Politiken der Differenz und der Türkische Islam

YASİN AKTAY

Obgleich der Ausdruck "türkischer Islam" eine Vorgeschichte vorweisen kann, die von den letzten Jahren des Osmanischen Reiches bis in die Gegenwart reicht, ist er vor allem seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre [des 20. Jahrhunderts, Anm. d. Übers.] in Gebrauch gekommen. Man kann jedoch nicht sagen, dass dieser Gebrauch etwa Objekt akademischen Interesses sei. Würden die Diskussionen um diesen Ausdruck nun aber alleine im Rahmen der Soziologie geführt werden, so könnte man getrost sagen, dass sie es vergleichsweise leichter hätten, Widerhall zu finden und dass der türkische Islam möglich, ja sogar real ist. Denn wenn wir davon ausgehen, dass innerhalb der Grenzen der Soziologie weder eine Religion, noch irgendeine Idee oder eine von dieser Idee abgeleitete Praxis andernorts in exakt derselben Form wiederholbar ist; also wenn wir von der Tatsache der Einmaligkeit aller gesellschaftlichen Ereignisse ausgehen, dann kann es gewiss nicht möglich sein, die Existenz einer der Türkei eigenen islamischen Praxis zu leugnen.

Tatsache ist, dass der Islam in der Türkei, ebenso wie auch in arabischen Ländern, im Osmanischen Reich, in Ägypten oder im Iran, sich in unterschiedlicher Weise manifestiert. Diese verschiedenartigen Manifestierungen des Islam beschränken sich jedoch gewiss nicht auf die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern. Vielmehr kommt es auch vor, dass in verschiedenen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft oder in verschiedenen Regionen innerhalb eines Landes derartige Unterschiede auftreten.

Dies liegt in der Natur von Gesellschaftlichkeit. Die Religiosität der in der Schwarzmeerregion der Türkei lebenden Menschen zum Beispiel weist durchaus spezifische Charakteristika auf. Es ließe sich beispielsweise feststellen, dass diese Spezifika sich durch die Widerspiegelung der Warmherzigkeit, der Gastfreundschaft und des Gruppenzusammenhalts im Netzwerk religiöser Gemeinschaft konstituiert. An der religiösen Praxis der Menschen aus dem Südosten der Türkei wiederum ließen sich analog die Sippenbeziehungen, die komplexen Etikette innerhalb dieser Beziehungen sowie die leicht zur Gewalttätigkeit ausufernden Reflexe gegen die Überschreitung solcher Etikette aufzeigen. Demgegenüber kann auch auf viele Unterschiede zwischen urbaner und ländlicher Religiosität hingewiesen werden. Bei diesen oft anzutreffenden Gegenüberstellungen ist die Entscheidung, ob beispielsweise bei der ländlichen Religiosität eine bestimmte Art pastoral nostalgischer Gefühle mit hineinspielen muss oder ob in einer progressiven Annäherung die Primitivität dieser Art von Religiosität betont werden soll, zweifelsohne von der Sensibilität jener abhängig, die diese Gegenüberstellung vornehmen.

Es könnten noch zahlreiche Beispiele aufgeführt werden; in jedem Fall aber würden nur die Unterschiede vermehrt und mit Beispielen belegt werden. Die Stadt-Land Religiosität zum Beispiel könnte mit der Religiosität verschiedener Regionen in einer diagonalen Gegenüberstellung untersucht werden. Eine ähnlich diagonale Beziehung könnte auch zwischen der Religiosität verschiedener ethnischer Gruppen innerhalb der gleichen Region aufgezeigt werden; auch könnte man eine diagonale Gegenüberstellung zwischen drei oder mehr Elementen versuchen. An dieser Stelle sei zudem angemerkt, dass die Art der Religiosität einer bestimmten gesellschaftlichen Einheit sehr wohl auch einem zeitlichen Wandel unterliegt. Aufgrund dieser Tatsache ist es für eine wesentliche Betrachtung nicht unbedingt richtig, der Religiosität von gesellschaftlichen Einheiten seien es Türken, Araber, Perser, Stadt- oder Landbewohner unveränderliche Eigenschaften zuzuschreiben. Denn der dynamische Charakter von gesellschaftlichen Beziehungen kann uns damit konfrontieren, dass die gegenwärtig in einer bestimmten Form festgehaltene Realität sich später in einer anderen Form manifestiert. Es ist daher offenkundig, dass jede gesellschaftliche Einheit zu jeder Zeit ausreichend Material zur Verfügung hat, mit dessen Hilfe sie konkrete Unterscheidungsmerkmale aufzeigen kann. Nicht einmal die Fingerabdrücke der Menschen gleichen einander;

und eben in der Existenz dieses Unterschiedes ist die Existenz der Menschheit begründet. Aus diesem Grund habe ich meinem im Jahre 1999 als Antwort auf die Diskussionen rund um den türkischen Islam veröffentlichten Buch den Titel Die soziologische Möglichkeit der Türkischen Religion gegeben (Aktay, 1999). Damit erschien der türkische Islam vor allem soziologisch als wahrscheinlich und möglich. Geht man weiter, kann man sogar behaupten, dass er letztlich auch real ist.

Identität und Differenz

Trotz allem bin ich der Auffassung, dass nicht genügend betont wird, dass diese Aussage keinen allzu hohen Stellenwert hat. Denn es handelt sich hier um eine Trivialität. Eine Tatsache ist zudem, dass, auch wenn die unteilbare Ganzheit des Islam als Wunsch sinnvoll und richtig ist, dies in keiner Weise ein Hindernis für eine soziologische Differenzierung darstellt und auch nicht darstellen sollte. Denn die Auffassung des Islam als unteilbares Ganzes weist zumindest auf einer Ebene auf eine politisch geartete Haltung hin, und diese hat es bekanntermaßen oft an sich, über die einen Unterschiede hinwegzusehen und andere Unterschiede wiederum in den Vordergrund zu stellen. Ist es denn nicht so, dass Prozesse politischer Identitätsbildung sich weniger auf die Frage, "Was der Mensch sei?" beziehen als vielmehr auf die Frage "Als was sich der Mensch empfinde?". Selbst in denjenigen Prozessen von Identitätsbildung, in denen die Rasse im Zentrum steht, muss zunächst einmal eine Rasse erfunden werden. In der Phase der Erfindung wird es auf eine Weise möglich sein, denen, die dieser Identität zugehören sollen, eben für diese Zugehörigkeit eine ethnologische Grundlage zu liefern. Wozu gibt es denn Wissenschaftler? Dazu, dass es sich bei Identität nicht um eine vorgegebene Konstante handelt, sondern stets um eine politische Präferenz, wurde meines Erachtens bereits genug gesagt.[1] Weil sie

1 Dass es sich bei dem Rassenbegriff weniger um etwas Vorgegebenes als vielmehr um etwas Prouziertes handelt, wird ausführlich diskutiert bei Bernasconi, 2000. Für eine wertvolle Arbeit zum Thema Diskursmoment des Identitätsbegriffs, der nur durch Differenzierung vollendet werden kann, siehe Connolly, 2002. Die Überschrift der Arbeit Jean-François Bayarts (1999) reduziert jede Form von Identitätswahrnehmung au feine Täuschung. Berücksichtigt man nun, dass jede Form von Politisierung sich parallel zu einer Identitätsbildung entwickelt, so wird bei der Erklärung dieser Entwicklung als einer Täuschung meines Erachtens nicht aufgezeigt, wie diese Herangehensweise sich ihrer politikfeindlichkeit befreien könnte.

nun die Aufmerksamkeit auf ein Unterscheidungsmerkmal richtet, insofern nicht der "Identifizierung", sondern der "Differenzierung" Tür und Tor öffnet und daher eine gänzlich politische Forderung beinhaltet, lässt sich in ihr die Dimension einer "Politik der Andersheit / Differenz" erkennen. Man sollte nebenbei nicht vergessen, dass keine Ebene der Wissenschaft von der Politik getrennt werden kann; vor allem die Betonung von Differenzen besitzt selbst eine politische Natur. Sogar dieser gänzlich unschuldig scheinenden wissenschaftlichen Neugier wohnt ein politisches Interesse inne (Ich höre schon fast die Frage "Ist denn die Politik nicht unschuldig?").

