

Auszug aus EZW-Text 260 "Islamische Verbände in Deutschland" zum Naqschbandi-Sufismus als Ursprung religiös-konservativer Strömungen mit politischen Bezügen in der Türkei

4.1.1 Erneuerung durch Bewahrung: Naqschbandi-Sufismus

Für das Verständnis des VIKZ lohnt es sich, ein wenig auszuholen und zumindest in groben Zügen auf die Geschichte des Sufiordens der Naqschbandiyya einzugehen. Das umso mehr, als in dieser Geschichte der **Ursprung aller wichtigen Strömungen des**

²⁴⁸ Zum Verständnis des VIKZ-Bildungsangebots als „Hizmet“ s. u. Fußnote 263. Zur Nurculuk auch: Seidel u. a. 2001, 69 – 78; Cemil Şahinöz, Die Nurculuk Bewegung. Entstehung, Organisation und Vernetzung, Istanbul 2009 (Insiderperspektive). – Zur Gülen-Bewegung s. Friedmann Eißler (Hg.), Die Gülen-Bewegung (Hizmet). Herkunft, Strukturen, Ziele, Erfahrungen, EZW-Texte 238, Berlin 2015.

²⁴⁹ S. dazu oben 3.3.1 und unten 4.1.2.

politischen Islam in der Türkei liegt. Der Naqschbandi-Orden²⁵⁰ gehört zu den größten Sufiorden weltweit und spielte bei der Verbreitung des Islam in verschiedenen Weltregionen, etwa in Zentralasien und Indien wie dann auch in Kleinasien, eine entscheidende Rolle. Ein Grundzug seiner Vitalität ist der reformerische Impuls, der sich gegen die zeitgenössischen Strömungen des Islam und auf die Erneuerung des Glaubens durch Konzentration auf Herzensbildung und disziplinierte Lebensführung richtet (*tadschdid*, Erneuerung/Wiederbelebung). Der Sufischeich (Schah) Baha'uddin Naqschband (1318 – 1389) aus Buchara im heutigen Usbekistan ist der Namensgeber des Ordens, der besonders für seine Nüchternheit und sein erzieherisches Interesse im Blick auf die gebildeten städtischen Schichten – und damit seine politische Ausrichtung – bekannt wurde. Kunst, Musik, jedes überschwängliche, gar ekstatische mystische Erleben wurde kritisch betrachtet. An die Stelle des lauten Gottesgedenkens mit Musikbegleitung (siehe „tanzende Derwische“) trat in der Naqschbandiyya der „stille *Dhikr*“, das lautlose Gottesgedenken im Herzen, das eine disziplinierende Konzentration auf Gott auch im Alltag möglich macht. So konnte tiefe innere Frömmigkeit mit einer weltzugewandten Haltung einhergehen, was eine besondere Affinität des „schweigenden Ordens“, wie er auch genannt wird, zur gebildeten Mittelschicht der Kaufleute und zu den Höfen zur Folge hatte.²⁵¹

Weitere Kennzeichen der Naqschbandiyya sind die *Sohbets*, also intime Unterhaltungen zwischen Meister und Jünger auf höchster geistiger Ebene,²⁵² sowie die tiefe spirituelle Verbindung (*rabita*) der Schüler mit dem Meister (bzw. den Meistern und über die „Kette“ der Meister, *silsila*, bis hin zu Muhammad). Diese verleiht sich Ausdruck in der Übung der gegenseitigen Versenkung (*tawaddschuh*),²⁵³ in der der Schüler im Schweigen das Bild des Meisters und durch dieses wie mittels eines Spiegels das Licht Muhammads in sich aufnimmt.

Zwei weitere Etappen der Geschichte der Naqschbandiyya sind für das Verständnis der späteren Entwicklungen wichtig.

