

## 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.«<sup>1</sup>

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: Unterließ 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.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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.

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

Dass derträumende 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup>

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 *Satırılı Medrese* [die Koranschule in Silistre, GJ], wo er selbst unterrichtete.«<sup>5</sup>

»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.<sup>6</sup> 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«.<sup>7</sup>

Von diesen fünf Kindern wird Süleyman der Augapfel seines Vaters. Und dieser ließ dem kleinen Sohn das angedeihen, 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 *Satırılı 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 mühe los 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 Nakşibendi-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 Süleymani (!)« 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, röhrt 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.<sup>8</sup> 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 gezwungenenmaßen auf das Terrain der Rechtfertigung.

8 Serif 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.<sup>9</sup> 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 Muhammad 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 geheimer 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 Lesepult. 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

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Und zusammen mit (nur) zwanzig anderen wurde er zum Istanbuler Amt des Universitätsprofessors zugelassen.«<sup>11</sup>

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 zermalmt. 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.<sup>12</sup> 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 *Göcmen*, ein Migrant vom Balkan, spätere Augenzeugen nennen ihn »den Flüchtling«.

Die Hervorhebung der Punktzahl von Süleymans Abschlüssen ist ei-

<sup>10</sup> Zu diesen Fächern siehe Kap. 6.

<sup>11</sup> Yilmaz 1977, S. 10.

<sup>12</sup> 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) Professor namt 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«.<sup>13</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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 Meshurları* (Berühmte türkische Persönlichkeiten) vorsichtig auch einige Personen aus dem religiösen Spektrum auf. Kocatas, einen islami-

<sup>14</sup> Akgündüz 1997, S. 86.

schen Gelehrten, Kisakürek, immerhin Dramaturg und Dichter einer Nationalhymne, aber auch wegen seiner offen ausgesprochenen Nakshibendi-Sympathien ein notorischer »Reaktionär«,<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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 *Shari'a*, auch gut ohne Ordenshäuser auskommen. Der stille *Dikr* fiel niemandem auf, das *Suhba*, 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.<sup>17</sup> 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 verfing.

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.<sup>18</sup> 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-

<sup>15</sup> Mardin 1994.

<sup>16</sup> Algar 1984, S. 174–6, 186; Algar 1990c, S. 34.

<sup>17</sup> Algar 1990c, S. 34.

<sup>18</sup> 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 Alī 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.<sup>19</sup> Andere Scheichs hatten den türkischen Befreiungskrieg aktiv mit der Waffe unterstützt und waren persönlich mit Ataturk befreundet.<sup>20</sup> Einige gingen in ihrer Loyalität zur republikanischen Sache so weit, dass sie noch 1924 Mitglied der ersten Nationalversammlung wurden.<sup>21</sup>

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 auseinander setzen. Während der letzten Jahrzehnte des

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

<sup>20</sup> Algar 1984, S. 124.

<sup>21</sup> Algar 1984, S. 167, 173; Algar 1990b.

Osmannischen 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

Bei der Landbevölkerung, den heimatlos gewordenen Flüchtlingen aus zahlreichen Vertreibungen,<sup>25</sup> 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 Sinngabeungssystem 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 *Shari'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.<sup>26</sup>

## 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

<sup>26</sup> 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-Mažhar-Schule hatte mit ihrer Auslegung von Sirhindis 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 Sa'īd und Ahmād Sa'īd vor ihm, wurde nun auch Süleyman ein Kritiker im Hintergrund, der es vorzog, sich auf die koranischen Basiskenntnisse 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 intermediane 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> 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 *Evrád-i fethiye* zu rezitieren, ein *Dikr*-Gebet, das so stark war, dass es die Schlosser 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 Kriegsgeschichte 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 Ahmed Sa'id Farūqi, 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 Mirzā Mazhar und Ghulām Ali 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 (*Ilm*) 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.«<sup>30</sup>

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).«<sup>31</sup>

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.«<sup>32</sup>

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

<sup>30</sup> *Genc Akademi* 1995, S. 17 (s. Quellen 2).

<sup>31</sup> [www.tunahan.org](http://www.tunahan.org), 2000, S. 3 (s. Quellen 2).

