

Simon Maierhofer

Die Ritualstruktur am Beispiel des Semâ- Rituals der Mevlevî-Derwische

Studienfächer:

Soziologie/ Buchwissenschaft

Erlangen 2018



Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
2 Die Struktur des Rituals	4
2.1 Was ist ein Ritual?	4
2.2 Rituale der Transzendenz	5
2.2.1 Trennungsphase	6
2.2.2 Schwellenphase	6
2.2.3 Wiederangliederungsphase	7
2.2.4 Liminalität und Communitas	7
2.2.5 Communitas als Gefahr	8
3 Das Semâ-Ritual	9
3.1 Herkunft	9
3.2 Der Ort des Rituals – Die Semahane	10
3.3 Die Symbolik der Kleidung	12
3.4 Ablauf	13
3.4.1 Trennungsphase	13
3.4.2 Schwellenphase	14
3.4.3 Wiederangliederungsphase	17
4 Fazit	18
5 Literaturverzeichnis	19
6 Abbildungsverzeichnis	20
7 Selbständigkeitserklärung	21

1. Einleitung

In einer überwiegend profanen Gesellschaft haben Riten und Rituale einen weitgehend archaischen Charakter und werden oft in den Bereich der Mythen und der Religion verwiesen. Sie sind meist schwer verständlich, undurchsichtig und daher dem Alltagsbewusstsein unzugänglich. Doch auch in modernen säkularen Gesellschaften spielen Rituale eine sehr wichtige Rolle z.B. in Form von Trauerritualen. Sie sind wesentlich für den Aufbau, Erhalt und Genese sozialer Ordnung. Individuelle und soziale Krisen werden durch Rituale aufgefangen und bieten durch eine vorgegebene Form die Möglichkeit der Bewältigung.¹ Ein Leben in der Gesellschaft –ob säkular oder religiös– ist ohne Rituale nicht denkbar. Sie ziehen sich wie ein roter Faden durch die Textur gesellschaftlichen Lebens.

Im ersten Teil der vorliegenden Seminararbeit liegt der Fokus auf der Definition und der Struktur des Ritualgeschehens. Jedes Ritualkomplex hat eine allgemeine, eventuell universale Grundstruktur, die je nach Art des Rituals unterschiedlich ausgeprägt sein kann. Grundlegende Arbeiten zu der Thematik liefern die Ethnologen Arnold van Gennep und Victor Turner. In seinem 1909 erschienenen Hauptwerk «Übergangsriten» beschreibt van Gennep das den Ritualen zugrundeliegende Strukturschema und damit auch die Sequenz der einzelnen Phasen des Rituals. Victor Turner greift das Strukturschema auf und entwickelt es weiter. Er zeigt, dass während der liminalen Phase des Rituals ein spezifischer Zustand vorherrscht, der „fern von den im Alltag üblichen Rollen-, Status- und Besitzverhältnissen ist“.²

Im Anschluss wird die dem Ritual zugrundeliegende Struktur am Beispiel des Sema-Rituals der Mevlevi-Derwische deutlich gemacht. Das rund 750 Jahre alte Ritual ist auf den islamischen Mystiker Rumi zurückzuführen. Die Untersuchung wird zeigen, dass das Strukturschema der Dreiteilung van Genneps entspricht aber auch die Phasen von *Communitas* und *Liminalität* zu finden sind. Hierzu wird der Ablauf des Rituals beschrieben und die einzelnen Phasen, die Struktur der Fläche sowie die Kleidung und ihre Symbolik in den theoretischen Kontext eingebettet.

¹ Vgl. BOSCH 2016, S. 287f.

² BOSCH 2016, S. 288.

2. Die Struktur des Rituals

2.1 Was ist ein Ritual?

Nach Émile Durkheim teilt sich die Welt in zwei Kategorien, die gegensätzlicher nicht sein können. Der eine Bereich umfasst die Welt des Heiligen, der andere den Bereich des Profanen. Beide beinhalten die Gesamtheit der Existenz, werden aber als absolut voneinander getrennt gedacht und sind daher miteinander unvereinbar. Diese Unvereinbarkeit verhindert einen direkten Kontakt des Profanen mit dem Heiligen, sondern erfolgt durch eine schrittweise Annäherung. Die Omnipotenz des Heiligen erfordert eine graduelle Veränderung des Profanen in Richtung des Sakralen. Der religiöse Ritus wird durch diese Transformationsprozesse charakterisiert.³

Trotz der Einbettung in einen religiösen Kontext liefert Émile Durkheim in seinem Werk «Die elementaren Formen des religiösen Lebens» eine erste grundlegende und sehr prägnante Definition des Rituals. Demnach sind „Riten [...] Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat“.⁴ Das Ritual dient hier als Mittel zum Zweck und richtet sich auf ein Ziel außerhalb des Rituals selbst.