Die eine ist mit dem Wirken Scheich Ahmad al-Faruqi as-Sirhindis (1564 – 1624) verbunden, des großen Lehrers und Verfechters der sunnitischen Orthodoxie gegen die

²⁵⁰ Schreibweise auch: Naqshbandi/Naqshbandiyya, Nakšibendi/Nakšibendiye, Nakshibendi, Nakschibendi, Naqschibandi u. Ä. – Vgl. zum Folgenden allgemein Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt a. M./Leipzig 1995 (deutsche Erstausgabe München 1985), 514 – 526; Jonker 2002, 17 – 47; Wunn 2007, 77 – 80; Ghadban 2015; Rogg 2017, insbesondere 63 – 80; Svante E. Cornell/M. K. Kaya, *The Naqshbandi-Khalidi Order and Political Islam in Turkey*, in: *Current Trends in Islamist Ideology*, 3.9.2015, www.hudson.org/research/11601-the-naqshbandi-khalidi-order-and-political-islam-in-turkey.

²⁵¹ Die Regel des stillen *Dhikr* geht auf den Gelehrten und Mystiker Abdul Khaliq Ghijduwani (Ghujdawani, Gijduvani, 12. Jahrhundert) zurück.

²⁵² Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (s. Fußnote 250), 517.

²⁵³ In dem Begriff steckt das Wort für Gesicht, *wadschh*, und das Einander-gegenüber-Sein/Sitzen („face to face“).

als ketzerisch gebrandmarkte Religionspolitik der indischen Mogulherrscher, etwa des zeitgenössischen Dschalal ad-Din Muhammad Akbar. Die „Briefe“ (*Maktubat*) des hochverehrten *Imam-i rabbani*, des „großen Imams“, werden bis heute im VIKZ intensiv studiert und in Predigten zitiert. Angesichts der als häretisch betrachteten (religionstoleranten!) Tendenzen seiner Zeit, zu denen er auch die ekstatischen Erfahrungen der anderen Sufiorden rechnete, band Sirhindi die Lebensführung wieder streng in das schariatische Regelsystem ein. Eine strikte *Imitatio Muhammadi*, also eine detaillierte Nachahmung des Prophetenlebens Muhammads, musste die günstige Voraussetzung für eine direkt zum Ziel führende Gottessuche sein. Ekstase und Verzückung konnten davon nur ablenken. Sirhindi lehrte daher eine Methode der Selbstdisziplinierung und Selbstreflexion, die den Adepten durch die nüchterne Formalisierung des Lebenswandels in eine tiefe innere Verbundenheit mit dem Propheten führte. Zur „Reinheit in der Befolgung des göttlichen Gesetzes“ (*Ichlas-i Scharia*) kam die unbedingte Treue zum Meister. Dahinter stand die Überzeugung, dass letztlich alle Methode nicht ausreicht, um das letzte große Ziel aller Mystik, das Sich-in-Gott-Verlieren („Entwerdung“, *fana*), erfahren zu können. Dies bedarf vielmehr der Gnade Gottes, die – allerdings wiederum methodisch – durch den vollkommenen Meister vermittelt wird. Auf diesem Wege wird der Meister zur übermächtigen, fast gottähnlichen Autorität erhoben, indem der Schüler mit der Technik des schon erwähnten *Tawaddschuh* die Einswerdung mit dem Meister sucht, die „Entwerdung in den Scheich“ (*fana' fi sh-shaikh*) als Weg zu Gott. Trug ihm die derartige Einführung einer religiösen Mittlergestalt (!) zwischen dem Gläubigen und Gott auch den Vorwurf der Ketzerei ein, der den Orden immer wieder dem Argwohn der Zeitgenossen aussetzte, so galt der streitbare Ahmad Sirhindi doch als der Wiederhersteller der klassischen Theologie, auch gegen die negativ beurteilten schiitischen Einflüsse der Zeit.²⁵⁴ Noch zu Lebzeiten erhielt er den hohen Ehrentitel *Mudschaddid alf thani*, „Erneuerer des zweiten Jahrtausends“ (der islamischen Zeitrechnung),²⁵⁵ wonach die bald dominante Strömung *Naqschbandiyya mudschaddida* heißt. Erneuerung im Sinne Sirhindis bedeutet freilich nicht Veränderung, sondern Rückkehr zum religiösen Ursprung der Offenbarung, also gerade nicht Neuinterpretation der Tradition, auch keine gesellschaftliche Erneuerung, all dies wäre unerlaubte „Neuerung“ (*bid'a*) und damit Häresie. *Tadschdid* hingegen soll – in fundamentalistischer Manier, würden wir heute sagen – „die religiösen Grundsätze von traditionellen Gewohnheiten