Es ist an dieser Stelle sicher nicht angebracht, eine Diskussion zur Legitimität der Prozesse von Identitätsbildung vom Zaun zu brechen. Jede Art von politischer Handlung wird unweigerlich von einer Identitätswahrnehmung begleitet, denn es gibt keine politische Handlung ohne eine politische Verortung. Die Identitätsbildung wiederum kann natürlich auch auf Unterschieden basieren. Jede Identitätspolitik weist auf einen Prozess der Identifizierung hin. Das Bewusstsein, das sich mit etwas identifiziert, kann nicht umhin, zugleich auch auf seine Grenzen zu anderen zu verweisen. Demzufolge ist eine Identifizierung nur mit einer Politik der Differenz vervollständigt. Nur liegt hier das Problem darin, inwieweit die eigene Natur, die eigene Dynamik des Islam mit einer solchen Identitäts bzw. Differenzpolitik harmoniert. Natürlich kann hier mit einer postmodern-zynischen Gleichgültigkeit angebracht werden, dass "anything goes", dass also auch alle möglichen Interpretationen des Islam gemacht werden können. Jenen, die das Problem auf diese Weise angehen, kann auch nicht viel gesagt werden. Ein solcher Einwand hindert uns aber auch nicht daran, unsere Aufgabe zu erfüllen und darzulegen, welche politischen Forderungen dem türkischen Islam innewohnen.

Die Differenz offenlegen, von der Differenz leben

Natürlich weist auch der türkische Nationalismus Unterschiede auf in bezug darauf, welche Stellung der Islam in ihm einnehmen könnte. Man kann sogar sagen, dass in vielen Ideen, die sonst nicht als nationalistisch bezeichnet werden könnten, nationalistische Forderungen die Funktion einer grammatikalischen Struktur übernehmen. Die Gründe hierfür wiederum können im Rahmen gewohnter Formen der Modernisierung, des Nationalstaates und der neuen Identitätsmechanismen begriffen werden. Auch diese Gründe

können wir nicht weiter behandeln. Mit Verweis auf die Unüberschaubarkeit der Rahmenbedingungen können wir allerdings sagen, dass die Akzentuierung der Eigenart türkischer Religiosität bzw. des türkischen Islam im lebhaften intellektuellen Milieu der letzten Phase des Osmanischen Staates lautstark formuliert wurde.

Es ist ebenfalls bekannt, dass eine wichtige Thematik des Türkentums, das von Persönlichkeiten wie Ziya Gökalp und Kemal Bayatli formuliert wurde und als eine der drei politischen Formen dieses Milieus galt, die Lobpreisung der Praxis des türkischen Islam war. Als ein gutes Beispiel für eine der ersten Konfrontationen des Islamismus mit dem Nationalismus hinsichtlich der türkischen Religiosität kann der von Nuray Mert aufgezeigte Dialog zwischen Yahya Kemal und Babanzade Ahmet Naim dienen, in dem diskutiert wird, wie die Unterschiede zwischen eben dem türkischen Islam und dem Islam anderer hier natürlich der Araber zu interpretieren sind.[2]

Obgleich die Aussagen, die Yahya Kemal in dieser Anekdote über die Wesensmerkmale des türkischen Islam trifft, auf der argumentativen Ebene nicht abzulehnen sind, fördert seine Darstellung zweier Formen politischen Handelns nämlich zum einen die Wirklichkeit, so wie sie ist, hinzunehmen, und zum anderen das Bestehende zu verändern den Unterschied zwischen diesen zu tage. Die politisch rechts orientierte Betrachtungsweise des türkischen Volkes, die implizit die Formen der (türkischen) Religiosität für "gut" erklärt, findet das Maß für die notwendige Richtigkeit oder Legitimität, derer

2 In diesem Zusammenhang erscheint es mir sinnvoll, diese Anekdote, wie Mert sie darsellt, hier zu übertragen: "Als Yahya Kemal im Zeitraum von 1921 bis 1922 im Tevhid-i Efkâr schrieb, erwähnte er in einer Schrift über Eyüp Sultan die Heiligkeit dieses Ortes in der Wahrnehmung des Volkes. Als ihm einst Babanzade Ahmet Naim Bey, der wie er selbst in der literarischen Fakultät dozierte, im Dozentensaal begegnete kritisierte Babanzade Yahya Kemal aufgrund dessen Schrift über Eyüp Sultan: ‚Niemand schadet derzeit dem Islam mehr als Sie ... indem Sie den Islam als eine auf Legenden beruhende Religion darstellen.. im Islam werden Tote nicht angebetet.' Yahya Kemal hingegen wurde sehr zornig: ‚Ich hörte und schrieb in erster Linie als ein Türke, und diese Form von Literatur stellte die von hier stammenden religiösen Geister stets zufrieden .. Wer sind Sie denn schon, dass Sie sich erlauben, sich in das historische Erbe eines türkischen Volkes einzumischen? Das türkische Volk hat seine Religion so, wie es ihm psaste, angenommen... Ja, dieses Volk hat den Islam in eine für sie geeignete Gestalt gebracht und sich hierfür auch des alten Totemismus bedient. Es liebt die Religion in dieser Gestalt und würde in ihrem Namen nur aus diesem Grunde sterben. Mit ihren Einwänden können sich selbst die Blätter eines Baumes nicht bewegen.'" (Kemal, 1986: 54-55)

sie bedarf, ebenfalls in sich selbst. Aus diesem Grund hat sie auch keinerlei Schwierigkeiten damit, im Sinne jenes Maßstabes vorislamische, ja sogar totemistische, Elemente in den türkischen Islam zu integrieren. In Wirklichkeit ist es jedoch notwendig zu klären, inwieweit der in diesem Zusammenhang als selbstreferentiell dargestellte türkische Islam rein "selbst" referentiell ist. Die neusten wissenssoziologischen Erkenntnisse lassen keinen Zweifel mehr daran, dass das Definierte bzw. das Gewusste eine begründende Komponente aufweist. Ist es nun aber nicht so, dass, da wir nun wissen, dass wissenschaftliches Interesse nicht von politischen Forderungen getrennt werden kann, die wissenschaftlichen Erkenntnisse bezüglich der Frage, welche Form der Religiosität denn dem Wesen des türkischen Volkes am ehesten entspreche, durch und durch von politischen Forderungen bestimmt werden?