Die neuere Ritualforschung löst die enge Bindung des Rituals vom Phänomen der Religion und sieht Rituale als „symbolische Handlungen im Allgemeinen“.⁵ Doch auch hier liegt der Fokus auf der Vorstellung, dass der Zweck rituellen Handelns nicht im Ritual selbst, sondern außerhalb des Rituals zu finden ist.

Neueste Ritualtheorien gehen davon aus, dass das Ritual selbst „ein Phänomen sui generis“⁶ ist, d.h. seine Funktion und seine Bedeutung ausschließlich durch sich selbst erhält.

Wesentlich in der Beschreibung von Ritualen ist der Begriff der Performanz. Während des Vollzugs eines Rituals ist das beteiligte Individuum körperlich präsent. Durch die Einbringung des Körpers ist es möglich die Gegensätzlichkeiten von Handeln/Denken, Praxis/Theorie zu überwinden. Eng damit verbunden ist eine verkörperte Soziologie, die davon ausgeht, „das jedes menschliche Handeln ein körperliches Handeln ist, und somit auch soziales Handeln und die aus dem

³ Vgl. DURKHEIM 2014, S. 66f.

⁴ DURKHEIM 2014, S. 67.

⁵ BELLIGER/ KRIEGER 2013, S. 7.

⁶ Ebd.

Zusammenspiel sozialer Handlungen resultierenden Ordnungen körperlich fundiert sind“.⁷

Rituale sind im Wesentlichen durch den Begriff der Performanz geprägt. Sie sind keine reine Aufführung eines theoretischen Skripts, sondern entfalten erst durch das Einbringen des menschlichen Körpers ihre volle Wirkung. Durch den hohen Grad an Performativität wird die Dichotomie von Theorie/Praxis und Denken/Handeln aufgehoben. Diese Verbindung von Körper und Geist macht aus Ritualen ein (syn-)ästhetisches Ereignis. Das Erleben mit allen Sinnen ist die Funktion des Rituals. So liegt die Bedeutung innerhalb des Rituals und ist nicht mehr außerhalb zu suchen.

2.2 Übergangsrituale/ Rituale der Transzendenz

Im Gegensatz zu Alltagsritualen sind Übergangsrituale bzw. Rituale der Transzendenz von einer universalen Grundstruktur und bestimmten Zuständen geprägt. Arnold van Gennep beschreibt in «*Übergangsriten*» ein Dreiphasenmodell. Die einzelnen Sequenzen des Rituals sind:

- Trennungsriten bzw. Trennungsphase
- Schwellenriten bzw. Schwellenphase
- (Wieder)Angliederungsriten bzw. (Wieder)Angliederungsphase.

Die Phasen können je nach Art des Rituals unterschiedlich ausgeprägt sowie innerhalb der einzelnen Phasen nochmals in Zwischenphasen gegliedert sein. Kritisiert werden kann, dass auch in Alltagsritualen diese Gliederung zu finden ist, aber besonders ausgeprägt sind sie in Ritualen der Transzendenz, da sie symbolisch den Transformationsprozess (hin zum Heiligen) darstellen (oder ermöglichen).

An das Dreiphasenmodell angliedernd beschreibt Victor Turner in „Das Ritual. Struktur und Antistruktur“ die Phasen von Liminalität und Communitas. Communitas beschreibt die jeweilige Sozialstruktur des Menschen. Er ist eingebettet in einen Rahmen aus Werten und Normen die sein soziales Handeln bestimmen. Im

⁷ GUGUTZER 2012, S. 7.

eigentlichen Ritualgeschehen, der liminalen Phase, verlässt der Mensch seine Sozialstruktur. Es findet eine Kommunikation fernab der alltäglichen Strukturen statt. Nach Victor Turner ist das Menschenleben eine wechselseitige Abfolge von *Communitas* und Sozialstruktur.

2.2.1 Trennungsriten

Wie am Anfang des Kapitels gezeigt wurde, ist eine Verbindung mit den Heiligen erst durch eine vorherige Transformation möglich. Dazu ist es nötig, das «*irdische Gewand*» abzulegen, d.h. die Profanität des Alltags hinter sich zu lassen.