²⁵⁴ Das anti-schiitische Element ist in der *Naqschbandiyya* ausgeprägt, was u. a. darin charakteristisch zum Ausdruck kommt, dass die *Silsila* (Kette der Meister) in den allermeisten *Naqschbandi*-zweigen über den ersten Kalifen Abu Bakr auf Muhammad zurückführt, der als sunnitisch-orthodox betrachtet wird, im Gegensatz zu anderen Orden, in denen die *Silsila* in aller Regel über Ali und damit den Beginn der Reihe der schiitischen Imame auf Muhammad zurückgeht.

²⁵⁵ Der Prophet Muhammad soll für jedes islamische Jahrhundert einen „Erneuerer“ der Religion (des Islam) angekündigt haben. So wird z. B. der Begründer der *Ahmadiyya*, Mirza Ghulam Ahmad (1835 – 1908), als „Erneuerer des 14. islamischen Jahrhunderts“ verehrt.

reinigen, ... aber auch zeitgemäße Formgebungen des Glaubens verhindern“.²⁵⁶ Diese Auffassung wurde später nicht von allen Naqschbandi-Zweigen übernommen, einige fassten *Tadschdid* in der Tat als *Reform* im Sinne einer geistigen und gesellschaftlichen Erneuerung auf. Zudem musste das Bestreben, die politischen und gesellschaftlichen *Voraussetzungen* für eine gelingende *Imitatio Muhammadi* sicherzustellen, paradoxerweise gerade zur notwendigerweise politischen Einmischung in die Gestaltung des gesellschaftlichen Umfelds führen.²⁵⁷

Die zweite Etappe, die von besonderer Bedeutung ist, ist die Prägung durch Maulana Khalid al-Baghdadi (1776 – 1827),²⁵⁸ eine Schlüsselfigur nicht nur des Sufismus seiner Zeit, sondern für den sunnitischen Islam im gesamten arabisch-türkischen Raum. Der nach ihm „Khalidiyya“ benannte Zweig der Naqschbandiyya mudschaddida wurde in der Türkei besonders einflussreich. Khalid stellte die Bruderschaft Anfang des 19. Jahrhunderts organisatorisch neu auf und nahm eine Neubestimmung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses vor. Er lehrte, dass die enge Bindung zwischen Meister und Schüler (*rabita*) auch in Abwesenheit des Lehrers intensiv aufrechterhalten werden könne, sie also nicht an dessen physische Gegenwart gebunden sei. Durch diese Abstraktion von der unmittelbaren Beziehung wurde das hierarchische Moment gleichwohl verstärkt – der Lehrer war nun immer gegenwärtig, auch wenn die Stellvertreter in entfernteste Gebiete entsandt wurden. Außerdem war es nur noch ein kleiner Schritt, die Verbindung zu neuen Schülern aufzunehmen, ohne sie je gesehen zu haben – traditionell unmöglich –, und von da aus lag die Möglichkeit nicht mehr fern, die Bande auch jenseits der Todesgrenze aufrechtzuerhalten oder gar zu knüpfen.²⁵⁹ Dadurch wurde der Orden einerseits außerordentlich flexibel, auch was seine systematische Verbreitung in den urbanen Zentren betraf, andererseits konnten sich Organisationsformen etablieren, die ohne die

²⁵⁶ Jonker 2002, 30.

