

KAPITEL 7

DER RITUS DER ERINNERUNG

7.1 HATIM und DİKR

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

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

1 Van Bruinessen 1989, S. 318-24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Luhmann 1998, S. 36.

7.2 Bedingungen der Teilnahme am HATIM

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

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

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

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

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

7 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

8 Interview mit M/SG 9 vom 6.5.2000.

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

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

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

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

9 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

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

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

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

Das Handbuch erklärt den Vorgang in einigen knappen Sätzen:

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

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

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

¹⁰ Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

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

¹² Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

¹³ *Mekāasidu't Talibiyn*, S. 134.

¹⁴ Interview mit M/SG 9 vom 6.5.2000.

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

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

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

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

15 Interview mit M/SG 14 vom 9.6.1999.

16 Interview mit M/SG 13 vom 22.5.2000.

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

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

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

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

17 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

18 Werbner 2002.

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

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

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

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

19 Interview mit M/SG 14 vom 13.7.99.

20 Ebenda; s. auch Kap. 2.

21 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Özelsel 1997.

²⁵ Interview mit M/SG 12 vom 30.7.1999.

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

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

7.3 Die Abfolge der Gebete

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

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

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

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

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

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

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

29 Van Bruinessen (1989, S. 309-40) beobachtete in Kurdistan eine (laut vorgetragene) Abfolge von Nakshi- und Kadiri-Gebeten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

35 Nagel zitiert insgesamt drei koranische Gebete (s. Nagel 1991, S. 84).

36 *Ba'ādhi Du'ā'lar ve Taḡā Aswālar*, sub *Hatmī Hajegān Kadiri*, Zeile 2.

37 Interview mit F/SG 2 vom 30.7.1999.

38 Interview mit den Nakshibendi-Mürids M/A 4+5.

Scheichs zwischen den Augen aufgerufen und anschließend »zum Herzen geführt«, was vielleicht so viel bedeutet wie, eine Inbesitznahme dieses Bildes, die Gefühl und Verstand mit einschließt. In der Süleyman-Gemeinde konzentriert man sich stattdessen auf die gesamte Genealogie (*Rabita sherif*). Die oben bereits zitierte Erklärung des Berliner Haupt-Hocas lässt in diesem Punkt an Deutlichkeit nichts aus: »Dafür sucht man zuerst Kontakt mit Süleyman. Er steht in Verbindung mit der Kette – es gibt 32 Glieder bis hin zum Propheten –, die soll man sich vergegenwärtigen. Wer das geschafft hat, kann probieren, näher zu Gott zu kommen«.

Die Herstellung einer direkten Verbindung jenseits der Grenzen der sozialen Welt bildet gewissermaßen den Kern jeder religiösen Kommunikation. Die Verbindung muss konkret gestaltet sein, sonst ist sie für den einzelnen Teilnehmer nicht nachzuvollziehen. Jakob im Alten Testament sah bereits im Traum eine Leiter bis zum Himmel aufsteigen und darauf Engel hin und her gehen. Noch früher nahmen die Bewohner Mesopotamiens ein Seil wahr, das den Himmel mit der Erde verknüpfte und ihnen eine direkte Verbindung zu den Göttern bot. Manche islamische Mystiker sahen eine Kette vom Himmel zu ihrem Herzen gehen, die sie auch »Das Seil von Gott« nannten.³⁹ Die heutigen Teilnehmer am Gebetskreis, die es geschafft haben, durch Konzentration den Weg bis hin zum Propheten gedanklich zurückzuverfolgen, stellen »ein Band der Liebe« zwischen sich und ihrem Gott her.

Ob nun in der Gestalt einer Leiter, eines Seils, einer Kette oder eines Bandes der Liebe, jede gelungene Verbindung garantiert für den Beteiligten Sinn und wird in sinnvolle Handlungen und sinnvolles Verstehen der sozialen Welt übersetzt. Für Teilnehmer an dieser spezifischen Kommunikation mag das von selbst daraus hervorgehen. Für Beobachter von außen bleibt die Frage zu beantworten, wie die sinnhafte Information erzeugt und als sinnvoll mitgeteilt und verstanden wird.

