

Ursula Mihçiyazgan

Der Islam in der Türkei und in Europa. - Überlegungen zur Beschreibung des türki- schen Islam

1 Besonderheiten des türkischen Islam.....	160
1.1 Drei „Versionen“ des türkischen Islam	161
1.2 Die „Versionen“ des türkischen Islam in Europa	164
2 „Hochislam“ und „Volksislam“	167
2.1 Zur Präferenz für den „Staatsislam“	168
3 Eine türkische Besonderheit: das Laizismus-Prinzip	169
3.1 Zum türkischen Hochislam.....	171
3.2 „Volksislam“ und Laizismus	174
4 Zusammenfassung	176

Lange wurde auch oder gerade in der Wissenschaft angenommen, Modernität führe unausweichlich zur Säkularisierung, Religion würde in der Moderne verschwinden. Das Gegenteil ist offensichtlich der Fall. *„Die islamische Renaissance ist der am meisten beachtete Teil dieses Phänomens, aber sie ist keineswegs der einzige Fall“* (Berger/Luckmann 1995:41). In Südostasien, in Afrika und Lateinamerika sind neue religiöse Bewegungen entstanden. Und in der hochmodernen amerikanischen Gesellschaft ist - vielleicht mehr noch als in den europäischen - Religion allgegenwärtig und lebendig.

Da die Welt aufgrund der Globalisierungsprozesse immer weiter zusammenwächst, treten die Unterschiede zwischen den Religionen um so deutlicher hervor. Seit der iranischen Revolution hat die Auseinandersetzung zwischen der westlichen und der muslimischen Welt eine neue Qualität. In diesem Kontext ist die Frage zu stellen, ob und welche Spannungen zwischen der Türkei und Europa aufgrund der Religion bestehen bzw. zu erwarten sind. Aus religionssoziologischer Perspektive möchte ich - auf der Grundlage meiner Forschungsarbeiten und fernab von der öffentlichen Rede über „Fundamentalisten“ und „Islamisten“ - einen Beitrag zu möglichen Antworten leisten. Das heißt zunächst einmal: Fragen zu formulieren. Meine erste lautet: Gibt es einen besonderen „türkischen Islam“?

1 Besonderheiten des türkischen Islam

Ähnlich wie das Christentum in Lateinamerika oder Afrika andere Ausprägungen aufweist als in Europa, ist der Islam in Malaysia oder Bosnien nicht identisch mit dem Islam in Ägypten oder in der Türkei. Offensichtlich gibt es in beiden Religionen unterschiedliche „Färbungen“, die nicht im Widerspruch zur Einheit der christlichen Kirche oder der muslimischen 'umma stehen. Ähnlich wie das Christentum ist der Islam ethnisch unspezifisch. Es war die historische Leistung des Propheten Mohammed, daß er die Offenbarung nicht stammes- oder ethnienspezifisch interpretierte, sondern versuchte, sie an alle Menschen zu vermitteln, wie es ihm in Sure 3:64 geoffenbart worden war. Daher steht ein national gefärbter, ein nationalistischer Islam in gewisser Weise im Gegensatz zu den einheitsstiftenden Aspekten dieser Religion.

Gleichwohl wird von manchen Autoren die Verbindung von Islam und Nationalismus für ein Spezifikum des türkischen Islam gehalten. Hierfür gibt es nicht von der Hand zu weisende Gründe:

In der türkischen Staatsideologie stehen die kemalistischen Prinzipien „Laizismus“ und „Nationalismus“ nebeneinander.

In der Verfassung von 1982, Art. 136 - deutlicher als in der Verfassung von 1961, Art. 154 - ist festgelegt, das Präsidium für religiöse Angelegenheiten solle das „Ziel der nationalen Solidarität und Integration“ erfüllen. Wie Rumpf folgert, hat diese Institution daher die Aufgabe, „die schwierige Balance zwischen einem rigorosen Laizismus und der Integrationsfähigkeit des Islam zugunsten der Einheit der türkischen Nation zu halten“ (Rumpf 1989:27).

Auch in türkischen Schulbüchern werden nationalistische Aspekte mit religiösen verknüpft. Ein Beispiel aus der 5. Einheit des Lehrbuchs *Diñ kültürü ve ahlak bilgisi*:

„Allah, vatan için çalışmayı emreder ve vatani için çalışanları sever“ (dt.: Allah befiehlt, für das Vaterland zu arbeiten, und er liebt diejenigen, die für das Vaterland arbeiten). Dann folgt ein Atatürk-Zitat: „Türk öğün, çalış, güven“ (dt.: Türke, sei stolz, arbeite und vertraue), darunter wiederum eine religiöse Aussage, ein Ausspruch des Propheten: „Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış“ (dt.: Arbeite für die Welt/das Diesseits so, als ob du

Ich halte Hermanns Analyse für sehr aufschlußreich, denn sie läßt deutlich werden, wie sehr der Islam (der Orden) die Politik auch der laizistischen Republik bestimmt hat und bestimmt. Gemäß seiner Zielsetzung, die „drei Versionen des politischen Islam in der Türkei“ zu beschreiben, macht er das Spektrum des türkischen Islam sichtbar. Es gelingt ihm jedoch nicht, den gemeinsamen Nenner dieser drei „Versionen“, der erst die Besonderheit des türkischen Islam deutlich werden ließe, zu erfassen. In diese Richtung zielt meine Fragestellung.

Betrachten wir die von Herrmann beschriebenen drei Gruppen genauer, denn sein Schema ist hilfreich zur Beschreibung des türkischen Islam auch in Europa.