²⁵⁷ Die Auseinandersetzung darüber, was Erneuerung bzw. „Reform“ heißt, zieht sich durch die Geschichte bis heute. Während der Begründer des Wahhabismus, Ibn Abd al-Wahhab, seine Erneuerungsbewegung im 18. Jahrhundert auf die Praxis der *Salaf* (der ersten islamischen Gelehrten generationen) und gegen alle „Neuerungen“ (*bida'*) richtete, führen über seinen Zeitgenossen auf dem indischen Subkontinent, den Naqschbandi-Scheich Waliullah ad-Dihlawi (1703 – 1763), direkte Linien zu den orthodox-puristischen „Deobandis“ wie auch zu den stärker durch Volksislam und Heiligenverehrung geprägten „Barelwis“ mit ähnlichen Zielen (und vereint im Widerstand gegen die Kolonisation durch die Briten); vgl. Ghadban 2011, 85 – 99. Das „Darul Uloom“ in der nordindischen Stadt Deoband (Uttar Pradesh) ist nach der ägyptischen Al-Azhar-Universität das zweitbedeutendste Zentrum islamischer Gelehrsamkeit weltweit. Die Barelwis sind ebenfalls sunnitisch-orthodox, in wichtigen Lehrstücken jedoch in Opposition zur Deoband-Bewegung. Der Name (auch: Barelvi) geht auf die nordindische Stadt Bareilly zurück – gar nicht so sehr weit von Deoband entfernt –, wo die Bewegung im 19. Jahrhundert ihren Anfang nahm. Beide Strömungen sind insbesondere in Britannien stark vertreten.

²⁵⁸ Kurde aus dem heutigen Nordirak, der sich in Indien in den Naqschbandi-Sufismus einweihen ließ und diesen dann nach Damaskus und von da aus weit ins Osmanische Reich brachte.

²⁵⁹ Vgl. Jonker 2002, 44.

Anwesenheit des Meisters dennoch den absoluten Gehorsam sicherstellten – eine für den späteren Übergang zu den Laiengemeinschaften entscheidende Weichenstellung.

4.1.2 Süleyman Efendi (1888 – 1959) in seiner Zeit, die Süleyman-Gemeinschaft

Süleyman Hilmi Tunahan wurde 1888 im rumänisch-bulgarischen Grenzgebiet geboren, als der Zusammenbruch des Osmanischen Reichs auf dem Balkan fortgeschritten war. Seine erste Unterweisung erhielt er von seinem Vater, einem Naqschbandi-Scheich. Er studierte in Istanbul und lehrte an den bedeutenden osmanischen Medresen die islamischen Wissenschaften. Die Gründung der Republik 1923 hatte verheerende Folgen für das religiöse Establishment. Die Traditionsschulen wurden aufgelöst, die Sufiorden 1925 verboten, die Tekken (Zentren der Sufibruderschaften) geschlossen, die Moscheen unter Staatsaufsicht gestellt und das religiöse Personal entlassen. In dieser Situation erwies sich die Naqschbandiyya als vergleichsweise widerstandsfähiger als viele andere Orden, da sie mit ihrer Fokussierung auf die Befolgung der Scharia und den schweigenden *Dhikr* von der Zerstörung äußerer Strukturen nicht so schwer getroffen wurde. Die Praxis konnte im Stillen weitergehen, die Strukturen der Bruderschaft blieben weitgehend intakt. Die Khalidiyya wurde durch die brachiale Marginalisierung weiter politisiert und brachte die wichtigsten Gegner des laizistischen türkischen Staates hervor.²⁶⁰ Ihr Einfluss auf die türkische Gesellschaft und Politik kann kaum überschätzt werden. Ihre Ideen haben praktisch alle politisch relevanten sozialen Bewegungen in der heutigen Türkei mitgeprägt. In den 1960er Jahren kristallisierte sich der Widerstand der Religiösen im Naqschbandi-Umfeld der İskenderpaşa Moschee im konservativen Istanbul Stadtteil Fatih. Hier laufen die Fäden des türkischen Islamismus zusammen, über Jahrzehnte zusammengehalten und gezogen von dem Naqschbandi-Khalidi Scheich Mehmed Zahid Kotku (1897 – 1980), dem Lehrer Necmettin Erbakans.²⁶¹ Bis heute gehören türkische Spitzenpolitiker zu dieser Gemeinschaft oder stehen ihr nahe. Nicht nur Erbakan kommt aus dem Kreis um Kotku (s. 3.3.1), auch Süleyman Demirel, Turgut Özal, Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Abdülkadir Aksu (der erste AKP-Innenminister), Beşir Atalay (ab 2007 bzw. 2011 einige Jahre Innenminister bzw. stellvertretender Ministerpräsi-

²⁶⁰ Vgl. ebd., 58.

