

**Der Türkische Islam
als
politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kontext
von der II. Meşrûtiyyet-Periode bis zur Gegenwart**

Dissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Ünal Bilir

aus Saruhanli/Türkei

Hamburg – 2004

- I. Gutachter: Prof. Dr. Ludwig Paul
- II. Gutachter: Prof. Dr. Lawrence Conrad

Datum der Disputation

07.09.2004

1.	Einleitung	1
1.1.	Themenumriss	1
1.2.	Literatur zur Arbeit	8
1.2.1.	Fethullah Gülen und „Fethullahçılar“	9
1.2.2.	İzzettin Doğan und die „Cem-Stiftung“	12
1.3.	Arbeitsmethode und Stand der Untersuchungen zum Türkischen Islam	15
1.4.	Orthographie und Umschrift	25
2.	Historischer Kontext des Türkischen Islams	27
2.1.	Die Tanzîmât- und Meşrûtiyyet-Periode: Die Geburtstunde der „türkisch- islamischen Identität“	27
2.2.	Panislamismus und Pantürkismus	29
2.3.	Islam und Nationalismus nach den Neugestaltungen Atatürks	35
3.	Die „Türkisch-Islamische Synthese“	41
3.1.	Die Entstehung der „Türkisch- Islamischen Synthese“	41
3.2.	Der Einfluss der „Türkisch-Islamischen Synthese“	46
3.3.	Die Weltsicht der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und des „Türkisch-Islamischen Ideals“	53
3.3.1.	Die Grundsätze	53
3.3.2.	Das Ideal von „Nizâm-ı ‘Âlem“	63
3.3.3.	Die Haltung gegenüber dem Westen und den westlichen Werten: Laizismus und Demokratie	65
3.4.	Kritische Reflexion und Resümee	69
4.	Der „Türkei Islam“	72
4.1.	Zum Begriff „Türk(iye) Müslümanlığı“	72
4.2.	Fethullah Gülen und die religiöse Gemeinschaft der „Fethullahçılar“	75
4.3.	Definition des „Türkei Islams“ durch Fethullah Gülen	84
4.4.	Das Weltbild des „Türkei Islams“	92
4.4.1.	Terrorismus und Dschihad	92
4.4.2.	Demokratie, Laizismus und der Westen	96
4.4.3.	Neue Weltmission im Namen eines „Toleranz-Dialoges“	105
4.4.4.	Loyalität gegenüber dem Staat	108
4.4.5.	Der Traum von einer mächtigen Herrschaft mit den Osmanen als Vorbild	117
4.4.6.	Pan-Turan, Zentralasien und Nationalismus	122
4.4.7.	Die Haltung gegenüber den religiösen Minderheiten und anderer Religionen	133
4.4.7.1.	Aleviten	133
4.4.7.2.	Nicht-Muslimische Minderheiten	135
4.5.	Kritische Reflexion und Resümee	140

5.	Das Alevitentum als die „wahre türkische Variante des Islams“	142
5.1.	Das Alevitentum im Wandel der 1990er Jahre: Auferstehung und Polarisierung	142
5.2.	Das religiöse und politische Selbstverständnis der Aleviten	144
5.3.	Das Alevitentum zwischen historischer Wahrnehmung und Glauben	151
5.4.	Das Alevitentum in der Rolle eines „Bollwerkes“	158
5.5.	Resümee und Kritische Reflexion des alevitischen Emanzipationsprozesses	163
5.6.	Der „Alevitisch-Islamische Glaube“	171
5.6.1.	İzzettin Doğan und die „Cem-Stiftung“	171
5.6.2.	Definition des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ durch İzzettin Doğan	177
5.6.3.	Das Weltbild des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“	185
5.6.3.1.	Die Haltung gegenüber den westlichen Werten	185
5.6.3.2.	Atatürk, Nationalismus und Staatstreue	188
5.6.3.3.	Die Haltung gegenüber den Sunniten und Minderheiten	201
5.6.3.4.	Politisches Handeln und Mission	207
5.6.4.	Kritische Reflexion und Resümee	218
6.	Sozio-politische Analyse des Türkischen Islams	222
6.1.	Instrumentale Dimension: Bollwerk, Symbiose oder Allianz?	222
6.2.	Politische Dimension: Nationale Identitätsbildung und Feindbild	228
6.3.	Historische Dimension: Die Bewertung der türkischen Geschichte	231
7.	Schlussfolgerung	234
8.	Anhang	240
8.1.	Biographie Fethullah Gülens	240
8.2.	Biographie İzzettin Doğans	245
9.	Literaturverzeichnis	248

1. **Einleitung**

1.1. **Themenumriss**

Die folgende Arbeit unternimmt die Aufgabe, das national und religiös bedingte politische Weltbild des Türkischen Islams der 1990er Jahre in Bezug auf seine historische Entwicklung zu erforschen. Dabei untersucht diese Arbeit keine konfessionell-theologischen Unterschiede zwischen der türkischen Variante des Islams und den anderen, z.B. den schiitischen oder wahhabitischen Versionen, sondern konzentriert sich auf die nationale, politische und gesellschaftliche Dimension eines spezifischen Islams in der heutigen Türkei sowie auf die durch ihn vermittelte Weltsicht. Um seine differenzierte Wahrnehmung seitens des alevitischen und des sunnitischen Glaubens erforschen zu können, werden die vorläufige Konzeption des Türkischen Islams, die „Türkisch-Islamische Synthese“ der 1970er und 1980er Jahre, sowie die Konzeptionen der 1990er Jahre, nämlich der „Türkei Islam“ des pensionierten Predigers Fethullah Gülen und der „Alevitisch-Islamische Glaube“ des alevitischen Geistlichen (*Dede*) und des Intellektuellen İzzettin Doğan, zum Gegenstand dieser Untersuchung über den Türkischen Islam gemacht. Betrachtet man die unterschiedliche Wahrnehmung des Türkischen Islams und die entsprechenden kontroversen Diskussionen seitens diverser Befürworter und Gegner, stellt sich die Frage, warum die genannten Konzeptionen des Türkischen Islams primär für diese wissenschaftliche Forschung in Betracht gezogen wurden. Bezüglich der national- und weltpolitischen Lage der Türkei bietet das Weltbild des Türkischen Islams diverse Einsatzmöglichkeiten zu Gunsten der politischen Interessen innerhalb und außerhalb der Türkei. Deshalb werden dieser national geprägte Islam und das daraus resultierende Weltbild von diversen religiösen und säkularen Gruppen der Türkei unterschiedlich wahrgenommen und kontrovers diskutiert. Insbesondere nach dem Militärmemorandum vom 28.02.1997, welches die Eindämmung

des politischen Islams zum Ziel hatte, wurde ein essentiell türkischer und mit Demokratie, Laizismus und Toleranz kompatibler Islam Gegenstand hitzigster Diskussionen. Ausgelöst von der Rede des damaligen Ministerpräsidenten, Mesut Yılmaz, während der Gedächtnisfeierlichkeiten für den alevitischen Heiligen Hacı Bektaş Veli im August 1998, erreichten die Diskussionen über den Türkischen Islam im Sommer 1998 ihren Höhepunkt, so dass die Befürworter – bestehend hauptsächlich aus den Militärs, kemalistisch gesinnten Politikern und Intellektuellen, Theologen der türkischsprachigen und reformorientierten Gebetsausübung, den Vertretern des glaubensorientierten, türkischen und staatsloyalen Alevitentums sowie den Vertreter des national(istisch) gerichteten Spektrums des sunnitischen Islams – auf der einen Seite und die Gegner – bestehend aus den Vertretern des politisch-strengen Sunnitentums, aber auch aus den linksatheistisch gesinnten Intellektuellen sowie des oppositionellen Alevitentums – auf der anderen Seite, sich eine pro- und kontra Diskussion über die türkisch geprägte Variante des Islams lieferten. Obwohl diese Diskussionen bedingt durch ihre tagespolitische Relevanz viele Journalisten, Intellektuelle, Politiker, Theologen und Geistliche reizte, hat diese politisch-populäre Diskussion im Rahmen der ablehnenden und befürwortenden Haltung dem Türkischen Islam gegenüber keine ideologisch anhaltende bzw. theologische Richtung durchgesetzt. Im Gegensatz zu dieser zum Teil von den Militärs und kemalistischen Intellektuellen gewünschten und mitgetragenen Diskussion stellten der sunnitische Prediger Fethullah Gülen und der alevitische Intellektuelle und Geistliche İzzettin Doğan schon im Jahre 1995 eine türkische Variante des Islams konzeptionell in den Vordergrund ihrer politischen bzw. missionarischen Betätigung. Während Gülen den Begriff *Türkiye Müslümanlığı* (Türkei Islam) in einem Interview mit dem ihm nahestehenden Journalisten Eyüp Can verwendete und den „toleranten, hochwertigen, flexiblen und weltoffenen sowie sufistisch geprägten Islamverständnis der Türken“ zum Zwecke der

Erneuerung des beschädigten Images des Islams vorschlug¹, präsentierte Doğan die anatolischen Aleviten als „Garant des Laizismus“. Darüber hinaus stellte er als Ziel der am 27.03.1995 gegründeten Cem-Stiftung (*Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı*; Stiftung für das Zentrum der Republikanischen Erziehung und Kultur) dar, dass die „der Liebe und dem Dialog zugrunde liegende Islaminterpretation der anatolischen Aleviten“ anstelle des weltweit fundamentalistisch geprägten Images des Islams gegenüber der türkischen und der Weltöffentlichkeit bekannt gemacht werden solle.² Im Gegensatz zur populären Positionierung und Reaktion der Befürworter wie auch der Gegner des Türkischen Islams vom Sommer 1998 stellt in den Schriften und Aktivitäten von Gülen und Doğan der ideologische Inhalt des Türkischen Islams die grundlegende Basis dar. So identifizieren die beiden Befürworter des Türkischen Islams, Doğan und Gülen, sowohl ihre missionarische bzw. politische Betätigung als auch die Strukturen ihrer Organisationen vollkommen mit dem Verständnis des Türkischen Islams. Da diese Arbeit das Phänomen „Türkischer Islam“ nicht im theologischen Sinne, sondern im geschichtlich-politischen Kontext untersucht, präsentieren sich die mit missionarisch-politischen Aktivitäten verbundenen Konzeptionen Gülens und Doğans als zentrale Gegenstände für die Forschung über den Türkischen Islam. Abgesehen von diesen beiden ist die theologisch konzipierte und reformorientierte Initiative des Theologen Yaşar Nuri Öztürk erwähnenswert, der sich um eine türkischsprachige und von *bid'at* (unerwünschte Neuerung) bereinigte Gebetsausübung sowie um eine zeitgemäße Koraninterpretation unter dem Motto „Neue Strukturierung und Rückkehr zum Koran“ bemüht.³ Daneben nimmt auch das national und zwangsläufig „laizistisch“ konzipierte Islamverständnis des Amtes für Religiöse Angelegenheiten

¹ Can, 1996: 32-35.

² Cem Vakfı, 1998: 21.

³ Öztürk: 1997; 2001.

(*Diyanet*) bezüglich des Türkischen Islams einen gewissen Stellenwert ein. Als Grund für die bevorzugte Untersuchung der Konzeptionen von Gülen und Doğan ist jedoch die Hervorhebung des Türkischen Islams im ideologischen Sinne entscheidend, d. h. deren gezielte und organisierte Missionierung bzw. Präsentation des Weltbildes des Türkischen Islams, sowie ihre kontextuelle und konzeptionelle Befürwortung dieses Islamverständnisses jenseits der reaktionären und tagespolitischen Interessen. Darüber hinaus traten sowohl der sunnitische Führer Fethullah Gülen als auch der alevitische Führer İzzettin Doğan, unterstützt von zahlreichen Anhängern und Gefolgsleuten, seit Mitte der neunziger Jahre als Wortführer auf, um die Mission des jeweils für sich beanspruchten Türkischen Islams inner- und außerhalb der Türkei geltend zu machen. Nicht nur die Art und Weise, wie sie ihre Anhänger organisieren und das Weltbild dieses als „tolerant“ und „sufistisch“ propagierten Islams vermitteln, sondern auch die ideologisch bedingte Betonung des Türkischen Islams sowie die historische Suche nach den Wurzeln dieses Islamverständnisses lassen Fethullah Gülen und İzzettin Doğan als Bannerträger des gegenwärtigen Türkischen Islams erscheinen, wobei Gülen und Doğan politisch in völlig unterschiedlichen Bahnen agieren. Obwohl beide Verfechter dieses Türkischen Islams gern die Linie des früh-islamisch türkischen Sufisten Ahmed Yesevî für sich beanspruchen und imitieren, verfechten sie in der Tat jedoch das Erbe eines politisch geprägten „islamisch-türkischen Gedankenguts“, das eine lange Entstehungsphase von der zweiten *Meşrûtiyyet*-Periode bis in die 1970er Jahre vollzogen hat. Die Entstehungsphase des gegenwärtigen Türkischen Islams umfasst deshalb einen langen Zeitabschnitt, der bis in die II. *Meşrûtiyyet*-Periode zurückreicht, in der die hitzigsten Konflikte zwischen dem Panislamismus und dem ihm entgegengesetzten Pantürkismus (Türkentum) stattfanden. Dem Konflikt zwischen Panislamismus und Pantürkismus folgend nahm der Türkische Islam seinen ersten nennenswerten Anlauf unter den radikalen Neugestaltungen

Atatürks, gleich nach der Gründung der Türkischen Republik. Obwohl die von oben oktroyierten Maßnahmen für die Türkisierung des Islams in der Gründungsphase der Türkischen Republik keinen grundlegenden Erfolg brachten, lösten sie doch parallel zur Entislamisierung des türkischen Sozial- und Staatswesens eine Nationalisierungswelle in der türkischen Gesellschaft aus. Beginnend mit der Einführung des Mehrparteiensystems und durch den darauf folgenden Sieg der Demokratischen Partei (*DP*) erlangte der Islam seinen Freiraum in der Gebetsausübung und im Alltagsleben zurück, denn die Türkei wurde mit einem neuen Feind, nämlich mit der kommunistisch-sozialistischen Gefahr konfrontiert. Unter diesen Umständen ging die streng säkulare Staatsideologie des Kemalismus mit den islamisch gesinnten jedoch nationalistischen Kräften des Landes eine Symbiose ein. Diese Symbiose, die sich „Türkisch-Islamische Synthese“ nannte, war, ausgenommen der intellektuellen Bewegung von *Anadoluculuk*, das erste konsolidierte Weltbild des Türkentums und des vormals ihm entgegengesetzten Islams. Daher versteht auch die vorliegende Arbeit die „Türkisch-Islamische Synthese“ als erste relevante Konzeption des Türkischen Islams und untersucht sie in Bezug auf ihre Entstehung und politische Einflussnahme sowie ihr politisch-religiöses Weltbild. Zuvor muss jedoch noch in Kürze erläutert werden, in welchem Kontext die „Türkisch-Islamische Synthese“ zu Stande gekommen ist, welche Maßnahmen bezüglich der Türkisierung des Islams seit der II. *Mesrûtiyyet*-Periode ergriffen wurden, und in wie fern der Islam und das Türkentum einen ideologisch-politischen Charakter errangen.

Obwohl diese türkische Wahrnehmung des Islams auf eine Symbiose der anfänglich entgegengesetzten politischen Ideologien des Türkentums und des Panislamismus zurückzuführen ist, fand sie – wie bereits erwähnt – ihre erste konkrete Identifikation in der „Türkisch-Islamischen Synthese“ der 1970er und 1980er Jahre. Die „Türkisch-Islamische Synthese“, die sich als ein ideologischer

Ansatz in der Türkei insbesondere in den 1980er Jahren durchsetzte und der nationalistisch geprägten Gruppe der *Ülkücüler* (Graue Wölfe) als Vorbild diente, übte ihren Einfluss vor allem ideologisch und politisch bis in die 1990er Jahre aus. Ab diesem Zeitpunkt übernahm die Bewegung Gülens *Türkiye Müslümanlığı* (Türkei Islam) ihre ideologischen Inhalte, um sie als einen Kodex für die weltweite Mobilisierung der schnell wachsenden Anhängerschaft insbesondere in Zentralasien und auf dem Balkan einzusetzen. Während die Gefolgsleute Gülens im Namen des „Türkei Islams“ als Wegbreiter der türkischen Interessen im zentralasiatischen Raum agierten und ihn als Erfolgsrezept gegen persische und arabische Einflüsse in der Region propagierten, trat der Führer der *Cem*-Aleviten, İzzettin Doğan, auf die politische Bühne, um mit dem „wahren türkischen Islamverständnis des *Alevi-İslam İnancı* (Alevitisch-Islamischer Glaube)“ dem sunnitischen Islam entgegenzuwirken. Der „Alevitisch-Islamische Glaube“ Doğans triumphierte insbesondere mit dem Argument, dass sein Islamverständnis sowohl für das staatliche Regime des Kemalismus als auch gegen den Spuk des sunnitisch-politischen Islams maßgeschneidert sein sollte.

Da sich die politischen Verhaltens- und Deutungsmuster der religiösen Vereinigungen in der Türkei stets verändern und weil sich die strikte staatliche Unterbindung der politischen Betätigung im Vereinswesen so auswirkt, dass die politischen Handlungen und die eingesetzte Rhetorik in unterschiedliche Richtungen gehen, erweist es sich als schwierig, die politische Haltung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und des „Türkei Islams“ sowie des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ auf einer einheitlichen Basis zu erforschen. Darüber hinaus zeigen sich sowohl die Vereinigung als auch die Gestaltung und Durchführung der Aktivitäten aller dreier Konzeptionen durchaus sehr unterschiedlich. Im Gegensatz zur elitär-politischen Positionierung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und zum global agierenden und systematisch

strukturierten Erziehungs-, Presse-, Finanz- und Vereinswesen Gülens, zeigen Doğans Aktivitäten trotz der Rückendeckung und Sympathie seitens der kemalistischen Staatselite einen rhetorisch defensiven Charakter, der die Gleichstellung und Emanzipation der Aleviten bezweckt, wobei Doğan gelegentlich bei der Organisierung seiner Gemeinde die Einflussmuster- und Methoden der sunnitisch geprägten Gemeinden nutzt. Hinsichtlich dieses Problems wird es nicht möglich sein, einen direkten Vergleich zwischen allen drei gewählten Konzeptionen des Türkischen Islams zu ziehen. Deshalb wird die Weltsicht der jeweiligen Konzeptionen des Türkischen Islams einzeln untersucht, wobei diese Untersuchung möglichst auf der Grundlage derselben Phänomene und im Bezug auf die nationalen und religiösen Verhaltens- und Deutungsmuster der jeweiligen Konzeptionen durchgeführt wird, sowie die gegenwärtigen Auffassungen des Türkischen Islams seitens der sunnitischen und alevitischen Vertreter, also Gülen und Doğan, ausführlicher untersucht werden. Aufgrund dieser strukturellen und rhetorischen Unterschiede der drei Konzeptionen setzt sich diese Arbeit zum Ziel, die gemeinsame ideologische Verwurzelung des Türkischen Islams festzustellen. Dabei werden die „Türkisch-Islamische Synthese“ als erste konsolidierte Konzeption des „türkisch-islamischen Gedankenguts“ und Gülens „Türkei Islam“ und Doğans „Alevitisch-Islamischer Glaube“ als unterschiedliche Facetten des ideologisch durchaus vergleichbaren „Türkischen Islamverständnisses“ separat untersucht, um zum Schluss die gemeinsamen Merkmale der gewählten Konzeptionen des Türkischen Islams feststellen zu können. Wohlgermerkt stellt diese Arbeit die „Türkisch-Islamische Synthese“, Gülens „Türkei Islam“ und Doğans „Alevitisch-Islamischen Glaube“ politisch keinesfalls auf eine Ebene.

Da die „Türkisch-Islamische Synthese“ nicht nur aufgrund ihrer Vorgängerrolle von Bedeutung war, sondern auch als der erste

Versuch im Sinne eines auf Islam und Nationalismus beruhenden Weltbildes gewertet werden kann, erweist es sich als erforderlich, auf die Entstehungsgeschichte der „Türkisch-Islamischen Synthese“ einzugehen, sowie ihre ideologischen und politischen Grundsätze und ihre Haltung gegenüber westlichen Werten wie Demokratie und Laizismus festzulegen. Denn die national-religiösen Deutungsmuster, die zum ersten Mal durch die „Türkisch-Islamische Synthese“ einen ideologischen Boden gewannen, stellten im Wesentlichen auch den Gegenstand der Weltsicht sowohl des „Türkei Islams“ Gülens als auch des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ von İzzettin Doğan, obwohl Doğan und seine *Cem*-Stiftung sich gegen das sunnitische Islamverständnis wenden.

1.2. **Literatur zur Arbeit**

Da die Arbeit nicht nur unterschiedliche geschichtliche Abschnitte, sondern auch verschiedene gesellschaftliche Phasen und deren Persönlichkeiten bearbeitet, bezieht sie sich auf vielfältige Literatur. Für den zweiten und dritten Teil der Arbeit, in denen auf die historischen Grundlagen des Themas zurückgegriffen wird und die Anfangsphase der neu gegründeten Republik Türkei für den Nationalismus und Islam sowie die „Türkisch-Islamische Synthese“ der 1970er und 1980er Jahre untersucht werden, waren sowohl Primär- als auch Sekundärliteratur ausreichend vorhanden. Insbesondere die Publikationen des *Aydınlar Ocağı*, also des Dachvereins der Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“, über die aktuellen politischen und gesellschaftlichen Probleme der Türkei, ermöglichten einen guten Überblick auf die Grundansichten dieser Ideologie. Auch die Werke von İbrahim Kafesoğlu, des Chefideologen der „Türkisch-Islamischen Synthese“ liegen als Quellen vor.

1.2.1. Fethullah Gülen und „Fethullahçılar“

Bezüglich des Hauptteils der Arbeit bestand die Schwierigkeit darin, aus der Fülle von Informationsquellen die wichtigsten herauszufiltern. Aufgrund der populären Persönlichkeit Gülens wurden und werden Tausende von Berichten in Zeitschriften und Zeitungen herausgegeben. Die Quantität der Berichte stellt, wie man im ersten Augenblick vermuten könnte, keinen Vorteil dar, sondern zeigt sich eher als verwirrend. Denn auf Berichte, die z.B. nur aufgrund von Gerüchten in den türkischen Zeitungen veröffentlicht wurden, folgte oftmals ein gerichtliches Dementi von Seiten Gülens. Die Zahl dieser Dementis beläuft sich, laut der Untersuchung eines Gülen nahe stehenden Autors, sogar auf Hunderte von Fällen.⁴ Auch einige Werke, die Gülen kritisch gegenüberstehen, wurden teilweise aufgrund ihrer Inhalte gerichtlich verboten.⁵ Aus diesem Grund wurden solche Berichte und Werke als nicht seriös in dieser Arbeit ausgeschlossen. Um die Sichtweise der jeweiligen Autoren dieser Werke darzustellen, werden sie dennoch zum Teil erwähnt.

Die wissenschaftliche Sekundärliteratur über Gülen besteht zu großen Teilen aus Publikationen, die außerhalb der Türkei verfasst wurden. Ein Grund für den Mangel solcher Literatur in der Türkei liegt darin, dass es nicht üblich ist, eine religiöse oder politische Persönlichkeit in der türkischen Öffentlichkeit seriös zu untersuchen bzw. zu kritisieren. Solche Persönlichkeiten werden in den Massenmedien entweder von ihren Bewunderern als „heldenhaft“ dargestellt oder – im Gegensatz dazu – von ihren Gegnern als „Verräter des Vaterlandes“ abgestempelt. Keinesfalls erfolgt eine Bewertung nach wissenschaftlich-neutralen Kriterien. Die folgenden Zitate von zwei sogar aus der Wissenschaft kommenden Autoren zeigen diese Art von Bewertung:

⁴ Sönmez, 1998: 273-442.

⁵ Sönmez, 1998: 106-107; Bulut, 1999: 265-272.

Es ist mit einem Verrat an der Heimat gleichbedeutend, die entarteten und im Sumpfgebiet heranwachsenden *Nurcu*-Kriechtiere, die unseren Staat und das religiöse, politische, kulturelle, soziale und ökonomische Leben von innen zerfressen, und die genauso in diesem Sumpfland heranwachsenden *Fethullahçı*-Insekten noch stärker und größer werden zu lassen.⁶

Genauso kennen Lob und Bewunderung keine Grenzen:

Wir stehen einem Menschen der *Asr-ı Saadet*, einem zärtlichen Veysel Karanî unserer Zeit gegenüber. Er (ist) zärtlich wie die *Ashab*, ernsthaft, hat Wissen und Scham. Er hat die Ausdehnungen seiner „Kleinen Welt“ bis zur Liebe, zum Propheten und Allah, sowie bis zu den Schwarzen Löcher des Universums erweitert; (...).⁷

Er ist wie ein Kamikaze, der sich tötet aber die Gesellschaft auferstehen läßt; ein anatolischer Gandhi, den unsere Geschichte und Geographie geformt hat; ein Yunus, der mit seinen Tränen die Sünden waschen möchte.⁸

Auch das anscheinend unpolitische Klima der türkischen Universitäten und Forschungseinrichtungen verbietet in der Tat Untersuchungen über solche Organisationen, die als Gefahr für das kemalistische System empfunden werden, aber in der Gesellschaft allgegenwärtig sind. Somit wird die Diskussion um solche Organisationen in der Türkei in den Massenmedien ausgetragen. Aufgrund der medienwirksamen Persönlichkeit Gülens und seines Einflusses entstanden im europäischen und US-amerikanischen Raum zahlreiche wissenschaftliche Werke über die Gruppe der *Fethullahçılar* und ihre Führer. Doch auch diese Werke sind nicht frei von pro- und kontra Haltungen gegenüber Gülens Bewegung. Auf der einen Seite tendieren viele Wissenschaftler aufgrund des mächtigen Schul- und Medienimperiums der Anhänger Gülens dazu, ein islamisches Modell, das den weltoffenen Islam und die Moderne vereinbaren soll, zu entdecken und Gülen und seine Gemeinde gegen den politischen Islam zu favorisieren. Auf der

⁶ Hablemitoğlu, 1999b: 11.

⁷ Yazan, 1999: 3.

⁸ Ebenda, 4.

anderen Seite greifen zahlreiche Forscher in Untersuchungen über Gülen auf die Schablone der ideologisch bedingten Konflikte und „Verschwörungstheorien“ in der Türkei zurück.

Die Literaturlage bezüglich der eigenen Werke Gülens, zu denen jedes Jahr einige hinzu kommen, ist, ähnlich wie im Falle der Sekundärliteratur, so umfangreich, dass nur eine Auswahl in die Arbeit einfließen konnte. Gülen publiziert seine Essays seit 1979 in der ihm nahe stehenden Zeitschrift *Sızıntı* und lässt sie anschließend innerhalb einer Serie (*Çağ ve Nesil Serisi*) zusammenstellen. Hinzu kommen einige Bücher, die seine Schüler auf Grund von transkribierten Predigten und Unterhaltungen (*Sohbet*) in Form von Büchern veröffentlichten. Diese Bücher beinhalten eher islamisches Fachwissen, Ratschläge an seine Schüler, Anekdoten, Geschichten etc. Da sich diese Arbeit nicht mit der Theologielehre des „Türkei Islams“ beschäftigt, sondern sein religiöses und politisches Weltbild untersuchen möchte, werden diese Fachbücher in der Auswahl der Primärliteratur nur teilweise berücksichtigt. Da Gülen im Gegensatz zu anderen islamischen Führern der Türkei seine Mission mit einem rhetorisch ausgefeilten Stil durchführt, dabei aber jede förmlich islamische Erziehung vermeidet, sind auch seine Bücher so konzipiert, dass sie an Stelle einer bloßen Theologielehre eine komplexe islamische Unterweisung anstreben und eine moralische Prägung der Generationen bewirken sollen. Hinsichtlich dieser Unterweisung sind auch Tausende von Audio- und Videokassetten von Gülens Predigten und Reden zu beachten. Einige von diesen Kassetten, auf denen sich eher neutrale Predigten und Fachkonferenzen befinden, sind in der Türkei im Handel erhältlich. Doch die Aufnahmen, die für die politischen Verhaltens- und Deutungsmuster Gülens von hoher Bedeutung sind, werden der Öffentlichkeit vorenthalten. Eine von diesen Aufnahmen, die mit Hilfe des Türkischen Geheimdienstes (*Milli İstihbarat Teşkilatı; MİT*) zu einem Fernsehsender gelangt sein soll, liefert auch für

Wissenschaftler relevante Informationen.⁹ Prinzipiell gesehen sollte eine wissenschaftliche Arbeit eigentlich nur aus Quellen bestehen, die für jeden zugänglich sind, aber um Gülen und seine Weltsicht bewerten zu können, war es unerlässlich, auch solche Informationen zu nutzen, obwohl der Schwerpunkt dieser Arbeit eher auf den offiziell recherchierten Veröffentlichungen Gülens basiert. Besonders zu erwähnen sind die Interviews und Serienberichte, die von unterschiedlichen Journalisten geführt wurden. Diese zahlreichen Berichte ermöglichten es, die relevanten Ansichten Gülens über die politischen aktuellen Themen zu sondieren. Aus diesem Grund stützt sich diese Arbeit oftmals auf diese Interviews und Berichte, die im Zeitraum von 1995-2004 von unterschiedlichen Journalisten geführt wurden. Zum einen ließen sich solche Zeitungsberichte und Interviews in den Archiven der jeweiligen Zeitungen finden, zum anderen standen einige Anthologien von Zeitungsberichten, Presseerklärungen, transkribierten Tonaufnahmen über Gülen sowie zwei Sammelbände aus seiner Briefen und Dementis zur Verfügung.¹⁰ Hinsichtlich der Schriftmedien nimmt Gülen in der Türkei einen besonderen Platz ein, und die Propagandamaschinerie um die Person Gülens und die Aktivitäten seiner Gemeinschaft lässt ihresgleichen suchen. Obwohl mehrsprachige Webseiten Gülens all seine Werke zum Dienste der Forscher anbieten, stützt sich diese Arbeit auf die originär publizierten Werke Gülens, wobei diese Werke zum Teil das Erscheinungsjahr nicht angeben.

1.2.2. İzzettin Doğan und die „Cem-Stiftung“

Ohne Zweifel wird jeder Wissenschaftler, der den alevitischen Glauben gegenwärtig in Betracht zieht, feststellen, wie sich das Alevitentum in den 1990er Jahren phänomenal zu einem wichtigen Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung etabliert hat.

⁹ Kuliste iki iddia, *Hürriyet*, 20.06.1999; Soydan, 1999: 13-17.

¹⁰ Ergün: 1999; Soydan:1999; Ünal/Camcı: 1999; Sönmez, 1998; Mertek: Wanderungen zum Horizont mit Fethullah Gülen.

Hinsichtlich dieser Entwicklung stellt das Alevitentum heute das meist untersuchte politisch-religiöse Phänomen der Türkei sowohl innerhalb als auch außerhalb der Landesgrenzen dar. Doch die zahlreichen Werke sind immer noch weit davon entfernt, das Rätsel *Alevilik* gelöst zu haben. Auch dass die Aleviten mit eigenen Darstellungsversuchen sowohl informierend als auch propagierend diese Publikationswelle höher treiben, ist für die Lösung dieses Rätsels nicht besonders hilfreich. Im Gegenteil stellen diese Selbstdefinitionen des Alevitentums seitens der alevitischen Wortführer die Forscher immer wieder vor neue Herausforderungen und breiten ihnen gegenüber immer wieder neue Rätsel aus. Nachdem das Alevitentum in den 1990er Jahren wie ein gigantisches Feuerwerk im politischen Himmel der Türkei aufging, erleben die Aleviten heute, nach der Ära einer prächtigen Blüte, eine gravierende Polarisierung und einen Bedeutungsverlust. Deshalb sind die Werke über das Alevitentum immer noch mit der grundsätzlichen Aufgabe verbunden, die alevitische Identität bezüglich der Ethnizität und des Glaubens zu definieren und die sozio-politischen Konturen des Alevitentums insbesondere dem sunnitischen Islam gegenüber zu verdeutlichen. Auch die hitzigsten Diskussionen unter den Aleviten der Türkei darüber, wer im Besitz des „wahren Alevitentums“ sei, erschweren die Erlangung eines umfassenden Bildes über die kollektive Identität der Aleviten.

Hinsichtlich der Selbstdefinition seitens der Aleviten nimmt die *Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı* (CEM; Stiftung für das Zentrum der Republikanischen Erziehung und Kultur), angeführt von ihrem Generalvorsitzenden und Führer İzzettin Doğan, eine besondere Stellung ein und betreibt eine bewusste und zweckorientierte Öffentlichkeitsarbeit, die zwar nicht im Ausmaß, aber in der Art und Weise der Propagandamaschinerie der *Fethullahçılar* ähnelt. Neben der Mobilisierung der Presse und medienwirksamen Auftritten İzzettin Doğans wurden auch die Leitartikel, die in der hauseigenen Zeitschrift *Cem* veröffentlicht

wurden, sowie die Presseerklärungen und Interviews Doğans in Sammelbänden herausgegeben.¹¹ Während die Primärliteratur von Doğan, bestehend aus Essays und Interviews, ausreichend vorhanden ist und die Aktivitäten der *Cem*-Stiftung leicht zu verfolgen sind, fällt die wissenschaftliche Sekundärliteratur über diese alevitische Vereinigung und ihrer Wortführer überraschend gering aus. Mit Ausnahme der tagespolitischen Zeitungsartikel über İzzettin Doğan und die *Cem*-Stiftung besteht eine große Lücke bezüglich der Werke, die diese Gruppe wissenschaftlich und systematisch untersuchen. Dass die Forscher mehrheitlich die staatsloyale Linie Doğans und seine spezifisch türkisch-islamische Wahrnehmung des Alevitentums innerhalb der „alevitischkemalistischen Allianz“ stets erwähnen, sie aber nicht weiter analysieren, dürfte damit zusammenhängen, dass Forschungen über das Alevitentum, insbesondere im europäischen Raum, anhand eurozentrisch-politischer Interessen und Deutungsmuster durchgeführt werden. Ein typisches Beispiel wäre die Untersuchung der Aleviten in Bezug auf die Minderheiten der Türkei. Die Werke im europäischen Raum fokussieren eher die ethnische Identität und den differenzierten Glauben der Aleviten und schenken ihrer Diskriminierung und integrationstauglichen Religiosität Beachtung. Hinsichtlich dieser Entwicklung wirft Doğans Alevitentum mit seinem kemalistischen, staatsloyalen und türkisch-nationalen Charakter selbstverständlich keine aufregenden Fragen auf. Dennoch sind die Werke des europäischen Wissenschaftsraumes auch für die Untersuchung vom Doğans „Alevitisch-Islamischem Glauben“ von hoher Bedeutung, da sie zum einen das Alevitentum jenseits der innertürkischen Diskussionen untersuchen, und zum anderen, weil sie die Aleviten nicht gemäß der alevitischen Selbstdarstellungen sowie der kemalistischen Deutungsmuster als einen „säkular orientierten Zweig des Islams“ favorisieren.

¹¹ Cem Vakfı: 1998; Aydın: 2000.

1.3. **Arbeitsmethode und Stand der Untersuchungen zum Türkischen Islam**

Nachdem der „Türkei Islam“ Mitte der 1990er Jahre durch den Beitrag Fethullah Gülens in die Diskussion kam und mit einem „staatskonformen“ und „türkisch versierten“ Islam assoziiert wurde, erwuchs ihm eine heimliche Konkurrenz, nämlich der „Alevitisch-Islamische Glaube“, der zunächst von seinem Initiator İzzettin Doğan als „Alevitisch-Islamisches Verständnis“ bezeichnet wurde. Gülens Absicht mit der Bekanntgabe des „Türkei Islams“ lag einerseits darin, dieses staatsfreundliche und „tolerante“ Islamverständnis als Zielsetzung seiner vorgeblich unpolitischen Aktivitäten, die bereits über die Landesgrenzen und das ehrenamtliche Engagement eines Predigers hinausgegangen waren, zu ergänzen. Andererseits standen Gülen und seine Organisation *Hizmet* (Dienst) insbesondere in Zentralasien einer Herausforderung gegenüber, nämlich der des wahhabitischen und schiitischen Islams. Um den Vorwurf einer politisch gezielten Einflussnahme in der Türkei vorzubeugen und so zugleich den Aktivitäten der arabisch-persischen Organisationen in Zentralasien entgegenzuwirken, erstellte Gülen sein Konzept des „Türkei Islams“, welches ihn gegen den inländischen Gegenwind wie gegenüber der ausländischen Konkurrenz stark machen sollte. İzzettin Doğan hoffte mit seinem „Alevitisch-Islamischen Glauben“ eine rasche Gleichstellung bzw. Emanzipation der *Cem*-Aleviten zu erreichen, indem er zum einen die Rückendeckung der kemalistischen Elite für die Gleichstellung der Aleviten in den staatlichen Organisation zu sichern und zum anderen seine Gemeinde rund um die *Cem*-Stiftung gegen die konkurrierenden alevitischen Vereine zu stärken suchte.

Unterstützt von diversen Intellektuellen und Politikern bekam Gülens „Türkei Islam“ in Kürze eine weitere Konkurrenz, nämlich von der kemalistischen Staatselite und den Militärs, die auch

angesichts der veränderten politischen Lage auf dem Balkan und in Zentralasien für die Vermittlung eines moderaten und spezifisch türkischen, jedoch „säkular gesinnten“ Islams mobil machten.¹² Somit war Gülens „Türkei Islam“ auch – insbesondere nach der Machtergreifung durch den sogenannten „Postmodernen Putsch“ der Militärs vom 28.02.1997 gegen die islamisch-rechte *Refah-Yol*-Koalition – mit der von den säkular-kemalistischen Kräfte des Landes gewünschten Islamvariante konfrontiert. Somit entstand eine politisch und ideologisch bedingte Polarisierung rund um den Türkischen Islam, welche, wie zuvor erwähnt, im Sommer 1998 ihren Höhepunkt erreichte.¹³ Von den sunnitisch orientierten Gruppen bis hin zu Wortführern des alevitischen Glaubens, von der kemalistischen Staateselite bis zu Splittergruppen der einstmals verfeindeten Ideologien ergriffen das Wort, um ihre Position hinsichtlich des „Türkischen Islams“ zu verdeutlichen oder zu beweisen, dass sie im Besitz des „wahren und richtigen“ sowie dem Türkentum dienenden Islam seien. Überdies kamen auch die Gegner dieses Islamverständnisses, sei es aus den Reihen der säkularen Ideologien, sei es vom Kader des radikal-politischen Islams, seien es die Vertreter der links-oppositionell gerichteten Aleviten, zu Wort. Dass der Türkische Islam nicht nur von den Verfechtern, sondern auch seitens der Kritiker unterschiedlich wahrgenommen wurde, hatte verhärtete Fronten zur Folge und löste auch unter den Wissenschaftlern und Intellektuellen Pro- und Kontra- Haltungen gegenüber dem Türkischen Islam aus. Hinsichtlich dieser kontroversen Diskussionen kann wohl nicht von systematisch-wissenschaftlich aufgestellten Thesen für die Untersuchung des Türkischen Islams ausgegangen werden. Es kann eher von Sichtweisen über den Türkischen Islam die Rede

¹² Koydl, 2000: 12.

¹³ Die Diskussionen rund um den Türkischen Islam unterscheiden sich nicht nur bezüglich seines politisch-sozialen Charakters sondern auch im Bezug auf seine terminologischen Definition, *Türk İslamı* (Türkischer Islam), *Türk Müslümanlığı* (Türkisches/r Muslimentum-Islam) *Türk Dini* (Türkische Religion) etc. Der Verfasser dieser Arbeit nimmt die Definition von *Türk Müslümanlığı* und *Türk İslamı* als passende und vereint die beiden Definitionen unter der deutschen Übersetzung „Türkischer Islam“.

sein. Diese Aspekte können im Wesentlichen anhand ihrer Positionierung pro oder kontra dem Türkischen Islam gegenüber in die folgenden Gruppen eingeteilt werden, wobei sie sich im Einzelnen teilweise mit anderen Gruppen überschneiden bzw. von den Wortführern diese Aspekte oft nicht als solche formuliert wurden.

(a) Geographisch-Kultureller Aspekt:

Die Befürworter des Türkischen Islams betonen den im türkischen Kultur- und Politraum entstandenen spezifischen Charakter dieses Islams. Die Formulierungen dieses geographisch-kulturellen Aspektes tendieren dazu, den Türkischen Islam als eine selbstverständliche Folge der gesellschaftspolitischen Entwicklungen der türkischen Geschichte zu betrachten. Diese Sichtweise wird insbesondere von dem Religionshistoriker Ahmet Yaşar Ocak vertreten. Nach Ansicht Ahmet Yaşar Ocaks reicht die Entstehung des Türkischen Islams bis in das 10. Jahrhundert (n. Chr.) zurück. Er geht davon aus, dass sich über die differenzierte Wahrnehmung des Islams durch die Türken von Zentralasien bis zum Balkan ein spezifisch türkischer Stil herausbildete. Dieser türkische Islam unterscheide sich gegenüber dem arabischen und persischen Islam durch das Verhalten, durch die persönliche Lebensweise, das Durchführen der Gebete, die religiösen Feste und durch die gesellschaftliche und private Moralvorstellung der türkischen Menschen, sowie durch die Interpretation der Grundsätze des islamischen Glaubens.¹⁴ Ocak sieht als Begründer dieses Türkischen Islams den Derwisch Ahmed Yesevî (?-1166-67) und lobt ihn als Auslöser des weltoffenen Türkischen Islams. Denn Ahmed Yesevî sei derjenige, der den Islam durch den persischen Sufismus verfeinert und für die Türken, die aus buddhistischen, schamanistischen und manichäischen Religions- und Kulturkreisen stammten, vereinfacht und popularisiert habe,

¹⁴ Ocak, 1995: 36-37.

wodurch er es ihnen ermöglichte, die neue Religion zu verstehen und anzunehmen. Daraus hätte sich ein mystischer und toleranter Islam entwickelt, so Ocak.¹⁵ Wie Ocak spricht auch der Politikwissenschaftler Hakan Yavuz für einen territorial und türkisch geprägten Islam. Für Yavuz weist der Türkische Islam einen durch Grenzregionen geprägten, sufistischen, liberalen und pluralistischen Charakter auf.¹⁶ Den Türkischen Islam befürwortend führt Durmuş Hocaoğlu die angeblich „revolutionäre“ Annahme des Islams durch die Türken an, ein „zutiefst tolerantes und ehrliches“ Ausleben der Religiosität sowie eine „ausbalancierte und tiefe“ Prophetenliebe und die „vorbildliche und einzigartige“ Durchführung des heiligen Krieges (*Cihad*) unter den Türken als Beweis fürs Bestehen des Türkischen Islams.¹⁷ Soziologisch wird das Hervortreten des Türkischen Islams von Ömer Faruk Uysal mit der Zugehörigkeit zum gleichen Territorium, der gleichen Kultur, Sitten, Sprache und Ideale der Türken begründet.¹⁸ Schließlich befürwortet der kemalistisch orientierte Politikwissenschaftler Toktamış Ateş den Türkischen Islam, den er auch als „Anatolischer Islam“ bezeichnet, da dieser „eine Synthese der anatolischen Kulturen und des Islams auf der Grundlage der selbstverständlich differenzierten Wahrnehmung des Islams durch die unterschiedlichen Länder der islamischen Welt“ sei.¹⁹

(b) Politisch-Ideologischer Aspekt:

Kritische Stimmen bezeichnen den Türkischen Islam als ein Werkzeug, welches dazu dient, den Islam im Sinne einer oktroyierten Ideologie zu gestalten. Die Skeptiker des Türkischen Islams, die von den radikal islamischen Gruppen bis hin zu linksorientierten Intellektuellen reichen, wenden sich gegen den

¹⁵ Ocak, 1999: 32.

¹⁶ Yavuz, 2003a: 273-274.

¹⁷ Hocaoğlu, 1999: 12-15.

¹⁸ Uysal, 1999: 37.

¹⁹ Üstünkaya, *Milliyet*, 06.09.1998.

gesellschaftlich dominierenden Charakter des Türkischen Islams. So bezeichnet der links orientierte Autor Tanıl Bora die Versuche zu einem „Türkischen Islam“ als Vollendungsschritte auf dem Weg zu einem „türkisch-islamischen Evangelium“, welches seit der Gründung der Republik Türkei vorangetrieben werde.²⁰ Hinsichtlich dieses Prozesses einer Evangelisierung des Islams geht der Soziologe Yasin Aktay davon aus, dass die Staatselite Ende der 1990er Jahre für dieses Projekt das Alevitentum gewählt hat, nachdem sie seit der Gründung der Türkischen Republik den sunnitischen Islam zu zähmen versucht habe.²¹ Der konservative Autor Ahmet Turan Alkan bezeichnet den Türkischen Islam ebenso wie Tanıl Bora als „islamisches Evangelium“. Für ihn liegt die Absicht darin, durch Gesellschaftsarchitektur (*toplum mühendisliği*) die Gesellschaft umzuformen.²² Auch Markus Dressler, der die „national-türkische“ und „staatsloyale“ Wahrnehmung des gegenwärtigen Alevitentums als Teildiskurs des Türkischen Islams versteht und diesen als Gegenreaktion und Maßnahme der Islamisierung der Republik Türkei sowie als Neuformung der Identität aufgrund der traditionellen und zeitgenössischen Werte seitens der laizistisch-kemalistischen Aleviten betrachtet²³, bewertet das „Türkische Muslimentum“ als einen solchen Versuch der kemalistischen Staatselite. Das primäre Anliegen des „Türkischen Muslimentums“ sei die Förderung eines säkularen und nationalen Islamverständnisses, das letztlich gegen die islamistischen und kurdisch-nationalistischen Bewegungen gerichtet sei.²⁴ Ganz anders kritisiert Emin Göksu, Autor der islamischen Zeitschrift *Umran*, dass der Türkische Islam einen Versuch unternehme, einen zum kemalistischen Regime passenden Islam zu etablieren sowie die türkische Nation von den persischen und arabischen Muslimen zu isolieren.²⁵ Auch die alevitischen

²⁰ Bora, *Radikal-İKİ*, 01.02.1998: 6.

²¹ Aktay, 2000: 76-77.

²² Alkan, 1999: 56.

²³ Dressler, 2002: 12-13.

²⁴ Ebenda, 209.

²⁵ Göksu, 2000: 6.

Forscher und Intellektuellen wie Cemal Şener, İsmail Onarlı und İsmail Kaygusuz verstehen unter den Begrifflichkeiten „Türkisches oder Anatolisches Muslimentum“ eher eine angesichts der aktuellen politischen Lage modifizierte Variante der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und sehen in der Diskussion des Türkischen Islams einen Versuch, die Aleviten auf diesem Wege zu assimilieren.²⁶

(c) Theologisch-Konfessioneller Aspekt:

Die befürwortende oder ablehnende Positionierung vieler Forscher und Theologen gegenüber dem Türkischen Islam entsteht zum Teil auch auf der Grundlage theologischer Überlegungen. Befürwortend betrachtet der links orientierte Autor Hilmi Yavuz den Türkischen Islam unter drei gesellschaftspolitisch relevanten Kategorien (ideologisch, soziologisch und theologisch). Aus ideologischer Sicht zeige er sich als Alevitentum; in der soziologischen Perspektive als ein Volksislam, losgelöst von disziplinierten Glaubenssäulen; und schließlich zeige er sich in der theologischen Sicht als die Lehre vom Imam *Mâturidî*, so Hilmi Yavuz.²⁷ Für den ehemaligen Präsidenten des Amtes für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*), Mehmet Nuri Yılmaz, verstößt der Begriff „Türkischer Islam“ theologisch gegen die Universalität des Korans, wobei er die „Mäßigung des Islamverständnisses der Türken“ nicht in Frage stellt. „Das Buch des Islams, Koran, ist nach Zeit und Ort nicht variabel sondern universal. Deshalb darf (der Islam) nicht als Türkischer, Indischer oder als Arabischer Islam differenziert werden. (...) Aber es kann von Verständnisunterschieden die Rede sein. Unser Islamverständnis ist gemäßigter und toleranter. Dazu haben die Mevlanas und Yunus’ler viel beigetragen“, so Yılmaz.²⁸ In ablehnender Haltung versteht Bünyamin Duran dagegen unter dem *Türk Müslümanlığı* einen folkloristischen Islam, der einer

²⁶ Onarlı, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Sitesi*, 03.10.2004.

²⁷ Yavuz, 1999c: 52.

²⁸ Özcan, *Milliyet*, 06.09.1998.

ernsthaften Moral und Glaubensphilosophie entbehrt und sich mehr der Lebensweise der Götzenanbeterei annähert, als dass er sich an den islamischen Glaubenssäulen orientiert.²⁹

(d) Europäisch-Orientalistischer Aspekt:

Jenseits der in der Türkei entwickelten Diskurse bestehen unter den Wissenschaftlern des europäischen und US-amerikanischen Raums Tendenzen, den Islam, der in vielerlei Facetten in der türkischen Diaspora vorkommt, als „Türkisch“ zu titulieren. Sowohl die Betätigung des Islams in der türkischen Diaspora in Europa, als auch die Gesichter des offiziellen Islamverständnisses der Republik Türkei mit seinem stark laizistischen und nationalistischen Charakter und dem entgegengesetzten islamischen Gruppen werden oftmals als „Türkischer Islam“ deklariert. So versteht zum Beispiel Günter Seufert unter der Mission und dem Ziel des Islams des (türkisch-kemalistischen) Nationalstaates in der Diaspora nicht nur die Kenntnis des Glaubens und ein an dessen sittlichen Normen orientiertes Leben, sondern auch „die Bewahrung des Brauchtums“ und damit zwangsläufig die Konservierung einer spezifisch nationalen Färbung des Islams. Darüber hinaus verfüge der Islam des Nationalstaates weder über Verhaltensnormen noch über ethische Forderungen. Denn beide würden stets von einem Wir-Gruppen-Interesse relativiert, dessen aktuelle Form von der Staatsbürokratie bestimmt werde.³⁰

Obwohl die Diskurse über die oben genannten Aspekte für die Untersuchung des Türkischen Islams im Einzelnen von richtungsweisender Bedeutung sind, schaffen sie jedoch keine relevante Grundlage für eine sozialwissenschaftliche Theorie der Erforschung des Türkischen Islams. Betrachtet man den soziopolitischen Charakter der für diese Forschung ausgewählten

²⁹ Duran, 1999: 67.

³⁰ Seufert, 1999: 287-288.

Konzeptionen des Türkischen Islams aus der Perspektive der Sozialforschung genau, wird es deutlich, dass die wissenschaftliche Methodik der politisch-ideologischen Zeitgeschichte für die „Türkisch-Islamische Synthese“ und die wissenschaftlichen Theorien zur Globalisierung bezüglich der Forschung über das Erziehungs-, Presse-, Finanz und Vereinswesens Fethullah Gülens jeweils als gut geeignet erscheinen, während die Gleichstellungsbemühungen der İzzettin Doğan's *Cem*-Stiftung auf der Grundlage der Minderheitsforschung gut zu bearbeiten sind. Aber eine gemeinsame wissenschaftliche Theorie zur Erforschung dreier Gegenstände kann hier noch nicht formuliert werden. Denn sowohl die bereits erwähnten Unterschiede bezüglich der Gestaltung und Durchführung der politischen Betätigung der drei Konzeptionen als auch der spezifische Gegenstand dieser Untersuchung jenseits des theologischen Kontextes des Türkischen Islams lassen keine Methode der wissenschaftlichen Theorie eines bestimmten Gebietes wie z.B. die des Modernismus oder Säkularismus der islamischen Welt für diese Arbeit als geeignet erscheinen. Aus diesem Grund basiert diese Arbeit auf einer historisch-politischen Diskursanalyse und setzt sich das Ziel, den Türkischen Islam von der II. *Meşrûtiyyet*-Periode bis hin zur Gegenwart in drei Konzepten, der „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk-İslam Sentezi*) der 1970er und 1980er Jahre, des „Türkei Islams“ (*Türkiye Müslümanlığı*) von Fethullah Gülen und des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ (*Alevi İslam İnancı*) des alevitischen Intellektuellen und Geistlichen İzzettin Doğan auf der Grundlage ihrer politisch-religiösen Weltbilder und im Rahmen einer hermeneutischen Auswertung zu untersuchen. Ausgangspunkt dieses historisch-politischen Diskurses ist der Zusammenstoß der nationalen und islamischen Identitäten in der türkischen Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert. Vor diesem historisch-politischen Hintergrund stellt diese Untersuchung die These auf, dass der Türkische Islam der Gegenwart als eine politisch-religiöse Auslegung der türkischen Identität zum einen in

unterschiedlicher Prägung sunnitischer und alevitischer Verhaltens- und Deutungsmuster das Wertesystem des Landes zu dominieren und zum anderen die Weltsicht dieses Islamverständnis politisch zu verbreiten sucht. Bei der Entstehung dieser Strömung sind der Zusammenstoß zwischen dem säkularen türkischen Nationalismus und dem Islam einerseits und die Konfrontation der türkischen Nation mit dem Westen andererseits als Ursachen zu kennzeichnen. Indem die Feindbilder, Mythen und die weltpolitische Orientierung sowie kulturspezifische Werte der türkischen Nation für das Weltbild des Türkischen Islams ausschlaggebend sind, grenzt er sich gegenüber dem persisch-arabischen Islam stark ab. Hinsichtlich dieser Faktoren ist die neue ideologische Identität des Türkischen Islams nicht nur auf die kemalistischen Reformen und deren von oben eingeleitete Strukturmaßnahmen, sondern auch auf das türkisch-islamische Selbstverständnis zurückzuführen. Denn nicht die theologische Auslegung des Islams, sondern das auf ihm und dem türkischen Nationalismus aufbauende Weltbild ist das Kennzeichen des Türkischen Islams. Das bedeutet aber nicht, dass der Türkische Islam auf ein politisches Verhaltensmuster reduziert werden kann. Um dies deutlich zu machen, nehmen die Weltbilder der jeweiligen Konzeptionen des Türkischen Islams sowie die Selbstdefinition des Glaubens seitens der Wortführer dieser Konzepte einen entscheidenden Platz in der folgenden Untersuchung ein. Darüber hinaus ist auch die Bewertung der türkischen Geschichte durch die jeweiligen Verfechter des Türkischen Islams sowie die historische Laufbahn des „türkisch-islamischen Verständnisses“ von hoher Bedeutung. Denn ohne den historischen Kontext einzubeziehen, läuft die Forschung im Bereich des Türkischen Islams Gefahr, ihn entweder anhand der Deutungsmuster der politischen Befürworter bzw. Gegner des Türkischen Islams zu bewerten, oder aber ihn jenseits der politisch-soziologischen Geschichte der Türkei und angesichts der populären Erwartungen nicht fundiert genug zu untersuchen. Doch der Türkische Islam, der gegenwärtig im Zusammenhang mit den

tagespolitischen Auseinandersetzungen mit dem Islam nach dem 11. September und in Bezug auf das „Modell Türkei“ um- und neudefiniert wird, ist losgelöst von dem Säkularisierungs- und Re-Islamisierungsprozess der Türkei nicht aufzuklären. Wie der eingeschlagene Weg verdeutlicht, werden hier die erwähnten Varianten des Türkischen Islams historisch-politisch untersucht, auf die theologische Dimension des Türkischen Islams wird an dieser Stelle nicht eingegangen. Dies hängt im Wesentlichen davon ab, dass die Wortführer nicht die theologische Auslegung, sondern die Weltbilder ins Zentrum ihrer Konzepte stellen und die bestehende Theologie des sunnitischen oder alevitischen Glaubens bezüglich der politischen Ereignisse und Werte der Gegenwart umdeuten, ohne Reformschritte einzuleiten. Darüber hinaus sind die Geistlichen der Türkei nicht Willens, den Islam einem theologischen Reformprozess zu unterziehen. Ausgenommen von Versuche einzelner Intellektueller³¹, sind in der Türkei keine Reformschritte zu beobachten. Auch die intellektuell oder politisch bedingten Eingriffe in die religiöse Praxislehre des Islams im europäisch-türkischen Diasporaraum und in der Türkei lösen keinesfalls eine reformorientierte Bewegung aus und werden in Kürze von den starren islamischen Kräften als „unterschwellige“ und „ferngesteuerte“ Beschädigungsversuche entkräftet. Die folgende Arbeit übernimmt deshalb die Aufgabe, die Essenz des Türkischen Islams im Bezug auf die Weltbilder der drei Varianten des Türkischen Islams, der „Türkisch-Islamischen Synthese“, des „Türkei Islams“ und des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“, systematisch zu untersuchen, indem auf die Weltbilder bezüglich der Haltung gegenüber dem kemalistischen Staat, den westlichen Werten wie Demokratie und Laizismus sowie den konfessionellen und nicht-islamischen religiösen Minderheiten anhand der Primärliteratur eingegangen wird. Auch die Selbstdefinition bezüglich des Glaubens und Nationalismus wird hier untersucht.

³¹ Siehe für die gegenwärtig türkischen Reformdebatten im Islam in Gündem, *Milliyet*, 16-20.02.2004.

1.4. Orthographie und Umschrift

Wegen des in dieser Arbeit thematisierten Zeitraumes basiert die Rechtschreibung der türkischen Fachbegriffe und Personennamen auf dem modernen Türkei-Türkisch.³² Aufgrund der Umschriftreform der Türkei im Jahre 1928 wurde das arabische Alphabet verlassen und das lateinische für das moderne Türkische eingeführt. Als Folge dieser Reform und aufgrund der Angleichung an die türkische Sprache unterscheiden sich die Fachbegriffe arabisch-persischer Herkunft in Wort und Schrift sowohl von der europäisch-orientalischen Umschrift als auch von der arabisch-persischen Originalvariante. Aus diesem Grund wurden die Begriffe arabischer und persischer Herkunft abweichend von islamischen *Termini technici* ebenfalls in ihrer türkisierten Form im lateinischen Alphabet und nach der Schreibweise von Devellioğlu verwendet.³³ Im Falle von Ausnahmen wurden einzeln und spezifisch auftretende Begriffe mit arabischer und persischer Herkunft bezüglich ihrer orientalischen Form in Klammern dargestellt. Die Übersetzung und Wiedergabe der türkischen Texte sowie der türkisch-islamischen Begriffe und Ortsnamen richten sich nach Steuerwald und Hughes.³⁴ Darüber hinaus wurden bei der Umschrift der Persönlichkeitsnamen folgende unterschiedliche Wege gewählt: Da die gesetzlichen Register der Nachnamen in der Türkei erst im Jahre 1934 aufgelistet wurden, werden die historischen Persönlichkeiten und Autoren nach ihren Titeln wie z.B. Pascha & Scheich benannt. Die Personen vor diesem Zeitpunkt sind auch nach diesem Muster recherchiert. Wenn ein Titel wie „Sultan“ auch im Deutschen wiedergegeben werden konnte, wurde dies durchgeführt. Einige Autoren, welche die frühere Phase der Republik Türkei erlebt haben, bekamen dem neuen Gesetz entsprechend Familiennamen. In diesem Falle wurde

³² Ercilasun (u.a.): 1996.

³³ Devellioğlu: 1997.

³⁴ Steuerwald: 1996; Hughes: 2000.

ihr Familienname sowie ihr Geburtsdatum und Todesjahr durch eine Klammer deutlich gemacht.

Die Eingabe der Fußnoten, das Inhalts- und Literaturverzeichnis sowie das Layout der Arbeit wurde grundsätzlich nach den Kriterien des Dudens durchgeführt.³⁵ Als nennenswerte Ausnahme sollte hier erwähnt werden, dass die Begriffe in Fremdsprachen in Kursivform geschrieben und die Erscheinungsorte der Tageszeitungen und der Zeitschriften nicht erwähnt wurden.

³⁵ Poenicke: 1988.

2. Historischer Kontext des Türkischen Islams

2.1. Die Tanzîmât- und Meşrûtiyyet-Periode:

Die Geburtstunde der „türkisch-islamischen Identität“

Die türkische Geschichte vollzog nach dem 17. Jahrhundert in Bezug auf ihre islamische Ära eine bedeutende Wandlung. Diese Wandlung entspricht in ihren Grundzügen der Annahme des Islams durch die Türken. Somit standen sie, als sie zu diesem Zeitpunkt in Kontakt mit der westlichen Zivilisation traten, genau wie im 9. Jahrhundert, vor einem bedeutenden Neuanfang. Während sie in dieser Phase ihre alte Tradition und ihren Glauben schrittweise verließen, übernahmen sie parallel zum Islam die kulturellen Elemente der Araber und Perser. Nachdem die Türken den Islam, der nunmehr ein entscheidendes Element ihrer Identität darstellte, angenommen hatten, waren sie über Jahrhunderte als motivierte Botschafter im Dienste der neuen Religion im Einsatz. Ab dem 17. Jahrhundert, nach einer langen Phase als Fahnenträger des Islams, standen die Türken diesmal einer ihnen bis zu diesem Zeitpunkt unbekanntem Zivilisation, nämlich der westlichen, gegenüber. Die Ära *Tanzîmât*¹, die als Meilenstein des Richtungswechsels zum Westen gilt, war mit dem Versuch der osmanischen Intellektuellen verbunden, zum einen das Reich gegenüber dem Westen konkurrenzfähig zu machen und zum anderen die muslimischen und nichtmuslimischen Untertanen weiterhin unter dem Dach der osmanischen Herrschaft festhalten zu wollen. Hinsichtlich dieses Versuches zeichneten sich unter den polarisierenden türkischen Intellektuellen unterschiedliche Strömungen ab, die hauptsächlich in zwei Richtungen verliefen: Die politischen Strömungen verfolgten Veränderungen im juristischen, staatlichen und finanziellen Bereich, aber auch radikale Reformen. Demgegenüber richteten sich die kulturellen Strömungen auf die Aufklärung der Gesellschaft durch

¹ *Tanzîmât Fermanı* (*Tanzîmât-Erlass*), *Tanzîmât-ı Hayriyye* (Heilsame Ordnungen) oder *Gülhâne-Hatt-ı Hümayunu* (Das Edle des Grossherrlichen Handschreibens): Die Reformmaßnahmen im sozialen und juristischen Bereich, die im Namen des Sultans vom Großvesir Mustafa Reşid Pascha am 03.11.1839 verkündet wurden.

moderne Bildung sowie kulturellen und wissenschaftlichen Aufschwung.² Beide Ansätze fanden Beachtung innerhalb der gesellschaftlich bedeutenden Strömungen des Osmanentums (*Osmanlıcılık*), der Verwestlichung (*Medeniyetçilik*), des Panislamismus (*İslamcılık*) und des Pantürkismus (*Türkçülük*). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, nachdem die Verwestlichung der Türken so weit voran geschritten, dass keine Rückkehr mehr möglich war, sich aber auch keine Alternative anbot, standen die türkischen Intellektuellen unter hohem politischem Druck. Die westliche Zivilisation, der sie folgen sollten, war für die Türken ein Produkt der christlichen Welt, gegen die sie über Jahrhunderte im Namen des Islams gekämpft hatten. Als sie sich auf der einen Seite der Überlegenheit der neuen Zivilisation unterwerfen sollten, auf der anderen Seite aber das Weltbild und die Lebensweise der islamischen Zivilisation bewahren wollten, versuchten sie sich am Rande der westlichen Zivilisation eine neue Existenz zu schaffen, ohne ihren Glauben aufgeben zu müssen. In dieser Situation zeichneten sich unter den türkischen Intellektuellen Auseinandersetzungen über die Inhalte der türkischen und islamischen Identitäten ab. Da die türkischen Eliten lange Zeit ihre Kritik an der islamischen Zivilisation nicht offen kundtun konnten, ging es in dieser Phase allerdings nicht um eine nationale Identität losgelöst vom Islam, sondern zentral um den Inhalt und Sinn des Islams im politischen und sozialen Leben. Dies sollte ein Denkmuster des frühtürkischen Nationalismus zur Folge haben: Die Kritik richtete sich nicht direkt gegen den Islam, sondern gegen die Übernahme persischer und arabischer Kulturelemente, die durch den Islam vermittelt worden waren, sowie gegen das Fehlen einer nationalen türkischen Identität. Erst in der zweiten *Meşrûtiyyet*-Periode³ gelang es der türkischen Intelligenz, sich parallel zu dem vollkommenen Erwachen eines türkischen Nationalgefühls gegen den Islam zu behaupten, und zwar am Rande erbitterter politischer

² Kaplan (u.a.), 1974-1978: XI.

³ *Meşrûtiyyet*: Die Eröffnung des ersten und zweiten Parlaments (1876, 1909) sowie die Einführung der ersten Verfassung (*Kanûn-ı Esâsî*) im Osmanischen Reich.

Diskussionen zwischen Panislamismus und Pantürkismus (Türkentum).

2.2. Panislamismus und Pantürkismus

Der Panislamismus war eine moderne, aktive und zugleich eklektische Bewegung, die sich im 19./20. Jahrhundert herausbildete. Ihre Zielsetzung war es, dem Islam durch eine rationale Methode im kulturellen, politischen und sozialen Leben wieder mehr Macht zu verleihen, um die islamische Welt vor der Ausbeutung durch den Westen und vor der Gefahr seiner bloßen Imitation zu bewahren und sie zu vereinigen. Überdies bemühte sich die panislamische Bewegung um die Bekämpfung des Aberglaubens in der islamischen Welt sowie um ihre Modernisierung und Zivilisierung.⁴ Zu Wegbereitern des Panislamismus – im negativen wie im positiven Sinne – zählten der Vorsprung des Westens durch die Renaissance, die Niederlagen des Osmanischen Reiches gegen die Europäer, despotische Herrscher der islamischen Welt, die Kräftekonzentration auf die Abwehr des Orientalismus, die Missionierung und schließlich die Überzeugung der muslimischen Intellektuellen durch die westliche Zivilisation.⁵ Der Panislamismus erhielt seine politische und reformistische Bedeutung unter den türkischen Intellektuellen wesentlich durch den Einfluss des ägyptischen Reformers Cemâleddin Efganîs (1839-1897) während dessen Aufenthalt in Istanbul, sowie durch seinen Nachfolger Mohammed ‘Abdûh (1845-1905).⁶ Ein weiteres wichtiges Element in der Reformdebatte stellten die neu gegründeten Zeitungen dar. Die Zeitungen *Sebilü-r- Reşâd* (1906), *Beyân-ül Hakk*, *Mahfil* und *Volkan* (1908), *Sırât-ı Müstakim* (1909) dienten den führenden Islamisten Said Halim Pascha (1863-1921), Bâbanzâde Ahmed Nâim (1872-1934), Mehmed Âkif (Ersoy; 1873-1936), Filibeli Ahmed Hilmî (1865-1914), Musa Kâzım (1858-

⁴ Kara, 1987: XV.

⁵ Ebenda, XIX-XX.

⁶ Mardin, 1993: 15.

1920), Said Nursî (1876-1960) und Şemseddin Günaltay (1883-1969) als Sprachrohr.⁷ Da der Islam beginnend mit der *Tanzîmât*-Wende allmählich seine bis dahin wenig in Frage gestellte Machtposition im Staats- und Sozialwesen des Osmanischen Reiches verlor, versuchten die Verfechter des Panislamismus den Islam zu modernisieren, wozu sie den Weg der Aufklärung, eine Art islamischer Renaissance, sowie die „Rückkehr zum ursprünglich wahren Islam“ wählten.⁸ Sie machten für den allmählichen Verfall der islamischen Welt nicht den Islam verantwortlich, sondern den Mangel an Reformen und die Entfremdung vom wahren Islam.⁹ Sultan Abdülhamid II. verwandelte zum Zweck der Durchsetzung seiner politischen Ziele den Panislamismus in eine staatliche Ideologie¹⁰, mit deren Hilfe er die Vereinigung der islamischen Völker innerhalb des Osmanischen Reiches und die Verteidigung der islamischen Welt gegen die Kolonialisierung verfolgte.¹¹

Der Pantürkismus (Türkentum) entstand zunächst nach dem *Tanzîmât* im Rahmen des allgemeinen kulturellen Interesses an der Geschichte und der Sprache der vorislamischen Türken, sowie an den Turkvölkern außerhalb des Osmanischen Reiches.¹² Während der Amtszeit des Sultans Abdülhamid II. (1876-1909) erlebte das Türkentum eine Blütezeit, in der zahlreiche Werke entstanden, welche die Sprache, Kultur und Geschichte der Türken erstmals einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machten. Zu den bedeutenden Werken jener Zeit zählen die *İkdâm* (1894), die so genannte „Zeitung der Türken“¹³ und das türkische Wörterbuch *Kamûs-i Türkî* (1899) des Linguisten Şemseddin Sâmî. Außerdem beschäftigten sich in dieser Zeit Ahmed Midhat Efendi (1884-

⁷ Tunaya, 1991: 17.

⁸ Mardin, 1993: 18; Ocak, 1999-2000: 13.

⁹ Tunaya, 1991: 19-22.

¹⁰ Kara, 1987: XXVII.

¹¹ Mardin, 1993: 16.

¹² Sarnay, 1994: 67.

¹³ Ebenda, 74.

1912), Mîzâncı Murad (1853-1914), Mehmed Tâhir (1861-1926), Necip Âsım (Yazıksız; 1861-1935), Mehmed Necip (Türkçü; 1872-1950) mit nationalen Themen. Zudem entwickelte sich das „türkische Bewusstsein“ in jener Zeit außer in den Istanbuler Eliten auch in den türkischen Gebieten des russischen Zarenreiches – in der Krim, in Kasan und in Aserbeidschan – als Reaktion gegen den Panslavismus. Den entscheidenden Beitrag zur Entstehung des türkischen Nationalismus leisteten Şehâbeddin Mercânî (1818-1889) und İsmail Gaspralı-Gasprinsky (1851-1914) durch die Gründung der Zeitung *Tercümân* (1883).¹⁴ In Aserbaidshan wurde die türkische Bewegung unter Hüseyinzâde Ali (1864-1941) und Ahmed Ağaoğlu-Agayef (1870-1938) durch die Zeitschrift *Hayat* (1905) angeführt.¹⁵ Besonders Ali gilt als Wegbereiter des türkischen Ideals *Turan*, wonach die Türken sich unter der Flagge des türkischen Völkerbündnisses vereinigen sollten. Überdies prägte seine Lehre Ziya Gökalp (1876-1924), den berühmten Ideologen des türkischen Nationalismus.¹⁶ Die wichtigsten Vertreter des „politischen Türkentums“ aber waren zwei Jungtürken, Ahmed Ağaoğlu (1869-1939) und Yusuf Akçura (1879-1935). Sie trugen den größten Anteil an der politischen Entwicklung des Türkentums.¹⁷ An dieser Entwicklung war später auch Ziya Gökalp beteiligt. Er definierte jedoch das Türkentum als eine „islamisch-türkisch geprägte Synthese“ neu.¹⁸ Nach der zweiten Bekanntmachung der osmanischen Verfassung (*Kanûn-ı Esâsî*) und der Abdankung Abdülhamids II. gewann das Türkentum seine politische Bedeutung und begann mit der Einrichtung seiner Institutionen.

