

Die Sufi-Dimension der Gülen-Bewegung

Dr. Ralph Ghadban

KAS Berlin – 18.02.2014

Die Diskussion um die Gülen-Bewegung zeichnet sich durch Unwissenheit und Unsicherheit aus. Man rätselt und recherchiert. Die Medien gehen in den Schulen der Bewegung auf Spurensuche und finden nichts Überzeugendes. Das überwiegend deutsche Personal weiß nichts, oft nicht einmal, dass die Schule zur Bewegung gehört. Auf direkte Anfragen nach der Beziehung zu Gülen antworten türkischstämmige Funktionäre, dass sie von ihm inspiriert sind, ohne jedoch irgendeine organisatorische Bindung zu ihm zu unterhalten. Die Verwirrung erreicht ihren Höhepunkt, wenn man entdeckt, dass kein Religionsunterricht erteilt wird. Die Schulen sind religionsfrei.

Man fragt sich, warum eine religiöse Bewegung keine Religion unterrichtet. Man hätte erwartet, dass es bei den Gülen-Schulen mindestens wie auf der deutschen staatlichen Schule zugeht, dann hätte man gesehen, welcher Islam vermittelt wird. Daher kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Bewegung mit allen Mittel versucht, ihre Religion zu verstecken.

Die Gülen-Bewegung verfolgt politische Ziele genauso wie der sogenannte politische Islam der Muslimbruderschaft und der Salafisten. Sie will die Gesellschaft islamisieren, indem sie das Leben nach der Scharia organisiert. Das führt unweigerlich zu einem islamischen Staat. Der politische Islam will eher den Staat erobern, um die Scharia in der Gesellschaft durchzusetzen. Deshalb lässt er sich in Parteien organisieren, die sich an Wahlen beteiligen wie zuletzt in manchen arabischen Ländern. Die Gülen-Bewegung lehnt die Gründung von Parteien ab und erweckt damit den Eindruck, apolitisch zu sein.

Trotz ihrer ausgeprägten religiösen und politischen Ziele erscheint die Bewegung areligiös und apolitisch. Das sorgt für Verwirrung, die noch gesteigert wird, wenn man bei der oberflächlichen Betrachtung ihrer Dienste, genannt *Hizmet*, die Aktivität eines Wohlfahrtsverbandes zu sehen glaubt. Der Grund für diese Verwirrung liegt meines Erachtens darin, dass viele die tausendjährige Sufi-Tradition, die dem Phänomen zugrunde liegt, nicht genügend würdigen. Diejenigen allerdings, die den Sufismus in der Bildung der Bewegung berücksichtigen, tun es nur im positiven Sinn, um der Bewegung

eine Aura von Spiritualität zu verleihen und sie in der Tradition des politisch harmlosen klassischen Mystizismus einzureihen. Daher lohnt es sich, einen Blick auf diesen Sufi-Hintergrund zu werfen.

Die klassischen Sufis befolgen einen Pfad (*tariqa*) mit verschiedenen Stationen der Läuterung (*maqam*), deren höchste Stufen die Liebe zu Gott (*mahabba*) und das Wissen über ihn (*ma'rifa*) beinhalten. Dann folgt die ersehnte Vereinigung (*tawhid*) mit Gott und das Entwerden (*fana'*) in ihm, d.h., sich in ihn verlieren. Damit wird die Einheit des Seins (*wihdat al wujud*) erreicht. Der Einzelne erkennt, dass nichts und niemand von Gott getrennt ist. Das ist die Endstufe der Vollkommenheit des Menschen. Diese Zielsetzung wurde von Ibn Arabi (1165-1240) formuliert und dient als Grundlage für alle klassischen Sufi-Bewegungen.

Das Hauptmittel zum Fortschreiten auf dem Pfad sind die Sitzungen zum Andenken an Gott (*dhikr*). Sie beinhalten Musik, Tanz und Gesang und erfolgen unter der Leitung eines Meisters, der sein Wissen und seine Autorität durch eine Kette von Überlieferern (*silsila*), die auf den Propheten Mohammad zurückgeht, erhalten hat. Der Meister sorgt dafür, dass die Trancen und das Entrücken der Jünger nicht entarten. Der Jünger ist dem Meister total ergeben, und diese Bindung bildet die Grundlage jeder Sufi-Orden.