Über die Erfahrung dieses Zustandes, der als Band der Liebe umschrieben wird, wurde im Verband nur so viel gesagt, dass diese Erfahrung wie ein Kanal funktioniere. Der Kanal leite die eigenen Gebete in Gottes Richtung. Manchmal aber leite er auch etwas in die Richtung des Betenden. »Wenn Gott Licht zurückschickt«, nannte meine Gesprächspartnerin das. Es ist ein Ziel des *Hatims*, dass der Betende mit göttlichem (oder: muḥammadanischem) Licht gefüllt zu werden, ein Ziel, das sich aber nicht erzwingen lässt. Im Gegenteil, ob Gott einen auch anrührt, ob man tatsäch-

39 Meier 1943, S. 7.

lich mit seinem Licht gefüllt wird, ist schicksalsbedingt (*Nasib*):⁴⁰ »Gott muss es wollen und einem geben«. ⁴¹ Auch in diesem Punkt erweist sich die Süleyman-Gemeinschaft als eine treue Leserin der Briefe Sirhindis.

Ist die Verbindung einmal hergestellt, werden die »Aufgaben« erledigt. Wenn der *Ḍikr* zu Hause durchgeführt wird, folgen die Betenden den ihnen zugeteilten »Tagespflichten«. Anfänger bekommen nur wenige Aufgaben, erst wer Fortschritte macht, »geistige Reife zeigt«, darf mehr Gebete und eine größere Zahl Wiederholungen sprechen. Findet der *Ḍikr* im Kreis statt, werden die Aufgaben unter den Anwesenden verteilt. Meine Gesprächspartnerin erläutert:

»Die *Hoca* sagt vor, was die anderen beten sollen und verteilt die *Ayas*. Zum Beispiel 1.000 zu 1.000: Alleine würde das lange dauern, aber wenn 40 Personen mitmachen, ist das nicht so viel.«

Der kollektiv durchgeführte *Ḍikr* hat für die Gemeinschaft eine besondere Bedeutung und sind wichtiger als die Zusatzgebete, die zu Hause gesprochen werden. Es heißt, dass »Gottes Zuneigung mit der Gemeinde zusammen[hängt]«. Je mehr also die Gemeinde ihre Gebete als eine kollektive Gabe Richtung Gott schickt, um so besser kann sie sich die göttliche Aufmerksamkeit sichern. Von außen wahrgenommen, lässt sich das als ein Geben und Nehmen beschreiben: Die Betenden geben ihre Gebete und empfangen dafür – nicht immer und immer unerwartet – sinnhafte Information, die sich als Inspiration manifestiert und zunächst als göttliches Licht erfahren wird.

Der eigentliche Ritus der Erinnerung wird in dieser Gemeinschaft mit Koranversen begangen: Sure 1, Sure 112 und die 94. Sure, die um die Kraft bittet, sich dem Gebet zu widmen: »Die Ausbreitung« (*al-Inshirāh*).⁴² In

40 Interview mit M/SG 14 vom 2.12.1998.

41 Interview mit F/SG 4 vom 7.12.1998.

42 Sure 94 in der Übersetzung von Rückert, zitiert in Bobzin 1999, S. 90:
Erschlossen wir dir nicht die Brust,
Und nahmen ab deine Last,
Darunter du gebeugt dich hast?
Wohl kommt durchs Schwere Hehres.
Wohl kommt durchs Schwere Hehres.
Drum, bist du fertig, hebe dich,
Zu deinem Herrn bestrebe Dich!

den meisten Nakshibendi-Orden werden stattdessen kurze Formeln ausgegeben. Das Handbuch von Amin Al-Kurdi, das sowohl auf dem Balkan, in Kairo, als auch in Kurdistan in Gebrauch war, empfiehlt die drei wichtigsten Namen Gottes: *Lā ilāh ilā ʾllāh* (Es gibt keine Gottheit außer den einen Gott), *Allāh* (Gott) und *Hu* (Er).⁴³ In der Süleyman-Gemeinschaft tut man das nicht. Auch in der Wahl ihrer *Ḍikr*-Gebete ist Sirhindis Einfluss zu spüren. Sirhindi hatte nämlich bemerkt, dass die kurze Gebetsformel nur für den Anfang wichtig sei. Wer seine Seele bereits beruhigt habe, solle lieber Koran-Rezitation und koranische Gebete anstelle der Formeln setzen.⁴⁴