Am 18.01.1908 wurde die erste Gemeinschaft türkischer Nationalisten, *Türk Derneği*, unter der Führung Yusuf Akçuras und

¹⁴ Ülken, 1992: 213-214; Kırimer, 1996: 42, 125, 130.

¹⁵ Ülken, 1992: 268.

¹⁶ Yöntem, 1962: 258-259; Ülken, 1992: 217, 268.

¹⁷ Ülken, 1992: 388.

¹⁸ Kara, 1987: XLIX.

Necip Âsims gegründet, mit dem Ziel, die Entwicklung der türkischen Kultur und Sprache zu fördern.¹⁹ Neben führenden Nationalisten zählten auch die Turkologen Martin Hartmann und Vladimir Gordlevskiy zu den Mitgliedern dieses Vereins.²⁰ Als zweite einflussreiche Gemeinschaft entstand *Türk Yurdu* am 31.08.1911, in der wichtige Persönlichkeiten des Türkentums wie Mehmed Emin (Yurdakul; 1869-1944), Ahmed Hikmet (Müftüoğlu; 1870-1927) und Yusuf Akçura tätig waren.²¹ Die von den Literaten Ömer Seyfeddin (1884-1920) und Ali Canip (Yöntem; 1887-1967) initiierte literarische Bewegung *Genç Kalemler*, deren Ziel die Eliminierung der arabischen und persischen Elemente aus der Schriftsprache und die Förderung der volkstümlichen türkischen Sprache in der Literatur war²², wurde durch den Beitritt Ziya Gökalps zu einem wichtigen Bezugspunkt des Türkentums.²³ Die türkische Nationalbewegung gewann aber die Möglichkeit zu politischer Organisation erst durch den Verein *Türk Ocağı*, der von Medizinstudenten am 25.03.1912 gegründet worden war und dessen Vorsitz Ahmed Ferit (Tek; 1889-1971) und Yusuf Akçura übernahmen.²⁴ Obwohl *Türk Ocağı* sich in der Gründungsphase von der Politik distanzierte und den Mitgliedern politische Aktivitäten zunächst untersagte, näherte sich dieser Verein dennoch an die Jungtürken- Partei *İttihâd ve Terakkî* an.²⁵

Das politische Türkentum erreichte seinen Höhepunkt durch die *Turan*-Utopie, die zum Inbegriff für die Einheit der türkisch-stämmigen Völker im kulturellen und politischen Bereich wurde. Als Reaktion auf den Panslavismus in den türkisch besiedelten Territorien Russlands verstanden, gewann sie insbesondere durch

¹⁹ Tunaya, 1984: 414-415.

²⁰ Sarnay, 1994: 95.

²¹ Tunaya, 1984: 414, 416.

²² Enginün, 1991: 287, 289.

²³ Erişirgil, 1984: 82.

²⁴ Tunaya, 1984: 432.

²⁵ Sarnay, 1994: 142.

den türkischen Juden Moiz Cohen (1883-1939) ihren politischen Charakter.²⁶

Die *Turan*-Ideologie, die sich als Ideal der türkischen Nationalisten um *Türk Ocağı* entwickelte, verlor ihre euphorische Kraft durch die bittere Niederlage des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg und die Besetzung Anatoliens und Istanbuls durch die Alliierten. Sie wich in der Folge einem nationalen Kampf, *Millî Mücadele* (1919-1922) gegen den Westen, der von Mustafa Kemal Atatürk organisiert und angeführt wurde. Ebenso machte die Neuerstarkung der russischen Herrschaft durch die Bolschewiki in Zentralasien die *Turan*-Ideologie unrealisierbar.²⁷ Trotz dieser Rückschläge gelang dem Türkentum jedoch ein historischer Erfolg, indem sich die neu gegründete Türkische Republik bei den Ideologen des Türkentums Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura und Ziya Gökalp reichlich bediente. Ebenso wie der bedeutende Verfechter des Türkentums, Ağaoğlu, den Islam zwar als Bestandteil der Identität des Türkentums anerkannte, aber ihn gleichzeitig für die Assimilation der türkischen Identität verantwortlich machte, versuchte der einflussreiche Kader der Türkischen Republik als erstes, den Islam bezüglich seiner gesellschaftlichen Rolle zu entkräften. Die Ideen Ağaoğlus waren nicht nur für die erste Elite der jungen Republik von hoher Bedeutung, sondern sie ebneten auch den Weg für das „türkisch-nationale Gedankengut“ der letzten drei Jahrzehnte, so dass die Ansichten Ağaoğlus im folgenden Zitat dem Manifest des türkischen Nationalismus zu Grunde liegen:

Der Islam ist die Religion des Türken, ist seine nationale Religion. Der Türke nahm den Islam nicht gezwungen, gefangen, geschlagen, sondern als Herrschender, Siegender an. Seit tausend Jahren trug er die schwersten Bürden des Islams auf seinem Rücken. Der Türke vergaß all seine Dinge (für) den Islam, seine

²⁶ Cohen benutzte für seine Veröffentlichungen im Türkischen das Pseudonym „Tekin Alp“. Siehe in Landau, 1995: 34.

²⁷ Sarnay, 1994: 192, 193.

Literatur, seine Sprache, seine wirtschaftlichen Verhältnisse, sogar seine nationale Existenz. Der ewige Marsch führte die Türken aus dem *Altay*-Gebirge hinaus, an den schwierigsten Tagen des Islams, des göttlichen Weges, zur Hilfe. Und wir nehmen an, dass der Türke seine Aufgabe überreichlich erfüllt hat. Gegenüber dem Islam und dem Muslimentum ist der Türke ehrenhaft und untadelig.²⁸

Wie für Aĝaoĝlu stellte der Islam auch für Yusuf Akçura ein Hindernis bei der Nationalitätsbildung dar. Der Islam schaffe die Rasse und die nationalen Eigenschaften der Gläubigen ab und versuche, ihre eigene Sprache, Geschichte und Tradition in Vergessenheit geraten zu lassen. Aus diesem Grund sei in der stärksten Phase des Islams die offizielle Sprache Arabisch gewesen und der Koran habe als Verfassung gegolten.²⁹ Der Islam könne aber zu einer Vereinigung der Türken beitragen, weil diese Religion bereits mehrheitlich von den türkischen Völkern angenommen worden sei. Voraussetzung für einen solchen Beitrag sei eine Reform des Islams ähnlich der des Christentums, indem die Religion die Entstehung der Nationen bejahte. Dazu schrieb Akçura:

Man muss dies nicht vergessen, dass die Mehrheit der Türken, deren Einheit heutzutage möglich ist, Muslime sind. In dieser Hinsicht kann der Islam für die Entstehung der großen türkischen Nationalität ein wichtiger Bestandteil sein.(...) Um diese Aufgabe während der Einigung des Türkentums erfüllen zu können, soll sich der Islam, wie es auch beim Christentum in den letzten Zeiten (der Fall) war, so ändern, dass er gegenüber der Entstehung der Nationen Akzeptanz zeigt.³⁰

Trotz der pragmatischen Potentialität des Islams betrachtete Akçura den Islam als hemmend für die Bildung einer nationalen Identität, da er besonders die Verbundenheit zwischen den muslimischen und nichtmuslimischen Türken gefährden könne. Trotz der assimilierenden Charakteristik des Islams seien die

²⁸ Aĝaoĝlu, 1987: 458.

²⁹ Akçura, 1994: 16.

³⁰ Ebenda, 17.

nationalen Gefühle, Stammes- und Machtkonflikte zwischen den islamischen Völkern nicht zu verhindern.³¹

Die letzte Stütze des „Dreigestirns des Türkentums“, Ziya Gökalp, versuchte im Gegensatz zu Ağaoğlu und Akçura einen Kompromiss zwischen dem Türkentum und dem Islam zu finden, indem er eine Synthese aus Modernisierung, Islam und Türkentum anstrebte. Gökalp benannte diese als „modernes, islamisches Türkentum“³², wonach die Türken neben dem Anschluss an die westliche Zivilisation die Stärkung des islamischen Klerikalismus verfolgen sollten.³³

2.3. **Islam und Nationalismus nach den Neugestaltungen Atatürks**

Bevor die neugegründete Republik Türkei ihre Haltung gegenüber dem Islam klarstellte, war der Konflikt zwischen Türkentum und Panislamismus längst durch den Erfolg des türkischen Nationalismus entschieden. So wurde die junge Republik unter dem Einfluss des türkischen Nationalismus geboren. Der türkische Nationalismus musste aber von seinem euphorischen Plan, der *Turan*-Utopie, Abschied nehmen. Der sich nunmehr auf Anatolien beziehende Nationalismus nahm aber durch das glühende Türkentum eine entscheidende Wende: persisch-arabische und kosmopolitische osmanische Kulturelemente wurden abgelehnt.³⁴ Die Türkei versuchte sich zunächst mit ihrer Vergangenheit auseinander zu setzen und entwickelte dabei eine neue Geschichtsschreibung, nach welcher die Geschichte der Türken nicht mit dem Islam beginnt, sondern bis in die Urgeschichte der Türken zurückreicht.³⁵ So versuchte die neue

³¹ Akçura, 1994: 15-16.

³² Gökalp, 1988: 15, 34.

³³ Ebenda, 43-44.

³⁴ Copeaux, 2000: 16.

³⁵ Ateş, 1982: 312.

Geschichtsschreibung, eine türkische Identität, losgelöst von ihrer islamischen Dimension³⁶, zu schaffen und die asiatischen Wurzeln der Türken ans Tageslicht zu bringen. Dabei erfuhr die junge Republik die ersten Widersprüche innerhalb dieser Theorie: Zunächst wurde anlässlich der ethnischen Vielfalt in Anatolien ein auf dem Territorium basierender Nationalismus entwickelt. Nicht die ethnische Rasse, sondern die Bereitschaft und das Zugehörigkeitsgefühl zum Türkentum waren entscheidend (*Ne mutlu Türküm diyene!*).³⁷ Gleichzeitig aber sollte auch der „türkische Ursprung Anatoliens“ bewiesen werden. Aus diesem Grund wurden die Hetiter als Vorfahren der Türken präsentiert.³⁸ Um diese durch die neue Geschichtsschreibung belegten ursprünglichen Wurzeln der Türken zu verfestigen und ihre Führungsposition in der Zivilisation beweisen zu können, wurde 1936 auch eine Theorie bezüglich der Sprachen (*Güneş Dil Teorisi*) entwickelt. Dieser Theorie zufolge hätten die Türken als erste das Bedürfnis nach Sprache empfunden und Wörter erschaffen, um die Sonne zu beschreiben. Durch die Wanderungen der Türken im Laufe der Zeit hätten sich unterschiedliche Sprachen aus dem Türkischen heraus entwickelt.³⁹

Aufgrund der heftigen Suche nach den Wurzeln der Türken erhielt der türkische Nationalismus Ende der 1930er Jahre durch den Beitrag des Schweizer Anthropologen Eugene Pittard und seiner Assistentin Afet İnan (1908-1984) eine stark rassistische Prägung, sodass eine anthropologische Untersuchung an 40.000 Türken durchgeführt wurde.⁴⁰ Der sich auf die Rasse berufende Nationalismus fand seinen populistischen Ausdruck unter Nihal Atsız (1905- 1975), der die Zeitschriften *Atsız Mecmua* (1931), *Orhun*

³⁶ Parla, 1995: 201.

³⁷ Ateş, 1982: 311; Nişanyan, 1995: 129.

³⁸ Copeaux, 2000: 32; Nişanyan, 1995: 129.

³⁹ Copeaux, 2000: 49.

⁴⁰ Ebenda, 32-35.

(1933) und *Bozkurt* (1940) herausgab.⁴¹ Atsız definierte die Voraussetzung des Türkentums über die Zugehörigkeit zur türkischen Rasse und maß dem Ideal *Turan* einen besonderen Wert zu.⁴²

Ein anderes Nationalismusverständnis, welches sich weder in der kemalistischen noch in der rassistischen Interpretation des Türkentums wiederfand, äußerte sich durch die Bewegung *Anadoluculuk*. Diese Bewegung richtete sich gegen das Nationalismusverständnis des Kemalismus und Ziya Gökalps. Ihrer Ansicht zufolge basiert der türkische Nationalismus auf seiner tausendjährigen Geschichte in Anatolien, also auf der Phase beginnend mit dem Malazgirt Krieg (1071) zwischen den Seldschuken und Byzantinern, welcher mit dem Sieg der Türken endete, woraufhin die Türkisierung und Islamisierung Anatoliens begann. Der türkische Nationalismus sollte innerhalb der Grenzen des Islams bleiben, d.h. losgelöst von seinem *Turan*-Inhalt und den ethnischen Elementen, und seine Säulen auf den islamischen Werten aufbauen.⁴³ Mehmet Halit Bayrı (1896-1958) und seine *Anadolu Mecmûası* (1924), Remzi Oğuz Arık (1897-1954) und seine *Millet* (1942), Nurettin Topçu (1909-1975) und seine *Hareket* (1946), welcher als Vorgänger der „Türkisch-Islamischen Synthese“ gilt, Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) und İsmail Hami Danişmend (1899-1967) befürworteten die Bewegung *Anadoluculuk*. Später wurde diese Bewegung durch den Beitrag Mehmet Kaplans (1915-1986) und die Zeitschrift *Dergâh* fortgesetzt.⁴⁴

Der junge Nationalstaat setzte sich nicht nur mit den türkischen Wurzeln, sondern auch mit dem Islam auseinander, indem sowohl

⁴¹ Çalık, 1995: 105; Landau, 1995: 87-88.

⁴² Atsız, 1992: 140, 33-51.

⁴³ Öznur, 1996: 105-109.

⁴⁴ Çalık, 1995: 106; Öznur, 1996: 106.

die Entislamisierung seiner Institutionen⁴⁵, als auch die Nationalisierung und Türkisierung des Islams versucht wurde. Obwohl die erste türkische Verfassung vom 20.04.1924 (*Teşkilat-ı Esâsiye Kanûnu*) als Staatsreligion den Islam angegeben hatte, erkannte sie jedoch wenig später (am 10.04.1928) den Laizismus als staatliche Ideologie an.⁴⁶ Die Republik hatte zuvor auf die Führung der islamischen Welt verzichtet und das Kalifat abgeschafft (03.03.1924). An Stelle des osmanischen Sultanats, welches am 02.10.1922 beendet wurde, wurde der Republikanismus als Regierungsform angenommen (29.10.1923).⁴⁷ Einige grundlegende Neugestaltungen, die als „Atatürks Revolutionen“ bekannt geworden sind, sollten die junge Türkei westlich orientieren und bei der Entstehung einer modernen Gesellschaft behilflich sein. Die Einführung des Schweizerischen Zivilrechtes (17.02.1924), die neue Erziehungsordnung vom 03.03.1924 (*Tevhîd-i Tedrisât*), die Schließung der Derwischklöster (02.10.1925), die Kleidungsreform (02.10-28.11.1925), wonach die traditionelle islamisch geprägte Kleidung der Osmanen wie Fez und Turban nicht mehr getragen werden durfte und die europäische Kleidung wie etwa der Hut zum Pflichtaccessoir wurde, die Schriftreform zu Gunsten des lateinischen Alphabetes (03.11.1928) sowie das Wahlrecht der Frauen (03.04.1930) sollten zur Entislamisierung der türkischen Gesellschaft und Kultur beitragen.⁴⁸

Dieses Ziel sollte nicht, wie im Kommunismus, über ein Verbot der Religionsausübung, sondern auf einem anderen Weg erreicht werden. So wurde die Türkisierung und Nationalisierung des Islams als Mittel zum Zweck der Entislamisierung verwendet. Aber die Idee von der „Türkisierung des Islams“ war nicht durch die Republik Türkei geboren worden. Bereits gegen Ende des

⁴⁵ Ateş, 1982: 310.

⁴⁶ Ebenda, 298-299.

⁴⁷ Ebenda, 259-280.

⁴⁸ Ebenda, 295-319.

Osmanischen Reiches, zur Zeit der heftigen Auseinandersetzung zwischen Türkentum und Panislamismus, war die „Türkisierung des Islams“ in die Diskussionen gekommen. Obwohl diese Idee ursprünglich auf Mehmed Ubeydullah Efendi (1857-1937), mit seiner Diskussion über die Ausführung des islamischen Gebetes (*Namaz*) auf Türkisch, zurückzuführen ist⁴⁹, inspirierten die Kader der neuen Republik die Ideen des berühmten Ideologen Ziya Gökalp.⁵⁰ Gökalp schlug in seinem Werk *Türkçülüğün Esasları*, welches er kurz vor seinem Tod (1924) veröffentlicht hatte, vor, die Gebete in türkischer Sprache zu führen sowie den Koran auf türkisch vorzulesen, wobei nur noch einzelne Fragmente wie bestimmte Koranverse auf arabisch ins Gebet einfließen sollten.⁵¹ Dies wurde 1932 im Fastenmonat Ramadan durch den besonderen Beitrag Reşit Galibs (1893-1934), dessen Konzept vom damaligen Staatspräsidenten Kemal Atatürk unterstützt wurde, durchgeführt. Mit Ausnahme des Rezitierens der Koranverse innerhalb der rituellen Gebete (*Namaz*), sollten nunmehr alle Gebete sowie der Gebetsruf *Ezan*, in türkischer Sprache durchgeführt werden.⁵² Reşit Galibs Konzept beinhaltete jedoch nicht nur die Regelungen des Betens, sondern auch eine neue Definition der Geschichte des Islams. Galib präsentierte einige Gemeinsamkeiten zwischen Islam und altem Religionsverständnis der Türken und versuchte, dem Propheten Mohammed eine türkische Abstammung nachzuweisen. Der Prophet Mohammed und sein Vorfahre Abraham seien nicht Araber gewesen, wie man bis dahin annahm, im Gegenteil sie seien Türken. Darüber hinaus sei die islamische Zivilisation eine türkische Zivilisation, da der Islam nicht durch die Araber, sondern durch den Beitrag der Türken gewachsen sei, denn acht von zehn der berühmtesten islamischen Wissenschaftler hätten einen türkischen Namen getragen. Reşit Galib bezeichnet den Islam als die passendste Religion für die Türken, wenn es den Türken

⁴⁹ Cündioğlu, 1999: 25.

⁵⁰ Parla, 1995: 201; Copeaux, 2000: 27.

⁵¹ Gökalp, 1996: 179-180.

⁵² Cündioğlu, 1999: 92-93.

möglich würde, sie verstehen zu können. Aus diesem Grund schlug Galib die Türkisierung der Gebete und die Übersetzung der religiösen Bücher in türkische Sprache vor.⁵³ Galibs These folgend, versuchte auch der Theologe İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) 1937 zu beweisen, dass der Islam aufgrund der türkischen Abstammung des Propheten Mohammed sowie bezüglich der Beiträge türkischer Gelehrter wie Ebu Hanife (699-767) einen türkischen Ursprung hätte.⁵⁴

Die Durchsetzung der im Beitrag Galibs geforderten Regelungen, wie die türkische Ausführung der Gebete, dauerte bis zum Jahr 1950 an – trotz der Eröffnung der staatlichen Religionsschulen (*İmam Hatip Liseleri*), welche von der bis dahin allein herrschenden Republikanischen Volkspartei (*CHP*) als Maßnahme gegen den Aufstieg der konservativen Opposition (*DP*; Demokratische Partei) gegründet worden waren. Nach der Einführung des Mehrparteiensystems gelang es der konservativen Demokratischen Partei (*DP*) von Adnan Menderes, die Gebete und den Gebetsruf *Ezan* wieder in arabischer Sprache durchzuführen.⁵⁵ Durch den Erfolg der Demokratischen Partei konsolidierte sich der Islam als bedeutendes gesellschaftliches Phänomen und eine Re-Islamisierung der türkischen Republik setzte ein.⁵⁶ Während dieser Phase wurde die Entstehung einiger islamischer Gruppen und Bruderschaften wie etwa der *Tarikatlar* beschleunigt, und es entstand eine Synthese zwischen dem seit Anfang des 20. Jahrhunderts präsenten Türkentum und dem ihm entgegenstehenden Islam. Diese „Türkisch-Islamische Synthese“, die aus Kreisen der konservativen Eliten hervorging, stellte nun mehr die erste handfeste Symbiose des säkularen türkischen Nationalismus mit dem Islam dar.

⁵³ Cündioğlu, 1998: 68-73.

⁵⁴ Laut, 2000: 70-72.

⁵⁵ Tunçay, 1997: 178.

⁵⁶ Kappert, 1994: 164.

3. Die „Türkisch-Islamische Synthese“

3.1 Die Entstehung der „Türkisch-Islamischen Synthese“

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ ist eine von konservativen Intellektuellen eingeführte Ideologie des „nationalen Kulturverständnisses“, die sich als Gegenthese zur sozialistischen, beziehungsweise kommunistischen Ideologie der 1960er Jahre in der Türkei sowie gegen die Tendenzen in der türkischen „humanistischen“ Geschichtsschreibung verstand. Insbesondere suchte sie nach Auswegen aus den Problemen der Türkei in den 1970er und 1980er Jahren vom Standpunkt einer nationalen und islamischen Perspektive her. Der Ausgangspunkt dieser Ideologie lag nach Meinung ihrer Vertreter im Widerstand gegen den Kommunismus, welcher als eine Gefahr für die kulturspezifische Lebensweise, die Glaubenswerte und den türkischen Staat gesehen wurde. Neben dem ideologischen Charakter besitze diese kommunistische Gefahr Mechanismen der Unterdrückung und sei gegen den allgemeinen Willen der türkischen Nation gewachsen. Da sich die Renitenz der linken Ideologie gegen jegliche fundamentalen Werte der Türken stelle, sähen sich die türkischen Intellektuellen aufgrund ihres Verantwortungsgefühls verpflichtet, den Glauben, die Heimat, die Nation und den Staat zu verteidigen. „Der Türke, dessen Existenz in Gefahr geriet, brauche (also) einen tapferen Ansturm und eine gläubige Bewegung“.¹ Während diese Ideologie ihren politischen Leitfaden gegen die Einflussnahme der marxistischen Ideologie richtete, nahm ihr Kultur- und Geschichtsverständnis gegenüber der „humanistischen Bewegung“ eine Abwehrhaltung ein.² Die „humanistische Bewegung“ entstand insgeheim als eine Gegenthese zur kemalistischen Geschichtsschreibung und suchte die Wurzeln der anatolischen Kultur nicht wie der Kemalismus in der Urgeschichte der Türken, sondern in der Griechisch-Römischen Zivilisation. Sie stellte also

¹ Yalçın, 1998: 182.

² Ebenda, 191.

nicht die ethnische Urgeschichte der Türken in den Vordergrund, sondern bewertete sie vor dem Hintergrund ihrer anatolischen Vergangenheit.³ Dagegen schlugen die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ eine alternative Ansicht bezüglich der Geschichte vor, die „Nationale Kultur“, welche aus dem Kemalismus, dem Nationalismus und dem Islam eine Synthese bildete.⁴ Anlässlich der Gegenwehr gegen die humanistischen und sozialistischen Bewegungen versammelten sich in erster Linie die nationalistisch orientierten Wissenschaftler und Intellektuellen Istanbuls am 14.05.1970 unter dem Dach eines Vereines mit dem Namen *Aydınlar Ocağı*, welcher die politische Linie seiner Vorgängergemeinschaft *Aydınlar Kulübü* (1961-1965) in einer wesentlich besseren Organisation verfolgte.⁵ Der Verein stellte sein Ziel im Statut wie folgt dar:

Das Ziel des Vereins ist die Verbreitung der türkischen Nationalismusidee durch die Entwicklung der nationalen Kultur und des Nationalbewusstseins, (und) die Verstärkung und Förderung der Elemente, aus denen unsere Nationalexistenz besteht, (dies erreicht man) indem man gegen die Begriffsanarchie und das Ideenchaos, die für unser nationales Gerüst schädlich sind, ankämpft.⁶

1973 stellte der Verein *Aydınlar Ocağı* in einem zweiteiligen Bericht (*Aydınlar Ocağı'nın Görüşü*) seine Position bezüglich der Grundlagen der Gesellschaft, der nationalen Kultur, der politischen Ordnung, der wirtschaftlichen Entwicklung und der nationalen Erziehung dar und definierte vor allem sein nationales Kultur- und Geschichtsverständnis. Für *Aydınlar Ocağı* kann sich die Oberfläche der Kultur im Laufe der Zeit ändern, aber sie bleibt in ihrem Kern beständig. Man könne nicht von einer allgemeinen und objektiven Geschichte der Menschheit reden, weil Geschichte für individuelle und nationale Interpretationen offen sei.⁷

³ Copeaux, 2000: 54-55.

⁴ Ebenda, 56.

⁵ Ebenda, 57.

⁶ Milli Mutabakatlar, 1998: 59.

⁷ Güvenç (u.a.), 1994: 36-39.

Nach kurzer Zeit erzielte der Verein seinen ersten messbaren politischen Erfolg, indem es ihm gelang, eine national(istisch)e Front aus drei Parteien des rechten Spektrums gegen die linken Parteien zu bilden. So konnten die vier Parteien, *Adalet Partisi* (AP; Gerechtigkeitspartei), *Milli Selamet Partisi* (MSP; Nationale Heilspartei), *Cumhuriyetçi Güven Partisi* (CGP; Partei der Republikanischen Sicherheit), *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP; Partei der Nationalistischen Bewegung), unter der *Milliyetçi Cephe Hükümeti* (Regierung der Nationalfront) aus dem Regierungschaos heraus eine rechte Koalition bilden.⁸ Die Blütezeit der Einflussnahme von *Aydınlar Ocağı* begann aber erst mit dem Militärputsch vom 12.09.1980. Dem militärischen Kader, der vor allem aufgrund der „kommunistischen Gefahr“ die politische Macht übernahm, fehlte jedoch ein kulturelles und ideologisches Konzept.⁹ Aus diesem Grund begünstigten die Putschisten islamische Gruppen und Tendenzen, weil sie den Islam als „Bollwerk“ gegen den Kommunismus einsetzen wollten.¹⁰ Darüber hinaus „verstärkten sich in der neu sich formierenden türkischen Politszene die Tendenzen, den Islam als politisches Kalkül im Ringen um Macht und Einfluss ungeniert mit einzubeziehen“ wie die Turkologin Petra Kappert es darstellt.¹¹ Nach der zu recht aufgestellten These der Autoren Tanıl Bora und Kemal Can übte die „Türkisch-Islamische Synthese“ einen konkreten Einfluss auf den Militärputsch aus, da diesem die Unterstützung der traditionellen religiösen Autoritäten fehlte. Daher habe er die Religion in seine offizielle Ideologie (Kemalismus) einschließen müssen, um sich die Akzeptanz der Massen zu sichern.¹² Die politischen Parteien, die nach dem Militärputsch 1980 unter der Aufsicht des Militärs gegründet wurden und an den Wahlen 1983 teilnehmen durften, bestanden zum Teil aus Gründern des *Aydınlar Ocağı* Kaders. Insbesondere die Siegerpartei der Wahlen 1983, die

⁸ Özdemir, 1997: 240-242; Güvenç (u.a.), 1994: 173.

⁹ Güvenç (u.a.), 1994: 35-36.

¹⁰ Rouleau, 2000: 7.

¹¹ Kappert, 1994: 164.

¹² Bora/Can, 1999: 148; Parla, 1995: 219.

Anavatan Partisi (ANAP; Mutterlandspartei), hatte sowohl während ihrer Gründungsphase als auch in ihrer ersten Legislaturperiode einen dominanten Kader aus Mitgliedern des *Aydınlar Ocağı*.¹³ Der Kulturbericht des *Devlet Planlama Teşkilatı* von 1983 beinhaltetete in vielerlei Hinsicht die Grundsätze der von *Aydınlar Ocağı* popularisierten Ideologie. Ebenso lag ein anderer Bericht über die Kulturpolitik des Staates, der am 20.06.1986 in Anwesenheit des militärischen Kadern vom Putsch 1980 und Regierungsmitgliedern in *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu* beraten und verabschiedet wurde und der die Grundsätze der kemalistischen Kulturpolitik einordnen sollte, auf der politischen Linie des *Aydınlar Ocağı*.¹⁴

Der Begriff „Türkisch-Islamische Synthese“ wurde 1972 von dem national-konservativ orientierten Historiker und Ideologen İbrahim Kafesoğlu eingeführt, welcher gleichzeitig der Gründer des *Aydınlar Ocağı* war.¹⁵ Obwohl unter diesem Begriff in erster Linie eine politische Ideologie der 1980er Jahre, die einen nationalen Einfluss auf die staatlichen Einrichtungen ausübte, zusammengefasst wurde, reicht die „Türkisch-Islamische Synthese“ laut Ansichten Kafesoğlus bis zurück ins 11. Jahrhundert. Kafesoğlu sieht den Beginn der „Türkisch-Islamischen Synthese“ zur Blütezeit der Provinz Chorasán als kulturelles Zentrum, wo der erste islamisch-türkische Staat Karahaniden gegründet wurde. Er versteht unter diesem Begriff das tausendjährige Kulturerbe der Türken.¹⁶ Die „Türkisch-Islamische Synthese“, welche Kafesoğlu erst *Türk Milli Kültürü* (Türkische Nationalkultur) nannte, entstehe durch die Veredelung der alten Steppenkultur der Türken mit einer neuen (islamischen) Kultur. Auch wenn die Türken viele andere Religionen wie Manichäismus, Buddhismus, Brahmanismus, Christentum angenommen hätten,

¹³ Güvenç (u.a.), 1994: 173; Schüler, 1989: 60-63.

¹⁴ Güvenç (u.a.), 1994: 42, 59.

¹⁵ Yalçın, 1999: 10; Güvenç (u.a.), 1994: 156; Bora/Can, 1999: 170.

¹⁶ Kafesoğlu, 1999: 147; 1988: 342.

hätten sie entweder an diesen Religionen nicht festgehalten, oder sie seien assimiliert worden.¹⁷ Im Islam jedoch fänden sie ihr wahres Wesen. Der Islam erscheine den Türken als ein Glaubenssystem, welches sie im Herzen zufrieden stelle, denn der Einsatz der Türken für die Verbreitung und den Schutz des Islams zeige, dass sich die Türken in keiner Religion wohler und zufriedener fühlten als im Islam. Der Grund für diese Zufriedenheit liegt nach Kafesoğlu in den bemerkenswerten Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und dem alten türkischen Glauben. Der ausgrenzende Charakter des Judentums, die Dreifaltigkeit des Christentums und der Dualismus des Manichäismus stellten die Türken nicht zufrieden, so Kafesoğlu. Aber die Vorstellung eines einzigen Schöpfers, also Allahs, hätte auch den alten türkischen Glauben bestimmt.¹⁸

Während das Zusammenwachsen von alttürkischen und islamischen Kulturen in den Staaten der Karahaniden und Gazneviden mehr wie eine Übergangsperiode erschien, bildeten die Seldschuken eine originelle Institution, welche das Zusammenwachsen von politischen, gesellschaftlichen und traditionellen türkischen Werten mit den islamischen Grundsätzen ermöglichte.¹⁹ Diese ersten Staaten seien zwar unter den Einfluss des Islams und des Kalifats geraten, hätten sich aber immer in den Bereichen des Herrschaftsverständnisses, des militärischen Charakters des Staates, des religiösen Empfindens, des Landesregimes und der Sozialrechte von der islamischen Kultur unterschieden.²⁰ Erst bei den Seldschuken sei der endgültige Zusammenwuchs aus Islam und der alten türkischen Kultur gelungen. Aus diesem Grund sei die seldschukische Phase eine „große Ära“ der türkisch-islamischen Kultur, welche den Leitfaden

¹⁷ Kafesoğlu, 1999: 143.

¹⁸ Ebenda, 144.

¹⁹ Ebenda, 150.

²⁰ Kafesoğlu, 1988: 341.

der nächsten tausend Jahre Geschichte der Türken vorgegeben habe.²¹

3.2. Der Einfluss der „Türkisch-Islamischen Synthese“

Der „Türkisch-Islamischen Synthese“ wurde meist die Rolle einer von dem rechten Flügel ausgehenden Eliten- und Kaderbewegung zugesprochen, die, obgleich nicht selbst eine politische Partei, doch für die ihr nahe stehenden politischen Institutionen die Entwicklung einer fehlenden Ideologie übernahm und die Schlagwörter und Begriffe einer nationalen Ideologie und der politischen Bewegung bestimmte.²² Daher hinterließ die „Türkisch-Islamische Synthese“ in den staatlichen Einrichtungen und in der Verfassung von 1982 deutlich ihre politisch-ideologischen Spuren. Die erfolgreiche Einflussnahme zeichnete sich konkret in der zunehmenden Bedeutung der Religion (Islam) innerhalb des laizistischen Staates ab, nachdem sie bis dahin zu Gunsten des Laizismus verdrängt worden war. Der Kader, der 1980 den Militärputsch durchgeführt hatte, profitierte bei seiner Religionspolitik von der „Türkisch-Islamischen Synthese“. Denn der von ihren Vertretern popularisierte Islam stellte kein Hindernis für den Laizismus dar.²³ So erklärte die 1982 vom Militär aufgestellte Verfassung den Religionsunterricht zum Pflichtfach an den Schulen.²⁴ Des Weiteren, wie bereits kurz erwähnt, beeinflusste die „Türkisch-Islamische Synthese“ die Kulturpolitik der Republik Türkei in den 1980er Jahren. In dieser Politik ist besonders der Beitrag der Religion in der türkischen Kultur beachtenswert, denn der laizistische Staat versuchte vor diesem Zeitpunkt die islamischen Elemente aus der türkischen Nationalkultur zu verdrängen. Erst der Kulturbericht vom 20.06.1986, der die

²¹ Kafesoğlu, 1988: 342.

²² Güvenç (u.a.), 1994: 31, 171.

²³ Siehe für die ausführlichen Ansichten der „Türkisch-Islamischen Synthese“ über den Laizismus und Religionsunterricht in Türk-İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, 1988a: 267-378.

²⁴ Bora/Can, 1999: 174-175.

Förderung und Schutzmaßnahmen der türkischen Kultur festschrieb, erkannte die Religion Islam als einen festen Bestandteil der türkischen Kultur an. Die Religion müsse, so der Bericht, ihre Position als eine die moralischen, geistigen und kulturellen Werte der Gesellschaft mitbestimmende Quelle beibehalten. Die Bedeutung der Religion bei der Entstehung der Nation sei nicht zu leugnen. Falls man beabsichtige, den Nationalismus dem Klerikalismus vorzuziehen, werde man sehen, dass die Religion (Islam) der Nationalkultur zur Seite stehen werde. Bei der Bildung der Nationalkultur und der Integration der Generationen solle ein Nutzen aus der säkularen Seite des Islams gezogen werden. Schließlich hätte die Religion Jahrhunderte lang den Lebensstil beeinflusst. Aus diesem Grund müsse an die Kultur, die ein Lebensstil sei, die Religion angeschlossen werden, jedoch ohne dem laizistischen Prinzip zu schaden.²⁵

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ übte ihren stärksten Einfluss auf das Erziehungs- und Kunstwesen aus. Vor dem Hintergrund der „Türkisch-Islamischen Synthese“ wurden die Lehrbücher für die Schulen neu geschrieben, jedoch unter einem nationalen Schwerpunkt. Die gleiche Nationalisierung wurde auch für Fächer wie Musik und visuelle Künste verwirklicht. Der Staat leistete seinen Beitrag hierzu durch finanzielle Hilfe und Propaganda für den staatlichen Rundfunk und die Fernsehkanäle. Bezeichnend ist auch die staatliche Maßnahme des Aufstellens einer Liste verbotener Worte, die überwiegend von der linken Intelligenzschicht benutzt wurden. Diese Worte wurden durch osmanische Wörter ersetzt. Die Liste ging an den staatlichen Rundfunk *TRT*, wo diese Worte fortan nicht mehr benutzt werden durften.²⁶ Somit hatte die „Türkisch-Islamische Synthese“ den Einfluss der staatsfeindlichen „Humanismus-Anhänger“ auf das

²⁵ Güvenç (u.a.), 1994: 73.

²⁶ Toprak, 1989: 59; Siehe für die ausführlichen Vorschläge der „Türkisch-Islamischen Synthese“ bezüglich der Kultur und Erziehung in Türk-İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, 1988a: 21-261.

Erziehungs- und Kulturwesen beendet. Des Weiteren hatte die „Türkisch-Islamische Synthese“ durch den 1983 gegründeten Hochschulrat *Yükseköğretim Kurulu (YÖK)*, der ihnen die staatliche und politische Kontrolle über die Universitäten und in den Wissenschaftsräten ermöglichte, ihrem Kader Plätze in den akademischen Stellen gesichert.²⁷

Aufgrund ihrer tagespolitischen Einflussnahme wurde die „Türkisch-Islamische Synthese“ seitens der Forscher stets auf ihre politische Dimension reduziert und als eine Staatsideologie präsentiert. Nach Ansicht der Soziologin Binnaz Toprak löste die „Türkisch-Islamische Synthese“ den staatspolitischen Grundsatz des radikalen Laizismus als einen fundamentalen Aspekt des republikanischen Ethos in der Türkei ab, indem sie eine Neuinterpretation der türkisch-islamischen Geschichte einführte. Im Gegensatz zu dem „heidnischen Nationalismus“ der kemalistischen Epoche hoffte die neue Staatsideologie das islamische Zusammengehörigkeitsgefühl durch die Aufnahme des Islams in das nationalistische Credo wiederzubeleben.²⁸ Links orientierte Intellektuelle und Wissenschaftler sehen eine eindeutige Beeinflussung der Ideologie des Staates, vor allem der Kulturpolitik durch die „Türkisch-Islamische Synthese“ in den 1980er Jahren und werfen dem Kader der Bewegung vor, die Putschisten in ihrem Sinne beeinflusst zu haben.²⁹ „Die Türkisch-Islamische Synthese“ habe außerdem die Rolle übernommen, die demokratischen und linken Entwicklungen in der Türkei zur Zeit des Kalten Krieges zu unterdrücken, so die Kritik seitens der türkischen Linkselite.³⁰ Im Anschluss an die These der türkischen Linkselite vergleicht Joost Jongerden die „Türkisch-Islamische Synthese“ sogar mit der irakisch-syrischen Ba'ath Ideologie und geht davon aus, dass sie den Charakter des türkischen Staates von einer „türkisch-

²⁷ Bora/Can, 1999: 185-189.

²⁸ Toprak, 1989: 55.

²⁹ Güvenç (u.a.), 1994: 36; Bora/Can, 1999: 156.

³⁰ Parla, 1995: 220.

nationalistischen“ zu einer „sunnitisch-islamistischen“ Ausrichtung bewegt hat.³¹ Nur Etienne Copeaux, der eine ausführliche Arbeit über die Einflussnahme der „Türkisch-Islamischen Synthese“ in türkischen Schulbüchern publizierte, kommt zu dem Schluss, dass sie sich nicht zu einer Staatsideologie etablierte, obwohl sie in einige staatliche Einrichtungen eindrang.³² Tatsächlich war die erfolgreiche Einflussnahme der „Türkisch-Islamischen Synthese“ auf den Staat nicht auf die Ideologisierung ihres Weltbildes seitens der kemalistischen Elite zurückzuführen. Vielmehr ging es um einen pragmatisch-symbiotischen Charakter der Zusammenarbeit gegen die Linken zwischen den Verfechtern der „Türkisch-Islamischen Synthese“, den kemalistischen Eliten und den Militärs, und dies ermöglichte die Erweiterung des Einflussbereichs.

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ sollte eine zentrale Rolle als Ideologiestifter jedoch noch an anderer Stelle spielen, und zwar beginnend mit der Einflussnahme auf die faschistischen Kreise und Parteien der *Ülkücüler* (Graue Wölfe). Die *Ülkücü*-Bewegung entstand als eine pro-staatliche Reaktion auf die zunehmenden kommunistischen Aktionen der 1960er Jahre in der Türkei und vertrat einen ethnischen militanten Nationalismus.³³ Gleich ob die *Ülkücü*-Bewegung aufgrund ihrer Rolle zur „Befestigung des türkischen Faschismus“ eine soziokulturelle Reaktion des nationalen, traditionellen Potenzials³⁴ oder eine dem Nazismus ähnliche Aktion war³⁵, diese Bewegung entstand aus dem ideologischen Erbe des früher erwähnten Nihal Atsız und wurde von dem pensionierten Oberst Alparslan Türkeş, der an dem Putsch vom 27.05.1960 beteiligt war, angeführt. Als Türkeş am 01.08.1965 den Vorsitz in der *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi* (*CKMP*; Partei der Republikanischen Nation und Dörfler) errang,

³¹ Jongerden, 2003: 79.

³² Copeaux, 2000: 56.

³³ Bora/Can, 1999: 45.

³⁴ Bora/Can, 1999: 45-46; Çalık, 1995: 201.

³⁵ Laçiner, 1999: 21.

war er keineswegs ein Verfechter des religiös bedingten Nationalismus und schloss in seiner politischen Linie dem entsprechend die islamischen Ansätze aus.³⁶ Denn er verfolgte mit dieser politischen Linie eine anti-kommunistische und faschistische Bewegung unter dem Einfluss der *Turan*-Tradition, welche den Islam als ein Hindernis für die Entwicklung des türkischen Nationalismus sah. Während des Parteitages in Adana am 8./9.02.1969 änderte Türkeş nicht nur das Emblem und den Namen seiner Partei, sondern auch ihre politischen Parolen.³⁷ Da die zunehmende Konkurrenz seitens der islamistischen Partei *MSP* den rechten Flügel zu spalten drohte, griff der Führer der beiden nationalistischen Parteien *MHP* (*Milliyetçi Hareket Partisi*) und *MÇP* (*Milliyetçi Çalışma Partisi*), Alparslan Türkeş (1917-1997), auf den islamisch geprägten Nationalismus zurück, um die ultra-nationalistische Linie seiner Politik nunmehr verdeckt fortsetzen zu können.³⁸ Dadurch entstand eine Synthese aus „türkischen Wölfen und islamischem Halbmond“. Nichts desto trotz blieb der Islam auch in der neuen Linie von Türkeş, welche gegen Ende der 1960er Jahre begann, nur ein Instrument, da er den Islam nur als ein das Türkentum verstärkendes Element betrachtete und ihn für seine politischen Aktivitäten verwenden wollte.³⁹ Da nach dem Militärputsch 1980 in der *Ülkücü*-Gruppe trotz des führenden Kaders des nationalistischen Spektrums eine von unten ausgehende Islamisierung begann, entfaltete sich unter ihnen ein „türkisch-islamisches Gedankengut“. Auch die Haltung der Putschisten gegenüber dem Islam, die die Religion zum Zwecke politischer Machtinteressen verstaatlichen wollten, erleichterte es den Nationalisten sich an den Islam anzuschließen.

³⁶ Öznur, 1996: 145-147.

³⁷ Der Name *CKMP* wurde durch *MHP* ersetzt und drei Halbmonde als Parteiemblem und ein Halbmond und Wolf als Symbol der Jugendorganisation der Partei angenommen.

³⁸ Güvenç (u.a.), 1994: 158; Bora/Can, 1999: 161.

³⁹ Çalık, 1995: 92-93; Bora/Can, 1999: 52-55.

Angesichts dieser steigenden islamischen Tendenzen unter den Nationalisten übertrug die „Türkisch-Islamische Synthese“ ihr ideologisches Erbe auf die nationalistisch-faschistisch orientierte Bewegung *Ülkücülük*. Da die „Türkisch-Islamische Synthese“ eine elitäre Bewegung war und ihre Vertreter sich von jeglichem „massenhaften“ Einsatz ihrer Ideologie distanzieren⁴⁰, erhielt sie jedoch eine neue ideologische Gestalt, nämlich das *Türk-Islam Ülküsü* (Türkisch-Islamisches Ideal). Um also auch die Massen für den politischen Kampf bewegen zu können, brauchte man eine erweiterte politische Ideologie. Diese wurde durch das „Türkisch-Islamische Ideal“ realisiert. Das Ideal basiert auf den Gedanken des führenden *MHP*’lers, S. Ahmed Arvasî (1932-1988) und wurde von den *Ülkücüler* als ein Modell gegen die „ethnische und religiöse Identitätskrise“ praktisch umgesetzt.⁴¹ Arvasî stammte aus der Verwandtschaft des *Nakşibendî* Scheichs Abdülhakim Arvasî und war bereits seit 1977 in der islamischen Führungsspitze der *MHP* gewesen. Auch wenn Arvasî als Begründer des „Türkisch-Islamischen Ideals“ gilt, greift er doch auf ein gewaltiges ideologisches Erbe zurück. Die Intellektuellen Nurettin Topçu (1909-1075), Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983), und Erol Güngör (1938-1983) waren nämlich die ersten Ideologen, die Islam und Türkentum verbanden. Nurettin Topçu, Herausgeber der Zeitschrift *Hareket*, sah den Islam nicht nur als ein förderndes Element des Türkentums an, sondern auch als Voraussetzung für die Existenz eines türkischen Nationalismus. Topçus Weltbild, welches aus der Belebung des islamischen Kerns, also des islamischen Sufismus und der Scharia besteht, sei, so Topçu, beispielhaft für die tausendjährige islamisch-türkische Geschichte in Anatolien.⁴² Topçu widersprach mit seinem Nationalismusverständnis offenbar sowohl der kemalistischen

⁴⁰ Güvenç (u.a.), 1994: 157-173.

⁴¹ Öznur, 1996: 339-340.

⁴² Bora/Can, 1999: 295-296.

Ansicht als auch der Vorstellung über Nationalismus der *Turan*-Ideologie.⁴³

Laut Necip Fazıl, der unter dem Einfluss des *Nakşibendî* Scheichs Aldülhakim Arvasî seine sozialistisch orientierte Philosophie verließ und als islamischer Aktionär und Ideologe antrat, ließ die Geschichte des Türkentums, mit der Annahme des Islam durch die Türken anfangen. Die Türken hätten, so Necip Fazıl, durch den Islam ihren wahren Charakter gewonnen.⁴⁴ Das Türkentum sollte seiner Meinung nach wie folgt aussehen: „Das Innere ein flammender Islam, das Äußere ein glänzendes Türken(tum). Inneres beherrscht Äußeres und Äußeres dient dem Inneren“.⁴⁵

Der Soziologe Erol Güngör präsentierte sich als Kritiker des an der *Turan*-Tradition orientierten Türkentums und verfolgte eher eine elitäre Linie wie die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“, obwohl er den *Ülkücüler* und der Partei *MHP* nahe stand. Güngörs These zufolge sollte das Türkentum mit dem Islam verknüpft werden, weil der Islam zum Zusammenwachsen der türkischen Kultur beigetragen habe und sie mit einer universellen Aufgabe (*îlâ-i kelimatullâh*) verpflichtet hätte. Güngör schlug anstelle eines politischen Nationalismus einen kulturellen Nationalismus, dessen Quelle der Islam sein sollte, vor.⁴⁶

Obwohl das von Arvasî benannte „Türkisch-Islamische Ideal“ im Vergleich mit der „Türkisch-Islamischen Synthese“ keine neuen Standpunkte beinhaltete, lehnte Arvasî jedoch das namentliche Erbe der „Türkisch-Islamischen Synthese“ ab. Arvasîs Ansicht

⁴³ Öznur, 1996: 114-115.

⁴⁴ Kısakürek, 1999: 78, 181; 2000: 239.

⁴⁵ Anadol, 1998: 244-248; Als der *MHP* Vorsitzende Alparslan Türkeş vor den Parlamentswahlen 1977 um die Unterstützung Necip Fazils, der unter den konservativen Wählern äußerst beliebt war, bat, setzte Necip Fazıl die Anerkennung des Islams als das entscheidende Element für das Türkentum voraus. Als Türkeş daraufhin seine Akzeptanz schriftlich bekannt machte, gab Necip Fazıl durch eine Erklärung seine Unterstützung für die *Ülkücüler* bekannt und definierte sein Nationalismusverständnis wie oben erwähnt.

⁴⁶ Bora/Can, 1999: 298; Öznur, 1996: 348.

zufolge können Nation und Religion nicht als gegensätzliche Werte einander gegenübergestellt werden. Die Synthese müsse jedoch von zwei gegensätzlichen Thesen ausgehen.⁴⁷ Allerdings sei der Unterschied zwischen „Ideal“ und „Synthese“ nicht nur wörtlich, sondern auch instrumental. Wenn man Arvasîs dreibändiges Buch *Türk-İslam Ülküsü*, welches zum ersten Mal im Jahr 1979 erschienen ist und als die Bibel dieser Ideologie gilt, näher betrachtet, sieht man, dass Arvasî versucht, durch sein „Ideal“ das politische und pragmatische Programm des *Aydınlar Ocağı* zu einem Erziehungsmodell für die gesamte *Ülkücü*-Generation umzuwandeln. Deshalb ist *Türk-İslam Ülküsü* nichts anderes als das vereinfachte Handbuch von der „Türkischen Islamischen Synthese“ und soll diesbezüglich innerhalb des Weltbildes der „Türkisch-Islamischen Synthese“ erörtert werden.

3.3. Die Weltsicht der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und des „Türkisch-Islamischen Ideals“

3.3.1. Die Grundsätze

Der Kader der „Türkisch-Islamischen Synthese“ definiert Nationalismus, welcher den Ausgangspunkt dieser Ideologie darstellt, als Zugehörigkeitsgefühl zur türkischen Nation und sieht hierin die Voraussetzung für das Bestehen der türkischen Republik. Daher erkennt diese Ideologie auch nur die türkische Identität an.⁴⁸ Obwohl diese Definition mit dem Nationalismusverständnis Atatürks grundlegend zusammenpasst, unterscheidet sie sich durch ihre territorialen Ansätze und islamischen Inhalte von der kemalistischen Version. Denn das kemalistische Nationalverständnis war vor allem losgelöst von islamischen Inhalten und basierte, wie im zweiten Kapitel erwähnt wurde, territorial auf Anatolien. Dagegen empfand die „Türkisch-Islamische Synthese“ einen aus positivistischen und nicht

⁴⁷ Arvasî, 1999: 8.

⁴⁸ Milli Mutabakatlar, 1998: 15.

religiösen Ansichten hervorgehenden Nationalismus, als von der Gesellschaft entrückt,⁴⁹ weil der Islam als das fördernde Element für den türkischen Charakter bewertet wird:

Wir stellen außerdem fest, dass der Islam das Fundament der Stärke der moralischen Werte unserer Nation bildet. Die Taten, die ihn (den Islam) zu schwächen versuchen, bedeuten, dass man unseren Nationalkörper zerstört. Wenn das vorkommt, würden wir das Auseinanderfallen, welches wir nicht verkraften können, in Kauf nehmen müssen, und dies kann unsere Abwehrkraft in dieser stürmischen Geographie in gefährlichem Maße verringern. Das Überzeugungsgefühl von der Verteidigung der heiligen Heimat würde durch die Propaganda der Feinde des Militärs beschädigt werden. Der Islam ist unser Glaube, das Fundament unserer nationalen Gemeinsamkeit und Moral und gleichermaßen die Quelle des Bedürfnisses zur Verteidigung der Heimat. Die Angriffe, die ihn (den Islam) erschüttern, würden unser Land viel kosten. Wir würden in der Gemeinschaft der Nationen zu einer Masse, voll mit Problemen und ohne Identität, werden.⁵⁰

Laut der „Türkisch-Islamischen Synthese“ basiert die türkische Identität überwiegend auf den historischen Wurzeln, die vom *Ötüken*-Berg bis nach Anatolien hinausgehen und ihren Ausdruck in physischen Merkmalen, der Sprache und im Glauben finden.⁵¹ Nicht-türkische und nicht-islamische Kulturelemente und ethnische Gruppen, die in Anatolien präsent sind, fänden aber keinen Platz darin. Beim kemalistischen Nationalismus jedoch genügte das Zugehörigkeitsgefühl zur türkischen Nation (*Ne Mutlu Türküm Diyene!*). Die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ lehnen eine These der 1990er Jahre, in der angesichts des Völker- und Kulturmosaiks in Anatolien von einer „anatolischen Nation“ die Rede ist, entschieden ab und werfen den Anhängern dieser These einen „Mikro-Rassismus“ vor.⁵²

Ein anderer Punkt, in dem die „Türkisch-Islamische Synthese“ von dem kemalistischen Nationalismus abweicht, ist die territoriale

⁴⁹ Milli Mutabakatlar, 1998: 14.

⁵⁰ Yalçın, 1991: 14.

⁵¹ Yalçın, 1998: 191-192; Arvasî, 1999: 296-297.

⁵² Milli Mutabakatlar, 1998: 14.

Ausdehnung des Nationalismus. Man solle sich endlich von der *Turan*-Phobie befreien und mit den zentralasiatischen Ländern kulturelle, politische und finanzielle Beziehungen aufbauen.⁵³

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ rückt die Gemeinsamkeit zwischen Islam und Türkentum in den Mittelpunkt ihres Weltbildes. Diese Haltung basiert auf zwei Grundansichten. Zunächst ähnelten angeblich der alte Glauben der Türken in vielen Hinsichten dem Islam, vor allem in den Eigenschaften, die Gott zugesprochen werden. Der vorhin erwähnte Ideologe Kafesoğlu stellt die ähnlichen Punkten zwischen in Islam und alten türkischen Glauben wie folgt dar:

- Gott ist einzig (denn der Himmel ist einzig)
- Gott ist der Schöpfer des Universums (*İdi*)
- Gott ist der Herr des Universums (*Çalap*)
- Gott ist der Allmächtige (*Ugan*)
- Gott ist ewig (*Bayat*)
- Gott ist unsterblich (Türkische Kosmographie)
- Gott ist überall bereit und vorhanden (Der Himmel ist genauso)
- Gott behält alles unter seinem Wissen und Willen (Inschriften)
- Gott ist gerecht (Gerechtigkeit ist eine Säule der Sitte)
- Gott ist allwissend (Bulgarische Inschriften-*Irk-Bitig*)
- Alle sind vor Gott gleich (Türkische Kosmographie)
- Es gibt kein Götzenbild (Der Himmel kann nicht „verkörpert“ werden)
- Der Geist stirbt bei den Türken nie, ist ewig
- Es gibt bei den Türken (und im Islam) keine geistliche Schicht
- Die Türken wollen die Sitte (*Töre*) zum entscheidenden Gesetz der Erde machen und der Islam stellt den Dschihad in den Vordergrund
- Der Herrscher kann die Türken durch die göttliche Gunst (*Kut*) beherrschen (im Islam auch die göttliche Gunst).⁵⁴

Da die Türken eine Reiteration gewesen seien, sollen sie sich nicht an der Erde sondern am Himmel orientiert haben. So hätten

⁵³ Milli Mutabakatlar, 1998: 20.

⁵⁴ Kafesoğlu, 1999: 144.

sie die „himmlische Gedanken“ erreicht und einen wie im Koran dargestellten Gottessinn erworben.⁵⁵ Diese Eigenschaften überschneiden sich mit dem Islam. Da die islamische Kultur das einzige Ideal sei, welches ein Gleichgewicht zwischen weltlichen und himmlischen Zwecken zu Stande bringen könne, hätte sich der Islam als für die Türken passende Religion präsentiert.⁵⁶ Zum anderen hätten die Türken den Islam nicht unter Zwang, sondern aus freiem Willen angenommen⁵⁷, weil sie bei der Annahme des Islams davon überzeugt gewesen seien, dass sie nicht zu einer neuen Religion konvertierten, sondern ihren alten Glauben in ein niedergeschriebenes und sicheres System hineintrugen.⁵⁸ So hätten die Türken Teile ihrer alten Kultur mit dem Islam in Übereinstimmung gebracht und seien zehn Jahrhunderte lang die Vertreter einer neuen, eigenen, Zivilisation gewesen. Die auf diesem Wege gewonnene Kultur und das Zivilisationserbe der „türkisch-islamischen Kultur“, gelte nunmehr als das untrennbare Kernelement des türkischen Charakters⁵⁹, da der Islam jede Phase der türkischen Geschichte gekennzeichnet habe.⁶⁰ Die türkische Nation finde in der türkisch-islamischen Gesamtheit die Grundsätze ihrer Existenz, Lebendigkeit und Stärke, darüber hinaus drücke sich in dieser Gesamtheit die Identität der türkischen Nation aus.⁶¹ Des Weiteren seien die Eigenschaften der Türken durch den Islam diszipliniert worden:

Dieser über die Ufer tretende Fluss, der Jahrhunderte lang mit leichtem Glucksen floss, hatte geradezu seinen natürlichen Grund gefunden und ist in der weiten türkischen Geographie zu einem Meer geworden. Und gerade nach diesem historischen Wendepunkt hatten sich der Islam und unsere Nation vollkommen vermischt, und es entstand eine untrennbare Einheit. Nunmehr

⁵⁵ Bilgeseven,1990: 20.

⁵⁶ Ebenda, 9.

⁵⁷ Arvasî, 1999: 81.

⁵⁸ Kafesoğlu, 1999: 144.

⁵⁹ Yalçın, 1998: 195.

⁶⁰ Arvasî, 1999: 258.

⁶¹ Yalçıntaş, 1991: 9.

kommt in der ganzen Welt der Islam in Erinnerung, wenn vom Türkentum die Rede ist, (...).⁶²

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ sieht kein Hindernis für die Betonung des Türkentums und vertritt in diesem Fall die Linie Ziya Gökalps. Weil der Islam die Unterschiede der Nationen als eine Realität akzeptiere, bestehe kein Grund die nationalen Zugehörigkeiten nicht zu betonen. Der Islam sei nämlich eine universale Religion, zu der jede Nation konvertieren könne, ohne ihre eigenen Bräuche und Sitten aufzugeben. Der Islam sei ein übergeordnetes System, welches unterschiedliche Kulturen und Zivilisationen forme, er lehne die Nationalität zwar nicht ab, aber zwinge sie ihre nationale Kultur und Einrichtungen innerhalb seiner Maße und seines Glaubens neu zu gestalten.⁶³ Die islamische Religionsgemeinschaft solle zwar bestehen, müsse jedoch nicht von den nationalen Angelegenheiten, sondern vom Gebrauchswert zwischen den islamischen Nationen abhängen. Da sich jede Nation die islamische Kultur auf unterschiedliche Weise aneigne, könne der Nutzen der Religionsgemeinschaft nicht von allen Nationen gleichermaßen wahrgenommen werden.⁶⁴ Darüber hinaus sei dem Koran zu entnehmen⁶⁵, dass nicht jede, sondern nur eine Nation für die Führungsposition des Klerikalismus geeignet sei. Die Araber hätten einige Zeit die Bedingungen für diese Führungsposition erfüllt, dann jedoch sei diese Ehre an die Türken gefallen, und es bestehe keine Möglichkeit mehr, dass sie von einer anderen Nation erobert werden könne. Denn während die Türken den Islam immer mit dem „Einigungsprinzip“ interpretiert hätten, hätten die Araber ihn zu einer vom „Unterschied“ ausgehenden Wahhabiten-Ideologie degradiert.⁶⁶ Während die Türken den Islam

⁶² Yalçıntaş, 1991: 3.

⁶³ Arvası, 1999: 82-83.

⁶⁴ Bilgeseven, 1990: 17.

⁶⁵ „Ihr, die glauben, wer von euch von seiner Religion abfällt, so wird Allah mit Gläubigen, mächtig auftretend gegenüber den Glaubensverweigerern, sie setzen sich ganz ein auf dem Weg Allahs, und sie fürchten nicht den Tadels des Tadelnden, die ist Gunst Allahs, Er gibt sie, wem Er will, und Allah ist allerreichend, wissend“. (*Suratu-l-Ma'ida*, 54). Der Koran, 82.

⁶⁶ Bilgeseven, 1990: 18.

leicht, mit reinem und freiem Gewissen angenommen hätten, hätte sich der Prophet damit abgeplagt, die arabischen Beduinen diese göttliche Religion annehmen zu lassen.⁶⁷ Aus diesem Grund werde die Führung der islamischen Welt immer bei den Türken bleiben, solange die „türkisch-islamische Kultur“ bewahrt werden könne. Die arabische Welt werde sogar den Koran von den Türken lernen, obwohl der Koran auf arabisch geschrieben ist, weil die Türken ihre Mühe für die *ilâ-i kelimatullâh* dem Koran preisgegeben hätten, um sein inneres Gesicht sehen zu können.⁶⁸

Die historischen Ereignisse werden weiter aus der Perspektive der „Türkisch-Islamischen Synthese“ zu Gunsten der Türken bewertet, indem die politische Stärke der islamischen Welt in Abhängigkeit zur Stärke der Türken gestellt wird. Solange die Türken stark gewesen seien, hätte auch die islamische Welt ihre Stärke demonstrieren können. Aufgrund der Jahrhunderte langen Dienste der Türken für den Islam, hätten Europäer stets Islam und Türkentum gleichgesetzt.⁶⁹ Darüber hinaus verfüge die türkische Nation über eine ausführliche historische Erfahrung und umfangreiche Kulturschätze, da sie im Laufe der Geschichte die Welt von einer Seite bis zu anderen durchwandert habe und somit Zeuge der Kultur und Zivilisation zahlreicher Nationen geworden sei. Sie sei sogar mit allen existierenden Nationen und Religionen der Erde vertraut.⁷⁰

Eine häufig erwähnte Ansicht der „Türkisch-Islamischen Synthese“ sind die Dienstleistungen der Türken im Namen des Islams. Auf diese Dienstleistungen wird nicht nur im militärischen Bereich, sondern auch im wissenschaftlichen und theologischen Bereich aufmerksam gemacht. Durch die Beiträge von türkischen Wissenschaftlern und Gelehrten hätten die Türken neue Probleme

⁶⁷ Arvasî, 1999: 81-82.

⁶⁸ Ebenda, 19.

⁶⁹ Milli Mutabakatlar, 1998: 22; Arvasî, 1999: 82; Yalçın, 1998: 195.

⁷⁰ Arvasî, 1999: 324.

innerhalb des Islams gelöst, jedoch ohne seiner ursprünglichen Linie zu schaden oder von ihr abzuweichen. Aufgrund ihres Einsatzes für den Islam hätten sie gleich neben den großen Vorbildern des Islams, also dem engeren Freundeskreis des Propheten, ihren Platz eingenommen.⁷¹ Des Weiteren werden die Trennung von Staats- und Religionsoberhaupt⁷², einer wichtigen Verbindung zum laizistischen Prinzip des Kemalismus, die Gleichberechtigung und Einflussnahme der Frauen auf das Staatswesen⁷³, die Entwicklung des offenen sufistischen Islams durch die Derwischorden⁷⁴ und die Bewahrung von Sitte und Brauch der Untertanen als die Beiträge der Türken zur islamischen Zivilisation betrachtet.⁷⁵

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ benennt als zweiten wichtigen Grundsatz die türkische Sprache. Wie die anderen türkischen Nationen, die neben dem Islam eine andere Religion angenommen und so ihren türkischen Charakter verloren hätten, würden die Türken, die sich von ihrer Muttersprache distanzieren, gegen die Gemeinsamkeit der Türken arbeiten.⁷⁶ Aus diesem Grund bilde die türkische Sprache das Fundament der türkischen Existenz⁷⁷ und solle das gesamte „Welttürkentum“ unter mündlicher und schriftlicher Sprache vereinigen.⁷⁸

Wenn es um die ethnische Dimension der türkischen Nation geht, liefern die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ widersprüchliche Ansichten. Zwar wird der Rassismus in seinem wörtlichen Sinne nicht akzeptiert und als ein Irrtum des Westens angesehen, es wird aber stattdessen ein „biologischer Rassismus“ oder „gesellschaftlicher Rassismus“ vorgeschlagen. Die Menschen

⁷¹ Arvası, 1999: 84.

⁷² Kafesoğlu, 1999: 163.

⁷³ Ebenda, 174.

⁷⁴ Ebenda, 170-173.

⁷⁵ Ebenda, 146.

⁷⁶ Yalçın, 1998: 195.

⁷⁷ Arvası, 1999: 281.

⁷⁸ Ebenda, 282.

seien alle als Söhne von Adam und Eva und von Gott in unterschiedlichen Klassen und Nationen erschaffen worden. Diese Klassen und Nationen schaffen die Variationen innerhalb einer an sich homogenen Rasse.⁷⁹ Diese Variationen lägen als die wissenschaftlichen Realitäten vor und würden vom Islam als Wahrheit anerkannt. Der Islam verbiete jedoch den Missbrauch dieser Wahrheit.⁸⁰ Auch das Türkentum akzeptiere diese biologische Wahrheit und binde daran eine andere Wahrheit, nämlich die des „gesellschaftlichen Rassismus“. Diese Art von Rassismus bedeute das Bewusstsein einer Gemeinsamkeit der Personen, Familien, Klassen und Schichten, die eine Nation bilden. Des Weiteren solle unter dem „gesellschaftlichen Rassismus“ das aus einem gemeinsamen Bewusstsein heraus entstehende „Zugehörigkeitsgefühl“ und die Gemeinsamkeit des Blutes und des Stammes verstanden werden. Zur Entstehung der sozialen Rasse wird neben der geographischen, kulturellen und ideellen Gemeinsamkeit auch das biologische Erbe, also eheliche Paarung zwischen den Personen der gleichen Nation vorausgesetzt.⁸¹ Diese biologische Gemeinschaft stellt das wichtigste Element für die „Türkisch-Islamische Synthese“ dar. Da die Türken nur Partner aus der eigenen Nation heirateten, hätten sie eine „gesellschaftlich sichere“ Rasse bilden können. Deswegen solle diese „gesellschaftliche türkische Rasse“ in der Gegenwart gefördert und insbesondere Heiraten zwischen den fernen türkischen Stämmen unterstützt werden. Im Gegensatz dazu müssten Heiraten mit anderen Nationen z.B. von Gastarbeitern und Intellektuellen im Ausland verhindert werden, denn Mischungen wie die türkisch-germanische oder türkisch-amerikanische seien für die Nation ohne Nutzen.⁸²

⁷⁹ Arvası, 1999: 117.

⁸⁰ Ebenda, 118.

⁸¹ Ebenda, 119.

⁸² Ebenda, 120.

Innerhalb dieser Ansicht finden die ethnischen Elemente, die in Anatolien stark präsent sind, bei den Vertretern der „Türkisch-Islamischen Synthese“ keine Berücksichtigung. Dies hängt von zwei Standpunkten ab. Dem ersten Standpunkt zufolge gebe es in Anatolien keine andere Rasse außer den Türken. Als die Türken nach Anatolien gekommen sind, habe es außer kleinen Gruppen, die in den Städten lebten, keine Nachfolger oder Belege für eine alte anatolische vortürkische Zivilisationen gegeben.⁸³ Obwohl die alten Bewohner und die neuen Besitzer Anatoliens bis zum 20. Jahrhundert nebeneinander lebten, hätten sich Kultur und Glauben nicht vermischt. Anfang des 19. Jahrhunderts habe sich das friedliche Leben dieser Gruppen unter der Herrschaft der Türken durch die ausländische Provokationen in eine verräterische Unterstützung der Feinde umgewandelt, denn diese Gruppen waren auf die Idee gekommen, die Türken aus Anatolien zu vertreiben. Diese Absicht sei jedoch durch den Sieg der Türken im Befreiungskrieg (1919-1922) fehlgeschlagen, und die Verräter mussten Anatolien verlassen. Aus diesem Grund sei die heutige Türkei in ihrer territorialen Ausdehnung und Kultur hundertprozentig türkisch.⁸⁴ Die Kurden, die sich nicht als Türken fühlten, seien echte türkische Söhne, die durch den persischen Imperialismus und die persische Konfession entfremdet worden seien. Da ihre Sprache und Kultur arabischer und persischer Einflüsse entbehre, solle man sie zu ihrem Ursprung zurückkehren lassen, indem man sie mit türkischer Kultur und Sprache erziehe.⁸⁵ Dem zweiten Standpunkt zufolge hätten die neun Jahrhunderte Gemeinsamkeit in Heimat, Glauben und Geschichte durch ein nationales Bewusstsein, das keine kleinen und künstlichen Unterscheidungen erlaubte, auch die ethnischen Nicht-Türken mit den Türken vereinigt.⁸⁶

⁸³ Arvası, 1999: 297.

⁸⁴ Ebenda, 299.

⁸⁵ Ebenda, 244-245.

⁸⁶ Yalçın, 1998: 195.

Wenn es um konfessionelle Fragen des von den Türken praktizierten Islams geht, stellt die „Türkisch-Islamische Synthese“ die sunnitisch-hanafitische Lehre als passende und richtige vor, da die hanafitische Lehre menschlichen Willen bevorzuge und das Schariaverständnis logisch bewerte, indem sie die göttlichen Normen im Licht der Vernunft betrachte. Außerdem sei der juristische Inhalt der hanafitischen Lehre nach den Maßstäben der türkischen Sitte und Tradition verkoppelt worden.⁸⁷

Nicht nur die theologische Seite des sunnitischen Islams ist der Grund, weshalb ihn die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ bevorzugen. Die politische Rolle der sunnitisch orientierten Türken, insbesondere die der Seldschuken, die gegen die schiitischen Gruppen jener Zeit erfolgreich und legitim gekämpft haben sollen, stellt für das Schicksal des Islams einen wichtigen Wendepunkt dar. So sei der stark geteilte und durch die Schiiten politisierte Islam durch die „Einigungs- und Säuberungsaktionen“ der Türken vor einem möglichen Kollaps gerettet worden.⁸⁸

Obwohl die „Türkisch-Islamische Synthese“ jede außer der sunnitischen Lehre ablehnt, wie etwa die wahhabitische oder schiitische, versucht sie zu Gunsten des Türkentums, gemeinsame Glaubenselemente mit dem Alevitentum zu finden. Die „Türkisch-Islamische Synthese“ akzeptiert zwar das Alevitentum als einen Bestandteil des Türkentums, lehnt es aber ab, es als eine eigene Konfession und religiöse Richtung anzuerkennen. Das Alevitentum sei ein Bestandteil des Islams und bedeute keine außerislamische Identität.⁸⁹ Das „Ost-Türkentum“, das in Turkmenistan und Transoxanien herangewachsen sei, hatte mehr die sufistische Linie des Kalifen Ebu Bekir [Bakr] verfolgt und einen wissenschaftlichen und philosophischen Charakter

⁸⁷ Kafesoğlu, 1999: 162.

⁸⁸ Ebenda, 166-168.