Die Gülen-Bewegung wurzelt in einer Sufi-Tradition, genauer gesagt in der Tradition der Naqshbandiyya. Dieser Orden unterscheidet sich allerdings wesentlich von allen anderen Bruderschaften, an erster Stelle dadurch, dass er sich in die sozialen und politischen Angelegenheiten einmischt. Annemarie Schimmel schreibt: „...die Tatsache bleibt bestehen, dass die Naqshbandiyya, obgleich ein mystischer Orden, immer an der Politik interessiert war, weil sie die Erziehung der herrschenden Klasse als ihre Verpflichtung ansah.“ Weiter schreibt sie: „Um der Welt zu dienen [*hizmet*], meinen die Naqshbandis, muss politische Macht ausgeübt werden. Die Herrscher müssen unter Kontrolle gebracht werden, so dass das göttliche Gesetz [die Scharia] in jedem Lebensbereich durchgeführt werden kann.“ (Schimmel, 519, 516)

Nicht nur in der Zielsetzung, sondern auch in der Praxis der Naqshbandiyya sind die Unterschiede bemerkbar. Seit ihrer Entstehung im 13. Jh. war sie ein nüchterner Orden und verzichtete auf Musik, Tanz und Gesang in ihren Zeremonien, sie befolgte den schweigenden *dhikr*. Die enge Beziehung zwischen Meister und Jünger (*rabita*) zeigte sich in der gegenseitigen

Versenkung (*tawajjuh*). Durch diese Technik behält der Jünger das Bild seines Meisters in seinem Herzen. Der Meister ist wie ein Spiegel, der den Propheten reflektiert und durch ihn strömt das göttliche Licht. Ein weiteres Merkmal bildete die intime Unterhaltung zwischen Meister und Jünger auf höchster geistiger Ebene (*sohbet*). Sie gilt als die effektivste und schnellste Methode, Gott zu erreichen. Schimmel fasst die Unterschiede wie folgt zusammen: „Nicht lange Perioden der Abtötung, sondern seelische Läuterung, nicht Training der niedrigen Triebe, sondern Erziehung des Herzens sind für die Naqschbandiyya-Methodik charakteristisch.“ (Schimmel, 517)

Einflussnahme auf die und Steuerung der Politik im Sinne der Scharia waren und sind bis heute ein genau so wichtiges Ziel wie die mystische Erleuchtung geblieben. Der Orden hat aber im Laufe der Jahrhunderte mehrere Veränderungen erfahren, ohne jedoch diese Ziele aus den Augen zu verlieren. Drei Veränderungen waren von großer Bedeutung. Die erste fand in Indien Anfang des 17. Jh.s statt als Reaktion auf die synkretistische Religionspolitik der Mogul-Sultane dieser Zeit, die eine göttliche Religion (*diyana rabhaniyya*), eine Mischung aus Hinduismus und Islam, anstrebten. Ihr Anführer war Scheich Ahmad Sirhindi (1564-1624), der als Erneuerer der Religion (*mujaddid*) galt, daher der Name dieser bald dominanten Strömung die *naqshbandiyya mujaddida*.

Sirhindi stellte die klassische islamische Theologie der „Einheit der Schau“ (*wahdat al-shuhud*) anstatt der Sufi-Theologie von ibn Arabi „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wujud*) wieder her, und integrierte die Scharia in den Sufi-Pfad. Dieser Pfad war bislang bei den Sufi der Weg zum Erlangen hochwertigen esoterischen internen Wissen im Gegensatz zur Scharia, die ein äußerliches formales Wissen vermittelte. Auf fortgeschrittenen Stufen des Pfades konnten die Sufis sogar auf die Scharia verzichten. Sirhindi, der auch wie die Sufis zwischen innerem und äußerem Wissen unterscheidet, betrachtet beide Wege nicht als gegensätzlich, sondern als komplementär. Die islamischen Gelehrten (*ulama*) stützen sich auf den eindeutigen Versen im Koran (*al-muhkamat*), um ihre Urteile zu beziehen, der Sufi widmet sich den Versen, die eine Ähnlichkeit vorweisen, aber mehrdeutig sind, zu (*al-mutaschabihat*) und gewinnt damit ein tieferes Wissen. Um auf den Sufi-Pfad zu gehen, muss der Mystiker in allen Fällen die äußeren Vorschriften der Scharia einhalten.