Jeder Mensch nimmt eine spezifische Stellung in der Sozialstruktur der jeweiligen Gesellschaft ein. Diese Position ist durch kulturelle Vorstellungen sowie Rollenerwartungen geprägt, die einen bestimmten Handlungsrahmen vorgeben.

Die erste Phase des Rituals wird im Wesentlichen durch Handlungen bestimmt, welche die (temporäre) Loslösung von der Position in der Sozialstruktur symbolisieren. Dabei werden alle Merkmale weitgehend abgestreift z.B. durch Ablegen der weltlichen Kleidung oder rituellen Waschungen.⁸

2.2.2 Schwellenriten

Die zweite Phase gilt als eigentliches Ritualgeschehen und ist somit der Kern des Ritualkomplexes. Nach dem Vollzug der Trennungsriten übertritt der Ritualteilnehmer, auch Grenzgänger⁹ genannt, symbolisch eine Schwelle und verlässt „das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren“.¹⁰ Mit der erfolgreichen Lösung aus der Profanität des Alltags, wechselt das Individuum in einen Zustand hochgradiger Ambiguität. Die teilnehmenden Personen „sind weder hier noch da, sie sind weder das eine noch das andere“.¹¹

⁸ Vgl. TURNER 2013, S. 247; BOSCH 2016, S. 289.

⁹ Da das Individuum für einen gewissen Zeitraum die Grenzen des sozialen Miteinanders (in Form von Normen, Strukturen etc.) überschreitet bzw. verlässt, wird der Mensch gewissermaßen zu einem Grenzgänger.

¹⁰ TURNER 2013, S. 247.

¹¹ Ebd.

Dieser Zustand der Unbestimmtheit, welchen die Teilnehmer während der Dauer des Rituals erfahren, ist essenziell für die Wirkung des Rituals selbst. Nicht selten werden die Individuen als Wesen dargestellt, die „keinen Status, kein Eigentum, keine Insignien, keine weltliche Kleidung, also keinerlei Dinge besitzen“. ¹² Kennzeichnend für diese Phase ist die Abwesenheit von Dingen oder Eigenschaften, die innerhalb der Sozialstruktur die Individuen klassifizieren.

2.2.3 Wiederangliederungsriten

Sind alle Handlungen der Schwellenphase vollzogen, muss das rituelle Subjekt aus der Strukturlosigkeit zurückkehren. Nach dem „Zustandswechsel“ nimmt das Individuum seinen Platz in der Sozialstruktur wieder ein und hat „demzufolge anderen gegenüber klar definierte, sozialstrukturbedingte Rechte und Pflichten“. ¹³ Sein Handlungsrahmen wird wieder durch, der Position zugeordneten, Normen und Werten bestimmt.

2.2.4 Communitas

Der unbestimmte Zustand der Ritualteilnehmer während der liminalen Phase steht im starken Kontrast zur alltäglichen Lebenswelt. Victor Turner sieht hier sogar zwei unterschiedliche Formen „menschlicher Sozialbeziehungen [...], die nebeneinander bestehen und einander abwechseln.“ ¹⁴

Die erste Form ist die alltägliche Lebenswelt. Das Individuum befindet sich auf einer Position innerhalb der Sozialstruktur und nimmt seine ökonomischen sowie politischen Rechte und Pflichten wahr. Die Gemeinschaft ist im Wesentlichen durch eine gesellschaftsspezifische Hierarchie gegliedert.

Die zweite Form steht dieser diametral entgegen und tritt während der liminalen Phase deutlich hervor. Durch das Ablegen der Sozialstruktur entsteht während der Dauer des Rituals eine „unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ

¹² TURNER 2013, S. 248.

¹³ TURNER 2013, S. 247.

¹⁴ Ebd.

undifferenzierte Gemeinschaft, [...], oder auch als Gemeinschaft Gleicher, die sich gemeinsam der allgemeinen Autorität der rituellen Ältesten unterwerfen.“¹⁵ Diese Form der Sozialbeziehung bezeichnet Turner als *Communitas*. Die Zustände während der Schwellenphase erlauben „Anerkennung einer essenziellen und generellen menschlichen Beziehung, ohne die es *keine* Gesellschaft gäbe.“¹⁶

Beide Formen bedingen sich gegenseitig und werden von jedem menschlichen Individuum erfahren. Diese Reziprozität –die Erfahrung von *Communitas* und *Struktur*– ist wesentlich für die Konstitution von sozialen Beziehungen.¹⁷