²⁶¹ Kotku „ist der Wegbereiter des politischen Islam in der Türkei. Zwar ist er offen für moderne Wissenschaften und Technik, doch lehnt er die westliche Kultur radikal ab. Im Stil der antikolonialen Bewegungen der Zeit fordert Kotku, dass sich die Türkei von der ‚Sklaverei‘ des Westens befreien und wirtschaftlich unabhängig werden müsse. Und er will den Sturz der Kemalisten – allerdings nicht durch eine Revolution, sondern durch Evolution. Die Muslime sollten sich bemühen, an die Spitze der ‚sozialen und politischen Institutionen zu gelangen, um die Kontrolle über die Gesellschaft zu übernehmen‘, predigt Kotku seinen Schülern“ (Rogg 2017, 65f). Vgl. Seidel u. a. 2001, 94 – 98. Siehe auch oben 3.3.1 bei Fußnote 168.

dent) oder der Chef der Saadet-Partei, Temel Karamollaoğlu, gehören dazu. Auch der AKP-Politiker Bülent Arınç hat einen Naqschbandi-Hintergrund.²⁶²

Doch zurück zu Süleyman. Er schloss sich nicht direkt der Khalidiyya an, sondern einer Linie, die anstatt auf gesellschaftliche Einmischung auf die Bewahrung des religiösen Erbes setzte. Angesichts der kemalistischen Revolution, die in seinen Kreisen als der Untergang der bisherigen (religiös-kulturellen) Welt empfunden wurde, bedeutete dies für ihn insbesondere Vermittlung von Grundkenntnissen in Bezug auf den Koran, islamische Werte wie Verhaltensregeln, Geschlechterordnung von Mann und Frau sowie das intermediäre Lehrer-Schüler-Verhältnis. Da er – zunächst relativ isoliert und mit wenig Resonanz – als Wanderlehrer auf dem Land häufig mit wenig Gebildeten oder Analphabeten zu tun hatte, entwickelte er ein neues Lehr- und Lernsystem, das auf die Alphabetisierung und die Vermittlung von zentralen Auszügen der Naqschbandi-Literatur in möglichst kurzer Zeit abzielte und bis heute erfolgreich angewendet wird. Die einzige schriftliche Hinterlassenschaft Süleyman Efendis ist eine wenige Seiten umfassende Anleitung zum schnellen und effektiven Erlernen der arabischen Schrift, die in der Türkei 1928 verboten worden war. 1936 trat er in die Nachfolge seines Meisters als die Nummer 33 in der Naqschbandi-Genealogie (gemäß der Süleyman-Gemeinschaft), womit die Reihe zugleich abgeschlossen wurde, da Süleyman Efendi keine weiteren Nachfolger einsetzte. Die Übertragungslinie kam damit zum Ende, es blieb die spirituelle Bindung aller künftigen Schüler an Süleyman. So wurde aus dem Sufiorden eine Laiengemeinschaft, in der die Verantwortung für die Weitergabe des religiös-kulturellen Erbes (in der Gestalt der Naqschbandiyya mudschaddida) auf einmal bei sehr vielen lag. Diese rückten das Studium der religiösen Wissenschaften noch mehr ins Zentrum und entwickelten ein Sendungsbewusstsein, das vor dem Hintergrund der aggressiven Religionspolitik der Türkei zu verstehen ist.²⁶³ Es orientiert sich am spätosmanischen Gesellschaftsideal einer Einheit von Religion und Gesellschaft.

²⁶² Vgl. Seidel u. a. 2001, 95f.

²⁶³ Die Süleyman-Gemeinschaft versteht ihr Bildungsangebot als *Hizmet*, als (religiösen) Dienst an der islamischen Gemeinschaft (vgl. Jonker 2002, 184 und 202). Jonker 2002, 76, fasst die zukunftsweisende Transformation der Institution des Scheichs so zusammen: „Auf diese Weise, mit Hilfe einer tiefgreifenden Erneuerung der Ordenstradition, entwickelte Süleymans Lehrtätigkeit sich tatsächlich zu einem Schlupfloch, durch das die intermediäre, vom Staat unterdrückte Auffassung vom Glauben sich letztendlich zu retten wusste.“