- (1) Als erstes nennt er den „Staatsislam“: „*Der von der Regierung in Ankara abhängige Staatsislam gilt als gemäßigt und aufgeklärt*“ (1996:35). Diese Charakteristik ist insofern zutreffend, als der Islam im Sinne des westlich geprägten Staatsverständnisses interpretiert wird. Wenn von seiten der Regierung der Anspruch erhoben wird, den Islam im Sinne der Anforderungen eines modernen Staates zu interpretieren, heißt dies auch, daß nicht religiöse Sinnsetzungen das Staatsverständnis, sondern umgekehrt, staatspolitische Sinnsetzungen das Religionsverständnis bestimmen. Die Auslegung der islamischen Quellen erfolgt im Rahmen der kemalistischen Prinzipien. Diese wird kontrolliert und angeleitet vom Präsidium für religiöse Angelegenheiten. Hier arbeiten auf höchster Ebene Islamwissenschaftler, die Rechtsgutachten (Fetwas) zu aktuellen religiösen Fragen erstellen, auf mittlerer Ebene Religionslehrer und auf unterer Ebene Prediger in den Dörfern. Sie alle sind *din görevlileri* „Religionsbeamte“ im Dienste des Staates.
- (2) Als zweite Gruppe nennt Herrmann die „Aleviten“: Es ist offensichtlich, daß die Aleviten eine Gruppierung außerhalb des „Staatsislam“ bilden. Auch wenn das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten idealiter für alle Religionen zuständig ist, so beschäftigt es doch keine alevitischen Religionsbeamten und setzt sich auch allgemeiner nicht für die Interessen der Aleviten ein¹. Ich stimme mit Herrmann überein, daß der alevitische Is-

¹ Das Gegenteil ist eher der Fall: Die Aleviten sehen im „Diyanet“, dem Religionspräsidium, eine Institution, die die Sunnitisierung, d.h. die Beseitigung der alevitischen

lam eine besondere türkische - ich meine eher anatolische - Ausprägung des Islam ist, doch ich halte es nicht für angemessen, sie als „schiitisch“ und „säkular und links“ zu charakterisieren: „*die schiitischen Aleviten (...) stellen ein Drittel der Bevölkerung, sind säkular und links*“ (1996:35). Sie haben mit den Schiiten zwar die Verehrung Alis gemeinsam, darüber hinaus aber haben sie sehr differente Glaubenssätze und religiöse Praktiken, wie z.B. die Strukturierung um religiöse Führer (*dede*), das Weggefährten-Prinzip (*musahiplik*) oder die *cem*-Feiern (vgl. Bozkurt 1988). Da sie aufgrund ihres Glaubens jahrhundertlang unterdrückt wurden, ist ihre Vermeidung religiöser Themen als Folge ihrer historischen (und aktuellen) Erfahrung der Unterdrückung, noch nicht als Zeichen von Säkularität zu betrachten. Zwar gibt es viele (linke) städtische Intellektuelle alevitischer Abstammung, die religiöse Fragen als Neben- oder Privatsache betrachten und damit einen säkularen Habitus an den Tag legen - vielleicht sind sie als „moderne Aleviten“ zu bezeichnen - daneben gibt es aber die große Zahl „traditionaler Aleviten“, die ihren Glauben in ihrer mehr oder weniger geschlossenen Gemeinschaft praktizieren und kaum über ihre religiöse Zugehörigkeit sprechen. Bei ihnen sind keine Anzeichen für Säkularisierungsprozesse auszumachen.

- (3) Als dritte Gruppe nennt Herrmann den „Islam der Orden“, der sich in „*konservativen Orden (tarikaf) und Gemeinschaften (cemaat)*“ in großer Bandbreite zeigt (ebd.). Auch diese stehen eher außerhalb der Öffentlichkeit, im Schatten (nicht mehr im Untergrund), und ihre Anhänger bilden eher geheime als öffentliche Gruppen. Gerade weil sie eher im Verborgenen wirken, haben sie einen wichtigen Einfluß auf die Politik der laizistischen Republik, wie Herrmann aufzeigt. Ich möchte hier den Aspekt hervorheben, daß die Orden - wie die Aleviten - um religiöse Führer strukturiert sind und daß diese Führer nur selten durch das Studium an islamischen Fakultäten qualifiziert waren oder sind, vielmehr in der Tradition der Derwische, der anatolischen Wanderprediger, in Kontakt mit der „gläubigen Landbevölkerung“ religiöse Erfahrungen und Erkenntnisse

Tradition betreibt, indem sie z.B. auch in rein alevitische Dörfer sunnitische Prediger schickt, die den alevitischen Glauben als „unislamisch“ bezeichnen.

formulier(t)en. Sowohl Said Nursi (1873-1960), der die Gemeinschaft der Nurcus gründete, als auch Süleyman Tunahan (1888-1959), der Begründer der Süleymancis, waren keine islamischen Theologen. Vielleicht ist es nicht angemessen, sie als Autodidakten zu bezeichnen, doch es steht außer Frage, daß sie sich durch die heiligen Schriften inspiriert fühlten und zum einen im eher mystischen Sinne Wege der Erkenntnis, Erleuchtung suchten, zum anderen eine deutlich am Diesseits orientierte Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften und modernen Techniken propagierten.

Soweit die Darstellung des türkischen Islam nach Herrmann, die interessante Fragen aufwirft. Z.B. die nach dem Verhältnis zwischen „Orden“ und „Aleviten“, die offensichtlich mehr strukturelle Gemeinsamkeiten haben als „Orden“ und „Staatsislam“, oder die nach der politischen Bedeutung der Aleviten: Wenn nach Herrmann die Orden die Politik des Staates und das gesellschaftliche Leben nachhaltiger beeinflussen als der Staatsislam, der die Religion nach außen repräsentiert, wäre auch zu untersuchen, ob die Aleviten, obwohl offiziell marginalisiert, nicht doch politisch mehr Einfluß haben als weithin angenommen. Ich möchte hier der Frage nachgehen, ob der türkische Islam mit diesen drei „Versionen“ hinreichend erfaßt werden kann: Sind alle türkischen Muslime einer dieser Gruppen zuzuordnen? Versuchen wir, mit diesem Dreier-Schema das Spektrum des etablierten, d.h. in Vereinen organisierten türkischen Islam in Europa zu beschreiben.