Aber, ob nun kurz oder lang, Gebetsformel oder Korantext: Alle Gebete werden so oft wiederholt, bis die Teilnehmer in eine Kadenz geraten und das Gebet von Körper und Geist Besitz ergreift. Das ist das Merkmal eines *Ḍikrs*. Anfänger wiederholen 100mal, Geübte 1.000mal. Die Instruktionen des Scheich Nazim für die Gruppe der Fortgeschrittenen schreiben 5.000 Wiederholungen mit lauter Stimme und ebenso viele »im Herzen« vor. Wer den Ritus der Erinnerung einmal verinnerlicht hat, hört nie mehr auf, die Gebete in seinem Innern zu wiederholen (s. Abb. 9).

In der Süleyman-Gemeinschaft wird der *Ḥatmī ḥwajagān* ein- und ausgeleitet von einer kurzen Formel, deren Ursprung ebenfalls den Heiligen der Genealogie zugeschrieben wird: Das Gebet der Vorfahren.⁴⁵ An bestimmten Tagen folgt danach noch ein Gebet, um die Heiligen der Kadiri ins Gedächtnis zu rufen. Damit wird erinnert, dass die Wege beider Orden sich in der Vergangenheit oft kreuzten und deshalb diese Heiligen zu ehren sind, auch wenn die Süleyman-Gemeinschaft die Ausführungspraxis der Kadiri, die einen lauten *Ḍikr* und tranceähnliche Zustände bevorzugt, nicht teilt. Eine Koranrezitation und ein persönliches Bittgebet schließen den Zyklus ab. Von Scheich Khalid wird berichtet, dass er den *Ḍikr* immer mit den Worten »Und vernichte die Juden, die Christen, die Feueranbeter und die persischen Schiiten« abschloß.⁴⁶ Aber meine Gesprächspartnerin versichert mir, es sei überflüssig, selbst noch einen Satz auszudenken: »Eine eigene Meinung ist nicht Sinn der Sache!« Die festen Formeln müs-

43 Samić 1990, S. 72.

44 Ter Haar 1992, S. 84.

45 *Baʿādhī Duʿāʾlar ve Tağā Aswālar*, sub *Ḥatmī Hajegān Kadiri*, Zeile 9, cf. Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

46 Abu-Manneh 1982, S. 5.

sen genügen. Außerdem, fügt sie hinzu, solle jede(r) das Gleiche machen, um der Konkurrenz vorzubeugen.

Die Gebetsabfolge des *Ḥatmi ḥwajagān* ist ein kommunikativer Vorgang, der sich auf vielen verschiedenen Ebenen abspielt. Einige davon sind hier benannt. Einmal bildet sie den Versuch, das Ego mit seinen Passionen und Begierden zur Ruhe zu bringen und die Welt außerhalb des Egos in den Blick zu bekommen. Dann wird ein Band hergestellt, das den Teilnehmern ermöglicht, die Grenzen der sozialen Welt zu transzendieren und Information jenseits ihrer eigenen Möglichkeiten zu empfangen. Allerdings wird auch klargestellt, dass die eigenen Mittel beschränkt sind. Die Aussagen lassen darauf schließen, dass das Band nicht durch Fleiß allein geknüpft werden kann. Der Rest – gewissermaßen das andere Ende – ist Gnade (*Himmet*) oder auch Schicksal (*Nasib*) und wird einem nicht näher beschriebenen Gott überlassen. Dass auf diesem Weg dennoch ab und zu Nachrichten aus dem Jenseits durchdringen, wird als Wunder erfahren.

