellen Weg, der den Einzelnen einerseits zu einem besseren Menschen formen und ihm andererseits eine besondere Gotteserfahrung ermöglichen soll. Naqschbandiyya bedeutet, das *naqsch* gut zu binden. Das *naqsch* aber, so die offizielle Lehrmeinung, sei die Gravur des Namens Gottes im Herzen des Gläubigen.³² Das Herz steht auch im geistigen Mittelpunkt des *dhikr*, wobei die Naqschbandis zwischen einem «*dhikr* des Herzens» und einem «*dhikr* der Zunge» unterscheiden. Das *dhikr* der Mevlevi ist in dieser Definition eines der Zunge, da sie die Namen Allahs laut aufsagen, das *dhikr* der Naqschbandis ist eines des Herzens. Es handelt sich um ein lautloses Gedenken Gottes, das einer stillen Kontemplation gleicht.³³ Das *dhikr* poliere das Herz, damit es die Liebe Gottes wie ein Spiegel wiedergibt, schreibt Kabbani. Für den Gläubigen sei es in einer solchen Situation möglich, das göttliche Licht wahrzunehmen.³⁴ Außer spirituell erbaulichen Aspekten glaubt man auch, dass das *dhikr* heilende Wirkungen entfalten oder dem Gläubigen schlicht mehr Energie verleihen könne.³⁵ Hier ist die Naqschbandiyya zweifellos an moderne esoterische Praktiken anschlussfähig.

Das *dhikr* der Naqschbandis ist eine in einer Gruppe durchgeführte meditative Praxis unter Anleitung eines Scheichs mit sehr genauen Vorgaben, die das Atmen oder besser das Lenken des Atems betreffen.³⁶ Der angestrebte Zustand des Entrücktseins geht mit dem temporären Verlust des Egos einher. Im *dhikr* möchte man niemand sein, betonen die Mitglieder des Ordens, alle Ambitionen

verblassen, man werde bescheiden und dadurch offen für die Gegenwart Gottes. Die Bekämpfung des Egos, dabei besonders der menschlichen Leidenschaften, ist allerdings nicht nur ein Thema während des Gottesgedenkens. Idealerweise soll die gesamte Lebensführung darauf ausgerichtet sein. Dies geschieht in der Naqschbandiyya durch eine konsequente Beachtung der Scharia. Dabei nehmen Naqschbandis nicht nur den Einzelnen, sondern die gesamte Gesellschaft in den Blick. Der Religionswissenschaftler Reza Aslan bezeichnet sie aus diesem Grund als «politisch aktive Pietisten».³⁷

Im Osmanischen Reich waren die Naqschbandis ein nicht zu unterschätzender Machtfaktor. Sie beteiligten sich an den militärischen Expansionen in Europa sowie am Kampf der osmanischen Sultane gegen heterodoxe Glaubenspraxen und gegen Schiiten in Anatolien.³⁸ Am Hofe des Sultans hatten sie beträchtlichen Einfluss und genossen Sonderrechte. Im 19. Jahrhundert, das als das Jahrhundert der Naqschbandis bezeichnet wird,³⁹ versuchten sie, nicht nur ihre Mitglieder auf eine Nachahmung der Handlungsweisen des Propheten Mohammed zu verpflichten und Privilegien für die Bruderschaft zu erwirken, sondern die herrschende Elite entsprechend ihres Islamverständnisses zu erziehen, damit die Scharia vollumfänglich umgesetzt werden könne.⁴⁰ Wie die Mevlevis waren sie vor allem im städtischen Milieu präsent und hatten eine starke Basis bei Händlern, Gebildeten und Notabeln. Ihre Gegner sahen sie besonders in Akteuren, die einen ökonomischen und politischen Wandel auf den Weg brachten. Das Osmanische Reich war zur damaligen Zeit gegenüber dem aufstrebenden christlichen Europa zunehmend ins Hintertreffen geraten und ein Teil seiner Führung verstand, dass Wirtschaft, Politik und Gesellschaft erneuert werden mussten.