⁸⁹ Milli Mutabakatlar, 1998: 9.

gewonnen. Dagegen sei das „West-Türkentum“, das in Anatolien heranwuchs, dem Stil des Kalifen Ali gefolgt und habe dabei einen „militärischen und lyrischen Charakter“ entwickelt. Sunnitischer Islam und Alevitentum unterschieden sich daher nur in ihrem Charakter.⁹⁰ Die wahren Aleviten seien aus diesem Grund auch richtige Sunniten, und die wahren Sunniten ebenso richtige Aleviten. Aus dieser Perspektive heraus begründen die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ die brutalen Konflikte zwischen Aleviten und Sunniten im 15. und 16. Jahrhundert, sowie zwischen Osmanen und Safawiden, nicht mit konfessionellen Ursachen. Der Safawiden-Führer, Şâh İsmail (1487-1524), habe den Respekt und die Vorliebe der anatolischen und sunnitischen Türken gegenüber den Aleviten erkannt und versuchte ehrgeizig, durch den Missbrauch dieser Vorliebe auch das „anatolische Türkentum“ unter seine Herrschaft zu ziehen. Der osmanische Sultan, Yavuz Selim I. (1470-1520) habe jedoch diese separatistische Aktion verhindert und die Einigkeit der islamischen Völker gesichert.⁹¹ Des Weiteren hätten sich die Türken nie gegen die Nachfahren des Kalifen Ali gestellt, und hätten im Gegenteil sogar größten Respekt ihnen gegenüber gezeigt.⁹²

3.3.2. Das Ideal von „Nizâm-ı ‘Âlem“

Das Ideal einer Weltherrschaft der Türken stellt einen der wichtigsten Bestandteile der „Türkisch-Islamischen Synthese“ dar. Die Weltherrschaftsideologie ist bis auf die alten türkischen Legenden zurückzuführen und bedeutet, die Welt, in der die Sonne auf- und untergeht, durch türkische Herrscher zu regieren, um die türkischen Sitten geltend zu machen.⁹³ Die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ nehmen die Ansichten des Kaşgarlı Mahmud (11. Jahrhundert), der sich für die Entwicklung der

⁹⁰ Arvasî, 1994b: 318.

⁹¹ Ebenda, 319.

⁹² Bolak, 1990: 26.

⁹³ Köseoğlu, 1998: 144.

türkischen Sprache und Kultur gegenüber dem Persischen und Arabischen einsetzte, zum Vorbild. Mahmud zufolge, der seine Ansichten in einem überlieferungsträchtigen Hadith des Propheten zum Ausdruck bringt, habe Gott im Osten eine Armee mit dem Namen „Türke“ geschaffen und sie gegen die bösen Nationen stürmen lassen, um diese zu bestrafen. Des Weiteren habe Gott die Sonne der Staaten in der Burg der Türken aufgehen und die Staaten wie die Sterne am Himmel um die türkische Herrschaft wandern lassen sowie ihnen den Namen „Türke“ gegeben.⁹⁴ Das alte türkische Weltherrschaftsideal, welches keine religiösen Hintergründe habe und nicht zu der Veränderung von Kulturen und Religionen anderer Nationen beigetragen habe⁹⁵, sei nach Ansichten der Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ durch die Annahme des Islam durch die Türken auf eine neue universale Linie gebracht worden. Denn die Türken hätten dieses Ideal mit dem islamischen Missionsverständnis *îlâ-i kelimatullâh* in Einklang gebracht und in dieser Richtung heilige Kriege geführt, um Recht und Ordnung im Sinne des Allahs und Propheten Mohammeds zu verwirklichen. So diene die türkische Nation als „eine Peitsche Gottes“ gegen die Tyrannei⁹⁶ und bestehe als von Gott ernannter Erneuerer für die ganze Welt.⁹⁷

Die Ideologie der Weltherrschaft wird natürlich nicht als ein Eroberungsziel kommentiert, sondern als heiliger Zweck betrachtet, um der Welt Recht und Ordnung zu schenken. In diesem Fall wird dem Osmanischen Reich ein besonderer Wert beigemessen, da die Osmanen dieses Ideal am treffendsten verwirklicht hätten.⁹⁸ Als Erfolgsrezept der Osmanen wird zunächst ein „nationaler Lebensstil“ genannt, welcher vor allem an der Spitze des Staates die türkischen Elemente bevorzugt haben

⁹⁴ Kafesoğlu, 1988: 349; Ögel, 1988: 34; Köseoğlu, 1998: 141.

⁹⁵ Kafesoğlu, 1988: 350.

⁹⁶ Arvası, 1999: 258-259.

⁹⁷ Ebenda, 271.

⁹⁸ Kafesoğlu, 1988: 350.

soll. Außerdem werden ein ehrlicher, von der Häresie befreiter Islam und unerschütterliche Sitten genannt.⁹⁹

Um dieses Ideal zu erreichen, legten die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ zunächst besonderen Wert auf die Führungsrolle der Türken innerhalb der islamischen Welt. Aufgrund der historischen Bedeutung der Seldschuken und Osmanen für die christliche Welt wünschen sie sich eine führende Position der Türkei. So werde die Türkei das Zentrum der islamischen Wiederauferstehung sein.¹⁰⁰

3.3.3. Die Haltung gegenüber dem Westen und den westlichen Werten: Laizismus und Demokratie

Die „Türkisch-Islamische Synthese“ brachte nicht nur Nationalismus und Islam in Übereinstimmung, sondern versuchte die Verwestlichung in diese Synthese einfließen zu lassen, indem sie ihre ideologischen Grundsätze aus der Belebung des Türkentums, des Islams und der Verwestlichung entwickelte. So kritisierte die „Türkisch-Islamische Synthese“ den Verlauf der Verwestlichung von der *Tanzîmât*-Ära bis zur Gegenwart, jedoch mit einer Ausnahme. Wie die links orientierten Autoren Tanıl Bora und Kemal Can feststellen, sahen die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ die Phase Atatürks als eine „Goldene Ära“ an, weil in dieser Zeit die Nationalkultur als Baustein des Staates festgelegt wurde.¹⁰¹ Nach dem Manifest des *Aydınlar Ocağı*, welches aus 40 Nationalen Konsenspunkten besteht und als offizielle Erklärung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ gilt, wurden für die türkische Nationalkultur drei Bestandteile genannt: Türkentum, Islam und westliche Werte. Anders gesagt, bestehe dieses Dreigestirn aus dem 2500 jährigen Türkentum, dem 1000 jährigen Islam und den 150-200 Jahre alten westlichen Werten. Während

⁹⁹ Arvası, 1994a: 8.

¹⁰⁰ Arvası, 1994b: 140.

¹⁰¹ Bora/Can, 1999: 155.

die türkisch-islamischen Werte den unveränderten Kern dieser Synthese bildeten, seien die westlichen Werte die verändernden und entwickelnden Flügel. Diese Flügel beinhalten des Weiteren Zivilisation, Moderne, Industrialisierung, Naturwissenschaften, Technologie und den Einfluss der Zivilisation auf die Kultur.¹⁰² Aus dieser Sichtweise heraus beschreibt die „Türkisch-Islamische Synthese“ die von der Technologie und Moderne geprägte Zivilisation als universal und die Kultur als national. Deshalb sollte für die Zivilisation das vom Westen erreichte technische und wissenschaftliche Niveau transferiert, aber gleichzeitig die kulturellen Elemente eliminiert werden.¹⁰³ In diesem Zusammenhang suchen die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ methodische Vorbilder aus dem „Japanischen Modell“, um Verwestlichung und Technologietransfer losgelöst von der Übernahme kultureller Inhalte durchführen zu können. Denn trotz des technologischen Vorsprungs wird der Westen als gemeinsames Erbe des Christentums und seines Imperialismus verstanden.¹⁰⁴

Die Haltung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ gegenüber dem Laizismus hat eine besondere Bedeutung innerhalb dieser Ideologie. Denn die „Türkisch-Islamische Synthese“ stellt ihr Modell des Laizismus als Alternative zu dem radikalen Laizismus, dessen fundamentaler Aspekt zu den wichtigsten Grundsätzen der Republik Türkei zählt, dar. Die Entwicklung der Demokratie sei nämlich weder mit einem radikalen Laizismus machbar, der die Religion als eine soziale Institution nicht anerkennt und sie daher aus dem Sozialleben entfernt, dagegen den Laizismus als ein „alternatives Heiligtum“ zum Islam ansieht; noch sei Demokratie mit einer radikalen islamischen anti-republikanisch-

¹⁰² Milli Mutabakatlar, 1986: 228, 229; Diese Erklärung, in der die Synthese zunächst als „türkisch-islamisch und westlich“ definiert wurde, bestand aus vierzig in einer Tagung des *Aydınlar Ocağı* vom 1984 festgehaltenen Konsensuspunkten der „türkischen Nationalkultur“ und gilt als Manifest der „Türkisch-Islamischen Synthese“. Dieses Manifest wurde erst 1986 unter dem Namen *Milli Mutabakatlar* veröffentlicht.

¹⁰³ Bora/Can, 1999: 169.

¹⁰⁴ Yalçın, 1998: 199.

demokratischen Ansicht, die den nationalen Staat ablehnt und die Muslime militarisiert, entwickelbar.¹⁰⁵ So übernimmt die „Türkisch-Islamische Synthese“ die Aufgabe, die beschädigten Brücken zwischen den islamischen Gruppen und dem laizistischen Staat wieder aufzubauen. Zu diesem Zwecke versucht sie sich zunächst von dem bis dahin praktizierten Laizismus zu distanzieren, um ihn dann wieder in seiner von Atatürk festgelegten Linie einzubringen. Der Laizismus Atatürks sei nämlich keine Religionslosigkeit, vielmehr fördere er die Entwicklung des „richtigen Glaubens“, indem er die Möglichkeiten zum Kampf gegen den Aberglauben und gegen religiöse Imitation eröffne. Der Laizismus bedeute nicht nur Trennung der religiösen und staatlichen Angelegenheiten, sondern die Religions- und Gebetsfreiheit der Bürger. Des Weiteren sehe Atatürk den Laizismus nicht als feindlich gegenüber dem Islam an. Sein laizistisches Verständnis sei überhaupt nicht gegen die Religion gerichtet, er sehe die Religion nur als eine „Privatsache des Gewissens“. Schließlich sei das Ziel von Atatürks Laizismus, jedem die Religionsfreiheit zu gewährleisten, religiöse Ausbeutung zu unterbinden und der Religion Respekt zu verschaffen.¹⁰⁶

Der Laizismus sei jedoch von einigen unwissenden Intellektuellen, welche die Politik Atatürks für den Nationalstaat und die türkische Kultur nicht verstanden und sich von ihrer eigenen Kultur entfremdet hätten, als Religionslosigkeit verstanden worden.¹⁰⁷ Gerade dieses Verständnis hätte ein Vierteljahrhundert lang Gehör im Staat gefunden und zu einer negativen Einstellung und daraus folgenden Aktionen gegen alles Religiöse geführt. Aus diesem Grund hätte die Gruppe der „Halbintellektuellen“ den Kemalismus und Laizismus als Schutzschild verwendet. Der wahre

¹⁰⁵ Milli Mutabakatlar, 1998: 19.

¹⁰⁶ Aydın, 1988: 268-270.

¹⁰⁷ Ebenda, 269.

kemalistische Laizismus habe mit Religionslosigkeit und Islamfeindlichkeit nichts zu tun.¹⁰⁸

Im Falle der Praktizierung des Laizismus übt die „Türkisch-Islamische Synthese“ keinerlei Kritik am Kemalismus. Denn die Gegner der Religion und der Gläubigen hätten das laizistische Prinzip als Schutzschild verwendet. Die Schuld liege bei den links gerichteten Intellektuellen, insbesondere beim linken Kader der Republikanischen Volkspartei (*CHP; Cumhuriyet Halk Partisi*). In dieser Auslegung des Laizismus liege die wichtigste Ursache für die Gefährdung der Einigkeit und Gemeinsamkeit der türkischen Nation.¹⁰⁹

Laut den Vertretern der „Türkisch-Islamische Synthese“ bestehe zunächst einmal eine positive Beziehung zwischen Demokratie und Islam. Der Islam sei kein Hindernis für die Demokratie, da er keine bestimmte Staatsideologie oder Form vorschreibe, er bestimme nur lediglich die allgemeinen Grundsätze des Regierens. Des Weiteren solle der Islam nicht als weltliche Ideologie eingestuft und seine Botschaft nicht nur für das Diesseits geltend gemacht werden. Es sei aber auch nicht zutreffend, dass der Mensch den alleinigen Mittelpunkt der Demokratie bilde.¹¹⁰

Die Demokratie wird von den Vertretern der „Türkisch-Islamischen Synthese“ nicht als das Regime der Mehrheit angesehen, denn die Demokratie sei das Regime der Gesellschaften, die sich zu einer Nation entwickeln konnten und ihren nationalen Konsens gefunden hätten. In den Gesellschaften, die die Stammes-, Klan- und Konfessionsausdrücke der Nationalkultur vorziehen, kann die Demokratie nur viel diskutiert aber nicht durchgeführt werden, denn Demokratie nehme die unterschiedlichen Ansichten und Absichten nicht nur in Schutz,

¹⁰⁸ Aydın, 1988: 270.

¹⁰⁹ Güran, 1991: 72.

¹¹⁰ Milli Mutabakatlar, 1998: 19.

sondern bestimme auch ihre Grenzen. In dem Moment, in welchem das Regime an sich angegriffen werde, seien die Toleranzgrenzen der Demokratie überschritten. Aus diesem Grund sei ein Staat nicht undemokratisch, wenn er seine Einigkeit und Gemeinsamkeit nicht zur Diskussion stelle. Schließlich solle die Demokratie nicht unbedingt von der Vielfalt der Kulturen und den ethnischen Unterschieden abhängig gemacht werden.¹¹¹

Wenn man die „gehorsame Einstellung“ der „Türkisch-Islamischen Synthese“ gegenüber dem Staat betrachtet, scheint es einfacher, die Demokratievorstellung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ genauer zu definieren. Sie vertritt nämlich die Unantastbarkeit des Staates, worin sie mit der kemalistischen Haltung übereinstimmt. Somit setzen sie den zentralen Willen des Staates über den des Individuums. Für die „Türkisch-Islamische Synthese“ begründet der türkische Nationalcharakter eine „Armeenation“. Für die türkische Nation bedeute der Militarismus Ordnung und Disziplin sowie die Unterbindung jeglicher Formen der Freischärlerei. Deshalb habe sich die türkische Nation an ein Leben, welches aus dem Gleichgewicht zwischen Militarismus und Freiheit bestehe, gewöhnt und liebe Disziplin und Freiheit gleichermaßen.¹¹²

3.4. **Kritische Reflexion und Resümee**

Von ihrer historischen Rolle her betrachtet stellt die „Türkisch-Islamische Synthese“ eine erste konkrete Gestalt des politisch orientierten „türkisch-islamischen Gedankenguts“ dar. Der während der II. *Meşrûtiyyet*-Ära als kontroverse Streitigkeiten entstandene Gegensatz zwischen dem Islam und dem Türkentum musste im Laufe der politischen Ereignisse der Türkei zwangsläufig eine Symbiose eingehen. Als der positivistisch

¹¹¹ Milli Mutabakatlar, 1998: 20.

¹¹² Arvası, 1999: 270-271.

errungene türkische Nationalismus den wichtigsten Grundstein der Republik der Türkei legte, stand der Islam, der zuvor die Oberhand in den staatlichen Organen hatte, an einem Scheideweg, entweder sich zu Gunsten des türkischen Nationalismus neu zu orientieren oder seine Rolle im politischen Machtkalkül weitgehend zu verlieren. Denn die Ideologen und Führungskader der Republik hatten dem Islam zur Last gelegt, die Identität und Kultur der Türken unter der arabisch-persischen Kulturhegemonie begraben zu haben.

Um seine politische Existenz aufrechterhalten zu können, musste der Islam sich wieder an das Machtkalkül anschließen. Der türkische Nationalismus, der bis dato unter einer chronischen Wertlosigkeit gelitten hatte, hatte die Aufgabe erhalten, sich gegen die sozialistischen Tendenzen eine breite Akzeptanzbasis zu erarbeiten. Diese Umstände zwangen den einander entgegengesetzten Nationalismus und den Islam in der Türkei eine Symbiose einzugehen, um den politischen Bedrohungen und Herausforderungen der 1970er und 1980er Jahre gerecht zu werden. Deshalb war die „Türkisch-Islamische Synthese“ weder eine historische und soziologische Endgestalt, die sich „im Laufe der Zeit aus den harmonisierenden türkischen Elementen und dem Islam herausgebildet“ hatte, noch ein Bestandteil der staatlichen Ideologie des Kemalismus. Die „Türkisch-Islamische Synthese“, die mehr Symbiose als Synthese war, erfüllte aber ihre historische Aufgabe reichlich. Denn sie schlug zum einen die wichtigen Brücken zwischen dem laizistisch-kemalistischen Staat und den Intellektuellen des rechten Spektrums und bot zum anderen dem türkischen Nationalismus eine wichtige Stütze. Wohl gemerkt war die „Türkisch-Islamische Synthese“ ein ideologisch-politisch orientiertes Weltbild und überzeugte deshalb, abgesehen von dem aus ihr hervorgegangenen „Türkisch-Islamischen Ideal“, eher die Intellektuellen als die gläubigen Massen. Dennoch hinterließ die „Türkisch-Islamische Synthese“ ein ernst zu nehmendes Erbe

und einflussreiche Denkmuster, die die türkisch-islamisch orientierten Gruppierungen der Türkei bewegen konnten und eine Zugehörigkeit in der Parteienlandschaft des rechten Spektrums fand.

4. Der „Türkei Islam“

4.1. Zum Begriff „Türk(ie) Müslümanlığı“

Wie in den bisherigen Teilen dieser Arbeit erläutert wurde, hat das „Türkisch-Islamische Gedankengut“ eine lange Vorbereitungsphase durchlaufen. Obwohl es seit der II. *Meşrûtiyyet*-Periode Versuche gab, einen türkisch geprägten und essentiell nationalen Islam zu etablieren, konzentrierten sich diese Bemühungen auf die Türkisierung der Gebetsprache. Als erster Wissenschaftler machte Fuad Köprülü (1890-1966) in 1918 mit seinem Werk *İlk Türk Mutasavvıfları* die in Anatolien und Zentralasien dominierende Version des Islams transparent.¹ Köprülü wurde hierbei jedoch angewiesen durch den berühmten türkischen Lyriker Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958), der die Essenz und das Weltbild dieses Türkischen Islams vermittelt haben soll.² In seinem Werk stellte Köprülü den Derwisch Ahmed Yesevî und seine religiöse Persönlichkeit vor. Nach Ansicht Köprülüs war Ahmed Yesevî der Begründer der liberalen türkischen Sufismusphilosophie und hatte ein Islamverständnis, das nicht nur islamische, sondern auch alttürkische, heidnische und buddhistische Elemente beinhaltet.³

Nachdem die „Türkisch-Islamische Synthese“ gegen Ende der 1980er Jahre ihre Popularität verloren hatte, nahm der pensionierte Prediger Fethullah Gülen⁴ 1995 die „türkisch-islamische Erbschaft“ auf, losgelöst von der politischen Dimension, indem er sein Konzept des *Türkiye Müslümanlığı* (Türkei Islam) vorstellte. Er verwendete zum ersten Mal den Begriff *Türkiye Müslümanlığı* in einem Interview mit der ihm nahe stehenden Zeitung *Zaman*.⁵

¹ Ocak, 1999: 25.

² Başer, 1998: 223-233.

³ Köprülü, 1950: 212.

⁴ Für die Biographie Fethullah Gülens siehe Anhang dieser Arbeit.

⁵ Can, 1996: 33-34; Gülen stellte sein Konzept vom „Türkei Islam“ im Rahmen seines umfassenden Interviews „Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu“ dar, welches von dem ihm nahe stehenden Journalist Eyüp Can durchgeführt und in

Wenig später definierte die ihm ebenso verbundene Zeitschrift *Aksiyon* die Mission und Relevanz des „Türkei Islams“, indem sie den Begriff *Türkiye Müslümanlığı* (Türkei Islam) Gülens als *Türk Müslümanlığı* (Türkischer Islam) umschrieb.⁶ Aufgrund der durch Vorurteile belasteten Verhältnisse Europas zu bestimmten Staaten wie Iran oder Algerien und durch die negativen Beiträge in den westlichen Medien erfülle der Islam die Funktion eines Feindbildes, so *Aksiyon* bei der Präsentation des Türkischen Islams. Deshalb brauche der Islam einen neuen, gemäßigeren Ruf, den er durch den Türkischen Islam erhalten könne. Was unter dem Türkischen Islam zu verstehen sein sollte, formulierte *Aksiyon* wie folgt:

Die Bewegung, die als die Transoxanien-Schule in die Geschichte einging, nahm die theologischen Lehren Mâturidî und Hanafî auf, welche mit dem historischen Freiheitsbewusstsein der Türken besser zusammenpassten, die ihr alltägliches Leben und die Praktizierung (der Religion) in der liebevollen Atmosphäre des Derwischordens *Yesevî* verbrachten. Der Türkische Islam, der mit dem Dreifuß Mâturidîsmus-Hanafîsmus-Yesevîsmus zum Ausdruck gebracht wird, wurde von Zentralasien über Anatolien bis zum Balkan durch die Gunst und Mühe der so genannten *Alperenler*, hineingetragen.⁷

Nach Ansicht der Zeitschrift *Aksiyon* besteht der Türkische Islam nicht aus einem gehäuften Regelwerk, sondern sei vielmehr eine Huldigung an die Liebe, die auf der Liebe zum Propheten und zu Allah aufbaue.⁸

Gülens Entwurf des „Türkei Islams“ folgten insbesondere nach dem Militärmemorandum vom 28.02.1997 kontroverse Definitionen eines Türkischen Islams. Sobald der damalige Ministerpräsident Mesut Yılmaz während der Gedächtnisfeierlichkeiten für den alevitischen Heiligen Hacı Bektaş

der Tageszeitung *Zaman*, Sprachrohr der *Fethullahçılar*, vom 13 bis 23.08.1995 veröffentlicht wurde.

⁶ Eren, 1997: 25-31.

⁷ Ebenda, 27.

⁸ Ebenda, 25.

Veli das Islamverständnis der (alevitischen) Türken favorisierend das arabische und persische Islamverständnis und die Vertreter des politischen Sunnitentums attackierte⁹, gewann die Diskussion über den Türkischen Islam im Sommer 1998 ein politisch-populistisches Niveau. Als wenig später die Militärs den Wunsch nach einem entpolitisierten Islam sowie einer türkischsprachigen Gebetsausübung bekannt gaben¹⁰, wurde die türkische Öffentlichkeit Zeuge der Diskussionen über die Form eines durch die Türkei geprägten und essentiell nationalen Islams. Selbst das Amt für Religiöse Angelegenheiten der Türkei, *Diyanet*, unternahm trotz der Vorbehalte seines Präsidenten, Mehmet Nuri Yılmaz, gegen die Begrifflichkeiten von einem „Türkischen oder Anatolischen Islam“ Versuche, die „modernen und demokratischen Merkmale des Türkischen Islams“ im Gegensatz zum arabischen und persischen Islamverständnis zu verdeutlichen, und es propagierte Thesen, die Türkei in der Rolle eines „Neo-Kalifats“ im Kaukasus, in Zentralasien und auf dem Balkan (wieder) in die Führungsposition zu bringen.¹¹ Obwohl Gülens „Türkei Islam“ ca. drei Jahre vor dieser Diskussion vorgeschlagen wurde, erwuchs ihm innerhalb dieser Diskussion rund um den Türkischen Islam im Sommer 1998 ein säkularer Rivale seitens der kemalistischen Eliten, der Militärs und durch die Aleviten des türkisch-staatsloyalen Spektrums, und die Auseinandersetzung erfolgte entlang der kontroversen Deutungsmuster der Befürworter und Gegner eines Türkischen Islams.

Aber die Ansichten Gülens und der Begriff *Türk(iye) Müslümanlığı* (Türkischer/Türkei Islam) waren dennoch der erste Auslöser dieser Diskussionen über einen türkisch geprägten Islam. Denn Gülen

⁹ Oral/Hasan, *Milliyet*, 17.08.1998.

¹⁰ Nach Informationen der Tageszeitung *Sabah* ließ der Kommandeur der türkischen Luftwaffe, İlhan Kılıç, anlässlich der Gedenkzeremonie zu Ehren der gefallenen Soldaten die Koranverse aus dem Türkischen vorlesen. Der Kommandeur forderte des Weiteren, so der Bericht, denjenigen, welche die türkische und moderne Interpretation des Islams „schwarz malen“ wollen, keine Möglichkeit zu geben. Siehe *Türk Müslümanlığı*, *Sabah*, 31.08.1998.

¹¹ Gök, 2000: 10; Çetingülec, 2000: 20.

war derjenige, der die sozio-politischen Wandlungen in Zentralasien und auf dem Balkan nach dem Zerfall des Kommunistischen Imperiums sah und die Aktivitäten seiner Anhänger entsprechend steuerte. Um einerseits dem möglichen Gegenwind seitens der kemalistischen Kreise des Landes entgegenzuwirken und andererseits die Anhängerschaft für neue Aktivitätsbereiche mobilisieren zu können, hatte Gülen das Konzept vom „Türkei Islam“ entworfen und seine Anhängerschaft mit seiner Mission beauftragt. Deshalb ist das Weltbild seines „Türkei Islams“ losgelöst von seiner Organisation (*Hizmet*) und den diesbezüglichen Aktivitäten nicht zu verstehen. Aufgrund dieser Tatsache ist die fundierte Darstellung der von Fethullah Gülen geführten religiösen Gemeinschaft, die nach dem Führer Gülen, trotz zahlreicher Kritiken als *Fethullahçılar* bezeichnet wird, von richtungsweisender Bedeutung.

4.2. Fethullah Gülen und die religiöse Gemeinschaft der „Fethullahçılar“

Die *Fethullahçılar* gehören zu den einflussreichsten und bekanntesten und wohl best organisierten religiösen Gemeinschaften der Türkei. Bis zum Jahr 1995 wurden die *Fethullahçılar* von den türkischen Sicherheitsbehörden als eine anti-laizistische religiöse Gruppe charakterisiert, die sich unter der Führung des pensionierten Predigers Fethullah Gülen gegründet hatte und unter Schülern und Studenten Anhänger für ihre Aktivitäten gegen den demokratischen Rechtsstaat der Republik Türkei suchte.¹² Die türkische Presse verfügte nicht über realitätsgetreue Informationen über die Pläne, Methoden und Aktionsbereiche dieser Gemeinschaft und war auch über den Gemeinschaftsführer Fethullah Gülen nicht ausreichend informiert. Im Jahre 1995 änderte sich das Bild der Öffentlichkeit

¹² 10 Mart Tarihli Emniyet Genel Müdürlüğü Raporu, *Aydınlık*, 12.01.1997: 4; *Çalışlar, Cumhuriyet*, 21.08.1995: 12.

über die *Fethullahçılar* drastisch, und die Gemeinschaft nahm von diesem Zeitpunkt an einen festen Platz in der türkischen Öffentlichkeit ein.

Die Geschichte dieser Gemeinschaft reicht bis in die 1970er Jahre zurück und die *Fethullahçılar* zählen heute zu einer der 30 *Nurcu*-Gemeinschaften in der Türkei, die nach dem Tod des Gemeindegründers Said Nursî (1873-1960) existierten.¹³ Said Nursî galt als eine der wichtigen religiösen Persönlichkeiten gegen Ende des Osmanischen Reiches und in der Zeit der frühen türkischen Republik. Er sorgte sowohl mit seinen politischen Aktivitäten als auch mit seiner islamischen Haltung für Aufsehen. Das Leben von Said Nursî bestand aus zwei Phasen, in denen sich zwei unterschiedliche Seiten seiner Persönlichkeit zeigen. „Alter Said,“ wie er sich nannte¹⁴, war einer der wichtigen Vertreter des Panislamismus und spielte eine bedeutende Rolle in der islamischen Partei *İttihâd-ı Muhammediyye*, die sich für die Rückkehr des islamischen Rechtes, der Scharia, im Staatswesen einsetzte und am konservativen Aufstand *31 Mart Vakası* vom 13.04.1909 beteiligt war.¹⁵ Ein anderes Merkmal seiner politischen Persönlichkeit liegt in seinem Interesse an der kurdischen Entwicklungsfrage. So forderte er von Sultan Abdülhamid II. (1842-1918) und von Sultan Mehmed Reşad V. (1844-1918) eine islamische Universität am Van-See, um den Bewohnern der kurdischen Gebiete eine Möglichkeit der Bildung zu gewährleisten.¹⁶ Nach seinem freiwilligen Einsatz im Ersten Weltkrieg gegen Russland geriet er in zweijährige Gefangenschaft in Tiflis.¹⁷ Nachdem er aus Russland geflohen war, wurde er aufgrund seiner Unterstützung für den türkischen Befreiungskampf *Millî Mücâdele* von Mustafa Kemal nach Ankara eingeladen, um seinen Beitrag zu Gunsten der neuen Regierung sichern zu

¹³ Beki, *Yeni Yüzyıl*, 20.01.1995: 6.

¹⁴ *Tarihçe-i Hayatı*, 1994: 73.

¹⁵ Tunaya, 1960: 188-190.

¹⁶ *Tarihçe-i Hayatı*, 1994: 42, 93.

¹⁷ Ebenda, 103.

können.¹⁸ Aufgrund der anti-islamischen Tendenzen Atatürks zog er sich vom politischen Dasein zurück und begann ein frommes Leben im Osten der Türkei.¹⁹ Anlässlich des kurdischen Aufstandes, angeführt durch Scheich Said im Jahre 1925, wurde auch Nursî verhaftet und in die westanatolische Kleinstadt Burdur versetzt²⁰, obwohl er sich an diesem Aufstand nicht beteiligt hatte.²¹ Nursî interessierte sich zwar für die Entwicklungsfrage der Kurden, zeigte jedoch aufgrund seiner klerikalen Haltung keine Akzeptanz gegenüber dem kurdischen oder türkischen Nationalismus. Nursî hielt den Islam für ein entscheidendes Element einer Nation. Aus diesem Grund gehören alle Muslime zu einer Nationalität. Im Nationalismus sieht er den Versuch europäischer Despoten, die Muslime zu spalten.²² Ein prägnantes Merkmal des Nationalgefühls Nursîs liegt in seiner Vorliebe für die Türken. Für Nursî ist die Nationalität der Türken durch den Islam gefestigt und von ihm untrennbar.²³ Obwohl er nicht von den Türken abstammt, begrüßt er die Dienste der türkischen Nation für den Islam.

Ich stehe ganz stark und ehrlich hinter diesen Gläubigen des Heimatlandes, welche man Türken nennt, aufgrund der Nationalität der islamischen Religion und einer wahren und ewigen Bruderschaft (stehen wir) in Beziehung (zu einander). Und ich stehe mit Stolz und Zuneigung zu Gunsten des Islams gegenüber diesen Söhnen des Vaterlandes, die fast seit Tausend Jahren die Fahne des Korans siegend in sechs Richtungen der Erde trugen.²⁴

Die Exilphase in seinem Leben nannte Nursî „Neuer Said“, und er versuchte, in religiösen Schriften seinen Glauben und sein

¹⁸ Tarihçe-i Hayatı, 1994: 124, Nach der Besetzung Anatoliens und Istanbuls durch die Aliierten gemäß des Mondrausvertrages, riefen Mustafa Kemal Atatürk und seine Anhänger einen neuen Staat, die heutige Türkei, aus. Das Sultanat erließ jedoch durch *Şeyhülislâm* [*Şayh al-Islâm*] eine Fetwa, in der die Befreiungskapf der anatolischen Regierung als unzulässig ausgerufen wurde. Dagegen erließ der neue Staat in Ankara zu Gunsten des *Millî Mücâdele* eine Gegenfetwa. Said Nursî befürwortete diese und unterstützte die anatolische Regierung.

¹⁹ Tarihçe-i Hayatı, 1994: 129-132.

²⁰ Ebenda, 136-137.

²¹ Çalışlar, *Cumhuriyet*, 24.08.1995: 10.

²² Nursî, 1994: 310-311.

²³ Ebenda, 312.

²⁴ Ebenda, 408.

Islamsverständnis zu verbreiten. Trotz des bis zu seinem Tod andauernden Exil- und Haftlebens gelang es ihm, eine der einflussreichsten religiösen Gemeinschaften der Türkei zu organisieren und Tausende Glaubenschüler zu erziehen. Nach seinem Tod führten seine einflussreichsten Schüler jeweils Gemeinschaften nach ihren eigenen Vorstellungen an.²⁵

Obwohl die kurdische Abstammung Nursîs Gülen daran hinderte, Nursî zu seinen Lebzeiten persönlich kennen zu lernen sowie zu seiner Schülergruppe zu gehören²⁶, änderte Gülen später jedoch seine Meinung und gab bekannt, ein Bewunderer und Nachfolger von Nursîs Mission zu sein.²⁷ Ob Gülen Said Nursîs Mission und Glaubensperspektive fortführte oder seinen eigenen Weg ging, ist ein umstrittener Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Während Bayram Balcı Gülens Bewegung aufgrund ihres auf die Erziehung, Medien und moderne Kommunikation fokussierenden Charakter als die „wahre und direkte Erbin“ des Said Nursî darstellt²⁸, sehen die Forscher mehrheitlich bei Gülen eine neue Bewegung, abweichend von der Bewegung Said Nursîs. Der Ansicht Nilüfer Narlı zufolge sind Gülens islamische Ansichten weit entfernt von den ursprünglichen panislamischen Vorstellungen der *Nurcu*-Bewegung, die den Nationalismus zurückweist. Gülens *Nurculuk*-Vision sei eine neue Vorstellung, die mit dem „Neuen Osmanismus“ (Sehnsucht nach der prunkvollen Vergangenheit des Osmanischen Reiches) und dem gegen den separatistischen Terror (*PKK*) gerichteten Nationalismus verbunden ist.²⁹ Auch nach Meinung Hakan Yavuzs weicht die nationalistische und staatszentrische Neue *Nurcu*-Bewegung von Nursîs Bewegung ab, denn Gülen habe die zivile und individuelle Lehre Nursîs verlassen und an Stelle der kritischen Haltung Nursîs einen „gehorsamen

²⁵ Beki, *Yeni Yüzyıl*, 16.01.1995: 6.

²⁶ Beki, *Yeni Yüzyıl*, 17.01.1995: 2.

²⁷ Çalışlar, *Cumhuriyet*, 21.08.1995: 12.

²⁸ Balcı, 2002: 257, 259.

²⁹ Narlı, 1995: 10.

Bienenstock“ produziert.³⁰ Darüber hinaus hält Yavuz Gülen Neu-*Nurcu* Bewegung im Gegensatz zum Nursîs „exklusiver Glaubensbewegung“ für eine vom Glauben insprierte Erziehungsbewegung, die sich nationalistisch, global und freimarktwirtschaftlich orientiert hat.³¹ Der Vorsitzende der *Yeni Asya*-Gruppe, von der sich Gülen in den 1970er Jahren aufgrund ihrer Unterstützung für die *Adalet Partisi* von Süleyman Demirel distanzierte, Mehmet Kutlular, wirft Gülen vor, die Mittel und Ansichten Nursîs für seine Führung zu nutzen und lehnt Gülen Linie als neue Interpretation der *Nurcu*-Bewegung ab.³² Nach der soziologischen Analyse Uğur Kömeçoğlu stellt diese Gemeinschaft eine Digression von der als kollektiv begonnenen *Nurcu*-Bewegung dar. Die Grunddynamik der *Nurcu*-Bewegung hätte die *Fethullahçılar* dazu bewegt, die Strömung im Rahmen der von Said Nursî festgestellten Ansätze neu zu interpretieren und sich weltweit zu mobilisieren. Da es so ein „Baugerüst“ gegeben habe, sei durch diese kulturellen Quellen die Geburt der *Fethullahçı*-Bewegung vereinfacht worden.³³

Während die hier erwähnten Thesen den Polarisierungsprozess Gülen zum Ursprung der *Nurculuk*-Bewegung richtig analysieren, übersehen sie jedoch, dass Gülen in seine Bewegung drei ideologische Erben, nämlich die „Türkisch-Islamische Synthese“, den islamischen Dichter Sezai Karakoç und Said Nursî einbringt und sie in eine grenzüberschreitende Aktion umwandelt.³⁴ Somit erscheint Gülen nicht nur als Gründer einer von Nursîs *Nurculuk* abweichenden neuen Bewegung sondern auch als Mobilisator der Ideen seiner Vorgänger. Deshalb ist er erfolgreicher Vollstrecker des gesamten „türkisch-islamischen Gedankenguts“ des letzten Jahrhunderts. Denn trotz ihrer jungen Vergangenheit und des fehlenden historischen Hintergrundes, im Unterschied zu den

³⁰ Yavuz, *Milliyet*, 11.08.1997: 20.

³¹ Yavuz, 2003b: 19.

³² Çalışlar, *Cumhuriyet*, 23.08.1995: 10.

³³ Kömeçoğlu, 2000: 154.

³⁴ Bilir, 2002a: 243-244.

konkurrierenden *Tarikat*-Orden, besitzen die *Fethullahçılar* heute einen weit reichenden Einfluss im In- und Ausland. Obwohl die meisten Forscher diese erfolgreiche Entfaltung der *Fethullahçılar* mit dem von ihr gezeichneten Gesellschaftsbild in einer gemäßigt-moderaten Form des Islams und mit der apolitisch-staatsloyalen Haltung gegenüber dem Staat zu erklären versuchen³⁵, liegt der Aufschwung des von Gülens Anhängern erbauten Imperiums auch an Gülens Mobilisierungstalent. Im Gegensatz zu anderen islamischen Organisationen der Türkei konzentrierte sich Gülens Gemeinschaft zunächst nur auf die Vollendung der schulischen und moralischen Erziehung eines Führungskaders. In der Folge bauten sie mit Hilfe dieser gut ausgebildeten Kader die sekundären Bereiche des Imperiums wie Medien und Wirtschaftswesen auf und aus, während die anderen islamischen Gruppen in zweckorientierten Einzelfeldern der Politik, Wirtschaft, Medien oder (islamischen) Erziehung agierten. Insbesondere während der Regierungszeit Özals in der Türkei entwickelte sich die Organisation der *Fethullahçılar* mit sichtbaren Schritten inner- und außerhalb der Türkei. Ihren eigenen Angaben vom Januar 1998 zufolge setzt sich die Schul- und Medienlandschaft der *Fethullahçılar* aus sieben Universitäten, 150 Schulen sowie 250 sonstigen Bildungseinrichtungen wie Repetitorien und Tutorien in der Türkei zusammen. Darüber hinaus existieren 250 Schulen in über 50 weiteren Ländern sowie 300 Schüler- und Studentenwohnheime.³⁶ Die Mediengruppe der *Fethullahçılar* besteht aus der Tageszeitung *Zaman*, die in 13 Ländern zum Teil in den einheimischen Sprachen veröffentlicht wird, dem Rundfunkwesen *Samanyolu-TV* sowie *Dünya* und *Burç FM*, der Nachrichtagentur *CHA*, der Wochenzeitschrift *Aksiyon*, sowie aus der monatlichen Zeitschrift *Sızıntı*. Diese Zeitschrift war die erste veröffentlichte Zeitschrift der Gemeinschaft (1979). Sie diente zur moralischen Stärkung der Anhänger und erschien auch im Westen,

³⁵ Hermann, 1996a: 41; 1996b: 628; Kozanoğlu, 1997: 60-62; Balcı, 2002: 259; Yavuz, 2003a: 199; 1995: 163.

³⁶ Mertek: 44.

unter dem englischen Namen *The Fountain* und dem deutschen Titel *Die Fontäne*. Außerdem erschienen die ökologische Zeitschrift *Ekoloji* und die theologische Zeitschrift *Yeni Ümit*.³⁷ Informationen der Tageszeitung *Hürriyet* zufolge kontrollieren *Fethullahçılar*, unterstützt von 500 türkischen Firmen, 50 Milliarden Dollar durch die Privatbank *Asya Finans* und das Versicherungsunternehmen *Işık Sigorta*.³⁸ Eines der meist diskutierten Themen über die *Fethullahçılar* sind ihre Finanzquellen, die offiziell nicht bekannt sind. Anfängliche Spekulationen in der Presse über ausländische, etwa amerikanische oder saudiarabische Finanzierung, wurden von Gülen entschieden zurückgewiesen.³⁹ Der Erklärung des Gemeindevorsitzenden Fethullah Gülen zufolge speisen sich ihre finanziellen Quellen nur aus der freiwilligen Unterstützung und der „Mühe der karitativen Bürger“, die sich für ihre Dienste nicht bezahlen ließen. Dies sei eine Unterstützung des opferbereiten Volkes, die auch zu dem Befreiungskampf (*Millî Mücâdele*) geführt habe.⁴⁰ Gülen dementiert auch die Behauptungen ihm gegenüber, die, aufgrund seiner prominenten Auftritte in der Öffentlichkeit und seinem längeren Aufenthalt in den USA aussagen, dass er das ganze Imperium in seinem Besitz habe.⁴¹ Er besitze keine weltlichen Güter außer seinen Kleidern, und er habe seine erworbenen Bücher längst gestiftet.⁴²

Sowohl die Quellen der *Fethullahçılar* als auch die Forschung über diese Gemeinde ergeben, dass sich die Gemeinde der *Fethullahçılar* von Spendengeldern türkischer Bürger und reicher Unternehmen, deren Zahl nach Angaben Necip Hablemitoğlu bis zu 5000 Firmen umfasst⁴³, finanziert. Die Spendengelder (*Himmet*) stammen aus dem Verkauf gespendeter Tierfelle beim Opferfest,

³⁷ Mertek: 46-47; Yavuz, 2003a: 191.

³⁸ Malları Tehlikede, *Hürriyet*, 22.07.199; Siehe die ausführliche Liste der Erziehungseinrichtungen Gülens in Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 28.01-29.01.1998.

³⁹ Akman, *Zaman*, 26.03.2004.

⁴⁰ Birand, 32.Gün, CD.1; Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 16.01.1998: 3, 8.

⁴¹ Akman, *Zaman*, 01.04.2004.

⁴² Akman, *Sabah*, 29.01.1995: 17.

⁴³ Hablemitoğlu, 1999c: 28-29.

aus Almosen (*Zekât, Fitre*) und Stipendiengeldern für die armen Schüler.⁴⁴

Eines der umstrittenen Themen bezüglich der *Fethullahçılar* ist ihre innere Organisation und die gesellschaftliche Struktur der Gemeinschaft. Trotz der fundierten Beschreibungen durch die Presse und durch Intellektuelle bestreitet der Führer der Gemeinschaft, Fethullah Gülen, dass es eine Gemeinschaft mit dem Namen *Fethullahçılar* gebe und er den Vorsitz der Gemeinschaft ausübe; er bestreitet sogar jegliche Absicht, eine Gemeinde zu gründen und zu führen.⁴⁵ Gülen dementiert auch die Beschreibung seiner Gemeinschaft als „eine namenlose und undefinierbare *Sufi*-Bewegung“, welche in Form eines Derwischordens geführt werde. Er selbst nennt seine Bewegung *Hizmet* (Dienst).⁴⁶ Er erfülle allenfalls die Funktion eines Beraters, dessen Rat seine Umgebung beeinflusse und von seinen Freunden in die Tat umgesetzt werde.⁴⁷ Sogar seine Gespräche mit Politikern und prominenten Persönlichkeiten habe er nicht als ein Führer dieser Gemeinschaft, sondern als einfacher Bürger geführt, der sich um die Wohlfahrt seines Landes und um Frieden unter seinen Landsleuten bemühe.⁴⁸ Doch Gülen's Ablehnung einer organisatorischen Beziehung zu seiner Gemeinschaft steht in Widerspruch zu seinem tatsächlichen Umgang mit der Gemeinschaft, welchen er in einem seiner Bücher indirekt auch zum Ausdruck bringt:

Weil meine Ehre, mein Ehrgefühl und meine Würde nunmehr mit diesem Dienst verknüpft sind, beziehen sich von jetzt an alle Dinge, die mich betreffen, auf die Menschen, die sich um diesen Dienst gruppieren.⁴⁹

⁴⁴ Yavuz, 2003a: 191; Birand, 32.*Gün*, CD. 2; Yıldız, 2000: 415; Çetinkaya, 2004: 7.

⁴⁵ Akman, *Sabah*, 30.01.1995: 23; Özkök, *Hürriyet*, 24.01.1995: 19.

⁴⁶ Ünal/Camcı, 1999: 236.

⁴⁷ Akman, *Zaman*, 27.03.2004.

⁴⁸ Özkök, *Hürriyet*, 23.01.1995: 17.

⁴⁹ Gülen, 1997: 300.

Sowohl die Struktur und die innere Ordnung der *Fethullahçılar* als auch das Verhältnis der Anhänger zum Vorsitzenden Gülen präsentieren eine durch eine Hand geleitete und kontrollierte islamische Gemeinde. Der Ansicht des Autors Ahmet Insel zufolge lässt sich die Gemeinde der *Fethullahçılar* als ein heiliges Dreigestirn, wie es in jeder Bewegung der dritten Welt präsent sei, formulieren: Ein starker Führer, ein Managerkader, der sich mit den wirtschaftlichen Regeln gut auskennt und ein Volk, das viel arbeitet und wenig verbraucht. Ein sehr enger und zentraler Inspektionsmechanismus, der sich um die Person des Fethullah Gülen zentriert, manifestiert den inneren Zusammenhalt in der Gemeinschaft.⁵⁰ Aber die *Fethullahçılar*, insbesondere ihr Führer Gülen, lehnen offiziell die Form eines durch eine Hand geleiteten Ordens ab und bemühen sich, ihre Gemeinde als eine zivile Einrichtung der Bürger zu präsentieren und sich von den traditionellen religiösen Derwischorden der Türkei zu distanzieren. Gewiss nicht ohne Erfolg. Während einige Derwischorden, die islamische *Refah* und die *Fazilet*-Partei, religiöse Schulen wie die *İmam-Hatip*-Schulen und private Koranschulen in der Folge des Militärmemorandums vom 28.02.1997 schwere Rückschläge erlitten⁵¹, blieben die Schulen der *Fethullahçılar* von der neuen Regelung unberührt, da sie nach den Maßstäben der staatlichen Schulbehörde im Rahmen des offiziellen Schulwesens gegründet und geleitet worden waren und werden. Weder die Überprüfungen der staatlichen Inspektoren noch der Druck der Medien konnten dem Schulwesen der *Fethullahçılar* schaden, vielmehr verstärkten sie sogar das Image der Schulen derart, dass die Übergabe der Schulen an das türkische Erziehungsministerium, die Gülen aufgrund des öffentlichen und militärischen Drucks in Kauf nahm, auf Kritik stieß. Die Schulen hätten ein so modernes Bildungsniveau erreicht, dass die Übergabe und die Verwaltung

⁵⁰ Insel, 1999: 170; Siehe für die Binnenorganisation der *Fethullahçılar* in Zentralasien auch in Balci, 2002: 277.

⁵¹ Siehe für das Erziehungsgesetz mit der Nummer 4306 vom 16.08.1997 sowie für das Memorandum des Nationalen Sicherheitsrates vom 28.02.1997 (*28 Şubat 1997 MGK Muhtrasi*) in Yıldız, 2000: 191-197, 93-97.

durch den Staat das Niveau verschlechtern würde, hieß es bei den Kritikern.⁵² Daraufhin versuchten die *Fethullahçılar* den Bestand ihrer Schulen sowohl national als auch international sicher zu stellen, indem sie das Ziel verfolgten, ihren Schulen einen Status als *Non Governmental Organizations (NGO)* zu verschaffen, da sich die *NGO*'s unter dem Schutz der UN befinden und von ihren formellen Möglichkeiten profitieren.⁵³

4.3. Definition des „Türkei Islams“ durch Fethullah Gülen

Der von dem Gemeindeführer Fethullah Gülen vertretene „Türkei Islam“ zeigt sowohl in seinen fundamentalen glaubensspezifischen Eigenschaften als auch in seinen sozialen Seiten einen nationalen Charakter. Dieser ist vor allem von territorial-kulturellen Aspekten geprägt. Gülen zufolge ist der in Anatolien entstandene Islam ohne arabischen Einfluss, vielmehr sei er in seinem heutigen Charakter asiatisch-türkisch geprägt, denn die Türken hätten die wahre Quelle des Islams nicht aus Mekka und Medina, sondern aus Asien, wo der Islam durch die türkischen Gelehrten reguliert worden wäre, bekommen.⁵⁴ Der „Türkei Islam“ beruhe deshalb auf dem Einfluss der türkischen Gelehrten Buhârî, Sadruşşehîd, Merginânî und Ahmed Yesevî. Die Wurzeln des „Türkei Islams“ entsprängen der islamischen Renaissance des 4. und 5. Jahrhunderts (nach dem islamischen Kalender der Hidschra), welche von diesen Gelehrten durchgeführt worden sei und dem Islam einen weltoffenen und universalen Charakter verliehen habe.⁵⁵ Diese Variante des Islams sei durch die wandernden Derwische und die *Alperenler* nach Anatolien und Westen gebracht worden und dort von den anatolischen Sufis Mevlana (1207-1273) und Yunus Emre (?-1320/21), Niyâzî Mısrî (1618-1694) um die Werte der Liebe, Toleranz und des Dialogs

⁵² Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 03.02.1998: 6.

⁵³ Bilici, 2000: 30.

⁵⁴ Turgut, *Sabah*, 23.01.1997: 19.

⁵⁵ Can, 1996: 34.

erweitert worden.⁵⁶ Dieses Islamverständnis beinhalte nicht nur die seldschukischen und osmanischen Glaubenselemente sondern berühre auch mit den hethitischen, byzantinischen und hellenistischen Kulturelemente.⁵⁷ Gülen sieht jedoch den Islam als entscheidendes und dominierendes Element und laut seiner Definition steht nicht in Frage, ob man das Türkentum dem Islam vorziehen solle oder umgekehrt, denn für ihn wurden die Türken durch die Annahme des Islams zu einer Nation und fanden so ihren wahren Charakter.⁵⁸ Aus diesem Grund liefen Islam und Türkentum Hand in Hand, und eine Trennung beider von einander oder eine grundsätzliche Entscheidung für das Eine oder das Andere sei nicht denkbar. Da der Islam für Gülen ein Garant der Zufriedenheit im Diesseits und Jenseits darstellt, definiert Gülen die islamischen Quellen wie den Koran, die Sunna, den Idschma' oder den Sufismus als prägende Elemente, als Werte wie die türkischen Bräuche und Sitten für die nationale Kultur.⁵⁹ Die „moralischen, seelischen und historischen“ Eigenschaften der Türken seien so stark mit dem Islam verbunden, dass eine Trennung Gülen nicht möglich erscheint.⁶⁰

Um eventueller Kritik gegen den Begriff *Türkiye Müslümanlığı* vorzubeugen, der aufgrund der Universalität des Islams widersprüchlich zur Zentralisierung des Islams auf die Türkei erscheinen könne, gibt er das Beispiel der Annahme des Islams von Seiten der Türken an. Diese hätten den Islam ohne Weigerung angenommen, ohne ihre Sitten und Bräuche aufzugeben, worin Gülen einen Beleg für die weiterhin bestehende Universalität des Islams sieht.⁶¹ Gülen's Ansicht zufolge sollte aber diese nationale

⁵⁶ Ünal/Camcı, 1999: 105, 107.

⁵⁷ Ebenda, 143-144.

⁵⁸ Özkök, *Hürriyet*, 25.01.1995: 19; Can, 1996: 34; Diese Ansicht wurde zunächst vom islamischen Ideologen und Dichter Necip Fazıl Kısakürek, der seinen Einfluss auf Gülen wie auch auf andere islamischen Persönlichkeiten und Bewegungen ausübte, vorgebracht.

⁵⁹ Gülen, 1999b: 4; 2000: 2-5.

⁶⁰ Özkök, *Hürriyet*, 25.01.1995: 19.

⁶¹ Can, 1996: 33.

Definition des Islams nicht für jede Nation gelten, da die Türken neben dem Koran und der Sunna gegenüber der geistlichen Seite des Islams offen gewesen seien und nebenbei den Sufismus mit den Naturwissenschaften in Einklang gebracht hätten. Des Weiteren sei es ihnen gelungen, durch den Idschtihad (*İctihâd*) eine selbständige Exegese nach den soziologischen, moralischen und metaphysischen Bedürfnissen der Gesellschaft zu treffen. Die anderen islamischen Nationen aber würden diesen liberalen Gedanken gegenüber verschlossen bleiben. Sie hätten sich, statt sich mit Glaubensfragen zu beschäftigen, mit unnötigen Details (*Teferruât*) abgemüht und dabei ein strenges Verständnis des Islams betont. Man könne sogar von einem Fanatismus bei der Praktizierung des Islams reden.⁶² Da die sunnitisch-hanafitische Lehre auf drei Vierteln der Erde Akzeptanz fände und dadurch eine breite aber zu allgemeine Basis habe, wünscht sich Gülen für die Mission des Islams eine Verbreitung seines „Türkei Islam-Verständnisses“:

...Ich sagte immer zu mir: Könnten wir (doch bloß) einen Islam, an den die muslimischen Türken glauben, hierher bringen. Solange sich diese Menschen hier (allerdings) so fanatisch verhalten, bringen sie dadurch dem Islam keinen Profit sondern schaden ihm. Dieses Verständnis ist auch gegensätzlich zu dem, was unser Herr Prophet offenbart hat. Er ordnete nämlich an, „Verkündet! Erschreckt nicht! Vertreibt nicht!“. Diese Menschen werden vertrieben. „Erleichtert, machet nicht schwer“. Im Gegenteil, diese Menschen machen es schwer, erregen Ekel, anstatt die frohe Botschaft zu verkünden. Aus dieser Sicht ist der Begriff „Türkei Islam“ unter bestimmten Voraussetzungen und Erklärungen richtig. Aber wenn man von der Universalität des Islams aus von einem Türkischen Islam spricht, entstünde daraus ein kurdischer Islam, ein persischer Islam, ein arabischer Islam. An diesem Punkt könnten wir alles durcheinander bringen...⁶³

In dem dargestellten „Türkei Islam“ Gülens stoßen der schiitische und der wahhabitische Islam auf eine klare Ablehnung. Der sunnitischen Lehre wird hingegen ein besonders großer Wert

⁶² Can, 1996: 35.

⁶³ Ebenda, 36.

beigemessen. Da die Perser den Islam nicht wie die Türken freiwillig, sondern unter Zwang angenommen hätten, würden sie sich gegen den Islam wehren und Intrigen schmieden. Es gehe den Schiiten nicht um den Islam, sondern um die Verschleierung des Hasses der Perser gegen den Islam, den sie vor allem als Anhänger des Kalifen Ali zum Ausdruck brächten.⁶⁴ Gülen betrachtet den Türkischen Islam im Vergleich zu dem iranischen Islam als tolerant, offen, undogmatisch und wirft dem schiitischen Islam Konservatismus vor. Aus diesem Grund solle der „Türkei Islam“ bewahrt werden, um eine schiitische Einflussnahme in der Türkei verhindern zu können. Da der Iran im Namen der islamischen Revolution die Einflussnahme seiner Konfession und die persische Ausbreitung in der Region anstrebe, sollten gegen den Iran entsprechende Maßnahmen ergriffen werden.⁶⁵ Des Weiteren sollten die Schiiten und Wahhabiten durch die ausgedehnte Dimension des islamischen Sufismus von Asien ferngehalten werden.⁶⁶

Was das Thema Dogmen und Reformen betrifft, präsentiert Gülen „Türkei Islam“ das folgende Bild. Der Islam, der sich im Rahmen der hanafitischen-sunnitischen Konfession entwickelte, beinhalte keine Dogmen. Zwar habe sich im Laufe der islamischen Geschichte auch ein Dogmatismus entwickelt; dieser sei jedoch nicht aus sunnitischen Konfessionen hervorgegangen.⁶⁷ Außerdem seien nach dem fünften Jahrhundert nach Hidschra die Wege zur neuen Interpretation verschlossen und der „Horizont der Meinung“ verengt worden.⁶⁸ Mit dieser Aussage befürwortet Gülen jedoch keine mögliche Reform des Islams. Denn eine Reform, so Gülen, sei nur dann denkbar, wenn es zuvor eine Deformation gab, was beim Islam nicht der Fall sei. Darüber hinaus sei der

⁶⁴ Gülen, 1995a: 17.

⁶⁵ Sevindi, 1997: 49-50.

⁶⁶ Ebenda, 52.

⁶⁷ Can, 1996: 50-51.

⁶⁸ Akman, *Zaman*, 22.03.2004.

Idschtihad keine Reform, sondern bedeute, die Elastizität bis zu den Grenzen zu dehnen, um die Bedürfnisse an die Ären anzugleichen.⁶⁹ Abschließend lehnt Gülen eine reformähnliche Identitätssuche im Namen des „Türkei Islams“ für den Islam ab⁷⁰ und spricht den Islam von einer fehlenden Selbstkritik gänzlich frei. Keine Religion außer dem Islam sei wirklich selbstkritisch, so Gülen.⁷¹

Nach Gülen sind die tolerante Grundeinstellung und die Unterbindung des Radikalismus die charakteristischen Eigenschaften des „Türkei Islams“, die ihn sowohl von der schiitischen als auch von der sunnitisch-wahhabitischen Variante unterscheiden. Die terroristische und gewaltbereite Haltung entspreche nicht dem Kern des Islams, denn der Islam kam, um der Menschheit Frieden und Behaglichkeit zu bringen. Obwohl das Image des Islams durch die feindlichen Manipulationen und die von einigen Muslimen betriebenen individuellen Fehler beschädigt worden sei, sei der Islam durch die türkische Toleranz von dieser Bürde befreit worden:

Der Islam kam, um der Menschheit Glück und Frieden zu bringen. Jetzt ist (vom Islam) ein solches Bild hervorgerufen worden, als ob du jemanden den Kopf abschlägst, wenn irgendjemand nicht so denkt wie du (und) als ob jeder so denken und leben soll wie du. Das war bis dahin der Vorbehalt des Westens gegenüber der islamischen Welt. Das war wie eine Bürde auf unserem Rücken. Dem Muslim in Algerien (oder) im Sudan wurde auf diese Weise der Terrorismus angedichtet. Ein ganz schlechtes Image wurde erweckt. Ich nehme an, dass unsere Nation, die neun Jahrhunderte (lang) im Rahmen eines hochwertigen, flexiblen, weitausgerichteten Verständnisses, mit der Liebe und Toleranzhaltung des Buches (Koran) und der Sunna zusammenpassend die Interpretationen zu Stande brachte, in dieser Hinsicht wieder mit ihrem weiten Horizont, mit ihrer Toleranz die Bürde, die auf dem Rücken der islamischen Welt lag, genommen hat.⁷²

⁶⁹ Özkök, *Hürriyet*, 26.01.1995: 17.

⁷⁰ Yavuz, *Milliyet*, 12.08.1997: 18.

⁷¹ Akman, *Zaman*, 23.03.2004.

⁷² Can, 1996: 32-33.

Aus den wiedergegeben Grundsätzen seines Konzeptes des „Türkei Islams“ resultiert eine islamische und nationale Weltanschauung Gülens. Hinsichtlich dieser Weltsicht kann unter Gülens „Türkei Islam“ eine reformorientierte bzw. theologische Neuformation des Islams ausgeschlossen werden. Obwohl er den von Türken praktizierten Islam von Dogmen freispricht, stellt der Islam für ihn doch ein unantastbares Regelwerk dar. Nicht nur die glaubensspezifische Auslegung des Islams, sondern auch die soziale Definition seines Inhaltes im Bezug auf die historisch-politischen Verhaltensmuster gestalten das türkisch-nationale Islamverständnis Gülens. Diesbezüglich greift Gülen auf die islamischen Ären der türkischen Geschichte zurück und stellt fest, dass die Türken ausgerüstet mit dem islamischen Geist den vollkommensten Glauben und einen mit ihm verbundenen Charakter erzielten. Aus diesem Grund ist die kulturelle und historische Wahrnehmung bezüglich des islamischen Glaubens der primäre Faktor, der Gülens „Türkei Islam“ gekennzeichnet hat. Der Gülen nahe stehende Autor Ali Ünal, der die erste Monographie über Gülen verfasst hat, bekräftigt ausdrücklich, dass das Islamverständnis Gülens unter dem Gesichtspunkt der Höhen und Tiefen der türkischen Geschichte seine Form gefunden hat und sich somit von den anderen ideologisch-islamischen Deutungsmustern abgrenzt.⁷³

Obwohl Gülen bezüglich seines Konzeptes vom „Türkei Islam“ sich gern auf dem Pfad des einst in Asien entstandenen Islams der türkischen Gelehrten Buhârî, Sadruşşehîd, Merginânî und Ahmed Yesevî behaupten möchte, trat er in seiner Aktion doch als Vollstrecker der türkisch-islamischen Ideologien des letzten Jahrhunderts auf. Während die von Gülen erwähnten türkischen Gelehrten, insbesondere Ahmed Yesevî, mit der Aufgabe betraut waren, aus dem politisch überlegenen Islam und den im Volksgeist verwurzelten Glauben der Türken ein neues Glaubenssystem zu

⁷³ Ünal, 2002: 105.

entwickeln, ist Gülen bemüht, bezüglich der gegenwärtigen Probleme des Landes den Islam mit einer türkisch-nationalen Auslegung als eine türkische Identität neu zu beleben. Zum Zwecke dieser Identitätsbelebung sieht Gülen den Islam im Gegenzug der schiitischen und wahhabitischen sowie diverser politischer Ideologien des Islamismus nicht als politisches Programm. Er betrachtet den Islam vielmehr als moralische und geistliche Quelle, die bestenfalls den Charakter der türkischen Nation ergänzt und vervollständigt. Nicht nur die Neudefinition der vorigen Erbschaft, sondern auch der theologisch starre Charakter des „Türkei Islams“ unterscheidet ihn vom *Yesevî*-Islam, obwohl Gülen gern auf ihn referiert. Ahmed Yesevîs Islamverständnis war mit dem Bestreben verbunden, den Islam, der zum Zeitpunkt der Islamisierung der Türken längst in die Dienste der politischen arabischen Hegemonie getreten war, für die Bedürfnisse der schamanisch geprägten Nomaden zu raffinieren und zu entpolitisieren. Yesevîs Weg war insofern revolutionär, als er den politisch geprägten Islam der arabischen Offensive in die fromme Bahn des Glaubens leiten konnte. Gülen setzte dagegen in den Fußstapfen seiner Vorgänger die bestehende Weltanschauung in die Tat um, ohne eine theologische oder ideologische Formation des sunnitischen Islams in die Wege leiten zu wollen. Darüber hinaus ist Gülen nicht Willens, den Islam bezüglich der zeitgenössischen Werte zu rekonstruieren, er beabsichtigt vielmehr, den Islam nach dem Muster der erfolgreichen türkisch-islamischen Ären der Osmanen in die türkische Identität zu integrieren, so dass daraus eine islamisch-türkische Integrität im modernen Zeitalter entsteht. Wie auch meist Forscher richtig unterstreichen, wurde Gülen in vierleier Hinsicht von den Vorgänger-Ideologien und Ideologen des rechten Spektrums beeinflusst.⁷⁴ Obwohl diese Einflüsse auch bei den gegenwärtigen politisch-religiösen Gruppen der Türkei festzustellen sind, verhalf Gülen jedoch mit seinem

⁷⁴ Yavuz, 2003a: 181; Balci, 2002: 259; Hermann, 1996b: 632; *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.09.2000: 16.

„Türkei Islam“ einer kollektiven Identität des „türkisch-islamischen Gedankengutes“ des 20. Jahrhunderts zur vollendeten Ausformung und verwandelte sie in eine breite Bewegung. Richtungsweisend war für Gülen in dieser Erbschaft drei Kategorien: Glaube, Auferstehung und Aktion. Basierend auf der Glaubenserneuerung Said Nursîs und dem *Diriliş*-Phänomen des islamischen Dichters Sezai Karakoç sowie auf dem ideologisch-politischen Gerüst der „Türkisch-Islamischen Synthese“ hat Gülen den „Türkei Islam“ als einen Kodex für die junge Generation der Türkei angeboten.⁷⁵ Während Nursîs Glaubensbewegung in den Händen Gülens eine felsenstark gläubige Jugend heranzog, kommt Sezai Karakoçs Auferstehung (*Diriliş*) in Gülens Sehnsucht nach den prunkvollen Ären des Osmanischen Reiches zu Wort und ist im Stande die Massen zu bewegen. Auch die Träume der Verfechter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ erhielten durch die Schulkolonien der Gefolgsleute Gülens in Zentralasien eine reelle Gestalt. Hinsichtlich dieses erfolgreichen Aktionismus der türkisch-islamischen Weltsicht verleiht Gülens „Türkei Islam“ dem türkischen Nationalismus, der aufgrund des kemalistischen Säkularismus und der ethnischen Formation der Türkei zu Platzen drohte, einen neuen Glanz: Er gibt den Intellektuellen des rechten Spektrums wieder Hoffnung und lässt die Nostalgiker des Osmanischen Imperiums wieder wahrhaftig träumen. Deshalb ist sein „Türkei Islam“ eine politisch und historisch bedingte Weltanschauung und keineswegs eine reformorientierte Suche nach einem liberalen und weltoffenen Islam. Denn Gülen ist im Vergleich mit den *Tarikat*-Orden und den Vertretern des politischen Islams nicht weniger starr oder konservativ, wenn es um die Pflicht- und Verbotskataloge des sunnitischen Islams geht. Er ist in seiner politisch-religiösen Betätigung nach Außen hin jedoch toleranter und dialogorientierter als andere islamische Gemeinschaften der Türkei. Hinsichtlich dieser Tatsache ist es genauso unzutreffend, wenn man Gülens „Türkei Islam“ auf ein

⁷⁵ Bilir, 2002a: 244.

bloßes Bollwerk reduziert oder diese türkisch-islamische Weltsicht als Manöver um die Legitimitätserlangung dem kemalistischen Staat gegenüber versteht, wie es einige der Kritiker von Gülens „Türkei Islam“ vorbringen, indem sie entweder das Türkentum oder den Islam seines Konzeptes in Frage stellen.⁷⁶

Um die türkisch-islamische Weltsicht von Gülens „Türkei Islam“ analysieren zu können, sind seine Haltungen zu den westlichen Werten, zu den religiös-konfessionellen Minderheiten in der Türkei sowie seine Positionierung dem türkischen Staat gegenüber von richtungweisender Bedeutung. Darüber hinaus sind seine mit dem „Türkei Islam“ verbundene Mission, sein Nationalismusverständnis sowie seine Stellungnahme zum heiligen Krieg Dschihad Schlüsselfaktoren, mit denen Gülens „Türkei Islam“ konkret in eine kritische Reflexion gezogen werden könnte. Deshalb wird in den folgenden Kapiteln der Arbeit mit Hilfe dieser Schlüsselfaktoren die mit dem „Türkei Islam“ verbundene Weltsicht Gülens näher betrachtet.

4.4. Das Weltbild des „Türkei Islams“

4.4.1. Terrorismus und Dschihad

Gülen betont gelegentlich, dass der Islam mit Terrorismus und Gewalt nichts zu tun habe und diesbezüglich von manchen Gruppen falsch interpretiert werde.⁷⁷ Er kommentiert die terroristischen Aktivitäten der fundamentalistischen Islamisten als eine vereinzelt auftretende Fehlinterpretation oder betrachtet sie wie im Falle von Bin Laden als „persönliche Blutgier und Teufelei im Deckmantel der islamischen Logik“.⁷⁸ Dem Islam selbst hafte keinerlei Gewalt an. Gülen zufolge ist der Terrorismus etwas, was dem Islam zuwiderlaufe. Der Islam sei keine Gewalt

⁷⁶ Bilici, 2001: 61; Kozanoğlu, 1997: 68-69; Taştan, 1999: 112; Demirtaş, 2000: 4; Coşkun, 1998: 2; Değer, 2000: 44; İnce, *Hürriyet*, 17.04.2004.

⁷⁷ Akman, *Zaman*, 22.03.2004.

⁷⁸ Akman, *Zaman*, 23.03.2004.

befürwortende Religion. Aus diesem Grund sei es undenkbar, dass ein Muslim, der den Kern des Islams erfasst habe, zum Terrorist werde.⁷⁹ Da der Koran die Ermordung eines Menschen als mit der Tötung aller Menschen gleichwertig ansehe⁸⁰, könne die Sünde der Gewalt niemals im Namen des Islams begangen werden; des Weiteren gebe es kein Ziel für den Islam, das durch den Terrorismus erreicht werden könne. Man könne daher durch den Terrorismus in dieser Welt nur die Katastrophe und im Jenseits die Hölle erreichen⁸¹ und sich durch die Tötung eines Menschen auf die Stufe eines Ungläubigen herabstürzen.⁸² Darüber hinaus dürfe der Terror auch keinesfalls ein Mittel für gut gemeinte persönliche, religiöse oder politische Ziele eingesetzt werden.⁸³

Den islamischen Begriff „Dschihad“ interpretiert Gülen seiner auf den Islam bezogenen Gewaltdefinition entsprechend. Das islamische Prinzip *El-Buğzu li' llah*, [*al-bugdu li' Allâh*], der Ausgangspunkt des islamischen heiligen Krieges, dem zufolge die Muslime ihren Hass gegen die Ungläubigen richten sollten, gelte nicht gegen die Menschen an sich, sondern gegen negative menschliche Eigenschaften wie Unmoral, Unglaube, Polytheismus.⁸⁴ Gülen teilt den Dschihad in zwei Teile ein, die auch in einem Hadith Mohammeds beschrieben wurden: Den inneren und den äußeren Kampf. Die äußere, die kleine Form des Kampfes, solle gegen die Feinde an den Fronten und die große, innere Form solle gegen die eigene Seele (*nefs*) geführt werden.⁸⁵

⁷⁹ Gülen, 1997a: 303; Ünal/Camcı, 1999: 107.

⁸⁰ Gülen nimmt die folgenden Verse aus dem Koran als Beweis: „Deswegen haben Wir den Kindern Israels vorgeschrieben, dass wer eine Seele getötet, -nicht wegen einer Seele oder Verderbenstiften auf der Erde, - es dann so ist, als habe er die Menschheit insgesamt getötet, und wer sie am Leben erhält, so ist es, als habe er die Menschheit insgesamt am Leben erhalten, und es sind schon Unsere Gestanden zu ihnen gekommen mit den klaren Beweisen, dann sind viele von ihnen hiernach auf der Erde bestimmt Maßlose geworden“. (*Suratu-l-Ma'ida*, 32). Der Koran, 1996: 79.

⁸¹ Sevindi, 1997: 87.

⁸² Akman, *Zaman*, 23.03.2004.

⁸³ Akman, *Zaman*, 22.03.2004.

⁸⁴ Ünal/Camcı, 1999: 106-107.