1.2 Die „Versionen“ des türkischen Islam in Europa

Für die Bundesrepublik liegen inzwischen drei (bzw. vier) Untersuchungen vor, die einen Überblick über die Struktur des in Organisationen etablierten türkischen Islam in Europa erlauben: Nachdem Binswanger/Sipahi 1988 eine Studie zum Thema „Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz“ vorgelegt hatten, habe ich 1990 eine Untersuchung zur Hamburger Moscheen-Szene veröffentlicht. 1995 erschien eine Untersuchung des Zentrums für Türkei-Studien über „Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen“, die Y. Karakasoglu erarbeitet hat, und ebenfalls 1995 wurde von Frese/Hannemann eine Dokumentation zu religiösen Einrichtungen Bremer Muslime vorgelegt. (Darüber hinaus hat Thomas Lier 1992 eine

unveröffentlichte Untersuchung zu „Muslimen und Moscheen in Köln“ vorgelegt.) Die Ergebnisse dieser Untersuchungen lassen sich in der Weise zusammenfassen, daß die Struktur der Organisationen in allen drei Bundesländern (Hamburg, Nordrhein-Westfalen, Bremen) ähnlich ist. Daher besteht Grund zu der Annahme, daß diese sich - abgesehen von regionalen Besonderheiten - in den anderen europäischen Ländern, z.B. Dänemark, Belgien oder Holland, für die m.W. keine Untersuchungen vorliegen, ähnlich abzeichnet oder abzeichnen wird, zumal die meisten türkischen Muslime in der Bundesrepublik leben, die wichtigsten Organisationen ihren Hauptsitz in der Bundesrepublik (drei von ihnen gar in derselben Stadt: in Köln) haben und die europäischen Aktionen dieser Organisationen von Deutschland aus geplant und koordiniert werden. (Wenn die AMGT ihre „Kongresse der Muslime in Europa“ veranstaltet, wählt sie einen Ort in Deutschland, Belgien oder Holland.)

Die wichtigsten Organisationen und Dachverbände sind:

- die DITIB: die türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion,
- die AMGT: die Vereinigung der neuen Weltansicht in Europa,
- die VIKZ: der Verband der islamischen Kulturzentren.

Zu nennen sind weiterhin die ADÜTDF: die Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa sowie die ABF: die Föderation der alevitischen Gemeinden.

Auch wenn diese Organisationen europaspezifisch sind, behandeln sie nur am Rande politische Themen der europäischen Gesellschaften. Am weitesten noch diskutiert die AMGT (seit 1995 umbenannt in IGMG „Islamische Gesellschaft Milli Görüs“ und EMUG „Europäische Moscheebau- und Unterstützungsgemeinschaft“, vgl. Verfassungsschutzbericht Hamburg 1996, S. 240 f) Themen wie Türkische Staatsangehörige in der Europäischen Union, Doppelte Staatsbürgerschaft, Wahlrecht, Islamischer Religionsunterricht etc. Doch sie wird in den Berichten des deutschen Verfassungsschutzes regelmäßig erwähnt und z.B. als „mitgliederstärkste Organisation unter den türkischen Extremisten auf deutschem Boden“ bezeichnet (ebd.), so daß von deutscher und wohl auch europäischer Seite aus große Vorbehalte bestehen, sie als Diskussionspartner zu akzeptieren. Die VIKZ waren zwar die ersten, die die Anerkennung des Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts betrieben haben (vgl. Stempel 1986), doch heute halten sie eher Abstand von aktuellen politischen Diskussionen. Die

DITIB setzt sich zwar, wie Karakaşođlu formuliert, „für Integration sowie Freizügigkeit innerhalb der EG ein“ (vgl. 1995:89), bemüht sich aber gleichzeitig, als politisch neutrale, rein religiöse Organisation aufzutreten. Dies ist vor dem Hintergrund der offiziellen Politik der türkischen Regierung zu verstehen, denn die DITIB handelt sozusagen in ihrem Auftrag.

All diese Organisationen stehen „mit einem Bein auf der politischen Bühne ihrer Heimatländer“ (Lier 1992:85). Nur AMGT und ADÜTF lassen sich dem türkischen Parteienspektrum zuordnen: Erste ist „verwandt“ mit der türkischen Wohlfahrtspartei RP, letztere mit der nationalistischen Partei MHP des kürzlich verstorbenen Türkeş. Die anderen drei, DITIB, VIKZ und Alevi Birlikleri, lassen sich keiner Partei, wohl aber den von Herrmann beschriebenen drei „politischen Versionen“ des türkischen Islam zuordnen:

Der „Staatsislam“ wird durch die DITIB vertreten, der zahlenmäßig die meisten Moscheen angehören, die „Orden“ sind vor allem durch die VIKZ, den Verband der Islamischen Kulturzentren, aber auch durch z.B. Jama'at un-Nur vertreten, und die „Aleviten“ sind in den Alevi Birlikleri organisiert. Insofern ist zu konstatieren, daß alle politischen „Versionen“ des türkischen Islam auch in Europa etabliert und organisiert sind.

Hier stellt sich jedoch die Frage, welcher „Version“ die AMGT zuzurechnen ist. Sie repräsentiert am deutlichsten den politischen Islam in Europa, ist sunnitisch geprägt, wäre also nur dem „Staatsislam“ oder den „Orden“ zuzurechnen. Da sie ihre Aktivitäten eher in Konkurrenz als in Kooperation mit den DITIB-Moscheen entfaltet und - bislang jedenfalls - keine Prediger des türkischen Religionspräsidiums beschäftigt (dies mag sich ändern, falls Erbakan bzw. die Refah Partei längerfristig in der Regierungsverantwortung stehen), ist sie eher den „Orden“ als dem „Staatsislam“ zuzuordnen. Aber ist dies angemessen? Auch wenn die Gründung der türkischen Refah-Partei auf Einflüsse des Nakşibendi-Ordens zurückzuführen ist (Herrmann 1996:37), halte ich seine Wirkung auf die migrantenspezifische AMGT für geringer als auf die türkeispezifische Refah-Partei. Hier wäre eine genauere Analyse notwendig. So bleibt zumindest die Vermutung, daß mit diesem Dreier-Schema der türkische Islam nicht angemessen oder ausreichend zu erfassen ist.

Diese Vermutung wird dadurch verstärkt, daß die Mehrheit der türkischen Muslime in Europa gar nicht in diesen Vereinen organisiert

ist. Schon die Vereinsstruktur ist eine Konzession der Muslime an die politische Struktur der europäischen Gesellschaften (vgl. Mıhcıyazgan 1990:30), und höchstens 20 % der türkischen Migranten haben (direkten oder indirekten) Kontakt zu diesen Organisationen (zum Problem der Zahlen vgl. Karakaşoğlu S. 86f). Mit welchen Kategorien läßt sich der türkische Islam der nicht-organisierten großen Mehrheit beschreiben?