Anhand der zwei unterschiedlichen Formen von Sozialbeziehungen lässt sich eine Tabelle¹⁸ mit den Eigenschaften von *Communitas* und *Struktur* erstellen.¹⁹

COMMUNITAS	STRUKTUR
Totalität	Partialität
Übergang	Zustand
Demut	Stolz
Selbstlosigkeit	Selbstsucht
Sakralität	Säkularität
Gleichheit	Ungleichheit
Statuslosigkeit	Status

2.2.5 *Communitas* als Gefahr

In diesem Zusammenhang spannend ist der Fakt, dass Schwellenphänomene und -personen weltweit als Bedrohung sowie als Gefahr angesehen werden. Victor Turner betont die Rolle die Bedeutung der Eindeutigkeit bzw. die Bedeutung der eindeutigen Bestimmbarkeit. Phänomene und Situationen mit einem hohen Grad an Ambiguität entziehen sich der Eindeutigkeit und somit auch zu einem

¹⁵ TURNER 2013, S. 248.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. TURNER 2013, S. 249.

¹⁸ TURNER 2013, S. 249f.

¹⁹ Vgl. TURNER 2013, S. 249f.

bestimmten Grad von Machtstrukturen. Durch das Entziehen erscheinen sie als „gefährlich und anarchisch“²⁰ und sind daher mit Einschränkungen belegt oder werden komplett verboten.²¹

Im Kontrast zur Sozialstruktur erscheint das Phänomen der *Communitas* als klare Abweichung von der Norm bzw. als Etwas, das außerhalb der gültigen Ordnung und des sozialen Klassifikationssystems liegt. Diese Fremdheit vor bzw. Nichtzugänglichkeit zu den Phänomenen erscheint als Verunreinigung und Gefahr für die bestehende Ordnung.²² (Unbekannte) Schwellenphänomene unterliegen daher besonders strengen Regulationen.

Auch der Versuch, eine der beiden Formen von Sozialbeziehung zu unterdrücken, bewirkt, dass die Nicht-Unterdrückte umso rigider wahrgenommen wird. Die Extremform von Sozialstruktur ist die Staatsform der Diktatur. Die Extremform von *Communitas* lässt sich häufig in Sekten oder millenarischen Bewegungen beobachten.²³

3. Das Semâ-Ritual der Mevlevî-Derwische

3.1 Herkunft

Der Begriff «Sufismus» umfasst die mystische Dimension der monotheistischen Religion des Islam. Mystik ist eine besondere Form der Religiosität bei „der durch Versenkung, Hingabe [...] eine persönliche, erfahrbare Verbindung mit der Gottheit, [...] gesucht wird.“²⁴ So schreibt Annemarie Schimmel, dass die Mystik wie der große geistige Strom, der alle Religionen durchfließt, sei.²⁵ Das hohe Ziel der Sufis ist es, in der unaussprechlichen Einheit Gottes aufzugehen.

Trotz des hohen Grades an Universalität und der vermeintlichen Ferne zur islamischen Orthodoxie darf nicht vergessen werden, dass der Sufismus ein wichtiger Teil der islamischen Tradition ist, seine Lehren aus dem Koran entspringen und der Prophet Muhammad als der erste Sufi und größtes Vorbild gilt.

²⁰ TURNER 2013, S. 250.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. DOUGLAS 2013, S.77ff.

²³ Vgl. BOSCH S. 289; Vgl. Turner, S. 253

²⁴ „Mystik“ auf Duden Online

²⁵ Vgl. SCHIMMEL 1995, S. 16.

Die wohl berühmteste Ausprägung der vielfältigsten Strömungen geht auf den persischen Mystiker Ğalāl ad-Dīn Muḥammad ar-Rūmī zurück. Auf ihn berufen sich die Mevlevī-Derwische – besser bekannt als die tanzenden Derwische.

Das folgende Kapitel beschreibt die Vielfältigkeit der Symbolik und den Ablauf des „Reigen der tanzenden Derwische“.²⁶

Die Drehung des Körpers um die eigene Achse war ursprünglich spontan und wurde erst nach Rūmīs Tod in seine heutige Form gebracht. Das Semâ-Ritual war geboren.²⁷

Im Dezember 1273 verstarb Rūmī während des Sonnenuntergangs. Die Heimkehr in die Heimat, wird jedes Jahr am 17. Dezember gefeiert. Sheb i Arus, die Hochzeit, Wiedervereinigung mit dem Geliebten, bei der traditionell das Semâ-Ritual zelebriert wird.