<sup>32</sup> [www.tunahan.org](http://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 *Madrasa*-Studiums das Land aus seiner Umnachtung, so oder ähnlich stellte sich den Gläubigen die Verwestlichung dar, zu befreien.<sup>33</sup> Nach dieser Vorstellung konnte nur das Medrese-Studium und damit der Zugang zu *Sharī'a* 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 könnten.«<sup>34</sup>

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

<sup>34</sup> 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.«<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> In Istanbul erwies sich jede freie religiöse Unterweisung als schwierig. Auch nachdem Süleyman eine offizielle Anstellung als Prediger beim staatlichen Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) bekommen hatte, sollten seine PredigtAuftritte noch bis zu seinem Tod überwacht werden.<sup>38</sup> 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

<sup>35</sup> F/SG 4 vom 10.11.1998.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> www.tunahan.org. 2000, S. 5-6; Interview mit M/SG 13 vom 27.1.2000.

<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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.«<sup>40</sup> 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 Excerptbücher, die heute in der Kölner Ausbildung im Gebrauch sind und darauf zugeschnitten wurden, auch diesen Stoff so schnell wie möglich beherrschen zu können.<sup>41</sup> Aus den 25 Jahren, die er selbst gebraucht hatte, wurden zuerst vier und mit der Zeit zwei Jahre. Seine dritte didaktische Erneuerung war das »Zurückssagen«. 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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

Die meisten Schüler fuhren 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*

<sup>39</sup> 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 Predigtthemen entnehme.

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

<sup>41</sup> Siehe Kap. 6.

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

<sup>43</sup> 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 Unterstützergruppe, zusammengewürfelt aus Freunden und Familie, die ihm Geld gaben, damit er seinem Auftrag nachkommen konnte.<sup>44</sup> 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 eingeprägt 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.«<sup>45</sup>

Süleyman hatte zwei Töchter, Hatice, die 1923 geboren wurde, und Ferhan, 1931 geboren.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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« unterstreichen.

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.<sup>50</sup>

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 gelehrtene 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 *Uṣūl al-fiqh* bestens auskannen.<sup>51</sup>

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.

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

<sup>51</sup> Siehe Kap. 6. Auch Diyanet bildet heute Frauen zum *Hoca*-Amt aus. Die staatlichen *İmam-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. 48-70; Statuten der *İmam-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 entwerten« 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.«<sup>52</sup>

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

<sup>52</sup> Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

Bestandes verlorengingen. (...) Erst nach diesem Skandal wurde das zentrale Archiv in Istanbul institutionell gesichert.<sup>53</sup>

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.«<sup>54</sup> 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 Website 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-ahmar*) notierte.<sup>55</sup> 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.«<sup>56</sup>

53 Neumann 1997, S. 52.

54 Interview mit M/SF 13 vom 22.5.2000.

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

56 Interview mit M/SF 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 Ki-sakürek:

»Was Süleyman Efendis mystische Lehren, also seine spirituelle Richtung im Sufismus (*Baṭin*) 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 Komponenten<sup>57</sup> 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 vollendet Lehrer (*Mürshid-i kamil*) ist, daß er in körperlicher Hinsicht der Erbe des Salähüddin 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.«

<sup>57</sup> 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 Fazil Kisaküreks *Son Devrin Din Mazumlari*, »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 könnten, 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.<sup>58</sup> 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-

<sup>58</sup> Genc Akademi 1995, S. 20 (s. Quellen 2).

ßen Vorbild inspirieren,<sup>59</sup> 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 muhammadanisches 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.<sup>60</sup> 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 bedurfte 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 Sirhindi die Quelle intuitiver (göttlicher) Erkenntnis. S. oben Kap. 1, 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 Verallgemeincherung 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 Sirhindi es einst gefordert hatte. Anders als in den Orden rückten die religiösen Wissenschaften nunmehr vollends ins Zentrum. Erkenntnis der göttlichen Allmacht (*Ma'rifa*) 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,<sup>61</sup> 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.«<sup>62</sup> 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   Serif Mardin nannte Said Nursi 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.