2 „Hochislam“ und „Volksislam“

In meiner Untersuchung, in der ich einerseits den in den religiös-politischen Organisationen und Moscheevereinen etablierten Islam, andererseits den Islam der nicht-organisierten türkischen Migranten untersucht habe, kam ich zu dem Ergebnis, daß der Islam der „einfachen“ (sunnitischen) Migranten ein anderer ist als der in den Lehrbüchern (und in den Seminaren in der Islamwissenschaft) dargestellte. Um dieser Differenz Rechnung zu tragen, habe ich zwischen „Volksislam“ und „Hochislam“ unterschieden, und zwar nicht in dem Sinne, daß ersterer „falsch“ und letzterer „richtig“ sei, sondern in dem Sinne, daß das religiöse Wissen im „Volksislam“ ein anderes ist als im „Hochislam“.

Der „Hochislam“ wird primär schriftlich vermittelt und dementsprechend an Theologischen Fakultäten gelehrt. Im Zentrum steht die heilige Schrift, der Koran, zu dessen Auslegung die tradierten Auslegungen, die klassischen Schriften, herangezogen werden. Hier gibt es nicht nur verschiedene Rechtsschulen, sondern auch unterschiedliche Richtungen („Modernisten“, „Traditionalisten“, „Fundamentalisten“ etc.). Diese sind nach meiner Analyse für die „einfachen“ Muslime ohne Bedeutung (und bleiben hier deshalb unberücksichtigt). Im Gegensatz dazu wird der sunnitische „Volksislam“ - ähnlich wie der alevitische - vor allem mündlich im Alltag vermittelt: z.B. durch Geschichten der „Alten“, die auch (religiöse) Handlungsanweisungen an die Jüngeren geben. Im Zentrum steht nicht der Koran - er hat hier vor allem rituelle Bedeutung, eine Interpretation der Koransuren wird daher nicht für notwendig gehalten - es sind die *hadister*, die religiösen Geschichten, die nur zum Teil identisch sind mit den (echten) Hadithen des „Hochislam“.

Mit dieser Unterscheidung konnte ich erklären, warum die Mehrheit der von mir interviewten Migranten eine deutliche Distanz zu den Predigern, den „Schriftgelehrten“ jedweder Couleur zeigten:

Eine Migrantin sagte: „*Onlar bana akıl vermezsinler. Ben daha çocukken dinimi öğrendim*“ (dt.: Die sollen nicht versuchen, mich zu belehren. Ich habe meine Religion schon als Kind gelernt).

Eine andere: „*Onların toplantılarına gidersen, sana akıl verirler, başını ört, tırnaklarını boyama diye. Ama kimsenin hayatıma karışmasını istemem. Onun için oraya gitmiyorum*“ (dt.: Wenn du da zu deren Frauentreffen gehst, dann sagen sie nur: ‘Bedeck deinen Kopf’, ‘mal deine Fingernägel nicht an’ und so. Aber ich will nicht, daß jemand sich in mein Leben einmisch. Deshalb gehe ich da nicht hin).

Ein Migrant sagte: „*Dinimize göre herşey tam manasıyle yapmak istersen, işin içinden çıkamazsın. En iyisi, fazla derine inmemek ve bildiğine devam etmek*“ (Wenn du versuchst, alles im Sinne unserer Religion zu machen, dann kommst du gar nicht mehr klar. Das beste ist, gar nicht so tief darein zu gehen und mit dem, was du weißt, weiterzumachen).

Sie vertrauten eher auf ihr religiöses Wissen, das sie in der Familie erhalten hatten als auf das Wissen, das die Prediger zu vermitteln suchen. Sie erwarteten Erbauung, ein „religiöses Zittern“ vor allem während der Koranrezitationen, aber sie wollten von ihnen keine Vorschriften hören, wie sie ihre Religion „richtig“ oder „gut“ praktizieren sollten.

Daraus folgte ich, daß bei den meisten - bis auf eine kleine, aber sehr aktive Minderheit - weder eine Veränderung der religiösen Praxis noch eine Veränderung des Wissensbestandes stattgefunden hat. Die meisten sind gläubige Muslime, die auch in der Migration nach den Regeln und Vorschriften ihrer Religion leben. Es sind die Regeln bzw. Traditionen des Volksislam. Die Migranten kommen zwar - vielleicht mehr noch als in der Türkei - mit hochislamischem Wissen in Kontakt, aber bislang jedenfalls ist nur bei einer Minderheit ein Prozeß der „Hochislamisierung“ festzustellen (vgl. Mıhçıyazgan 1994:200f).

2.1 Zur Präferenz für den „Staatsislam“

An dieser Stelle ist anzumerken, daß ich keine repräsentative Studie durchgeführt habe. Es ist daher problematisch, von Mehrheits- und

Minderheitsverhältnissen zu sprechen. Gleichwohl ist es möglich und sinnvoll, meine Ergebnisse zu denen von Herrmann in Beziehung zu setzen: So wie nach Herrmanns Schema all diejenigen, die nicht den „Orden“ oder den „Aleviten“ zuzuordnen sind, als (Anhänger des) „Staatsislam“ erscheinen, zeigt die Mehrheit in meiner Analyse eine Präferenz für die DITIB-Moscheen, d.h. für den „Staatsislam“.

Viele gaben an, für religiöse „Dienstleistungen“ eine DITIB-Moschee zu wählen und die Prediger in diesen Moscheen zu bevorzugen, weil diese sich aus der Politik heraushielten und ihnen nicht so viele Vorschriften machten wie z.B. die *Erbakancis* „Erbakanisten“ in den AMGT-Moscheen.