Rūmī selbst hatte während seines Wirkens keine Absicht, einen Orden zu gründen. Erst sein Sohn Sulṭān Veled sammelte die Lehren und brachte die ursprünglich spontane Drehung in seine heutige ritualisierte Form.

Das Semâ-Ritual selbst wurde von der UNESCO zum geistigen und kulturellen Meisterwerk der Weltkultur erklärt. Das Jahr 2007 wurde zum Jahr des Rūmī erklärt.

Das folgende Kapitel beschreibt die Vielfältigkeit der Symbolik und den Ablauf des „Reigen der tanzenden Derwische“.²⁸

3.2 Der Ort des Rituals – Die Semahane

Das Gebäude des Mevlevī-Orden wird *tekke* genannt und hat einen quadratischen Grundriss, welcher die Kubusform der Ka`ba zum Vorbild hat. Die Grundfläche ist das Symbol der Erde und „die vier Wände entsprechen den vier Richtungen des Raums.“²⁹ Die Fläche auf der das Semâ-Ritual zelebriert wird, nennt sich *meydan-ı serif* (der edle Platz) und besitzt eine oktogonale Form. Darüber wölbt sich eine Kuppel, welche das Himmelsgewölbe symbolisiert. Über den geometrischen Mittelpunkt wird die Erde mit dem Himmel durch eine imaginäre Achse symbolisch

²⁶ RITTER 1933, S. 28.

²⁷ Vgl. SCHIMMEL 2001, S. 18f.

²⁸ RITTER 1933, S. 28.

²⁹ ELIADE 2016, S. 43.

verbunden. Dieser Himmelspol wird als *quṭb* bezeichnet und entspricht der *axis mundis*, der Weltachse (1). Aus ihrem Zentrum wird das Universum geboren.³⁰

Dem Eingang (2) gegenüber liegt der *miḥrāb*, die Gebetsnische (3). Sie zeigt in Richtung Kaʿba/Mekka, d.h. der *qibla*, die islamische Gebetsrichtung. Vor dem *miḥrāb* wird das rote Fell, der *post* (4), ausgelegt, ein Symbol der höchsten geistigen Autorität. Von dort aus leitet der Scheich das Semâ-Ritual. Links vom Scheich sitzen die Derwische auf ihren weißen Schaffellen. (5)

Zwischen *miḥrāb* und dem Eingang verläuft eine unsichtbare Linie, der Äquator (6). Er steht symbolisch für alles Trennende in der Schöpfung des Einen, so dass der Mensch gezwungen ist in der Dualität zu leben. Die imaginäre Linie darf nur vom Scheich betreten werden und teilt den Kreis in zwei Hälften. Die Seite rechts (7) vom *post* steht für die offenbarte Welt der materiellen Erscheinung. Die Seite links (8) vom *post* steht für die unsichtbare Welt des Übersinnlichen. Der Äquator ist die Schwelle zwischen den zwei Welten: dem Diesseits und dem Jenseits. Somit weist er den kürzesten Weg zur Wahrheit – die Erfahrung der Einheit Gottes, die *unio mystica*. Der Scheich agiert als Hüter der Schwelle und steht zwischen der Außen- und der Innenwelt.

Direkt über dem Eingang liegt die Empore der Musiker und Sänger, die *mutribhane*, der Ort der Erregung. (9)

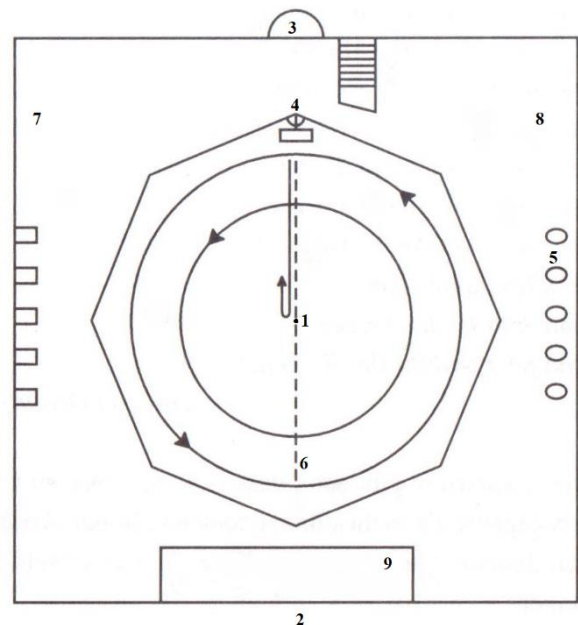


Abb. 1: Grundstruktur der Ritualfläche

³⁰ Vgl. ELIADE 2016, S.42.