Indem mit der Gründung der Republik von den bereits genannten drei Formen des politischen Agierens dem Türkentum relativer Vorzug gewährt wurde, stellte die Entscheidung zur Konstruktion der nationalen Identität als Gegnerschaft zu den Arabern die Quelle für die politische Forderung in diesem Zusammenhang dar. Aus diesem Grund wurde der Versuch, sich von der arabischen Hegemonie zu befreien, eines der konstitutiven Motive der türkischen nationalen Identität. Das Arabertum wurde mit anderen Worten als Grenze festgelegt, entlang derer die türkische nationale Identität sich differenzieren sollte. So wurde das Arabertum zum Objekt der Politik der Differenz. Die frühen Reformen, die Sprach- und die Schriftrevolution sind geprägt von diesem Versuch. Die Entdeckung einer den Türken eigentümlichen Form der Religiosität war daher ein wichtiges Mittel, um die Grenzen zwischen der türkischen nationalen Identität und dem Arabertum festzulegen.

Der in den 1950er Jahren durch seine vergleichenden Studien über verschiedene Ausprägungen des Islam in unterschiedlichen Ländern bekannt gewordene W. Cantwell Smith stellt in einem umfassenden Kapitel über die Diskurse, die in der republikanischen Phase der Türkei richtungsweisend im Hinblick auf die Entscheidungen über den Islam waren, Folgendes fest: Die republikanische Regierung hatte sich im Gegensatz zu dem in anderen Regionen der islamischen Welt Beobachteten ganz und gar nicht vom Islam abgewendet, sondern, im Gegenteil, den Islam auf eine neue, vielleicht sogar radikale Weise interpretiert. (Smith, 1957: 177ff.) Parallel dazu kann die Auffassung

Fazlur Rahmans zu einigen Vorgehensweisen Atatürks gesehen werden. Die Entscheidung für ein Zivilrecht beispielsweise wurde von Fazlur Rahman nicht etwa als ein Akt gegen den Islam, sondern vielmehr als eine radikale Auslegung innerhalb des islamischen Rechts begriffen. Smith hingegen zeigt auf, dass der Wunsch der Türken, ihre eigene Religion von der der Araber zu differenzieren, der elementare und wegweisende Faktor jener radikalen Interpretationen gewesen ist. Zudem warf Smith zu einem relativ frühen Zeitpunkt die Frage auf, ob denn einer solchen Interpretation auch die Fähigkeit innewohnt, sich als Modell für den restlichen Teil der islamischen Welt zu etablieren. Was dies betraf, war er selbst jedoch offenbar nicht zuversichtlich. Ohnehin liefert allein die Tatsache, dass die Türken diesen Weg auf ihrer Suche nach einem andersartigen, sich von den übrigen Völkern vor allem den Arabern unterscheidenden Weg eingeschlagen hatten, ausreichend Gründe dafür, dass sie nur ein hoffnungsloses Vorbild bleiben sollten. Smith, der in seinen Untersuchungen das Interesse vorrangig jenen widmet, die gestaltend an der republikanischen Revolution mitgewirkt hatten, stellt in seinen Gesprächen mit Menschen dieser Gruppe einerseits fest, dass die Türken eine Interpretation verlangten, die sich den Umständen der modernen Welt anpassen und somit dem Islam die Möglichkeit geben konnte, den veränderten Bedingungen der Moderne gerecht zu werden, und zeigt andererseits auf, dass die Suche nach einer derartig neuen Interpretation motiviert ist von der Erwartung, sich gleichzeitig von dem arabischen Islam zu distanzieren. Smith gibt eine Aussage eines seiner Gesprächspartner wie folgt wieder: "Dass die Türken sich vom Islam abgewendet hätten, ist ganz bestimmt nicht richtig. Das ist nur eine Behauptung der Araber. Ganz im Gegenteil: Es sind die Araber, die nicht wissen, was der Islam ist." (S. 180). Dieselbe Person, die ein musterhaftes Beispiel für einen Vertreter des offiziellen türkischen Islam abgibt, spricht von drei Arten des Islam:

"Der Islam des Koran, der Gelehrtenislam (Ulama) und der Volksislam: Letzterer besteht im Grunde nur aus Aberglauben, Unwissenheit und Fetischismus. Der Gelehrtenislam hingegen versteift sich in einer längst aus der Mode gekommenen Gesetzeslehre; eine Lehre, deren Umsetzung unmöglich ist und die den Menschen selbst dann dazu verpflichtet, eine Fatwa [Rechtsurteil, Anm. d. Übers.] zu ersuchen, wenn er sich nur eine Zahnfüllung anbringen lassen möchte. Die Türkei hat sich hiervon

befreit, und es ist an der Zeit, diesen Gelehrtenislam vollkommen zu beseitigen. Damit eröffnen wir der islamischen Welt einen neuen Weg. Der Islam benötigt eine Reform, und dies ist auch der Grund dafür, weshalb die Türkei nach wie vor der islamischen Welt voraus ist. Die Araber und die anderen sind dumme Menschen, die trotz ihres Verhaftetseins in ihrer veralteten Enge glauben, dass die Türkei den Islam abgewiesen hätte. Das stimmt auf gar keinen Fall. Die Türkei tut nichts Anderes als, die notwendigen und erneuernden Schritte zu wagen, die der Religion jene Gestalt geben, die sie heute einnehmen muss; nämlich als eine individuelle Gewissensfrage, eine Sache der privaten Überzeugung. Das religiöse Empfinden ist im Menschen zu stark verankert, als dass die Religion gänzlich aus dem Leben entfernt werden könnte. Wir haben dieses Empfinden lediglich befreit. [...] Im Gegenteil, der Islam in der Türkei ist der von Mohammed gelehrte wahre Islam. Wir haben ihn von der Vermittlung durch Gelehrte entlastet. [...] Wir versuchen aufrichtig, den Islam zu begreifen, und mit einem türkischen Koran können wir den Islam besser verstehen." (S. 180)

Zweifellos gibt es auch unmittelbarere Beispiele, die eine sich im Umlauf befindende Ideologie im Hinblick auf die Tugenden des türkischen Islam vor Augen führen würden. Der Gesprächspartner Smiths hat natürlich nicht alle offiziellen Begründungen des türkischen Islam zur Sprache gebracht. Es ist jedoch bemerkenswert, dass im selben Ausmaß, in dem diese Begründungen sich dem Islam des Koran zuwenden, sie eine Ähnlichkeit zu den grundlegenden Argumenten des politischen Islamismus aufweisen, der sich vor allem in den 1970er und 80er Jahren in der Türkei etablierte und auch globale Züge trägt. Dem Schein nach besteht - was die Berufung auf den Koran betrifft - zwischen dem Vorhaben, den Islam zu einer Gewissensfrage zu reduzieren, einerseits und dem islamistischen Konzept, den Islam als Bezugspunkt für eine umfassende Strukturierung des gesamten Lebens zu verstehen, andererseits kaum ein Unterschied. Wenn man die Persönlichkeit und die politischen Rahmenbedingungen außer Acht lässt, machen es diese Umstände sogar unmöglich, zum Beispiel eine Person wie Yaşar Nuri Öztürk, an der sich das oben Geäußerte wohl am besten konkretisieren lässt, von einem Mitglied einer radikal islamistischen Bewegung zu unterscheiden. Ein bedeutender Teil dieser nationalistisch motivierten Verweise auf den türkischen Islam weisen in diesem Sinne keine Unterschiede zum islamistischen Diskurs auf. Ausgehend