Hier zeigt sich jedoch folgendes Problem: An den Besucherzahlen der Moscheen ist abzulesen, daß diese Moscheen nur an den Festtagen von den Gläubigen aufgesucht werden, daß die AMGT- und VIKZ-Moscheen stärker und regelmäßiger frequentiert werden als die DITIB-Moscheen. Ich interpretiere diese Diskrepanz in der Weise, daß die Migranten, wenn sie denn eine Moschee aufsuchen, zwar eine DITIB-Moschee bevorzugen, im Grunde aber ein sehr distanziertes Verhältnis zum „Staatsislam“ haben. Sie wollen Predigten hören, in denen nicht nur politische, sondern auch Fragen ihrer persönlichen Lebensführung ausgeklammert werden. Dann aber sind sie nur in der Weise als „Anhänger des Staatsislam“ zu betrachten, daß sie die staatlich kontrollierten Prediger bevorzugen. Frese/Hannemann haben ähnliches festgestellt. Sie formulieren allgemeiner: Von den meisten Migranten wird „*der regelnde Einfluß des Staates auf die Religion als Garant für die Bewahrung des religiösen Lebens vor politischen Auseinandersetzungen begrüßt*“ (1995:25). Und warum begrüßen sie die Kontrolle des Staates? Im folgenden werde ich versuchen, eine Erklärung für dieses Phänomen zu finden, denn es erscheint mir keineswegs selbstverständlich, daß Gläubige ihrer eigenen Religion sozusagen mißtrauen und die staatliche Kontrolle ihrer Prediger wünschen. Dieser „regelnde Einfluß des Staates auf die Religion“ verweist auf das Laizismus-Prinzip, denn aufgrund dieses Prinzip wurde die staatliche Kontrolle der Prediger möglich (vgl. Tuncay 1989:134f).

3 Eine türkische Besonderheit: das Laizismus-Prinzip

Das Laizismus-Prinzip ist eine türkische Besonderheit, es existiert ausschließlich in der Türkischen Republik. Vielleicht ist das türkische

Modell eines laizistischen Staates ein Auslaufmodell. Historisch wurde es jedenfalls nicht zum Exportmodell. Entgegen der Überzeugung türkischer Vertreter, ihr Modell werde für alle muslimischen Gesellschaften in die Moderne wegweisend sein, wurde es von anderen Staaten nicht übernommen. Sukarno in Indonesien z.B. hat sich intensiv für dieses Modell interessiert, doch schließlich abgelehnt und im Konsens mit den islamischen Vertretern ein eigenes Modell entwickelt, das pancasila-System (vgl. Madjid 1994, hier: S.237). Um so deutlicher stellt sich die Frage, warum türkische Muslime nach wie vor in der Mehrheit an diesem Prinzip festhalten.

Um *laiklik*, das Laizismus-Prinzip, gibt es zur Zeit eine heftige Diskussion in der türkischen Gesellschaft. Es ist vor allem eine Kontroverse zwischen „Laizisten“ und „Anti-Laizisten“: Die einen verteidigen das Prinzip vehement, weil sie es als notwendige Bedingung auf dem Weg der Türkei in die Moderne betrachten. So wie die türkische Philosophin *Çötüksöken* (1996) z.B. es als „*modernliğin vazgeçilmez koşulu*“ „unabdingbare Voraussetzung für Modernität“ bezeichnet, wird in weiten Teilen der Öffentlichkeit *laiklik* als Synonym für „Moderne“ und „Fortschritt“ verwendet.

Die anderen, die auch als *İslamcıs* „Islamisten“ bezeichnet werden, lehnen das Prinzip ab, weil es die Entfaltung der Religion einschränke und im Grunde unislamisch sei, denn der Islam kenne keine Trennung von Religion und Politik. Der Prophet Mohammed sei schließlich selbst ein politischer und religiöser Führer gewesen.

Nun mag schon die Tatsache, daß das Prinzip so heftig diskutiert wird, als ein Anzeichen seiner Schwäche betrachtet werden, doch bislang scheint die Mehrheit der türkischen Bevölkerung hinter dem Prinzip zu stehen. Und ich vermute, daß sie so lange an ihm festhalten wird, wie ein Prozeß der „Hochislamisierung“ nur bei einer Minderheit auszumachen ist. Mit anderen Worten: Ich vermute, daß die Akzeptanz des Laizismus-Prinzips durch die Mehrheit der türkischen Muslime direkt mit der volksislamischen Tradition zusammenhängt. Aufgrund dieser Tradition ist es zu erklären, daß das Laizismus-Prinzip nur in der Türkischen Republik existiert.

Dann besteht die Besonderheit des türkischen Islam vor allem darin, daß die hochislamische Tradition, die heute an theologischen Fakultäten, früher in den Medresen, gelehrt wurde und vor allem im Studium der Schriften besteht, nur schwach, die volksislamische Tra-

dition, die vor allem in mündlicher Tradition entwickelt wurde, heute noch bei türkischen Muslimen stark ausgebildet ist.

3.1 Zum türkischen Hochislam

Es ist nicht zu übersehen, daß in der Welt des Islam türkische Islam-Theologen nicht an erster Stelle genannt werden. Der arabische Islam hat - trotz aller aktueller Konzentration auf den iranischen schiitischen Islam - eine Vorrangstellung, die z.B. daran abzulesen ist, daß die Fetwas aus Kairo, genauer: die der Islamexperten der al-Azhar-Universität, eine herausgehobene Bedeutung haben. (Die Fetwa eines türkischen Theologen hat - und beansprucht wohl auch nur - Gültigkeit für türkische Muslime.)

Zwar gibt es von türkischer Seite aus immer wieder Bestrebungen, sozusagen in Anknüpfung an die Kalifat-Tradition eine Vorrangstellung in der islamischen Welt zu erwerben, doch dies hat stets zur Folge, daß die arabischen Experten, die keinesfalls eine Rückkehr zu osmanischen Verhältnissen wünschen, sehr schnell diese Bestrebungen abwehren.