⁸⁵ Gülen, 1997c: 19-21.

Der Dschihad in Form eines Krieges stelle nur den Ausnahmefall im Leben eines Muslims dar, er diene zum Zwecke der Verteidigung und Verbreitung des Gotteswortes (*ilâ-i kelimatullâh*), er müsse dem Gläubigen allerdings bewusst sein und halte ihn lebendig. Deshalb stellt Gülen den Dschihad als die wichtigste Aufgabe eines Muslims auf Erden dar, da alle Propheten und Heiligen, denen Gott wohlgesonnen sei, diese höchste Stufe im Schatten der Schwerter und im Kampf mit der menschlichen Seele (*nefs*) erreicht hätten.⁸⁶ Was einem Muslim geschieht, der weder den Dschihad ausübt noch sich dessen Grundsätzen fügt, beschreibt Gülen wie folgt:

Das heiligste Gefühl, das in einem Muslim angeregt werden soll, ist zweifellos das Dschihadgefühl. Die Menschen, die kein Dschihadgefühl besitzen, sind nichts anderes als Grabsteine. Ja, sie sind nichts anderes als die Vertreter der Toten. Man kann sich überhaupt nicht vorstellen, dass sich Allahs Barmherzigkeitsblick auf diese (Menschen) richtet. Ein Mensch, der sich nicht für die Ausweitung des Namens des Herrgottes opfert, zählt zu den Ziellosen und unterscheidet sich nicht von den Toten. Der Mensch wird im Umfang des Dschihadgefühls und des Kampfes lebendig. Er kann nämlich durch den Dschihad seine Familie, seine Nation wiederbeleben und schützen. Die wahre Auferstehung kann nur mit dem Dschihad möglich werden. Der größte, heiligste, fruchtbarste Schritt, den der Mensch macht, ist der Schritt, den er in Richtung des Kampfes macht.⁸⁷

Der Dschihad sei die Beschäftigung der Propheten⁸⁸, die ewige Lebensquelle eines Muslims⁸⁹ sowie die Quelle der Unsterblichkeit⁹⁰, und die Glaubenskämpfer seien die Zeugen Gottes beim Jüngsten Gericht gegen die Ungläubigen.⁹¹ Obwohl Gülen diese Wichtigkeit des Dschihad mehr aus der Perspektive des Glaubens definiert und so den Kampf eines Moslems als Mühe darstellt, die im Jenseits belohnt werde, verbindet er mit dem

⁸⁶ Gülen, 1991: 186.

⁸⁷ Gülen, 1997c: 47.

⁸⁸ Ebenda, 40.

⁸⁹ Ebenda, 45.

⁹⁰ Ebenda, 59-60.

⁹¹ Ebenda, 43.

Dschihad auch weltliche Ziele. Diesbezüglich stellt er das Leben und Wirken des Propheten als vorbildlich dar.

Es wird eines Tages an der Zeit sein, dass sich die Stärke mit all ihren Waffen vor der Wahrheit (*Hakk*) ergeben wird. Und an diesem (Tag) wird das Wort nur und ausschließlich in die Hände der Wahrheit fallen. Und in jener Zeit wird die Überlegenheit des Rechtes ans Tageslicht rücken.⁹²

Anhand der wiedergegebenen Ansichten Gülens über den Dschihad wird deutlich, dass er dem Dschihad einen enormen Wert beimisst. Allerdings ist dieser Dschihad nicht identisch mit dem gegenwärtigen Heiligen Krieg der politischen Islamisten rund um die Welt. Während der Heilige Krieg der fundamental-islamistischen Kräfte politisch motiviert ist und sich gegen den Westen und seine Verbündeten richtet und zudem auf die Ablösung der westlich orientierten Kräfte des jeweiligen Landes oder die Vertreibung der Besatzungsmächte abzielt, ist Gülens Dschihad auf eine Verbreitung des Islams orientiert. Darüber hinaus stellt Gülen in das Zentrum seines Dschihadverständnisses die islamische Missionslehre (*ilâ-i kelimatullâh*) und versucht dadurch die Anhängerschaft für die Aktivitäten religiös zu verpflichten. Ein besonderes Merkmal von Gülens Mission ist, dass er seine Anhänger sowohl mit religiösen als auch mit national-weltlichen Mitteln motiviert und mobilisiert. In diesem Sinne wendet er den Dschihad als religiöse Referenz an, um zum einen die moralisch-religiöse Identität seiner Anhänger zu verstärken, zum anderen mit Hilfe des islamischen Kampfgeistes die Opferbereitschaft seiner Anhänger sowie der gläubigen Bürger des Landes zu erlangen. Aber diese Opferbereitschaft ist auch keinesfalls mit dem Märtyrertum des fanatischen Islams zu vergleichen. Unter der gewünschten Opferbereitschaft versteht Gülen vielmehr die großzügigen Hilfeleistungen im finanziellen und die Einsätze im missionarischen-persönlichen Sinne.

⁹² Gülen, 1994: 26.

4.4.2. **Demokratie, Laizismus und der Westen**

Fethullah Gülen versucht die westlichen Werte, welche von der sunnitisch-islamischen Elite der Türkei meist kritisch bewertet werden, in Einklang mit dem Islam zu bringen. Er hält den jetzigen Zustand der nationalen Betrachtungsweise für unangemessen für dieses Jahrhundert und warnt vor einer Selbst-Ausgrenzung aus dem Zeitalter durch Feindlichkeit gegenüber dem Westen.⁹³ Gülen begrüßt die Zollunion mit Europa vom 01.01.1996 und hält die Integration der türkischen Nation in den Westen sowie einen möglichen Anschluss der Türkei an die EU für zeitgemäß und unvermeidlich. Seine frühere Ablehnung des Antrages der Türkei bezüglich der Aufnahme in die EU im Jahr 1987 habe nicht nur aus kulturellen, sondern auch aus wirtschaftlichen Gründen bestanden. Da die Türkei damals weder ökonomisch noch gesellschaftlich reif für ein Bündnis mit dem Westen gewesen sei, hätte sie sich nicht integrieren können. Jetzt bestehe eine solche Reife, weil die Türkei inzwischen eine Veränderung durchlaufen hätte und zu ihrem geistlichen Fundament zurückgekehrt sei.⁹⁴ Darüber hinaus bestehe keine Gefahr einer Assimilation mehr, weil die 50-60 Jahre alte „Zivilisationshexe“ nicht mehr fähig sei, eine derartige Annektierung durchzuführen.⁹⁵ Gülen empfiehlt der Türkei trotzdem eine vorsichtige Haltung gegenüber dem Westen einzunehmen, weil der Westen ökonomische, technische und industrielle Möglichkeiten, sowie die Stärke besitze, die islamische Welt zu unterdrücken. An der Stelle des provokativen Umgangs mit dem Westen, müsse ein neuer islamischer Stil entwickelt werden, um die islamischen Institutionen und Lebensweisen in den westlichen Ländern etablieren zu können. Schließlich befänden sich die Anhänger von Brutalität im Westen, trotz dessen

⁹³ Can, 1996: 41,43.

⁹⁴ Ebenda, 45.

⁹⁵ Ebenda, 46.

Zivilisierung.⁹⁶ Darüber hinaus solle man nicht aus dem Auge verlieren, dass die brutalsten Kriege der Geschichte immer in der christlichen Welt ausgebrochen seien.⁹⁷

Obwohl Gülen die Begleichung der historisch begründeten Streitigkeiten mit dem Westen nicht empfiehlt und eine neue Phase für die Beziehungen fordert, sind seine Ansichten jedoch nicht losgelöst von der historisch-kriegerischen Perspektive. Trotz seiner positiven Haltung im Falle der gemeinsamen Arbeit mit der EU bleibt er gegenüber dem Westen immer skeptisch:

Indessen hat der Westen uns nie geliebt und akzeptiert. Er hat, als wir kräftig waren, durch Kriecherei, Heuchelei und Intrigen, in seinen starken Phasen uns unterdrückend und quälend immer seine Ziele verfolgt. Natürlich kam an erster Stelle dieser Ziele immer, die Stimme des Islams zu brechen.⁹⁸

Gülens Ansichten zufolge ist der Westen ein permanentes Verführungsquartier, das Jahrhunderte lang durch Hass und Animosität zusammengewachsen sei.⁹⁹ Darüber hinaus bestehe die Angst des Westens darin, dass der Islam und dessen Anhänger eines Tages an die Türen des Westens kommen würden.¹⁰⁰ Deswegen habe der Westen gegen die Türken, seit sie Europa betreten haben, eine kirchliche Front voller Hass und Animosität gebildet.¹⁰¹

Im Falle der USA, wo er in Folge eines gegen ihn gerichteten Prozesses der Militärs, der Medien und der Justiz freiwillig im „Exil“ lebt¹⁰², zeigt Gülen eine gemäßigte Haltung und erkennt die Amerikaner als mächtigster Herrscher der Welt an. Außerdem zeigt Gülen gegenüber ihrer Welthegeemonie Verständnis. An der

⁹⁶ Sevindi, 1997: 88-89.

⁹⁷ Gülen, 1999c: 15.

⁹⁸ Şahin, 1993: 138.

⁹⁹ Şahin, 1992: 87.

¹⁰⁰ Ebenda, 86.

¹⁰¹ Ebenda, 89.

¹⁰² Yavuz, 2003a: 202-203; Akman, *Zaman*, 01.04.2004.

Stelle Amerikas wäre eine andere Großmacht wie China, Japan oder die Osmanen genauso herrschaftsstüchtig und die Weltfriedens-Ordnung wäre nicht besser, als in der vorhandenen Situation unter der Kontrolle Amerikas. Aufgrund dieser Machtstruktur müssen die Beziehungen zu den USA friedlich gestaltet werden, da ohne amerikanische Akzeptanz die Durchführung der Projekte und Pläne in der Welt erfolglos blieben. Amerika sei die Nation, die sich am Steuer des Weltschiffes befinde und alle Ereignisse der Welt verwalten könne.¹⁰³ Aus diesem Grund solle man bei der Durchführung der Aktivitäten nicht auf die Hilfe Amerikas hoffen, sondern sich dankbar über ihre Duldung zeigen.¹⁰⁴ Für ihr Verständnis von Demokratie wird die USA von Gülen gelobt, weil es dort eine Gleichberechtigung zwischen den Menschen gebe, wie sie anderswo auf der Welt nicht existiere.¹⁰⁵ Darüber hinaus registriert Gülen aufgrund seiner Erfahrungen gern die gemäßigte, respektvolle, rechtstättliche und tolerante Verhaltensweise der Amerikaner dem Glauben und den Werten der Menschen gegenüber.¹⁰⁶

Aufgrund seiner Lobpreisungen gegenüber den USA wird Gülen sowohl von islamischen als auch von kemalistischen Kritikern verdächtigt, ein „Werkzeug der Vereinigten“ Staaten zu sein. Insbesondere für den kemalistisch orientierten Autor M. Emin Değer, der Gülen für den wichtigsten Feind des Kemalismus und der Republik hält, wurde Gülen von den USA aufgrund seiner These der „gemäßigten islamischen Haltung“ im Jahre 1990 ausgewählt, um deren Interessen in der Türkei, im Vorderen Orient, im Kaukasus sowie in Zentralasien zu vertreten. Denn die USA hätten seit der islamischen Revolution 1979 im Iran, anstatt einer Theorie der „Grünen Zone“ eine „gemäßigter Islam-Theorie“

¹⁰³ Sevindi, 1997: 39-41.

¹⁰⁴ Gülen bezieht sich hier auf die Aktivitäten seiner Gemeinschaft in Zentralasien und in den USA, insbesondere auf die Eröffnung der Privatschulen in diesen Ländern.

¹⁰⁵ Akman, *Sabah*, 24.01.1995: 26.

¹⁰⁶ Akman, *Zaman*, 26.03.2004.

gesucht und dementsprechend einen religiösen Führer ausgewählt. Aufgrund seines Charismas und der ihm treuen Gemeinde, sei Gülen ein dafür geeigneter Führer in der Türkei.¹⁰⁷ Diese Meinung teilt auch der nationalistisch geprägte Autor Ergün Poyraz, indem er Gülen für einen Vertreter jener Gruppe hält, welche die Rolle des „Amerikano Islams“ im Rahmen der „Neuen Weltordnung“ verfestigt.¹⁰⁸ Doch Gülen als den verlängerten Arm der US-amerikanischen Politik darzustellen ist nicht treffend. Nicht die Liebe zu Amerika sondern das realpolitische Fingerspitzengefühl Gülens machte eine scheinbar bestehende Allianz mit der US-amerikanischen Regierung möglich. Gülen war der erste islamische Führer der Türkei, der gleich nach dem Zerfall des kommunistisch-sowjetischen Imperiums die amerikanische Suche nach einer Interessenallianz mit den gemäßigt-islamischen Verbündeten bemerkte. Aber das taktische Verständnis Gülens gegenüber den US-amerikanischen Machtvorstellungen und die zum Teil große Wertschätzung des Westens liefern noch keinen ausreichenden Maßstab, um Gülens Weltansicht als pro-westlich oder -amerikanisch einzustufen. Er sieht nämlich für seine weltlichen Ansichten und seine Moralkriterien nicht die modernen westlichen Werte wie den Humanismus oder die Demokratie als bedeutend an, sondern greift auf die traditionellen, islamischen Werte zurück. Der Islam bedeutet für Gülen eine ewige und universale Quelle, die für die Anordnung des weltlichen und politischen Wesens ausreicht und die Zufriedenheit der Menschen im Diesseits und Jenseits garantiere. In dieser Quelle seien sogar die Atheisten, die Juden und die Christen eingeschlossen.¹⁰⁹ So hätten die Abkommen über die Menschenrechte von Straßburg und Helsinki in den humanitären und juristischen Grundlagen nicht das Niveau erreicht, welches vor 14 Jahrhunderten vom Propheten Mohammed im „Staat-Medina“ erreicht worden sei.¹¹⁰

¹⁰⁷ Değer, 2000: 32, 209.

¹⁰⁸ Poyraz, 2000: 23.

¹⁰⁹ Gülen, 1999c: 15.

¹¹⁰ Ünal/Camcı, 1999: 179.

In den Kritiken, die Gülen als eine westlich-islamische Blüte in der islamischen Welt darstellen, fehlt diese Dimension seines Weltbildes. Seine Moralkriterien und seine Weltanschauung werden nur anhand von alltäglichen Ereignissen analysiert. Dass Gülen westliche Literaten wie Shakespeare, Dostojewski und Victor Hugo liest, den Komponisten Mozart oder den Maler Picasso ehrt, genügt den Kritikern zur Beurteilung von Gülen's vermeintlich westlicher Weltansicht.¹¹¹ Yavuz geht sogar davon aus, dass Gülen infolge des Militärmemorandums von 1997 seine nationalistisch-staatszentrische Linie verlassend die globalen Diskurse der Menschenrechte und Demokratie verinnerlicht habe.¹¹² Zweifellos stellen Gülen und seine Gemeinschaft *Fethullahçılar* eines der größten Medien- und Wirtschaftsimperien des Landes dar, die die Regeln der Globalisierung jenseits der islamischen Denkmuster beherrschen. Auch die bilingualen (türkisch-englischen) Bildungseinrichtungen der *Fethullahçılar* tragen ein positives Image.¹¹³ Aber die Anwendung westlicher Methoden bezüglich der Bildung, Medien und freien Marktwirtschaft ist noch kein entscheidendes Kriterium für eine westliche Orientierung Gülen's. Betrachtet man diese Elemente im gesamten Weltbild Gülen's, der im Vergleich mit anderen islamischen Gruppen in der Türkei auch wesentlich konstruktivere Kritik am Westen übt, wird deutlich, dass er in der Tat nur die islamischen Denkweisen, die seines Erachtens nach die positiven und akzeptablen Seiten des Westens bereits beinhalten, befürwortet. Denn weiterhin wird der Westen als starke Burg des Christentums beschrieben und die westlichen Ideologien werden als verführend und armselig bezeichnet.¹¹⁴ Deshalb ist die These des Journalisten Ruşen Çakır, wonach sich Gülen vor allem mit westlichem Gedankengut auseinandersetzt und einen Kampf gegen die unterschiedlichen Erscheinungen der

¹¹¹ Özkök, *Hürriyet*, 28.01.1995: 15; Can, 1996: 109-111; Yavuz, 2003a: 185.

¹¹² Yavuz, 2003a: 204.

¹¹³ Siehe für das Erziehungsmodell der Bildungseinrichtungen der *Fethullahçılar* in Balcı, 2002: 260-277; Güzel: 2002; Agai, 2003: 48-68.

¹¹⁴ Şahin, 1992: 75-77, 85, 123; 1997: 199-200.

westlichen Philosophie führt¹¹⁵, vertretbar. Denn Gülen ist niemals überzeugt vom Westen. Er fühlt sich zum einen verpflichtet, gegenüber dem Westen ein Gleichgewicht zu schaffen, indem er allmählich und geduldig der türkisch-islamischen Welt nach dem Vorbild der westlichen Aufklärung auf die Beine zu helfen versucht. Zum anderen ist ihm bewusst, dass der gegen den Westen gerichteten Radikalismus niemals einen Ausweg aus der Misere der islamischen Welt ist. Deshalb sind bei ihm die Feindbilder der traditionellen bzw. gegenwärtig radikalen Strömungen gegenüber dem Westen nicht zu finden.

Von Demokratie spricht Gülen als einem Prozess ohne Rückkehr¹¹⁶, da die Reife zu dieser Staatsform nur durch Weiterentwicklung menschlichen Denkens und Bewusstseins gewonnen werden könne. Obwohl die Demokratie bereits jetzt zu den vollkommensten aller staatlichen Regierungssysteme gehöre, könne von Perfektion der Demokratie weltweit noch keine Rede sein.¹¹⁷ Dies werde allerdings in der Zukunft geschehen, indem ein noch hochwertigeres, noch menschlicheres Regime entwickelt werde oder die vorhandene Demokratie von ihren Vertretern regelgerecht durchgeführt werde.¹¹⁸ Ob der Islam theokratisch sei und mit der Demokratie verknüpft werden könne, hängt nach Ansicht Gülens von der Haltung der Machthabenden ab:

Einige Menschen können die Religion Islam missbrauchen, wie sie alle Dinge missbrauchen und zum Zwecke des totalitären Regierens instrumentalisieren. Aber dies beweist nicht, dass der Islam eine totalitäre Seite hat. Es wäre Unwissen, das zu behaupten. Bisher haben sie den Islam immer mit Theokratie verknüpft, obwohl der Islam mit Theokratie an sich nichts zu tun hat.¹¹⁹

¹¹⁵ Çakır, 1990: 102, 108.

¹¹⁶ Akman, *Sabah*, 27.01.1995: 22.

¹¹⁷ Sevindi, 1997: 78.

¹¹⁸ Can, 1996: 130.

¹¹⁹ Ebenda, 131.

Des Weiteren hätten islamische Völker wie die Omaiaden, Seldschuken oder Osmanen sogar das Sultanat in ihrem Interesse mit dem Islam verbunden, obwohl die Staatsform des Sultanats mit der Religion Islam nicht zwingend zusammen geht. Aus diesem Grund könne der Islam auch mit der hochentwickelten Staatsform Demokratie verknüpft werden,¹²⁰ anstatt diese beiden Systeme einander gegenüberzustellen. Da sich der Islam und dessen wirtschaftliche, politische und kulturelle Seiten mit Teilen der unterschiedlichsten politischen Systeme überschneide, sei er durch seine moderne Interpretation auch der Demokratie gegenüber offen. Der Islam könne zwar nicht mit Demokratie gleichgesetzt werden¹²¹, aber auch nicht als Gegensatz zum demokratischen System gelten.¹²² In diesem Sinne favorisiert Gülen eine Demokratie, die neben den islamischen Traditionen und Sitten existiert und eine metapysische Dimension verinnerlicht, um den Menschen die Meinungs-, Handlungs- und Religionsfreiheit zu gewährleisten.¹²³

In Gülens Haltung gegenüber dem Laizismus, meist Spannungsauslöser zwischen türkischem Staat und religiösen Gemeinschaften, zeigt sich offenbar keine Ablehnung des Laizismus per se, seiner Meinung nach ein Garant für die freie Religionsausübung, sondern eher eine zurückhaltende Kritik an der laizistischen Staatsform der Türkei. Nach Gülens Meinung ist der Laizismus in der Türkei schon immer zur Säkularisierung der Gesellschaft instrumentalisiert worden¹²⁴, was dazu führe, sowohl auf religiöser wie auch auf laizistischer Seite fanatische Anhänger zu produzieren.¹²⁵ Diese in der Minderheit agierenden politischen Kräfte, könnten ihre Vorherrschaft ausbauen, indem sie den Laizismus benutzen, um den Islam zu untergraben und indem das

¹²⁰ Can, 1996: 132-134.

¹²¹ Akman, *Sabah*, 27.01.1995: 22.

¹²² Sevindi, 1997: 25.

¹²³ Akman, *Zaman*, 24.03.2004.

¹²⁴ Yıldız, 2000: 405.

¹²⁵ Can, 1996: 37.

System des Laizismus zum nicht kritisierbaren „Tabuthema“ erklärt werde, würden sie Macht über die Gedankenfreiheit und Lebensweise der Menschen ausüben.¹²⁶ Es gebe keinen Widerstand gegen den Laizismus, würde er wie im westlichen Europa praktiziert werden. Für Gülen definiert sich Laizismus darüber, dass die Religion nicht maßgebend an sämtlichen politischen Entscheidungen beteiligt sei und damit die Staatsverwaltung von der Religion unabhängig sei. Im Gegenzug dürfe der Staat sich dann auch nicht in religiöse Angelegenheiten einmischen und müsse jedem eine freie Religionsausübung gewähren.¹²⁷

Der Wahrheitsgehalt der von Gülen hier formulierten Meinung zum Laizismus lässt sich schwer herausfinden. Die Türkei betont durch ihre Verfassung die politische Wichtigkeit des laizistischen Systems, die Regierung wird darin durch das Militär unterstützt, und islamistische Gruppen erhalten ihre Legitimation darüber, dass sie sich zum Laizismus bekennen. Da auch Gülens Einfluss auf Politik und Bevölkerung maßgeblich von seiner Haltung zum Laizismus abhängt, erscheint es logisch, dass er in Interviews bei Fragen zu dem entsprechenden Thema stets betont, dass er jede Instrumentalisierung von Religion für weltliche und politische Zwecke strikt ablehne¹²⁸, die Politisierung des Islams sogar als Verrat an der Religion bezeichne, wie sich in folgendem Zitat verdeutlicht:

Religion soll keinesfalls als Mittel zu weltlichen Zwecken benutzt werden, darf nicht als Ideologie, als ein politisches System angesehen, schon gar nicht in der Arena der Politik als Opfer dargebracht werden. Die Menschen können einiges verkaufen. Aber einer dieser Verkäufe, welcher sich mit dem Gewissen nicht vereinbaren lässt, ist, die Religion käuflich zu machen, für die Welt, persönliche Wünsche, politische Zwecke, den Ehrgeiz, für die Leidenschaft zur Berühmtheit, das Verlangen nach politischer

¹²⁶ Mertek: 129.

¹²⁷ Gülen, 1999c: 15.

¹²⁸ Yıldız, 2000: 403-404.

Macht und Instanz. Dies, was auch durch den Koran stark untersagt wird, stellt einen Verrat an der Religion dar.¹²⁹

Festzustellen bleibt, dass Gülen immer wieder sowohl für moralische oder politische Belange die Ära *'Asr-ı Sa'âdet*, als Vorbild benennt. In diesem zu Lebzeiten des Propheten Mohammeds in Medina eingeführten islamischen Staat, wurden juristische Prozesse nach dem jeweiligen Religionsrecht geführt, Staat und Religion zeigten sich also als außerordentlich eng miteinander verknüpft.¹³⁰ Gülen bezieht sich zur Erklärung seines Weltbildes also gerade nicht auf Werte wie Demokratie und Laizismus, sondern auf ein System, in welchem diese Kategorien ohne Bedeutung waren. Auch die Binnenstruktur der Organisation Gülens (*Hizmet*), der eine von einer Hand geleitete Administration zu Grunde liegt, zeigt keinerlei demokratische Strukturen und erlaubt ebenso wenig oppositionelle Kraft innerhalb dieser Gemeinschaft. Auch eine passive Positionierung der Frau gegenüber der Führungsriege der Männer, die nach Einschätzung von Yavuz von einer „rigiden Geschlechtersegregation“ begleitet wird¹³¹, entspricht keinesfalls einer westlichen Orientierung. Yavuz erklärt zwar die patriarchalische Strukturierung der Führungskader der *Fethullahçılar* dadurch, dass Gülen progressiver als seine Gemeinschaft sei.¹³² Doch die starke Geschlechtersegregation und sekundäre Einstufung der Frau in der Führungsriege sowie das Fehlen einer inneren Demokratie weisen darauf hin, dass die Strukturen der Gemeinschaft der *Fethullahçılar* strenger aufgebaut sind als nach außen vermittelt wird.

¹²⁹ Gülen, 1999c: 15.

¹³⁰ Ünal/Camcı, 1999: 179.

¹³¹ Yavuz, 2003a: 201.

¹³² Yavuz, 2003b: 29-30.

4.4.3. Neue Weltmission im Namen eines „Toleranz-Dialoges“

Der Bericht des linksdemokratischen Ex-Regierungschefs Bülent Ecevit über den humanitären Beitrag der Türkei für den Weltfrieden und die Globalisierung anlässlich des Weltwirtschaftsgipfels 2000 (*World Economic Forum*) in Davos nannte auch die 154 Schulen in 34 Ländern außerhalb der Türkei, die von der Gemeinschaft der *Fethullahçılar* im Ausland gegründet wurden. Ecevit sieht in den von Gülen eröffneten Privatschulen auf der Welt einen Beitrag der Türkei zu den türkischen Nichtregierungsorganisationen für die Entwicklungsländer.¹³³ Für manche Befürworter leistete Gülen durch diese Schulen insbesondere in Zentralasien sogar einen Dienst, der zuvor nicht einmal dem türkischen Staat gelungen sei.¹³⁴ Wenn man den Anlass dieser Aktion und das Ausmaß der Schulkette, die von Mosambik bis Papua-Neuginea und von den USA bis China reicht¹³⁵, betrachtet, stößt man auf eine Mission des Islams und des Türkentums. Während Gülen jegliche politische Vorhaben durch seine Mission dementiert und Kritiken in diese Richtung als „Paranoia und Gegnerschaft zu Liebe und Toleranz“ kommentiert¹³⁶, versäumt er es gleichzeitig nicht, für seine Mission zu werben. Diese Mission sei gegründet auf Liebe, Toleranz und Dialog und bemühe sich darum, Menschen, die unterschiedliche Glaubensrichtungen und politische Meinungen vertreten, in ihrer Position anzunehmen.¹³⁷ Leitsätze über Toleranz und Liebe sind in Gülens Büchern reichlich vorhanden, und bilden auch immer Schwerpunkte in seinen Reden und Vorträgen. Als Beispiel werden hier zwei Leitsätze zu diesem Thema zitiert, die sich in wichtigen Handbüchern Gülens für seine Schüler befinden.

¹³³ Bilici, 2000: 28, 29.

¹³⁴ Turan, 1999: 349.

¹³⁵ Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 15.01- 03.02.1998.

¹³⁶ Ünal/Camcı, 1999: 120.

¹³⁷ Özkök, *Hürriyet*, 26.01.1995: 17.

Vergelte Böses mit Gutem und lasse unmanierliches Verhalten außer Betracht! Jeder Mensch reflektiert seinen Charakter durch sein Verhalten. Übe Toleranz und sei den Unhöflichen gegenüber edel gesinnt!

Das kennzeichnendste Merkmal einer Seele, die vor Glauben übersprudelt, besteht darin, dass sie das Praktizieren der Liebe besonders schätzt, während sie das Praktizieren von Feindseligkeiten verabscheut. Alles zu hassen, ist entweder ein Zeichen von Irrsinn oder ein Zeichen dafür, dass man dem Satan verfallen ist.¹³⁸

Diese Liebe wird jedoch nicht als eine allgemeine menschliche Eigenschaft erwähnt, sondern wird von ihm als nur zu den Türken gehörende Tugend dargestellt.

Die Toleranz ist die Rose und Blume unserer Bergwand. Sie wurde bei uns geboren und ist bei uns gediehen. Es ist sicher, dass die Apostel Jesu, die dem Westen am heiligsten sind, die Toleranz im Wesentlichen vertreten haben, aber es ist diskutabel, ob diese Vertretung danach in gleichem Maße fortgesetzt wurde oder nicht.

....

Wie man aus den goldenen Seiten der Geschichte als Zeuge entnehmen kann, waren unsere Vorfahren über Jahrhunderte Vertreter dieser Liebe und Toleranz, in den Gebieten, deren Schicksal sie in der Hand hatten und in die sie Liebe und Toleranz trugen, bekannt, und sie sahen kein Hindernis darin, dass Moscheen, Kirchen und Synagogen nebeneinander existierten.¹³⁹

Die Türken seien sogar die Erben der umfangreichsten, ausgedehntesten, und universalsten Toleranzkultur, denn der Islam wurde durch die türkische Interpretation, insbesondere durch die Beiträge Yunus Emres, Mevlanas, Ahmed Yesevîs auf ein hohes Niveau gebracht.¹⁴⁰ Gülen's Meinung zufolge sind die türkischen Streifzügler (*Akıncılar*) im Laufe der Geschichte nur bis in die Mitte Europas einmarschiert, um dieses Verständnis und diese Botschaft verbreiten zu können. Beleg dafür sei die osmanische Herrschaft, die mit ihrer Toleranz die zahlreichen Nationen Jahrhunderte lang in schwierigsten geographischen Lagen wie etwa auf dem Balkan

¹³⁸ Gülen, Kriterien oder Lichter auf dem Weg (1).

¹³⁹ Ünal/Camcı, 1999: 111.

¹⁴⁰ Ebenda, 159.

und im Nahen Osten souverän regierte und sich somit einen Thron im Herzen der Menschheit errichtet habe, ohne religiöse kulturelle und ethnische Unterschiede zu machen.¹⁴¹ Da die Menschheit diesen toleranten und offenen Islam heutzutage auch brauche, sollte dieser von türkischen Sufis und Gelehrten entwickelte Islam der ganzen Welt zugänglich gemacht werden.¹⁴² Gülen lobt das Zusammenleben und die Beziehungen mit den nicht-islamischen Gläubigen und das Toleranzverständnis des Propheten Mohammeds und der ersten vier Kalifen sowie der Seldschuken und Osmanen und fordert von seinen Anhängern, Gleiches in der heutigen Welt durchzusetzen¹⁴³, denn heutzutage sei es zur Pflicht der Türken geworden, die Verantwortung für Toleranz zu übernehmen.¹⁴⁴ Doch Gülens türkisch-islamische Mission beinhaltet nicht nur die islamischen Angelegenheiten, sondern auch die nationalen türkischen Interessen, wenn es um die Missionen im Ausland geht. Der ihm nahestehende Journalist Latif Erdoğan fasst die Grundziele von Gülens Mission wie folgt zusammen: Gülen strebe durch den Glaubens- und Korandienst eine Türkei an, die zum Gleichgewicht der Welt etwas beizutragen hat, die mit den unfreien türkischen Schwesterländern Hand in Hand geht, welche die Vertretung des Rechtes und der Gerechtigkeit auf Erden übernimmt und ein Land ist, das der Menschheit erneut die Gerechtigkeit und die wahre Zivilisation anbietet und schenkt.¹⁴⁵ Dem Autor Mehmet Emin Değer zufolge verfolgt Gülens Mission ein anderes Ziel, nämlich gegen die türkische Republik und das Vermächtnis ihres Gründers Atatürk zu wirken. Unter dem Deckmantel der Toleranz und des Dialogs spinne Gülen seine organisatorischen Netze, die ihn zum Ziel einer

¹⁴¹ Ünal/Camcı, 1999: 15, 179, 182.

¹⁴² Ebenda, 105.

¹⁴³ Ebenda, 182.

¹⁴⁴ Ebenda, 107.

¹⁴⁵ Aydüz/Erdoğan, 1998: 47.

Unterwanderung des kemalistischen Staates führen sollen, indem er in der intellektuellen Schicht eine geachtete Position erobert.¹⁴⁶

Gülen's inländischer Leitsatz beinhaltet folgende Aspekte: die Wiederbelebung des zerbrochenen Zusammenlebens der alevitisch-sunnitischen, türkisch-kurdischen sowie atheistisch-gläubigen Elemente, welches die feindlichen Mächte verursacht hätten¹⁴⁷, und die Akzeptanz der politischen und religiösen Position jeder Person, sowie die Förderung der Dialoge unter diesen gespalteten Gruppen.¹⁴⁸ Dieses Unterfangen begann Gülen anlässlich seiner Einladung zum *İftar*-Mahl durch die Stiftung der Journalisten und Autoren (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı*) zu verwirklichen. Dieser erste Auftritt in der Öffentlichkeit gilt gleichzeitig als eine Medienoffensive, die später traditionsgemäß jährlich im Ramadanmonat in den Luxushotels wiederholt wurde.¹⁴⁹ In diesem Zusammenhang nahm Gülen auch mit prominenten religiösen, und politischen Persönlichkeiten der Türkei Kontakte auf und organisierte jährlich die Preisverleihung für Toleranz. Er leugnete jedoch jegliche politische Absichten und erklärte seine Aktionen im Rahmen des Meinungs austauschs als einfache Schritte eines Bürgers, der den Versuch unternimmt, die Brüderschaft zwischen Aleviten und Sunniten zu entwickeln.¹⁵⁰ Dabei strebe er nur Gottes Willen an und wolle der türkischen Nation und der Menschheit den Islam, kulturelle, nationale und religiöse Werte vermitteln.¹⁵¹

4.4.4. Loyalität gegenüber dem Staat

Wenn eine politische oder religiöse Institution dem kemalistischen Staat kritisch gegenüber steht und die Dauer sowie die Form der

¹⁴⁶ Değer, 2000 : 69.

¹⁴⁷ Ünal/Camcı, 1999: 192.

¹⁴⁸ Özkök, *Hürriyet*, 26.01.1995: 17.

¹⁴⁹ Siehe für ausführlichen Informationen über die Aktivitäten dieser Stiftung in Ergün, 1999: 230-271.

¹⁵⁰ Ergün, 1999: 186-187.

¹⁵¹ Soydan, 1999: 85.

türkischen Republik in Frage stellt, dann besiegelt dies das Schicksal dieser politischen Gruppe unter der kemalistischen Ideologie der Türkei. Anhand der Haltung Gülens und seiner Anhänger gegenüber dem türkischen Staat zeigt sich ein sehr vorsichtiges und pragmatisches Verhalten. Gülen unterstreicht oftmals, dass er das momentane Bestehen des türkischen Staates befürwortet und für die separatistischen und politischen Gegner der kemalistischen Staatsform unter keinen Umständen Akzeptanz zeige.¹⁵² Für Gülen bildet ein Staat die Voraussetzung für Ordnung, Recht und für das Unterbinden der politischen und religiösen Auseinandersetzungen. Aus diesem Grund sei sogar ein Staat akzeptabel, in welchem sich die zuständigen Personen der staatlichen Verwaltung als inkompetent erwiesen.¹⁵³ Er ziehe sogar einen anti-demokratischsten Staat der Staatslosigkeit vor¹⁵⁴, da das Fehlen des staatlichen Wesens Anarchie und Chaos hervorbringe. Jegliche Art des Boykotts und der Provokation sei ausgeschlossen, da es im sunnitischen Islam weder Boykott noch Anarchie gebe.¹⁵⁵ Aufgrund seiner staatstreuen Grundeinstellung nimmt Gülen den staatlichen Einrichtungen gegenüber eine befürwortende Haltung ein. In diesem Zusammenhang erkennt Gülen das Amt für Religiöse Angelegenheiten, *Diyanet*, als eine einheitliche staatliche Kontrollbehörde an, obwohl sie sowohl von oppositionell gerichteten alevitischen Intellektuellen als auch von den islamischen Gemeinden scharf kritisiert wird. Er fürchtet nämlich, im Falle der Ablösung eben dieser Behörde durch unterschiedliche religiöse Verbände, die den Islam für ihre politischen und weltlichen Interessen ausnutzen könnten, dass fachliche und konfessionelle Unstimmigkeiten entstehen könnten. Er schließt eine mögliche Unterdrückung des Islams und die offizielle Verdrängung der Religion aus, da 95 % des religiösen Lebens aus

¹⁵² Siehe für die schriftliche Veröffentlichung des Interviews vom Journalisten Reha Muhtar, der mit Gülen in der Nachrichten Sendung des Senders *Show TV* vom 22.06.1999 sprach, in Soydan, 1999: 214-216.

¹⁵³ Can, 1996: 136-137.

¹⁵⁴ Çalışlar, *Cumhuriyet*, 21.08.1995: 12.

¹⁵⁵ Akman, *Sabah*, 26.01.1995: 24.

privaten und familiären Grundsätzen bestünden.¹⁵⁶ Aus diesem Grund trage er den ehrenhaften Turban des *Diyamet*. Außerdem sei die Türkei das toleranteste Land auf der Erde, was das Gedeihen des Islams anbelangt. Selbst Länder wie z.B. Saudi-Arabien, die durch den Islam regiert werden, bieten keine derart großen Freiräume zur Entwicklung des religiösen Lebens.¹⁵⁷

Gülen schilderte bereits im Jahre 1977 seine staatstreue Haltung, anlässlich der Boykotte in den Islamisch-Theologischen Hochschulen. Er sprach sich gegen die Boykotte aus, die meist durch muslimische Gruppen verübt wurden, weil er einen Widerstand in dieser Form für nicht islamisch hielt.¹⁵⁸ Sein diplomatisches Verhalten setzte sich auch bei den Kopftuchauseinandersetzungen, die zwischen den islamischen Organisationen und dem Staat Unruhen ausgelöst hatten, fort. Als der Hochschulrat (YÖK) ein Verbot gegen das Tragen von Kopftüchern während der Vorlesungen verhängte, verurteilte Gülen die anti-staatlichen Demonstrationen und Boykotte der islamisch orientierten Studenten sowie der Organisationen aufgrund seiner Ansicht über diese Form der Auseinandersetzung.¹⁵⁹ Ebenso zeigte sich Fethullah Gülen nach der Periode des militärischen Memorandums vom 28.02.1997 gegenüber dem Abnehmen der Kopftücher zugunsten der gesellschaftlichen Ordnung verständnisvoll und erklärte die Kopftuchpflicht als sekundär.¹⁶⁰

Was seine Position den unantastbaren Militärs und dem Staatgründer Atatürk gegenüber angeht, bleibt Gülen anscheinend weitgehend loyal. Obgleich Gülen während seines Militärdienstes aufgrund seiner täglichen Gebetsausübung misshandelt worden sein soll, schildert er immer wieder seine Zuneigung und seinen

¹⁵⁶ Ateş Hattı, *TRT-1*, 03.07.1995.

¹⁵⁷ Fethullah Gülen'in İzmir Konuşması, *İmza*, 27.02.1989: 1-2.

¹⁵⁸ Akman, *Sabah*, 26.01.1995: 19; Çakır, 1990: 103.

¹⁵⁹ Fethullah Gülen'in İzmir Konuşması, *İmza*, 27.02.1989: 2.

¹⁶⁰ Hocaefendi'yi Yıkan Rapor, *Aktüel*, 12.02.1998; Akman, *Zaman*, 25.03.2004.

Respekt gegenüber der Armee, wenn er mit dem Thema Militär konfrontiert wird.¹⁶¹ Er habe stets gute Gefühle denjenigen gegenüber bewahrt, die ihn wie ein Bandit verfolgt hätten, da sie Mitglieder der Nationalen Armee seien. Gülen betont, dass er zu keinem Zeitpunkt gegen die Armee gewesen sei.¹⁶² Des Weiteren sei er auch ein Anhänger des militärischen Geistes, laut welchem die Disziplin an vorderster Stelle stehe.¹⁶³

Trotz mehrmaliger Festnahmen durch das Militär zeigte sich Gülen gegenüber den militärischen Putschen und Interventionen verständnisvoll.¹⁶⁴ Die einzige Ausnahme bildet der Putsch vom 27.05.1960, der gegen den konservativen Ministerpräsident Adnan Menderes durchgeführt wurde.¹⁶⁵ Er begrüßte jedoch die Militärintervention vom 12.03.1971 und den Putsch vom 12.09.1980, da das Militär in diesen Fällen die kommunistische Gefahr unterbunden habe.¹⁶⁶ Gülen appellierte sogar in seinen Predigten an seine Zuhörer, dass sie ihrer Pflicht als Muslime nachgehen sollen und sämtliche Kommunisten und Anarchisten bei der Polizei als Staatsfeinde anzeigen sollten. Sein Respekt und seine Anerkennung dem Militär gegenüber werden jedoch von diesem nicht erwidert, und er selbst stand nach der militärischen Machtübernahme auf der Fahndungsliste des Militärs.¹⁶⁷ Seit 1986 wurden des Weiteren viele Offiziere und Militärschüler wegen ihrer Anhängerschaft zu Gülen aus der türkischen Armee suspendiert oder unehrenhaft entlassen.¹⁶⁸ Ebenso lehnte der Chef des Generalstabes jener Zeit, İsmail Hakkı Karadayı, die durch Gülens Verein verliehene Toleranzauszeichnung strikt ab.¹⁶⁹ Schließlich machte der Nachfolger des Generalstabschefs, Hüseyin

¹⁶¹ Erdoğan, 1995: 72.

¹⁶² Soydan, 1999: 216.

¹⁶³ Akman, *Sabah*, 29.01.1994: 17.

¹⁶⁴ Birand, 32. *Gün*, CD: 1; Akman, *Sabah*, 28.01.1995: 23.

¹⁶⁵ Erdoğan, 1995: 55.

¹⁶⁶ Ebenda, 132-133.

¹⁶⁷ Batı Çalışma Grubu, 1999: 3.

¹⁶⁸ Bulut, 2000: 26.

¹⁶⁹ Hocaefendi'yi Yıkan Rapor, *Aktüel*, 12.02.1998.

Kıvrıkoğlu, während einer jährlichen Feier des Türkischen Siegesfestes (*30 Ağustos Zafer Bayramı*) deutlich, dass Gülen und seine Gemeinde aufgrund ihrer anti-laizistischen Unterwanderung der Justiz und der Armee gefährlich seien.¹⁷⁰ Trotz des Misstrauens der Generäle gelang es Gülen jedoch die Sympathie und die Akzeptanz einiger Militärs zu gewinnen.¹⁷¹ Eine Gruppe von pensionierten Generälen nahm die Einladung der *Fethullahçılar* zur Besichtigung ihrer Schulen in Zentralasien an und berichtete ausgerechnet in der als Sprachrohr der *Fethullahçılar* bekannten Zeitung *Zaman* begeistert über ihre Eindrücke:

Die Schulketten, die sich von unserem Land aus von Asien über Europa bis nach Amerika ausweiten, bilden ein stolzes Bild im Namen der Menschheit. (Und) des *Hocaefendi* (Gülen), der durch seine Schulen unsere Sprache, unser schönes Türkisch, unsere ruhmreiche Fahne sowie unsere Nationalhymne und unsere eigenen Werte sowie unseren Atatürk in vier Richtungen trug, stellt in seiner, bis zum Papst im Vatikan reichenden Linie die Liebesbotschaft der Yunus`ler, die Kompromisse, das Aufnehmen der (jeder) Personen in seiner Position, also die gemeinsamen Werte der Menschheit vor.¹⁷²

Auf prüfende Fragen durch die türkischen Medien hin begrüßt Gülen zwar den Staatsgründer Atatürk, der für das Militär als unantastbar gilt, als ein militärisches und politisches Genie, welches die Religion mit der Vernunft verknüpfte und sich von den Kampftaktiken des Propheten Mohammeds überzeugen ließ¹⁷³, sieht in ihm jedoch, wie er in seinem engen Kreisen verlauten ließ, einen übereifrigen Redner.¹⁷⁴ Atatürk sei derjenige, der den Befreiungskampf organisiert und durchgeführt habe, deshalb sei es unmöglich, ihn nicht anzuerkennen. Darüber hinaus sei Atatürk

¹⁷⁰ 19: 30 Anahaber, *Star*, 30.08.2000; Armee geht gegen Islamisten vor, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02.09.2000: 6.

¹⁷¹ Ohne die Namen zu nennen, bestätigt Gülen der ihm nahestehenden Journalisten Nuriye Akman gegenüber, dass er zu einigen pensionierten Militärspitzen gute Kontakte hat. Siehe Akman, *Zaman*, 25.03.2004.

¹⁷² Ergün, 1999: 353.

¹⁷³ Ateş Hattı, *TRT-1*, 03.07.1995; Püf Noktası, *NTV*, 27.02.1998.

¹⁷⁴ MGK'ya Geliyor, *Star*, 20.06.1999.

eine so einzigartige Person, wie sie die Welt selten gesehen habe.¹⁷⁵ Obwohl Atatürkskulpturen die Schulen Gülens im In- und Ausland ordnungsgemäß schmücken, lässt sich seinen Werken keine euphorische Anhängerschaft zu Atatürk oder eine Akzeptanz des Kemalismus zu entnehmen.

Da jede politische und religiöse Bewegung in der Türkei von den Seiten der staatstreuen Intellektuellen an den Maßstäben des kemalistischen Staates gemessen wird, distanziert sich Gülen bewusst von allen Aussagen, die bestehende Staatsform verändern zu wollen.¹⁷⁶ Doch dies reicht für die Verfechter des Kemalismus nicht. Während der ermordete kemalistisch orientierte Hablemitoğlu, dem zu seinem Lebzeiten stets die intime Zusammenarbeit mit dem Türkischen Geheimdienst (*MİT*) zugeschrieben wurde, in Gülen einen rationalen Taktiker gegen die türkische Justiz sieht¹⁷⁷, bedienen sich die Anhänger Gülens einem Bericht des Generalstabes der Gendarmerie zufolge geschickter Methoden, um einen an den Schariaprinzipien orientierten Staat einzurichten: Sie interpretierten den Islam in den modernen und legalen Institutionen im Sinne des „türkischen Bewusstseins“, das demokratischen Verhältnissen angepasst werde, sie versuchten, die Möglichkeiten der Medien in vollem Umfang auszuschöpfen sowie durch den Gemeinschaftsführer Gülen ihre Loyalität dem Staat gegenüber zu zeigen.¹⁷⁸ Aber diese im Vergleich mit anderen islamischen Organisationen außergewöhnlich loyale Haltung gegenüber der jetzigen Staatsform ist nicht vergebens, sondern bringt Gülen eine ernstzunehmende Sympathie und Einfluss ein. Und Gülen nutzt diesen Einfluss auf nationalem und internationalem Territorium für den weiteren Aufschwung seiner Gemeinschaft. Deshalb wird seine Einflussnahme auf die Gesellschaft öfter in Frage gestellt, dahin gehend, ob er seinen

¹⁷⁵ Püf Noktası, *NTV*, 27.02.1998.

¹⁷⁶ Gülen, 1997a: 101-102.

¹⁷⁷ Hablemitoğlu, 1999a: 4-5.

¹⁷⁸ Siehe für "Jandarma Komutanlığı'nun Raporu" in Poyraz, 2000: 327, 497.

Einfluss nicht zur Gründung eines künftigen Gottesstaates nutzen möchte. Gülen versucht möglichst viel dieser Kritik abzuwenden und seine Loyalität gegenüber dem Staat auszudrücken.¹⁷⁹ Er betont, dass er keinerlei Absicht hege, eine Änderung der Staatsform und der politischen Macht zu erreichen und sich in den Dienst des Staates, seiner Nation und Gottes Willen stelle.¹⁸⁰ Darüber hinaus distanziert er sich von den islamischen Organisationen, die sich dem kemalistischen Staat gegenüber auf politische Art kritisch verhalten, und kritisiert häufig ihre reaktionäre Methodik.¹⁸¹ Auch die Festnahme seitens der Militärs nach dem Memorandum vom 12.04.1971 und ein Haftbefehl nach dem Militärputsch 1980 konnten die staatstreue Haltung Gülen nicht brechen.¹⁸² Sogar ein juristisches Verfahren, eingeleitet durch den Oberstaatsanwalt Nuh Mete Yüksel, das nach dem putschähnlichen Angriff der Militärs vom 28.02.1997 eröffnet wurde¹⁸³, um Gülen's Imperium zu stürzen, hinderte Gülen nicht, seine Loyalität weiterhin zum Ausdruck zu bringen.¹⁸⁴ Denn Gülen weiß, dass der Staat nicht Gegensatz seiner Aktivitäten ist, sondern selbst das Ziel seiner Mission darstellt. Das folgende Zitat liefert Hinweise, warum Gülen seine Aktivitäten auf der Basis der absoluten Unantastbarkeit des Staates führt und welche Ziele er verfolgt:

Das Wichtigste, das nach unserer (Meinung) grundsätzlich getan werden sollte, ist das Vermitteln des islamischen Gedankens und das Suchen nach Wegen, um diese überzeugend wirken zu lassen. Wenn es zum Beispiel in der Phase, in der bei uns erste reaktionäre Bewegungen aufkamen, an der Stelle des Hasses der gegnerischen

¹⁷⁹ Akman, *Zaman*, 27.03.2004.

¹⁸⁰ Soydan, 1999: 85.

¹⁸¹ Gülen, 1997a: 101.

¹⁸² Erdoğan, 1995: 171; Sevindi, 1997: 26; Birand, 32. *Gün*, CD: 1.

¹⁸³ Armutcu, 2000: 24; Bal, 2000: 26; Dieser Prozess gegen Gülen, der von Nuh Mete Yüksel gemäß des Artikel 7 des türkischen Anti-Terrorgesetzes eröffnet wurde, warf ihm vor allem vor, eine Terrororganisation gegen den laizistischen Staat gegründet zu haben. Des Weiteren plane Gülen anstelle der kemalistischen und laizistischen Republik eine teokratische Islamdiktatur nach der Scharia aufzubauen.

¹⁸⁴ Gülen'e sevgi desteği, *Zaman*, 14.08.2000:2; Gündem Gülen Davası, *Zaman*, 12.09.2000: 3, 12.

Front gegenüber und Taten der Missgunst und Animosität, die ehrlichen redlichen und langfristigen Mühen, die sich auf die Erziehung und die Menschenerzeugung richten, gegeben hätte, wäre wahrscheinlich heutzutage unser Boden längst ein Tulpenbeet geworden. Passen sie mal auf; die 50er Jahre sind schon seit 40-45 Jahren vergangen. Wenn diejenigen, die zu dieser Zeit 10 Jahre alt waren, als es Zeit wurde, die Universität besucht hätten, wären sie jetzt an der Spitze oder in Positionen, die nahe an der Spitze gelegen sind. Diejenigen, die 20 Jahre alt waren, sind heute 60-65 Jahre alt; was bedeutet hätte, dass sie ihre reifste Phase in der Position eines Staatspräsidenten und Ministerpräsidenten erlebt hätten.¹⁸⁵

Mit Ausnahme der Thesen, die Gülen ohnehin als geheimen Planer eines islamischen Gottesstaates entlarven¹⁸⁶, ist seine pro-staatliche Haltung eine unstrittige Tatsache.¹⁸⁷ Dennoch bedürfen die Motive, die der Gülens Staatstreue zu Grunde liegen, einer Analyse. Einer der Befürworter von Gülens Mission unter den Wissenschaftlern, Hakan Yavuz, beschreibt die Loyalität Gülens als eine Folge seines traditionellen Islamverständnisses, welches den Staat dem Islam vorzieht¹⁸⁸, und seiner sich um den Staat und den Nationalismus zentrierenden, autoritären Politikkultur.¹⁸⁹ Der These des Journalisten Mehmet Ali Birand zufolge bemüht sich Gülen nicht um einen religiösen Staat, sondern versucht, den Staat dahingehend zu verändern, dass man in diesem Staat den wahren Gläubigen mit Respekt begegnet.¹⁹⁰ Der links orientierte Intellektuelle Oral Çalışlar spricht dagegen von einer Injektion des

¹⁸⁵ Gülen, 1997a: 101.

¹⁸⁶ Çetinkaya, 1995: 99, 114; Bulut, 1999: 19; Gülens offiziell publizierte Werke belegen keine handfeste Absicht der Abschaffung des türkischen Staates. Ein einziger mutmaßlicher Beweis in dieser Richtung besteht aus einer Videokassette, deren Inhalt im privaten Fernsehsender *atv* am 18.06.1999 ausgestrahlt wurde und die dem Sender von Seiten des Militärs zugespielt worden sein soll. Dem *atv* Bericht zufolge soll Gülen in den geheimen Kreisen seiner Gemeinschaft den Schülern empfohlen haben, ihre Absichten nicht so früh wie die Islamisten in Algerien preiszugeben, sondern sie mit allmählichen Schritten weiter zu entwickeln. Man solle die Personalbesetzung in der Justiz und in dem Verwaltungswesen erweitern, da beide Behörden ein Garant für die Zukunft seien. Siehe für die Zusammenfassung dieser Kassette in Kuliste iki iddia, *Hürriyet*, 20.06.1999 und in Soydan, 1999: 13-17.

¹⁸⁷ Yavuz, 2002a: 199; Balcı, 2002: 259; Bilir, 2002a: 248.

¹⁸⁸ Yavuz, *Milliyet*, 11.08.1997: 20.

¹⁸⁹ Yavuz, 1999a: 595; 2003b: 22-23.

¹⁹⁰ Birand: 1997.

politischen Islams in das Kapillargefäß des Staates.¹⁹¹ Obwohl diese Thesen für die Erklärung von Gülens Loyalität gegenüber dem Staat von hoher Bedeutung sind, beachten sie jedoch nicht den Charakter des politischen Credos Gülens, das die Haltung Gülens dem Staat gegenüber weitgehend dominiert. Gülens politisches Verhalten beinhaltet keinen direkten Griff nach der Macht. Ihm scheint eher bewusst zu sein, dass sich eine Machtbasis nicht durch radikale politische Verhältnisse, sondern nur durch eine weitreichende Einflussnahme in den staatlichen Einrichtungen realisieren lässt. Im Zentrum von Gülens Aktivitäten steht nicht die Eroberung der politischen Macht sondern die Ausstattung einer Intelligenzschicht mit dem islamischen Glauben und türkischem Geist. Sobald die Individuen der Intelligenz nach diesem Muster erzogen werden, wird der Staat früher oder später in die Hände dieser Generation fallen. Darüber hinaus ist der Staat für ihn die einzig zuständige Plattform, um diese islamisch-türkisch geprägte Weltsicht als dominierend zu verwirklichen. Anhand der Sehnsüchte nach der islamisch und türkisch geprägten Hegemonie der Osmanen versucht Gülen sein Islamverständnis so weit mit dem Staat vertraut zu machen, dass der Staat im Endeffekt dazu dient, dieses islamisch-türkisch dominierte Modell mit seiner zulässigen Gewalt durchzusetzen. Anders formuliert, nicht der Staat selbst sondern seine unantastbare Gewalt ist für Gülen von hoher Bedeutung, und zwar solange der Staat sich dem Islam und dem Türkentum unterwirft und jegliche religiöse und ethnische Minderheiten in Gülens sagenhaften „Mosaik“ wiederum diesem Staat gehorchen. Deshalb steht Gülen auch gegenüber jeglicher Rebellion und Anarchie, die den Staat schwächt und seine Unantastbarkeit in Frage stellt, scharf kritisch gegenüber. Während Gülen die Institutionen des Staates raffiniert zu unterwandern versucht, befestigt er gleichzeitig nach außen die Mauern des Staates. Gülen ist zwar nicht direkt an einem politischen Machtkalkül interessiert, besitzt aber einen ausreichenden Einfluss

¹⁹¹ Çalışlar, *Cumhuriyet*, 26.08.1995: 12.

auf die Regierungen. Dieser sichert ihm eine überparteiliche und permanente Machtbasis, welche jedoch noch nicht die militärischen Kreise mit einbezieht. Auch die Linie Gülens bezüglich der islamischen Aktivitäten, die eher auf einen elitären permanenten Einfluss als auf eine von den Massen ausgehende Überzeugung zielt, ist für die Politik irrelevant. Des Weiteren ist sich Gülen dessen bewusst, dass keine islamisch-politische Kraft von den Schwankungen, die durch die stark geteilte Parteienlandschaft sowie seitens der Militärs ausgelöst werden, unberührt bleiben kann. Aus diesem Grund verschafft ein gut organisierter und nur von einer Hand geleiteter Kader in den staatlichen Einrichtungen Gülen mehr Machteinfluss als eine politische Partei. Er ist weder bemüht, wie der Kader der „Türkisch-Islamischen Synthese“ auf die Ideologie des Staates einen Einfluss auszuüben, noch bestrebt, die politische Macht an sich zu reißen, wie etwa die Parteien des rechten bzw. islamischen Spektrums. Wie die Ausbildung in seinen Schulen zeigt, baut Gülen sein Imperium mitten im Staat, um den Staat mit gezielten und gesteuerten Impfunen in die gewünschte Bahn zu leiten.

4.4.5. Der Traum von einer mächtigen Herrschaft mit den Osmanen als Vorbild

Die Journalistin Nuriye Akman, die Gülen zum ersten Mal für das Massenblatt *Sabah* interviewte, stellte ihn der Leserschaft wie folgt vor:

Gülen war wie ein Kommandeur einer „Armee von Anhängern“, die fast eine Million (umfasst) und die Tag für Tag sich verdoppelnd zunimmt, um den Weg durch die Länder mit dem Stift zu beschreiten, den die Osmanen mit dem Schwert beschriffen haben.¹⁹²

¹⁹² Akman, *Sabah*, 23.01.1995: 14.

An der Wand ist eine Weltkarte, die die Träume des Hodschas schmückt und ihn zum Weinen bringt. Man hat an diese Landkarte zwei Schwerter und einen Stift, die sich kreuzen, montiert.¹⁹³

Nach Informationen des ihm nahestehenden Interviewers Can hatte Gülen eine osmanische Landkarte, welche zuvor an dieser Stelle hing, durch die angesprochene Weltkarte ersetzt, weil die alte Landkarte der Osmanen seinen Horizont verengt habe.¹⁹⁴ Obwohl Gülen eine imperialistische Absicht ausschließt, gibt er doch einige Anhaltspunkte über die Ausmaße seiner Mission:

Wir begehren kein Land, keine Erde und keine Herrschaft über die Anderen. Aber unser Herz und unser Auge ist überall, auf jeder Ecke der Welt, um die uns von Allah erwiesenen Dinge zu Jedermann zu tragen, um sie in den Geist eines Jeden zu hauchen, um die Inspirationen unseres Geistes in die Herzen der Anderen zu entladen. Unser Herz schlägt für die ganze Welt. Kein Ort wird außerhalb von diesem Gesichtspunkt und unseres Interessenbereichs bleiben. Das ist auch nicht außerhalb des Gedankens, der uns von unserem Herrn offenbart wurde. Er nämlich gebietet: „Meine Botschaft wird überall ankommen, wo die Sonne auf- und untergeht.“¹⁹⁵

Seine Sehnsucht zurück zu den prunkvollen Ären der türkischen Nation ist geprägt durch die vergangene politische Stärke und die gegenwärtigen Schwächen der Türken. Gülen beschreibt dieses Gefühl wie folgt:

Ich konnte die Minderwertigkeit dieser Nation, die aus einer großen Geschichte kommt, nie ertragen. Ich habe immer in meiner Einbildung mit den Gefühlen, die für Utopie gehalten werden können, gelebt. Manchmal habe ich sie unter den Tränen meiner Fassungslosigkeit zur Sprache gebracht.¹⁹⁶

Obwohl er sich von dem vorislamischen Zeitalter der Türken distanziert, lobt er die Zeiten, in denen die Türken die Flagge des Islams trugen. Insbesondere das Osmanische Reich stellt für Gülen

¹⁹³ Akman, *Sabah*, 24.01.1995: 26.

¹⁹⁴ Can, 1996: 63.

¹⁹⁵ Ebenda, 65.

¹⁹⁶ Sevindi, 1997: 26.

sowohl durch seine Dienste für den Islam als auch durch seine weltliche Einflussnahme ein Vorbild dar.¹⁹⁷ Die Osmanen hätten zu jener Zeit auf dem schönsten Wege zur Ordnung und zum Frieden der Welt beigetragen und konnten durch ihre Toleranz all die Millionen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen verwalten.¹⁹⁸ Türken, Kurden, Bosnier, Albaner, und Tscherkessen hätten in der Vergangenheit durch die osmanische Herrschaft auf heute unvorstellbare Art und Weise zusammen gelebt, da die Osmanen „das Sonnenreich“ verwirklicht hätten, welches der Westen in seiner Utopie immer erreichen wollte. Die feindlichen Mächte aber hätten aufgrund ihres Neides auf diese gemeinsame Lebensweise das Reich der Osmanen zerstört. Fortführend versuchten nun diese Mächte gestärkt durch die Unterstützung von Verrätern, türkisch-kurdische, alevitisch-sunnitische und laizistisch-anti-laizistische Konflikte innerhalb des Landes zu schüren.¹⁹⁹

Gülens Ansicht zufolge stellt die osmanische Ära, bis zur Zeit Mehmed II. des Eroberers (1432-1481), ein Vorbild im staatlichen Wesen dar. Sie seien gegenüber Untertanen wie Juden und Christen tolerant gewesen und hätten im Rahmen der einheitlichen Machtstruktur gegen die muslimischen Völker im Osten Feldzüge geführt sowie im inneren Machtkampf einen gemäßigten Weg gewählt.²⁰⁰

Die vorbildliche moralische Haltung der Osmanen habe sich sechshundert Jahre lang am Leben halten können. Sie seien weit entfernt von der Ausbeutung anderer gewesen und hätten nie versucht, die Völker zu assimilieren, indem sie forderten, dass sich die Völker von ihrer Geschichte, Religion, Sprache, von ihren

¹⁹⁷ Gülen, 1995b: 5.

¹⁹⁸ Sevindi, 1997: 25.

¹⁹⁹ Gülen, 1999a: 209, 210.

²⁰⁰ Can, 1996: 125.

Sitten und Bräuchen abwenden müssten.²⁰¹ Sie hätten den Nationen, die sie regierten, sechshundert Jahre lang, auf einem Territorium, welches äußerst stark geteilt und daher gefährdet durch Kriege und Auseinandersetzungen war, ein ruhiges und friedvolles Leben gewährleistet.²⁰²

Gülen sucht zum Zweck der Aufstellung aktueller Normen nach osmanischem Vorbild auch solche Leitbilder, die sich mit den staatlichen Ideologien der Türkei in Einklang befinden. Da die Osmanen beim Verfassen der Gesetze auch die weltlichen Angelegenheiten berücksichtigt und sich nicht in Glaubensangelegenheiten der Bürger eingemischt hätten, seien sie auch säkular und laizistisch gewesen.²⁰³

Nach dem osmanischen Vorbild verleiht Gülen der Türkei die Rolle eines mächtigen Staates, dessen Stimme am Tisch der Mächte, die das Schicksal der Welt bestimmen, gezählt werden solle.²⁰⁴ Des Weiteren könnte er sich auch die Türkei als Nachfolger der Großmacht USA vorstellen, da er glaubt, dass die Türken in den nächsten Jahren die längste und schnellste Etappe im Länderwettlauf laufen werde.²⁰⁵ Die Türkei werde darüber hinaus erneut die islamische Welt anführen, so wie sie damals Fahnenträger dieser Welt gewesen sei und im Bezug auf Demokratie und Rechte der Welt eine Lektion erteilen.²⁰⁶ Des Weiteren sei die Türkei sowohl mit ihrer Vergangenheit als auch mit ihrer Gegenwart die Hoffnung der zentralasiatischen sowie einiger islamischer Länder.²⁰⁷

²⁰¹ Gülen, 1995a: 3.

²⁰² Gülen, 1999c: 15.

²⁰³ Sevindi, 1997: 25.

²⁰⁴ Akman, *Zaman*, 01.04.2004.

²⁰⁵ Sevindi, 1997: 40.

²⁰⁶ Can, 1996: 115.

²⁰⁷ Gülen, 1997b: 283.

Gülen stellt eine andere Aufgabe, deren Lösung die Türkei zu einer mächtigen Herrschaft führen soll: Die türkische Sprache solle zu Gunsten der politischen Zukunft der Türken zu einer „Weltsprache“ entwickelt werden. Darin liege die Voraussetzung für die Gemeinsamkeit der türkischen Völker und ein Beweis für die wichtige Stellung der türkischen Nation gegenüber der Welt.²⁰⁸ Darüber hinaus soll die Türkei eine Demokratie sowohl mit weltlichen als auch mit religiösen Menschenrechten schaffen und die Religions- und Meinungsfreiheit ihrer Bürger jenseits der Kontrolle einer „oligarchischen Minderheit“ sowie des Druckes von außen selbst regeln, um die türkische Nation in ihre verdiente Position in der Weltpolitik zu bringen.²⁰⁹

Stellt man all die Details der Träume Gülens von einem Staat zusammen, kommt ein Imperium wie das Osmanische Reich heraus, wie es auch die Londoner Journalistin Wendy Kristianasen zu Recht formuliert:

Vom Balkan bis China sollen sich nach türkischem Vorbild neue Eliten bilden. Ein kleines Osmanisches Reich also, in dem die Türken eine vorherrschende Rolle spielen und in dem Angehörige verschiedener Religionen miteinander leben. Würde Fethullah Gülen dann der neue Sultan?²¹⁰

Doch der Traum von einem mächtigen Staat wie das Osmanische Reich ist nicht nur Gülens Hoffnung. Je mehr der türkische Alltag von der politischen und sozialen Misere eingeholt wird, desto stärker wird die Sehnsucht der türkischen Konservativen nach den prunkvollen Ären der Osmanen. Weder die Träumer der nationalistischen *Turan*, noch die Verfechter einer vereinten islamischen Welt, konnten je zuvor die Massen für so einen Traum bewegen wie Gülen.

²⁰⁸ Gülen, 1997b: 232-235; Sevindi, 1997: 55

²⁰⁹ Akman, *Zaman*, 01.04.2004.

²¹⁰ Kristianasen, 1997: 6.

4.4.6. Pan-Turan, Zentralasien und Nationalismus

Einer der wenigen Punkte, in dem Gülen's laute Kritiker einen Konsens finden, ist seine nationalistische Einstellung. Sein starker, mit dem Islam in Einklang gebrachter Nationalismus, ist jedoch für die Führungsrolle der islamischen Völker von besonderem Wert. Laut Gülen wurden die Türken erst durch die Annahme des Islams zu einer richtigen Nation und haben ihre schönen moralischen Werte durch die Religion Islam gewonnen.²¹¹ Sie hätten im Laufe der Geschichte durch die Seldschuken und Osmanen dem Islam am tapfersten gedient und seien neun Jahrhunderte lang Fahnen Träger des Islams gewesen.²¹² Die Türken hätten während ihrer Herrschaft die Welt so harmonisch gestaltet und verwaltet, dass ihre großen Erfolge keineswegs von den weltlichen Ideologien erreicht werden könnten.²¹³ Sie hätten außerdem den Inhalt und die Wahrheiten des Korans am besten interpretiert und umgesetzt. Man könne, mit Ausnahme der anfänglichen Phase des Islams (*‘Asr-ı Sa‘âdet*), außer den Türken keine Nation nennen, die den Koran so unter ihren Schutz genommen und seine Fahne getragen habe.²¹⁴ Darüber hinaus hätten die Türken die prachtvollste Zivilisation hervorgebracht, die alle menschlichen Werte in sich verkörperte und von anderen nur in Utopien gesucht wurde.²¹⁵

Sowohl aufgrund ihres Dienstes am Islam als auch wegen der Gestaltung der Welt durch die türkische Herrschaft werden die Türken von Gülen als von Gott auserwähltes Volk dargestellt. Da der Prophet Mohammed während seiner Lebenszeit vorhersah, dass die Türken eines Tages die Flagge des Islams weit tragen würden, soll er den Arabern untersagt haben, die Türken

²¹¹ Can, 1996: 34.

²¹² Gülen, 1995b: 5.

²¹³ Gülen, 1993: 49.

²¹⁴ Fethullah Gülen'in İzmir konuşması, *İmza*, 27.02.1989: 2.

²¹⁵ Gülen, 1993: 90.

anzugreifen, solange die Türken sie nicht angreifen würden.²¹⁶ Der erhabene Schöpfer hätte die schönsten Aussichten im Sinne des Glaubens, Helle und die geistlichen Genüsse vor ihrem Auge ausgestellt und sie (die Türken) durch diese Schwindel erregenden Schönheiten zur Unsterblichkeit geleitet sowie ihre Seelen überzeugt.²¹⁷ Des weiteren seien die Türken eine solche Nation, die mit Spannung die Welt überquert und völlig durcheinander gebracht hätte, um ihr Wissen in andere Orte zu tragen sowie ihre Flagge überall aufzustellen. Die Türken seien sogar mit den Kurden zusammen die Erbauer der mesopotamischen Zivilisation. Ebenso hält es Gülen nicht für unwahrscheinlich, dass die Ureinwohner Amerikas von den Türken abstammten.²¹⁸

Doch diese von Gülen dargestellten Eigenschaften der Türken blieben in einer prunkvollen Ära der Geschichte, die Gülen als „ruhmreiche Vergangenheit“ nennt, zurück. Die Gegenwart sei, so Gülen, Zeuge des elenden Lebens dieser Nation gegenüber den herrschenden Tyrannen. Diese Bescheidenheit treffe vor allem aufgrund der jahrelangen Erniedrigung und Tyrannei auf das zentralasiatische Türkentum zu.²¹⁹ Aus diesem Grund versucht Gülen unter seinen Anhängern ein Bewusstsein für die Vergangenheit entstehen zu lassen. Sowohl in seinen Werken als auch in seinen Predigten erläutert er die vorbildlichen Abschnitte der türkischen Geschichte und berichtet über die Taten der wichtigen türkischen Helden. Insbesondere die osmanischen Sultane Osman Gazi (1281-1362), Orhan Gazi (1258-1326), Fatih Sultan Mehmed (1432-1481), Yavuz Selim (1470-1520), Kanunî Sultan Süleyman (1495-1566) und Abdülhamid II. (1842-1918), werden von Gülen sehr häufig gelobt.²²⁰ Auch die Schulen und die sonstigen Erziehungseinrichtungen Gülens in der Türkei tragen daher häufig die Namen dieser historischen Persönlichkeiten. In

²¹⁶ Sihe für die Hadithe über die Türken in Goldziher, 1889: 270-271.

²¹⁷ Gülen, 1993: 28.

²¹⁸ Gülen, 1997b: 294, 295.

²¹⁹ Gülen, 1998a: 6.

²²⁰ Şahin, Buhranlar Anaforunda İnsan, 65-66.