von der bekannten Tatsache, dass im Islam kein Klerus existiert, wurde dieser Diskurs jedoch von den Nationalisten für die Legitimierung der Auflösung der gesamten institutionellen Existenz des Islam instrumentalisiert, obwohl diese nicht im Geringsten als "Mittler zwischen Mensch und Schöpfer" agierte. Das wichtigste Element dieser Auflösung war natürlich die Reform auf dem Gebiet der Erziehung, also der somit geschaffene Bruch in der institutionellen und wissenschaftlichen Reproduktion des Islam. Diese Reform wurde ebenfalls mit der Begründung der Auflösung des Klerus durchgeführt. Es bedurfte aber einer in erheblichem Maße erzwungenen Auslegung, um mit Hilfe der unumstrittenen Tatsache der Nichtexistenz einer klerikalen Klasse - selbst wenn es sich hierbei um den Islam handelte letztlich die Auflösung ihrer Tradition und ihrer praktischen Reproduktionsmechanismen zu rechtfertigen. Die Gesamtheit dieses Eingriffs zeigt auf, dass eine scheinbare Rückkehr zur Schrift allein nichts aussagt und welche Bedeutung die fehlende Berücksichtigung der im Kantschen Sinne "guten Absicht" des Interpreten haben kann.

Man darf dabei aber nicht vergessen, dass die oben dargestellte nationalistische Diskurslinie nicht die einzige war, die die Grenzen des türkischen Islam festzusetzen versuchte. Wie auch in der Polemik zwischen Yahya Kemal und Babanzade erkennbar wird, wird der türkische Islam zumeist dadurch unterschieden, dass der in den oben zitierten Ausführungen abgelehnte Volksislam aufgewertet wird. Es ist daher bemerkenswert, dass der nationale Islam, um sich unterscheidbar machen zu können, auf zwei sich fundamental widersprechende Dinge zurückgreift. Es scheint verkehrt, aber beide verdeutlichen nur, dass im Endeffekt ihr Inhalt keine allzu große Wichtigkeit besitzt: das Material, auf das zurückgegriffen wird, könnte also auch ein anderes sein. Wichtig dabei ist die Absicht zu differenzieren und das Funktionieren einer Feindschaften und Bündnisse herstellenden politischen Logik. Dass die Inhalte des Zurückgegriffenen im Hinblick auf diese Absicht unwichtig sind, bedeutet jedoch nicht, dass sie historisch gesehen keine Unterschiede herbvorgebracht hätten. Dennoch kann festgehalten werden, dass, falls auf einen Unterschied bezüglich des türkischen Islam hingewiesen werden kann, der fehlende Versuch seitens der Osmanen, ein sie unterscheidendes Merkmal hervorzuheben, hierbei vielleicht der wichtigste ist. Ein nationaler Reflex als Reaktion auf die Übernahme der Religion eines anderen Volkes hat im türkischen

Islam völlig gefehlt; im Gegenteil: ein Minderwertigkeitsgefühl existierte weder gegenüber den Arabern noch gegenüber den Iranern. Ein wichtiges Indiz hierfür ist mit Sicherheit die Tatsache, dass bei den Seldschuken das Persische und bei den Osmanen das Arabische gefördert wurde und sich das Osmanische somit zu einer Art Lingua Franca auf der Achse jener beiden Sprachen entwickelte. Darauf hinzuweisen, dass die Osmanen einen Unterschied hervorbrachten, ohne einen Differenzierungsdiskurs entwickelt zu haben, könnte bei der Betrachtung dessen, was der heutigen Differenzierungspolitik entspricht, durchaus hilfreich sein. In der Tat, so natürlich und sogar unumgänglich die Hervorbringung einer Differenz durch unterschiedliches Handeln ist, so wichtig ist das gegenseitige Verhältnis zwischen der Formulierung von Unterschieden, der Durchführung einer Differenzierungspolitik sowie der Art, wie aus der Differenz Nutzen erlangt wird. Der Diskurs des türkischen Islam als Differenzierungspolitik kann daher einen Zustand einnehmen, der von einem Unterschied lebt, welcher nicht dem türkischen Islam eigen und auch nicht ein von diesem hervorgebrachtes Produkt ist.

Auf der anderen Seite versuchten die pragmatischen Begründungen, derer man sich für die Suche nach einer der Türkei eigenen Form der Religiosität bediente, im Wesentlichen Lehren aus den Erfahrungen zu ziehen, die Europa mit Religion gemacht hatte. Der Protestantismus, über dessen dynamische Rolle als treibende Kraft der gesellschaftlichen Entwicklung und des Fortschritts in Europa weitestgehend Einigkeit besteht, gestaltete sich hauptsächlich als Folge einer Suche der Deutschen nach einer ihnen eigenen Religion, zumal das Zentrum der katholischen Kirche, der die Deutschen ebenfalls angehörten, sich in Rom befand und dies für sich genommen bereits eine ausreichende rationale Motivationsgrundlage für die Akzeptanz der protestantischen Konfession seitens des deutschen Volkes bot. Die Kritik, die Martin Luther an das Papsttum richtete, wies zuweilen Spuren des Zorns auf die sekundäre Stellung des deutschen Volkes im Angesicht des Papsttums auf.

"Welchen Zielen dienen diejenigen Geistlichen, die sich als Kardinäle bezeichnen? Das kann ich Ihnen sagen. In Italien wie in Deutschland gibt es zahlreiche wohlhabende Klöster, Einrichtungen und Stiftungen. Um diese dem Besitz Roms hinzuzufügen, gibt es keinen besseren Weg als, Kardinäle zu beauftragen und sie verantwortlich für Bischöfe und Klöster zu machen. Mit dem folgenden Ergebnis: Italien

gleicht inzwischen einem Trümmerhaufen; Klöster lösten sich auf, Bistümer wurden geplündert, und die Einnahmen aller Kirchen gelangten nach Rom, Städte wurden zu Ruinen, die Erde trocknete aus, und das Volk brach zusammen, da es keine Fürsorge und keine Predigten mehr gab. ... Kardinäle sind zu beschäftigt mit dem Sammeln von Einnahmen. Sogar der Türke hätte Italien nicht auf diese Weise zerstören und auch nicht in diesem Ausmaß die Anbetung Gottes unterbinden können. Sie haben Italien ausgetrocknet, und nun ist Deutschland an der Reihe. Lasst es uns anschauen, in naher Zukunft werden die deutschen Gebiete genau wie Italien werden. Wir haben ohnehin einige Kardinäle. ... Lasst uns nun innehalten und darüber nachdenken, ob die Deutschen zu töricht sind, um das Spiel Roms zu entlarven." (Luther, 1961: 419-421)

Waren nun diejenigen Beweggründe, die auf der Suche des türkischen Islam nach seiner Selbstbehauptung gegenüber den Arabern derartige Spuren hervorbrachten, tatsächlich vorhanden? Darüber kann gestritten werden, jedoch ähneln sich die Wege zweifellos sehr. Die Suche nach einer für das eigene Volk charakteristischen Religion stellt beispielsweise auch das kreative Moment der englischen Volksidentität dar. Der Konflikt, der mit dem Einspruch des Papstes gegen den katholischen Grundsätzen widerlaufenden Wunsch des englischen Königs Heinrich VIII. (1491-1547), sich von seiner Frau zu trennen, begann, endete damit, dass die Engländer ihren eigenen Weg einschlugen. "Unter der Herrschaft Elisabeths I. (1533-1603) trat der Anglikanismus als doktrinäres System hervor, er erlebte im 17. Jahrhundert sein goldenes Zeitalter, und, obwohl sie die Autorität des Papstes ablehnten und ihre eigenen Auffassungen vertraten, bewahrten die Anglikaner weiterhin ihre alten Glaubensgrundsätze, ihre Gebetsformeln und historisch begründeten Ansichten zum Bischofsamt." (Gündüz, 1998: 32) Denn bereits mit der Formulierung minimaler Differenzen ist die Loslösung von der Autorität des Papsttums zu genüge erreicht. Ein Unterscheidungsmerkmal, welches die Abhängigkeit des stolzen englischen Nationalbewusstseins in bezug auf religiöse Angelegenheiten und somit die Unterwerfung unter ein anderes Volk verhindern kann, reicht hierbei aus.