Schon die osmanischen Theologen waren für den Hochislam nicht von herausragender Bedeutung. Man könnte es darauf zurückführen, daß diese Theologen das klassische Arabisch, die Sprache des Koran, der Hadithen und der Scharia, nur durch lange Studien erschließen konnten. Man könnte heute die „Unterdrückung der Religion“ durch Atatürk, der 1933 die Theologische Fakultät in Istanbul schließen ließ, anführen und folgern, daß es dadurch nur noch einzelnen möglich gewesen sei, durch ein Studium im arabischen Ausland besondere Qualifikationen zu erwerben. Die Argumente können insofern nicht überzeugen, weil auch einzelne eine eigene Tradition hätten begründen können. Auch im Untergrund konnten die Führer der Orden und der Aleviten - in der Tradition der Wanderprediger - ihre Aktivitäten fortsetzen und ihre Anhänger qualifizieren.

Herrmann nennt historische Gründe für die besondere Entwicklung des türkischen Islam: „*Den arabischen Islam haben führende Theologen erneuert, politisiert haben ihn aktivistische Laien. In der Türkei hingegen haben Wanderprediger, die aus der Welt der Orden kamen, den Islam sowohl erneuert als auch nach dem Zweiten Weltkrieg politisiert*“ (1995:1).

Warum aber waren in der Türkei bzw. im Osmanischen Reich nicht „führende Theologen“, sondern Wanderprediger von Bedeutung? Warum hatten diese Theologen weniger Einfluß auf die Gläubigen als die in Anatolien umherziehenden Prediger? Betrachten wir dazu die Stellung der 'ulema im Osmanischen Reich.

Die islamische Elite war Teil der herrschenden Klasse, die in großer Distanz zum „einfachen Volk“ lebte. Sie hatte ihre eigene Sprache, das Osmanische *Osmanlıca*, ein Türkisch mit vielen arabischen und persischen Elementen im Sprachschatz wie in der Satzstruktur, das von den einfachen Untertanen nicht verstanden werden konnte. So lebten die *Osmanlıs* und das einfache Volk auch sprachlich in getrennten Welten. Schon aufgrund der Sprachbarriere konnten die Fetwas der 'ulema das einfache Volk gar nicht erreichen. Daher konnte eine „Disziplinierung des Volksglauben“ durch islamische Theologen nicht stattfinden².

Im Osmanischen Reich war die 'ulema dem Sultan untergeordnet. Er hielt sie „in Schach“, denn sie war nur zuständig für Angelegenheiten, die in der Scharia geregelt waren. Für alle darüber hinaus gehenden Angelegenheiten, vor allem für die die Organisation und Verwaltung des Staates betreffenden Gesetze und Erlasse (*kanune*) waren sie nicht zuständig. Sie erteilten zwar Fetwas, durch die diese dann rechtsgültig wurden, doch diese hatten vor allem die Funktion, die Erlasse des Sultans religiös zu legitimieren. Grunebaum schreibt zur Funktion der 'ulema im Osmanischen Reich: „*Eigentlich hatte die 'ulema das Recht, jedwedes Verwaltungsgesetz außer Kraft zu setzen, das ihrer Ansicht nach nicht mit der seriat zu vereinbaren war, sie taten das jedoch nur selten, da sie als Mitglieder der herrschenden Klasse der Autorität des Sultans unterstanden und von ihren Posten entfernt werden konnten*“ (1971:97).

Ist hier nicht eine Tradition zu sehen, die sich im „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ der Türkischen Republik fortsetzt? So wie die 'ulema im Osmanischen Reich dem Sultan untergeordnet war,

² Diese Distanz zwischen religiösen Professionellen und Laien hat es auch im Christentum gegeben. (Auch hier gab es eine Sprachbarriere.) Sie wurde durch die Reformation Martin Luthers, die mit einer Sprachreform einherging, überwunden, jedoch mit der Konsequenz, daß der Volksglaube diszipliniert wurde. Die Reformation, später auch die Gegenreformation, hatten zur Folge, daß nun viel deutlicher festgeschrieben wurde, was „richtig“ und „falsch“ im Sinne der christliche Lehre sei, was als Glaube bzw. als Aber- oder Irrglaube zu gelten habe.

untersteht das Religionspräsidium der türkischen Regierung. Die Theologen des Präsidiums erlassen Fetwas, die staatliche Verordnungen eher bekräftigen als in Frage stellen.

Von hier aus wird die „Schwäche“ des türkischen Hochislam, die zugleich die Stärke des türkischen Volksislam ausmacht, erklärbar:

Die „einfachen Gläubigen“ hatten und haben über Jahrhunderte sozusagen ihren eigenen Islam entwickelt. Auch diese Muslime waren tief religiös, aber sie hatten ihre eigenen Vorstellungen darüber, was Allah wohlgefällig sei oder nicht, wie der Prophet gelebt und was er gesagt haben soll. Ihr Islam existierte relativ unabhängig und eigenständig vom Islam der 'ulema, dem Hochislam. Er wurde nicht durch die Theologen, sondern durch die Wanderprediger geprägt. Diese vor allem haben ihn - mündlich - verbreitet und inspiriert, denn sie hatten direkten Kontakt zu diesen Gläubigen: Sie sprachen ihre Sprache, auch im übertragenen Sinne. Sie verkündeten einen Islam, der pragmatisch und flexibel, weniger an der „richtigen“ Auslegung der heiligen Schriften, sondern vielmehr an der „richtigen“ Lösung der Probleme des alltäglichen Lebens orientiert war.

Auch heute noch scheinen die Ordensführer den „einfachen Gläubigen“ näher zu sein als die Theologen des Religionspräsidiums. Fetullah Gülen, der wichtigste und politisch bedeutsamste Ordensführer in der heutigen Türkei, ist in der Tradition der Wanderprediger zu sehen. Er selbst war lange als Wanderprediger unterwegs (vgl. Herrmann 1996:40 ff.). Seine religiöse Ausbildung erhielt er vor allem durch Said Nursi. Auch dieser hatte, wie ein Freund und Schüler berichtet, „*Arabisch, Juristik, Theologie und Mystik des Islam in den Medresen (des Distrikts Bitlis, Anm. U.M.) und im Elternhaus mit den Geschwistern und autodidaktisch in einer Klausur studiert*“ (Alkonavi 1994:4).