Gülens Versuchen, die Vergangenheit aufzuarbeiten und lebendig zu erhalten, spiegelt sich nicht nur seine Sehnsucht nach dieser Zeit wieder, er möchte damit auch die Erziehung der jungen Generation fördern, indem er sich auf alte Vorbilder beruft.²²¹

Gülen sieht das häufige Verweisen der Nationalisten auf die Legenden und Geschichten der osmanischen Vorfahren als einen schwachen Trost dafür, dass sie ihre eigenen Pflichten nicht erledigten. Er vertritt die Meinung, dass ein solches Verhalten auf einen Minderwertigkeitskomplex hinweist. Wenn aber die prunkvolle Ära der Vergangenheit die Lust und Mühe wieder entfacht und die Bürger dazu bewegt, erneut eine große Nation zu werden, ist dieses Mittel heilig.²²² Deshalb legt er einen besonderen Wert auf die Erhaltung des Nationalgefühls:

Ja, wir müssen heute die durch die unterschiedlichen Instinkte zu Stande gekommenen Nationalitätsgedanken und die Gedanken über das Abrechnen mit dem Jahrhundert lebendig erhalten und jeden, vom in der Wiege Liegenden bis zum Ältesten, dessen einer Fuß bereits im Grab steht, erzählen; dass wir bis heute von unseren Feinden in Unwissenheit gelassen wurden, verfeindet wurden, durch die unterschiedlichsten Mittel wieder und wieder missbraucht wurden, durch die unverschämtesten Unterdrückungen entfremdet wurden, durch die Verwaltung und Vorführung der eigenen Marionetten im Stich gelassen wurden; wir müssen sie warnen und ihnen Wege zeigen, selbst eine Existenz zu begründen. Dieses hochwertige Ideal muss so in unserem Herz und Geist sein, dass man zu Hause, auf den Märkten, in der Schule, im Kurs, im Tempel, am Pflug, hinter den Herden, in der Beamtenstube, im Parlamentsgebäude immer daran denkt, es kritisiert und darüber redet.²²³

Entsprechend dieser Zielsetzung definiert er das Ideal, von welchem er in dem obigen Zitat spricht, aus der Perspektive eines Gläubigen wie folgt:

²²¹ Şahin, 1993: 52-53.

²²² Şahin, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, 90-91.

²²³ Şahin, 1993: 148-149.

Ich muss mich unter Zwang setzen, meine Nation zu einem Gleichgewicht bringenden Element unter den Nationen auf der Erde zu machen. Wenn in den Beschlüssen auf der Erde, innerhalb der Volksschichten, meine Stimme nicht die entscheidende ist, werden gar manche durch Rechtsbeugungen tyrannisiert, werden gar manche Heiligen erniedrigt und diejenigen, die niedrig sein sollten, heilig. Deshalb muss ich das Urteil verkünden (und) das Gleichgewicht bringende Element sein. Wenn sich die Staaten sammeln, müssen sie auf meine Stimme achten, wenn man etwas zu sagen hat, müssen sie mein Gesagtes vorrangig behandeln. Und niemand darf abstimmen, bevor meine Beurteilung erfragt wird.²²⁴

Obwohl Gülen der Meinung ist, dass die Türken von allen Nationen verraten wurden²²⁵, habe sein nationales Verständnis mit Rassismus und Chauvinismus nichts zu tun.²²⁶ Er sei jedoch stolz auf die Nachfahren einer so ruhmreichen Nation. Des Weiteren bewege sich diese Vorliebe im Rahmen des Korans und der Sunna und stimme auch mit dem Glauben überein.²²⁷

Gülen's Nationalismusverständnis unterscheidet sich in zwei Punkten von den in der Türkei vorherrschenden Haltungen bezüglich des Nationalismus der Kemalisten und der Gruppe der *Ülkücüler*. Zum einen sind seine Aussagen von Nationalismus und Islam miteinander verknüpft, anders als im Kemalismus. Obwohl die Ära des Propheten und der ersten vier Kalifen, die er „Goldene Ära“ nennt, sowie die islamischen Helden jener Zeit, durch Gülen als vorbildlich und legendär dargestellt werden, finden die vorislamischen Ären der Türken und die Helden jener Zeit keinen Platz unter seinen Vorbildern. Da die Türken ihren wahren Charakter erst durch den Islam gefunden haben, so Gülen, sind das Türkentum und Islam untrennbar miteinander verbunden. Zum anderen bezieht Gülen's Nationalismus seine Stärke aus den hegemonialen und postkolonialen Ansprüchen, während der kemalistische Nationalismus geographisch durch die anatolische

²²⁴ Gülen, 1997c: 87.

²²⁵ Şahin, 1992: 90.

²²⁶ Özkök, *Hürriyet*, 25.01.1995: 19; Fethullah Gülen'in İzmir konuşması, *İmza*, 27.02.1989: 2; Gülen, 1995b: 6.

²²⁷ Gülen, 1995b: 5.

Ebene geprägt ist. Auch eine ethnische Auslegung des türkischen Nationalismus der *Ülkücüler* sowie die assimilierende Charakteristik des kemalistischen Nationalismus kollidieren mit Gülen's Positionierung. Er spricht von der einheitlichen Bruderschaft zwischen den verschiedenen Völkern innerhalb der Türkei und von der Vielfalt der Anatolier, die Türken sollen nur ihre herrschende Position bewahren:

Die Vielfalt ist eine natürliche Dimension unserer Gesellschaft und Geographie. Es wäre ganz falsch zu behaupten, dass die Anatolier ihrer Rasse nach reinblütig türkisch seien, da (wir) als Nation - wie man im Ausdruck „wir sind die Nachfahren einer Blitzschläge verbreitenden Rasse“ im militärischen Gesang (*Harbiye Marşı*) sieht- viele Male Asien betreten, Anatolien von einem Ende zum anderen durchquert, und uns über Thrakien bis (auf den Boden) des Westens ausgedehnt haben. Deshalb (ist) Anatolien ein Gebiet, in dem die unterschiedlichen Völker und Stämme leben, eine Geographie der Vielfalt und Farbenpracht. Die Anerkennung und das Aussprechen dieser Realität muss als ein wichtiger Schritt für die ewige Lösung gewertet werden, wobei diese Vielfalt für uns in der Zukunft kein Problem darstellen wird.²²⁸

Diese Vielfalt befinde sich heutzutage aber in Gefahr, da ihr aufgrund der Absichten ausländischer Feinde und der Unachtsamkeit der Einheimischen die Auflösung drohe. Deshalb sollten die „zerstreuten Perlen der Gebetskette“ wieder aufgesammelt werden. Zu dieser Kette gehören, so Gülen, nicht die separatistischen Bewegungen wie die der kurdischen *PKK* oder der sozialistischen und kommunistischen Organisationen.²²⁹

Wenn es um das Verhalten gegenüber anderen Nationen geht, zeigt Gülen unterschiedliche Haltungen. Während er das intrigante Verhalten der Perser scharf kritisiert und die massiven Unterschiede innerhalb des Islamverständnisses beider Nationen verdeutlicht, fordert er unterdessen die Unterbindung der historischen Streitigkeiten zwischen Griechen und Türken, indem

²²⁸ Gülen, 1999a: 197.

²²⁹ Gülen, 1997b: 299.

er die kulturellen Gemeinsamkeiten der beiden Völker in den Vordergrund rückt²³⁰, obwohl er den Ausdruck des allgemeinen türkischen Nationalismus, also „Der Türke hat keine Freunde außer sich selbst“ nicht verlässt. Während Gülen also auf der einen Seite von den negativen Folgen des Nationalismus zwischen Arabern und Türken spricht, sieht er auf der anderen Seite einen berechtigten Grund für den Hass gegenüber den Arabern, indem er den Verrat der Araber im ersten Weltkrieg durch den englischen Agenten Lawrence erwähnt.²³¹

Ein Überblick über die Zahl der Organisationen der *Fethullahçılar*, die anscheinend der Erziehung der Menschheit dienen, zeigt ein weitgehendes Interesse Gülens an Zentralasien²³² und sein Desinteresse an den arabischen Staaten.²³³ Gülen erklärt dies mit seinem nationalen Interesse und einer historischen Dankbarkeit der anatolischen Türken Asien gegenüber²³⁴, sagt aber auch, dass er aus diesem Interesse heraus die Absichten hegt, den persischen und arabischen Einfluss zu unterbinden und zugleich die türkische Einflussnahme bis zum Pazifikraum zu erhöhen. Auch wenn alle Muslime den heiligen Städten Mekka und Medina zu Dank verpflichtet seien, gebe es für die Türken ein weiteres Gebiet, nämlich Asien, dem sie danken sollten. Diese Dankbarkeit beziehe sich auf die nach dem islamischen Kalender im 4. und 5. Jahrhundert liegende islamische Renaissance, welche ihren Ursprung in dieser Region fand. Das Resultat dieser Renaissance bestünde darin, dass türkische Gelehrte wie Buhârî, Sadruşşehîd, Merginânî und Ahmed Yesevî den Islam liberal und universal interpretieren konnten.²³⁵ Gülen geht davon aus, dass der heutige liberale Islam seine Wurzeln im zentralasiatischen Raum hat, jetzt soll dieser universale Islam, der in Anatolien weiter heranwuchs,

²³⁰ Sevindi, 1997: 49-51; Mertek: 144.

²³¹ Ünal/Camcı, 1999: 257-259.

²³² Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 28.01.1998: 6.

²³³ Yavuz, 1999a: 596.

²³⁴ Gülen, 1997b: 275.

²³⁵ Can, 1996: 34.

auch wieder zu seinem Ursprung zurückgeführt werden.²³⁶ Gülen gesteht, dass diese Erweiterung nicht nur aus einer religiösen Mission und historischen Dankbarkeit heraus bestehe, sondern auch einen wirtschaftlichen und politischen Nutzen beinhalte. Asien sei nämlich das Mittel der Machtgewinnung, außerdem könne es den Weg in den fernen Osten und zum Pazifik öffnen.²³⁷ Gülen zieht die Zusammenarbeit mit den zentralasiatischen Völkern einem gemeinsamen Klerus mit den islamischen Völkern vor. Seiner Meinung zufolge sei eine Unterstützung zu den nahestehenden Menschen, welche über Jahrhunderte verachtet und erniedrigt worden seien, besser, als die nicht zu erfüllenden Träume von einer Einheit mit den Menschen und Ländern, die sich als bessere Muslime sehen würden und (die Türken) von oben herab betrachteten.²³⁸ Die übrigen islamischen Länder würden ohnehin die Füllung dieses von Türken erzeugten Vakuums begrüßen²³⁹, da sie nach einer neunhundert Jahre andauernden Periode der Türken als Fahnenträger erneut eine türkische Führungsposition erwarteten.²⁴⁰

Ein kurzer Einblick in den Lebenslauf Gülens verdeutlicht, dass Gülen bereits als Kind von dem nationalen Gedanken, ausgedrückt durch die Sehnsucht nach einer prunkvollen Position der Türken, geprägt war. Seinen Erklärungen zufolge wuchs er in einer Umgebung auf, die mehr oder weniger in Beziehung zur Ideologie *Turan* stand.²⁴¹ Außerdem dachte Gülen als 12-13 jähriges Kind über folgende Pläne nach:

Während ich im Alter von 12-13 als Kind in der *Medrese* der Kurşunlu-Moschee Unterricht nahm, sagte ich, während ich in einer Hand das arabische Buch und in der anderen Hand eine Weltkarte hatte, „Oh mein Allah! Wir könnten wieder so ein Staat

²³⁶ Can, 1996: 56.

²³⁷ Ebenda, 57-58.

²³⁸ Sevindi, 1997: 16.

²³⁹ Can, 1996: 25.

²⁴⁰ Ebenda, 60.

²⁴¹ Beki, *Yeni Yüzyıl*, 17.01.1995: 2.

werden wie es einmal war, dessen Worte für das Gleichgewicht der Welt Gewicht hatte“, und machte schon im Kindesalter diesbezüglich Pläne. Ich bin mit diesen Phantasien aufgewachsen, und ich habe auch keine anderen Ziele im Leben gehabt.²⁴²

Der Stil Gülens, insbesondere bei Durchführung der Unterrichtsprogramme an den Schulen der *Fethullahçılar* im In- und Ausland, verdeutlicht das Bild einer sehr stark nationalistisch geprägten Mission. Man lehrt den einheimischen Schülern, z.B. russischen und kirgisischen, die Nationalhymne der Türkei, türkische Volkslieder und Tapferkeitsgedichte²⁴³ und erzieht diese Kinder unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten nach türkischen Bräuchen und Sitten.²⁴⁴ Die Bilder Atatürks an den Wänden der Schulen im Ausland dienen den *Fethullahçılar* als Schutzschild gegen den kemalistischen Staat und sorgen für ein positives Image in der nationalen Presse der Türkei. Der verstorbene Journalist und Fernsehmoderator Cenk Koray beschreibt die Schulen Gülens folgendermaßen:

Wir kamen endlich zur Schule. Die Schüler wussten, dass wir kommen werden, und veranstalteten deshalb eine Empfangszeremonie im Garten der Schule. Sie hießen uns auf Türkisch willkommen, indem sie uns die Hand drückten. Danach sang die Gruppe, die aus kasachischen und russischen Kindern bestand, unsere Nationalhymne. Ich bekam eine Gänsehaut. Die Kinder, die zu einer anderen Nation gehören, sangen mir, Hunderte Kilometer von meiner Heimat entfernt, meine Nationalhymne in meiner Sprache vor.

Als die Zeremonie zu Ende war, gingen wir in das Gebäude hinein und da hat eine zweite Welle der Aufregung meinen Körper erfasst. Direkt am Eingang waren eine große türkische Flagge, das Bild des großen Atatürks und die Ansprache des großartigen Führers (*Gençliğe Hitabe*) an die Jugend platziert.²⁴⁵

Während Gülen und seine Gemeinschaft mit ihrer nationalen Haltung aufgrund der nationalen Tendenzen in der heutigen

²⁴² Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 02.02.1998: 6.

²⁴³ Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 20.01.1998: 6.

²⁴⁴ Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 21/30.01.1998: 6.

²⁴⁵ Koray, 1999: 343.

Türkei Rückenwind bekommen, wird der bis dahin geltende türkische Nationalismus grundlegend neu interpretiert. Wie auch Hakan Yavuz und Nilüfer Narlı feststellen, beherbergt Gülens Nationalismus eine starke Islamisierung und sucht seine Stärke in der Rückbesinnung auf das Osmanische Reich. Dennoch kann in Gülens Nationalismusverständnis keine Rede von einem neuen spezifischen Modell eines türkischen Nationalismus sein, welches Yavuz als einen nicht auf Rasse und Blut basierenden Nationalismus begrüßt und ihn den türkisch-osmanischen Nationalismus (*Turko-Ottoman Nationalism*) tauft.²⁴⁶ Zunächst ist die nationalistisch-islamische Besinnung im Bezug auf das Osmanische Reich nicht nur bei Gülen, sondern auch bei allen anderen nationalistisch-islamischen Gruppierungen der Türkei allgegenwärtig. Insbesondere ist bei den *Tarikat*-Orden der *Nakşibendî*, welche im Osmanischen Reich zu den einflussreichsten Orden unter der Hofelite gehörten, die Besinnung auf das Osmanische Reich von hoher Bedeutung. Darüber hinaus ist diese Rückbesinnung auf die osmanische Staats- und Gesellschaftstradition in der Türkei gegenwärtig so verstärkt, dass ein breites Spektrum der nationalistischen und islamischen Parteien sowie der islamisch-religiösen Gruppierungen für die Probleme des Landes Referenzen in der osmanischen Ära suchen. Spätestens seit 1999, als die 700. Jubiläumsfeier der Gründung des Osmanischen Reiches staatlich organisiert wurde, ist die Türkei von einer Osmanisierungswelle derart erfasst, dass die osmanische Tradition nicht nur im kulturellen sondern auch im politisch-militärischen Sinne ernsthaft mit dem vormals entosmanisierten Gesellschafts- und Staatsmodell des Kemalismus konkurriert. Begleitet wird diese Osmanisierungswelle auch vom allmählich erstarkenden türkischen Patriotismus, so dass die Janitscharenmusik *Mehter* nicht nur die Verfechter des türkisch-islamischen Nationalismus, sondern nunmehr auch das Nationalteam der Türkei anfeuert sowie offiziell die Feierlichkeiten

²⁴⁶ Yavuz, 1999b: 120-121; 2003a: 196; 2003b: 24; 1999a: 595.

von *31 Ağustos Zafer Bayramı* begleitet.²⁴⁷ Hinsichtlich dieser Tatsache kann die Rückbesinnung auf das osmanische Modell nicht spezifisch Gülen zugeschrieben werden. Darüber hinaus ist diese Rückbesinnung Gülens auf das Osmanische Reich im Sinne einer ideologisch-politischen Betätigung, wie vorhin erwähnt, eine konkrete Einflussnahme des islamischen Ideologen und Dichters Sezai Karakoç auf Gülen.

Obwohl Gülen durch seine Rückbesinnung auf das osmanische Modell die strenge Haltung des säkularen Nationalismus der Türkei den Minderheiten gegenüber erheblich relativiert, bleiben die ohnehin politisch tot gesagten Minderheiten wie Griechen und Armenier im Nationalismusverständnis von Gülen weiterhin Untertanen der Türken.²⁴⁸ Darüber hinaus zeigt sich Gülen den politisch explosiven Minderheiten wie etwa den politisch gesinnten Kurden gegenüber im Zaun des bestehenden türkischen Nationalismus. Schließlich „eilt Gülen der Ruf voraus, die Stärke der Türken der Welt erneut zeigen zu wollen“ wie es Nilüfer Narlı formuliert.²⁴⁹ Und gewiss nicht ohne Erfolg. Denn die erfolgreiche Mobilisierung der Massen im Dienste des türkischen Nationalismus macht aus Gülen einen Hoffnungsträger eines breiten Spektrums des türkischen Nationalismus. Obwohl sein Nationalismus im Gegensatz zur rassistisch-nationalistischen Auslegung der *Ülkücüler* (Graue Wölfe) und im Vergleich mit der assimilierenden Orientierung des kemalistischen Nationalismus die anatolische Ethnizität akzeptiert, schreibt der Nationalismus Gülens für die türkische Ethnie doch nach dem osmanischen Muster eine Hegemonie fest. In diesem Sinne ist das Nationalismusverständnis Gülens nicht rassistisch, wie das der

²⁴⁷ Das nationale Basketballteam der Türkei wurde im Jahr 2002 mit den Klängen der Janitscharenmusik *Mehter* zu der Weltmeisterschaft in das US-amerikanische Indianapolis geschickt. Genauso zeigt *Mehter* in den letzten Jahren während der Feierlichkeiten des *31 Ağustos Zafer Bayramı*, bei dem die kemalistischen Militärs ihre Stärke besonders demonstrieren, öffentliche Präsenz.

²⁴⁸ Bilir, 2002b. 9.

²⁴⁹ Narlı, 1995: 10.

Ülkücüler, orientiert sich nicht auf Assimilation, wie die Kemalisten, aber gleichwohl hegemonial und postkolonial. Bezüglich dieser Einstellung erzielen Gülen und seine Gefolgsleute, wie bereits erwähnt, deutliche Erfolge in Zentralasien. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn der kemalistisch-linksorientierte Politiker Ecevit Gülens Schulen im Ausland unterstützt²⁵⁰, oder dass Gülen vom breiten Spektrum des türkischen Nationalismus Aufwind bekommt. Für den Journalisten Hadi Uluengin eröffnet Gülen sogar einen breiten Horizont für den türkischen Imperialismus, da dieser die türkische Flagge über einem ausgedehnten geographischen Gebiet flattern lässt.²⁵¹ Auch für den Journalisten Hulüsi Turgut, der einen ausführlichen Bericht über die Schulen Gülens vorlegte, um dessen Aktivitäten positiv darzustellen, entsteht durch Gülens Mission, durch welche jedes Jahr 40.000 Menschen Türkisch lernten, eine weltweite türkische Lobby, die durch Arbeit freiwilliger Missionare der Propaganda der Türkei diene.²⁵²

Obwohl die nationale Offensive Gülens im Ausland häufig als der Triumph des türkischen Einflusses in Zentralasien hoch geehrt wird, weckt diese Mission bei den kemalistischen Konkurrenten verschwörungähnliche Theorien. Insbesondere die kemalistisch orientierte und dem Militär nahe stehende Zeitschrift *Yeni Hayat* zeigt eine klare Ablehnung der Mission Gülens. Anlässlich der „Neuen Weltordnung“ übernahmen Gülen und seine Gemeinschaft die Rolle des „gemäßigten Islams“ und unterstützten die Interessen der Großmächte an der Globalisierung.²⁵³ Aus diesem Grund versuche das imperialistische System seine Ziele nicht mehr wie vor hundert Jahren durch ein „College des Mister Roberts“ durchzusetzen, sondern durch ein System von treuen Persönlichkeiten, wie Fethullah Gülen, die scheinbar

²⁵⁰ Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 24.01.1998: 6.

²⁵¹ Uluengin, 1999: 285.

²⁵² Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 02.02.1998: 6.

²⁵³ Işıklı, 1999: 24- 25.

ausschließlich Türken und Muslime seien. Da die Türken aufgrund ihrer bitteren Erfahrungen aus der Vergangenheit die Aktivitäten der Großmächte anzweifeln könnten, bringen diese Mächte das o.g. System ins Spiel. Darüber hinaus schlugen die Amerikaner zwei Fliegen mit einer Klappe, da sie für diese Schulen aus ihrer Kasse nicht zahlten und das opferbereite Volk der Anatolier durch diejenigen, die anscheinend dem Türkentum und dem Islam dienen, ausbeuten ließen.²⁵⁴

4.4.7. **Die Haltung gegenüber den religiösen Minderheiten und anderer Religionen**

4.4.7.1. **Aleviten**

Gülen versucht anscheinend mit der alevitischen Gemeinde der Türkei eine gemeinsame Basis zu finden. Sein erster öffentlicher Auftritt fand im Istanbuler Renaissance Hotel des alevitischen Geschäftsmannes Adnan Polat statt, wodurch Gülen zu einem späteren Zeitpunkt Kontakte mit prominenten alevitischen Intellektuellen und Vertretern aufnehmen konnte. In den folgenden Jahren betonte Gülen stets, dass das Alevitentum ein Glaubenssystem innerhalb des Islams sei, nicht ein anderes Glaubenssystem als der Islam. Die alevitisch-sunnitischen Konflikte seien von außen geschürt worden.²⁵⁵ Außerdem verteilte Gülen bei jeder Gelegenheit Komplimente an die Aleviten, indem er deren Edelmut betont und sich aufgrund seiner Liebe zum Kalifen Ali auch als ein Alevit sehe und der Meinung sei, dass neben den Moscheen auch Cemhäuser (*Cemevi*) gebaut werden könnten.²⁵⁶ Des Weiteren lobte er in unterschiedlichen Interviews die alevitische Kultur, möglichst ohne die Streitigkeiten zwischen den Aleviten und den sunnitischen Osmanen zu erwähnen. Er begründete seinen Vorschlag über den gemeinsamen Bau der

²⁵⁴ Altaş, 2000: 10-11.

²⁵⁵ Ergün, 1999: 186-187.

²⁵⁶ Çalışlar, *Cumhuriyet*, 22.08.1995: 12.

Moscheen und der Cemhäuser (*Cemevi*) in der Türkei mit der osmanischen Toleranz, da die Osmanen Kirchen, Moscheen und Synagogen nebeneinander bauten.²⁵⁷ Man sollte den Aleviten deutlich machen, dass sie weder vor der Gründung der Republik (zur Zeit der Osmanen), noch nach ihrer Gründung, ungerecht behandelt worden seien. Man habe sogar während der Schließung der Derwischklöster am Anfang der Republik die alevitischen Cemhäuser nicht geschlossen.²⁵⁸ Gülen's Ansichten zufolge sollte die vielfältige alevitische Kultur nicht aufgrund sunnitischer Vorurteile vernichtet, sondern gewürdigt werden. Im Gegenzug sollten aber die Aleviten darauf verzichten, das Alevitentum für andere (separatistische) Gedanken zu nutzen. Sie sollten sich gegenüber den Sunniten offen verhalten und ihren Glauben an den Maßstäben des Amtes für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) ausrichten. Da der alevitische Glaube und die Kultur durch mündliche Überlieferungen überlebe, solle die alevitische Kultur neben Gebetshäusern auch durch alevitische Bildungszentren zu einer konkreten wissenschaftlichen Identität gelangen. Dies sei notwendig, um die Gemeinsamkeiten und Kontraste festlegen zu können.²⁵⁹

Obwohl Gülen's Haltung gegenüber den Aleviten meist als aufbauend für den gesellschaftlichen Frieden von Bedeutung erscheint, ist seine Position den Aleviten gegenüber mit der Absicht verbunden, das Alevitentum dem sunnitischen Islam gegenüber politisch unwirksam zu machen. Gülen weiß, dass der alevitische Glaube dem sunnitischen Islam unterliegen wird, wenn er in einer disziplinierten und Buch-bezogenen Theologie agieren würde. Darüber hinaus ist auch im Interesse des sunnitischen Islams, wenn sich der alevitische Glaube nicht als ein Lebensstil und eine politische Kultur losgelöst von ihrem islamischen Inhalt sondern

²⁵⁷ Sevindi, 1997: 94.

²⁵⁸ Özkök, *Hürriyet*, 27.01.1995: 17.

²⁵⁹ Sevindi, 1997: 93, 94; Ünal/Camcı, 1999: 196.

als ein Bestandteil des Islams definiert. Deshalb war eine äußerst vorsichtige Annäherung zwischen den staatsloyalen *Cem-Aleviten*, die das Alevitentum als einen Bestandteil des Islams sehen und sich insbesondere bei der Interpretation des Korans und der Hadithe von den Sunniten unterscheiden, zumindest in den Grenzen der Höflichkeit festzustellen.²⁶⁰ Diese Annäherung ist deshalb vorsichtig, da einerseits im Falle des Kemalismus zwischen Gülen und dem Führer der *Cem-Aleviten*, İzzettin Doğan, eine Kluft besteht und andererseits die beiden Führer, wie in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit erörtert wird, bezüglich des Türkischen Islams direkte Konkurrenten sind.

4.4.7.2. Nicht-Muslimische Minderheiten

Gülens Weg des „offenen Dialoges“ wurde nicht nur von den unterschiedlichen politischen Gruppen der Türkei, sondern auch von religiösen Minderheiten wie den Armeniern, Juden oder Griechen, registriert. Dem Treffen mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Bartholomäus²⁶¹ und dem Besuch des israelischen Oberrabbiners Eliyahu Bakshi Doron bei Gülen²⁶² folgte der Besuch Gülens am 09. 02. 1998 bei Papst Johannes Paul II., der durch den inzwischen verstorbenen Kardinal von New York, John O`Conner, vermittelt wurde.²⁶³ Außerdem wurde die Öffentlichkeit Zeuge eines demonstrativen gemeinsamen Auftritts Gülens und des Vorsitzenden des geistlichen Gremiums der Katholischen Gemeinde, Lui Paletre, des Generalsekretär dieses Gremiums, Georges Marovitsch, des Vize-Oberrabbiners Ishak Haleva, des Vertreters des armenischen Patriarches, Kirkor Damatyan, und des Vertreters der syrischen Gemeinden, Ayhan Başaranlar, in dem

²⁶⁰ Ergün, 1999: 241; Cem Vakfı, 1998: 191-290.

²⁶¹ İridağ (u.a), 1996: 24.

²⁶² Ergün, 1999: 278-279.

²⁶³ Büyük Randevuya Doğru, *Sabah*, 22.09.1997.

von den *Fethullahçılar* organisierten „Symposium für Toleranz 700 und die Kunst des gemeinsamen Lebens“.²⁶⁴

Während Gülen's Beziehungen zu religiösen Minderheiten und zu ihren einflussreichen Vertretern in der türkischen Öffentlichkeit sowohl von der islamischen als auch der links-kemalistischen Seite besorgt registriert wurden²⁶⁵, beschreibt Gülen seine Versuche als verspätete Schritte für einen globalen Frieden, der vor allem mit einem Dialog um die gemeinsamen Punkte der unterschiedlichen Religionen beginnen soll. Dazu hätte der Koran bereits vor 14 Jahrhunderten aufgerufen.²⁶⁶ Gülen verfolgt natürlich durch die „Offensive des Dialoges“ in vieler Hinsicht praktische Ziele. Zunächst versucht er seinen Einfluss im Ausland, insbesondere bei den einflussreichen Vertretern der Juden und Christen, zu stärken und als Vertreter eines toleranten türkischen Islams aufzutreten. Gewiss nicht ohne Erfolg. Wenn man die Beziehungen zwischen dem israelischen Oberrabbiner Doron sowie dem verstorbenen New Yorker Kardinal O'Conner und Gülen betrachtet²⁶⁷, geht Gülen aus dieser Annäherung als „Hoffnungsträger des Westens“ hervor.²⁶⁸ Auch der Olivenzweig an die jüdische Gemeinde der Türkei, brachte Gülen beispiellose Sympathie und Unterstützung seitens der türkischen Juden.²⁶⁹ Der jüdische Unternehmer Jeff Kamhi bestätigt Gülen sogar in der beliebten Rolle als „Nachfolger der osmanischen Toleranzkultur“. Da die Türken im Laufe der Jahrhunderte, so Kamhi, allen Menschen Liebe und Respekt gezeigt hätten, gehe Gülen dementsprechend auf dem Weg seiner Vorfahren.²⁷⁰ Zum anderen versucht Gülen durch diese Toleranzoffensive die Hindernisse, die bei der Gründung der Gemeinschaftsschulen in den Ländern, in denen die Zulassung von

²⁶⁴ Hablemitoğlu, 1999c: 25.

²⁶⁵ Erdoğan, 1998: 31; Aydın: 1998; Yetkin, 1998: 6-10; Hablemitoğlu, 1999c: 22-25.

²⁶⁶ Kamış, 1998: 28.

²⁶⁷ Ergün, 1999: 278.

²⁶⁸ Büyük Randevuya Doğru, *Sabah*, 22.09.1997.

²⁶⁹ Turgut, *Yeni Yüzyıl*, 17.01-26.01.1998: 6.

²⁷⁰ Kamhi, 1999: 217.

türkischen Institutionen besonders erschwert oder gar nicht genehmigt wurde, wie etwa in Griechenland, aus dem Weg zu räumen. Aus diesem Grund gab er kurz nach seinem Treffen mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Bartholomäus seinen Willen zur Eröffnung einer türkischen Schule in Griechenland bekannt. Als Gegenleistung bot er seine Unterstützung an bei der Wiedereröffnung der seit 1971 geschlossenen griechisch-orthodoxen Priesterschule auf der Heybeliada-Insel im Marmarameer.²⁷¹ Gülen erwies bei der Auswahl dieses Zeitpunktes großes Fingerspitzengefühl, weil Bartholomäus zur selben Zeit einen Ansprechpartner in der Türkei suchte, um zum einen die Einflussnahme der russisch-orthodoxen Kirche zu mindern und zum anderen das beschädigte Image des Istanbuler Patriarchates gegenüber der türkischen Öffentlichkeit aufzupolieren, denn Bartholomäus wurde aufgrund seiner ökumenischen Aktivitäten von der Öffentlichkeit nicht mehr als ein religiöses Oberhaupt, sondern als politisch verlängerter Arm Griechenlands angesehen.²⁷²

Güleys Offensiven sind aber trotz aller pragmatischen Dimensionen auch sehr mutige Schritte, welche in dieser Form zuvor von islamischer Seite noch nicht unternommen wurden. Dank seines Mutes entstand erstmals ein positiver Kontakt zwischen dem israelischen Oberrabbiner Doron und einem muslimischen Gemeindeoberhaupt. Seine Offensive half auch jene Stimmen zu dämpfen, die gegen den griechischen Patriarchen Bartholomäus redeten, ausgelöst durch die islamisch-türkische Presse.²⁷³ In dieser Hinsicht ist Güleys Umgang mit den religiösen Minderheiten der Türkei von der kemalistischen und radikalislamischen Haltung, die stark mit der antisemitischen und anti-griechischen Reaktion verbunden ist, abgerückt. Er agiert mehr im Rahmen der realpolitischen Deutungsmuster. Darüber

²⁷¹ Mertek, 122; İridağ (u.a), 1996: 25.

²⁷² İridağ (u.a), 1996: 25-26; Sevindi, 1997: 43.

²⁷³ Çandar, 1996.

hinaus ist Gülens Haltung gegenüber den Minderheiten mit Folgen der Osmanisierungswelle der türkischen Gesellschaft verbunden. Denn der religiös bedingte Nationalismus der Türkei erlebt seit Anfang der 1990er Jahre eine Blütezeit des osmanischen Herrschaftsmythos. Während dieser religiöse Zweig des türkischen Nationalismus gegen die separatistischen Kurden mit dem Kemalismus seine Einigkeit demonstriert, entdeckt er die politisch als harmlos geltenden Minderheiten neu, um zum einen wie Gülen die Toleranzkultur der Osmanen medienwirksam zu propagieren und zum anderen der zunehmenden ethnischen Polarisierung der Türkei entgegenzuwirken.²⁷⁴

Trotz der Dialogversuche Gülens mit den christlichen und jüdischen Minderheiten, lassen sich Gülens Ansichten den Christen und Juden gegenüber nicht als reines Versöhnungsbild losgelöst von jeglichen Vorurteilen bestätigen. Zwar bewertet Gülen das Christentum, das Judentum und den Islam von deren Ursprung her gleich.²⁷⁵ Er schließt sogar nicht aus, dass das Christentum eines Tages zu seinen unverfälschten Wurzeln, nämlich dem Monotheismus, zurückkehren würde.²⁷⁶ Hinsichtlich dieses Prozesses redet Gülen sogar bereits von den „christlichen Muslimen“, die an den Prophet Mohammed und den Koran glaubten.²⁷⁷ Nach Gülens Meinung werden Christentum und Islam durch ähnliche Glaubenssäulen getragen und berufen sich auf fast gleiche moralische Prinzipien. Deshalb sollten sie Hand in Hand gegen die unmenschlichen Strömungen, welche die Menschheit verführen wollen, kämpfen.²⁷⁸ Doch die Feststellung der gemeinsamen Werte hindert Gülen nicht, den Islam dem Christentum gegenüber als überlegen darzustellen. Nicht nur die

²⁷⁴ Bilir, 2002b: 9.

²⁷⁵ Gülen, 1997a: 136.

²⁷⁶ Gülen, 1999a: 181; Diese These ist eines der wichtigsten Merkmale für die Einflussnahme Said Nursîs auf Fethullah Gülen. Denn Nursî stellte diese These schon früher auf, wonach das richtige Christentum eines Tages vor dem Armageddon mit dem Islam zur Einheit kommen werde. Siehe Nursî, 1994: 60.

²⁷⁷ Akman, *Zaman*, 30.03.2004.

²⁷⁸ Mertek: 119, 153.

historisch bedingte Schuldzuweisung bezüglich der Kreuzzüge, sondern auch die gegenwärtige Betrachtung des Christentums verdeutlicht die Diskrepanz seitens Gülen. Der Westen, dessen Geschichte aus Angriffen gegen den Islam sowie aus Kämpfen untereinander bestehe²⁷⁹, habe durch die Kreuzzüge eine Ausbeutung und Besetzung der islamischen Welt angestrebt und versuche das gleiche Verbrechen in der Gegenwart zwar mit anderen Mitteln, jedoch noch schlimmer, fortzusetzen, so Gülen.²⁸⁰ Aber trotz dieser Gefahr ist Gülen für eine dialogorientierte Beziehung zum Christentum.²⁸¹ Denn er rechnet damit, dass der Islam mit seinen modifizierten Werten in dieser Konfrontation dem Christentum überlegen sein wird. „Ich kann mich an keinen Muslim, der das Christentum angenommen hat, erinnern. Aber ich kann mich erinnern, wie viele Menschen zum Islam konvertiert sind“ so Gülen.²⁸²

Die widersprüchlichen Ansichten, die Gülen über die Christen äußert, vertritt er auch gegenüber den Juden. Als im Golfkrieg Israel durch irakische Raketen beschossen wurde, kritisierte Gülen diese Aktion scharf, weil sie aufgrund der Gefährdung der Kinder und Zivilisten nicht mit dem islamischen Geist zu vereinbaren sei.²⁸³ Obwohl Gülen auch die Intelligenz der Juden sowie ihre Beiträge zu der Wissenschaft und der Philosophie lobt, kritisiert er jedoch den jüdischen Nationalcharakter. Die Juden hätten ihre Beiträge der Menschheit als giftigen Honig (wie im Falle des Kommunismus von Karl Marx) angeboten. Sie seien erschaffen, um als Motor für die Entwicklung der Menschheit zu dienen, das heißt, als die das Böse gebietende Seele (*nefs-i emmâre*) der Menschheit.²⁸⁴

²⁷⁹ Ünal/Camcı, 1999: 204.

²⁸⁰ Gülen, 1995b: 234.

²⁸¹ Akman, *Zaman*, 22.03.2004.

²⁸² Akman, *Zaman*, 30.03.2004.

²⁸³ Fethullah Gülen'in İzmir konuşması, *İmza*, 27.02.1989: 2.

²⁸⁴ Gülen, 1995a: 14-15.

4.5. Kritische Reflexion und Resümee

Betrachtet man die gegen Gülen gerichtete Kritik seitens der kemalistisch-nationalistischen Wortführer genauer, wird deutlich, welche religiös-politischen Denkmuster Gülen in das Zentrum seiner Aktivitäten stellt. Anhand der wiedergegebenen Ansichten Gülens kann davon ausgegangen werden, dass er mit Hilfe seiner Mission den säkularen türkischen Nationalismus zu Gunsten des Islams neu definiert und als Rezept für den sozio-politischen Aufschwung sowie bezüglich der weltpolitischen Orientierung der Türkei vorschlägt. Seine von Türkentum und Islam geprägte Weltsicht, die er unter dem „Türkei Islam“ formuliert, zielt darauf, das positivistisch orientierte Türkentum der kemalistischen Ideologie grundlegend zu islamisieren. Denn das Türkentum ist für Gülen ohne Islam ein Schiff ohne Segel. Diese Idee aber wurde nicht von Gülen selbst zuerst formuliert. Sowohl das ideologisch-politische Erbe der „Türkisch-Islamischen Synthese“ als auch die glaubensspezifische Lehre der *Risâle-i Nûr* sowie das Auferstehungs-Phänomen (*Diriliş*) des islamisch gesinnten Dichters und Ideologen Sezai Karakoç lassen ihre Einflüsse im Weltbild Gülens feststellen. In diesem Sinne ist Gülen nichts anderes als der erfolgreiche Mobilisator der ganzen islamisch-türkischen Erbschaft des 20. Jahrhunderts. Mit einem religiös und national motivierten Kader, bestehend aus gut ausgebildeten und jungen Menschen, setzt Gülen die islamisch-türkische Weltsicht in die Tat um und lässt mit Hilfe der medienwirksamen Überzeugungsarbeit ein Magnetfeld entstehen, welches nicht nur die Anhänger sondern auch die Sympathisanten aus finanz- und einflussstarken Personenkreisen für diese Mission mobilisiert. Obwohl sich Gülen bezüglich dieser Aktionen gern in den Fußstapfen der türkischen Sufisten behaupten möchte, ist seine Mission doch zu politisch für einen pensionierten Prediger und nicht vergleichbar mit den Lehren von Ahmed Yesevî, Mevlana oder Yunus Emre. Während insbesondere Yesevî zu seiner Zeit den Islam für die nomadischen

Völker anzureichern und ihn mit dem alttürkischen Glauben neu zu definieren versuchte, verbindet Gülen mit seiner Absicht, den Islam auf raffinierte Art und Weise im national-politischen Manifest der türkischen Elite zu installieren. Darüber hinaus unterscheiden nicht nur die überlieferten ideologischen Inhalte aus den Vorgänger-Ideologien und Ideologen, sondern auch die Auslegung der starren sunnitischen Lehre Gülens „Türkei Islam“ von dem Islamverständnis Yesevîs, welches auf die Grundwerte und Bedürfnisse der nomadischen Turkvölker reduziert war.

Wie die meist kemalistischen Gegner Gülens attestieren, ist Gülens „Türkei Islam“ weder „an die US-amerikanischen Interessen gebunden“ noch „ein ferngelenkter politischer Faktor“. Er bezieht seine Stärke aus der anscheinend unpolitischen Haltung einer hochmotivierten und mobilisierten Anhängerschaft. Auch die islamisch-politischen Kreise, die Gülens „Türkei Islam“ als ein bloßes „Werkzeug des Staates“ darstellen, verfehlen ihr Ziel. Im Gegenteil ist Gülens „Türkei Islam“ ein Erzfeind des laizistisch gelenkten Islamverständnisses des türkischen Staates. Er ist auf der Suche nach einem Islam, der zum einen die Islamisierung der Strukturen des türkischen Staates intellektuell und generationsgemäß vollendet und zum anderen die dominierende und gar hegemoniale Rolle der türkischen Nation im In- und Ausland nach dem osmanischen Muster wiederherzustellen vermag.

5. Das Alevitentum als die „wahre türkische Variante des Islams“

5.1. Das Alevitentum im Wandel der 1990er Jahre: Auferstehung und Polarisierung

Obwohl das Alevitentum vorhin innerhalb der links gerichteten Ideologien lange untergetaucht war, erleben Aleviten jedoch seit den 1990er Jahren eine Blütezeit der Selbstöffnung und eine dementsprechende Beachtung seitens der Forscher. Vor allem die Ursachen der Auferstehung des vormals fast in völlige Vergessenheit geratenen Alevitentums beschäftigen seitdem die wissenschaftlich-politischen Untersuchungen über die Aleviten in der Türkei. Nicht nur Forschung und Wissenschaft, sondern auch die Wortführer des alevitischen Glaubens selbst greifen auf die türkische Geschichte der letzten vier Jahrzehnte in dem Bestreben zurück, die sozio-politischen Gründe des neuerlichen Zulaufs der Aleviten zu analysieren. Insbesondere alevitische Versuche, die Ursachen der Zunahme des Interesses am Alevitentum zu analysieren, resultieren nicht nur aus der Neigung zur Selbstdefinition der eigenen Geschichte, sondern beinhalten auch gewisse Bemühungen, einer ablehnenden Reaktion gegenüber dem zunehmenden alevitischen Aktivismus zuvorzukommen. Denn vor allem die kemalistische Elite der Türkei versuchte in den 80er und Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts stets, die sozio-politischen Ursachen der Problematik bezüglich der ethnisch-religiösen Polarisierung innerhalb der Türkei wie im Falle der Kurdenfrage zu leugnen und behauptete stattdessen, dass die Problematik der neuen ethnischen Identitätsbildung von außen geschürt worden sei. Aus diesem Grunde streben die Aleviten danach, die Ursachen ihrer politischen und religiösen Emanzipationsbemühungen aus der politisch-gesellschaftlichen Perspektive heraus zu begründen, um jegliche gegen ihre Emanzipation gerichtete Kritik im Voraus zu entkräften und nicht staatlicherseits als Separatisten stigmatisiert zu werden. Zahlreiche alevitische Autoren sind daher an den Ursachen der

Tendenzen zu einer alevitischen Identitätsbildung interessiert. Charakteristisch für dieses Interesse sind die Thesen des alevitischen Autors Reha Çamuroğlu. Çamuroğlu versucht, den Prozess der Konsolidierung des alevitischen Gemeinwesens aus einem soziologischen Ansatz heraus mit der Migration der Aleviten aus den ländlichen Gebieten in die Großstädte zu begründen. Seiner These zufolge entstand durch diese Migration eine alevitische Bourgeoisie. Zu den politischen Gründen der zunehmend starken Behauptung des Alevitentums zählt Çamuroğlu zum einen dessen Entdeckung als freiheitlich-egalitärer Ansatz und somit als eine Alternative zur kommunistischen Ideologie der alevitischen Intellektuellen nach dem Zerfall des Ostblocks. Ein weiterer Grund für die Erstarkung des Alevitentums sei seine Abwehrhaltung gegenüber dem Aufstieg des politischen Islams.¹ Ohne Zweifel trugen die von Çamuroğlu aufgestellten Ursachen zur Erstarkung der alevitischen Identität bei. Besonders die Massaker radikal-islamischer Kräfte an links-alevitisch gerichteten Künstlern in Sivas (02.07.1993) beschleunigten die Stärkung der alevitischen Identität derart, dass dieses Datum zu einem der bedeutenden Meilensteine der alevitischen Geschichte wurde.² Seit diesen Massakern konsolidiert sich das Alevitentum nicht nur im gesellschaftlichen Bereich als ein kulturspezifischer oder islamischer Religionszweig, sondern übt systematisch Einfluss auf die türkische Politik aus. Aber die zunehmende Behauptung des Alevitentums als einer der religiös-ethnischen Untergruppen der Türkei ist von ideologisch bedingten und glaubensorientierten Polarisierungen nicht frei. Während die Aleviten ihren Glauben je nach ihrer politisch-ethnischen und theologischen Ausrichtung unterschiedlich definieren und das Alevitentum nach dem Muster ihrer ideologisch-theologischen Weltansicht formulieren und einstufen, stellt die Erlangung eines umfassenden Bildes des Alevitentums für viele Wissenschaftler und Forscher eine Herausforderung dar.

¹ Çamuroğlu, 2000: 14-16.

² Siehe auch für die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Sunniten und Aleviten in den 1970er Jahren in Laçiner, 1984: 233-254.

5.2. Das religiöse und politische Selbstverständnis der Aleviten

Auf Grund der oppositionellen politischen Orientierung bzw. bezüglich der glaubensspezifischen Wahrnehmung fühlen sich die wortstarken Vertreter des Alevitentums gegenwärtig mit der Aufgabe betraut, das Alevitentum eigenhändig zu definieren. Diese Definition ist einerseits von der Vermittlung des alevitischen Selbstverständnisses und andererseits von der Abgrenzung vom sunnitischen Islam dominiert. Darüber hinaus sind die Wortführer des Alevitentums auch mit dem Versuch konfrontiert, das „wahre und richtige Alevitentum“ von der Darstellung der rivalisierenden alevitischen Gruppen abzugrenzen. Hinsichtlich dieser Orientierung versuchen die alevitischen Wortführer die Facetten des zulässigen Alevitentums zu bestimmen und ihre Wahrnehmung als solche zu kennzeichnen. So fasst z.B. der alevitische Sozialpädagoge İsmail Kaplan die Aleviten in vier Gruppen zusammen. Ein Teil dieser Gruppen werde bestimmt durch diverse Einstellungen und sei dementsprechend geprägt von seiner Abriegelung nach außen, ein anderer Teil dagegen suche sich nach außen hin zu öffnen und einen Kompromiss mit den Sunniten zu erzielen. Ein weiterer Teil werde durch moderne, wiederum ein anderer durch radikal-militante Einstellungen geprägt. Kaplan zufolge lebt die sich abriegelnde Gruppe eher in den ländlichen Gebieten der Türkei und vertritt die Position, dass sich das Alevitentum durch die Beibehaltung des klassischen *Dede*-Systems weiterentwickeln und seine magische Seite nicht preisgeben solle. Der zweiten, kompromissbereiten Gruppe zufolge solle sich das Alevitentum seine Institutionen wie im sunnitischen Islam organisieren, jedoch mit unterschiedlichen theologischen Inhalten, die den „wahren Islam“ vertreten würden. Kaplan wirft dieser Gruppe vor, zugunsten der Sunniten zu kapitulieren und sich bei der Interpretation des alevitischen Glaubens hauptsächlich am Koran zu orientieren. Der radikalen Gruppe der Aleviten hält Kaplan entgegen, den alevitischen

Glauben zu Gunsten linker Ideologien zu instrumentalisieren, da diese das Alevitentum nicht als eine Religion betrachteten, sondern vielmehr als eine Möglichkeit zum Aufstand gegen soziale Ungerechtigkeiten wahrnahmen und einen Personenkult um Persönlichkeiten wie Scheich Bedreddin und Pir Sultan Apdal betrieben. Die von Kaplan bevorzugte Gruppe der zeitgemäß und modern Eingestellten sieht für die Zukunft des Alevitentums eine Synthese im Bezug auf die multikulturelle Gesellschaft besonders in Europa vor und fordert für den alevitischen Glauben eine reformorientierte Um- und Re-Organisierung sowie eine intensiviertere Tätigkeit in der Mission. Außerdem solle die Verankerung als gesetzlich anerkannte Glaubensrichtung erzielt werden, so Kaplan.³ Der alevitische Journalist und Autor Rıza Zelyut, der zur Führungsriege der alevitischen Gruppe *Karacaahmet Sultan* gehört, nimmt für die Aleviten in der Türkei eine demografisch-ethnische und eine theologisch-ideologische Unterteilung vor: Die demografisch-ethnische Unterteilung beinhalte die folgenden Gruppen: Türkisch-Anatolische Aleviten, arabischstämmige Aleviten (Nosairier), aserbeidschanisch-türkischstämmige, jedoch schiitisch orientierte Aleviten (*Caferiler*), sowie dem Orden Bektaschi angehörige Aleviten (*Dedebabaci Bektaschis*).⁴ Zelyut stellt die ideologisch-theologischen Unterschiede der Aleviten in den folgenden Gruppierungen vor: (a) Die Gruppe, die das Alevitentum ohne jegliche religiöse Dimension auf eine politische Ideologie reduziert und die Emanzipation der Aleviten in der politischen Aktion sucht, wie etwa die Gruppe der *Pir Sultan Abdalcılar*. (b) Die Gruppe, die den alevitischen Glauben als eine islamische Konfession wahrnimmt und seinen sozio-ökonomischen sowie oppositionellen Charakter außer Acht lässt (*Cem-Stiftung*). (c) Die Gruppe, die zwar das Alevitentum als eine Konfession innerhalb des Islams wahrnimmt, es aber im Bezug auf seine historisch-politische Dimension betrachtet. Zelyut misst dieser

³ Kaplan, 2001: 254.

⁴ Zelyut, 2002: 43.

Gruppe einen besonderen Wert bei, in der sich der größte Teil der alevitischen Intellektuellen vereine, und stellt einen ständigen Zuwachs ihrer Anhängerschaft fest. (d) Die Gruppe, die den alevitischen Glauben mit der iranisch-schiitischen Konfession gleichsetzt. Nach Zelyuts Ansicht stellt diese Gruppe eine Minderheit dar. (e) Die Gruppe, die das Alevitentum als ein Erzeugnis der kurdischen Zivilisation propagiert. Rıza Zelyut zufolge entbehrt diese Gruppe gesellschaftlicher Wurzeln und besteht aus den politisch und ethnisch orientierten kurdischen Intellektuellen.⁵ Schließlich stuft der zuvor erwähnte alevitische Autor Çamuroğlu die Aleviten im wesentlichen in zwei Gruppen ein: Ihm zufolge wird der traditionell-religiöse Zweig des Alevitentums heute in der Türkei von einigen Eliten, die auf die orthodoxieähnliche Lehre des Kalifen Ali einen besonderen Wert legen und dementsprechend das Alevitentum in diese religiöse Richtung bewegen, „als wahrer Islam“ vertreten. Obwohl sie im theologischen Sinne dem schiitischen Islam nahe stünde, würde sich diese Gruppe im Laufe der Zeit aufgrund der mit dem Iran bestehenden historischen Streitigkeiten mit dem sunnitischen Islam vereinen. Çamuroğlu sieht die zweite Linie des Alevitentums in der ethnisch-politischen Positionierung, die das Alevitentum als ein „laizistisches Glaubenssystem“ wahrnehmen und sein Fundament im folkloristischen Bereich suchten, dabei jedoch die Elemente des Aberglaubens aus dem traditionellen Alevitentum eliminieren wollten.⁶

Die hier dargestellten Versuche der alevitischen Autoren und Wortführer, das Alevitentum in Untergruppen nach bestimmten Kriterien einzuteilen, verdeutlichen die starke Polarisierung des Alevitentums, die sich in Zukunft parallel zu den politisch-ideologischen Entwicklungen innerhalb der alevitischen Gemeinschaft weiterhin beschleunigen und vertiefen wird. Aufgrund

⁵ Zelyut, 2002: 40.

⁶ Çamuroğlu, 2000: 18.

der Vielfältigkeit der Publikationen seitens der und über die Aleviten erscheint eine fundierte Definition und Festlegung der kulturell-religiöse Kollektividentität der Aleviten gegenwärtig unmöglich. Auch die Instrumentalisierung des alevitischen Glaubens als „Bollwerk“ gegen den sunnitisch-politischen Islam, wie er durch die militärische und die links-kemalistische Elite seit Mitte der 1990er Jahre betrieben wird, erschwert eine klare Definition. Da die alevitischen Intellektuellen unter den populistisch-politischen Umständen ihren Glauben immer wieder neu präsentieren und versuchen, das Alevitentum auf geradezu modische Weise den Wertmaßstäbe des Landes anzupassen, erschweren ihre Schriften und Äußerungen die Gewinnung eines grundlegenden Bildes vom Alevitentum. Auch die Diskurse seitens der Forscher bezüglich des Transformationsprozesses des alevitischen Glaubens, wonach nicht der Glaube sondern die politischen Deutungsmuster die Polarisierung der Aleviten beschleunigen, laufen stets entlang der Deutungsmuster diverser alevitischer Gruppen und gehen meistens nicht über die explizite Aufzählung bzw. Neuordnung der alevitischen Selbstdefinitionen hinaus.⁷ Da die zeitgenössischen Definitionen des Alevitentums ständig Gefahr laufen, von sich permanent ändernden Deutungsmustern der Aleviten eingeholt zu werden, kann anhand der politisch und ideologisch bedingten Haltungen der Aleviten dem Staat und den gegenwärtigen Wertesystemen gegenüber kein charakteristisches Bild vom gesamten Alevitentum herausgestellt werden. Um die Hauptadern der alevitischen Identität feststellen zu können, sind zwar die Faktoren Glaube und Ethnizität von richtungsweisender Bedeutung, allerdings ist die Rolle der politisch-ideologischen Deutungsmuster bei der gegenwärtigen Polarisierung des Alevitentums nicht zu leugnen. Für die kollektive Identität der Aleviten scheinen dennoch Glaube und Ethnizität von großer Bedeutung zu sein. Auch der gegenwärtige Transformationsprozess des Alevitentums lässt sich trotz der differenzierten politischen

⁷ Vorhoff, 1995: 93-105; Sahin, 2002: 190-197; Jongerden, 2003: 81; Dressler, 2002: 177; Bilici, 1998: 52-56.

Wahrnehmungen innerhalb der alevitischen Gemeinschaft dergestalt interpretieren, dass Glaube und Ethnizität zumindest seit Anfang der 1990er Jahre für die Transformation des türkischen Alevitentums ausschlaggebend waren. Obwohl eine große Mehrheit der alevitischen Intellektuellen heutzutage den alevitischen Glauben als Sinn stiftendes Element relativieren will, wird die unterschiedliche Gewichtung des Glaubens für die Aleviten nach wie vor eine entscheidende Rolle spielen. Spätestens wenn der Rest der einst gewonnenen ideologischen Deutungsmuster durch eine stärkere Glaubensorientierung junger Aleviten abgelöst wird, könnte diese Rolle tragend werden. Deshalb können die diversen Formulierungen des alevitischen Glaubens und die politisch bedingte Präsentation des Alevitentums seitens der Aleviten in der Tat in zwei Kategorien zusammengefasst werden: (a) die ideologisch-oppositionelle und (b) die religiös-kulturspezifische Auffassung. Die politisch-oppositionelle Haltung innerhalb des Alevitentums, die stark zur Eliminierung der Glaubenselemente neigt, behauptet sich im Mythos der alevitisch-aufständischen politischen Kultur. Gerade diese Wahrnehmung erlebt seit den 1990er Jahren eine starke Polarisierung und definiert ihre Feindbilder immer wieder neu. Was vor dem Militärputsch von 1980 zu dem marxistisch-kommunistischen Spektrum des Alevitentums gehörte, behauptet sich heute in einer stark nationalistischen Prägung, sei es als nationenbildendes oder abgrenzendes Element des in sich uneinheitlichen Kurdentums, sei es als die Stütze des kemalistischen Nationalismus bzw. als Regime sichernder Faktor gegenüber dem politisch-sunnitischen Islam. Die Gruppen, die das Alevitentum auf der Basis einer religiösen Wahrnehmung definieren, versuchen ihren Glauben einerseits als den „wahren“, aufgeklärten, toleranten und weltoffenen sowie „türkischen“ oder „anatolischen“ Islam darzustellen und bemühen sich andererseits, ihre eigene Wahrnehmung als die richtige Variante geltend zu machen.⁸

⁸ Kaplan, 2001: 254; Zelyut, 2002: 40, Şener, 1998: 127-128; Cem Vakfı, 1998: 288; Altun, 2002.

Abgesehen von den schiitischen Aleviten (*Dünya Ehl-i Beyt Vakfı*) stimmen sie zum Mindesten darin überein, dass sie die vom Kemalismus festgeschriebenen Werte in Bezug auf ihre politische Betätigung gegen den sunnitischen Islam in das alevitische Credo integrieren. Somit wird das Alevitentum an allen Fronten der Aleviten, die das Alevitentum dem Islam zuordnen oder zumindest seinen islamischen Ursprung annehmen, als republikanisch, laizistisch, humanistisch, fortschrittlich sowie demokratisch propagiert.⁹ Abgesehen von der schiitisch geprägten Gruppe des Alevitentums (*Dünya Ehl-i Beyt Vakfı*) weisen die Vertreter dieser Wahrnehmungsgruppe auf den synkretisch-heterodoxen Charakter des Alevitentums hin. Darüber hinaus lehnen sie die Gebetslehre des sunnitischen Islams ab und machen an der Stelle der sunnitischen Strenge auf die zeremoniale Gebetsweise des Alevitentums aufmerksam.¹⁰ Denn eine solche breite Synthese aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen befähigt das Alevitentum zur Anpassung an zeitgenössische Werte. Außerdem ermöglicht sie es den Aleviten, trotz der fehlenden theologischen Dimension und Institutionen, eine kulturspezifische Einheit zu bilden.

Dennoch ist auch der am Glauben orientierte Zweig des Alevitentums nicht frei von Polarisierung. Obwohl sich innerhalb des glaubensorientierten Alevitentums die konkurrierenden politischen Deutungsmuster zum Teil erheblich auswirken, ist die eigentliche Spaltung im Wesentlichen auf differenzierte Auslegungen der Glaubensinhalte seitens der alevitischen Gruppen zurückzuführen. Die Vertreter des glaubensorientierten Alevitentums sehen – einschließlich der seitens der Aleviten und der Forscher stark attackierten Gruppe der schiitisch orientierten Aleviten (*Ehl-i Beyt-Aleviten-Caferiler*) – den alevitischen Glauben als essentiell dem Islam bzw. der islamischen Geschichte verbunden an.

⁹ Zelyut, 2002: 16-19, Şener, 1998: 125, Cem Vakfı, 1998: 190.

¹⁰ Zelyut, 2002: 27, 110-119, Şener, 1998: 123, 127; Aydın, 2000: 109-10, 148; Çamuroğlu, 2000: 18, 57.

Darüber hinaus stellen sie die alevitische Trinität „Allah-Mohammed-Ali“ in das Zentrum des alevitischen Glaubens. Sie alle stimmen auch darin überein, die besondere Anhängerschaft zu *Ehl-i Beyt* und „Zwölf Imame“¹¹ als das abgrenzende Element des alevitischen Glaubens zu postulieren. Nimmt man diese Gemeinsamkeiten als Glaubenssäulen des Alevitentums an, so besteht die Polarisierung des glaubensorientierten Alevitentums in der relativierenden oder stärkenden Haltung gegenüber der Gebetslehre und den traditionellen Institutionen des Alevitentums. Dass manche Wortführer des Alevitentums diese Spaltung innerhalb des alevitischen Glaubens mit politischen Verhaltensmustern erklären, begründen Vertreter des glaubensorientierten Alevitentums mit deren Überzeugung von der eigenen Vorstellung über den alevitischen Glauben. Hinsichtlich dieser Sichtweise sind die Worte İzzettin Doğans, eines führenden Vertreters des glaubensorientierten Alevitentums, von richtungsweisender Bedeutung:

...Es gibt keine wichtigen Meinungsunterschiede über das Alevitentum. Aber manche Menschen präsentieren ihre eigene politische Meinung als das Alevitentum. Je mehr die politischen Meinungen präsent sind, desto unterschiedlicher treten die Facetten des Alevitentums hervor. Aber dieses Bild ist falsch und trügerisch. Über das wahre Alevitentum gibt es keine Diskussion und es bestehen keine wichtigen Wahrnehmungsunterschiede.¹²

Doch das gemeinsame Bekenntnis zu den Grundsäulen des Alevitentums reicht für eine kollektive Wahrnehmung eines alevitischen Glaubens nicht aus. Da dem Alevitentum eine systematische Theologie fehlt, ist die Rivalität unter den Aleviten – anders als bei den gegenwärtigen *Tarikat*-Orden des sunnitischen Islams – nicht auf die sozio-politischen Deutungsmuster und daraus resultierende Aktivitäten zu reduzieren. Der Konflikt innerhalb des glaubensorientierten Alevitentums, welcher von der schiitischen

¹¹ Zwölf Imame: Ali (599-661), Hasan (624-670), Hussain (626-680), Zeyn-ül- Âbidin (659-719), Mohammed Bakr (676-735), Câfer-i Sâdık (699-765), Musa-yı Kâzım (745-799), Rıza (770-825), Mohammed Takî (811-842), Aliy-ül El Nakî (834-876), Hasan- ül El Askerî (854-882), Mehdî (877-951).

¹² Cem Vakfı, 1998: 292.

Überzeugung der *Dünya Ehl-i Beyt Vakfi* bis hin zu der außerislamischen Glaubenslehre Nejat Birdoğans in einem breiten Spektrum ausgetragen wird, ist daher interpretierbar im Sinne eines Vollendungsprozesses des jeweils differenziert wahrgenommenen Glaubens. Insbesondere die Auslegung des Glaubens entlang der traditionellen bzw. zeitgenössischen Strukturen und die ethnische Dimension des Alevitentums sind die auswirkenden Faktoren, die eine Polarisierung des Alevitentums vorantreiben.

5.3. Das Alevitentum zwischen historischer Wahrnehmung und Glauben

Für die unterschiedlichen Auslegungen des alevitischen Glaubens spielen auch verschiedene Positionen bezüglich der historischen Herausbildung des Alevitentums sowie bezüglich der ethnisch-archaischen Fundamente des alevitischen Glaubens eine entscheidende Rolle. Während die Wortführer des alevitischen Glaubens mehrheitlich für den Beginn der Zeitrechnung des Alevitentums die blutigen Streitigkeiten zwischen dem Kalifen Ali und Muavîye angeben, verdient dem gegenüber die wissenschaftliche These, dass das heutige Alevitentum beginnend mit dem *Babaî*-Aufstand¹³ erst im 13. Jahrhundert in Anatolien entstanden ist, Beachtung.¹⁴ Auch zahlreiche alevitische Autoren vertreten die Meinung, dass das Alevitentum seinen heutigen Charakter in Anatolien gewonnen habe.¹⁵ Diesem in Anatolien entstandenen alevitischen Glauben wird sowohl seitens der Forscher als auch seitens der alevitischen Wortführer ein heterodoxer und synkritischer Charakter nachgesagt. Denn zu seinem Entstehungszeitpunkt soll er sich aus alttürkischen, islamischen und lokalen Glaubenselementen

¹³ Der *Babaî*-Aufstand fand, angeführt von den Scheichs Baba İlyas Horasanî und Baba İshak, in den Jahren 1239-1240 statt und richtete sich gegen den seldschukischen Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev II. Der Aufstand war auf die schweren wirtschaftlichen und sozialen Unruhen unter den nomadischen und nicht völlig islamisierten Turkmenen zurückzuführen.

¹⁴ Ocak, 2000: 214; Franz, 2000: 19.

¹⁵ Çamuroğlu, 2000: 22; Zelyut, 2002: 19; Şener, 1997: 36-37, Aydın, 2000: 148; Onarlı, 1998: 169.

unter den oberflächlich islamisierten nomadischen Turkmenen herausgebildet haben.¹⁶

Die ethnische Dimension des alevitischen Glaubens umfasst nicht nur die Türken, sondern auch einige kurdische, *Zaza* und *Kurmanci*-sprachige Volksgruppen Anatoliens bekennen sich zum Alevitentum, neben den arabischen 'Alawîten.¹⁷ Als Begrifflichkeiten der alevitischen Identität werden daher die differenzierenden Begriffe *Kızılbaş*, *Bektaşî*, *Tahtacı*, *Rafizî*, *Caferî*, *Amucalar*, *Çepni*, *Abdal* und *Avşar* verwendet, wenn es um die Unterschiede bei den Ritualen und in der Wahrnehmung des Glaubens geht.¹⁸

Zur konfessionellen Definition des Alevitentums bestehen zunächst zwei Thesen, die sich nicht so sehr auf die theologische Dimension des Alevitentums als viel mehr auf die gesellschaftlich-politische Positionierung der Aleviten konzentrieren. Während die kontroversen Ansichten diverser alevitischer Gruppen in erster Linie versuchen, das Alevitentum entweder auf einen islamischen oder aber einen nichtislamischen Ursprung zurückzuführen, unterscheiden sie sich ferner in der Gewichtung des alevitischen Glaubens hinsichtlich seiner schiitisch-konfessionellen und ethnischen Ausrichtung. Die mehrheitlich alevitischen Autoren betrachten das Alevitentum als eine in Anatolien ausgeformte Glaubensrichtung innerhalb des Islams, in der jedoch nicht nur islamische, sondern auch fernöstliche, anatolische und zentralasiatische Glaubenselemente in einer Synthese vereint sind und in der die Liebe zum *Ehl-i Beyt* und zu den „Zwölf Imamen“ im Vordergrund steht.¹⁹ Diesem Bekenntnis wird jedoch von dem Anführer der *Dünya Ehl-i Beyt*-Stiftung, Fermani Altun, heftig

¹⁶ Franz, 2000: 16, Yavuz, 2000: 77; Ocak, 2000: 230; Mélikof, 1998: 1-2; Yaman, 1998: 115; Fiğlalı, 2000: 105; Oğuz, 2000: 199.

¹⁷ Vorhoff, 1995: 190-191; Kehl-Bodrogi, 2002: 11-13.

¹⁸ Franz, 2000: 15-21; Engin, 2000: 133-142; Kehl, 1988: 45; Kehl-Bodrogi, 1988: 73.

¹⁹ Cem Vakfı, 1998: 292, Aydın: 2000: 148; Zelyut, 2002: 13, 70; Şener, 1998: 112-113, 127; Kocadağ, 1998: 74.

widersprochen. Während das breite Spektrum der Vertreter des essentiell islamischen alevitischen Glaubens gern die außerislamischen Glaubensfragmente als in das Alevitentum eingeflossen ansieht und jenseits der sunnitischen Gebetslehre eine eigene Gebetsausübung favorisiert, spricht sich Altun für die Erhaltung der sunnitischen Pflichtlehre aus und definiert das Alevitentum wie folgt:

Als Welt-*Ehl-i Beyt*-Stiftung (*Dünya Ehl-i Beyt Vakfi*) sind wir mit dem wahren Muslimentum (Islam), das an Allah, an unseren Herrn Propheten Mohammed, an den Koran und die Sunna glaubt, verbunden. Wir sind mit allen Werten des Islams verbunden. Zum ersten Mal haben wir auf die richtige alevitische Identität aufmerksam gemacht. Als Resultat dieser (Identität) sind wir den Brüdern der Anhängerschaft der Sunna (*Ehl-i Sünnet*) näher gekommen.²⁰

Die Kluft zwischen den Aleviten der *Ehl-i Beyt*-Stiftung und dem Spektrum von der *Cem*-Stiftung über die *Karacaahmet Sultan Dergâhi* und die Alevitischen Kulturzentren in Europa (*AKM*) entsteht zuletzt nicht nur durch die Befürwortung der sunnitischen Pflichtgebete sondern auch durch die gegenwärtige Auslegung der schiitischen Rechtschule. Während Feramani Altuns *Dünya Ehl-i Beyt*-Stiftung nach wie vor der schiitischen Lehre des Imam Câfer-i Sâdık (699-765) einen besonderen Wert beimisst, ist das entgegengesetzte Spektrum der Aleviten von Tendenzen erfasst, das Alevitentum anhand gegenwärtiger Verhaltens- und Deutungsmuster von der schiitischen Färbung gänzlich abzulösen. Im Rahmen dieser Tendenzen wird die These vertreten, dass das Alevitentum – im Gegensatz zum machtzentrischen und an der Scharia orientierten Schiitentum Persiens – sich in Anatolien in einer anderen Bahn weiterentwickelt hat.²¹ Um diese Rebellion des gegenwärtig aufgeklärt agierenden Alevitentums gegen das Schiitentum des einstmals vergötterten Şâh İsmail zu rechtfertigen, stellen alevitische Wortführer die These auf, dass das anatolische Alevitentum im

²⁰ Altun: 2002.

²¹ Aydın, 2000: 118, Çamuroğlu, 2000: 71-77.

Laufe der Jahre eine anatolische Definition abweichend vom ursprünglichen Islam (*Karacaahmet Sultan Dergâhu*) und damit einen spezifisch türkischen Zweig, basierend auf dem wahren Islam (*Cem Vakfi*), entwickelt habe. Es orientiere sich an der inneren Bedeutung des Korans.²² Die alevitische Wahrnehmung des Islams konzentrierte sich in der Türkei nicht auf die äußere Form und Rhetorik des Betens, sondern auf die inhaltliche Dimension der Gebete.²³ Diesem nunmehr vom Schiitentum völlig abgekoppelten, essentiell anatolisch-türkischen Alevitentum wird aber auch seitens der kurdisch-alevitischen Wortführer widersprochen, indem sie das „Türkische“ durch das „Kurdische“ ersetzen und anstelle der alttürkischen Elemente die zoroastrischen und jesidischen in den Vordergrund stellen. Ohne die Synthese des Alevitentums aus unterschiedlichen, altertümlichen Glaubens- und Kulturelementen zu leugnen, formuliert die kurdisch-nationalistische Ansicht ihre Gegenthese so, dass das Alevitentum seinen Ursprung nicht im alttürkischen oder islamischen, sondern im mesopotamisch-kurdischen Kulturkreis finde und aus dem zoroastrischen und jesidischen Glauben hervorgehe.²⁴ Eine ganz andere und glaubwürdige Theorie führt der alevitische Autor Nejat Birdoğan. Birdoğans These zufolge führen die Durchführung der alevitischen Rituale und die im anatolischen Alevitentum befindlichen Glaubens- und Kultur motive zu einem eigenen Glauben, wenn sich auch die Einflüsse der islamischen, christlichen, fernöstlichen und mesopotamischen Fragmente im Laufe der Zeit auf das Alevitentum auswirken haben mögen. Darüber hinaus handelt es sich im anatolischen Alevitentum nicht um einen Zweig des Islams, sondern um den altturkmenischen Glauben im islamischen Gewand, so Birdoğan.²⁵ Allerdings stellt für die unterschiedlichen Vertreter des Alevitentums die schiitische Dimension des alevitischen Glaubens eine unzumutbare Last dar, denn der iranisch-schiitische Ausdruck

²² Çamuroğlu, 2000: 57; Zelyut, 2002: 70; Öz, 2001: 38; Şener, 1998: 123-124.