Die Eigenschaft, zu ihren Anfangszeiten die Religion der unteren Schichten zu sein, wird von allen, insbesondere (mono)theistischen, Religionen geteilt. Während zu Beginn der Grund für die ablehnende

Haltung der Ungläubigen in erster Linie auf ihrem Klassen- oder, allgemeiner ausgedrückt, Schichtzugehörigkeitsgefühl basiert, kann auf der anderen Seite festgestellt werden, dass, sobald die Religion zu einem Anziehungspunkt wird, auch diese Gruppen häufig sich ihr zuwenden. Doch während diese Schichten im Zuge dessen stets eine Differenzierungspolitik verfolgen, durch die sie ihre eigene Kultur, ihre eigenen Bedingungen und religiösen Formen der Religion auferlegen, eröffnen sie als erste den Weg zum Zerfall der puren Religiosität. Diese Entwicklung kann nicht nur im begrenzten gesellschaftlichen Kontext, sondern auch auf der Ebene zwischen Völkern vollzogen werden. Es ist eine historische Tatsache, dass das iranische Volk von den Arabern, die sie als minderwertig ansahen, den Islam erst nach einer für sie annehmbaren Umgestaltung übernahmen. Muhammad Asad, der in seinem Werk Der Weg nach Mekka auf die Differenzierungspolitik der Iraner aufmerksam macht, betont zugleich, dass das elitäre Bewusstsein der iranischen Zivilisation eine wesentliche Rolle bei ihrer Akzeptanz des Schiitentums spielte.[3] Ist es durch die Aufzählung derartiger Beispiele nicht offensichtlich, welch gewöhnliche Haltung das Beharren auf der eigenen Andersartigkeit oder die Betonung der eigenen Urtümlichkeit und Überlegenheit ist?

Es ist also klar, dass während jeder seine Andersheit in den Vordergrund stellt, auch die Religion ihren Teil dazu beiträgt. Ohne Zweifel funktionierten auch zu früheren Zeiten solche Differenzierungsstrategien. Jedoch ist dadurch, dass jene Strategien unter modernen Bedingungen Teile von nationalistischen Ideologien oder von Identitätsstrategien nationaler Staaten geworden sind, ein vollkommen anderes Bild entstanden; ein in hohem Maße komplexer Zusammenhang. Selbst in Verhältnissen, in denen Religionen noch dominierten und aufgrund der Bemühungen von Menschen, die jeweils anderen zum Übertritt in die eigene Religion zu zwingen, Blut floss, sind vermehrt Konversionen feststellbar. Gürbüz Bahadir, der in seinem Buch die Wurzel der religiösen Vielfalt im Balkan analysiert,

3 In einem Gespräch hatte Sait Şimşek die Frage aufgeworfen, weshalb niemandem auffalle, dass die Kette der zwölf Imame aus der Ehe Hüseyins [Enkel des Propheten, Anm. d. Übers.] mit seiner iranischen Frau entstammt. Dies ist in der Tat ein essentielles Detail, wenn man bedenkt, dass Hüseyin auch aus anderen Ehen Enkelkinder gehabt hat. Selbst nach der einfachsten Logik des "Haus des Propheten" (Ehl-i Beyt) gehören diese gleichermaßen der Familie des Propheten an. Wie wissen aber, dass sie historisch betrachtet keine Erwähnung finden.

weist auf genau dieses Paradoxon hin, indem er zunächst die Frage stellt, wie weit Konversionen im Balkan fortgeschritten und wann sie schließlich zurückgegangen sind, und diese dann wie folgt beantwortet:

"... wahrscheinlich erst damit, dass religiöse Definitionen ihren Platz den nationalen Definitionen ließen und mit dem Übergang vom religiösen vom nationalen Bewusstsein. Das bedeutet also, dass, als Menschen anhand ihrer religiösen Identitäten definiert wurden, und als das religiöse Bewusstsein das überwiegende gesellschaftliche Bewusstsein war, war die Konversion aus Sicht der Nichtmuslime ein häufiger beobachtbares Phänomen." (Bahadir, 2002: 99)

Der paradoxe Zusammenhang, den Bahadir hier aufzeigt, ist als natürliche Folge dessen zu sehen, dass Volksgruppen sich Religionen aneigneten und der Religion einen ethnischen oder nationalen Charakter aufbürdeten. Das Paradoxe hierbei ist Folgendes: während der Nationalismus eine moderne und zum Großteil säkulare Ideologie darstellt, erfordert innerhalb dieser Ideologie die religiöse Wahrnehmung das bedingungslose Festhalten sowohl an der Religion als Gegebenes als auch isn ihrer bestehenden Form. In einer religiösen Weltanschauung können Menschen gegenüber Wahrheiten ihrer eigenen Religion eine weitaus aufgeschlossenere und hinterfragendere Stellung beziehen und den Übertritt in eine andere Religion gegebenenfalls in Erwägung ziehen. In einer säkularen nationalen Lebensform hingegen kann, obgleich die gesellschaftliche Bedeutung von Religion weitestgehend verdrängt wurde, das Beharren auf dem religiösen Moment der Identität durchaus fanatischere Züge aufweisen. Wir können daher beobachten, dass viele Menschen, die über kein religiöses Wissen verfügen und in deren Alltag Religion keinerlei Rolle spielt, dennoch in religiösen Fragen eine eigenartige fanatische Sensibilität an den Tag legen. Es wäre sicherlich falsch, jede Art von Gewalttätigkeit derartigen Menschen zuzuschreiben. Zudem darf die Gewalt, die im Namen von Religion verübt wird, ebenfalls nicht unterschätzt werden. Es ist allerdings durchaus beobachtbar, dass solche Menschen eher zu religiös begründeten Gewalttaten neigen als andere. Die Motive Hitlers über den gesagt wird, er habe das größte Genozid unseres Zeitalters begangen, waren grundlegend nationalistischer Natur. Das Objekt und Ziel des Genozids waren jedoch die Juden als eine religiöse Gruppe. Für Hitler, wie auch in Wirklichkeit, stellte das

Judentum weniger eine religiöse als vielmehr eine ethnische Existenz dar, und in seinem gegen die Juden geführten Kampf spielten ab einem gewissen Punkt religiöse Motive keine Rolle mehr.