Beide sind kaum als hochislamische Theologen zu bezeichnen. Gleichwohl wird ihre Auslegung der religiösen Quellen hochgeschätzt. Auch wenn - oder gerade weil? - Gülen sich von politischen Ämtern fernhält (dies wird als Zeichen seiner Frömmigkeit bewertet), hat er großen Einfluß nicht nur auf die Politiker, sondern auch auf die „einfachen Gläubigen“, denen er pragmatische Lösungen der Probleme ihres alltäglichen Lebens empfiehlt.

Noch in der aktuellen *laiklik*-Kontroverse ist die Stärke der volksislamischen Tradition zu erkennen. Die meisten türkischen „Islamisten“ sind, anders als die Führer der iranischen Revolution oder

die Führer der algerischen Islamisten, keine islamischen Theologen. Dies ist wohl auch der Grund dafür, daß Meeker sie nicht als „islamische“, sondern als „muslimische Intellektuelle“ bezeichnet: *„The term 'Islamist intellectual' is preferred by observers, while 'Muslim intellectual' is preferred by these writers themselves. For the latter, the important point is that they write as believers, not that they write from an Islamic perspective“* (1969:189) und betont, daß Ali Bulaç einer der wenigen mit einer religiösen Erziehung sei: *„graduated from the Istanbul Higher Islamic Institute and from Sociology section of Istanbul University's Department of Literature“* (1996:197).

Ähnlich wie die Ordensführer haben die meisten von ihnen sich selbständig - um nicht zu sagen: autodidaktisch - religiöses, allerdings auch hochislamisches Wissen angeeignet.

3.2 „Volksislam“ und Laizismus

Damit läßt sich die Besonderheit des türkischen Islam neu beschreiben. Es ist keineswegs die nationalistische Färbung, die Toprak (1989) durch die Türkisch-Islamische Synthese besonders deutlich zum Ausdruck gebracht sieht, es ist auch nicht die Heterogenität, die Herrmann hervorhebt. Der türkische Islam ist vor allem durch eine starke volksislamische Tradition geprägt. Diese hat historisch die Hervorbringung herausragender Islam-Theologen oder islamischer Philosophen verhindert und bremst aktuell den Prozeß der „Hochislamisierung“.

Es sei darauf hingewiesen, daß z.B. auch Hottinger die Schwäche des türkischen Hochislam für ein Spezifikum des türkischen Islam hält: *„(In der Türkei) handelt es sich bis heute um einen Islam, der seiner Ober- und Führungsschichten weitgehend beraubt ist. Man könnte ihn als „enthauptet“ beschreiben, weil er - mit wenigen Ausnahmen - ein Islam der einfachen Leute ist, denen Kontakt mit islamischen Gelehrten, Geistlichen, einer ganzen theologischen Orientierungs- und Führungsschicht weitgehend fehlt“* (1989:139).

Wenn er jedoch die aktuellen „Re-Islamisierungsprozesse“ mit einem „von der Bevölkerung empfundenen Islam-Defizit“ (S.140) erklärt und behauptet, die „ländliche Unterschicht“ habe mit großer Zähigkeit an einem Volksislam festgehalten, während *„die Beamten und die städtische Mittelschicht“* diesem *„unter dem Einfluß der Laizi-*

sierung weitgehend entfremdet worden waren“ (vgl. S.139), wird deutlich, daß er eine andere Definition des „Volksislam“ hat. In dieser häufig zu findenden „Defizit-, oder „Vakuum-These“ wird ein „unerfülltes Bedürfnis nach mehr institutionalisierter Religion“ bei der städtischen Unter- und Mittelschicht vorausgesetzt und der Volksislam als ein Phänomen der „ländlichen Unterschicht“ betrachtet. Ich hingegen versuche darzustellen, daß der Volksislam weder „ländlich“ noch „unterschichtenspezifisch“ ist. Der Begriff „einfache Gläubige“ bezieht sich nicht auf ihre geringe Schulbildung oder gar Einfachheit des Geistes, sondern auf ihren Laien-Status im religiösen Sinne.

Damit eröffnet sich eine neue Perspektive für das Verständnis von Laizismus als türkeispezifischer Besonderheit: Das Laizismus-Prinzip hat inzwischen den Stellenwert einer religionsähnlichen Ideologie: „*The turkish notion of laicism has gradually transformed itself to a religion-like, political hard ideology*“ (Güvenc 1996:2).

Wenn Güvenc behauptet, „*that laicite is in fact the reformation of the Turkish Islam*“ (1996:4) und damit andeutet, Atatürk habe mit seinen politischen Reformen auch die Religion reformiert oder zumindest indirekt diese Reformation bewirkt, so möchte ich das Gegenteil behaupten: Das Laizismus-Prinzip hat nicht die Reformation, sondern die Kontinuität des türkischen Islam bewirkt. Durch das Laizismus-Prinzip konnte die Kontinuität der volksislamischen Tradition abgesichert werden.

Während vor allem von türkischen Autoren der Bruch mit der Tradition (die Abschaffung des Kalifats 1924, die Streichung des Islam als Staatsreligion aus der Verfassung, Verbot der Tarikats 1925, Schließung der Medresen 1925, Abschaffung der arabischen Schrift, die Einführung des Laizismus-Prinzips etc.) betont wird, argumentiere ich in umgekehrter Richtung: Diese Veränderungen wirkten nur an der Oberfläche. Sie waren nur deshalb (wenn auch gegen Widerstände) durchzusetzen, weil sie für die Mehrheit der Staatsbürger der Türkischen Republik keine grundlegende Veränderung ihrer Haltung zur Religion bedeuteten. Aufgrund des Laizismus-Prinzips konnte sich in diesem neuen Staat ihr „altes“ religiöses Selbstverständnis und Wissen - der Volksislam - erhalten. In dieser Perspektive gibt es mehr Kontinuität als Diskontinuität des türkischen Islam vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik.

Dies ist letztlich auch am Begriff „Laizismus“, der aus westlicher Perspektive so schwer zu verstehen ist, abzulesen. Der türkische Be-

griff „laik“ ist zwar aus dem Französischen „laïque“ abgeleitet, da aber „laïque“ in der europäischen Diskussion kaum von Bedeutung ist, wird der türkische Begriff meistens mit „säkular“ übersetzt. Dies führt zwangsläufig zu Mißverständnissen, denn dadurch wird die Differenz systematisch übergangen.