²³ Aydın, 2000: 109; Zelyut, 2002: 113.

²⁴ Bender, 1993: 12, 33-46; Bulut, 1997: 430, 433.

²⁵ Birdoğan, 1990: 481.

des Islams lässt keinen Raum für das weltoffen und tolerant agierende Alevitentum. Aus diesem Grunde distanzieren sich die Aleviten außer der Gruppe der *Ehl-i Beyt*-Stiftung²⁶ vom schiitischen Islam und formulieren die Berührung des Alevitentums mit dem schiitischen Islam wie folgt: (a) Das Alevitentum und Schiitentum basierten zwar auf demselben Fundament und bewerteten die frühislamischen Konflikte aus derselben Perspektive, unterschieden sich aber in ihrer Entwicklung. Das Schiitentum habe sich auf der sozio-historischen Grundlage Persiens entwickelt und zeige aufgrund seiner herrschaftsbezogenen Konfessionalität einen theokratischen Charakter. Das Alevitentum basiere hingegen auf dem zentralasiatischen, mittelöstlichen und anatolischen Kulturraum und habe seinen Charakter in einer oppositionellen Rolle gewonnen.²⁷ (b) Das Schiitentum und Alevitentum unterschieden sich grundsätzlich in ihrer Haltung gegenüber der Staatsmacht. Das Schiitentum habe sich durch den Safawidenführer Şâh İsmail aufgrund seiner Machtübernahme 1501 zu einer theokratischen Staatsideologie etabliert. Im Gegensatz dazu habe das Alevitentum in Anatolien seinen synkritischen und sophistischen Charakter aufgrund seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Staat bewahrt.²⁸ (c) Das persische Alevitentum (Schiitentum) habe sich aufgrund der Durchführung der Scharia durch die Mullahs seines Ursprungs entfremdet und sich zu einer noch strengeren Konfession als der sunnitischen entwickelt.²⁹ Deshalb gäbe es gegenwärtig außer der Liebe und dem Respekt den *Ehl-i Beyt* und Kalifen Ali gegenüber keine gemeinsamen Nenner zwischen anatolischem Alevitentum und iranischem Schiitentum.³⁰

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Alevitentum in Anatolien und dem schiitischen Islam sorgen auch

²⁶ Vorhoff, 2000: 70-71; Bilici, 1998: 55-56.

²⁷ Öz, 2001: 169.

²⁸ Çamuroğlu, 2000: 73-74.

²⁹ Zelyut, 2002: 90-91.

³⁰ Şener, 1997: 40.

innerhalb der Forschung über die Aleviten für kontroverse Diskussionen. Aber die Ansichten ähneln in verschiedener Intensität den von alevitischen Wortführern formulierten Mustern und richten sich hauptsächlich auf die sozio-politische und theologische Differenzierung in der Wahrnehmung derselben Elemente. Bezüglich der schiitischen Elemente im anatolischen Alevitentum stellt der Historiker Ahmet Yaşar Ocak, einer der bedeutendsten Kenner der alevitischen Religionsgeschichte, eine gut begründete Theorie auf. Ocaks These zufolge hat sich das Alevitentum bis zum 15. Jahrhundert ohne nennenswerten schiitischen Einfluss entwickelt. Ab diesem Zeitpunkt spricht Ocak von einer schiitischen Aufpropfung auf die türkische Heterodoxie, welche auf die safawidische Machtpropaganda im osmanischen Anatolien zurückzuführen sei. Sodann verinnerlichte das Alevitentum die schiitischen Elemente und stellte den „Ali-Kult“ ins Zentrum seines Glaubens, so Ocak.³¹ Den Zeitraum dieser Berührung des Alevitentums mit dem Schiitentum bestätigend geht Ethem Ruhi Fiğlalı davon aus, dass das anatolische Alevitentum die Glaubenselemente des schiitischen Islams nur oberflächlich angenommen und an seine kulturellen und historischen Wurzeln angepasst habe.³²

In der Wahrnehmung der türkischen Geschichte unterscheidet sich das Alevitentum vom türkisch-sunnitischen Islam. Strittig ist vor allem, inwiefern die Türken den Islam freiwillig angenommen haben, wobei der Beitrag der Türken für die sufistisch-tolerante und weltoffene Ausprägung des Islams sowohl bei den Sunniten als auch bei den Aleviten stets betont wird. Nach den Darstellungen alevitischer Wortführer hatten die Vorfahren der heutigen Aleviten, die Oghusen und Turkmenen, während ihrer Begegnung mit dem Islam zum einen die ihnen mit dem Stand ihrer damaligen Kultur vereinbar erscheinenden Elemente des islamischen Glaubens

³¹ Ocak, 2000: 222-227; Aydın, 1997: 32.

³² Fiğlalı, 2000: 106.

angenommen. Zum anderen hatten sie sich die oppositionelle Linie innerhalb des Islams, die durch den Kalifen Ali vertreten worden sein soll, angeeignet.³³ Da den Turkmenen anfänglich seitens der Omaijsaden keine freie Auseinandersetzung mit dem Islam ermöglicht, sondern ihnen dieser vielmehr diktiert wurde, fühlten sich die Turkmenen stärker zum Islamverständnis der *Ehl-i Beyt* hingezogen, die auch von den gleichen Machthabern unterdrückt und diskriminiert wurden. Darüber hinaus hätten sie ihre eigene Kultur und ihren Glauben mit der sufistischen und esoterischen Interpretation des Islams und des Korans gemischt und somit ein neues Glaubenssystem entwickelt.³⁴ In dieser Hinsicht weicht die alevitische von der sunnitischen Wahrnehmung der türkischen Geschichte ab, weil sunnitisch-türkische Weltanschauungen wie die in dieser Arbeit bereits untersuchte „Türkisch-Islamische Synthese“ und der „Türkei Islam“ die These vertreten, dass die Islamisierung der Türken aufgrund der Gemeinsamkeit der türkischen und der islamischen Glaubenselemente erfolgte. Somit ist die vom sunnitischen Islam propagierte völlige Harmonie zwischen dem Islam und dem alttürkischen Glauben für die alevitische geschichtliche Wahrnehmung bezüglich der Islamisierung der Türken nicht festzustellen. Nach dem alevitischen Selbstverständnis hatten die Vorgänger des alevitischen Glaubens die ihnen aufoktroierten Lehren des Islams eliminiert und sie mit türkischen sowie lokalen anatolischen Glaubenselementen verschmolzen. Gemeinsamkeiten zwischen Sunniten und Aleviten bestehen jedoch, wenn es um den Beitrag der Türken in der Entwicklung der toleranten Richtung des Islams geht. So betonen die Aleviten stets, dass der Islam durch den alevitischen Beitrag seine laizistische, freiheitliche, tolerante, frauenfreundliche, humane, rationale und sophistische Bahn entwickelt hat.³⁵ Wenn sie auch in diesem oftmals behaupteten toleranten Kurs die Rolle der nichttürkischen Ethnien und Kulturen nicht leugnen, messen die Aleviten jedoch in dieser

³³ Birdoğan, 1990: 32; Zelyut, 2002: 13; Öz, 2001: 70-74.

³⁴ Bal, 1998: 96-99, 120.

³⁵ Öz, 2001: 248; Şener, 1998: 128, Aydın: 2000, 148; Tur, 2002: 288.

Ausprägung dem anatolischen Türkentum einen dominanten und entscheidenden Einfluss zu.³⁶

Nicht nur die politische Wahrnehmung der Islamisierung der Türken, sondern auch die Bewertung der türkischen Geschichte nach der Annahme des Islams unterscheidet sich von der sunnitischen Interpretation. Wenn man die alevitische Wahrnehmung der islamisch geprägten Phase der türkischen Geschichte näher betrachtet, stößt man auf den Mythos eines verfolgten und betrogenen Volkes.³⁷ Nicht nur die häufig das Feindbild der Aleviten bestimmenden Osmanen, sondern teilweise auch die seldschukische und die moderne türkische Staatsmacht werden für den Pogrom am alevitischen Volk und seinem Glauben verantwortlich gemacht, indem man das verbreitete Muster heranzieht, dass die politische Macht im Interesse der arabisch-omajjadischen Kulturhegemonie die Aleviten unterdrückt hat.³⁸ Somit stellen die Ären, die für die Vertreter des türkisch-sunnitischen Islams als goldene Zeiten im Dienste des Islams gelten, für den alevitisch-türkischen Islam eine verlorene Zeit dar.

5.4. Das Alevitentum in der Rolle eines „Bollwerkes“

Die Definitionen des alevitischen Glaubens bezüglich seines Ursprungs sind nicht frei vom Motiv der politischen Instrumentalisierung. Während unter anderem links-militante oder kurdisch-sozialistische Gruppen das Alevitentum als nicht-islamischen Glauben verankern wollen, verleihen mehrheitlich türkische Gruppierungen dem Alevitentum einen islamisch-

³⁶ Zelyut, 2002: 70; Öz, 2001: 43-44; Aydın, 2000: 48.

³⁷ Birdoğan, 1990: 34, 58-59, 113; Aydın, 2000: 150, Während zahlreiche alevitische Autoren von einer allgemein gegenüber den alevitischen Interessen stets betrügerischen Politik sprechen, weist Birdoğan diesbezüglich auf einen permanent-systematischen und historischen Betrug und eine pragmatische Instrumentalisierung der Aleviten seitens der politischen Macht hin. Obwohl der Alevite Zelyut von einer Instrumentalisierung der Aleviten seitens des Staates in der modernen Türkei spricht, stellt das Alevitentum für ihn jedoch das Oppositionspotential der türkischen Geschichte dar. Siehe Zelyut, 2002: 18, 27, 45.

³⁸ Şener, 1998: 117; Aydın, 2000: 58, 63, 77.

dominanten Charakter, wobei Glaubenselemente fast aller Religionen der Alten Welt je nach den ideologischen beziehungsweise theologischen Überzeugungen und Bedürfnissen seitens der Wortführer des Alevitentums im alevitischen Glauben eingesetzt werden. Nicht nur bekannte alttürkisch-schamanische Elemente, werden als Hilfsmittel für die Loslösung der türkischen Kultur von arabischen und persischen Einflüssen herangezogen, selbst christliche, jüdische, manichäische zoroastrische, taoistische, buddhistische, griechisch-antike und altanatolische Glaubenselemente werden häufig als ergänzende Bestandteile des Alevitentums herausgestellt.³⁹ Als eine Folge dieser Vielfältigkeit, wonach der seit dem 13. Jahrhundert existierende alevitische Glaube sich geradezu als eine maßgeschneiderte Weltreligion anzubieten scheint, ist er jeder zeitgenössischen Ideologie und politischen Weltansicht der Türkei adaptierbar.⁴⁰ Somit ermöglicht der alevitische Personenkult um anatolische Oppositionelle wie Pir Sultan Abdal und Scheich Bedreddin den linksradikalen Gruppen die in der Türkei allgemein aus historischen Gründen unpopulären russisch-kommunistischen Helden wie Lenin oder Trotzki zu ersetzen; die kemalistischen Eliten suchen mit Hilfe des dem „wahren türkischen Islam“ zugeordneten Alevitentums zum einen den sunnitisch-politischen Islam einzudämmen, zum anderen die eventuelle Identifikation des alevitischen Glaubens mit dem kurdischen Nationalismus zu entkräften. Je mehr der alevitische Glaube in die Öffentlichkeit rückt, desto vielfältiger erscheint seine Einsatzfähigkeit für politische Zwecke. Aus diesem Grund erlebt das Alevitentum seit den 1990er Jahren eine Blütezeit, die jedoch von einem Prozess der Polarisierung bezüglich der Glaubensinhalte und des politischen Verhaltens geprägt ist. Darüber hinaus verhalten sowohl das erwachsende Selbstbewusstsein der alevitischen Identität als auch die Interessen der Militärs und der Intellektuellen einer

³⁹ Zelyut, 2002: 70; Öz, 2001: 145; Çamuroğlu, 2000: 57; Aydın, 2000: 146, 148; Şener, 1997: 37-38. Für die wissenschaftliche Untersuchung der vorislamischen Glaubenselemente im Alevitentum, Siehe Ocak, 2002; Kehl-Bodrogi, 1988: 233-236.

⁴⁰ Çamuroğlu, 2000: 19; Öz, 2001: 30; Şener, 1998: 128.

festen Verankerung des alevitischen Glaubens in der türkischen Gesellschaft. Selbst die sunnitischen Medien- und Gemeindefürsprecher zeigen enormes Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem alevitischen Glauben. Die Gründe für dieses Interesse liegen zunächst in der Instrumentalisierung des alevitischen Glaubens seitens der kemalistischen Kreise. Aufgrund der Unruhen der kurdischstämmigen Bürger der Türkei wollte die Elite Ankaras eine Einbindung des alevitischen Glaubens in die kurdische Identität verhindern, um einer alevitisch-kurdischen Mobilisation durch die *PKK* entgegenzuwirken. Darüber hinaus sah sich der Kemalismus veranlasst, das Alevitentum gegen den ehemaligen Verbündeten im Kampf gegen den Kommunismus, den zunehmend erstarkenden sunnitischen Islam, einzusetzen. Deshalb versuchten sowohl das Militär als auch die politische Elite des Landes das Alevitentum als die „wahre türkische Variante des Islams“ zu protegieren, bevor religiös und ethnisch motivierte Unruhen wie der Dersim-Aufstand (1937-38) die Aleviten erneut einholen konnten. Auch die unorthodoxe Gebetsweise des Alevitentums erschwerte es den Militärs und Kemalisten nicht – anders als in Bezug auf den sunnitischen Glauben – einen dialogorientierten Weg zum Alevitentum zu finden. Somit eilte das türkisch zentrierte Alevitentum dem Kemalismus im Kampf gegen den kurdischen Nationalismus und den sunnitischen Islam zu Hilfe.

Die Gefahr eines politisch erwachten Alevitentums einerseits und die Neudefinition des türkischen Nationalismus auf der Grundlage einer Symbiose zwischen Türkentum und Islam andererseits drängten die sunnitischen Kreise, eine Brücke zu den Aleviten zu schlagen. So kamen öffentliche Einsätze sunnitischer Politiker wie des damaligen Staatspräsidenten Süleyman Demirel und Mesut Yılmaz' zu Gunsten der Aleviten zustande. Auch sunnitisch-religiöse Gruppen wie die *Fethullahçılar* setzten sich für die Anerkennung der Aleviten als feste Glaubensrichtung eines Zweiges innerhalb des Türkischen Islams ein. Diese Neuentdeckung des

alevitischen Glaubens fand ihren Höhepunkt, als die Militärs am 28.02.1997 ihren Kampf gegen den zunehmenden politischen Einfluss der sunnitischen Islamisten beschlossen. Von diesem Zeitpunkt an trat das Alevitentum mit glühendem Eifer als „aufgeklärter, wahrer und türkischer Islam“ in die Rolle eines „Bollwerks“ gegen den sunnitisch geprägten Islam.⁴¹ Was die „Türkisch-Islamische Synthese“ in den 1970er und 1980er Jahren gegen den Kommunismus geleistet hatte, stand nunmehr dem Alevitentum gegenüber dem politisch und gesellschaftlich wachsenden sunnitischen Islam bevor. Nachdem die türkischen Eliten, darunter auch die kemalistische, in den 1990er Jahren durch Gülens „Türkei Islam-Konzept“ versucht hatten, den zunehmenden Auftrieb des politischen Islams zu schwächen, schien den Militärs und der kemalistischen Elite dieser Weg dauerhaft keinen Erfolg zu garantieren. Denn sowohl die heimliche Personalbelegschaft der *Fethullahçılar* im militärischen und staatlichen Personaletat als auch die Annäherung Gülens an die USA beunruhigten die militärisch-kemalistische Elite der Türkei. So entschied sich die Elite nach dem Imageverfall Fethullah Gülens infolge eines gegen ihn eröffneten Prozesses, ausgelöst durch Mediendarstellungen, dem Alevitentum die Rolle des „wahren türkischen Islams“ im Dienste des Kemalismus zuzuweisen.

Diese Instrumentalisierung des alevitischen Glaubens durch diverse Ideologien, darunter auch sunnitische, findet auf der Seite der Aleviten keine handfeste Gegenwehr.⁴² Vielmehr versuchen die Aleviten, je nach eigener Wertvorstellung, auf unterschiedliche Weise von diesem enormen Interesse zu profitieren. So entschied sich die Gruppe der *Cem*-Stiftung, das Alevitentum als die „wahre türkische Variante des Islams“ favorisierend, dieses in den staatlichen Institutionen wie im Amt für Religiöse Angelegenheiten

⁴¹ Siehe für die diversen Auffassungen des Alevitentums als die „wahre, richtige und türkische Variante des Islams“ in Kehl-Bodrogi, 1992: 33-34; Vorhoff, 2000: 65-68.

⁴² Für die seltene kritische Betrachtung der Instrumentalisierung der Aleviten durch die staatliche Ideologie, Siehe Zelyut, 2002: 45.

(*Diyanet*), in Rundfunkkanälen und Schulbüchern zu verankern, während die links und kurdisch orientierten Gruppen das Alevitentum für ihre ideologischen oder ethnischen Ziele zu mobilisieren versuchten.

Da das Alevitentum im Bezug auf Politik, Glaube, Ethnizität und Konfession für diverse Zwecke ausgedehnt wird, versuchen die ihm zugehörigen politischen, religiösen und ethnischen Gruppen, den alevitischen Glauben als ein Fördererelement zwecks politischer Emanzipation und Einflussnahme zu mobilisieren. Ein Beispiel dafür sind die ethnisch-kurdischen und die kemalitischen sowie schiitischen Ausformungen des alevitischen Glaubens in der Türkei. Während die *Zaza*-sprachigen Aleviten diesen als einen Eckpfeiler der Bildung der eigenen Nation anvisieren⁴³, versuchen die türkischen Vertreter der Alevitentums ihren Glauben in die Werte des Kemalismus zu integrieren.⁴⁴ Auch die aserbeidschanisch-schiitische Gruppe bemüht sich, die Beziehung zwischen dem iranischen Schiitentum und dem anatolischen Alevitentum zu intensivieren und mit Hilfe politisch-religiöser Periodika einige alevitische Gruppen in die Bahn des iranischen Schiitentums zu rücken.⁴⁵

Die Gründe für die mangelnde Gegenwehr der Aleviten insbesondere bezüglich ihrer Instrumentalisierung als „Bollwerk“ gegen die politisch wachsende Einflussnahme des sunnitischen Islams liegen in ihrem ambivalenten Verhalten gegenüber der Staatsmacht. Im Interesse einer profitorientierten Annäherung an die Staatseelite, die den Aleviten in deren Einflussmöglichkeiten auf die staatliche Organisation großes Gewicht einräumt, versäumen es die alevitischen Intellektuellen nicht, anstelle der in dieser Hinsicht abgelösten sunnitisch-islamischen Organisationen ihre Loyalität gegenüber dem Staat zu demonstrieren. Sogar die Wortführer einiger

⁴³ Yavuz, 2000: 93-94; Kehl-Bodrogi, 2000: 151-154.

⁴⁴ Şener, 1998: 58-60; Aydın, 2000: 66.

⁴⁵ Üzümlü, 2000: 120-130; Vorhoff, 2000: 70-71.

alevitischer Gruppen zeigen sich nach den Zwangsmaßnahmen des Militärs 1997 gegen die sunnitischen Orden fest an der Seite der kemalistischen Staatsideologie, wobei sie stets Werte wie Gleichheit, Freiheit, Aufstand gegen das Unrecht zum alevitischen Credo erklären und dem solidarischen Verhältnis zu den Unterdrückten sowie der revolutionären und oppositionellen Haltung einen besonderen Wert beimessen.⁴⁶

5.5. Resümee und kritische Reflexion des alevitischen Emanzipationsprozesses

Wenn man die Darstellung und Wahrnehmung des alevitischen Glaubens seitens der zeitgenössischen alevitischen Autoren in Betracht zieht, ist festzustellen, dass sowohl ideologisch-politisches Bemühen um Emanzipation als auch differenzierte Wahrnehmung in die diversen Definitionen des alevitischen Glaubens einfließt und diese bestimmt. Sie versuchen einerseits, im Bezug auf die politische Emanzipation des Alevitentums in der türkischen Gesellschaft den alevitischen Glauben als einen islamischen Zweig oder gar eine selbständige Glaubensrichtung darzustellen, während sie andererseits Versuche unternehmen, das Alevitentum im Interesse der gegenwärtigen Wertesysteme möglichst losgelöst von Pflichtgeboten als eine Lebensphilosophie und Kultur einer Volksgruppe in der Türkei zu präsentieren, um nicht die fehlende theologische Dimension des Alevitentums hervortreten zu lassen. Eine erfolgreiche Emanzipation des alevitischen Glaubens setzt jedoch vor allem die Feststellbarkeit ihres religiösen Charakters voraus, entweder im Sinne einer islamischen Konfession oder gar einer selbstständigen Religion. Dass die alevitischen Gruppierungen ihren Glauben eher auf eine subreligiöse, spezifische Lebens- oder Religionsphilosophie, losgelöst von einer Theologie, reduzieren, steht in einem gewissen Widerspruch zu ihrem Bemühen um Anerkennung als religiöse Institution und um Förderung ihrer

⁴⁶ Şener, 1998: 125, 129-135; Öz, 2001: 30.

finanziellen und politischen Interessen. Auch die starke Polarisierung der alevitischen Gruppen stellt in diesem Sinne ein Hindernis dar. Denn die islamisch-türkische, kurdische, schiitisch-aserbaidzhanische, militant-ideologische bzw. oppositionelle Prägung des Alevitentums definiert die Hauptmotive ihrer Emanzipation jeweils unterschiedlich.

Im Spannungsfeld zwischen der Propagandaarbeit seitens der alevitischen Intellektuellen und der Instrumentalisierung des alevitischen Glaubens läuft das Alevitentum aber Gefahr, marginalisiert zu werden oder zu zerbrechen, noch bevor seine endgültige Emanzipation erreicht ist, da ein Konflikt zwischen den traditionellen Strukturen und den ideologisch bedingten Anpassungsversuchen des Alevitentums an populäre Werte entbrennt. Wie der Politikwissenschaftler Hakan Yavuz feststellt, ist die Tätigkeit der Vermittlung des alevitischen Glaubens in den letzten Jahren von den alevitischen Geistlichen (*Dede*) auf die alevitisch ausgerichteten Intellektuellen übergegangen.⁴⁷ Diese von den Intellektuellen übernommene Aufgabe ist soziologisch auf die Migration der Aleviten aus den ländlich-konservativen Gebieten in die Großstädte zurückzuführen. Langfristig aber besteht die Gefahr, dass diese Vermittlung des alevitischen Glaubens durch Intellektuelle scheitert, wenn sie auch die positive Folge verstärkter öffentlicher Präsenz und eine rasche Emanzipation der Aleviten gegenwärtig garantiert. Denn eine religiöse Gemeinde wird an ihrer permanenten Tauglichkeit für die modernen Werte der Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und der Toleranz zu messen sein. Unhaltbar dagegen wird sie in ihrer Funktion einer Propagandamaschinerie im Sinne einiger alevitischer Intellektueller; stattdessen sollte die Organisation des Alevitentums an den Strukturen des Glaubens und der sozio-politischen Reaktion des einzelnen oder der Gemeinde messbar sein. In diesem Zusammenhang stellt die Auseinandersetzung der Aleviten mit dem dynastieähnlichen *Dede-*

⁴⁷ Yavuz, 2000: 91-92.

System trotz ihres gegenwärtigen Auftriebs in der Türkei eine strukturelle Herausforderung für den alevitischen Glauben dar. Denn es bestimmen heute noch zahlreiche *Dedes* in der Rolle der Stammesnachfolger des Kalifen Ali die Gebetsrituale und die Gebräuche des volkstümlichen Alevitentums. Da dieses Machtmonopol der *Dedes* mit einem Berechtigungsschein (*Siyâdetnâme*) legitimiert wird, der erst im 16. Jahrhundert vom Safawidenführer Şâh İsmail für gesellschaftlich führende Familien besiegelt wurde, besteht heute eine strenge Hierarchie der Geistlichen innerhalb des Alevitentums.

Die alevitischen Emanzipationsbewegungen greifen häufig auf die These zurück, der zufolge der alevitische Glaube in der Türkei zumindest in der Ära der Re-Islamisierung staatlicherseits permanent unterdrückt und die Aleviten gegenüber den Sunniten in ihrer religiösen Betätigung benachteiligt worden seien. Hinsichtlich dieser These bleibt zunächst festzustellen, ob die fehlende Emanzipation bzw. Gleichstellung des gegenwärtigen Alevitentums dem sunnitischen Islam gegenüber als eine Folge der systematisch gezielten Diskriminierung oder Unterdrückung des alevitischen Glaubens auf die kemalistische Staatspolitik der Türkei zurückzuführen ist. Betrachtet man die so genannten „Sunnitisierungsversuche“ in den 1980er Jahren etwa wie die staatliche Eröffnung von Moscheen in den von den Aleviten bewohnten Dörfern, kann zweifellos von einer gezielten Diskriminierung der Aleviten zu diesem Zeitpunkt die Rede sein. Betrachtet man aber zum Teil ganz radikale Maßnahmen der Republikelite gegen den sunnitischen Islam bis zum Ende der 1940er Jahre, etwa die Schließung der Derwischklöster – im Gegensatz zu den unangetastet gebliebenen Klöstern der Bektaschis – oder das Vorgehen der Militärs und Staatselite gegen sunnitisch gesinnte Orden und Politiker nach dem „28 Februar Prozess“ näher, wird es deutlich, dass die vom laizistisch-kemalistischen Staat unternommenen Versuche zwecks der Eindämmung der alevitisch-

religiösen Identität nicht speziell gegen den „alevitischen Islam“ gerichtet sind. Diese Schritte der kemalistischen Staatselite charakterisieren eher die stetigen Versuche, die Religion und organisierte Religiosität der Bürger im Rahmen der laizistisch-kemalistischen Ideologie in eine gewünschte Form und Bahn zu leiten. Obwohl der alevitische Glaube durch das Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyamet*) nicht gefördert und sogar im organisatorischen Sinne diskriminiert wird, kann dennoch nicht behauptet werden, dass der sunnitische Islam der religiösen Orden durch den türkischen Staat aktiv und permanent gegen das Alevitentum gestärkt wird. Vielmehr stellt das *Diyamet* trotz seines auf die sunnitische Theologie fixierten Charakters ein Hindernis für die Ausdehnung der sunnitischen Orden dar. Der sunnitische Islam in der Türkei weist eine zweifache Identität auf. Im Gegensatz zum entpolitisierten, türkisierten und zwangsmäßig „säkularisierten“ Islam des *Diyamet*, besteht auch ein Islam der sunnitischen Orden, der in der Tat den Re-Islamisierungsprozess der Türkei steuert und die politischen Kräfte des Sunnitentums stets verstärkt. Darüber hinaus wurde der Re-Islamisierungsprozess der Türkei durch das Amt für Religiöse Angelegenheiten weder in die Wege geleitet noch gefördert. Die kemalistische Elite der Republik hat durch diese Behörde stets versucht, den sunnitischen Islam in eine den Staatsinteressen dienliche Form zu bringen. Derlei Eingriffe blieben den alevitischen Orden und Gemeinden dagegen erspart. Und obwohl die Aleviten bis in die 1950er Jahre durch die Staatsmacht – im Gegensatz zu den sunnitisch-islamischen Orden – quasi nicht verfolgt wurden, hat sich der alevitische Glaube jenseits der staatlichen Kontrolle bis in die 1990er Jahre nicht wie erwartet weiterentwickelt. Diese fehlende Entwicklung ist auf folgende Gründe zurückzuführen: Erstens wirkte sich die Geheimhaltung des alevitischen Glaubens seitens der *Dedes* auf die institutionelle Emanzipation der Aleviten negativ aus. Da die *Dedes* die mündlich tradierten Lehren des alevitischen Glaubens als Geheimnis betrachteten und von der Preisgabe der Gebetsrituale nach außen

abrietten, erfolgte die erste Veröffentlichung eines sogenannten *Buyruk* (Erlass) erst 1958, obwohl die Haltung der republikanischen Elite in der Gründungsphase gegenüber den Aleviten die Vermittlung des alevitischen Glaubens hätte ermöglichen können. Im Gegenteil zwang das Prinzip *îlâ-i kelimatullâh* (Missionsarbeit) des sunnitischen Islams die traditionellen Orden zur Weitervermittlung ihres Glaubens und ermöglichte ihnen trotz der zu diesem Zeitpunkt strengen Verfolgung durch die Staatsmacht den weiteren Ausbau ihrer Machtbasis in den staatlichen Organisationen. Während der türkische Staat durch das *Diyanet* das organisatorische Monopol des sunnitischen Islams unter seiner Kontrolle zu halten versuchte, um den sunnitischen *Tarikat*-Orden die gesellschaftliche Basis zu entziehen, zielten diese unterschwellig darauf ab, mit Hilfe der staatspolitischen Bürokratie die Staatsmacht an sich zu reißen. Gewiss nicht ohne Erfolg, denn die türkische Politik wurde trotz der gegen sie gerichteten Angriffe der Militärs immer wieder von den dem sunnitischen Islam nahe stehenden Parteien dominiert. Statt im Ringen um die Macht den sunnitisch geprägten Parteien politisch entgegenzuwirken, tauchte das Alevitentum in den 1960er und 1970er Jahren in der selbst gewählten oppositionellen Rolle unter und identifizierte sich mit der kommunistisch-sozialistischen Ideologie. Diese wurde jedoch nach dem NATO-Beitritt der Türkei als staatsfeindlich angesehen, sowohl seitens des sunnitischen Islams als auch der kemalistischen Staatsmacht. Auch die blutige Zerschlagung aufständischer Unruhen, wie etwa in Dersim (1938), an denen die Aleviten beteiligt waren, ist kein Beweis für die These, dass das Alevitentum systematisch verfolgt wurde. Denn die sunnitisch ausgerichteten religiösen oder ethnischen Aufstände wie die des Scheich Said (1924) oder in Menemen (1930) wurden vom kemalistischen Staat ebenso blutig und entschieden niedergeschlagen.⁴⁸

⁴⁸ Siehe für die Ursachen und die Zerschlagung dieser Aufstände in van Bruinessen, 1985: 109-162.

Das Alevitentum erhält heute wieder Auftrieb seitens des türkischen Staates dank der kemalistisch bedingten Maßnahmen gegen den zunehmend erstarkenden sunnitischen Islam. Deshalb unternehmen einige alevitische Organisationen wie die Stiftungen *Cem* und *Karacaahmet Sultan* nun Versuche, sich in dem Wertesystemen der kemalistischen Staatsideologie zu verankern, während sie den sunnitischen Islam als einen „intoleranten und arabisch geprägten“ Islam ins Visier nehmen. In diesem Fall entwickelt sich eine Re-Interpretation der Wahrnehmung der modernen türkischen Geschichte unter den alevitischen Gruppierungen, die sich in ihrer jeweiligen Ausformung der kemalistischen Ideologie und des alevitischen Glaubens auf gemeinsame Werte berufen – ausgenommen die militante und kurdische Prägung des Alevitentums. Somit bescheinigen die Aleviten überwiegend Atatürk (wieder) die Rolle eines *Mehdi* (Befreier) und nennen sich engste Verbündete des Kemalismus, indem sie Atatürks Beitrag an der Zerstörung des osmanischen Politik- und Kulturwesens und an der Beseitigung des omajjadischen Islams als Staatsideologie preisen. Es ist sogar von einem Vertrag zwischen Atatürk und den Aleviten zur Abschaffung des sunnitischen Kalifats und der hanafitischen Lehre vor dem Türkischen Befreiungskampf (*Millî Mücadele*) auf alevitischer Seite die Rede.⁴⁹ Nach dem gleichen Muster der Versöhnung mit dem (kemalistischen) Staat versuchen zeitgenössische Vertreter des Alevitentums wie Cemal Şener, der sich um eine kemalistisch-revolutionäre und alevitische Symbiose bemüht, die Aleviten als eine maßgeschneiderte Volksgruppe für die kemalistische Republik zu präsentieren, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

Trotz dieser Versuche und der seit Jahrhunderten andauernden und auf die Assimilation der Aleviten abzielenden sunnitischen Belagerung in Anatolien sind die Aleviten heute auf der Seite der laizistischen Republik, wo sie die Grundrechte und Freiheiten des Individuums, die Ideale der Gleichheit, Freiheit und Verteilungsgerechtigkeit sowie Gedanken- und Glaubensfreiheit

⁴⁹ Öz, 2001: 35,37; Zelyut, 2002: 36; Kehl-Bodrogi, 1992: 4.

vertreten. Zurückhaltend gegenüber der radikalen Linken, halten sie zu den Gedanken, die sich als „Kurdisch“ formulieren, genauso Abstand. Außerdem halten sie auch Abstand zu den islamistischen und türkischen (nationalistischen) Kreisen. Die Aleviten stehen heute politisch gesehen auf einem demokratienahen, das Mehrparteiensystem und die laizistische Republik vertretenden und an den sozialdemokratischen Linien orientierten Standpunkt.⁵⁰

All die Versuche, den alevitischen Glauben mit den Werten des kemalistischen Staates zu verbinden, ähneln den Vermittlungsversuchen der Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ der 1970er und 1980er Jahre. Der Kader der „Türkisch-Islamischen Synthese“ versuchte die konservativ-sunnitischen Werte mit der Staatsideologie des Kemalismus in Einklang zu bringen, indem er von einer Goldenen Ära zu Lebzeiten des Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk und deren Manipulierung und Missbrauch durch die Republikanische Volkspartei (*CHP*) sprach. Somit gelang den Vertretern der Synthese ein Vertrauensaufbau zwischen dem bislang „schikanierten“ sunnitischen Islam und der durch die Elite der *CHP* fehlgeleiteten Staatsideologie des Kemalismus. Aufgrund dieser erfolgreichen Verbindung sicherte die „Türkisch-Islamische Synthese“ den politischen Einfluss zugunsten des sunnitischen Islams. Auch diverse alevitische Gruppen versuchen heute, nach dem Muster des sunnitischen Islams das Alevitentum mit den kemalistischen Werten vertraut zu machen und so politische Einflussnahme zu erlangen, jedoch auf der Grundlage einer dem sunnitischen Islam völlig entgegengesetzten Geschichtswahrnehmung. Obwohl das Alevitentum wie auch die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ eine Koppelung der alevitischen und kemalistischen Werte propagieren, machen sie doch für die Manipulation der kemalistischen Werte die politischen Parteien verantwortlich, die dem sunnitischen Islam nahe stehen und die türkische Politik seit der Machtübernahme der Demokratischen Partei (*DP*) überwiegend dominierten. Da diese Parteien, nicht der kemalistische Staat, von den Aleviten für die

⁵⁰ Şener, 2001: 75.

Diskriminierung ihres Glaubens verantwortlich gemacht werden, neigen sie heute dazu, eine „Bollwerkrolle“ gegen den politisch-sunnitischen Islam zugunsten des kemalistischen Staates zu übernehmen. Aber so eine bevorzugte Position an der Seite des kemalistischen Staates garantiert dem Alevitentum keine permanente Emanzipation. Auch die Versuche, das Alevitentum als Fahnenträger der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sowie als Grundstein für eine laizistisch-kemalistische Republik zu propagieren, verringert nicht die Gefahr, dass der populäre Auftrieb für das Alevitentum nachlässt und die Aleviten in schwere Widersprüche zwischen ihrer traditionell oppositionellen Haltung einerseits und ihrer staatskonformen Rolle andererseits stürzen. Darüber hinaus ist schon vor Beginn der alevitischen Emanzipation eine Diskrepanz zwischen propagierten Werten und einem diesbezüglich ausbleibenden Handeln bemerkbar. Denn obwohl sich die alevitischen Intellektuellen innerhalb dieses Emanzipationsprozesses um eine weltoffene und tolerante Vermittlung des alevitischen Glaubens bemühen, sind es gerade die alevitischen Intellektuellen, die mit stigmatisierenden Attributen wie „intolerant“ oder „rückständig“ den sunnitischen Islam ins Visier nehmen. Darüber hinaus belegen die zahlreichen empirischen Untersuchungen, dass die Aleviten durchschnittlicher sozialer Herkunft nicht frei von Vorurteilen gegenüber dem Glauben der Andersgläubigen, insbesondere der Sunniten, sind⁵¹, wenn auch die heterodoxe Gebetsweise, die Lockerung des Alkoholverbots und die durch die Lebensumstände und die ländliche Herkunft der Aleviten bedingte Gleichstellung der Frau im Vergleich zum sunnitischen Glauben ein aufgeklärtes Bild des Alevitentums vermitteln. Schließlich bleibt den Wortführern des alevitischen Emanzipationsprozesses die Aufgabe, zu klären, inwiefern sich das oppositionell gerichtete Alevitentum mit den einflussstarken kemalistischen Kräften des Landes identifizieren kann.

⁵¹ Wedel, 2001: 122-123; Kehl-Bodrogi, 1992: 31; 1988: 232.

5.6. Der „Alevitisch-Islamische Glaube“

5.6.1. İzzettin Doğan und die „Cem-Stiftung“

Wie es während des Re-Islamisierungsprozesses der Türkei unter dem sunnitischen *Tarikat*-Orden der Fall war, entstehen innerhalb des Emanzipationsprozesses der Aleviten seit den 1990er Jahren diverse Strömungen, die zum Zwecke dieser Emanzipation auf unterschiedliche Mittel zurückgreifen und somit miteinander konkurrieren. Ebenso wie der sunnitische Islam mit seiner Forderung „Rückkehr zur den nationalen und geistigen Werten“ deren Anerkennung seitens des Staates propagierte und diesbezüglich seinen Einfluss innerhalb des Erziehungswesens, der Politik, Wirtschaft und Medien auszubauen suchte, versuchen gegenwärtig zahlreiche Aleviten unter der Forderung „der Anerkennung und Gleichstellung des alevitischen Glaubens und Identität“ ihren Einflussbereich zu erweitern. Zum Zwecke dieser Zielsetzung entwickelt jede alevitische Gruppe ein eigenes Verhaltens- und Deutungsmuster, um zum einen möglichst viele Aleviten bezüglich dieser Orientierung zu mobilisieren, zum anderen anlässlich der Transformation des alevitischen Glaubens ihr eigenes Alevitentum als das richtige zu kennzeichnen. Dadurch erlebt das Alevitentum im Gegensatz zu den sunnitischen Orden eine zusätzliche Polarisierung bezüglich des Glaubens, während die Aleviten politisch immerhin unterschiedliche Wege einschlagen. Wie die sunnitischen *Tarikat*-Orden im Prozess der Re-Islamisierung, begleitet vom sozio-ökonomischen Aufschwung, im Kampf für den politisch richtigen Weg zur Eroberung der staatlichen Mittel in Konflikt und Wettlauf geraten waren und einander Beschädigung des Rufes des wahren Islams vorgeworfen hatten, streiten heutzutage die Aleviten auf hitzigste Art und Weise, wer das richtige Alevitentum vertrete und wer es am besten interpretiere. Ausgetragen wird dieser Konflikt nicht nur aufgrund politischer Differenzen – d.h. nicht wie im Falle der sunnitischen Orden basierend auf demselben Wertesystem, jedoch politisch auf

die unterschiedlichen Verhaltens- und Deutungsmuster zurückgreifend– sondern auch vor dem Hintergrund der ambivalenten Wert- und Glaubenswahrnehmung innerhalb des Alevitentums. Hinsichtlich dieses Konflikts um die richtige Interpretation bzw. Auslegung des Alevitentums vertritt die alevitische *Cem*-Stiftung und ihr Anführer İzzetin Doğan eine besondere Position innerhalb der alevitischen Vereinigungen. Angeführt vom glaubensorientierten und staatsloyalen alevitischen Geistlichen (*Dede*) und Intellektuellen İzzetin Doğan wirkt die *Cem*-Stiftung heutzutage als best-organisierte und einflussreichste Vereinigung im alevitischen Spektrum.⁵² Im Gegensatz zu den ideologisch- und kulturspezifisch ausgerichteten Gruppierungen, etwa den Vereinen *Pir Sultan Abdal* und *Hacı Bektaş*, sehen die von İzzetin Doğan geführten Aleviten der *Cem*-Stiftung das Alevitentum jenseits der sunnitischen Pflichtlehre als die „türkische Variante des Islams“ an und lehnen die oppositionell und ideologisch gerichtete Linie jenes Alevitentums ab, welches sich als Lebensphilosophie und politische Kultur versteht. Obwohl *Cem*-Aleviten, wie die meisten glaubensorientierten Aleviten, sich zu den Säulen des alevitischen Glaubens, Glaube (Allah), Buch (Koran), Propheten (Mohammed) und *Ehl-i Beyt* (Kalif Ali und Zwölf Imame), bekennen, unterscheiden sie sich durch die Ablehnung der Pflichtlehre bezüglich der förmlichen Gebete von schiitisch geprägten Aleviten und wegen der staatsloyalen Haltung von diversen alevitischen Gruppen der oppositionellen Prägung.

Die *Cem*-Stiftung (*Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı*; Stiftung für das Zentrum der Republikanischen Erziehung und Kultur) wurde am 27 März 1995 gegründet, wie sie im Artikel III ihrer offiziellen Verordnung formulierte, um „das Kulturgut des Sufismus zu erforschen, zu schützen und zu entwickeln, sowie es der Öffentlichkeit bekannt zu machen“. Darüber hinaus setzte die Stiftung das Ziel fest, neben den kulturellen und wissenschaftlichen

⁵² Kaleli, 2001: 232; Vorhoff, 1998: 38.

Aktivitäten gemäß den humanistischen Gleichheitsprinzipien für die Schüler und Studenten Stipendien zu vergeben sowie Wohneinrichtungen zu errichten.⁵³ Obwohl die Stiftung gemäß der damaligen türkischen Vereinsordnung offiziell ohne eine alevitisch-religiöse Zielsetzung, jedoch durch die Abkürzung „*CEM*“ als sich auf das Alevitentum berufend gegründet wurde⁵⁴, verstand sie dennoch ihre eigentliche Aufgabe wie folgt: die Aleviten, die im Zuge der Arbeitsmigration von ihrer traditionellen Lebens- und Gebetsweise abgelöst und ihrer Glaubensstrukturen entwurzelt wurden, wieder zu organisieren und sie dem sunnitischen Islam gegenüber finanziell und administrativ zu emanzipieren. Zu diesem Zwecke leitete die von Doğan geführte *Cem*-Stiftung die „Definition des alevitischen Glaubens“ und die Standardisierung der Architektur der alevitischen Gebetshäuser (*Cemevi*) als erste Schritte ein. Zum anderen bemühte sich die *Cem*-Stiftung, sich gegen den Einfluss des sunnitischen Islams richtend, einen Emanzipationsprozess einzuleiten, indem sie zum einen die Gleichberechtigung der Aleviten und des alevitischen Glaubens im Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) und innerhalb der staatlichen Bildung (Lehrbücher) sowie des Rundfunks (*TRT*) forderte, zum anderen die Gemeinsamkeiten zwischen dem alevitischen Glauben und dem Kemalismus in den Vordergrund ihrer politischen Betätigung rückte.⁵⁵

Der Unterschied zwischen den *Cem*-Aleviten und den anderen alevitischen Gruppierungen besteht nicht nur in der glaubensbedingten türkisch-islamischen Auffassung des Alevitentums sondern auch in den politischen Mitteln. Anstelle der ideologischen und kulturspezifisch bedingten Rebellion des reaktionären Alevitentums versucht die *Cem*-Stiftung die Aleviten in den Staat zu integrieren und lehnt eine diesbezüglich politische

⁵³ Cem Vakfi, 1998: 19.

⁵⁴ Kaleli, 2001: 232, Dressler, 2002: 178.

⁵⁵ Cem Vakfi, 1998: 92-93.

Betätigung im Namen des Alevitentums strikt ab.⁵⁶ Darüber hinaus messen sie der geistlichen Hierarchie innerhalb des alevitischen Glaubens, die ihren deutlichsten Ausdruck in dem traditionell-geistlichen *Dede-Pir-Mürşid-Rehberlik*-System findet, einen besonderen Wert bei.⁵⁷ Hinsichtlich dieser Haltung präsentieren Aleviten der *Cem*-Stiftung im Gegensatz zum reaktionär-ideologischen Alevitentum eine ähnliche Binnenstruktur wie die sunnitischen *Tarikat*-Orden, wonach die Führungsperson (İzzettin Doğan) sowohl die geistliche als auch die politisch-administrative Kontrolle über die Gemeinschaft innehat. Während sich das oppositionelle Alevitentum unter der militant-politischen Führerschaft sowie in Wortführung der Intellektuellen organisiert, unterliegt die *Cem*-Stiftung der von einer Hand geleiten Führung seitens İzzettin Doğan. Darüber hinaus versucht das oppositionelle Alevitentum mit politischen Mitteln gegen die von staatlicher Macht errichteten Strukturen zu kämpfen, während Doğans Stiftung ihre Doktrin bzw. Weltansicht innerhalb der Institutionen des Staates geltend zu machen sucht. Deshalb gab sich der Führer der *Cem*-Stiftung, İzzettin Doğan, unermüdlich Mühe den Einflussbereich des alevitischen Glaubens in den staatlichen Institutionen zunächst zu emanzipieren und dann geltend zu machen. Dazu gehört insbesondere die Vertretung des alevitischen Glaubens im Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*). Auch die Vermittlung der alevitischen Glaubensinhalte im Rahmen der staatlichen religiösen Lehrpläne und mit Hilfe der öffentlichen Rundfunkkanäle ist strikter Bestandteil der politischen Offensive der *Cem*-Aleviten unter deren Anführer İzzettin Doğan.⁵⁸ Dieser begründete zum einen den Anspruch auf staatliche Mittel zu Gunsten der Aleviten mit verfassungsbedingter Gleichberechtigung aller religiösen Minderheiten in der Türkei und hoffte zum anderen auf die Schützenhilfe der kemalistischen Elite des Landes, indem er

⁵⁶ Cem Vakfı, 1998: 288; 294.

⁵⁷ Aydın, 2000: 156; Cem Vakfı: 1998, 289; Siehe für die analytischen Daten über die alevitischen Würdenträger (*Dede, Baba*) in Cem Vakfı, 2000: 369-376.

⁵⁸ Cem Vakfı, 1998: 93.

die Tauglichkeit des alevitischen Glaubens für den Kemalismus und Laizismus sowie die Loyalität der Aleviten der *Cem*-Stiftung dem kemalistischen Staat gegenüber postulierte.⁵⁹ Trotz dieser medienwirksamen Präsentation des alevitischen Glaubens als eine Art neuer Bibel des Kemalismus und trotz des geschickten Feilschens mit der Politikspitze blieben Doğans Bemühungen für die Vertretung der Aleviten im *Diyanet* jedoch erfolglos und führten schließlich zur Gründung eines alternativen *Diyanet* des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ seitens Doğan. Obwohl das von Doğan eingesetzte „Direktorium der Alevitisch-Islamischen Religionsdienste“ (*Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*) im Vorfeld seiner Gründung vor allem Zielscheibe der konkurrierenden alevitischen Vereine wurde, rief Doğan diese gleich nach der dritten Generalversammlung aller der *Cem*-Stiftung nahe stehenden alevitischen Geistlichen vom 8.-9.11.2003 ins Leben. Laut Angaben der *Cem*-Stiftung und Doğans sollen neben den 373 sogenannten „Anatolischen Glaubensführern“ auch die Vertreter der Aleviten, Bektaschis, Mewlewis und Nosairier aus dem Balkan, Europa und aus den zentralasiatischen Staaten zu den Mitgliedern des Rates dieses Direktoriums angehören. Obwohl Doğan demonstrativ behauptet, dass er mit seinem Vorstoß zur Gründung des *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı* die neunundneunzigprozentige Mehrheit der Aleviten vertreten habe, boykottierten die einflussreichen alevitischen Vereinigungen *Pir Sultan Abdal*, *Hacı Bektaş Veli Konfederasyonu*, *Şah Kulu* sowie *Karacaahmet Dergahı* jedoch die Tagung *Anadolu İnanç Önderleri Toplantısı* vom 08.11.2003 in der Istanbuler Cemal Reşit Rey Konzerthalle und lehnten die Gründung des *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı* strikt ab.⁶⁰

⁵⁹ Cem Vakfı, 1998: 68-71.

⁶⁰ Cem Vakfı: 2003; Yaşar, 2003.

Mittel und Art, wie sich die *Cem*-Stiftung organisiert und um Einfluss bemüht, lassen sich, abgesehen von ihrem halb-staatlichen Charakter, mit der Binnenorganisation der *Fethullahçular* vergleichen. Ein durch eine Führungspersönlichkeit geleiteter Führungskader, die medienwirksame Propaganda- und Popularitätsmaschinerie sowie die besten Beziehungen zum politischen Establishment und zu Intellektuellen kennzeichnen auch die Mission der *Cem*-Stiftung. Darüber hinaus mobilisieren beide Gemeinschaften das breite Spektrum der wohlhabenden Industriellen und Geschäftsmänner des Landes. Obwohl die Durchsichtigkeit der Organisationen der *Cem*-Stiftung, welche auf die Unterstützung des kemalistischen Kaders zurückzuführen ist, sie von Gülens sunnitischen Organisation *Hizmet* (Dienst) unterscheidet, decken sich doch die politischen Verhaltensmuster beider Führungspersönlichkeiten und die Bedienung der medialen Möglichkeiten.

Die Schritte Doğans, die den alevitischen Glauben einem orthodoxieähnlichen Strukturwandel unterziehen, sind innerhalb des Alevitentums von radikalem Charakter. Doğan versucht, die fehlenden Strukturen des Alevitentums bezüglich seiner theologischen und konfessionellen Dimension mit einer von oben geleiteten Disziplinierung zu beseitigen. Zunächst zwingt ihn die Instrumentalisierung des Alevitentums durch diverse politisch-ideologische Kräfte Maßnahmen zu ergreifen, die Aleviten in einer verhandlungsfähigen Organisation vereinen. Darüber hinaus ist die Gründung des „Direktorium der Alevitisch-Islamischen Religionsdienste“ (*Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*) ein eindeutiges Zeichen der Sehnsucht nach einer alevitischen Orthodoxie. Obwohl Doğan wie die anderen Wortführer des alevitischen Glaubens die synkritische Vielfalt des Alevitentums lobt, versucht er doch mit den Aktivitäten seiner Stiftung die religiös-kulturelle und ethnische Vielgestalt des alevitischen Glaubens zu Gunsten türkisch-islamischer Elemente

einzu-dämmen. Dies soll im folgenden Kapitel noch deutlicher werden.

5.6.2. Definition des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ durch İzzettin Doğan

Im Zentrum der Definition des alevitischen Glaubens seitens İzzettin Doğan steht die unterschiedliche Interpretierbarkeit des Korans durch diverse Völker. Jeder versteht den Koran als Botschaft Gottes unterschiedlich, von seinem kulturellen, traditionellen, und Bildungs- Hintergrund her, so Doğan. Auch die geographische Distanz zum Offenbarungsort des Korans (Arabien) hätte zu divergierenden Auslegungen des Korans geführt. Diesbezüglich beschreibt Doğan das Alevitentum als die transoxanische Interpretation des Korans, welche ihre Wurzeln unter den nomadischen Turkvölker fand, später durch die Völkerwanderung nach Anatolien kam, dort ihre Endgestalt erreichte und bis Wien den Balkan eroberte. Nach Ansicht Doğans kamen diverse glaubensbedingte außerislamische „Schönheiten“, die dem Alevitentum auf dieser Reise begegneten, seinem Inhalt zu gute.⁶¹ Somit versteht Doğan das Alevitentum als eine Synthese aus islamischen, alttürkischen, fernöstlichen, christlichen und anatolischen Glaubens- und Kulturelementen.⁶² Seine Wurzeln lägen jedoch im Islamverständnis der zentralasiatischen Völker, welches die Einheit Gottes mit den Menschen in den Vordergrund stellt und daran glaubt, dass Gott am schönsten durch den Menschen selbst repräsentiert würde.⁶³ Doğan sieht den Erfolg dieses Verständnisses der Turkvölker darin, dem Wegbreiter (Şâh) Ahmed Yesevî folgend, die Koranverse in ihr Leben zu integrieren und den Islam zu Gunsten ihres Glaubens und ihrer Werte neu zu definieren, ohne ihre bestehenden Sitten und Traditionen

⁶¹ Aydın, 2000: 44-47; Cem Vakfı, 2000: 17-18.

⁶² Aydın, 2000: 148.

⁶³ Cem Vakfı, 1998: 127.

aufzugeben.⁶⁴ Darüber hinaus sieht er den Koran als die Quelle und Mohammed als den Propheten des Alevitentums an, und er legt den Glauben an Allah sowie Liebe und Respekt gegenüber den *Ehl-i Beyt* und den „Zwölf Imamen“ als Säulen des alevitischen Glaubens fest.⁶⁵ Neben der Trinität „Allah-Mohammed-Ali“ besteht für Doğan noch eine untrennbare Dreiheit von „Gott-Mensch-Natur“.⁶⁶ Vor diesem Hintergrund hält Doğan die förmliche Unterscheidung des alevitischen Glaubens, bedingt durch Rasse und Geographie für möglich; deshalb sei das Alevitentum dem sunnitischen Islam überlegen, da bei der alevitischen Wahrnehmung des Islams, anders als beim sunnitischen, d.h. in der arabischen Interpretation des Islams, die Türen zur Koran-Exegese niemals geschlossen worden sein.⁶⁷

Da nach Doğan die arabische Interpretation des Korans nach dem Tod des Propheten unter dem Einfluss der politischen und ethnischen Interessen ihre richtige Bahn verloren habe, geht er davon aus, dass der von dem Nachfolger des Kalifen Ali vertretene wahre Islam in Transoxanien unter dem Schutz der Turkmenen weiter gedeihen konnte. Da die Nachfolger des Propheten, die das Massaker von Kerbela überlebten, in Chorasán und Turkmenistan Zuflucht gefunden hätten, verleiht Doğan dem Alevitentum die Ehre, den wahren Islam des Propheten geerbt und den Koran anhand der wahren Praxis der Nachfolger Mohammeds richtig interpretiert haben zu können.⁶⁸ Des Weiteren weist er bei der Entstehung des Alevitentums dem Nomadencharakter der Türken eine entscheidende Rolle zu, da diese Lebensweise eine nicht auf die Form (Praxis), sondern den Kern (Glaube) orientierte Interpretation des Korans ermöglicht hätte.⁶⁹ Auch der universale Charakter des Islams hätte sich, nach dieser Interpretation, die eine

⁶⁴ Cem Vakfı, 1998: 170, 188, 260.

⁶⁵ Ebenda, 292.

⁶⁶ Ebenda, 294.

⁶⁷ Ebenda, 295.

⁶⁸ Aydın, 2000: 46-47, 111; Cem Vakfı, 2000: 17.

⁶⁹ Cem Vakfı, 1998: 239, 246.

untrennbare Einheit zwischen der türkischen Kultur und dem islamischen Glauben (Koran) postuliert, weiter entwickeln können.⁷⁰

Obwohl İzzettin Doğan die außerislamischen und türkischen Glaubenselemente im Alevitentum gern als Vielfalt eingeflossen sieht, ordnet er diesen jedoch keine „entscheidende“ Rolle zu. Denn für Doğan liegen die Wurzeln des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ in Asien, also in der Interpretation durch die nomadischen Turkvölker.⁷¹ Gerade diese Haltung unterscheidet Doğan von den türkischen und kurdischen Rivalen, die das Alevitentum ebenfalls als von diversen Glaubensfragmenten der östlichen anatolischen Religionen beeinflusst sehen, jedoch den Islam selbst in Anatolien als nur äußerliche Kraft interpretieren.⁷² Doğans Ansicht zufolge ginge es bei dieser Berührung vielmehr um eine Regulierung bzw. Sanierung lokaler durch islamische Werte, etwa wie im Falle der Islamisierung der Christen in Anatolien.⁷³ Während die persischen, anatolischen, vorderasiatischen, christlichen, alttürkischen und islamischen Glaubenselemente die Bausteine des Alevitentums bildeten, gebührt jedoch Doğans Ansicht zufolge die „Ehre“ für das Zustandebringen eines humanitären Weltbildes (Alevitentum), welches die Menschen seit tausenden Jahren erreichen wollten, den auf dem anatolischen Territorium jahrelang zu Unrecht verachteten Nomadentürken. Das am Menschen orientierte Alevitentum käme jedoch von diesen bestens zivilisierten und humanistisch gesinnten Menschen.⁷⁴

Im Falle der konfessionellen Auslegung des Alevitentums greift Doğan den sunnitischen Islam scharf an, wobei er auf den toleranten Charakter des in Anatolien entstandenen sunnitischen

⁷⁰ Aydın, 2000: 45-47.

⁷¹ Ebenda, 147.

⁷² Bozkurt, 1990: 14; Bender, 1993: 33.

⁷³ Aydın, 2000: 49.

⁷⁴ Ebenda, 48, 146-150.

Islams hinweist.⁷⁵ Obwohl er Koran und Hadithe sowie den Propheten Mohammed als gemeinsame Nenner mit dem sunnitischen Islam nennt, stellt nach Doğans Meinung die sunnitische Variante des Islams die auf arabischen Sitten basierende Interpretation dar, während er das Alevitentum als türkische und richtig mohammedanische Wahrnehmung des Islams präsentiert.⁷⁶ Deshalb betrachtet Doğan den sunnitischen Islam als durch arabische Kulturelemente reduzierte Lokalwahrnehmung und sieht die erfolgreiche Islamisierung Anatoliens und des Balkans als Beleg für den universalen und humanistischen Charakter des alevitischen quasi türkischen Islams. Auch die Bewertung Gottes unterschiede das Alevitentum vom sunnitischen Islam, weil der alevitische Islam im Gegensatz zum sunnitischen Islam ins Zentrum des Glaubens und Betens nicht Gott selbst sondern den Mensch stelle.⁷⁷ Als einen wichtigen Unterschied zum sunnitischen und zu anderen Konfessionen des Islams nennt Doğan jedoch die Musik (*Saz*), welche zusammen mit dem rituellen *Cem* und dem geistlichen *Dede*-System das Dreigestirn des alevitischen Glaubens bildeten.⁷⁸ Diesen drei entscheidenden Elementen verleiht Doğan wiederum einen türkischen Ursprung und nimmt die „Erzählungen von Dede Korkut“ als Beweis dafür.⁷⁹ Hinzu erwähnt Doğan die Gleichstellung der Frau im alevitischen Tanzritual (*Semah*), um den alevitischen Glauben von förmlichen Gebeten des sunnitischen Islams abzugrenzen:

Das gemeinsame Antreten der Frau mit dem Mann bei der *Semah* und die gemeinsame Teilnahme am Gebet sowie ihre vorrangige Position überall ist nichts anderes als das Weiterleben einer mehr als tausend Jahre alten Tradition.⁸⁰

...

⁷⁵ Aydın, 2000: 65.

⁷⁶ Ebenda, 80, 111.

⁷⁷ Ebenda, 45-46, 111.

⁷⁸ Cem Vakfi, 1998: 65, 239, 252, 266; Aydın, 2000: 94.

⁷⁹ Cem Vakfi, 1998: 261; Aydın, 2000: 151.

⁸⁰ Cem Vakfi, 1998: 132.

Als die Türken den Islam annahmen, setzten sie ihr *Cem* fort. Sie rezitierten zusammen mit dem *Saz* den Koran (und) sangen religiöse Lieder (*İlahî*). Sie beteten, Mann und Frau zusammen. Die Araber verstehen (dies) natürlich nicht. Es ist ein ganz fortschrittliches Verständnis. Heutzutage beten Mann und Frau nicht gemeinsam. Bezüglich des Gebetes *Namaz*: *Namaz* entspricht bei den Aleviten einer Dimension des Betens, (aber) nicht der Form des Gebetes. *Namaz* bedeutet bei uns mit dem Gott einig zu sein. Aber *Namaz*, welches die Sunniten praktizieren, ist auch nicht verboten.⁸¹

Des Weiteren hält Doğan das sunnitische Gebet *Namaz* eher für eine arabische Interpretation der Sunna und vertritt die These, dass *Cem* an der Stelle von *Namaz* als asiatische Variante des Betens wahrgenommen wurde. Deshalb sieht er das Ziel und Bedeutung des *Namaz* innerhalb des religiösen Tanzrituals *Cem* verwirklicht.⁸² Im Falle des Fastens richtet sich Doğan nicht gegen den Ramadan, aber er stellt seine Dauer und den Zeitraum in Frage.⁸³

Bei der Frage, ob das Alevitentum dem schiitischen Islam zu Grunde liegt, nennt Doğan, wie die anderen allevitischen Wortführer, die Liebe zu den *Ehl-i Beyt* als den gemeinsamen Nenner, sieht aber das Alevitentum als dem Schiitentum überlegen an, da der alevitische Glaube mit seinem auf dem Kern basierenden Charakter die Lehre des Imam Câfer-i Sâdık interpretiere.⁸⁴ Darüber hinaus sieht er das Alevitentum durch das Hinzufügen der anatolisch-außerislamischen Glaubenselemente gegenüber dem persischen Schiitentum im Glauben gestärkt, jedoch in der Praxis gemildert.⁸⁵ Auf diesem Hintergrund beschränkt Doğan den schiitisch-iranischen Einfluss im Alevitentum auf begrenzte Formen und Gebetsmotive.⁸⁶

Die klare Ablehnung der sunnitischen und schiitischen Gebetslehre grenzt Doğans Alevitentum sowohl vom türkischen Sunnitentum

⁸¹ Cem Vakfı, 1998: 247.

⁸² Aydın, 2000: 109-110.

⁸³ Ebenda, 113.

⁸⁴ Ebenda, 118.

⁸⁵ Cem Vakfı, 1998: 262.

⁸⁶ Aydın, 2000: 118-119.

als auch von schiitisch geprägten Aleviten der *Dünya Ehl-i Beyt Vakfı* ab. Er lehnt aber trotz der auf den Kern konzentrierten Interpretation des Korans sowie der Abwendung von (sunnitisch) förmlichen Gebeten das Alevitentum als eine von den Glaubenssäulen abgelöste Lebens- und Oppositionskultur strikt ab. „Wer nicht an die Einheit Gottes (Allahs), an den Propheten und das Buch (Koran) glaubt, hat mit dem Alevitentum gar nichts zu tun“, so Doğan.⁸⁷ Während er mehr als neunzig Prozent diverser alevitischer Gruppierungen mit dem sufistischen Islam verbunden sieht, hält er die Auffassung des Alevitentums als eine Oppositionskultur für marxistische Propaganda.⁸⁸ Darüber hinaus sieht er diese Wahrnehmung als Entfremdung gegenüber dem eigenen Glauben und bekräftigt, dass *Cem* nicht wie eine folkloristische Show, sondern als ein religiöses Gebet praktiziert werden solle.⁸⁹ Auch die Essenz des Islams ist für Doğan bestimmender Charakter des Alevitentums. „Die Aleviten sind weder auf der rechten noch auf der linken Seite des Islams, sie sind mitten im Islam“, so Doğan.⁹⁰ Somit stellt sich Doğan nicht nur gegen das revolutionär-ideologische Alevitentum sondern auch gegen die „anatolische Interpretation des Alevitentums“, welche an der Trinität „Allah-Mohammed-Ali“ festhält, aber das Alevitentum abweichend von seinem ursprünglichen islamisch-religiösen Charakter, als eine „anatolisch eigene Kulturweise, Weltsicht sowie als eine oppositionelle politische Kultur“ betrachtet.⁹¹ Obwohl zwischen Doğan und anderen Aleviten, die das Alevitentum mehr oder weniger innerhalb des Islams sehen, bezüglich der Quellen, Gebetslehre, geschichtlichen Bewertung und der Institutionen des Alevitentums keine entscheidenden Differenzen bestehen, stellt für Doğan das Alevitentum doch vor allem eine „Glaubensbewegung“ dar, die im Idealfall mit der menschlichen Vernunft in Einklang gebracht werden kann. Der

⁸⁷ Cem Vakfı, 1998: 286, 288.

⁸⁸ Ebenda, 286.

⁸⁹ Ebenda, 150.

⁹⁰ Ebenda, 292.

⁹¹ Zelyut, 2002: 17-19; Şener, 1997, 40; Erseven, 1998: 56-57.

alevitischer Glaube sei die primäre Quelle des menschlichen Glücks und der Moral. Denn das Alevitentum sei schon an das Endziel gelangt, das die ganze Menschheit letztlich erreichen wird, so Doğan.⁹² Während er das auf den islamischen Glauben bezogene Alevitentum als türkische und beste Interpretation des Islams betrachtet, steuert er ganz bewusst die Aleviten in eine alevitische Orthodoxie. Deshalb ist es nicht überraschend, dass Doğan und seine *Cem*-Stiftung mit der Absicht verbunden sind, das Alevitentum in Richtung auf ein religiöses Regelwerk wie den sunnitischen Islam hin steuern zu wollen. Obwohl Doğans Alevitentum sich hinsichtlich der musikalischen Dimension und der Ablehnung der sunnitisch geprägten Gebetslehre eindeutig vom sunnitischen Islam abgrenzt, versucht Doğan, anders als die alevitischen Intellektuellen, die gegenwärtig als sekundär eingestuft Gebete des alevitischen Glaubens von folkloristischer Dimension zu Pflichten des Alevitentums zu erklären. Gerade diese Schritte lässt Doğans Alevitentum „religiös-islamisch“ erscheinen, während die Vertreter der engsten Konkurrenten z.B. *Karacaahmet Sultan*, das Alevitentum als „anatolische Sprache des Islams“ sehen wollen.⁹³ Außerdem bewertet er den alevitischen Glauben als religiöse Moralquelle und sieht ihn, im Gegensatz zu der politischen Wahrnehmung des Alevitentums, als primäre Referenz für die Erziehung und den individuellen Charakter.⁹⁴ Hinsichtlich der Glaubensorientierung ist Doğans alevitischer Glaube keinesfalls dem Sunnitentum zuzuordnen, aber er ist mit dem Bestreben verbunden, den alevitischen Glauben gleich dem sunnitischen Islam Regeln und Institutionen zu unterwerfen. Doğan geht sogar so weit, zu fordern, dass der Islam sunnitischer wie alevitischer Prägung einer geistlichen Schicht unterworfen werden solle, um eine chaotische Polarisierung zu vermeiden.⁹⁵ Hinsichtlich dieser Haltung ist Doğans Bemühen nichts anderes als

⁹² Aydın, 2000: 103-105.

⁹³ Şener, 1997: 21.

⁹⁴ Cem Vakfı, 1998: 98-99.

⁹⁵ Ebenda, 289.

ein Versuch, die fehlende Theologie des Alevitentums von oben und in Bezug auf die kulturspezifischen Traditionen der Aleviten neu zu definieren. Speziell zielen diese Schritte Doğans darauf, das Alevitentum zu einer türkischen Konfession des Islams zu machen. Dieses Bemühen Doğans erntet seitens der revolutionär-alevitischen Wahrnehmung scharfe Kritik, da er die Geschichte und den oppositionellen Charakter des Alevitentums ignoriere sowie das Alevitentum zu sunnitisieren versuche.⁹⁶

Die Kritik des oppositionell gerichteten Spektrums an Doğan, nämlich das Alevitentum sunnitisieren zu wollen, ist jedoch nicht stichhaltig genug. Obwohl Doğan für die Etablierung einer alevitischen Theologie gern auf die Lehre der für den sunnitischen Islam gleichwohl richtungsweisenden Sufisten (Şâh) Ahmed Yesevî, Yunus Emre und Mevlana zurückgreift und sie gern plakativ dem Protagonistenkader des Alevitentums, Hacı Bektaş Veli und Pir Sultan Abdal zuordnet⁹⁷, ist er nicht willens, sie der Gebets- und Koranlehre des sunnitischen Islams zu unterwerfen.⁹⁸ Während Doğans Alevitentum bezüglich der Positionierung gegen eine förmliche Gebetslehre im Vergleich mit der sunnitischen und schiitisch-alevitischen Konfessionslehre weiterhin heterodox bleibt, weist es im Falle der Institutionalisierung des alevitischen Glaubens einen orthodoxen Charakter auf. Dies wird anschaulicher im folgenden Kapitel, anhand der Untersuchung des Weltbildes des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ von Doğan.

⁹⁶ Zelyut, 2002: 40.

⁹⁷ Cem Vakfı, 1998: 188-189; 2000: 19; Doğan ordnet die folgenden Persönlichkeiten dem Personenkult des „Alevitisch-Türkischen Islams“ zu. Şâh Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Hacı Bayram Veli, Abdal Musa, Hıdır Abdal, Karaca Ahmet, Seyit Ali Sultan, Kızıldeli Sultan, Otman Baba, Dobruçalı Hasan Dede, Abdülvahap Gazi, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Teslim Abdal, (Şeyh) Edebalı, Ahi Evran, Karacaoğlan, Aşık Veysel.

⁹⁸ Cem Vakfı, 1998: 289.

5.6.3. Das Weltbild des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“

5.6.3.1. Die Haltung gegenüber den westlichen Werten

Obwohl der Wortführer der *Cem*-Bewegung, İzzettin Doğan, stets seine Position bezüglich des Glaubens und des politischen Handelns gegenüber den anderen alevitischen Gruppen bekräftigt, vermag er dennoch all die diversen Gruppen des alevitischen Glaubens unter einem gemeinsamen Nenner zu versammeln: die Verpflichtung auf Demokratie und Kemalismus.⁹⁹ Wenn man den Islam alevitisch definiert und die alevitische Wahrnehmung des Islams bevorzugt, findet man keine andere (Staats)form als die Demokratie, so Doğan. Selbstverständlich sieht er keinen Widerspruch zwischen dem (alevitischen) Islam und der Demokratie, indem er die These vertritt, dass das Alevitentum den Koran aus einem rationalen Gedankengut heraus interpretiert.¹⁰⁰

Seine Forderungen einer Vertretung der Aleviten im Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) und einer Niederschreibung der religiösen Lehrpläne zu Gunsten des Alevitentums begründet Doğan auch aus der Perspektive der Rechtsstaatlichkeit und des Laizismus. Auch die Verträge der Welt- und Europagemeinschaft von Paris (1990) und Moskau (1991) werden häufig als ausschlaggebende Wertereferenzen erwähnt.¹⁰¹ Die bestehende Praxis im Westen liefert für Doğan einen Beweis für die Notwendigkeit des laizistischen Modells:

Heutzutage sind die Orte, an denen sich die Menschheit mit Wohlstand zusammengefunden hat, an denen die Menschen freier und respektvoller miteinander leben und an denen die Justiz Oberhand hat, solche, an denen die Religion und religiöse Gefühle vom Staat getrennt sind und auf die Staatsverwaltung keinen Druck ausüben dürfen....¹⁰²

⁹⁹ Cem Vakfi, 1998: 135.

