

KAPITEL I

DIE HEILIGEN MÄNNER DES NAKSHIBENDI-ORDENS

1.1 Bruch als Instrument der Erneuerung

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

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

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

1 Radke 1996, S. 6 et pass.

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

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

Die Genealogie der Süleyman-Gemeinschaft² bildet lediglich einen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Scheich Nakshibend und seine Vorgänger

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

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

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

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

macht sie zu einer unverzichtbaren wissenschaftlichen Quelle religiöser Lokalgeschichte.

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

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

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

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

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

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

9 *Qibla*: Gebetsrichtung (nach Mekka).

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

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

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

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

12 Molé 1959, S. 55; 1965, S. 122. Für die religiöse und sprachliche Vielfalt der Region, s. Meyer 1923.

13 Vgl. AbuKhalil 1995, S. 431-4.

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

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

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

14 Algar 1990a, S. 16.

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

16 Meier 1943, S. 10.

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

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

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

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

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

19 Schimmel (1975) 1995, S. 79.

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

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

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

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

21 Molé 1965, S. 53.

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

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

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

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

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

²⁴ Molé 1965, S. II.

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

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

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

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

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

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

27 Siehe Kap. 6.

28 Trimingham 1971, S. 174-5.

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

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

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

29 Masud 2000, *Introduction*; Poston 1992.

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

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

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

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

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

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

33 Siehe Kap. 6.

34 Schimmel (1981) 1995.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Vgl. Meier 1943, S. 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

47 Chodkiewicz (1990) trug die wichtigsten Zitate zusammen.

48 Ter Haar 1992, S. 84.

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

50 Özelsel 1997, S. 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

dieser speziellen Form der Mystik mit dem politischen Tagesgeschäft bergen. Sie ist grundlegend für das richtige Verständnis der heutigen religiösen Auseinandersetzung zwischen den islamischen Organisationen in Deutschland.⁵³

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

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

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

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

55 Jamal Malik 1993, S. 56.

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

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

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

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

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

58 *Evliya Menkebeleri*, S. 104-5.

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

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

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

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

60 Ebenda S. 107.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁷ Fusfeld 1981, S. 218.

⁶⁸ *Evliya Menkebeleri*, S. 121.

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

1.5 Das ausgeblendete andere Geschlecht

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

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

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

70 Fusfeld 1981, S. 242-56.

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

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

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

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

72 Schimmel 1978; Troll 1978, S. 29.

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

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

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