Genau an dieser Stelle sollte, da sie der Ausweitung des Sachverhalts dienlich zu sein scheint, auf die Kritik Cihan Tugals in bezug auf meine Ausführungen zum Alevitentum in meinem Buch Die soziologische Bedingung der türkischen Religion eingegangen werden. In dem genannten Buch hatte ich geschildert, dass das Aufkommen des politischen Alevitentums zeitgleich mit dem Aufkommen des politischen Islam vonstatten ging und hatte darauf aufmerksam gemacht, dass bei der Politisierung des Alevitentums dessen Beunruhigung gegenüber dem politischen Islam eine beachtliche Rolle spielte. Tugals Einwand richtet sich zurecht auf die Ignorierung der Identitätsfindung von Aleviten, die vollkommen auf ihrer eigenen inneren Dynamik beruht, und zwar ohne Einfluss irgendeiner Verschwörung gegen sie, sowie ihrer bewussten Wahrnehmung des Alevitentums als einer Form von Religiosität. Unabhängig davon, dass ich diese Möglichkeit niemals ausgeschlossen habe,[4] hat Tugal natürlich Recht. An dieser Stelle wird, wenn von der Frage ausgegangen wird, inwieweit das Alevitentum als eine Art natürlicher Wellenbrecher im Angesicht des politischen Islam fungiert, deutlich, dass Tugals Ausführungen zum Alevitentum den von Bahadir offengelegten Zusammenhang bestätigen. In der Tat stellen Aleviten nach Beispiel der religiösen Sunniten, die eine "natürliche" Grenze gegen die Ausbreitung der Sozialisten der Türkei formten, einen natürlichen Wall gegen den Islamismus dar (Tugal, 2000: 86). Dies bedeutet nichts Anderes als, dass die islamistische Politik zwar Anhänger aus allen Gruppen finden und einen Diskurs entwickeln kann, der jeden anspricht, jedoch den Aleviten nichts zu sagen hat. Der Grund hierfür liegt zweifelsohne in dem starren Mangel an Dialog und Kommunikation zwischen den Religionsauffassungen. Es

4 Ich habe insbesondere unter der Überschrift Die Alevitisierung des Alevitentums darauf hingewiesen, dass das Alevitentum im Zuge aktueller Entwicklungen als "ernsthaftes Glaubensbedürfnis" neu entdeckt wird, ohne dabei ideologischen Bemühungen und Bedürfnissen dienlich zu sein, neu entdeckt wird. Dies sollte auch ein Hinweis auf die Ausführungen Edward Saids in seinem berühmten Werk Orientalismus under der Überschrift Die Veröstlichung des Ostens sein. Dass dies als eine Art Rückbesinnung zu verstehen ist, und zwar ohne dabei die ideologischen Fallen unberücksichtigt zu lassen, hätte bei einre aufmerksamen Lektüre aufmerksam werden müssen.

wäre jedoch falsch zu glauben, dieser Mangel könnte etwa darauf zurückführbar sein, dass eine der beiden Gruppen die eine oder andere Auffassung der jeweils anderen Gruppe als nicht akzeptabel ansieht. Die Antwort auf diese Frage liegt genau darin, dass Religion zum Bestandteil einer nationalen Kultur geworden ist. Solange das Alevitentum nicht als eine religiöse Auslegung, eine religiöse Empfindung oder eine Dynamik der menschlichen Existenz begriffen wird, sondern als ein ethnisches Merkmal, wird es im Gegenzug den Islamismus ebenfalls nicht als religiöse bzw. existentielle Hinterfragung oder als Moment des Neugeborenseins auffassen, sondern wie es selbst als eine unaustauschbare ethnische Komponente. Im Falle des traditionellen Sunnitentums ist dies aus Sicht der Sunniten gleichermaßen zutreffend. Mit der Zunahme der Religiosität einer der Gruppen nimmt jedoch die Isolation ab, und die Kommunikation zwischen den Gruppen wird lebendiger. Sicherlich gibt es Ausnahmen, aber im Allgemeinen neigen diejenigen, die sich intensiver mit ihrer eigenen Religion auseinandersetzen, dazu, altruistischer gegenüber Konfessionen anderer zu sein. Diejenigen hingegen, deren Beziehung zu ihrer eigenen Religion nachlässt, lassen - nicht, wie man es erwartet hätte -, wenn sie sich zudem eine nationale Identität angeeignet haben, keinerlei Möglichkeit zum Dialog mit den Anhängern anderer Religionen offen. Wir könnten es versuchen, die Ereignisse von Kahramanmaras und Corum vor dem 12. September [1980, Anm. d. Übers.] sowie in Sivas im Jahre 1993 aus diesem Blickwinkel zu betrachten. Auch kann dieselbe Perspektive bei der Betrachtung der Gewalttaten aufgrund von Missachtung des Fastgebots im Ramadan eingenommen werden. Ich persönlich bin davon überzeugt, dass es sich bei der Typisierung einer Miliz, die, obwohl sie selbst nicht fastet, andere zum Fasten zwingt, nicht um eine Karikatur handelt.[5]

Wir haben bereits erwähnt, dass der Ort, an dem die Darstellung und die Idee eines türkischen Islam, also eines Islam, dass wir im Gegensatz zu dem Islam der Araber in unserer eigenen Sprache lesen

5 Ein Typus, der, um feststellen zu können, ob es sich bei dem Befragten um einen links Gerichteten handelt, diesen einer Sureprüfung unterzieht und währenddessen sich um der Richtigkeit bei seinem nebenstehenden Freund vergewissern muss, und an den heute in Witzen erinnert wird, kann nicht im Namen von Religion handeln. Die einzige Bedeutung von Religion ist also, das zusammenhaltende Element einer nationalen Identität zu sein.

und verstehen können, das auf der anderen Seite aber ob es uns willkommen ist oder nicht einen immer stärkeren Bezug zum Buch [Koran, Anm. d. Übers.] gewinnen wird, andererseits der Ort des Volksislam ist. In der Tat ist die Betonung von Buch, Text und Grundlehre gutzuheißen, jedoch nur solange auf den Gesamtinhalt des Buches vertraut wird. Was würde also aus der modernistischen Version der Buchtreue werden, wenn die Beziehung zu einem Buch hergestellt wird, dessen Autorität nicht angezweifelt wird und aus dem durch vom Text induzierte Methoden Lebensprinzipien abgeleitet werden und diese nicht nur eine Gewissensangelegenheit bleiben, sondern eine Alternative für die Ordnung des gesamtgesellschaftlichen Lebens darstellen? Die Rückkehr zum Buch hat ganz entgegen der Erwartungen in der islamischen Welt nicht etwa wie die Rückbesinnung des Protestantismus auf das Buch zu einer Individualisierung geführt. Ganz im Gegenteil: sie führte zu Einigungsprozessen, in deren Zentrum sich der Koran befand, somit also zu kollektiven Auslegungen und zur Gründung von Gemeinschaften. Eine Konsequenz dessen war das zeitweise zum Ausdruck kommende Misstrauen gegenüber dem Buchislam, sodass in solch einem Falle die Volkreligiosität vertauter war. Natürlich handelt es sich hierbei nicht um die einzige Ebene, die die Volkreligiosität zum Bezugspunkt des türkischen Islam machte. Wir können festhalten, dass diese Präferenz mal von einer Form des Populismus, mal von pastoral romantischen Vorstellungen aber auch von einem populären Nationalismus lebte. Manchmal jedoch können wir erkennen, dass sie in ihrer flexiblen, nicht auf Formen und Riten beharrenden, nicht übertrieben peniblen und demzufolge das Leben nicht allzu erschwerenden Beschaffenheit, die bestimmt ist durch die Andersheit gegenüber dem Islam anderer Völker, ästhetisiert wird. In Necdet Subasis Artikel werden zahlreiche Beispiele aufgelistet, die die Vermarktung derartiger Merkmale des türkischen Islam verdeutlichen (Subaşı, 2002), weshalb ich auch nicht weiterhin in Details gehen möchte. Dennoch erscheint es mir sinnvoll, auf eine interessante Dimension solcher Ästhetisierungen aufmerksam zu machen. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt (Aktay, 1998), wird die Hervorhebung des türkischen Islam als ein Islam des Volkes in der Regel begleitet von einer wissenschaftliche, intellektuelle, rationale, ja sogar zivilisatorische Grundsätze verachtenden, bemerkenswerten Vermarktung der Populärkultur. Es ist also nicht zu übersehen, dass die Positionierung eines fiktiven kulturellen Islam als Gegenpol zum