¹⁰⁰ Aydın, 2000: 106-107.

¹⁰¹ Cem Vakfi, 1998: 195-196, 233.

¹⁰² Aydın, 2000: 106.

Während Doğan den Laizismus als wichtigen Bestandteil der Republik Türkei außer Frage stellt, vermisst er zugleich gegenwärtig in der Türkei einen laizistischen Staat, da der Laizismus der Entfaltung, Organisierung und Vermittlung eines einzigen Islamverständnisses (Sunnitentum) durch die staatliche Hand geregelt werde.¹⁰³ Hingegen betrachtet er frühere türkisch-islamische Staaten einschließlich des Osmanischen Reiches vor der Übernahme des Kalifats als laizistisch und ihre Justiz als unabhängig von der Scharia.¹⁰⁴ Er sieht wie die Mehrheit der alevitischen Wortführer im alevitischen Glauben einen Garanten für den Laizismus und erklärt sogar den Erfolg des Osmanischen Reiches in seiner Ausdehnung bis Wien mit dessen Staatsmodell, das keine religiösen Ansätze beherbergt habe.¹⁰⁵

Sowohl in den Publikationen als auch im politischen Handeln İzzettin Doğans ist die Befürwortung der westlichen Werte ohne nennenswerte Diskrepanz festzustellen. Als Akademiker und Jurist des Internationalen Rechtes strebt er in Tat und Wort die Vollendung des Demokratisierungs- und Verwestlichungsprozesses der Türkei an. Relevant sind auch seine Ansichten bezüglich des EU-Beitritts der Türkei. Doğan führt diese Diskussion ohne eine wertbezogene Skepsis und macht für das zurückhaltende Verhältnis Europas gegenüber dem EU-Beitritt der Türkei nicht die anti-türkische und anti-islamische Haltung Europas verantwortlich. Er betrachtet das Beitrittsverfahren und die Beziehungen zwischen der Türkei und Europa auf der Grundlage der realpolitischen Entwicklungen. Nach seiner Ansicht ist die Türkei aufgrund ihrer geopolitischen Lage für die Sicherheit Europas ein unverzichtbarer Partner. Wenn sich die Türkei entsprechend dieser Bedeutung bewusst verhalten würde, hätte Europa keine Gegenargumente mehr, so Doğan.¹⁰⁶

¹⁰³ Cem Vakfi, 1998: 124.

¹⁰⁴ Aydın, 2000: 106-107, 115-116.

¹⁰⁵ Cem Vakfi, 1998: 144.

¹⁰⁶ Aydın, 2000: 41-43

Über den EU-Beitritt der Türkei denkt Doğan selbstverständlich seinem fachlichen Hintergrund entsprechend. Mit der These von einem säkularen Charakter des Alevitentums, welche seitens der alevitischen Wortführer propagiert und seitens der Forscher mehrheitlich bestätigt wird¹⁰⁷, weckt Doğan zweifellos große Hoffnungen, dass das Alevitentum die ausgereifte Form eines säkularen und westlich orientierten Islams sein könnte. Doch Doğans Befürwortung westlicher Werte weist keine selbstständigen Deutungsmuster auf. Vielmehr beruft er sich, wie die konservativen Intellektuellen der Türkei, auf eine wertkonservativ kritische Haltung gegenüber dem Westen und zeigt, dass er von der ideologischen Last des „türkisch-islamischen Gedankengutes“ nicht befreit ist. Er tendiert dazu, ähnlich den heimlichen Kritikern der westlichen Zivilisation, im fortschrittlichen Westen nur einen Lehrling der glorreichen und türkisch-islamischen Zivilisation der Vergangenheit zu entdecken. Denn Doğan macht nicht nur gern von dieser Sichtweise Gebrauch, sondern zeigt sich auch davon überzeugt, dass der heutige Westen die humanitäre Dimension des türkisch-islamischen Verständnisses, welches schon im 12. und 13. Jahrhundert durch die Türken begründet wurde, immer noch nicht erreicht hat. In diesem Sinne geht Doğan davon aus, dass selbst die „Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte“ durch die UN dem türkisch-islamischen Weltbild nicht überlegen ist.¹⁰⁸ Denn für Doğan steht fest, dass der letzte Endpunkt, den der Mensch erreichen kann, das alevitisch-islamische Gedankengut und ein dem entsprechendes Handeln sei.¹⁰⁹ Deshalb sieht er den alevitisch-islamischen Glauben als hunderte von Jahren reifer an denn die zeitgenössischen Werte zivilisierter wirtschaftlich und industriell entwickelter Länder.¹¹⁰ Betrachtet man die herablassende Haltung Doğans gegenüber dem Westen genauer, profiliert dies ein ambivalentes Verhaltens- und Deutungsmuster, das die Haltung der religiös-nationalen

¹⁰⁷ Shankland, 2003: 31; Vorhoff: 1995; 182; Dressler, 2002: 243.

¹⁰⁸ Cem Vakfi, 1998: 190; Cem Vakfi, 2000: 20.

¹⁰⁹ Cem Vakfi, 1998: 309.

¹¹⁰ Ebenda, 110.

Intellektuellen und Geistlichen der Türkei gegenüber dem Westen aufs Tiefste bestimmt, und zwar ohne Ausnahme sunnitischer ebenso wie alevitischer Geistlicher und Intellektueller. Um gegenüber der gegenwärtigen Überlegenheit des Westens sowohl im gesellschaftlichen wie auch im politischen Bereich entgegenzutreten, greifen die national und nationalistisch-religiös gesonnenen Kreise der Türkei stets die These von der vermeintlich unvollendeten Reife des Westens auf und suchen in der „glorreichen“ Vergangenheit der Türken eine Zuflucht, wobei sie gleichzeitig aus tagespolitischen Gründen die Umsetzung westlicher Werte in der türkischen Gesellschaft befürworten. Auch Doğans Haltung folgt diesem Deutungsmuster. Sollte er als Wissenschaftler und Jurist vollkommen hinter den westlichen Werten stehen, zeigt er sich als führender Geistlicher seiner Gemeinde (*Dede*) gern im Besitz einer feineren Wahrheit, die der des Westens überlegen sei.

5.6.3.2. Atatürk, Nationalismus und Staatstreue

Einer der wichtigsten Punkte, der den Führer der *Cem*-Bewegung, İzzettin Doğan, von den anderen alevitischen Gruppen unterscheidet, ist seine kompromisslos loyale Haltung gegenüber dem türkischen Staat. Die politische und finanzielle Emanzipation der Aleviten, vor allem im Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*), stellte bis zum Ende 2003 das wichtigste Engagement seiner vorgeblich apolitischen Aktivitäten dar. Doğan forderte stets von den Regierungen den Umbau der *Diyanet*-Behörde sowie alevitisch-religiöse Sendungen im staatlichen Medienorgan, indem er die verfassungsrechtliche Gleichberechtigung der Aleviten beanspruchte.¹¹¹ Obwohl er die religiöse Erziehung als Pflichtfach in den Schulen, welche nach dem Militärputsch 1980 eingeführt wurde, für Verrat an Staatsgründer Atatürk und Schützenhilfe zur Fortsetzung der arabischen Kulturhegemonie hält¹¹², versäumt er

¹¹¹ Cem Vakfi, 1998: 69.

¹¹² Ebenda, 71.

nicht, auch auf diesem Gebiet für die alevitische Emanzipation zu kämpfen und einen Neuentwurf der schulischen Curricula für den religiösen Unterricht zu fordern.¹¹³ Obgleich Doğan aufgrund der pro-staatlichen Haltung seiner Organisation von diversen alevitischen Gruppen scharf attackiert wurde, zeigte er sich unbeeindruckt von der erbitterten Kritik. Im Gegenteil demonstriert er gelegentlich seine Loyalität gegenüber dem kemalistischen Staat und versucht zwischen den Aleviten und dem Staat Brücken aufzubauen:

Dass der Staat mich als Ansprechpartner sieht und ich den Staat als Ansprechpartner wahrnehme, sind ganz natürliche Ereignisse. Als die alevitische Gemeinschaft sind wir leider mit Vorurteilen konfrontiert worden und (somit) dem Staat immer fern geblieben. Selbstverständlich sind dafür die Staatsmänner verantwortlich. Aber wir müssen trotzdem dieses unterdrückte Gefühl loswerden. Dieser Staat ist mein Staat. Da wir als Aleviten immer diskriminiert worden sind, tun wir uns damit schwer, uns den Staat zu eigen zu machen.¹¹⁴

Gewiss ist diese Bemühung Doğans, die Vertrauensbasis zwischen dem Staat und den Aleviten (wieder) herzustellen, als zielorientiert anzusehen. Er sieht nämlich das Alevitentum mit der Gefahr verbunden, ideologisch und politisch missbraucht zu werden, solange es nicht innerhalb der staatlichen Mechanismen untergebracht ist.¹¹⁵ Bezüglich dieser Gefahr erwähnt Doğan stets die Allianz zwischen dem Alevitentum und der marxistisch-kommunistischen Ideologie. Obwohl er, wie die meisten anderen alevitischen Wortführer „die Sozialdemokratie von Natur aus im Alevitentum präsent“ sieht¹¹⁶, vertritt er die Meinung, dass die Identifizierung des Alevitentums mit der marxistischen Ideologie den Verlust des alevitischen Glaubens und eine Diskriminierung der Aleviten zu Folge hätte.¹¹⁷ Obwohl die meisten alevitischen Wortführer die Allianz zwischen der linken Bewegung und den

¹¹³ Cem Vakfı, 1998: 71, 92-93; 136-138.

¹¹⁴ Ebenda, 310.

¹¹⁵ Ebenda, 135.

¹¹⁶ Aydın, 2000: 76.

¹¹⁷ Aydın, 2000: 78; Cem Vakfı, 1998: 308.

Aleviten seit den 1960er Jahren als eine natürliche Folge der alevitischen Lebensweise und politischen Identität sehen¹¹⁸, stellt für Doğan der Marxismus einen krassen Gegensatz zum Alevitentum dar, da er die Religion als Opium betrachte. Er sei stets gegen den Marxismus gewesen, aber auch kein Konservativer. „Ich war weder Rechter noch Linker, ich bin immer ein Alevit gewesen“, so Doğan.¹¹⁹ Dass der Marxismus in den Jahren 1970-1990 die alevitische Jugend erobern konnte, hängt nach Doğans Ansicht mit der Vernachlässigung der Aleviten durch den Staat zusammen. Die Ablösung der Aleviten von ihrer traditionellen Lebensweise und ihrem Glauben in Folge der Arbeitsmigration einerseits, das Rückenkehren des Staates den Aleviten gegenüber andererseits, hätte der atheistisch-marxistischen Ideologie ermöglicht, die Aleviten zu instrumentalisieren und sie zu missbrauchen.¹²⁰ Während Doğan eine wertbezogene Gemeinsamkeit zwischen dem Alevitentum und dem Marxismus strikt ablehnt, verneint er sogar die glaubenskritisch marxistische Wahrnehmung des Alevitentums und die streng-sunnitische Haltung gegenüber dem Alevitentum in gleicher Rolle und wirft ihnen vor, das Alevitentum entweder vereiteln oder entsprechend ihrer Vorstellungen degenerieren zu wollen.¹²¹ Um einer erneuten Instrumentalisierung vorzubeugen, sollte also das Alevitentum in den Staat integriert werden, somit der Staat durch *Diyamet*, Schule und Rundfunk für die Ausübung und Lehre des alevitischen Glaubens zur Verfügung steht.¹²² Da Doğan für die Instrumentalisierung des Alevitentums im Namen des Marxismus und seine darauffolgende Diskriminierung hauptsächlich die Politiker und die vom sunnitischen Islam fehlgeleitete Staatsideologie verantwortlich macht, bildet für ihn die Integration des Alevitentums in den Staat eine Voraussetzung für die Gleichberechtigung und das Gedeihen des alevitischen Glaubens. Obwohl diese Haltung angesichts des bis dahin oppositionell

¹¹⁸ Şener, 1998: 82, 108; Çamuroğlu, 2000: 91; Zelyut, 2002: 38; Öz, 2001: 75.

¹¹⁹ Cem Vakfı, 1998: 308-309.

¹²⁰ Aydın, 2000: 96-97.

¹²¹ Ebenda, 98.

¹²² Aydın, 2000: 88; Cem Vakfı, 1998: 288.

gerichteten Charakters des Alevitentums einem radikalen Richtungswechsel bedeutet, ist sie kein Angriff auf den Kern des Alevitentums. Die Aleviten, die jegliche glaubensorientierte Dimension des Alevitentums ablehnen und darin eher einen revolutionären Charakter sehen, brauchen stets einen Gegner. Doğan versucht dagegen, dem Alevitentum eine Richtung in eine Religionslehre zu geben, um einerseits den alevitischen Glauben von einer stetigen Defensivposition zu befreien und es andererseits zu einem Teil des Machtapparates zu machen. Hinsichtlich dieser Orientierung fühlt sich die *Cem*-Stiftung Doğans mit einer Aufgabe verbunden, eine systematische Theologie des Alevitentums zu entwickeln. Doğan weiß, dass das Alevitentum ohne eine islamische bzw. religiöse Essenz auf eine Anhäufung folkloristischer Elemente bzw. auf eine oppositionelle Identität, die reaktionären Aktivitäten entgegen kommt, reduziert wird. Darüber hinaus versucht er, die alevitische Identität neu zu formieren, indem er sie sowohl von den links gerichteten Ideologien als auch vom sunnitischen Islam abgrenzt. Anstatt ideologischer Rebellion und Revolte werden Staatstreue und Patriotismus als alevitische Attribute propagiert. Unmittelbar im Zusammenhang mit dieser neuen Identität attackiert Doğan das alt hergebrachte alevitische Attribut der „ewigen Opposition“ und ersetzt es durch einen patriotisch-politischen Aktivismus.¹²³ Was Doğan von der neuen Identität des Alevitentums erwartet, formuliert er in einem Interview als Antwort auf die alevitische Reaktion gegenüber den politischen Machthabern wie folgt:

Du weißt, unser Volk ist ein gereiftes Volk. Das türkische Volk ist mit Sunniten und Aleviten sowohl ein weises als auch ein gleichgesinntes Volk. Wenn es Zeit wird, können wir unsere Kritik verstärken; kann die Stärke des Protests erhöht (und) die Art des Protests geändert werden; aber was wir tun, muss innerhalb des gesetzlichen Rahmens (bleiben) und von den demokratischen Rechten Gebrauch machen. Wir können zu einer Art von Protest wechseln, die niemanden verletzt, aber dennoch zum Ziel führt.¹²⁴

¹²³ Cem Vakfi, 1998: 286.

¹²⁴ Aydın, 2000: 143.

Somit versucht Doğan, im Einklang mit seiner staatsloyalen Haltung, die revolutionär-militanten Charakterzüge des Alevitentums einzudämmen und sie durch eine national-religiöse Besinnung zu ersetzen. Er wählt jedoch für die Verarbeitung der politisch links gerichteten Vergangenheit der Aleviten einen von zahlreichen Wortführern des Alevitentums abweichenden Weg. Während diese, wie vorhin erwähnt, die Berührung bzw. Identifizierung der Aleviten mit linken Ideologien so erklären, dass gemeinsame Verhaltens- und Deutungsmuster zwischen dem Alevitentum und dem Kommunismus bestünden, bzw. dass in dieser Verbindung die Werte des Alevitentums dominanter seien, sieht Doğan die kommunistische Vergangenheit als einen unglücklichen Fehltritt an. In einem weiteren Schritt macht er für die Instrumentalisierung des Alevitentums und seiner Anhänger durch die marxistische Ideologie die politische Vernachlässigung und Diskriminierung der Aleviten in der Türkei verantwortlich.¹²⁵ Dies ist für Doğan ein zusätzlicher Grund, den alevitischen Glauben nun in den staatlichen Institutionen zu verankern. Zugleich schreibt er nicht dem Gebet, sondern der am Glauben orientierten Religiosität sowie einer weltlichen Liberalität im Alevitentum eine zentrale Bedeutung zu, und sucht das Alevitentum so gegen radikale religiöse Strömungen (Schiitentum) wie gegen weltliche Ideologien abzusichern. Darüber hinaus bezwecken diese Schritte Doğans zum einen, den Konflikt zwischen traditionellen und modernen Strukturen innerhalb des Alevitentums abzuwehren, der in Folge der Arbeitsmigration und der Öffnung nach Außen zu einer Entfremdung vom Glauben geführt hat, zum anderen das gestörte Vertrauen zwischen den Aleviten und dem kemalistischen Staat (wieder) herzustellen.

Viele unter dem Einfluss der oppositionell gerichteten Deutungsmuster der alevitischen Wortführer stehende Forscher verstehen unter der staatsloyalen, türkisch-nationalen und islamisch-

¹²⁵ Aydın, 2000: 96-97.

religiösen Ausrichtung des Alevitentums, welche zweifellos am deutlichsten in Doğans *Cem*-Stiftung zu sehen ist, eine von der kemalistischen Staatselite angezettelte oder eine durch den sunnitischen Islam geprägte Identität.¹²⁶ Betrachtet man die Linie Doğans, welche das Alevitentum als eine eigenständige Konfession des Islams neben dem sunnitischen Islam innerhalb des Staates konzeptualisiert, so erscheint die Kritik einiger alevitischer Wortführer, denen zufolge die glaubensorientierten Tendenzen des gegenwärtigen Alevitentums eine Beugung unter dem Druck des sunnitischen Islams darstellten, gegenstandslos.¹²⁷ Obwohl die Interessen des kemalistischen Staates am essentiell türkischen und staatsloyalen Alevitentums nicht zu leugnen sind, sollten die Schritte Doğans nicht als eine Unterwerfung unter den Druck des sunnitisch-politischen Islams oder als bloße Sunnitisierung des Alevitentums verstanden werden. Auch handelt es sich nicht allein um eine von den kemalistischen Kreisen zugewiesene Rolle. Denn Doğan versucht, die bestehende Gelegenheit und den Aufwind zu Gunsten seines alevitischen Verständnisses so zu nutzen, dass das Alevitentum in den Körper des kemalistischen Staates endgültig implantiert wird. Dieses Unterfangen erfordert unbedingt die theologische Feststellung des Alevitentums als eine (eigenständige) religiöse Konfession. So lange das Alevitentum als eine bloße Lebensphilosophie oder Weltsicht neben anderen im kemalistischen Staat koexistiert, wie dies gegenwärtig zum Teil der Fall ist, kann nicht ausgeschlossen werden, dass das säkular und unreligiös agierende Alevitentum aufgrund seiner uneinheitlichen und unberechenbar sich verändernden Verhaltens- und Deutungsmuster durch den kemalistischen Staat keine Anerkennung mehr erfährt. Mit Hinblick auf diese Realität verstärkt Doğan die Zusammenarbeit mit dem kemalistischen Kader und fordert eine gleichberechtigte Anerkennung des Alevitentums. Deshalb ist auch nicht überraschend, dass Doğan zugleich die religiösen

¹²⁶ Vorhoff, 1995: 185; Kelh-Bodrogi, 2000: 145-146; 2002: 43; Dressler, 2001: 25-26.

¹²⁷ Çamuroğlu, 2000: 18; Zelyut, 2002: 40; Kaplan, 2001: 254.

Charakterzüge des Alevitentums verstärkt und diesbezüglich die alevitischen Geistlichen (*Dede*) reaktiviert. Wie die meisten Forscher unterstreichen, wurden in den letzten Jahren parallel zu der Bewegung des Alevitentums von einer geheimen Gebetsplattform zu einer öffentlich agierenden religiösen Bewegung sowie in Folge der Zuwanderung vom Land in die Großstädte die alevitischen Würdenträger (*Dede*) in der Führungs- und Vermittlungsrolle von den alevitischen Intellektuellen abgelöst.¹²⁸ Die Ausmusterung der Würdenträger allerdings konnte nicht verhindern, dass die Aleviten sich in jüngster Zeit abweichend von ideologischen Mustern allmählich mit ihren religiös-ethnischen Wurzeln identifizieren. Im Lichte dieser Entwicklung unter den Aleviten sind die Schritte Doğans, das Alevitentum zu einer islamischen Rechtsschule (*Mezhep*) zu formieren und den alevitischen Glauben einem Regelwerk zu unterwerfen, bewusste Aktivitäten.

Es ist nicht nur die islamisch-türkisch betonte Auslegung des Alevitentums sondern auch die außerordentlich kompromisslose Loyalität gegenüber dem kemalistischen Staat, die Doğans Alevitentum mit den Sunnitisierungsvorwürfen konfrontiert. Obwohl sich Doğans Haltung bezüglich der Untastbarkeit des Staates mit der Linie Fethullah Gülens und der Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ überschneidet, weist Doğans Beziehung zum Staat auf eigene Charakteristika auf. Denn Doğans Haltung gegenüber dem Staat ist neben ihrer pragmatischen Dimension auch mit den alevitisch-mythischen Referenzen verbunden. Nicht nur die medienwirksam patriotische Loyalitätsdemonstration oder das religiös bestimmte Bekenntnis zum Staat, sondern die „alevitisch“ begründete Befürwortung des Kemalismus bilden die Leitsätze der Loyalität dem kemalistischen Staat gegenüber. Aus diesem Grund werden der Staat bzw. die das Regime sichernden Institutionen – anders als politische Parteien – von Doğan nicht angetastet, während die sunnitische Variante der

¹²⁸ Vorhoff, 1995: 183-184, Yavuz, 2000: 91-92.

Staatstreue insbesondere Gülens den regierenden politischen Kader in die Unantastbarkeit einbezieht. Die Schuld an fehlenden bzw. versagenden Strukturen der Türkei, die einer Diskriminierung der Aleviten Vorschub leisteten, gibt Doğan den sunnitisch orientierten Politikern und wirft ihnen vor, den Staat einem arabisch-sunnitischen Islamverständnis unterworfen zu haben und das kemalistische Modell umgelenkt zu haben¹²⁹. Die Grundsätze und die Gestalt des kemalistischen Staates werden im Gegensatz zu einer oppositionellen alevitischen Haltung und im Unterschied zu den Vertretern der sunnitischen Staatskritik nicht in Frage gestellt. Umso stärker aber wird die Regierungspolitik attackiert.

Wie Doğan die islamische Geschichte bewertet, so bewertet er auch die politische Vergangenheit der Türkei. Die auf Mohammed nach seinem Tode folgenden Herrscher verrieten, mit Ausnahme des Kalifen Ali, den Propheten und missbrauchten den Islam zum Zwecke politischer und ethnischer Interessen. Gleichermäßen wirft Doğan den Politikern (insbesondere des rechten Spektrums) mit Ausnahme von İsmet İnönü, vor, Atatürk verraten und den arabisch-sunnitischen Islam geltend gemacht zu haben.¹³⁰ Diesbezüglich sieht er den Staatsgründer Atatürk nicht nur als einen Befreier, wie meist bei den diversen türkisch-alevitischen Gruppierungen üblich, sondern auch als einen Erneuerer des Islams, wie die folgenden Zitate verdeutlichen:

Atatürk ist für uns Aleviten, die sich zum alevitisch-islamischen Verständnis bekennen, ein großer Befreier. (Er) ist die Wiedergeburt des wahren Islams. Die (Aleviten) betrachteten den Mustafa Kemal als einen neuen Ali, der das mit abbasidisch-omajjadischen Werten beschmutzte und verdeckte Islamverständnis durch einen Islam ersetzt, der den kristallklaren Sufismus Schritt für Schritt in den Vordergrund stellt, und der den wahren Islam ohne politische Macht(interessen) parallel zur eigenen Botschaft des Korans wieder einsetzt.

....

¹²⁹ Aydın, 2000: 105.

¹³⁰ Ebenda, 66-69.

Die von Mustafa Kemal gestartete Freiheitsbewegung bedeutet gleichzeitig die Wiederauferstehung des Islams. Aber diese Auferstehung ist eine Auferstehung im Sinne des Sufismus.¹³¹

...

Wir, die Aleviten-Bektaschiden-Mewlewiden, also diejenige Islamgemeinschaft, die den Islam nicht in einer Form sondern im Kern suchen, sind hier versammelt, um zu zeigen, dass wir uns seiner Verdienste für den Islam bewusst sind, und um unseren Dank an ihn (Atatürk) im religiösen Sinne durch die *Cem*, *Semah* und *Sema* wie eine *Fatiha* nachzureichen.¹³²

Doğan betont, dass er mit den Ideen Atatürks und dem kemalistischen Gedankengut im politischen Sinne „von Herzen“ verbunden sei.¹³³ Diese Anerkennung des Staatsgründers Atatürk als Befreier drückt mehr als nur eine loyale Haltung gegenüber dessen Ideen und Taten aus: Sie beinhaltet Grundzüge der türkisch-islamischen Geschichte, wie Doğan sie wahrnimmt. Denn er betrachtet die islamische Phase der türkischen Geschichte anders als die türkischen Sunniten, die bezüglich der Islamisierung der Türken von einer vollkommenen Übereinstimmung der alttürkischen und islamischen Glaubens- und Kulturelemente ausgehen. Doğan dagegen vertritt die These einer Rettung des längst unter den Omajjaden und Abbasiden politisierten, „fehlgeleiteten“ Islams durch die Türken. Während die Sunniten den alttürkischen Glauben als durch den Islam bereichert, vollendet und diszipliniert ansehen, betrachtet Doğan den Islam als durch die türkische Veredelung in die richtige Bahn geleitet. Doğans Überzeugung zufolge haben die Nomadentürken den „wahren Islam“ gerettet, u. a. indem sie die von den Omajjaden verfolgten Nachfolger des Kalifen Ali aufgenommen haben sollen und deren „wahren“ Glauben übernommen haben. Diese „Rettung des wahren Islams“ findet Doğan zufolge in Atatürk eine Wiederholung, in so fern dieser den wahren Islam und die Aleviten von der Unterdrückung durch die arabisch gesinnten Machthaber befreit habe.

¹³¹ Aydın, 2000: 66.

¹³² Cem Vakfi, 1998: 160.

¹³³ Ebenda, 309-310.

Obwohl Doğan bezüglich des Islamisierungsprozesses der Türken von den mythenhaften, gleichwohl unwissenschaftlichen Argumenten des „türkisch-islamischen Gedankenguts“ abweicht, steht er wie jeder andere Nationalist der Türkei im Bann einer eigens gefertigten geschichtlichen Wahrnehmung, wenn es um die Bewertung der gesamt türkischen Geschichte geht. Denn er bleibt weiterhin dem Mythos verbunden, wonach die Türken eine einzigartige humanitäre Zivilisation errichtet hätten, während die westliche Welt den Menschen erst nach der Verbrennung von Millionen Juden im Zweiten Weltkrieg die grundlegenden Menschenrechte und Freiheiten zuzugestehen begonnen hätte.¹³⁴ Darüber hinaus behauptet er an verschiedenen Stellen, dass die Türken bezüglich ihrer Geschichte und ihres Beitrages zur Entwicklung der Menschheit ungerecht behandelt würden.¹³⁵ Er bescheinigt diesen zu Unrecht als „Barbaren, Blutgierige und Zivilisationsfeinde“ dargestellten Menschen, dass sie der Menschheit kulturelle Werte geschenkt haben.¹³⁶ Sogar die osmanische Herrschaft, der die meisten Aleviten kritisch gegenüber stehen, erscheint Doğan als eine Goldene Ära der alevitisch- islamischen Zivilisation, wie das folgende Zitat zweifelfrei verdeutlicht:

Die Werte, die das von transoxanischen Nomadentürken gegründete Osmanische Reich und seine Gesellschaft hervorgebracht haben, konnten den gegenwärtig zivilisierten Westen erst gegen 1948 durch die „Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte“ erreichen. Der Gedanke einer von Geburt an geltenden Gleichheit der Menschen, ohne Achtung ihrer Rasse, Sprache und ihres Geschlechts, war bei den Osmanen schon im 13. Jahrhundert von Hunderten und Tausenden Dichtern zum Ausdruck gebracht worden und in der Gesellschaft tief verwurzelt.¹³⁷

...

Ich halte es für geeignet, dies offen zu sagen. Man kann nicht behaupten, dass der Westen, dessen Technologie wir heute beneiden, das Niveau der Türken im 12.-13. Jahrhundert, ihres umgesetzten türkisch-islamischen Verständnisses und der Liebe zu den Menschen bereits erreicht hat, wonach auf die Unterschiede zwischen den

¹³⁴ Cem Vakfi, 1998: 186-187.

¹³⁵ Aydın, 2000: 48.

¹³⁶ Cem Vakfi, 1998: 184-186.

¹³⁷ Ebenda, 170.

Menschen bezüglich der Farbe, Rasse, Sprache, Religion, des Geschlechts nicht geachtet wurde und welches Gewalt, Rachsucht und Hass ablehnte und den Mensch als ein von Fleisch und Knochen umhülltes, heiliges Wesen wahrnimmt.

Der Westen hat versucht, dieses Verständnis, das ich beschrieben habe, durch die „Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte 1948“ zu erreichen.

...

Es ist vollkommen rechtens, wenn man sagt, dass die „Barbaren“ genannten Türken ungefähr vor 800 Jahren diese Werte in Bezug auf den Menschen erreicht und in die Tat umgesetzt haben und daher dem Westen ungefähr 800 Jahre voraus sind.¹³⁸

Obwohl Doğan ab dem 16. Jahrhundert, beginnend mit der Übernahme des Kalifats durch die Osmanen, namentlich durch den Yavuz Sultan Selim II., von einer systematischen Arabisierung des Osmanischen Reiches und der Verfolgung der Aleviten und deren Islamverständnis spricht, verbirgt sich seiner Ansicht nach hinter dem Vorrücken der Osmanen bis Wien und der Islamisierung des Balkans der Geist der alevitisch-islamischen Gelehrten.¹³⁹ Aufgrund dieser Bewertung der türkischen Geschichte werden die Aleviten von Doğan nicht als eine unterdrückte Minderheit angesehen, sie stellen vielmehr die Gründernation der türkischen Geschichte dar, deren Recht und Ruhm später bestritten wurde. In dieser historischen Bewertung folgt Doğan den Ansichten des alevitischen Autors Nejat Birdoğan, dem zufolge die Aleviten als Bausteine der neu gegründeten türkischen Staaten in den späteren Phasen stets verraten worden seien.¹⁴⁰ Auch Doğan spricht von einer Entfremdung vom alevitischen Glauben, den er für die wahre und prägende Kultur der osmanischen Gesellschaft sowie für einen Garanten der säkularen Türkischen Republik hält, und wirft den Kalifsultanen des Osmanischen Reiches ebenso wie den türkischen Politikern nach İsmet İnönü vor, die Aleviten diskriminiert und deren Glauben zu Gunsten der Arabisierung verdrängt zu haben.¹⁴¹ Seiner Meinung zufolge hat der arabische Islam, der der

¹³⁸ Cem Vakfı, 1998: 190.

¹³⁹ Aydın, 2000: 58, 63, 121, 130, 149-150; Cem Vakfı: 1998, 144.

¹⁴⁰ Aydın, 2000: 150; Birdoğan, 1990: 34, 58-59, 113.

¹⁴¹ Cem Vakfı, 1998: 96, 127-128, 131, 144; Aydın, 2000: 121-122.

Wissenschaft und der Vernunft entbehrt und die arabische Kultur zu verbreiten sucht, ab dem Jahr 1517 im Osmanischen Reich und ab dem Jahr 1957 in der Türkei teils mit Gewalt, teils durch die Billigung der arabisch-sunnitischen Lehre seitens der türkischen Politiker den Staatsapparat erobert und die Aleviten verdrängt.¹⁴² Für Doğan aber sind die Aleviten nichts anderes als die Begründer der türkischen Erfolgsgeschichte, mit denen auch die Erfolge Atatürks in Zusammenhang gebracht werden.¹⁴³

Betrachtet man Doğans Ansichten bezüglich der islamischen Ära der Türken, wird hier ein von alevitischen Gläubigen entwickeltes Deutungsmuster des türkischen Nationalismus deutlich. Sowohl die weltlichen Verfechter als auch die religiös-konservativen Befürworter des türkischen Nationalismus sahen im letzten Jahrhundert stets ihre Aufgabe darin, die arabisch-persische Kulturlast in der türkischen Geschichte loszuwerden. Zum diesem Zwecke schlug das breite Spektrum des türkischen Nationalismus jeweils unterschiedliche Wege ein. Während der säkulare Zweig des türkischen Nationalismus die Nation infolge der Islamisierung der Türken auf eine völlig falsche Bahn geleitet sieht und deshalb den Islam aus dem Türkentum zu verbannen sucht, sieht das konservative Spektrum seine Aufgabe darin, zu beweisen, dass die Türken im Gegensatz zu den Arabern den richtigen Islam inne haben und ihm am tapfersten und besten gedient hätten. Diese Ansicht wird jedoch von der sunnitischen und der alevitischen Seite mit je unterschiedlicher Auslegung propagiert. Während der sunnitische Flügel die Islamisierung der Türken als eine Neubestimmung des türkischen Charakters sieht, versucht Doğan aus seiner alevitischen Sicht die arabische Dominanz seit der Zwangislamisierung der Türken dadurch zu entschärfen, dass er behauptet, die Türken hätten – im Gegensatz zu den Arabern – im Dienste des wahren Islams des Propheten Mohammed gestanden und ihn somit gerettet:

¹⁴² Aydın, 2000: 58-59, 76-77.

¹⁴³ Ebenda, 68, 121-122.

Es waren nicht die Araber, sondern die *Alperenler* aus Asien und die transoxanischen Derwische (*Erenler*), die den Islam bis Wien trugen.¹⁴⁴

Wenn Sie auf den Balkan gehen, wenn Sie bis in die Mitte Europas gehen, dann finden Sie dort alevitisch-bektaschidische Dedes. Sie finden dort Kızıldeli Sultan, Hasan Dede, die Babas Otman, Gül, anders gesagt, Gelehrte türkischer Abstammung, die den Balkan durch den alevitischen Islam islamisiert und türkisiert haben. Die Araber können so etwas nicht. Warum? Die Türken haben den Geist des Korans besser verstanden und ihn den dortigen Völker besser vermittelt. Und die dortigen Völker haben ihn angenommen.¹⁴⁵

Die Gegnerschaft zur arabischen Kultur ist bei Doğan wie bei keinem anderen konservativen Intellektuellen und Gelehrten der Türkei tief verwurzelt. Diese kommt Doğan einem Unheil gleich, wie das folgende Zitat verdeutlicht.

Nach seiner (Atatürks) Entmachtung und insbesondere nach seinem Tod ist man in der Türkei tiefe Beziehungen mit Saudi-Arabien eingegangen. Denken Sie mal, das türkische Volk hat den obersten Kommandeur der türkischen Armee, welche das Rückgrat dieses Landes ist und meiner Meinung nach die Türkische Republik am Leben hält, welche den größten Garanten der kemalistischen Republik darstellt, als Staatsoberhaupt gewählt. (Aber) Kenan Evren ging umhüllt in *İhram* und begleitet von Journalisten etc. zur Pilgerfahrt (*Hacc*), etwas, das sogar die siebenunddreißig Osmanischen Sultane nicht taten. Warum? Er hat gedacht, dass das türkische Volk es so will. Dass das türkische Volk dies wollen soll, haben die Politiker jahrelang eifrig betrieben. Soweit wie möglich haben sie den Kompass, den Kompass des Staates, in Richtung arabischer Wüste gerichtet. Das ist der Fehler und (somit) wurde der große Staat der Türkischen Republik, Staat Atatürks, zu einem Staat, welcher seit Jahren das Arabische und die arabische Kultur importiert. Sie wollten, dass die Türkei diese Brille aufhat. Man hat versucht, die internationalen Konflikte mit arabischer Brille zu betrachten. Zeitweise hat man sogar für die Ernennung des Außenministers und bei der Festsetzung der Botschafter arabische Sprachkenntnisse als entscheidende Kriterien vorausgesetzt. Leider tragen die Verantwortlichen in der Staatsverwaltung und vor allem unser Staatspräsident (Süleyman Demirel) zu dieser Sünde bei. Und für die gegenwärtige Krise der Türkei und ihre außen- und innenpolitischen Probleme ist zum Teil der Einfluss der arabischen Kultur in der Türkei verantwortlich.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Aydın, 2000: 67.

¹⁴⁵ Ebenda, 130.

¹⁴⁶ Ebenda, 126.

Im Gegensatz zu den rivalisierenden alevitischen Gruppen der Türkei führt Doğan seinen Kampf mit dem sunnitischen Islam nicht nur im politischen Bereich, sondern auch in der kulturellen Arena. Aufgrund der Rückschläge in der zweiten Hälfte der Republik, beginnend mit den 1950er Jahren, bemüht sich Doğan, das Alevitentum in die kemalistische Staatsideologie zu integrieren, um die umkämpfte Gleichstellung der Aleviten vor zukünftigen Rückschlägen bewahren zu können. Für Doğan sind die Rückschläge für die Aleviten dadurch begründet, dass die kemalistische Kulturrevolution nicht gänzlich vollendet und die Türkisierung bzw. Entarabisierung des Islams nach Atatürk in eine umgekehrte Bahn geleitet worden sei, obwohl die Revolution Atatürks die Wissensreferenzen von den arabischen Wüsten auf die zeitgenössische Welt gerichtet habe. Wie das Osmanische Reich in Folge der Rückkehr vom alevitischen Islamverständnis und der Sunnitisierung zerfallen sei, sei die gegenwärtige Schwäche der Türkei durch den sunnitisch-arabischen Einfluss, beginnend mit 1960er Jahren, bedingt.¹⁴⁷ Hätte das rationale und humanistische Koran- und Islamverständnis der türkischen Völker noch 30-40 Jahre nach dem Tod Atatürks andauert, so Doğan, wäre die Türkei heute eines der stärksten Länder der Welt.¹⁴⁸

5.6.3.3. Die Haltung gegenüber den Sunniten und Minderheiten

Während sich İzzettin Doğan für die verfassungsbedingte Vertretung der Aleviten im *Diyanet* einsetzt, wirbt er gelegentlich auch für die Rechte der christlichen und jüdischen Minderheit der Türkei in staatlichen Organisationen, deren Status als religiöse Minderheit schon im Lausanner Friedensvertrag vom 24.07.1923 geregelt ist.¹⁴⁹ Er bringt auch sein Bedauern zum Ausdruck, dass die Türkeigriechen nach dem türkisch-griechischen

¹⁴⁷ Aydın, 2000: 122; Cem Vakfı, 2000: 20.

¹⁴⁸ Aydın, 2000: 58, 140.

¹⁴⁹ Cem Vakfı, 1998: 68-71, 234.

Austauschvertrag vom 30.01.1923 das Land verlassen mussten.
Dazu schreibt Doğan:

Es gab damals hier viele griechische Brüder, die wir Rhomäer genannt haben. Ihr Weggehen, ihr Verlassen der Türkei, ist ein großer Verlust für die Türkei, das Verblassen einer bedeutenden Farbe.¹⁵⁰

Im Einklang mit seiner Forderung nach Vertretung der Aleviten im *Diyanet* vertritt Doğan auch die Meinung, dass nicht nur die Aleviten, sondern ebenso die Angehörigen verschiedener anderer Religionen der Türkei gemäß ihrer zahlenmäßigen Stärke in den Genuss staatlicher Mittel kommen sollten und sich der Staat jeder religiösen Minderheit gegenüber rechtmäßig und fair verhalten sollte.¹⁵¹ Betrachtet man die Haltung Doğans dem sunnitischen Islam gegenüber, wird jedoch deutlich, dass seine tolerante Position Andersgläubigen gegenüber nicht eine fundierte Haltung, sondern vielmehr ein taktisch bedingtes Lippenbekenntnis darstellt. Je mehr er die verloren gegangene Vielfalt der griechischen, jüdischen und armenischen Minderheiten bedauert, umso negativer ist seine Haltung gegenüber einer Mehrheit, nämlich den Mitgliedern des „arabisch-sunnitischen“ Islams, den er für einen in die Gegenwart verlängerten Arm der arabischen, abbasidischen und omaijadischen Kulturhegemonie hält. Obwohl er der Öffentlichkeit gegenüber für die Rechte der religiös-ethnischen Minderheiten in der Türkei, wie der Armenier, Griechen oder Juden, eintritt sowie trotz seiner anti-arabischen Haltung die arabischen 'Alawîten zumindest plakativ in *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı* einbezieht, duldet er etwa unterschiedliche Auffassungen des alevitischen Glaubens nicht.¹⁵² Diese Haltung Doğans ist nicht nur mit einer Diskrepanz zwischen Persönlichkeit und Politik zu erklären. Vielmehr ist dafür die neue Ausrichtung des kemalistischen Nationalismus, nämlich die Anerkennung der

¹⁵⁰ Aydın, 2000: 143.

¹⁵¹ Ebenda, 9.

¹⁵² Cem Vakfı, 1998: 288.

politisch tot gesagten Minderheiten und des früheren „Kulturmosaiks“ als Gegenmaßnahme zum ethnischen Separatismus ausschlaggebend. Wie das kemalistisch-linke Spektrum des türkischen Nationalismus versteht Doğan die als harmlos geltenden Minderheiten als eine „Vielfalt“, während er politisch ernstzunehmende Minderheiten, wie etwa die Kurden, nicht in den Vordergrund dieser „bedeutenden Farben“ (des Mosaiks) stellt und oder in der „Farbe“ der sunnitischen Muslime eher eine „Verdunkelung“ erkennt. Die Diskrepanz zwischen der positiven Haltung gegenüber den christlichen und jüdischen Minderheiten der Türkei und der negativen Positionierung gegen den sunnitischen Islam ist somit auf die Deutungsmuster des kemalistischen Nationalismus und deren Einfluss bei Doğan zurückzuführen. Wenn es um die Betonung des universalen Charakters des Alevitentums geht, sieht Doğan ethnische Identität als bedeutungslos an und stuft das Alevitentum gern als einen übernationalen Wert ein, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

Das Alevitentum selbst lehnt Rassismus ab. Ein Alevit kann Kurde, Lase, Tscherkesse sein – dies ist für das Alevitentum von keiner Bedeutung. Ganz egal, ob die Menschen sich als Kurde, Lase oder Tscherkesse zur ihrem rassischen Ursprung bekennen, können sie trotzdem Aleviten sein.

.....

Für den Aleviten gibt es keine Türken oder Kurden, für den Aleviten ist nur der Mensch wichtig.¹⁵³

Wenn Doğan hinsichtlich der ethnischen Identität des Alevitentums die Ethnizität als so bedeutungslos einstuft, bleibt zu fragen, warum er auf den dominant türkischen Charakter des Alevitentums zurückgreift und darauf besteht, dass das Alevitentum die türkische Interpretation und das Sunnitentum die arabische Variante des Islams sei.¹⁵⁴ Allerdings weist das Alevitentum der kurdischen, *Kurmançî*- und *Zaza*-sprachigen Aleviten, die nach den Schätzungen der Forscher zu folge rund ein

¹⁵³ Aydın, 2000: 101.

¹⁵⁴ Aydın, 2000: 80; Cem Vakfi, 1998: 21.

Drittel der in der Türkei lebenden Aleviten stellen sollen, durchaus eigene spezifische Elemente auf.¹⁵⁵ Daher bleibt zu klären, in wie fern das Alevitentum als – laut Doğan – die türkische Variante des Islams alle Aleviten der Türkei umfassen kann. Genauso stellt sich die Frage, warum Doğan die arabischen ‘Alawiten mit ihrem vom sunnitischen Islam differenzierten, aber dennoch arabisch geprägten Glauben unter das Dach des „Direktoriums der Alevitisch-Islamischen Religionsdienste“ (*Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*) zu bringen versucht. Denn dies scheint seinem Angriff auf das Sunnitentum wegen seiner arabischen Prägung und seiner Abgrenzung des türkischen Islams von Aleviten, Bektaschis und Mewlewis zu widersprechen.¹⁵⁶ Bei all diesen Widersprüchen verbleibt Doğans positive Haltung den türkischen Juden und Christen gegenüber völlig im Rahmen der Verhaltens- und Deutungsmuster des kemalistisch-türkischen Nationalismus und lässt sich nicht als ein universales und tolerantes Verhältnis gegenüber Andersgläubigern interpretieren. Beeinflusst vom kemalistischen Nationalismus (*Ne Mutlu Türküm Diyene!*), duldet Doğan zwar die ethnische Wahrnehmung, solange diese dem türkisch dominanten Alevitentum gehorcht und keinen Anspruch auf eine eigene ethnische Variante des Alevitentums erhebt. Tatsächlich aber leugnet er die Vielfalt der alevitischen Ethnien in der Türkei, während er sich gegenüber den politisch tot gesagten Minderheiten – etwa den türkischen Griechen und Juden – völlig offen zeigt, da deren religiöse Gewichtung innerhalb der ethnisch-politischen Verhältnisse der Türkei im Rahmen der Harmlosigkeit bleibt. Deshalb sollte Doğans Position den Juden und Christen gegenüber nicht als Zeichen seiner religiösen Toleranz gewertet werden. Deutlicher tritt seine wirkliche Haltung gegenüber Andersgläubigen in seiner Position zum sunnitischen Islam hervor. So stuft er zwar den in Anatolien präsenten sunnitischen Islam im Vergleich mit dem saudi-arabischen oder nordafrikanischen als

¹⁵⁵ Leezenberg, 2003: 197; Vorhoff, 1995: 190-191; 1998: 39; Kehl-Bodrogi, 2000: 149.

¹⁵⁶ Aydın, 2002: 4; Cem Vakfi, 2003.

milde und tolerant ein¹⁵⁷, dennoch bleibt für Doğan das Alevitentum die einzig richtige und türkische Auffassung des Islams. Wie bereits deutlich gemacht, stellt das Alevitentum für ihn den Grundstein des Osmanischen Reiches und den Garanten der Republik Türkei dar. Zusammengefasst betrachtet unterteilt Doğan den sunnitischen Islam in zwei Arten: Die Sunniten, die die Pflichtgebete des sunnitischen Islams praktizieren, sind für ihn gleichbedeutend mit einem trojanischen Pferd des arabisch-rückständigen Islamverständnisses. Die sunnitischen Kreise, die sich nach einem sufistischen Islam, d.h. losgelöst von der sunnitischen Gebetslehre orientieren oder den Islam von arabisch-persischen Kulturelementen reinigen wollen, genießen bei Doğan Respekt, wobei das Weltbild des sufistischen Islams wiederum völlig dem Alevitentum zugeordnet wird. Hinsichtlich dieser „Sunniten des kemalistischen Modells“ vertritt Doğan sogar die These, dass sie bewusst oder unbewusst wie die Aleviten leben oder ein Potential gemeinsamer Werte aufweisen.¹⁵⁸ Die Aleviten, Bektaschis und Mewlewis bezeichnet er als Grundsteine der türkischen Gesellschaft und die „natürliche Basis des kemalistischen Modells“.¹⁵⁹ Darüber hinaus beansprucht Doğan neben dem klassischen Protagonistenkader des Alevitentums – Pir Sultan Abdal, Hacı Bektaş Veli – gern die Erbschaft des dem sunnitisch-sufistischen Orden zugeordneten Personenkults, etwa um Mevlana und Yunus Emre.¹⁶⁰ So versucht Doğan, das Alevitentum als Grundlage des türkisch-sufistischen Islamverständnisses neu zu postulieren. Denn seiner Meinung zufolge leben 80 Prozent der Sunniten wie die Aleviten. Sie verstünden den Islam wie die Aleviten und liebten und respektierten die alevitischen Dichter wie ihre eigenen, also Mevlana und Yunus (Emre).¹⁶¹ Bemerkenswert ist hier auch die Bewertung der Konflikte zwischen den sunnitischen und

¹⁵⁷ Aydın, 2000: 65.

¹⁵⁸ Ebenda, 156.

¹⁵⁹ Ebenda, 87.

¹⁶⁰ Cem Vakfi, 1998: 189, 282.

¹⁶¹ Aydın, 2000: 80.

alevitischen Kräften. Obwohl Doğan zur Hervorhebung des alevitischen Glaubens den Anti-Sunnitismus, welcher nach Ansicht der meisten Forscher für die Verstärkung der alevitischen Kollektividentität von entscheidender Bedeutung ist¹⁶², auch in Betracht zieht, macht er, im Gegensatz zu den anderen alevitischen Gruppen, für die an Aleviten verübten Massaker von Sivas (02.07.1993) und für die Unruhen im Istanbul Stadtteil Gazi infolge eines Anschlags am 12.03.1995 auf ein alevitisches Kaffeehaus, sowie für die anschließenden blutigen Auseinandersetzungen zwischen alevitischen Bewohnern und der türkischen Polizei nicht das Sunnitentum kollektiv verantwortlich.¹⁶³ Er betrachtet diese blutigen Ereignisse vielmehr als politisch gezielte Schritte der (minderheitlich) islamischen Kräfte des Landes und als eine von außen geschürte Provokation.¹⁶⁴ Darüber hinaus sieht Doğan als Hauptursache der Ereignisse die Konzessionen der Politiker an den arabischen Islam. Er schreibt daher die Verantwortung für die Massaker an Aleviten nicht konfessionell bedingtem religiösem Eifer sunnitischer Bürger zu, sondern dem politischen Vormarsch der arabisch-sunnitischen Kräfte:

Wir alle wissen, dass in diesem Lande die Aleviten und Sunniten wie Nagel und Fleisch sind. Das Volk hat miteinander keine Probleme. Sie heiraten, sie gründen Partnerschaften, sie sind Brüder und sie sind wie zwei Hälften eines Apfels. Aber wenn du die Politiker ansiehst: sie versuchen mit Steuergeldern, die jeder Bürger abgeben muss, nur die arabische Kultur in der Türkei geltend zu machen. Aber das kann nicht dem türkischen Staat zugeschrieben werden, das ist nicht die Konstitution des Staates. Das ist nicht die Struktur des von Atatürk gegründeten Staates, auch nicht seine angestrebte Kultur. (Im Gegenteil) ist (diese) eine türkische Kultur. Aber was wollen sie seit 1960? Es sind die arabische Kultur und die arabischen Sitten. Analysieren Sie heute den Islam, den das *Diyamet* zu propagieren und in die Nation zu

¹⁶² Vorhoff, 2000: 65, Yavuz, 2000: 87.

¹⁶³ Für die Ursachen und Entwicklung dieser Ereignisse, Siehe Jongerden, 2003: 83-87; İba, 2001: 145-166; Gümüş, 2001, 203-206.

¹⁶⁴ Aydın, 2000: 81-83.

injizieren versucht, den manche politische Parteien zum Ziel haben – es ist der omaijadische Islam.¹⁶⁵

Indem Doğan den Sunniten, die für einen essentiell türkischen Islam auftreten, tolerant gegenübersteht, wendet er die gleiche Unterwanderungspolitik gegenüber staatlichen Institutionen an wie der sunnitische Islam der 1980er Jahre. Überdies wird das ihm akzeptabel erscheinende Spektrum der türkischen Sunniten mit seinen Werten letztlich dem Alevitentum zugeordnet, die Unterschiede minimalisiert. Wie die staatsloyalen Aktivisten des sunnitischen Islams in den 1980er Jahren den arabischen und persischen Islam ablehnten und die als harmlos geltenden Aleviten innerhalb des türkisch-sunnitischen Islams zu integrieren versuchten, bemüht sich Doğan, das arabische und iranische Religionsverständnis verteufelnd, den „Atatürk-Sunniten“ innerhalb des Alevitentums einen Platz zu geben. Die Sunniten, die dieser Eingliederung nicht fähig erscheinen, werden wie im Falle der „gottlosen und kommunistischen Aleviten“ der sunnitischen Propaganda der 1970er und 1980er Jahren von Doğan als der verlängerte Arm der arabischen Kulturhegemonie gebrandmarkt. Deshalb verbindet Doğan Persönlichkeiten wie Mevlana und Yunus Emre, die für den sunnitischen Islam von hoher Bedeutung sind, mit dem historischen Erbe des Alevitentums, obwohl er den politisch und orthodox agierenden sunnitischen Islam strikt ablehnt.

5.6.3.4. Politisches Handeln und Mission

Die von İzzettin Doğan gegründete und geführte Stiftung *Cem* dient als Basislager seines politischen Handelns und seiner Mission. In wie fern sie sich innerhalb kurzer Zeit von einem Kulturverein mit bescheiden sufistischen Zielen zu einer halb-staatlichen Organisation mit eigenem Radiokanal und eigenen Bildungseinrichtungen über ihre ursprünglichen Ziele hinweg

¹⁶⁵ Aydın, 2000: 125.

entwickelt hat, beantwortet ihre von Doğan formulierte tatsächliche Zielsetzung:

Die anatolischen Aleviten, die der Garant des Laizismus sind, müssen nicht nur in der türkischen Öffentlichkeit, sondern auch in der Weltöffentlichkeit repräsentiert werden. Der Islam, der im Auge der westlichen Welt wegen seiner fundamentalistischen Bewegungen einen verkehrten Ruf verursacht, wird, wenn man ihn richtig interpretiert, ein positives Image gewinnen, das auf der Toleranz und der Liebe zu dem zugrunde liegenden anatolischen Alevitentum beruht. Dieses positive Image ist für den Beitritt der Türkei in die Europäische Union und als Respektgrundlage gegenüber den Menschenrechten von Bedeutung.¹⁶⁶

Obwohl Doğan auch später stets betonte, dass die *Cem*-Stiftung nur das Ziel im Auge hat, die „Asche auf dem Alevitentum“ wegzupusten, also das tatsächliche Sufismusverständnis herauszustellen, und es der türkischen Gesellschaft wie auch der internationalen Gemeinschaft darzubieten¹⁶⁷, verfolgte er immer gemäß der Vereinstradition religiöser Gruppierungen auch politisch relevante Ziele der Emanzipation bzw. zur Förderung der Einflussnahme der Aleviten. Diese Ziele formuliert Doğan stets wie folgt: (a) Vertretung der 20-25 Millionen Aleviten sowie anderer religiösen Minderheiten der Türkei im Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) gemäß dem 24. Artikel der Türkischen Verfassung entsprechend ihrer zahlenmäßigen Verhältnisse, (b) Eliminierung und Korrektur der anti-alevitischer Unterrichtsinhalte im Schulfach Religion, (c) Vermittlung der alevitischen Glaubensinhalte durch religiöse Sendungen im staatlichen Rundfunk (*TRT*), (d) Abschaffung des Religionsunterrichtes als Pflichtfach oder im Falle seines Weiterbestehens die Vermittlung alevitischer und außerislamischer Religionsinhalte, (e) Chancengleichheit der Aleviten bei der Personalbelegung im Staatsdienst.¹⁶⁸ Da die rasche Umsetzung dieses Forderungskatalogs wegen der starken Polarisierung

¹⁶⁶ Cem Vakfi, 1998: 21.

¹⁶⁷ Aydın, 2000: 157.

¹⁶⁸ Cem Vakfi, 1998: 285-286.

innerhalb der Aleviten und deren ambivalenten Zielsetzung bezüglich der alevitischen Emanzipation sowie aufgrund diesbezüglicher administrativer und politischer Vorbehalte seitens der Politiker nicht so einfach verwirklicht war¹⁶⁹, versuchte Doğan, teils durch die staatsloyale Positionierung und teils mit Hilfe der glaubensorientierten Auslegung des Alevitentums, zumindest das religiöse Spektrum der Aleviten für sich zu gewinnen.¹⁷⁰ Deshalb bemühte sich Doğan, die Aleviten parallel zu seinen politischen Ambitionen auch dadurch unter einem gemeinsamen Nenner zu vereinen, dass er zum einen die geistliche Schicht des Alevitentums im Rahmen der Tagung der Anatolischen Glaubensführer (*Anadolu İnanç Önderleri Toplantısı*) konzentrierte und zum anderen einen Wettbewerb für die beste Architektur der (sakralen) *Cem*-Häuser ausschrieb.¹⁷¹ Diese Aktivitäten sollten der politisch und religiös bedingten Polarisierung der Aleviten einerseits und der Argumentation der Kritiker andererseits, die der finanziellen und administrativen Emanzipation der Aleviten im *Diyanet* aufgrund der gravierenden Spaltung des Alevitentums skeptisch gegenüber standen, den Boden entziehen. Um dieses Ziel zu erreichen, bemühte Doğan zunächst eine Mission, die nicht auf kritisch-politische Ambitionen, vielmehr auf sufistischen Liebesmetaphern beruht. „Diejenigen, die abweichend von *Saz*, *Rose* und *Liebe* auf *Zwang* und *Gewalt* zurückgreifen, sollten wissen, dass sie nicht zu uns gehören“, so Doğan in der Gründungsphase seiner Stiftung.¹⁷² So riet Doğan den Aleviten sogar von politischen Aktivitäten ab und distanzierte sich von den politisch aktiven Gruppen der Aleviten, da er zu diesem Zeitpunkt mit dem ganzen Spektrum der Parteienlandschaft gute Kontakte pflegte und von den Vertretern der Parteien die finanzielle und administrative Gleichstellung der Aleviten versprochen bekam.¹⁷³ Im Zuge dieses harmonischen Umgangs mit der Politik sprach

¹⁶⁹ Cem Vakfı, 1998: 134; Aydın, 2000: 136-138.

¹⁷⁰ Cem Vakfı, 1998: 135.

¹⁷¹ Ebenda, 143-150.

¹⁷² Ebenda, 128.

¹⁷³ Cem Vakfı, 1998: 134, 218-219; Aydın, 2000: 141-142.

Doğan den politisch agierenden Vereinen der Aleviten den “richtigen Weg“ ab und bezeichnete solche Versuche zur Gründung einer politischen Organisation der Aleviten als „kindisches Verhalten“. ¹⁷⁴ Als jedoch die erhoffte finanzielle und administrative Schützenhilfe seitens der Politik für die Aleviten der *Cem*-Stiftung ausblieb, ersetzte Doğan seine „Liebesbotschaft“ durch eine scharfe, kritische Rhetorik gegenüber den Politikern, ohne aber zu versäumen, weiterhin politische Betätigungen in Form einer alevitischen Partei zu verteufln. ¹⁷⁵ Dennoch ist der Richtungswechsel Doğans vom Liebesbotschafter zum selbsternannten Anwalt des alevitischen Glaubens keineswegs eine erzwungene Neuorientierung in Folge der Enttäuschung. In der Tat weiß er genau, dass seine angeblich unpolitische Arbeit und Mission nicht nur auf die bloße Vertretung der Aleviten im *Diyanet* abzielt, sondern vielmehr die völlige Gleichstellung der Aleviten auf allen Ebenen des Staates sowie die Gewichtung der *Cem*-Stiftung als Hauptadressat der kemalistisch-säkularen und gleichwohl islamischen Lager anstrebt. Deshalb dient Doğans politisch klug formulierter Forderungskatalog vor allem seiner effektiven schrittweisen Umsetzung. Betrachtet man die folgende Erfolgsbilanz Doğans, so wird deutlich, welche Ziele seine Mission tatsächlich verfolgt und wie seine vorgeblich unpolitischen Ambitionen aussehen:

Also, wenn ich gewollt hätte, hätte ich die *Cem*-Stiftung viel früher gründen können. Weil ich nicht wollte, dass sich irgendjemand dadurch verletzt fühlt oder juristische Bedenken entstehen, haben wir und unsere Freunde es für geeignet gehalten, sie zu gründen, sobald die internationale Konjunktur und die politische Konjunktur in der Türkei passender wird. Die Ursache der Gründung war die Notwendigkeit, eine Organisation einzurichten, die das alevitisch-islamische Verständnis jenseits der Politik der türkischen Gesellschaft und allmählich der ganzen Menschheit bekannt macht. Denn es reicht nicht, Gedanken auszusprechen; um sie dem Publikum täglich und stündlich vermitteln zu können, muss man sich organisieren. Die alevitische Gemeinschaft besaß

¹⁷⁴ Cem Vakfi, 1998: 140-141.

¹⁷⁵ Ebenda, 172-174, 287, 294.

kein Radio, keinen Fernsehkanal (und) keine Zeitung. Kurz gesagt gab es kein Medienorgan. Und wir hatten auch keine Mittel dafür. Da das einfachste Mittel für eine Kommunikation zwischen den Menschen Stiftungen und Vereine sind, haben wir auch unter Mobilisierung unseres Personenpotentials diesen Weg gewählt. Um wissenschaftliche Forschungen zu ermöglichen und um die Liebe und Toleranz zwischen den Menschen zu entwickeln, sowie um diese zu institutionalisieren, haben wir die *Cem*-Stiftung gegründet und auf den Weg gebracht. Falls wir in diesem Sinne das Interesse des Publikums als Maßstab nehmen, können wir sagen, dass wir Erfolg haben. Sowohl die Bekanntmachung des Alevitentums in der Gesellschaft (als auch) die Annahme und Akzeptanz des Alevitentums seitens der sunnitischen Gemeinschaft, (also) unserer sunnitischen Brüder, (sowie) die Beseitigung der negativen Haltung der Politiker dem Alevitentum gegenüber haben fast dazu geführt, dass die Aleviten, Bektaschis und Mewlewis wieder als Grundstein der Gesellschaft und als die natürliche Basis des kemalistischen Modells anerkannt werden. Die *Cem*-Stiftung wird sowohl seitens der Politiker als auch seitens der ausländischen Regierungen als Ansprechpartner anerkannt.¹⁷⁶

Um den Einfluss des sunnitischen Islams allmählich abzulösen, stellt Doğan auch hier deutlich die staatskonforme Dimension des Alevitentums in den Vordergrund seiner „unpolitischen“ Ambitionen, indem er die zwei unantastbaren Stützen des Kemalismus, nämlich den Laizismus und den Nationalismus, mit dem alevitischen Glauben in Einklang bringt. Das Alevitentum sei der Garant für den Laizismus und es sei eindeutig, dass das Alevitentums die türkische und das Sunnitentum die arabische Variante des Islams ist, so Doğan.¹⁷⁷ Doğans Bemühen um die Emanzipation der Aleviten weist eine politische Linie auf, welche mit der politischen Einflussnahme des sunnitischen Islams, beginnend mit der Machtübernahme der Demokratischen Partei (*DP*), vergleichbar ist. Es ist speziell der patriotische, staatsloyale und konservative Bürgertypus der 1970er und 1980er Jahre, der von Doğan mittels der kemalistischen Eigenschaften und sanfter Religiosität reaktiviert wird; der Stärke des politisch-sunnitischen Islams dagegen wird mit anti-arabischen Tendenzen der Boden entzogen. Darüber hinaus werden die vormals „sunnitisch-

¹⁷⁶ Aydın, 2000: 86-87.

¹⁷⁷ Aydın, 2000: 80; Cem Vakfı, 1998: 21.

türkischen“ Eigenschaften des wieder aktivierten Bürgertypus einfach als „alevitisch-türkisch“ umgedeutet, indem man den sufistischen Islam zum gemeinsamen Nenner erklärt und die „in der Tat alevitisch gesinnten“ Kreise des Landes zum Leitvolk des türkischen Staates erklärt. Doğans Alevitentum bedeutet daher eine Neuorientierung, da er im Gegensatz zu den oppositionell gerichteten Aleviten das Alevitentum tatsächlich als Staatsideologie und die Aleviten als Gründervolk des türkischen Staates betrachtet.¹⁷⁸ Er bekräftigt häufig, dass das Alevitentum des dominierenden Einflusses vom 16. Jahrhundert an durch den sunnitischen Islam beraubt wurde. Auch die politische Einflussnahme der sunnitischen Orden seit den 1950er Jahren bedeutet für ihn eine unrechtmäßige politische Machtergreifung des sunnitischen Islams zu Lasten des Alevitentums.¹⁷⁹ Diese Auffassung Doğans setzt die Geschichte des Osmanischen Reiches ab dem 16. Jahrhundert mit der Phase der Türkischen Republik seit den 1960er Jahren mit einem Coup d'État einer sunnitischen Minderheit zu Lasten der Rechte des alevitischen Volkes gleich. So erscheinen die Aleviten für ihn nicht als Minderheit gegenüber den Sunniten, sondern als die wahren und rechtmäßigen Besitzer des türkischen Staates. Aus diesem Grund versucht er zunächst das Alevitentum in die staatlichen Organe vollkommen zu integrieren.¹⁸⁰ Obwohl Doğan stets scharfe Kritik gegenüber dem korrupten, unqualifizierten politischen Kader zum Ausdruck bringt, waren seine Ambitionen doch niemals ohne politisches Interesse.¹⁸¹ Auch gegen den Widerstand diverser Gruppierungen innerhalb des oppositionellen Alevitentums ist Doğan stets bestrebt, die politischen Parteien und Staatsoberhäupter für den Zweck der alevitischen Emanzipation zu gewinnen, zu mobilisieren gegebenenfalls „mit Hilfe der Militärs auch zu

¹⁷⁸ Aydın, 2000: 68, 121, 152; Cem Vakfi, 1998: 170.

¹⁷⁹ Aydın, 2000: 58, 63, 76, 121, 150.

¹⁸⁰ Cem Vakfi, 1998: 288.

¹⁸¹ Aydın, 2000: 123-124.

zwingen“.¹⁸² Ein Überblick seiner Aktivitäten, beginnend 1995, verdeutlicht, dass er wie kein Führer einer religiösen Gemeinschaft in der Türkei im ganzen Spektrum der Politik Verbindungen gesucht und zu einflussreichen Kreisen im In- und Ausland Kontakte aufgenommen hat.¹⁸³ Obwohl er die türkischen Politiker als Lügner und unqualifiziert verteufelt¹⁸⁴, gelingt es ihm zugleich durch seine Aktivitäten die Politik zu mobilisieren. „Die Aleviten sollen innerhalb der Demokratie das demokratische Spiel spielen. Sie müssen sich zusammensetzen und mit den Parteien, die eine Chance für die Macht haben, feilschen“, so Doğan.¹⁸⁵ Dass die Aleviten nicht selbst in einer „alevitischen“ Politik tätig werden sollen, wie es Doğan fordert, ist durchaus an sich eine gut begründete Vorgehensweise. Denn Doğan weiß, dass eine auf dem alevitischen Glauben basierende Partei kein Stimmengewicht in der sunnitisch dominierten politischen Arena der Türkei erlangen kann. Darüber hinaus, auch darauf weist Doğan hin, werden religiös basierte politische Institutionen im bestehenden System der Türkei aufgrund ihres Konflikte schürenden und systemkritischen Charakters nicht geduldet.¹⁸⁶ Aufgrund der Hürden, die einer alevitischen Partei den Weg versperren könnten, hat Doğan den diversen alevitisch-politischen Vereinigungen demonstriert, welche Feinheiten „das demokratische Spiel“ braucht, und wie man zum Zwecke der alevitischen Emanzipation mit jeder Partei, selbst mit der verbotenen islamischen *Refah*-Partei von Necmettin Erbakan, feilschen und um die Stimmen der alevitischen Wähler handeln kann.¹⁸⁷ Diese Art demokratischer Praxis ist ein weiteres Zeichen,

¹⁸² In Folge des Ausbleibens der staatlichen Mittel versuchte Doğan auch den von den Militärs dominierten Nationalensicherheitsrat (MGK) einzuschalten, um die Regierung zu einer für die Aleviten günstigen Regelung zu zwingen. Siehe Aydın, 2002: 8.

¹⁸³ Cem Vakfı, 1998: 27-58; Tariherle Cem Vakfı Faaliyetleri, 1998-1999.

¹⁸⁴ Aydın, 2000: 124.

¹⁸⁵ Ebenda, 105.

¹⁸⁶ Ebenda, 157.

¹⁸⁷ Obwohl Doğan aufgrund der diversen Gerüchte in der türkischen Presse die aktive Unterstützung für die verbotene islamische *Refah*-Partei von Necmettin Erbakan dementierte, gab aber zu, dass er sie als Hoffnungsträger für die alevitische Emanzipation in Betracht gezogen und daher mit dem islamistischen Führer Erbakan diesbezüglich Verhandlung geführt hat. Der Kader der *Refah*-

dass Doğan Emanzipationsprozess der Aleviten entlang der politischen Verhaltensmuster des sunnitischen Islams verläuft. Wie viele Anführer sunnitischer Orden gibt Doğan an der Stelle der politischen Ambition im Deckmantel der Überparteilichkeit vor der offenen politischen Betätigung den Vorzug. Dies ermöglicht ihm die Interessenvertretung im ganzen Spektrum der türkischen Parteienlandschaft, zugleich versucht er so mit der alevitischen Wählerschaft aufzutrumphen. Gerade diese Art des „demokratischen Spiels“, wie Doğan formuliert, wird jedoch seit einem halben Jahrhundert von den sunnitischen *Tarikat*-Orden und von den feudalen kurdischen Landbesitzern (*Ağa*) ausgetragen, indem sie gegen die administrativen und finanziellen Privilegien die Massenstimmen ihrer Clans und Gemeinden zu Gunsten einer bestimmten Partei mobilisieren. Dass Doğan wie die erwähnten Führer die Stimmen der Aleviten ohne Respekt gegenüber einer individuellen Entscheidung für eine Partei zu vereinnahmen sucht, zeigt die folgende Ankündigung:

Wir haben sieben Forderungen und Wünsche. Die Partei, die diese Wünsche erfüllt, bekommt die Stimmen der zehn Millionen Aleviten. Ich sage nicht, welcher Partei (die Aleviten) ihre Stimmen geben sollen, aber die Aleviten sollten auch die Partei wählen, der ich meine Stimme abgeben werde.¹⁸⁸

Nicht nur die Art und Weise der politischen Betätigung Doğan's, sondern auch seine religiös-politisch bedingte Richtungsbestimmung für die alevitischen Stimmen weist auf gemeinsame Verhaltensmuster zwischen Doğan's politischem Handeln und der politischen Tradition der sunnitischen Orden. Wie die Vertreter der sunnitischen Orden und die aktiven Politiker des islamisch-konservativen Spektrums stets die Stimmabgabe ihrer Anhänger für die rechts-islamisch-konservativen Parteien mit dem Hinweis auf religiös-patriotische Pflichten zu steuern versuchen,

Partei hätte jedoch seine diesbezüglichen Hoffnungen enttäuscht, so Doğan.
Siehe Cem Vakfı, 1998: 249-250, 289, 314.