Schließlich wurde Sirhindīs Trias: *Sharīʿa*, *Ṭarīqa*, *Ḥaqīqa* (= Die religiöse Wissenschaften und die Gebetsabfolge führen zur göttlichen Essenz) in der heutigen Laiengemeinschaft durch einen bescheidenen *ʿIlm*, *Amal*, *Iḥlas* ersetzt. Das bedeutet so viel wie: Wissen und Handeln vermögen, einen allenfalls auf den richtigen Weg zu führen. Vom Band der Liebe, der Erkenntnis, die einen über sich hinaus wachsen lässt und so zur transzendenten Erfahrung werden kann, wagt man nur das eigene, das diesseitige Ende wahrzunehmen. Bescheidenheit in spirituellen Dingen gilt als Tugend, und die Stadien der Erkenntnis gehören zu einem Privatbereich, über den weiter nicht geredet wird. Und wer etwas verstanden hat, wer das göttliche Licht am eigenen Leib erfährt, darf es nicht zeigen, sollte es eigentlich nicht einmal selbst wahrnehmen. Die Umsetzung jeder Information aus dem Jenseits in mitteilbare Sätze bleibt stets den Umstehenden und anderen Teilnehmern am Gebetskreis vorbehalten. Nur sie dürfen die transzendenten Zeichen am Äußeren des Empfängers ablesen und als göttliche Botschaft interpretieren.

Im Übrigen bedeutet auch diese Haltung eine weitere Abgrenzung vom herkömmlichen Nakshibendi-Orden: »Bei den Nakshis gibt es eine Wette, wer am weitesten ist«. ⁴⁷ Eine solche Haltung gilt in der Süleyman-Gemeinschaft als verpönt: »Man darf nicht damit prahlen«. ⁴⁸ Stattdessen

47 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

48 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

sollten die Teilnehmer ihre Energie besser in die Ziele der Gemeinschaft stecken:

»Man soll lieber *Rabita* zusammen mit *Hizmet* machen, also das tun, was Süleyman auch gemacht hat, sich in seine Fußspuren begeben und so auf Süleymans Weg weitergehen. Wenn man so weit ist, wird man von selbst auch weiterkommen. Es ist aber nicht nötig, dass der Einzelne auch tatsächlich weiß, dass er weitergekommen ist.«⁴⁹

Das, was man durch den Ritus der Erinnerung an Zuversicht und Gelassenheit gewonnen hat, soll ausschließlich der Gemeinschaft zugute kommen. Auch diese letzte Umleitung – vom religiösen Virtuositum zur Pragmatik – kann als eine Folge der Veralltäglichen des Charismas in einem sufischen Kontext betrachtet werden.

7.4 Auf der Suche nach einer Wellenlänge

In der Süleyman-Gemeinschaft gibt es keine Experimente mit mystischen Stadien, keine Lichtphänomene, keine Traumerlebnisse, keine Aufdeckung letzter Geheimnisse oder Berichte über Körperentrückungen. Es gibt kein anderes grenzüberschreitendes Erlebnis als *Rābiṭa*: die Herstellung einer geistigen Verbindung und das Warten darauf, ob vielleicht etwas auf diesem Wege zurückfließt. Vom *Rābiṭa*-Band kann wiederum nur das eigene Ende geknüpft werden. Das, was man jedoch machen kann, wird mit großer Sorgfalt und Präzision ausgeführt:

»Die Gebetsabfolge bildet einen Code, einen Schlüssel. Man verzahnt sich. Es ist, als ob bestimmte Stifte in bestimmte Öffnungen herein gepasst werden. Und dann, irgendwann, merkt man: Es passt! Der Schlüssel hat das Schloss geöffnet!«⁵⁰

Die Wiederholung der Gebetstexte, ob nun Formeln oder *Ayets*, soll präzise erfolgen: »nicht 99mal, nicht 101mal, nein! genau 100mal!« Damit versetzen sich die Teilnehmer in eine bestimmte Aufnahmebereitschaft. Aber auch wer die richtige Ausgangsposition erreicht hat, weiß, dass man trotzdem noch Vermittlung braucht:

49 Interview mit M/SG 9 vom 27.12.1999.

50 Interview mit F/SG 4 vom 19.10.1999.

»Während des Betens entsteht ein Kontakt, ein Band, eine Wellenlänge zu Gott, *Rabita*. (Das ist) wie beim Radio. Wenn man das Radio anstellt, gibt es augenblicklich Kontakt. Für uns funktioniert Süleyman *Efendi* wie ein Radio. Er ist der Vermittler, sonst würde der Kontakt nicht zustande kommen.«⁵¹