politischen Islam[6] aufbaut auf einer jede Form von intellektueller und wissenschaftlicher Handlung verachtenden Art von "kultureller und anthropologischer Vermarktung von Ignoranz". Wir haben bereits gesehen, inwieweit die Aberglauben des Volksislam in der von Yahya Kemal gegenüber Babanzade formulierten Art und Weise ästhetisiert und somit für eine Differenzierungspolitik im Namen des türkischen Islam instrumentalisiert werden. Das Gerede vom kulturellen Islam unterschlägt, wenn es sogar soweit geht zu behaupten, wissenschaftliche und intellektuelle Auseinandersetzung könne die Authentizität einer Religion gefährden,[7] dass derartige Behauptungen Ausdruck einer Art Obskurantismus gegenüber einer fiktiven Gefahr durch Politisierung oder Distanzierung vom Volk sind. Ein ästhetisierter Obskurantismus kann durchaus auch anders betrachtet werden. Die Differenzierungspolitik, die mit Hilfe des türkischen Islam betrieben wird und die türkische Rezitation des Gebetsrufes sowie der Gebetssuren fordert, die kulturelle und anthropologische Vermarktung von Ignoranz also, wird im Grunde genommen zu einer Art Selbstbeleidigung. Es dürfte einem Menschen nicht besonders schwer fallen, alles in allem drei bis vier Suren samt ihrer Bedeutungsinhalte selbst in allen Sprachen auswendig zu lernen.

---

6 Die Ausgaben 14-15 der Zeitschrift Tezkire (1998) hatten wir, um genau diesen Widerspruch offenzulegen, dem kulturellen Islam gewidmet. Es wurde unter anderem die Unschlüssigkeit des kulturellen Islam, der als Gegenpol zum politischen Islam hervorgebracht wurde, thematisiert; mit den kritischen Aufsätzen von Mustafa Aydın (außerdem Aydın, 2002), Ahmet Çiğdem, Nuray Mert, Alev Erkilet-Başer.

7 Dieser Bedrohungsauffassung, die im Rahmen einer national orientierten Betrachtungsweise thematisiert wird, begegnen wir auch in anthropologischen und soziologischen Diskussionen. Vor allem, wenn der Islam Objekt der Betrachtung ist, wird sich seltsamerweise dieses Jargons der Authentizität bedient. Der bekannte Anthropologe Clifford Geertz behauptet in seinem Buch Islam Observed (1968) ausdrücklich, dass die Textzentriertheit eines Buchislam die authentische Wahrnehmung und Erfahrung einer Religion verfälsche. Seine Betrachtung, die auf der Unterscheidung zwischen einem "religiösen Bewusstsein" und der "Religiosität" gründet, stellt Ersteres dar als eine gedankliche, intellektuelle und rationale Ebene, die von der "Religiosität" des Volkes, die auf keinerlei gedanklicher Grundlage basiert, somit ein auf Erfahrung beruhendes und demzufolge Authentizität erlangendes Phänomen ist, zu trennen sei. Diese von Geertz vorgenommene Unterteilung, also die Trennung vom intellektuellen Islam von der Ebene der Religiosität, lässt die Frage, wie ein Intellektueller gleichzeitig religiös sein kann, offen. Geertz' Neigung zur Volksreligiosität kann sicherlich auf die bei der Tradition der westlichen Sozialwissenschaften und vor allem unter Anthropologen vorhandene Einfachheitsnostalgie zurückgeführt werden, und dies widerum muss einer politischen Kritik unterzogen werden. (Aktay, 1998) Die Kr[illegible]n, die aufgrund von

Behält man dies im Auge, so wird deutlich, dass der Unterschied, der auf solche Art und Weise dem türkischen Volk zugeschrieben wird, nichts Anderes ist als die Unfähigkeit, selbst drei bis vier Suren, die ein durchschnittlicher Mensch ohne Weiteres auswendig lernen kann, sich merken zu können. Diese Betrachtungsweise wird von jenen Forderungen sicherlich nicht beabsichtigt. Doch führen sie durch die Schaffung eines Türkenbildes unweigerlich zu einer solchen Konsequenz: ein Stereotyp, der unfähig ist, zwei Suren samt ihrer Übersetzungen auswendig lernen zu können.

Der ideologische Diskurs des Neo-Kolonialismus

Eine weitere wichtige Komponente des türkischen Islam ist ohne Zweifel seine internationale Ebene. Dies deutet unmittelbar auf einen Lösungsweg hin, welcher im Zusammenhang zu Fragestellungen steht, die wänrend kolonialer Beziehungen stets aufkamen. Die Tatsache, dass nun der türkische Islam in den post-kolonialistischen Phasen als Modell in den Vordergrund trat, ist unter anderem ein Indiz dafür, dass er in den vom Kolonialismus befreiten Gesellschaften für die Erzeugung einer Art Neo-Kolonialismus herhalten muss. Aus diesem Grund kann nach Bobby S. Sayyids Auffassung der Kemalismus, obwohl er den Namen des Gründers der Türkei trägt, nicht auf die Türkei allein beschränkt werden, sondern muss als praktisches Modell der Gestaltung von Beziehungen zwischen Islam und Politik für die gesamte islamische Welt begriffen werden (Sayyid, 2000). Die Gestalt, die dem Islam in dieser Konzeption, die durchaus auch als Entislamisierung des politischen und öffentlichen Raumes bezeichnet werden könnte, zukommt, soll nun als Musterbeispiel für andere Länder dienen.

Nach den Angriffen des 11. September wurde immer wieder Bezug genommen auf das türkische Islammodell als ein Gegenpol zu einer bestimmen Art des Islam bzw. zum Islamismus. Dass, während andere Formen des Islam ignoriert wurden, der türkische Islam zuweilen hochgelobt wurde, ist nur eines der Anzeichen hierfür. Ein Großteil dieser Anerkennung bezieht sich auf die unterstellte Verknüpfung von Islam, Laizismus und Demokratie in der Türkei. Wir können jedoch nicht behaupten, das hierbei ausreichend beschrieben wird, welche Art von Demokratie oder Laizismus etwa mit dem Islam kompatibel wäre. Hat die Türkei denn tatsächlich die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie oder Laizismus beispielhaft demonstrieren

können? Wenn wir uns die praktische Seite etwas genauer anschauen, so werden wir sehen, dass es sich hier lediglich um eine halbe Wahrheit handelt. Demnach sind der Übergang der Türkei als ein islamisches Land in die Demokratie einerseits und die erfolgreiche und modellhafte Verknüpfung dieser beiden andererseits zwei unterschiedliche Sachverhalte. Jeder Satz, der mit dem Verweis auf "die für die Türkei eigentümlichen Verhältnisse" beginnt, wird nicht etwa fortgeführt mit dem Wunsch nach einer kohärenten Möglichkeit der Umsetzung aller demokratischen Werte, sondern im Gegenteil mit der Rechtfertigung der Missachtung jener Werte in der Türkei. Letztlich koexistieren eine Form des Islam sowie eine Form der Demokratie, wobei die Gültigkeit aus islamischer Perspektive in diesem Falle autoritär entschieden wird. Es ist jedoch offenkundig, dass diejenigen, für die dies eine Relevanz habt, die vollendeten Tatsachen, vor die sie gestellt werden, als nicht allzu verbindlich empfinden, obgleich für die Feststellung der Gültigkeit in der Türkei die intellektuelle wie religiöse Grundlage mehr als vorhanden ist.