3.3 Die Symbolik der Kleidung

Vor der Ankleidung und Beginn des Rituals vollzieht der Derwisch die rituelle Gebetswaschung, wie es vor dem Gebet ebenfalls Pflicht ist. Erst danach wird die Ritualkleidung angelegt, die aus folgenden Kleidungsstücken besteht:

- «**sikke**» aus Kamelhaar gefilzte konische Mütze, die zugleich Emblem des Mevlevi-Ordens ist. Sie symbolisiert den Grabstein für das Ego, sowie das Himmelsgewölbe
- «**khirka**» schwarzer langer Umhang, der dem Derwisch um die Schultern gelegt wird, ohne in die Ärmel zu schlüpfen. Er symbolisiert das Grab und die Finsternis der Profanität (alles Irdischen)
- «**tennure**» langes, ärmelloses Gewand. Es symbolisiert das Leichentuch des Egos, aber auch zugleich auch die Reinheit des Wiedererwachens in der Wahrheit sowie den Durchgang zum Eins-Sein.
- «**destegül**» weiße kurze Jacke
- «**aliflamed**» schwarze, etwa handbreite Taillenbinde. Sie symbolisiert, dass der Derwisch trotz seines Wiedererwachens in der Wahrheit immer noch ein Mensch ist, der dem Irdischen verhaftet bleibt.
- «**tigbend**» weißes Band, das die Tennure in der Taille zusammenfasst. Keine erkennbare Symbolik, dient eher dem Zweck eines Gürtels, das das weite Kleid an der Taille eng hält, so dass der Saum in die Weite fliegen kann.
- «**mest khuf**» schwarze glatte Lederschuhe, die das Drehen erleichtern und gemäß islamischer Jurisprudenz, die Füße rituell reinhalten.

Vor der rituellen Gebetswaschung entfernt der Semazen alle Schmuckgegenstände, die er am Körper trägt. Nach der Waschung wird die weiße Hose (traditionell), das weiße Hemd (ein normales weißes Hemd, am besten ohne Kragen) und die Schuhe angezogen. Anschließend setzt er sich in Richtung Ka'aba, die Quibla, die Richtung, in der das islamische Ritualgebet ausgerichtet wird. Die Tennure liegt mit der Innenseite nach außen auf seinem Schoß. Er spricht für Mevlanas

Seele dreimal die hundertzwölfte Sura «al-Ikhlâs»³¹ und einmal die Fatiha.³² Danach küsst er den Kragen der Tennure und zieht sie über den Kopf, sodass die Innenseite wieder nach innen zeigt. Danach wird der schwarze Gurt (Alif-lambend) angezogen. Hierfür benötigt man zwei Menschen. Der eine hält den Gurt, der andere dreht sich langsam um sich selbst, so dass sich der Gurt um die Taille wickelt. Danach wird die weiße Jacke und das schwarze Gewand angezogen, wobei der Semazen darauf achten muss, dass er nicht in die Ärmel schlüpft, diese fallen seitlich lose nach unten. Nun küsst der Semazen seine, eigens für ihn hergestellte sikke (der konische Hut), zieht sie an und vollendet somit die Bekleidung für das Sema.

3.4 Der Ablauf

Da bisher kein wissenschaftliches Standardwerk über den Ablauf des Semâ-Rituals existiert, greife ich auf den Semâ-Ausbildungsleitfaden der Internationalen Mevlana Foundation aus Konya zurück, der mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurde.

3.4.1 Die Trennungsphase

Die Trennungsphase des Semâ-Rituals beginnt mit der traditionellen Gebetswaschung, wie sie vor dem islamischen Ritualgebet vollzogen wird. Nach dem Ankleiden nehmen die Teilnehmer ihren Platz auf den weißen Schafsfellen ein und verbeugen sich in Richtung des roten Fells, das auf der Achse des Äquators liegt. Die Musik beginnt mit dem Naat-i Scherif, bei dem sich die Semazen zum Namen Mevlana's verbeugen. Ist das Stück beendet ertönt ein Trommelschlag und ein improvisiertes Stück auf der Rohrflöte wird gespielt. Während dieses Stücks meditiert der Derwisch über die Vergänglichkeit alles Irdischen. Im Anschluss erfolgt der