Genau das ist es, was alle sufische Gläubige – ob nun Laien oder Virtuosen – von anderen Moslems unterscheidet. Man holt sich Hilfe von besonders geeigneten Personen aus Gegenwart und Vergangenheit, von solchen, die gezeigt haben, dass sie eine große Nähe zu Gott besitzen, wodurch sie für andere ein Exempel statuieren und auch bereit sind, ihre Erfahrung auf andere zu übertragen. So wie *Rābiṭa* für den Gläubigen eine Konkretion darstellt, an der es zu arbeiten gilt, so findet auch die Übertragung der Erfahrung göttlicher Nähe sinnlich wahrnehmbar statt. Aber in der Süleyman-Gemeinschaft gilt die Aufmerksamkeit nicht mehr Personen der Zeitgeschichte, keinem Scheich oder sonstigen Trägern göttlicher Nähe, sondern ausschließlich der Erinnerung eines außerordentlichen Lehrers. Die seelische Verfassung, die Süleyman zum Charisma-Träger werden ließ, bildet für sie eine fast greifbare Realität, die man im Türkischen *Maneviat* nennt und die er allen seinen Schülern vererbt hat:

»Wenn er sich nicht geöffnet hätte, wenn er sich seinen Schülern nicht offenbart hätte, hätte man noch so viel lernen können, ohne *Maneviat* wäre nichts daraus geworden. Er hat es aber weitergegeben, seine Schüler haben es bekommen und jetzt sollen wir es weiter geben.«⁵²

Was ist *Maneviat*? frage ich meine Gesprächspartnerin. *Faiz*, göttliche Erleuchtung, antwortet sie. Was ist *Maneviat*? frage ich eine junge Studentin in Belgien, die auch Mitglied in einem Gebetskreis ist. *Nur*, der göttliche Funken, antwortet sie. Sie erzählt, dass sie und ihre Schwester manchmal einen erotischen Film im Fernsehen sähen, so zufällig, man könne es ja kaum vermeiden. Das habe etwas sehr anziehendes für sie beide, Erotik, da könne man nicht anders als hinschauen. Aber es gehe nun mal nicht, sich vor der Heirat der Erotik hinzugeben. In solchen Momenten rette sie *Maneviat*. Sie sprächen dann zusammen ein kurzes Gebet und schon beim Aussprechen der Worte würden sie ruhiger, es sei wie ein Sturm, der sich

51 Interview mit M/SG 15 vom 21.4.1999.

52 Interview mit F/SG 2 vom 12.4.1999.

lege. Man könne es nicht ganz bestimmen, aber es passiere einem. Das nennt sie *Maneviat*.

Ma'nawīyāt, die seelische Verfassung oder auch das innere Erleben, das einen in die Nähe der Transzendenz bringt, bildet in dieser Gemeinschaft die Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen.⁵³ Ihr Inhalt wird durch die Wiederholung der göttlichen Namen im Ritus der Erinnerung ausgefüllt. *Ma'nawīyāt* verkörpert gewissermaßen den Kern der religiösen Manifestation und ist der wichtigste Gegenstand religiöser Kommunikation. Das, was in den Köpfen der Teilnehmer vorgeht, steht ihnen aber nicht als Informationsquelle zur Verfügung. Sonst hätte die Gemeinschaft Platz für Traumdeutung, Visionen oder Grenzerfahrungen eingeräumt. Die unauflösliche Bindung von *Sharī'a* und *Ṭarīqa* verbietet dies. Dadurch bedingt lässt *Ma'nawīyāt* sich nur an Äußerlichkeiten ablesen. Sie hat sich mitunter in ein Instrument verwandelt, mit dessen Hilfe die soziale Welt in Zonen eingeteilt und interpretiert wird.