Es soll noch auf eine Tatsache hingewiesen werden: ganz gleich, welche Rolle die Demokratie und der Laizismus im Westen der Religion zuschreiben, ihre Gestalt haben sie letzten Endes parallel zu denjenigen Ordnungsmechanismen erhalten, die gewährleisten, dass ein religiöser Christ oder Jude in seinem Alltag nicht in einen Konflikt mit seinen Glaubensgrundsätzen kommen muss. Ohne Zweifel konnte die sichtbare Harmonie zwischen Christentum und Laizismus auch hergestellt werden als Folge der Bereitschaft von religiösen Menschen, Zugeständnisse zu machen. Demzufolge trägt die Tatsache, dass die Umsetzung von Demokratie und Laizismus in einem muslimischen Land nicht durchdacht wurde, wesentlich zur Spannung zwischen Demokratie bzw. Laizismus und Islam bei. Mit anderen Worten: vor der Anpassung der islamischen Welt bzw. der Muslime an die Demokratie mangelte es an Überlegungen, inwieweit Demokratie in eine für muslimische Länder geeignete Form gebracht werden müsste. Die hervorstechendsten Beispiele hierfür sind die öffentliche Kenntlichmachung der islamischen Religiosität bzw. der islamischen Symbole. Für die europäischen Demokratien oder Varianten des Laizismus, sieht man einmal von der zuweilen radikalen französischen Praxis ab, stellten derartige Dinge niemals eine Problemstellung dar. Ein Laizismus, der sensibel sowohl in bezug auf die religiöse Intervention in die Angelegenheiten des Staates wie auch in bezug auf staatliche Interventionen in religiöse Fragen ist,

hätte es in der Türkei, ja sogar in den meisten muslimischen Staaten, äußerst leicht gehabt, zumal es außer Frage steht, dass der Islam, was das Potential von Vereinbarkeit mit demokratischen Werten betrifft (Tolerierung von Differenzen, die Repräsentanz von unterschiedlichen Gruppen in der Administration, religiöse und ethnische Freiheit und Gleichheit, allen anderen Religionen weit voraus ist. Es hätte lediglich gewährleistet werden müssen, dass der Staat weder durch Gesetzgebung eine offizielle Religion schafft, noch Gesetze oder Verbote erlässt, die die freie Ausübung irgendeiner Religion verhindern könnten.

Die Leistungen der Türkei sowohl vor als auch nach dem 11. September reichen ganz und gar nicht dafür aus, um sie als Modell in andere muslimische Länder exportieren zu können. Dieser Diskurs wird in den arabischen Medien mit dem Hinweis auf den um ein Stück Stoff geführten Kampf und den damit verbundenen ihrer eigenen Zukunft schädigenden Irrationalismus der Türkei ins Lächerliche gezogen.[8] Von außen und insbesondere aus Sicht anderer islamischer Länder, für die die Türkei als Beispiel dienen soll, betrachtet, liefert die Türkei keineswegs ein Bild der friedlichen Harmonisierung von Islam und Demokratie. Im Gegenteil: Sie dient als Musterbeispiel dafür, wie im Namen der Demokratie selbst demokratische Werte missachtet und islamische Forderungen durch scheinbar demokratische Intrigen gänzlich unterdrückt werden können. Wer diese Rolle gerne übernimmt, soll versuchen, sich als Modell zu etablieren. Der Wert eines Gutes kann nicht von vornherein festgesetzt werden. Auch der Wert eines Modells wird auf einem Markt des Angebots und der Nachfrage bestimmt. Und je nach Wert und Nutzen wird jedes Gut sicherlich auch einen Abnehmer finden.

Übers.: Murat Batur-Aydın Süer

8 Die Krisen, die aufgrund von Merve Kavakçı, der Kopftuchthematik an türkischen Universitäten sowie der Teilnahme der Frau des neuen Parlamentspräsidenten Bülent Arınç, die ein Kopftuch trägt, an der Verabschiedung des Staatspräsidenten und seiner Gattin, hatten zur Folge, dass zahlreiche Artikel in der arabischen Presse veröffentlicht wurden, die offenlegten, welch unbedeutende Rolle wir als Musterbeispiel für die islamische Welt spielen.

Literatur

Aktay, Yasin (1998): *Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik*, in: Tezkire, Ausgabe 14-15

Aktay, Yasin (1999): *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul

Aydın, Mustafa (1998): *Kategori Oyunları ve Kültürel İslam*, in: Tezkire, Ausgabe 14-15

Aydın, Mustafa (2002): *Siyasetin Sosyolojisi. Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, Açılım Yayınları, İstanbul

Bahadır, Gürbüz (2002): *Batı'dan Doğu'ya Uzanan Çizgide Balkanlar ve Türkler*, Çizgi Kitabevi Yay. Konya

Başer, Alev-Erkilet (1998): *Kültürel'in Siyasallığı*, in: Tezkire, Ausgabe 14-15

Bayart, Jean-François (1994): *Kimlik Yanılsaması*, übersetzt von Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul

Bernasconi, Robert (2000): *Irk Kavramını Kim İcat Etti. Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, übersetzt von N. Ökten, Z. Direk, T. Meriç Esiner, Herausgegeben von Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul

Connolly, William E. (o.J.): *Kimlik ve Farklılık. Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, übersetzt von Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

Çiğdem, Ahmet (1998): *Siyasal İslam vs. Kültürel İslam*, in: Tezkire, Ausgabe 14-15

Esed, Muhammed (1986): *Mekke'ye Giden Yol*, İnsan Yayınları, İstanbul

Geertz, Clifford (1968): *Islam Observed*, Cambridge University Press

Gündüz, Şinasi (1998): *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara

Kemal, Yahya (1986): *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul

Luther, Martin (1961): *Selections From his Writings*, Herausgegeben von John Dillenberger, Anchor Books, New York

Mert, Nuray (1998): *Cami Gölgelerinden Gölge İnsanlara. Kültürel İslam Edebiyatı*, Tezkire, Ausgabe 14-15

Smith, Wilfred Cantwell (1957): *Islam in Modern History*, Mentor Books, New York

Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, Vintage Books, London (Türkische Übersetzung von Avaz, Selahaddin (1991): Oryantalizm, Pınar Yayınları, İstanbul)

Sayyid, Bobby S. (2000): *Fundamentalizm Korkusu. Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, übersetzt von Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara

Subaşı, Necdet (2002): *Türk(iye) Dindarlığı. Yeni Tipoloji Denemeleri*, in: İslamiyat, Band 5, Ausgabe 4

Tuğal, Cihan (2001): *Halkçı Siyaset Açısından Alevi-Sünni Ayrılığı*, in: Birikim, Ausgabe 141