Laiklik bedeutet eben nicht - wie immer wieder behauptet wird - die Trennung von Staat und Religion, von Politik und Glauben, die im Säkularitätsprinzip impliziert ist, der Begriff ist in seiner Wortbedeutung, wörtlich zu verstehen: Es ist das Prinzip, daß der „Islam der Laien“ - der Volksislam - Priorität hat vor dem „Islam der Professionellen“, dem Hochislam.

Dies erklärt auch die Vehemenz der aktuellen Diskussion. Eben weil im türkischen Islam die volksislamische Tradition seit Jahrhunderten und bis heute wichtiger ist als die hochislamische, gilt das Laizismus-Prinzip - bislang jedenfalls - der Mehrheit der türkischen Muslime als Kristallisationspunkt ihrer Geschichte. In dieser Perspektive geht es in der aktuellen Kontroverse nicht nur um das Selbstverständnis der türkischen Gesellschaft, es geht auch um das Islamverständnis der türkischen Muslime. Und damit wird auch erklärbar, warum das Laizismus-Prinzip für andere Muslime nicht diese zentrale Bedeutung hat und von ihnen nicht als Königsweg in die Moderne betrachtet wird.

4 Zusammenfassung

Abschließend möchte ich meine Ausführungen auf die eingangs erwähnte Frage nach den Spannungen zwischen der Türkei und Europa aufgrund der Religion beziehen.

Ich habe die These vertreten, daß der türkische Islam ein besonderer ist, daß aufgrund dieser Besonderheit weder eine „Fundamentalisierung“ in der türkischen Gesellschaft noch darausfolgend eine Konfrontation mit Europa zu erwarten ist, denn diese Besonderheit verhindert oder mildert die Auseinandersetzung.

Dies könnte sich ändern. Sollte der Volksislam verdrängt werden, sollte ein Prozeß der „Hochislamisierung“, der bislang nur bei einer Minderheit zu beobachten ist, weite Kreise ziehen, wäre eine schärfere Auseinandersetzung zu erwarten. Nach meinem Erkenntnissen ist der türkische Islam auch in Europa - allen Reden und Horrorszenarien

über die „Fundamentalisten“ zum Trotz - vor allem als Volksislam etabliert und wird es in absehbarer Zukunft bleiben.

Meine Deutung und Bewertung dieser Prozesse läßt sich auch anders formulieren: Die Besonderheiten des türkischen Islam, seine Schwächen in theologischer und philosophischer Hinsicht, sind zugleich seine Stärken. Das Zusammenleben in der Staatengemeinschaft Europas und das Zusammenleben mit den Europäern wird aufgrund der - liberalen - volksislamischen Haltung von der großen Mehrheit der türkischen Muslime nicht als Problem gesehen.

Literatur

Alkonavi, A.-M. (1994): Islamisch konstitutionelle Gesellschaftsform gegen Diktatur und Anarchie oder Chaos in den Schriften von Bediüzzaman Said Nursi. Unveröffentlichtes Manuskript, eingereicht als Magisterarbeit an der Humboldt-Universität Berlin.

Berger, P./ Luckmann, Th. (1995): Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh.

Binswanger, K./ Sipahi, Ö. (1988): Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz. Benediktbeuren.

Bozkurt, M.F. (1988): Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund. Hamburg.

Çötüksöken, B. (1996): Modernliğin vazgeçilmez koşulu olarak laiklik. (Manuskript des Vortrag vom 14. September 1996 Berlin, Haus der Kulturen der Welt).

Frese, H.-L. / Hannemann, T. (1995): Wir sind ja keine Gäste mehr. Religiöse Einrichtungen Bremer Muslime. Bremen (Bremische Ev. Kirche).

Grunebaum, G.E.v. (1986): Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Frankfurt.

Güvenç, B. (1996): Secular Trends and Turkish Identity. (Manuskript des Vortrag vom 13. September 1996 in Berlin, Haus der Kulturen der Welt).

Hottinger, A. (1989): Die türkische Sonderstellung in der islamischen Welt. in: Zeitschrift für Türkeistudien. 2. Jg. H.1, S. 137-144.

- Herrmann, R. (1996): Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei. in: ORIENT - Zeitschrift des Dt. Orient-Instituts. 37. Jg. Nr. 1, S.35-58.
- Kappert, P. (1986): Grundsätzliche Überlegungen zur Einführung islamischen Religionsunterrichts für türkische Kinder. in: S. Sargut (Hg.): Zum Verhältnis abendländisches Christentum und Islam. Frankfurt. S. 54-69.
- Karakaşoğlu, Y. (1995): Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen. Endbericht zur Studie „Dialog mit einer neu etablierten religiösen Minderheit in NRW, türkische Muslime und deutsche Christen im Gespräch“ erstellt vom Zentrum für Türkeistudien, Essen.
- Lier, Th. (1992): Muslime und Moscheen in Köln. Bestandsaufnahme und Organisationsformen. Unveröffentlichte Studie, erstellt im Auftrag des Ausländerbeauftragten der Stadt Köln.
- Madjid, N. (1994): Eine islamische Sicht im Kontext indonesischer Erfahrung. in: A. Bsteh (Hrsg.): Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Mödling. S. 216-233.
- Meeker, M. (1996): The New Muslim Intellectual in the Republik of Turkey. in: R. Tapper (Hrsg.): Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literatur in a Secular State. London. S.189-219.
- Mihçiyazgan, U. (1990): Moscheen türkischer Muslime in Hamburg. Dokumentation zur Herausbildung religiöser Institutionen türkischer Migranten. Hamburg.
- Mihçiyazgan, U. (1994): Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg. in: I. Lohmann/W. Weiße (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen. Münster. S.195-206.
- Rumpf, Chr. (1989): Das Präsidium für Religionsangelegenheiten. in: Zeitschrift für Türkeistudien. 2. Jg. H.1., S. 21-33.
- Toprak, B. (1989): Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese. in: Zeitschrift für Türkeistudien. 2. Jg. H.1., S. 55-62.
- Tuncay, M. (1989): Die türkische Arbeiterbewegung und Religion. in: Zeitschrift für Türkeistudien. 2. Jg. H.1. S. 127-136.