Es ist ein dauerndes Spiel mit der Umkehrung, das hier begangen wird. *Ma'nawīyāt* »befindet« sich an allererster Stelle in der unmittelbaren Umgebung der Betenden und lässt sich an der Ruhe und der schönen Ausstrahlung ihrer Träger und Trägerinnen »ablesen«. Man »findet« es aber auch im Eifer wieder, mit dem sich Kinder die religiösen Kenntnisse aneignen. *Ma'nawīyāt* »fließt« durch die Gemeinde und macht, dass sich die Mitglieder gerne und aus aller Kraft ihren Aufgaben widmen. »Sie ist der innere Motor, der uns in Gang hält.«⁵⁴ Es hat sich dadurch ein Auftrag – »eine Mission in dieser Welt«⁵⁵ – gebildet, der durch religiöse Erziehung, aber auch durch Gebet eingelöst wird. Und sogar die Welt außerhalb der Gemeinschaft kann davon berührt werden:

»Wir beten nicht nur für uns selbst. Jedes Gebet gilt auch der Gesellschaft, für alle Menschen da draußen, nicht nur für Moslems.«⁵⁶

Man betet für seinen Chef, für die Nachbarn, für die Politiker oder auch für mich: Damit es dem Betrieb gut gehe, damit die Gesellschaft mich besser verstehe, oder aber damit ich in der Lage sein werde, in meinem Buch die

53 Luhmann 1998, S. 136.

54 Telefongespräch mit M/SG 8 vom 2.II.2000.

55 Ebenda.

56 Interview mit M/SG 15 vom 21.4.1999.

Gemeinschaft richtig darzustellen, ohne »den Glauben kaputt zu machen«⁵⁷ und ohne die Gläubigen in ihrer spirituellen Begeisterung zu erschüttern. Natürlich wissen die »da draußen« meistens nicht, dass für sie gebetet wird. Aber trotzdem ist man in der Gemeinschaft der Meinung, Resultate zu erzielen:

»Das kann man auch sehen. Wenn ein Gottloser zum Beispiel auf einmal ›Gott sei Dank‹ sagt, dann ist das *Maneviat*, die ihn erreicht hat. Oder zum Beispiel Bülent Ecevit! Als der in den 70er Jahren sein erstes Regierungsprogramm vorlegte und die türkische Sprache modernisieren wollte. Er machte es selbst vor, alle modernen türkischen Wörter, damit wir nicht mehr an unsere Vergangenheit erinnert werden würden. Nun, als er dann alles im Fernsehen erklärt hatte, sagte er zum Schluß: hofentlich schaffen wir es, *Alhamdulilla!* Da war es wieder! Er sagte ›Gott sei Dank‹, ohne es zu wollen!«⁵⁸

Religiöse Kommunikation ist an erster Stelle Interaktion unter Anwesenden, ein heiliges Spiel mit Sprache und Handlung, das von einer Gruppe gespielt wird und deren Mitteilungswert sich zunächst auf sie begrenzt. Das Ziel ist die Erzeugung von Sinn. Manchmal aber dehnt sich die Kommunikation über die eigenen Grenzen hinaus. Wenn zum Beispiel dem erzeugten Sinn universalistische Züge verliehen wird, was in Teilen der Kirche passierte, dann gehen die Teilnehmer nach außen und versuchen, durch Mission oder auch durch Verbesserung der Gesellschaft, ihre eigene Sinngebung auf andere zu übertragen.

Die Süleyman-Gemeinschaft will keine Nichtmoslems missionieren. Sie besitzt aber ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein, mit dem sie sich an andere Moslems wendet. Dennoch nimmt sie die nichtmoslemische Außenwelt als Teil ihres eigenen religiösen Universums wahr, indem sie für sie betet. Durch das Gebet versucht sie, die spirituelle Kraft, die der Gemeinschaft innewohnt, weiterzuleiten. Damit ist vorläufig auch die Rolle dieser Laiengemeinschaft in der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation definiert. Mag sie sich in ihrer organisatorischen Gestalt im Augenblick schwer tun, sich mit der Mehrheitsgesellschaft zu vernetzen und Experten zum Beispiel für die interreligiöse Kommunikation auszubilden. Für die Welt zu beten, ist auch eine Form der Außenkommunikation.

57 Telefongespräch mit M/SG 8 vom 2.II.2000.

58 Interview mit M/SG 15 vom 21.4.1999.