Der Meister, über den das göttliche Licht strömt, wird von Sirhindi als perfekter Meister aufgewertet und gewinnt als höchster Repräsentant und Agent Gottes fast prophetische Macht (*al-qayyum*). Die Folge ist, dass das Entwerden (*fana'*) der Jünger nicht mehr in Gott, sondern in dem perfekten Scheich stattfindet, erst dann kommt er zur „Einheit der Schau“, in der Gott als Eins und gleich anders als seine Schöpfung wahrgenommen wird, das ist die höchste Stufe der Gewissheit, die in nichts anderem als der totalen Unterwerfung unter Gott (*'ubudiyya*) besteht.

Sirhindi betrachtete die Scharia als dem Sufismus überlegen. Am Jüngsten Tag, schreibt er, wird Gott den Menschen nach seiner Befolgung der Scharia und nicht nach seiner Zugehörigkeit zur *tariqa* fragen. Als Konsequenz zur strikten Befolgung der Scharia denunzierte Sirhindi u.a. die Praxis der Sufi genau wie den Irrglauben der Schiiten, und empfahl die Erniedrigung der Hindus, sie sollen die Kopfsteuer zahlen, wie die Hunde behandelt werden und ihre heiligen Kühe sollen geschlachtet werden. (Weismann, 61)

Die zweite Veränderung der Naqshbandiyya war das Werk von Dia' al Din Khaled (1776-1827), der Anfang des 19. Jh.s die Naqshbandiyya Khalidiyya in Damaskus erschuf. Itzchak Weismann schreibt: „In vielerlei Hinsichten stellt die Laufbahn Khaleds den Höhepunkt der Naqshbandi-Unternehmung dar. In ihm werden die zwei Grundelemente der Bruderschaft: der soziopolitische Aktivismus und die Bindung an die Orthodoxie, auf eine vollkommene Art ausgearbeitet und vereint.“ (Weismann, 87). Die Hauptleistung Khalids lag nicht in theologischen Fragen, sondern in der religiösen Erziehung und der Organisation der Bruderschaft.

Er verkürzte massiv die Ausbildungszeit seiner Jünger, so konnte er viele ausbilden und in alle Richtungen verschicken. Weiter gestaltete er die Bindung zwischen Jünger und Meister neu; sie benötigte nicht mehr ihre physische Gegenüberstellung, sie wurde spiritualisiert. Jünger konnten sich das Bild des Meisters im Geist vergegenwärtigen, ohne ihn jemals getroffen haben

Das erlaubte eine rasche Verbreitung der *Khalidiyya* in den osmanischen städtischen Zentren, wo sie die wenigen schon seit dem Anfang des 18. Jh.s vorhandenen *mujaddida* von Sirhindi schnell absorbierten. Anders als die Wahabiten, die zur selben Zeit in Arabien wüteten und jede Modernisierung fanatisch bekämpften, war die *Khalidiyya* gegenüber der Moderne offen und

sah in der Übernahme ihrer materiellen Errungenschaften eine Stärkung des islamischen Staates. Sie unterstützte deshalb aktiv die Reformen im Osmanischen Reich, genannt Tanzimat, und wurde damit eine effektive sozio-religiöse Bewegung im Dienst der Gemeinschaft der Muslime und der Orthodoxie.

Nach den osmanischen Reformen von 1856, die praktisch vom Westen diktiert wurden, wechselte die Khalidiyya zur Opposition und unterstützte die Jungosmanen. Als Sultan Abdel Hamid nach 1878 eine panislamistische Politik verfolgte, standen sie hinter ihm und 1909 führten sie die Konterrevolution gegen die säkularistischen Jungtürken an, die ein Jahr zuvor die Macht erobert hatten. Nach dem Zweiten Weltkrieg errichtete Kemal Atatürk die moderne säkulare Türkei und schaffte 1924 das Kalifat ab. Die Naqshbandi Khalidiyya zettelte mit Scheich Said 1925 einen Aufstand an; Atatürk zerschlug den Aufstand und verbat alle Sufi-Orden. Er schloss u.a. 773 Derwisch-Logen und 905 Mausoleen von Sufi-Heiligen und konfiszierte ihren Besitz. Der Sufismus war geschlagen, aber nicht tot, die Naqschbandis leiteten ihre dritte wichtige Veränderung ein.