Während der Periode der Neuordnungen (*tanzimat*) wurden zwischen 1839 und 1876 Reformen eingeleitet, die die Macht der Bruderschaften empfindlich einschränkten. Sonderrechte von Religionsgemeinschaften wurden zugunsten einer Gleichstellung aller

Bürger abgeschafft und die Privilegien der Orden aufgehoben.⁴¹ Diese Politik setzte sich in den folgenden Regierungen weiter fort. Die Orden wurden einer staatlichen Kontrolle unterworfen und zu diesem Zweck in einem Sufi-Rat zusammengefasst. Einige Bruderschaften wurden gänzlich aufgelöst und ihr Eigentum eingezogen. Ihr Bildungsmonopol ging durch die Gründung staatlicher Schulen verloren, in denen nach einem säkularen Curriculum unterrichtet wurde.⁴² Zusätzlich häuften sich Angriffe auf die öffentliche Reputation der Sufis, die in der osmanischen Presse als faul, unhygienisch und abergläubisch dargestellt wurden.

Islamische Orden im laizistischen Staat

Vor diesem Hintergrund muss auch das laizistische Regierungsprogramm Atatürks bei der Gründung der türkischen Republik im Jahr 1923 verstanden werden. Die Republik könne kein Land der Scheichs, Derwische, Religionsschüler und Laienbrüder sein, sagte er in einer Rede. Die wichtigste und authentischste Bruderschaft sei die der Zivilisation.⁴³ Die Orden, ihre Zeremonien, die Titel und das Tragen der typischen Kleidung wurden verboten, ihr Vermögen konfisziert und die religiösen Liegenschaften in Museen umgewandelt. Die Religion wurde durch ein Amt für religiöse Angelegenheiten kanalisiert und kontrolliert. Anders als viele der sufistischen Orden sollte der mystische Volksdichter Yunus Emre weiterhin hoch im Kurs bleiben und alle politischen Wirren des 20. Jahrhunderts überstehen.

Die Führung der Bruderschaft gab sich nicht mit ihrer Entmachtung zufrieden und zeigte sich entschlossen, der Säkularisierung, die sie als Unterwerfung unter den Westen verstand, den Kampf anzusagen. Die Naqschbandis führten mehrere Rebellionen an, die allesamt vom Militär niedergeschlagen wurden.⁴⁴ Einer ihrer prominentesten Scheichs, Mehmed Zahid Kotku (1897–1980), sah schließlich ein, dass Aufstände keinen Erfolg bringen würden und warb dafür, andere Möglichkeiten zu nutzen, um Einfluss im Staate

zu behalten oder wiederzugewinnen. Er entwickelte ein Programm der Infiltration der Bürokratie und der Gründung politischer Organisationen.⁴⁵ Kotku scharte einen Kreis von Anhängern um sich, aus dem einflussreiche Politiker hervorgingen. Einer von ihnen war Necmettin Erbakan, der *spiritus rector* der «Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş», der mehrere Parteien ins Leben rief, um die Politik der Türkei zu reislamisieren.⁴⁶ Erbakan ist der Mentor von Recep Tayyip Erdoğan. Aus den Netzwerken der Naqschbandis heraus wurden aber nicht nur politische Organisationen, sondern auch wirtschaftliche Vereinigungen und Unternehmen sowie ein das gesamte Land durchdringendes islamisches Bildungssystem erschaffen.⁴⁷

Der säkulare Nationalismus Atatürks hatte ohnehin keinen langen Bestand. Bereits mit seinem Tod im Jahr 1938 begann ein langsamer Demokratisierungsprozess, der neue islamische Parteien hervorbrachte, die die Politik des Landes nachhaltig veränderten. Ein vorläufiger Höhepunkt ist der Sieg der islamistischen AKP und die Präsidentschaft Erdoğan, die von den Naqschbandis unterstützt werden. Unter Erdoğan ist es zu einer auffälligen Melange zwischen dem orthodoxen Sufismus und radikalen sunnitischen Organisationen gekommen. Sie basiert auf Beziehungen, die von Ordensmitgliedern während der Zeit der Repression bei Auslandsaufenthalten in Kairo, Damaskus und Medina zu Salafisten und Vertretern der orthodox-sunnitischen Muslimbruderschaft geknüpft wurden. In seinem Bestreben, als Führer der islamischen Weltgemeinschaft (*umma*) anerkannt zu werden, verbündete Erdoğan sich immer wieder mit radikal-islamischen Milizen und machte die Türkei nach dem Militärputsch in Ägypten zum neuen Zentrum der Muslimbruderschaft.