³¹ Deutsche Übersetzung nach **Friedrich Rückert**: Bekenntnis der Einheit – Sprich: Gott ist Einer, Ein ewig reiner, hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner, und nicht ihm gleich ist einer. Deutsche Übersetzung nach **Muhammad Asad**: Erklärung von Gottes Vollkommenheit – Sag: Er ist der eine Gott, Gott der Ewige, die Unversursachte Ursache all dessen, was existiert, Er zeugt nicht, und Er ist auch nicht gezeugt, und es gibt nichts, das mit Ihm verglichen werden könnte.

³² Die 1. Sure des Korans. Die Eröffnung. (Äquivalent zum Vater Unser)

Sultan Veled Gang, eine dreimalige Umrundung der Drehfläche zum Takt der Musik. Die Überquerung des Äquators –Sinnbild für die Linie zwischen dem Diesseits und dem Jenseits– erfolgt mit einem Ausfallschritt. Die Linie darf dabei nicht betreten werden. Nach dem Gang kehren die Teilnehmer zu ihren Fellen zurück und nehmen ihren ursprünglichen Platz ein.

Diese Phase beschreibt die Trennungsphase der Zeremonie. Durch die Gebetswaschung, dem Anziehen der Ritualkleidung sowie die Meditation über die irdische und die eigene Vergänglichkeit verlässt der Teilnehmer die Welt des Profanen und tritt an die Schwelle des Sakralen.

Mit dem Ablegen des schwarzen Umhangs lässt der Derwisch den Alltag hinter sich und erwacht in geistigen bzw. sakralen Welt –symbolisch dargestellt durch die weiße Kleidung.



Abbildung 2: Ritualteilnehmer während der Trennungsphase

3.4.2 Die Schwellenphase

Die Schwellenphase besteht aus insgesamt vier Selams (vier Grüße). Nach dem Ablegen des schwarzen Umhangs tritt der Scheich drei Schritte vor das rote Fell und verbeugt sich vor den nun stehenden Teilnehmern. Diese stehen nun in Reihe und schreiten Schritt für Schritt in Richtung Scheichs. Mit vor der Brust gekreuzten Armen verbeugen sie sich vor dem Scheich und küssen seinen Ring.



Abbildung 3: Kuss des Rings vor dem Überschreiten der Linie

Im Anschluss küsst der Scheich die sikke (Filzhut) und zieht sich auf das Fell zurück. Der Weg über den Äquator ist jetzt freigegeben. Mit einem erneuten Ausfallschreit überschreitet der Derwisch die Linie und begibt sich in die Drehung. Jeder Teilnehmer vollzieht diese Begrüßung, bevor er sich in die Drehung begibt. In den ersten drei Selams drehen sich die Ritualteilnehmer sowohl um die eigene Achse als auch um die Drehfläche selbst. Zwischen jedem Teilnehmer tritt der Scheich einen kleinen Schritt in Richtung der Fläche. Zieht er sich zurück ist das ein Signal für den drehenden Derwisch ihn zu passieren. Die Drehung beginnt mit noch mit gekreuzten Armen. Nach einer Weile öffnet der Semazen seine Arme. Der rechte Arm zeigt dabei leicht nach oben während die Handfläche nach oben geöffnet ist. Der linke Arm zeigt dabei leicht nach unten während die Handfläche nach unten zeigt. Mit der rechten Hand empfängt der Teilnehmer den göttlichen Segen während die linke Hand ihn an die Welt weitergibt.



Abbildung 4: Drehende Derwische während des Rituals

Im vierten Selam, dreht der Derwisch nur noch um die eigene Achse, er hält den Pfosten. Während des letzten Abschnitts verlässt der Scheich sein rotes Fell und begibt sich in die Mitte des Kreises. Dort dreht er sich bis zum Ende des Musikstücks. Beginnt die erneute Improvisation auf der Rohrflöte, zieht sich der Scheich drehend zu seinem roten Fell zurück.



Abbildung 5: Drehender Scheich im Zentrum

Ist die Improvisation beendet tritt der Scheich auf das Fell. Das ist das Signal für die drehenden Derwische zu stoppen und sich an Ort und Stelle in Richtung des Scheichs zu verbeugen. Sie gehen zurück auf ihre Plätze und ziehen sich den schwarzen Umhang über die Schultern.