Die Politik Atatürks bezweckte zweierlei: erstens die Kontrolle der Religion durch die Kontrolle ihrer Institutionen, eine Aufgabe, die die im Jahre 1924 errichtete Diyanet übernahm, und die Verdrängung der Religiosität mit ihren Riten und Symbolen aus dem öffentlichen Raum. In diesem Sinne wurden die Sufi-Orden verboten, viele traditionelle Bruderschaften, die ihr *dhikr* mit Tanz und Gesang vorführten, gingen nach Schließung der Logen unter; diejenigen, die den schweigenden meditativen *dhikr* praktizierten, und das waren die Naqschbandis, verlagerten ihre Tätigkeit in die Moscheen und Privatwohnungen und überlebten.

Eine Anpassung an die neue repressive Realität war jedoch notwendig und fand auch statt. Sie bestand in der Umwandlung der Haupt Sufi-Orden von einer Bruderschaft (*tariqat*) zu einer Gemeinschaft (*cemaat*). Thierry Zarcone kennzeichnet die *cemaat* als Krypto-Sufismus. Der mystische Geist bleibt erhalten, die Sufipraxis wird geändert, weil ihre Art der Soziabilität, den Erfordernissen der Moderne nicht mehr entspricht. Gerdien Jonker, die den Verband der islamischen Kulturzentren, den drittgrößten islamischen Verband in Deutschland, untersucht hat, spricht von Laiengemeinschaft. Der Begründer

der Gemeinschaft Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) knüpfte direkt an die Mujaddida von Sirhindi an und reihte sich in seine Überliefererkette (*silsila*) ein. Er ernannte aber selber keinen Nachfolger (*khalifa*) und die Kette endete nach seinem Tod. Als Ersatz für den charismatischen Meister standen nun die Schriften von Sirhindi (*maqtubat*) zur Verfügung. Sie sind die Hauptlektüre in den Gebetskreisen, die neben den Korankursen die zwei Säulen der Missionsarbeit (*da'wa*) der Laiengemeinschaft in Deutschland bilden.

Said Nursi (1877-1960) schaffte die Überliefererkette gleich ab. Der Leserkreis (*dershane*) verdrängte die Dhikr-Sitzung und der Meister wurde durch seine Schriften ersetzt. Im Leserkreis wird die Koranexegese von Nursi, die *risalet el-nur*, studiert. Mit seiner Exegese bot er eine Lösung zum Verhältnis des Islam mit der Moderne, in dem er diese in den Islam integrierte. Nursi meint: Über die Kenntnis der Schöpfung erlangen wir die Erkenntnis von Gott, weil die Welt der Ausdruck seiner Attribute ist. Die Naturwissenschaften sind im Koran vorhanden und ihr Erlernen ist eine Art Gottesdienst. Der Weg zu Gott ist nicht mehr der Sufi-Pfad, sondern die Schule und die Universität. Das erlaubte eine weite Öffnung zur Gesellschaft.

Nursis Schüler Fethullah Gülen hat dies am besten verstanden und legte später den Schwerpunkt der Tätigkeit seiner Cemaat auf die Bildung. Er errichtete seine eigenen Leserkreise, genannt Lichthäuser (*ışık evleri*), in denen er neben *risalet el-nur* von Nursi seine eigenen Vorträge (*sohbet*) als Prediger studieren ließ. Die Lichthäuser sind nicht für alle offen. Deshalb war dieser organisationelle Rahmen für Gülen zu eng, er gründete die privaten Nachhilfeeinrichtungen (*dershane*), gebunden an das Erziehungsministerium und ohne islamische Lehrinhalte, aber von seiner Cemaat eng kontrolliert. Die *dershanes* erreichten ein breites Publikum von potentiellen Sympathisanten und dienten als Rekrutierungsreservoir für die Lichthäuser. Später drang die Cemaat in andere Bereiche, wie in die Wohlfahrt, die Medien, die Wirtschaft und tief in die Zivilgesellschaft ein, wo ihre Anhänger eine Vielzahl an Organisationen gründeten, die sich gegenseitig unterstützten und ein ausgedehntes Netzwerk bildeten, das durch Mitglieder der Cemaat zusammengehalten wird.