Trotz dieser politischen Dimension erlebt der türkische Sufismus zurzeit auch als spirituelle Bewegung eine Renaissance.⁴⁸ Sufi-Musik wird immer populärer, folkloristisch-sufistische Tanzperformances werden nachgefragt und die *ney*, die Langflöte, die sowohl in der klassischen osmanischen Musik als auch im sufistischen

Ritual eine wichtige Rolle spielt, erfreut sich zunehmender Beliebtheit.⁴⁹ Der Orden der Mevlevis hat sich mittlerweile in Form einer internationalen Mevlana-Stiftung professionalisiert und Unterstützer in aller Welt gewonnen. Im ehemals sakralen und heute staatlich-säkularen Areal in Konya haben Besucher die Möglichkeit, persönliche kleine Rituale durchzuführen. Münzen können in den Brunnen vor dem Mausoleum geworfen werden, und man darf Stoffstücke an Bäume binden, um einem Wunsch Nachdruck zu verleihen. Der Ort, dem im säkularisierten Heiligtum die größte spirituelle Macht zugeschrieben wird, ist das Grab Rumis. Um es zu besuchen, leihen sich Frauen Kopftücher aus, die im Museum bereitliegen. Wenn man bedenkt, dass Atatürk das Tragen des islamischen Schleiers bei Androhung von Strafmaßnahmen untersagt hatte, ist dies umso bemerkenswerter. Seit 1952 werden sogar öffentliche sufistische Aufführungen erlaubt, bei denen nicht selten hohe Politiker anwesend sind.⁵⁰

Anlässlich des achthundertsten Geburtstags Rumis erklärte die UNESCO 2007 zum Jahr des «großen Poeten, Philosophen und Gelehrten der islamischen Zivilisation».⁵¹ Musik und Tanz der Mevlevis gehören zum Weltkulturerbe, und viele Musiker werden an Konservatorien ausgebildet. In Istanbul wurde das älteste Mevlevi-Zentrum der Stadt restauriert. *Sema*-Zeremonien mit drehenden Derwischen sind dort eine Touristenattraktion. Es scheint, als ob Kommerzialisierung und Professionalisierung letztendlich zu einer zweiten Säkularisierung führen, die möglicherweise tiefgreifender sein wird, als die staatlich aufgezwungene Laizität der Vergangenheit. Doch auch eine andere Entwicklung ist bemerkenswert: Künstler und Intellektuelle, darunter viele Frauen, entdecken auf der Suche nach einer individuellen Spiritualität zunehmend Rumi und Yunus Emre neu.

Die Naqschbandis erleben ihre Renaissance nicht nur in der Türkei, sondern auch in westlichen Ländern. Dabei verändern sie sich und nehmen Elemente anderer Orden auf. Der in Zypern geborene Scheich Nazim al-Haqqani (1922–2014), der mehrere Jahre in Eng-

land wirkte, übernahm das *dhikr* der Zunge und gestattete sogar vereinzelt Drehtänze der Mevlevis.⁵² Auf fruchtbaren Boden fiel auch die von ihm geäußerte Überzeugung, dass der Islam und die Welt sich in einer Krise befänden, die dadurch geheilt werden könne, dass ein purifizierter Islam im Westen wiederauferstehe.⁵³ Angesichts solcher Zukunftsperspektiven sind viele junge Europäerinnen offensichtlich bereit, auch patriarchalische Vorstellungen des Scheichs zu akzeptieren, denen zufolge eine gläubige Muslimin ihrem Gatten Gehorsam schulde und sich mit dem ihr von Gott zugewiesenen Platz im Haus bei den Kindern begnügen sollte.⁵⁴

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de