Hier lassen sich die Eigenschaften der Schwellenphase gut erkennen. Die Rituarteilnehmer besitzen keinerlei Anzeichen des sozialen Klassifikationssystems. Sie tragen alle die gleiche Kleidung und folgen den Anweisungen des rituell Ältesten, dem Scheich.

3.4.3 Die Wiederangliederungsphase

Mit dem Anziehen der des schwarzen Umhangs erfolgt der Wiedereintritt in die Profanität des Alltags. Der schwarze Umhang symbolisiert gewissermaßen die Verstrickungen des irdischen Lebens. Es erfolgt eine Koranrezitation sowie ein Abschlussgebet, das sogenannte Gülbank. Danach spricht der Scheich ein Friedensgruß in Richtung der Ritualteilnehmer sowie in Richtung des Publikums und verlässt im Anschluss Schritt für Schritt den Raum. Haben alle Teilnehmer die Fläche verlassen, kehrt ein Derwisch zurück und nimmt das rote Fell des Scheichs auf. Mit dem Fell auf den Armen verlässt er mit Blick auf die Zuschauer rückwärts laufend die Fläche. Die Teilnehmer ziehen sich wieder um und kehren zu ihren Aufgaben zurück. Das Ritual ist nun beendet.



Abbildung 6: Derwisch beim Aufnehmen des roten Fells

4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rituale auch in modernen Zeiten eine gewisse Faszination auslösen. Sie erfüllen verschiedene Funktionen sowohl für die Gesellschaft als auch für das Individuum.

In Zeiten von Krisen fangen sie Emotionen auf und helfen durch ihre Form bei ihrer Verarbeitung. Sie geben Sicherheit und Ordnung in einer hektischen Welt. Dadurch werden sie zu Orten des Rückzugs. Es wird deutlich, dass auch in unserer säkularen Gesellschaft Rituale eine wichtige Rolle spielen. Rituale bieten die Möglichkeit eine Wirklichkeit zu erfahren, die fundamental für die menschliche Existenz ist.

5. Literaturverzeichnis

BELLIGER, A./ KRIEGER, D.: Ritual und Ritualforschung. In: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2013. S. 7–34.

BOSCH, AIDA: Ritual. In: Grundbegriffe der Soziologie. Wiesbaden 2016. S. 287–290.

Douglas, Mary: Ritual, Reinheit und Gefährdung. In: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2013. S. 77–96.

DURKHEIM, ÉMILE: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Berlin 2007 (2014).

ELIADE, MIRCEA: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. 5. Auflage. Frankfurt a. M. 2016

GUGUTZER, ROBERT: Verkörperung des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen. Bielefeld 2012.

RITTER, HELMUT: Der Reigen der tanzenden Derwische. In: Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft, Ausgabe 1. Berlin 1933. S. 28–40.

SCHIMMEL, ANNEMARIE: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. 3. Auflage. München 1995.

SCHIMMEL, ANNEMARIE: Rumi. Freiburg 2001.

TURNER, VICTOR: Liminalität und Communitas. In: Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2013. S. 247–258.

WOSIEN, MARIA-GABRIELE: Die Sufis und Das Gebet in Bewegung. 1998.

Interne Quelle der International Mevlana Foundation (nicht öffentlich)

Sema. Ein Leitfaden. (wird für die Ausbildung der drehenden Derwische benutzt)

6. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Grundstruktur der Ritualfläche

WOSIEN, MARIA-GABRIELE: Die Sufis und Das Gebet in Bewegung. 1998. S. 85.

Abbildung 2: Ritualteilnehmer während der Trennungsphase

Mit freundlicher Genehmigung von Sheikh Süleyman Bahn (Mevlana e.V.)

Abbildung 3: Kuss des Rings vor dem Überschreiten der Linie

Mit freundlicher Genehmigung von Sheikh Süleyman Bahn (Mevlana e.V.)

Abbildung 4: Drehende Derwische während des Rituals

Mit freundlicher Genehmigung von Sheikh Süleyman Bahn (Mevlana e.V.)

Abbildung 5: Drehender Scheich im Zentrum

Eigenes Werk

7. Selbständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Hausarbeit in allen Teilen selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel (einschließlich elektronischer Medien und Online-Quellen) benutzt habe. Alle wörtlich oder sinngemäß übernommenen Textstellen habe ich als solche kenntlich gemacht.

Ort, Datum

Nürnberg, 28.11.2017

Unterschrift

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'J. Maierhofer', written in a cursive style.