Was aber die ganze Bewegung zusammenhält und ihre ganze Dynamik ausmacht, ist der Dienst an den Anderen, Hizmet, die von vielen

Außenstehenden als übliche Wohltätigkeit falsch verstanden wird. Von Anfang an sahen die Naqshbandis ihre Vollkommenheit erreicht, wenn sie an den Dienst an den Muslimen gekoppelt ist, d.h., wenn sie die Gesellschaft in Richtung Befolgung der Scharia lenken. Bei Gülen verschmelzen die spirituelle und die soziopolitische Dimension in dem Begriff *Hizmet*, der dann heißt: die Erhöhung des Wortes Gottes (*i'lâ-yi kalimatullahi*), das bedeutet die Verbreitung des Islam, indem man die Ideen von Nursi und Gülen propagiert, und wofür man sein ganzes Leben widmet. Bekim Agai bemerkt: „Durch die Aktivitäten der Cemaat im säkularen Sektor werden Bereiche des alltäglichen Lebens „islamisiert“.“ (Agai, 185)

Die *Hizmet* bestimmt auch die Organisationsstruktur. Es gibt keine Mitgliederausweise oder Aufnahmezeremonien in den Lichthäusern. Die Zugehörigkeit zur Cemaat erfolgt durch die Arbeit für sie und die Akzeptanz ihrer Lehre. Dann wird man ein Bruder oder eine Schwester und einem Leiter eines Lichthauses untergeordnet. Der Aufstieg in der Organisation hängt vom Grad der *Hizmet* ab, inwieweit und wie intensiv man sein Leben dem Islam widmet, und von der Kompetenz, die Werke von Nursi und Gülen zu interpretieren. Das verschafft Anerkennung und man wird ein älterer Bruder oder ältere Schwester und übernimmt die Verantwortung für die Lichthäuser und andere Organisationen wie z.B. in Deutschland für die Foren für interkulturellen Dialog (FID). An der Spitze der Hierarchie sind diejenigen, die einen direkten Kontakt zum Meister unterhalten. Sie koordinieren die Arbeit der Bewegung in den verschiedenen Ländern.

Unter den acht Prinzipien, die Abdul Khaliq Ghijduwani (gest. 1220) als Basis für die spätere Naqshbandiyya aufstellte, stand unter Punkt vier: „Einsamkeit in der Menge“, d.h., äußerlich mit der Schöpfung sein, gleichzeitig innerlich mit dem Schöpfer. Das erlaubte das Wirken in der Gesellschaft außerhalb des Sufi-Pfades, *hizmet*, ohne die Spiritualität zu verlieren. Fethullah Gülen hat das Urprinzip perfektioniert, *Hizmet* erfasst nun das ganze Leben. Das Gesamtleben wird bei ihm zu einem Gottesdienst. In diesem massiven Eindringen in die profane Welt lauert allerdings die Gefahr, an Spiritualität einzubüßen, dann bleibt nur die Politik übrig.

Bibliographie

- Agai, Bekim*, Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen. (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts, Bonner Islamstudien Bd. 2, Hamburg-Schenefeld 2008
- Hermansen, Marcia*, Understandings of “Community” within the Gülen Movement. Chicago 2006
- Jacob, Xavier*, Courants et Essais Novateurs dans l'Islam Turc . Die Welt des Islams, New Series, Vol. 44, Issue 1 (2004), pp. 27-84
- Jonker, Gerdien*, Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa. Bielefeld 2002
- Nazim Gulay, Erol*, The Theological Thought of Fethullah Gülen: Reconciling Science and Islam. Oxford 2007
- Schimmel, Annemarie*, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. München 1992
- Weismann, Itzhak*, The Nadshbandiyya. Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. New York 2007
- Yavuz, Hakan*, Islamic Political Identity in Turkey. Oxford 2003
- Yucel, Salih*, Fethullah Gülen. Spiritual Leader in a Global Islamic Context. Journal of Religion and Society Vol. XII 2010.
- Zarcone, Thierry*, Soufisme et confréries en Turquie au XX siècle. Turin 2002