¹⁸⁸ Dinç, *Aksiyon*, 05.04.2004.

bemüht sich auch Doğan, die Stimmen der Aleviten massenhaft in eine Bahn zu leiten, indem er die „kollektiven Interessen“ als ein Druckmittel nutzt, um die Zersplitterung der alevitischen Wählerschaft zu verhindern. Deshalb trifft auch zu, was einige Forscher Doğan vorwerfen, nämlich dass er die Aleviten im politischen Prozess auf eine Masse ohne politische Eigenbetätigung jedoch mit Wahlpflichten reduziert.¹⁸⁹

Während die politische Dimension der Mission Doğans um die Anerkennung der Aleviten als dem sunnitischen Islam gleichwertige Konfession sowie um die finanzielle und administrative Gleichstellung des alevitischen Glaubens in den staatlichen Institutionen kämpft, bildet die Akzeptanz des Alevitentums als ein „Neues Testament der kemalistischen Bibel“ die ideologische Zielsetzung seiner Aktivitäten. Deshalb bekennt Doğan wie kein anderer Alevit Farbe, wenn es um den „kemalistischen Lackmuse“ geht und vermeidet jegliche Rebellion und Kritik gegenüber dem kemalistischen Staat. Ein Beispiel dafür ist seine Haltung gegenüber dem Phänomen des Militärputschs. Obwohl Doğan, ausgenommen anarchistischer Umstände, die die Unterdrückung der Armen zur Folge hätten, keine Rechtfertigung für militärische Putsch sieht¹⁹⁰, zeigt er sich verständnisvoll für den sogenannten „post-modernen Putsch“ der Militärs vom 27.02.1997 gegen die Mitte-Rechts-Koalition (*Refah-Yol*) der sunnitischen Politiker Erbakan und Çiller, da diese die Türkei in die Osmanische Dunkelheit zurückführen versucht hätten.¹⁹¹ Ebenso ist seine Haltung gegenüber dem Militärputsch vom 12.09.1980. Doğan betrachtet zwar die Einführung des Religionsunterrichtes in den Schulen nach dem Militärputsch in 1980 als Verrat an Atatürk, stellt sich jedoch nicht vollkommen gegen den kemalistisch-militärischen Coup dieses Putschs.¹⁹²

¹⁸⁹ Yalçınkaya, 2001: 79- 80.

¹⁹⁰ Cem Vakfı, 1998: 289.

¹⁹¹ Ebenda, 116.

¹⁹² Aydın, 2000: 77.

Bezüglich seiner ideologischen Arbeit unternimmt Doğan auch im religiös-konfessionellen Bereich einige Schritte, die die Systematisierung der Glaubensinhalte und Gebetsformen des alevitischen Glaubens zum Ziel haben. Die Gründung des „Direktoriums der Alevitisch-Islamischen Religionsdienste“ (*Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*) als alternatives *Diyanet* der Aleviten, deren Gründung Doğan infolge der erfolglosen Bemühungen um die Vertretung der Aleviten im *Diyanet* durch die ländlich-geistliche Schicht beschloss, sind entscheidene Schritte, das Alevitentum einer geistlich dominierten Orthodoxie zu unterziehen. Da die traditionellen Institutionen des Alevitentums nach Ansicht Doğans durch die historische Marginalisierung der Aleviten und die Loslösung von einer traditionellen Lebensweise zerbrochen waren, stellt für ihn die Neuorganisation des alevitischen Glaubens im Schutz des Staates eine erste Stufe eines religiösen *Revival* der Aleviten dar.¹⁹³ Durch die Herstellung fester Strukturen des Glaubens und des Gebetes versuchen Doğan und seine *Cem*-Stiftung zum einen, die heterogene Bindung der Aleviten, die durch die Arbeitsmigration vom Landesinneren in die Großstädte aufgelöst oder beschädigt wurde, wieder zu stärken und zum anderen, das Alevitentum als einen einheitlichen Glauben mit einer gemeinsamen Stimme zu Wort kommen zu lassen. Hinsichtlich dieser Aktivitäten spricht Doğan von den „heiligen Zielen der *Cem*-Stiftung“. Die politischen Aktivitäten der rivalisierenden alevitischen Vereine, denen er vorwirft, die Entwicklung der alevitischen Bewegung zu einer sozialen Größe blockiert zu haben, sieht Doğan im Unterschied zu seiner zentral agierenden *Cem*-Stiftung als „vereinzelte und regionale Herzogtümer“. Wenn die alevitische Bewegung zentral verwaltet wird, kann jeder mehr Ernte für seine Lager bekommen, so Doğan.¹⁹⁴ Bewerksenswert sind in diesem Fall seine Verweise. Doğan weist öfter auf den Einfluss des alevitisch-bektaschidischen

¹⁹³ Aydın, 2000: 154-156.

¹⁹⁴ Ebenda, 89.

Islams auf die osmanische Staatsideologie, insbesondere im Militär (Janitscharen), hin.¹⁹⁵ Diese Argumentation ist mit der Absicht verbunden, den alevitischen Glauben in die Grundfesten des kemalistischen Staates zu integrieren und somit das Wertesystem der Türkei „alevitisch“ zu dominieren. Für dieses Ziel wählt er einen indirekten Weg. Obwohl sein Weg, genau wie die Linie anderer alevitischer Organisationen, mit politischen Ambitionen verbunden ist, vermeidet Doğan einen politischen Wettlauf im Namen des Alevitentums. Sein Ziel ist wohl politisch, doch sein Weg verläuft nicht über die Politik. Vergleichbar der raffiniert-politischen Betätigung innerhalb des sunnitischen Islams, wie etwa die *Fethullahçılar*, geht Doğan im alevitischen Sinne vor. Darüber hinaus zielt Doğan auf eine alevitische Aufpropfung der kemalistischen Staatsideologie, während er gegen den politisch bedingten Alevismus Position bezieht. In diesem Fall scheint Doğans Versuch exakt der so genannten Allianz zu entsprechen, welche nach mehrheitlicher Ansicht der Forscher aus Kemalisten, Aleviten und dem säkularen Spektrum sunnitischer Intellektueller besteht und gegen den sunnitisch-politischen Islam Position bezieht.¹⁹⁶ Tatsächlich läuft Doğans Mission für den wahren und türkischen Islam Hand in Hand mit den sunnitisch-kemalistischen Intellektuellen und Theologen, die wie Doğan einigen Gebeten und Koraninterpretationen der sunnitischen Lehre kritisch gegenüberstehen, und die die arabisch-persischen Elemente aus dem praktizierten Islam eliminieren oder die sufistische Auffassung des Islams in den Vordergrund des Türkischen Islams stellen wollen.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Aydın, 2000: 152; Cem Vakfı, 1998: 144.

¹⁹⁶ Yavuz, 2000: 82; Vorhoff, 1995: 182, Dressler, 2002: 255; Kehl-Bodrogi, 2003: 67; 1992: 36-37.

¹⁹⁷ Cem Vakfı, 1998: 141.

5.6.4. Kritische Reflexion und Resümee

Die Untersuchung des von İzzetin Doğan popularisierten „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ ergibt zunächst das folgende Ergebnis: Obwohl dieses „türkisch-islamische Verständnis“ im Gegensatz zum sunnitischen Islam auf einer differenziert-theologische Wahrnehmung des Islams beruht und somit auf einen Islam jenseits der sunnitischen Gebets- und Koranlehre zielt, stützt es sich jedoch im wesentlichen auf das gleiche politische Weltbild des sunnitisch geprägten „islamisch-türkischen Gedankengutes“. Dies bleibt auch bestehen, wenn Doğan die musikalische Dimension des Alevitentums sowie die besondere Anhängerschaft zu den *Ehl-i Beyt* und „Zwölf Imamen“ als den entscheidenden Unterschied zum sunnitischen Islam betont und als die Gebetshäuser des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ nicht die Moscheen sondern die *Cem*-Häuser favorisiert. Doğans „Alevitisch-Islamischer Glaube“ sucht seine Wurzeln im Glaubensverständnis der nomadischen Turkvölker, orientiert sich aber zugleich auf eine glaubensorientierte, wenig förmliche oder formalisierte Religiosität innerhalb des Islams, die das Türkentum und den Islam gemäß der gegenwärtigen Wertvorstellungen des Kemalismus zu vereinbaren sucht.

Während die sozio-politische Emanzipation der Aleviten sowie die Systematisierung der alevitischen Glaubensinstitutionen als primäre Ziele der „wahren türkischen Variante des Islams“ angegeben werden, zielt der Verfechter des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“, İzzetin Doğan, auf die Schwächung des sunnitischen Islams und seines dominierenden Einflusses im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich. Um dieses Ziel zu erreichen, versucht Doğan zum einen die Aleviten als eine politisch-homogene Gruppe zu organisieren zum anderen den alevitischen Glauben als türkische, laizismustaugliche sowie universal unübertreffliche Religion der kemalistischen Türkei zu etablieren. Um das

Wertesystem der Türkei langfristig „alevitisch“ beeinflussen zu können, wendet Doğan das vormals vom sunnitischen Islam bevorzugte Mittel der politischen Einflussnahme an und geht darüber hinaus mit der kemalistischen Staatselite eine Allianz ein. Beeinflusst von der Rhetorik des kemalistischen Nationalismus ignoriert er bezüglich des alevitischen Glaubens die differenzierte Wahrnehmung der *Zaza-* und *Kurmanci-*Aleviten, wobei er auf der anderen Seite den universalen und synkrischen Charakter des alevitischen Glaubens propagiert. Bedacht darauf, eine Einflussnahme wie die der sunnitischen *Tarikat-*Orden seit den 1960er Jahren zu erlangen, versucht Doğan mit Billigung der kemalistischen Elite und des Militärs den „Alevitisch-Islamischen Glauben“ zur neuen Moral und Sinn stiftenden Quelle der türkischen Staateselite zu machen, indem er eine sanfte Religiosität losgelöst von der sunnitischen Gebetslehre in den Vordergrund dieses Glaubens stellt. Um das fehlende historische Potential des Alevitentums auszugleichen, wird auf die sufistische Erbschaft des sunnitisch-türkischen Islams zurückgegriffen und die Geschichte der Turkvölker „alevitisch“ re-interpretiert. Gerade diese alevitische Wahrnehmung ganzer Ären der islamisch-türkischen Geschichte macht Doğan zum Mitstreiter des „türkisch-islamischen Gedankenguts“. Sein Bemühen ist, wie in den Versuchen der sunnitisch geprägten türkisch-islamischen Kreise, primär nicht im Interesse der glaubensorientierten Bedürfnisse, sondern von sozio-politischen Nutzinteressen dominiert. Doğan versucht, das Alevitentum in die staatlichen Institutionen so zu integrieren, dass der Glaube der Aleviten zunächst eine staatskonforme Identität gewinnt und danach den sunnitischen Islam gänzlich vom Staatapparat verdrängt. Denn der „Alevitisch-Islamische Glaube“ Doğans unternimmt wie die „Türkisch-Islamische Synthese“ und der „Türkei Islam“ Versuche, angesichts der bestehenden politischen Infrastruktur die erforderliche Akzeptanz der kemalistischen Elite zu erlangen und zugleich gegen den persischen und arabischen Islam Front zu machen, wenn es

um die Einflussnahme im In- und Ausland geht. Während er durch seinen „Alevitisch-Islamischen Glauben“, der stets als maßgeschneiderte Islamvariante der laizistisch-kemalistischen Republik präsentiert wird, den politisch-religiös bedingten Einfluss seiner alevitischen Gemeinschaft bereichert, versäumt er nicht von einem grenzüberschreitenden Vormarsch des alevitischen Islams z.B. in Balkan und Europa zu reden, indem er dies als ausgereiftes Weltbild und Moralquelle für die Menschheit propagiert. Gerade diese Schritte seitens Doğan stellen den „Alevitisch-Islamischen Glauben“ unter den Verdacht, nicht im Interesse seines Gedankengutes und Glaubens sondern im Interesse der politischen Ziele sein Weltbild zu gestalten, wobei Doğans Versuche, das Alevitentum unter den Schutzmantel des Staates zu rücken, einen Richtungswechsel in der alevitischen Glaubenstradition und Geschichte bedeutet. Denn Doğans Schritte machen das Alevitentum von einer reaktionär-oppositionellen Wertvorstellung, das stets die staatliche Vereinnahmung und Dominanz ablehnte, eine stützende Säule des Staates. Gleich, ob diese Phase des Alevitentums von einer Emanzipation oder von einer gut gelungenen Symbiose begleitet wird, nimmt das Alevitentum von seinem oppositionellen Charakter Abschied und neigt dazu, nun mehr im Schutz des staatlichen Raumes zu gedeihen. Ob diese Versuche dem Alevitentum eine systematische Sicherung gegen die Erosion seiner Glaubenstruktur garantiert, die auf die Migration der Aleviten aus den ländlichen Gebieten in die Großstädte zurückzuführen ist, ist jedoch alles andere als sicher.

Obwohl Doğans „Alevitisch-Islamischer Glaube“, wie es in der Ideologielandschaft diverser alevitischer Gruppierungen der Fall ist, seine Konturen zu der sunnitisch-türkischen Islamvariante zu verdeutlichen versucht und die Stärke des eigenen Glaubens im Feindbild „Sunnitentum“ sucht, beruht er dennoch auf den gleichen Argumenten des hanafitisch-sunnitischen Islams und behauptet, im Besitz eines moderaten, toleranten und richtigen

Islams zu sein. Um möglichst die arabischen Wurzeln des Islams eliminieren zu können, stellt Doğan die These auf, dass der Islam nur unter den Nomadentürken seinen wahren Ursprung bewahren konnte und sich im Laufe der Zeit durch die Einflüsse der türkischen und außerislamischen Einflüsse zu einer „universalen“, aber dennoch „national-türkischen“ Religion etabliert habe. Obwohl diese Sichtweise für die Gewichtung der türkischen Elemente im Alevitentum von Bedeutung ist, bleibt es Doğan schuldig zu erklären, warum gerade ein Islamverständnis mit nomadisch-ländlichem Charakter dem urbanen Sunnitentum zivilisatorisch überlegen und im Vergleich mit den westlichen Werten ausgereift und unübertrefflich sein solle.

6. **Sozio-politische Analyse des Türkischen Islams**

6.1. **Instrumentale Dimension:**

Bollwerk, Symbiose oder Allianz?

Ein Ergebnis der vorliegenden Untersuchung des Türkischen Islams ist, dass der gegenwärtige Türkische Islam nach der II. *Meşrûtiyyet*-Periode nicht auf Grund glaubensspezifisch-theologisch bedingter Umstände, sondern auf Grund von politischen Konflikten und Interessen entstanden ist und im Wesentlichen durch die Einwirkung differenzierter politischer Interessen seine heutige Form erlangt hat. Infolge dieser Entwicklung waren und sind die in dieser Arbeit untersuchten Konzepte des Türkischen Islams nicht losgelöst von den politisch-instrumentalen Interessen zu verstehen. Darüber hinaus bleibt festzustellen, ob diese Konzepte bloß ferngelenkte „Bollwerke“ seitens der staatlichen Macht darstellen, oder ob sie im Zuge widerstreitender politischer Interessen ihre Form aufgrund symbiotischer Prozesse bzw. durch das Eingehen verschiedener Allianzen entwickelt haben.

Nach einem langen Konflikt zwischen den Ideologien des Islamismus und Pantürkismus (Türkentum) zeichnete sich die Geburtsstunde des Türkischen Islams in der Anfangsphase der modernen Türkischen Republik ab, als man erste gezielte Versuche unternahm, die arabischen und persischen Kulturelemente aus dem in der türkischen Nation längst verankerten Islam zu verdrängen. Diese Geburt aber war keine ausgereifte Folge der ideologisch-politischen Entwicklungen, sondern kam vielmehr durch den Angriff der Republikelite auf „den Islam“ zu Stande. Deshalb blieb dieser Versuch, den Islam von oben gänzlich zu türkisieren – ausgenommen der Türkisierung der Gebetsprache – eine Fehlgeburt, da ihm durch den Widerstand der islamischen Kräfte des Landes der gesellschaftliche Boden entzogen war. Infolge dieser Maßnahmen hatte aber der Islam seinen politischen Wert eingebüßt, was dazu führte, dass die Säkularisierung der jungen

Republik und damit auch ihre Verwestlichung nicht mehr aufzuhalten war.

Als der Islam in den 1950er Jahren seine politische Stärke zurück erlangte, stellte er nicht nur gegenüber dem säkularen Kemalismus eine Herausforderung dar, sondern sollte sich auch gegen die kommunistischen und sozialistischen Tendenzen behaupten. Während der kommunistischen Welle drohte die politische Macht der kemalistischen Elite zu zerfallen, daher zog sie gleichzeitig den Nationalismus und den Islam als mögliche Wertestifter in Betracht. Indem er einen gemeinsamen Feind darstellte, ließ der Kommunismus somit den Islam und den Kemalismus in den 1960er und 1970er Jahren eine Symbiose eingehen. Die „Türkisch-Islamische Synthese“ war die konkrete und konsequente Folge dieser Symbiose. Viele Forscher, die die türkische Geschichte des letzten halben Jahrhunderts betrachteten, schätzten die „Türkisch-Islamische Synthese“ entweder als „ein von der kemalistischen Staatselite inszeniertes Bollwerk“ oder als „eine schlichte Kapitulation seitens der Kemalisten dem sunnitischen Islam gegenüber“ ein. Da die „Türkisch-Islamische Synthese“ einerseits zwischen dem laizistisch-kemalistischen Staat und der reislamisierten Gesellschaft Brücken zu schlagen versuchte und andererseits dem Staat im Kampf gegen einen neuen Feind, nämlich den Kommunismus, zu Hilfe zu eilte, ist diese Verbindung jedoch auf eine echte Symbiose zurückzuführen. In anderen Worten, die „Türkisch-Islamische Synthese“ war, trotz der instrumentalen Dimension, die sie durchaus auch charakterisiert, weder „ein Bollwerk des Kemalismus“ noch „eine Kapitulation des Kemalismus dem Islam gegenüber“, sie kam vielmehr als eine beiderseitige Interessenallianz infolge eines reziproken Prozesses zu Stande.

Als der Kommunismus nach dem Zerfall der Sowjetunion (UdSSR) in den 1990er Jahren nicht mehr bedrohlich erschien,

blieb diese Allianz zunächst weiterhin bestehen, da der Türkei diesmal andere Gefahren, nämlich der kurdische Separatismus und der politische Islam drohten. Sobald die kriegerische Auseinandersetzung mit den kurdischen Rebellen sich durch militärische Teilerfolge des Staates seinem Ende näherte, war die Zeit gekommen, die Allianz zwischen dem Kemalismus und den islamischen Kräften des Landes aufzulösen. Darüber hinaus war es zu diesem Zeitpunkt kein Geheimnis mehr, dass der zunehmend erstarkende politische Islam sich selbst bereits als ein bedrohlicher Machtfaktor im Lande etabliert hatte. Um dieser Gefahr vorzubeugen, versuchten die kemalistischen Staatseliten zunächst, die Allianz mit den „gemäßigten“ Gruppen des islamischen Spektrums zu erneuern. Da der „Türkei Islam“ Gülens dafür zunächst wie geschaffen erschien, wurde dessen Weltbild in der Tat von Gülen rechtzeitig popularisiert, um einflussreiche Kreise des Landes von der weltweiten Offensive der *Fethullahçılar* zu überzeugen und zugleich Einwänden aus kemalistischen Kreisen vorzubeugen. Dennoch kam, außer einigen von den Militärs geduldeten Aktivitäten wie etwa der Eröffnung von Schulen seitens der *Fethullahçılar* in den kurdisch besiedelten Gebieten der Türkei, keine Allianz zwischen dem „Türkei Islam“ und den kemalistischen Machtkreisen der Türkei zu Stande. Zu den Gründen für diese Fehlentwicklung zählen die jeweils unterschiedliche Färbung des von den Kemalisten und von Gülen gewünschten Türkischen Islams sowie der stark selbstbewusste Charakter der *Fethullahçılar*. Während die Kemalisten einen essentiell türkischen jedoch säkular und laizistisch orientierten Islam in Zentralasien und auf dem Balkan propagiert sehen wollten, zielte Gülens Konzept vom „Türkei Islam“ auf ein glaubensspezifisches und nationales Weltbild ab. Darüber hinaus war Gülen im Gegensatz zu den Vertretern der „Türkisch-Islamischen Synthese“ für die Militärs kein geeigneter Mitspieler, da er selbst seit Jahren wegen seiner unermüdlichen Bemühungen, die Belegschaft im staatlichen Personaletat und die Armee zu

unterwandern, ins Visier der Militärs geraten war. Obwohl zwischen Gülen und den Verfechtern des Kemalismus keine Allianz bestand, fühlt er sich mit seinem Konzept des „Türkei Islams“ dazu verpflichtet, sowohl dem arabisch-persischen Islam in den neu gegründeten zentralasiatischen Staaten den Wind aus dem Segel zu nehmen als auch gegen den zunehmend erstarkenden politischen Islam als „moderate, dem Türkentum förderliche Variante des Islams“ entgegenzuwirken. Im Gegensatz zu der „Türkisch-Islamischen Synthese“ hoffte Gülen's „Türkei Islam“ keinesfalls darauf, mit dem Kemalismus eine politische Symbiose einzugehen. Er verlangte vielmehr eine Duldung seiner Aktivitäten seitens der Militärs und der Verfechter des Kemalismus, indem er seine staatsfreundliche, apolitische und die Rebellion ablehnende Haltung in den Vordergrund seiner Mission stellte. Zu den Gründen dieses Desinteresses bezüglich einer politischen Allianz mit dem Kemalismus kann auch der das Individuum religiös stärkende Charakter der *Fethullahçılar* gerechnet werden. Im Gegensatz zu dem elitär-ideologischen Charakter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ bezieht der „Türkei Islam“ seine Stärke aus dem überzeugten, am eigenen Glauben orientierten und opferbereiten Kader. Während die „Türkisch-Islamische Synthese“ für ihre Aktionen auf die Kooperation des Staates angewiesen war, braucht der „Türkei Islam“ den Staat nur insofern, als dass der Staat ihm mit administrativen und gar polizeilichen Maßnahmen den Boden nicht entzieht.

Als die Militärs die Unterwerfungsbereitschaft des „Türkei Islams“ bezweifelten, tendierten sie dazu, sich dem Alevitentum, das sich gerade von der Instrumentalisierung durch den Sozialismus ablöste und neu orientieren wollte, zuzuwenden. Daher verinnerlichte der staatsloyale „Alevitisch-Islamische Glauben“ des alevitischen Führers der *Cem*-Stiftung trotz der „Sunнитisierungsvorwürfe“ der Mehrheit der alevitischen Organisationen die vormals der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und dem „Türkei Islam“

zugewiesene Rolle vollkommen und trat als „wahres, türkisches und auf den laizistisch-kemalistischen Staat zugeschnittenes Islamverständnis“ auf. Dies geschah auf Seiten Doğans, um den sunnitischen Islam in seiner dominanten Rolle im Staatsapparat schwächen und den Aleviten eine permanente Gleichstellung gewährleisten zu können. Die heterodoxe Auslegung des Islams und die tiefe Verbundenheit zur kemalistischen Ideologie vereinfachte es auch der kemalistischen Elite des Landes, eine Allianz mit den türkischen und staatsloyalen Aleviten einzugehen. Da zu diesem Zeitpunkt der sunnitisch-politische Islam sich als eine handfeste und permanente Größe in der Wählerschaft etabliert hatte, nahmen auch die säkular-national(istisch)en und reformorientierte Tendenzen in dieser „Alevitisch-Kemalistischen Allianz“ ihren Platz ein.

Betrachtet man die Beziehung dieser drei Varianten des Türkischen Islams, also der „Türkisch-Islamischen Synthese“, des „Türkei Islams“ und des „Alevitisch-Türkischen Glaubens“ bezüglich ihrer möglichen Rolle als ein „Bollwerk“ gegen staatsfeindliche Kräfte innerhalb der Türkei näher, so stellen sich als bestimmende Faktoren für eine solche Rolle die Auslegung des Islams und die Befürwortung der kemalistischen Ideologie dar. Hinsichtlich dieser Faktoren kann man die Beziehungen zwischen dem türkischen Staat und den jeweiligen Gruppen, die zu ihrer Zeit als jeweils best geeignete Kandidaten für solch eine Zusammenarbeit in Frage kamen, in drei Kategorien einstufen, nämlich als Symbiose, Duldung und Allianz. Die Symbiose trifft auf die Zusammenarbeit zwischen dem Staat und der „Türkisch-Islamischen Synthese“ zu, weil durch sie zwischen dem Kemalismus und dem vormals ihm entgegengesetzten Islam eine zwangsläufige Einigung gegenüber der kommunistischen Gefahr zu Stande gekommen ist. Die Duldung betrifft eine verhältnismäßig kurze Zusammenarbeit zwischen der Gruppe der *Fethullahçılar* und den Kemalisten. Da die kemalistische Staatselite den aufsteigenden sunnitisch-politischen

Islam sowie den kurdischen Separatismus mit Hilfe eines gemäßigt islamischen Mittels schwächen wollte, wagte sie kurzfristig, dies mit Hilfe von Gülens „Türkei Islam“ zu versuchen, stellte aber sehr bald fest, dass aufgrund der selbstständig, diszipliniert und streng aufgebauten Strukturen dieser Gemeinschaft eine Zusammenarbeit nicht möglich war. Die Zusammenarbeit in Form einer vollkommenen Allianz betrifft die Kooperation von Kemalisten und der Organisation des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ İzzettin Doğans, da bezüglich der Ziele und ideologischen Orientierung eine völlige Harmonie besteht. Solch eine ideologische und politische Harmonie zwischen den staatsloyalen Aleviten kam erst zustande, nachdem die Aleviten der *Cem*-Stiftung sich von dem oppositionellen und rebellischen Alevitentum losgelöst hatten und im Stande waren, die staatsloyale und kemalistische Orientierung zu verkörpern. Betrachtet man die stark ablehnende Haltung der großen alevitischen Vereine gegenüber der politischen und religiösen Linie Doğans und die gegenwärtig durchaus bestehende Harmonie zwischen Doğan und der Staatselite – bestehend aus Militärs, Staatspräsident Ahmet Necdet Sezer und Politiker des kemalitischen Spektrums –, wird es deutlich, dass trotz der defensiven Rhetorik Doğans eine heimliche Allianz zwischen den *Cem*-Aleviten und Staat besteht. Darüber hinaus beschleunigte auch die Etablierung des sunnitisch-politischen Islams als eine permanente Gefahr diese Zusammenarbeit. Somit hat der Kemalismus praktisch seine „Feind-Freund Korrelation“ neu bestimmt, indem Sunnitentum und Alevitentum des „türkisch-islamischen Gedankenguts“ ihre Plätze getauscht haben.

Je mehr sich die Zusammenarbeit der jeweiligen Gruppen mit den kemalistischen Eliten intensiviert, desto stärker staatlich erscheinen die Strukturen ihrer Organisation. Während die Beziehung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ mit dem Staat in Form einer Symbiose zustande kam und deshalb jenseits der offiziellen

Kooperation staatgefunden hat, hat die Allianz zwischen İzzettin Doğan und der Staatselite auch in der Öffentlichkeit einen teilweise staatlichen Charakter gewonnen. Abgesehen von der vorübergehenden Duldung stellt hingegen die Beziehung zwischen dem kemalistischen Kader und Fethullah Gülen schon eine Rivalität dar. Bemerkenswert ist das Verhalten der Militärs den jeweiligen Protagonisten gegenüber. Während die Militärs mit den Vertretern der „Türkisch-Islamischen Synthese“ schweigend und hinter geschlossenen Türen zusammenarbeiteten und gegenüber İzzettin Doğan ihre Sympathie nicht verbergen, machen sie ihren Unmut Gülen gegenüber in aller Öffentlichkeit publik. Mittels dieses Gemeinschaftsbildes versuchten die Verfechter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ einen Ideologietransfer durchzuführen und das Wertesystem des kemalistischen Staates zu beeinflussen, während Doğan mit seinem „Alevitisch-Islamischen Glauben“ mitten in der kemalistischen Ideologie seine Position bezieht. Fethullah Gülen baut seinen Einfluss hingegen eigenhändig und völlig jenseits des kemalistischen Kontroll- und Einflussbereichs aus. Die Positionierung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ kann daher als „staatsnahe-kooperativ“, die des „Alevitisch-Islamischen Glaubens“ als „halb-staatlich und loyal“ und des „Türkei Islams“ als „staatszentriert und zivil“ attestiert werden.

6.2. Politische Dimension:

Nationale Identitätsbildung und Feindbild

Das primäre Ziel der modernen Türkei, zumindest aus der Perspektive der Gründerelite, war die Säkularisierung und Verwestlichung der gesellschaftspolitischen Strukturen der türkischen Gesellschaft. Da die Etablierung einer starken nationalen Identität in dieser Zielsetzung eingeschlossen war, waren die kemalistischen Reformen mit dem Versuch verbunden, den Islam in eine staatskonforme, laizistische und entpolitisierte

Bahn zu leiten, um ihn mit dem Türkentum im Sinne einer nationalen Identität kompatibel und ihm förderlich zu machen. Die gegenwärtigen Tendenzen jedoch, die sich für einen Türkischen Islam jenseits der arabisch-persischen Einflüsse stark machen, sind nicht der Erfolgbilanz dieses kemalistischen Vorhabens zuzuschreiben. Denn der gegenwärtige Türkische Islam ist kein Produkt der Anfangsphase der Türkischen Republik und unabhängig von den Vereinnahmungsversuchen der kemalistischen Elite entstanden. Es war die Frustration der islamisch-türkisch orientierten Intellektuellen, die sich die türkische Geschichte nicht losgelöst vom islamischen Erbe vorstellen konnten, die dem Türkischen Islam den Weg ebnete. Aber das Ende der osmanischen Herrschaft über die diversen islamischen Völker hatte nicht nur in der Türkei, sondern auch in der arabischen Welt die Nationalisierung des Islams zur Folge. Während diese Nationalisierung für die arabische Welt aufgrund des arabischen Ursprunges des Islams ein reibungsloser Prozess war, wurde er für die türkische Elite ein ernsthaftes Problem. Um dieses Problem lösen zu können, waren die säkulare Härte des kemalistischen Regimes und der von oben eingeleitete Verwestlichungsprozess keine langfristigen Mittel. Den radikalen Maßnahmen der früheren Ära der Türkischen Republik zum Trotz, eroberte der Islam in den ersten freien Wahlen der Türkei seine politische Stellung zurück und blieb weiterhin das sinnstiftende Element der türkischen Gesellschaft. Aber das kompromisslose Bestehen der kemalistischen Kräfte, insbesondere der Militärs, auf dem laizistischen Charakter der türkischen Republik einerseits und den im Dienste des Islams gewonnenen Werte andererseits zwangen die türkisch-islamisch gesonnenen Intellektuellen des Landes, das Verhältnis von Islam und Nationalismus neu zu definieren. Bei den beschriebenen Entwicklungen konnte es letztlich keine andere Antwort auf die Identitätskrise des türkischen Nationalstaates und seiner Gesellschaft geben als „ein türkisch-islamisches Bekenntnis“, das politischen und gesellschaftlichen Bedürfnissen Rechnung

trägt. Deshalb sind die sunnitischen ebenso wie die alevitischen Varianten der Türkischen Islamkonzeptionen nichts anderes als die historisch-politischen Erscheinungsbilder dieser Bedürfnisse. Sowohl die „Türkisch-Islamische Synthese“ als auch der „Türkei Islam“, und ebenso seine alevitische Form, der „Alevitisch-Islamischer Glauben“, sind unterschiedliche Ausdrucksformen des Bedürfnisses, den Islam nicht aus der türkischen Identität zu verdrängen. Sie sind aber auch zwangsläufig mit der Aufgabe verbunden, unter dem Druck der kemalistischen Staatelite eine Befreiung von der persischen und arabischen Kulturlast herbei zu führen, indem sie die türkische Auffassung des Islams als die richtige und tolerantere Form des Islams propagieren. Deshalb produzieren alle drei Varianten des Türkischen Islams die gleiche politische Identität und dasselbe Feindbild: Loyalität gegenüber dem Staat, Stärkung des Türkentums sowie eine ablehnende Haltung gegenüber dem persischen und arabischen Islam. Während sich die sunnitischen Varianten des Türkischen Islams, also die „Türkisch-Islamische Synthese“ und der „Türkei Islam“ von der arabischen Kulturlast im Rahmen der prägenden Religiosität befreien wollen und deshalb verhältnismäßig deutlich und wirksam gegenüber dem persischen Islam mobil machen, bemüht sich die alevitische Variante dieses Islams, den „Alevitisch-Islamischen Glauben“ von seiner schiitisch-persischen Last zu befreien, während er sich mühelos gegen den arabischen Islam positioniert. Gerade wegen dieses Charakters bezüglich der arabisch-persischen Feindbilder vermag der Kemalismus den Türkischen Islam zu schätzen. Darüber hinaus ist die „staatsloyale, regimerefreundliche oder duldende Haltung“ des Türkischen Islams auch ein weiterer Vorteil für den Kemalismus. Im Gegenzug waren oder sind die Verfechter der genannten Varianten des Türkischen Islams bereit, mit dem kemalistischen Staat zu kooperieren oder zumindest gegen ihn nicht zu rebellieren, solange ihrem Glauben und diesbezüglichen Aktivitäten den Boden nicht entzogen wird. In diesem Sinne ist die Positionierung der jeweiligen Konzeptionen

der Staatsgewalt gegenüber von besonderer Bedeutung. Da die Staatsgewalt in den 1940er Jahren die Ausübung der religiösen Praxis streng kontrollierte, beklagen sowohl die alevitische als auch die sunnitische Seite eine Unterdrückung und Diskriminierung der religiösen Praxis seitens des Staates. Aber hinsichtlich dieses Phänomens richten sie ihre Kritik nicht direkt gegen den Staat selbst, sondern gegen die jeweiligen politischen Verantwortlichen, wobei die sunnitische Seite dafür die Republikanische Volkspartei (*CHP*) und die alevitische Seite eher die konservativen Parteien des letzten halben Jahrhunderts verantwortlich macht. Indessen bleibt für beide Glaubensbekenntnisse der Staat weiterhin unantastbar und sie erwarten im Gegenzug zu ihrer loyalen Haltung gegenüber dem Staat mehr Freiräume für die Ausübung ihrer jeweiligen Islampraxis. Darüber hinaus verpflichten sich die Verfechter des Türkischen Islams allesamt der Etablierung einer türkisch-islamischen Identität, die im Rahmen des „staatskonformen konservativen, dem Vaterland und dem Türkentum dienenden Islams“ bleibt sowie sich notfalls dem Staat gegenüber „unkritisch laizistisch-demokratisch“ verhält.

6.3. **Historische Dimension:**

Die Bewertung der türkischen Geschichte

Wie bereits thematisiert, stand die neugegründete Republik Türkei in ihren Anfängen einer besonderen Herausforderung gegenüber, nämlich der Bearbeitung einer tausendjährigen Ära der Geschichte im Zeichen des Islams. Keine andere Religion hat die Geschichte und Kultur der Türken so beeinflusst und bestimmt wie der Islam. Die radikale Orientierung auf den Westen und die Ablehnung des arabisch-persischen Kulturerbes konnte daher zwar in der Anfangsphase der Türkischen Republik einen gewissen Erfolg verzeichnen, die Etablierung eines Türkischen Islams, der auf westliche Werte und die nationalen Interessen orientierten Staatsideologie untergeordnet werden sollte, blieb aber weiter

offen. Um eine weitere Beeinflussung der türkischen Nation durch die arabischen und persischen Kulturelemente zu verhindern und um die historische Dominanz des Islams aufzubrechen, entwickelte die neue türkische Geschichtsschreibung parallel zur Entwicklung des „türkisch-islamischen Selbstverständnisses“ auch eine Sichtweise, wonach die Islamisierung der Türken nicht auf Kosten einer kulturellen und politischen sowie militärischen Unterwerfung unter die Araber oder Perser stattgefunden hätte. Obwohl diese Wahrnehmung, die auch die Grundsteine der vorhin erwähnten neuen Identität der türkischen Nation legte, bezüglich der Islamisierung der Türken von den sunnitischen und alevitischen Weltbildern anders definiert wird, bleibt sie doch in ihrem Kontext mit der These verbunden, dass der wahre Islam Jahrhunderte lang unter den Türken erhalten blieb. Nach der sunnitischen Weltansicht der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und des „Türkei Islams“ führte eine Parallele zwischen dem Islam und dem alttürkischen Glauben sowie die Gemeinsamkeit bezüglich der islamischen und türkischen Wertvorstellungen zur Annahme des Islams, was wiederum eine Systematisierung und Bereicherung der religiösen Werte der Türken sowie die Vollendung ihres auserwählten Charakters zur Folge gehabt haben soll. Aus dieser Perspektive heraus wurde die tausendjährige Phase der Herrschaft des Islams, welche am Anfang der Republik als verlorengegangene Jahre betrachtet wurden, in eine Phase der Dienstjahre eines Fahnenträgers uminterpretiert. Zugleich wurden die Perser und Araber für diesen Dienst als unqualifiziert erklärt. Nach der alevitischen Betrachtung im „Alevitisch-Islamischen Glauben“ fand die Islamisierung der Türken trotz der hegemonialen Versuche seitens der Araber nicht durch die Annahme des von Omayyaden aufgedrängten Islams, sondern durch einen im türkischen Guss neu geformten Islam statt. Somit kommt die türkische Geschichte im Zeichen des Islams nach dem Weltbild der alevitisch-türkischen Wahrnehmung als eine Phase der Überarbeitung und Rettung des wahren und richtigen Islams daher.

Diese unterschiedliche Betrachtung der Islamisierung der Türken hindert weder alevitische noch sunnitische Verfechter des Türkischen Islams daran, die Türken als „Besitzer des wahren und richtigen Islams“ zu betrachten. Aufgrund dieser gemeinsamen Betrachtungsweise der islamischen Ära der türkischen Geschichte sehen die alevitischen und die sunnitischen Vertreter des Türkischen Islams trotz der unterschiedlichen Bewertung der späteren Ären das Osmanische Reich als „Heimat der vollendeten Türkisch-Islamischen Zivilisation“, welche weder zuvor noch danach errichtet werden konnte.

In Bezug auf die moderne türkische Geschichte rivalisieren die alevitischen und sunnitischen Meinungen zwar miteinander, stellen aber die Türkei keinesfalls als das „Land des richtigen und toleranten Islamverständnisses“ in Frage. Ausgenommen die Ära Atatürks, in der die Bewertungen aufgrund der (euphorischen) Anhängerschaft Doğans und der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und infolge des politisch bedingten Schweigens Gülens auseinander klaffen, werden die früheren Phasen der Republik, insbesondere die Machtperiode der Republikanischen Volkspartei (*CHP*), nach dem Muster einer „Schwarz-Weiß Malerei“ bewertet. Was Doğans „Alevitisch-Islamischem Glauben“ als die goldene Phase der Republik gilt, bedeutet für die Vertreter der „Türkisch-Islamischen Synthese“ und den Initiator des „Türkei Islams“, Gülen, die Phase der Unterdrückung ihres Glaubens. Umgekehrt empfindet Doğan die Ära nach den 1950er Jahren als eine Unterdrückung und Diskriminierung des alevitischen Glaubens, während die sunnitische Seite diese als eine Erlösung von der Diskriminierung ihres Glaubens wahrnimmt. Die kontroverse Einstellung in Bezug auf die türkische Geschichte gilt genauso für die Perioden der Auseinandersetzungen zwischen dem Safawidenherrscher Şâh İsmail und dem osmanischen Sultan Yavuz Selim. Sie hindert aber die alevitischen und sunnitischen Verfechter des Türkischen Islams nicht daran, sich unter einem

gemeinsamen Nenner zu vereinigen: „die asiatisch-türkische Verwurzelung des Türkischen Islams, die Verehrung des Osmanischen Reiches sowie die Auffassung, dass Türkentum mit dem Innehaben eines tolerant-sufistischen Islamverständnisses gleichzusetzen“ sei, sind verbindende Elemente aller drei Glaubensrichtungen. Da alle drei Varianten des Türkischen Islams die Merkmale der Weltoffenheit, des Humanismus und der Toleranz ihres Islamverständnisses jeweils in den Vordergrund ihres Weltbildes stellen, greifen sie in ihrer Verehrung des Osmanischen Reiches als den unerreichbaren Stern am Zivilisationshimmel der Menschheit auf das gleiche Erbe zurück und treten als Nachfolger des sufistisch-türkischen Islams auf, wobei als Folge davon die beliebten Protagonisten der sufistischen Lehre, wie Ahmed Yesevî, Yunus Emre und Mevlana, für den alevitischen ebenso wie für den sunnitischen Anspruch vereinnahmt werden.

7. **Schlussfolgerung**

Anhand der untersuchten Weltbilder und Selbstdefinitionen dreier Konzeptionen des Türkischen Islams lässt sich das Ergebnis formulieren, dass die „Türkisch-Islamische Synthese“, der „Türkei Islam“ und der „Alevitisch-Islamische Glauben“ sich primär nicht glaubensspezifisch und an der türkischen Auslegung des Islams orientieren, sondern vielmehr auf der Grundlage ihrer Wahrnehmung der türkischen Geschichte, des Islams, der gegenwärtig modernen Wertvorstellungen sowie ihrer Positionierung dem kemalistischen Staat gegenüber eine historisch-politische Identität aufweisen. Obwohl von einer glaubensspezifischen sowie konfessionellen Unterscheidung des Islams unter den Turkvölkern Zentralasiens und der Türkei gegenüber dem arabischen und insbesondere persischen Islam durchaus die Rede sein kann, wenden die Verfechter des gegenwärtigen Türkischen Islams diese Unterscheidung dennoch nicht primär glaubensspezifisch, sondern

politisch an. Dass die türkischen Varianten des Islams durch eine lange Entwicklungsphase, beginnend mit der Lehre von Sufisten der früh-türkisch-islamischen Ära wie Ahmed Yesevî, ihre Gestalt und ihren Charakter gewonnen haben, ist historisch durchaus nachvollziehbar. Aber der Türkische Islam, der seit den 1990er Jahren politisch aufblüht und in Fethullah Gülens „Türkei Islam“ und in İzzettin Doğans „Alevitisch-Islamischem Glauben“ Verfechter gefunden hat, kann durch sein Weltbild nicht davon überzeugen, dass er tatsächlich in den Spuren des so genannten „Yesevî-Islams“ wandelt. Denn sowohl Gülens „Türkei Islam“ als auch Doğans „Alevitisch-Islamischer Glauben“ konzentrieren sich in erster Linie wie ihre Vorgänger der „Türkisch-Islamischen Synthese“ auf die politisch relevanten Interessen, wobei sie in den Vordergrund ihrer Überzeugungsarbeit gern „die Erbschaft eines moderaten und weltoffenen Islams“ stellen. Wohlgermerkt sind die „Türkisch-Islamische Synthese“, der „Türkei Islam“ und der „Alevitisch-Islamische Glauben“ unterschiedliche Facetten derselben „türkisch-islamischen Identität“, wobei die letzteren im Vergleich mit der „Türkisch-Islamischen Synthese“ ihre Weltbilder über den ideologischen Inhalt hinaus durch eine religiöse Auslegung ergänzen. Aber sie sind allesamt nicht im Interesse eines reformorientierten Islams ihrerseits, obwohl sie sich gemäß den gegenwärtigen Deutungs- und Verhaltensmustern gern als Vorreiter des moderaten Zweigs des Islams präsentieren und ihn mit dem demokratischen und weltoffenen Wertesystem in Einklang zu bringen versuchen.

Mit Ausnahme der Haltung gegenüber gegenwärtigen politischen Ereignissen sowie der konfessionellen Positionierung gegenüber Teilschritten der türkischen Geschichte bewerten die „Türkisch-Islamische Synthese“ und deren Erben, der sunnitische „Türkei Islam“ und der „Alevitisch-Islamische Glaube“, die islamischen Ären der türkischen Geschichte aus der gleichen Perspektive, wobei die Islamisierung der Türken von der alevitischen und sunnitischen

Seite jeweils unterschiedlich interpretiert wird. Aber dass „der Islam unter der türkischen Flagge bis Wien getragen wurde“ und „durch den türkischen Beitrag seinen toleranten und sufistischen Charakter gewonnen hat“, wird von allen Verfechtern des Türkischen Islams propagiert. Gerade wegen dieser historischen Auslegung zeichnet sich der Türkische Islam, wie in der Einleitung dieser Arbeit als These aufgestellt, nicht nur als ein politisches Verhaltensmuster der Gegenwart ab, sondern ist auch als eine direkte Folge der türkischen Geschichte zu begreifen. Die politisch-sozialen Zustände, die die Entstehung des Türkischen Islams als eine religiös bedingte und historisch-politische Identität der türkischen Nation verursacht haben, sind wie folgt festzustellen.

(a) Die Säkularisierungs- und Nationalisierungsmaßnahmen in der Türkei zwangen „den Islam“, sich in einer nationalen Bahn fortzubewegen. Die Notwendigkeit der Eliminierung der in die türkische Kultur eingedrungenen arabischen und persischen Kulturelemente zum einen, und das politische Bedürfnis nach einem Entkräften der Religion im politischen Leben zum anderen, bewog die türkische Elite, den Islam innerhalb der Schranken nationaler Denkmuster zu übernehmen. Gewiss nicht ohne Erfolg. Denn unter dem Damoklesschwert des laizistischen und kemalistischen Staates entstand innerhalb der islamisch-türkischen Eliten ein Denkmuster des Islams, das sich verpflichtete, einen Beitrag zu Gunsten des türkischen Nationalismus zu leisten. Nach dem Zerfall des sowjetischen Imperiums in den 1990er Jahren und im Zusammenhang mit den Diskussionen über die Neue Weltordnung entstand mit Hilfe dieses nationalismusfreundlichen Islams innerhalb des rechts-konservativen Spektrums der türkischen Elite eine politisch-religiöse Re-Osmanisierung. Infolge dieser Re-Osmanisierung sollte die Türkei vom Balkan bis zur Chinesischen Mauer ihren einstigen verdienten Einfluss zurückerobern und somit an der Gestaltung der Neuen Weltordnung teilhaben. Das Erfolgsrezept für eine diesbezügliche politische Offensive war ein

mit dem Türkentum harmonisierter Islam. Denn sowohl die ethnischen Spannungen in den zentralasiatischen Ländern als auch der Ansturm des iranischen und des arabischen Islams bewogen die Türkei dazu, mit dem „moderaten und weltoffenen Islam“ aufzutrumphen. Gerade diese Notwendigkeit machte für die islamisch geprägten Gruppen den Weg frei, die Massen patriotisch und religiös im Namen der Missionierung des Türkischen Islams zu mobilisieren. Hinsichtlich dieser politisch-religiösen Re-Osmanisierung der türkischen Gesellschaft machen sich die religiösen Verfechter des gegenwärtigen Türkischen Islams, Fethullah Gülen und İzzettin Doğan, die im Osmanischen Reich von den *Tarikat*-Orden übernommene Rolle zu eigen. Die Rollen, die die hofnahe *Nakşibendîyye* und die bei den Militärs angesehene *Bektaşîyye* im Osmanischen Reich gespielt haben, werden gegenwärtig im Wesentlichen vom „Türkei Islam“ Gülens und dem „Alevitisch-Islamischen Glauben“ Doğans übernommen, indem sie die historische Mission dieser einflussreichen Orden innerhalb einer „islamisch-türkischen Weltsicht“ verwirklichen. Zu diesem Zweck streben der „Türkei Islam“ und der „Alevitisch-Islamische Glauben“ mit Hilfe der nationalen Auslegung des Islams an, ihre Klientel zu vergrößern und im Staat ihren Einfluss zu erweitern. Deshalb konkurrieren sie insgeheim auch um die Dominanz der türkischen Wertvorstellungen miteinander. Betrachtet man den „laizistisch-kemalistischen Diskurs“ der Militärs sowie der Staatselite und den „konservativ-nationalistischen Diskurs“ der politischen Intellektuellen, stößt man auf die unterschiedlich intensivierten Machtbalance des türkischen Nationalismus. Gülen und Doğan sind mit ihren gegenwärtigen Aktivitäten nichts anderes als der zivile Flügel dieser Machtbalance.

(b) Schon zu Beginn des Verwestlichungsprozesses des Osmanischen Reiches fühlte sich die türkische Elite berufen, die bestehenden religiös-nationalen Werte sowie die politischen Strukturen des Landes mit dem überlegenen Weltbild der westlichen Zivilisation in

Einklang zu bringen. Diese Tendenzen beschleunigten sich mit der Gründung der Türkischen Republik und entwickelten sich zu einer Staatspolitik. In diesem Prozess kam auch der Islam mit den Grundwerten des Westens in Berührung, jedoch ohne sich dem Westen politisch unterwerfen zu wollen. Diese Konfrontation des Islams mit dem Westen auf der zivilisatorischen Ebene einerseits und der richtungsweisende politische Druck des kemalistischen Regimes andererseits bewog den Islam in der Türkei dazu, zu Gunsten der westlichen Werte zu kapitulieren. Der durch diese Kapitulation gewonnene Charakter ermöglicht heutzutage dem Türkischen Islam, sich als moderates, demokratisches und weltoffenes Modell in der Weltöffentlichkeit zu präsentieren. Auch hinter dem Anspruch auf die Rolle eines Aufklärers und Reformisten bezüglich der islamischen Welt, die die Türkei seit dem 11. September 2001 gern für sich beansprucht, steht auch das nationale und religiöse Weltbild des Türkischen Islams.

Da die „Türkisch-Islamische Synthese“ die erste konkrete Gestalt der historisch-politischen Identität des „türkisch-islamischen Gedankenguts“ war, brachte sie eine allgemein als kurzfristig und reaktionär bezeichnete Weltsicht zustande. Der „Türkei Islam“ und der „Alevitisch-Islamische Glauben“ ergänzen hingegen ihre Weltbilder mit einer glaubensspezifisch-ideologischen Sicht und religiösen Auslegung. So bieten diese religiösen Auslegungen mehr als eine elitäre Antwort für die sunnitische und alevitische Klientel. Dennoch zeichnen alle drei Varianten des Türkischen Islams folgenden Gemeinsamkeiten aus: (a) Behauptung des Innehabens des wahren und richtigen, toleranten sowie sufistisch geprägten Islams, (b) Idealisierung der osmanischen Feldzüge in den Westen und des osmanischen Herrschaftssystems im religiösen und politischen Sinne, (c) ablehnende Positionierung dem arabischen und dem persischen Islam gegenüber, (d) staatsloyale bzw. staatsfreundliche Haltung, (e) Ablehnung der politischen Betätigung in Form einer religiösen Partei und stattdessen Anwendung eines

pragmatischen Einflusses auf die Politik, (f) Hervorhebung der islamischen Ären der türkischen Geschichte als bessere Alternative zu den gegenwärtig demokratisch-humanen Werten.

Wenn es um die Auslegung des jeweils alevitischen oder sunnitischen Glaubens geht, sind die gegenwärtigen Verfechter des Türkischen Islams, Fethullah Gülen und İzzettin Doğan, nicht Willens, ihren traditionellen und starren Glauben einem reformorientierten Prozess zu unterziehen, wobei sie mit Blick auf die politischen Verhältnisse der Türkei eine tolerante und modische Rhetorik anwenden. In diesem Sinne sind sie eng mit den sunnitischen bzw. alevitischen Traditionen verbunden, gestalten aber ihre politischen Verhaltens- und Deutungsmuster – anders als ihre Kontrahenten, d.h. anders als das politisch-radikale Sunnitentum und das oppositionelle Alevitentum, – rhetorisch tolerant. Darüber hinaus setzen beide nicht nur politische Verhaltensmuster strategisch ein, sondern auch ihre jeweiligen religiösen Auslegungen.

8. Anhang

8.1. Biographie Fethullah Güdens

Fethullah Güden wurde 1938, im Todesjahr Atatürks, in dem ost-
anatolischen Dorf Korucuk geboren. Güden wuchs in einer
religiösen Familie auf und begann im Alter von vier Jahren mit
dem Beten.¹ Der Vater und die Mutter gehörten zum
Derwischorden der *Kâdirî* und der Großvater Molla Ahmed war
streng religiös.² Güdens Vater selbst lehrte den Sohn arabisch, und
die Mutter Rafia unterrichtete ihn, weil es im Dorf keine Schule
gab. Als später eine kleine Grundschule eingerichtet wurde,
besuchte er diese und lernte parallel zum staatlichen Unterricht den
Koran auswendig.³ Nachdem er die Grundschule beendet hatte,
besuchte er die religiöse Privatkunde von Hacı Sıtkı Efendi in
Hasankale⁴ und die *Medrese* der *Kurşunlu*-Moschee in Erzurum.⁵
Außerdem besuchte er die Veranstaltungen berühmter Sufi-
Derwische wie Alvarlı Efe, der als *Alvar İmamı* bekannt war und
der als eine wichtige und einflussreiche Persönlichkeit in Güdens
Leben war.⁶ Bereits während seiner Schulzeit hatte Güden die
Bücher Nursîs und die Gruppe der *Nurcular* kennengelernt.⁷

Im Alter von 18 Jahren wurde Güden nach bestandener
Aufnahmeprüfung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten,
Diyanet, als zweiter Imam in Edirne eingestellt und amtierte dort
bis 1959.⁸ Nach dem Militärdienst, in dessen Verlauf er den
Militärputsch von 1960 gegen Adnan Menderes miterlebte, kehrte

¹ Can, 1996: 90; Erdoğan, 1995: 21, 33-34; Die Angaben über die Biographie
Fethullah Güdens basieren hauptsächlich auf zwei Interviewe mit Güden, welche
von ihm nahestehenden Journalisten Latif Erdoğan in der Tageszeitung *Zaman*
veröffentlicht wurden. Während der erste Teil dieser Interviewserie, der auch in
Form eines Buches herauskam, die Erinnerungen Güdens bis 1972 umfasste,
beinhaltete der zweite Teil der Serie seine Erinnerungen von 1972 bis 1980.

² Erdoğan, 1995: 16.

³ Ebenda, 25, 34.

⁴ Ebenda, 34.

⁵ Ebenda, 37.

⁶ Ebenda, 27-29.

⁷ Ebenda, 44-45.

⁸ Ebenda, 49.

er zu seinem Amt als Prediger nach Edirne zurück.⁹ Während seiner zweiten Amtszeit in Edirne präsentierte sich Gülen auf andere Weise als zuvor und wandelte sich von einem frommen Derwisch zu einem führenden und engagierten Prediger.¹⁰ Er wurde aber aufgrund von Äußerungen wie der folgenden in seiner Rede während der Festpredigt in der *Dar'ülhadis*-Moschee angeklagt und nach Kırklareli versetzt: „Werden die Jugendlichen nicht nach islamischen Maßstäben erzogen, dann trinken sie bald aus den Schädeln ihrer Väter Wein“.¹¹ Nachdem er kurze Zeit nach seiner Versetzung den islamischen Dichter Necip Fazıl Kısakürek zu einer Konferenz nach Kırklareli eingeladen hatte, löste die lokale Presse eine Kampagne gegen Gülen aus.¹² Aufgrund dieser negativen Kampagne entschied er sich, Thrakien zu verlassen und wurde wenig später in Izmir eingestellt (1966).

In Izmir begann eine neue Ära seines Lebens, die als Ausgangspunkt der Gemeinschaft der *Fethullahçılar* gilt. Er wurde in der *Kestanepazarı*-Moschee und Koranschule als Prediger und Direktor eingestellt. Durch dieses Amt begann sein Kontakt mit Schülern und Studenten, und ihm kam die Idee, diese jungen Menschen in einem islamischen Milieu zu erziehen und mit ihnen eine „Goldene Generation“ zu schaffen.¹³ Gülen schilderte in seinen Predigten eine junge Generation, die nach den islamischen Grundwerten erzogen werden sollte, um somit in der Zukunft die Verantwortung der Gesellschaft zu übernehmen.¹⁴ Diese Generation solle idealistisch, in Liebe verbrennend, aktiv agierend und barmherzig leben.¹⁵ Um diese Erziehungsgrundsätze zu verwirklichen¹⁶, durchwanderte Gülen bis zum Jahr 1971 die ganze Ägäisregion, um zu predigen und um Spendengelder für die neu zu

⁹ Erdoğan, 1995: 87.

¹⁰ Ebenda, 50.

¹¹ Ebenda, 75-76.

¹² Ebenda, 97.

¹³ Ebenda, 103.

¹⁴ Erdoğan, *Zaman*, 02.12.1996: 20.

¹⁵ Mertek: 22-29.

¹⁶ Ebenda, 110-111.

gründenden Studentenheime zu sammeln. So entstand 1968 das erste Studentenwohnheim, das den Kern der heutigen Schulen und Wohnheime der *Fethullahçular* bildete.¹⁷

Während des Militärmemorandums vom 12. März 1971 wurde er von der politischen Polizei festgenommen.¹⁸ Nach sieben Monaten Haft wurde er entlassen und erst in Edremit, später in Bornova-Izmir wieder eingestellt.¹⁹ Er versuchte bis zum Militärputsch vom 12. September 1980 eine neue islamische Gemeinde, die später von den Medien *Fethullahçular* genannt wurde, zu organisieren. Zu diesem Zweck veranstaltete er Sommercamps, in denen die Schüler unter militärischer Disziplin die religiösen Texte von Said Nursî lasen sowie in der Natur ruhig beten konnten, und eröffnete weitere Studentenhäuser.²⁰ Obwohl er sich in seinen Predigten gegenüber dem Staat gehorsam und loyal verhielt, stand er nach dem Militärputsch 1980 sechs Jahre lang auf der Fahndungsliste der Polizei. Trotz dieser ungünstigen Lage nach 1980 nahm jedoch der Einfluss seiner Gemeinde zu. Als Gülen im Jahr 1986 durch die Entscheidung des Sicherheitsgerichtes (*Devlet Güvenlik Mahkemesi*) noch einmal auf freien Fuß gesetzt wurde, stand er vor einem Imperium bestehend aus zahlreichen Wohnheimen, Privatschulen, tausenden Studentenhäusern (*Dersane*) und einer eigenen Presse. Dank der Unterstützung des konservativen Regierungschefs, Turgut Özal, der in der Zeit von 1967 bis 1970 mehrfach ein Zuhörer Gülens war²¹, konnte Gülen trotz der schlechten Bedingungen nach dem Militärputsch seine Machtbasis weiter ausbauen.

Obwohl Gülen von 1989 bis 1992 nochmals seine Tätigkeit als Prediger aufnahm, blieb er bis zum Jahr 1994 der Öffentlichkeit fern. Mit der Gründung des *Gazeticiler ve Yazarlar Vakfı* (Stiftung der

¹⁷ Mertek: 114.

¹⁸ Ebenda, 136-137.

¹⁹ Erdoğan, *Zaman*, 30.12.1996: 20.

²⁰ Erdoğan, 1995: 121.

²¹ Akman, *Sabah*, 24.01.1995: 26.

Journalisten und Autoren), dessen Ehrenvorsitz Gülen innehatte, wurde das Startzeichen für künftige öffentliche Auftritte Gülens gesetzt.²² Anfang 1994 trafen sich Fethullah Gülen und Ex-Ministerpräsidentin Tansu Çiller im Amt des Präsidiums in Ankara. Ein zweites Treffen zwischen Çiller und Gülen fand zwei Monate später in der Villa Çillers in Yeniköy-Istanbul statt. Der Veröffentlichung seiner Memoiren durch den ihm nahestehenden Journalisten Latif Erdoğan in der Zeitung *Zaman*, die als Sprachrohr der Gemeinde der *Fethullahçılar* zählt, folgten Interviews mit Gülen in den Massenblättern *Sabah* und *Hürriyet*.²³ Wenige Tage später, im Ramadan, lud Gülen durch die *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı*, die wichtigsten Persönlichkeiten der Türkei zum *İftar*-Mahl ein. Am 3. Juli 1995 wurde Gülen zum ersten Mal in der Geschichte der Türkei als der Führer einer islamischen Gemeinde zwei Stunden lang im staatlichen Fernsehen *TRT* von dem Journalisten Reha Muhtar interviewt. Es folgten Treffen mit den Vorsitzenden fast aller Parteien, insbesondere mit Mesut Yılmaz, *Anavatan Partisi* (*ANAP*-Mutterlands Partei), Hikmet Çetin, *Cumhuriyet Halk Partisi* (*CHP*-Republikanische Volkspartei), Bülent Ecevit, *Demokratik Sol Parti* (*DSP*- Demokratische Linkspartei), Alparslan Türkeş, *Milliyetçi Hareket Partisi* (*MHP*-Partei der Nationalistischen Bewegung).

Am 5. Januar 1996 trat Gülen noch einmal bei der Verleihung der Toleranzmedaille durch die *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı* im *Çırağan Palace Hotel* an die Öffentlichkeit. Während dieser Versammlung stand er mit dem berühmten kemalistischen, linksgerichteten Professor Toktamış Ateş Hand in Hand auf der Bühne.²⁴ Wenig später traf Gülen mit den Vertretern der jüdischen und griechisch-

²² Ergün, 1999: 231.

²³ Akman, *Sabah*, 22-31.01.1995; Özkök, *Hürriyet*, 23-28.01.1995.

²⁴ Gündüz, 1996: 34.

christlichen Religionsgemeinschaften der Türkei zusammen.²⁵ Es folgte ein Besuch bei Papst Johannes Paul II. im Vatikan.²⁶

Gülens Aufwind und die Mission der Toleranz endete mit dem Militärmemorandum vom 28.02.1997, mit dem das Militär die Macht der islamischen *Refah Partisi (RP)* regeln wollte. Als der private Fernsehsender *atv* eine geheime Videokassette Gülens, in der er seinen Schülern die Besetzung von Posten in Justiz und Verwaltung empfahl, veröffentlichte, löste die Sendung eine Kampagne gegen Gülen aus, woraufhin ein juristisches Verfahren durch den Generalstaatsanwalt des Sicherheitsgerichtes (*Devlet Güvenlik Mahkemesi*) Nuh Mete Yüksels gegen Gülen eingeleitet wurde.²⁷ Das Gerichtsverfahren wurde jedoch im Rahmen des Amnestie-Gesetzes am 10.03.2003 für fünf Jahre ausgesetzt.²⁸

Fethullah Gülen beherrscht arabisch und persisch als Fremdsprachen und schreibt seit langer Zeit für die ihm nahestehenden Zeitschriften *Sızıntı* und *Yeni Ümit*, bis zu seinem offensiven Auftritt jedoch unter den Pseudonymen M. Addülfettah Şahin, Abdülhay Nasih, Enver Işık, M.F.D. Außer Tausenden von Video- und Audiokassetten seiner Predigten wurden über 30 Bücher und ein Gedichtband von ihm veröffentlicht. Viele seine Bücher wurden sowohl ins Deutsche als auch ins Englische übersetzt.

²⁵ İridağ (u.a), 1996: 24-29.

²⁶ Kamaş, 1998: 26-30.

²⁷ Armutcu, 2000: 24; Bal, 2000: 26; Dieser Prozess gegen Gülen, der von Nuh Mete Yüksel gemäß des Artikel 7 des türkischen Anti-Terrorgesetzes eröffnet wurde, wirft ihm vor allem vor, eine Terrororganisation gegen den laizistischen Staat gegründet zu haben. Des Weiteren plane Gülen an Stelle der kemalistischen und laizistischen Republik eine teokratische Islamdiktatur nach der Scharia.

²⁸ Aydın, 2003: 3.

8.2. Biographie İzzettin Doğan

İzzettin Doğan wurde als Sohn des einflussreichen alevitischen Würdenträgers (*Dede*) Hüseyin Doğan im Jahre 1940 in Kırangıç/Malatya geboren.²⁹ Obwohl seine Eltern beide aus alevitisch-geistlichen Familien (*Ocakzâde*) abstammten, reichte die Abstammung seines Vaters nach Angaben von İzzettin Doğan bis zum Zeyn-ül Âbidin, also dem Sohn des ermordeten Propheten Enkels Hüseyin.³⁰ Doğan, der früh seine Mutter verlor, wuchs in einer multi-ethnischen und sunnitisch-alevitischen, feudal geprägten Umgebung auf.³¹ Er genoss schon als Kind große Sympathie und Respekt, da sein Vater sowohl ein einflussreicher Geistlicher als auch ein Abgeordneter der Republikanischen Volkspartei (1950-1954) und der Demokratischen Partei (1954-60) war.³² Er besuchte nach der örtlichen Grundschule in Malatya das Elite-Gymnasium *Galatasaray Lisesi* in Istanbul und begann nach dem Abitur mit dem Jurastudium an der Universität Istanbul. Nach dem Studium ging er in 1964 als Stipendiat der UN nach Genf und Nancy, wo er seine Doktorarbeit im Bereich des Internationalen Rechtes schrieb.³³ Für seine akademische Laufbahn beendete Doğan 1976 seine Habilitation über die Beziehungen zwischen der Türkei und EG; er erhielt 1994 seinen Professorentitel.³⁴

Doğan war schon während seiner akademischen Karriere bezüglich der sozio-politischen und religiösen Probleme der Aleviten aktiv und gab in den 1960er Jahren mit Abidin Özgünay und Sadık Göksu die alevitische Zeitschrift *Cem* heraus³⁵, um die Rechte und den Glauben der Aleviten der Öffentlichkeit gegenüber

²⁹ Engin, 2000a: 16; Aydın, 2000: 21.

³⁰ Aydın, 2000: 29; Cem Vakfı, 1998: 296.

³¹ Aydın, 2000: 30-31; Cem Vakfı, 1998: 299-230.

³² Cem Vakfı, 1998: 301-302; Aydın, 2000: 33.

³³ Aydın, 2000: 35; Engin, 2000a: 16.

³⁴ Aydın, 2000: 36; Engin, 2000a: 17.

³⁵ Engin, 2000a: 19.

bekannt zu machen sowie „die Prinzipien des Laizismus und Rechstaates geltend zu machen“.³⁶ Nach dem Militärputsch 1980 war Doğan zunächst für die „Lösung der Probleme der Aleviten und Kurden“ in der von Militärs gegründeten „Partei der Nationalistischen Demokratie“ (*MDP; Milliyetçi Demokrasi Partisi*) von Turgut Sunalp tätig, trat jedoch nach drei Monaten von der aktiven Politik zurück, da sich die Partei zum rechten Spektrum bewegte.³⁷ Nach seinem Rücktritt aus der Partei blieb Doğan auch dem akademischen Milieu fern, da er dem universitären System des nach dem Militärputsch gegründeten Hochschulrates (*YÖK*) kritisch gegenüberstand.³⁸ Als Doğan 1994 an der neu gegründeten Galatarray Universität zum Professor berufen wurde, war er schon als der repräsentative Führer einer alevitischen Gruppe etabliert. Doğan ließ 1991 seine Zeitschrift *Cem* in der Chefredaktion von Abidin Özgünay als Periodika seiner alevitischen Gemeinschaft wieder herausgeben und schrieb selber ununterbrochen Leitartikel, in denen er insbesondere die Gleichstellung der Aleviten im administrativen und finanziellen Sinne forderte und das Alevitentum als „das liberale und reformorientierte Islamverständnis der Türken“ propagierte.³⁹ Als Doğan im Zuge seiner Organisationsschritte die *Cem*-Stiftung (*Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı*; Stiftung für das Zentrum der Republikanischen Erziehung und Kultur) am 27 März 1995 gründete, trat er vollends als Vertreter des „staatsloyalen, türkisch-nationalen und glaubenszentrischen Alevitentums“ in der Türkei auf. Obwohl Doğan selber politisch nicht mehr aktiv war, pflegte er noch mit dem ganzen Spektrum der türkischen Politik gute Kontakte und traf nach der Gründung der *Cem*-Stiftung mit allen Spitzenpolitikern der Türkei zusammen.⁴⁰ Somit gelang es Doğan in der Geschichte der Türkei zum ersten Mal, eine

³⁶ Cem Vakfı, 1998: 305-306.

³⁷ Aydın, 2000: 36; Engin, 2000a: 21.

³⁸ Aydın, 2000: 37.

³⁹ Engin, 2000a: 19-20.

⁴⁰ Cem Vakfı, 1998: 27-57.

finanzielle Hilfe zu Gunsten der alevitischen Vereine zu ergattern.⁴¹ Obwohl İzzettin Doğan in der Vertretung der *Cem*-Stiftung insbesondere nach dem Militärmemorandum vom 28.02.1997 dank seiner staatsloyalen und kemalistischen Orientierung mit der Staatselite und den Militärs eine allianzähnliche Beziehung aufbauen konnte, scheiterte er dennoch mit seiner Forderung um „Gleichstellung und Vertretung der Aleviten im Amt für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*)“. In der Folge dieses vergeblichen Bemühens hat Doğan dem Widerstand und der heftigen Kritik der konkurrierenden alevitischen Vereine zum Trotz das „Direktorium der Alevitisch-Islamischen Religionsdienste“ (*Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*) gegründet, um die Aleviten in einer theologisch-administrativen Dachorganisation zu vereinen.⁴²

İzzettin Doğan beherrscht als Fremdsprache Französisch und schrieb neben zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen seit 1991 in der kulturell-politischen sowie theologischen Zeitschrift *Cem* Leitartikel über den Glauben und die Probleme der Aleviten.

⁴¹ Engin, 2000a: 25.

⁴² Cem Vakfı: 2003; Aydın: 2002.

9. Literaturverzeichnis

Agai, Bekim:

- “The Gülen Movement’s Islamic Ethic of Education”
in: Yavuz/Esposito, New York: 2003.

Ağaoğlu, Ahmed:

- “İslamda Da’vâ-yi Milliyet”. in: Kara, Istanbul: 1987.

Akçura, Yusuf:

- “Üç Tarz-ı Siyâset”. *Türkiye Günlüğü*. Nr. 31,
November-Dezember, 1994.

Akman, Nuriye:

- „Fethullah Hoca anlatıyor“. Teil: 1-8. *Sabah*, 22-31.01.1995.
— “Fethullah Gülen Nuriye Akman’a konuştu“. Teil: 1-11.
Zaman, 22.03-01.04.2004.

Akşin, Sina [Hrsg.]:

- Türkiye Tarihi. Band: 4, Istanbul: 1997.

Aktaş, Ali [u.a.]:

- Alisiz Alevilik olur mu?. Istanbul: 1998.

Aktay, Yasin:

- Türk Dininin Sosyolojik İmkânı. Istanbul: 2000.

Alkan, Ahmet Turan:

- ”Türk Müslümanlığı Tartışmaları, Yeni Bir Toplum Mühendisliği
Projesinin Zihni Egzersizleri Olabilir mi?“. *Köprü*. Nr. 66,
Frühling-1999.

Alpay, Şahin:

- “Hocaefendi’ye Saygı”. *Milliyet*, 29.07.1995.

Altaş, Hanefi:

- “Ecevit Fethullah’ın Okullarını Neden Savunuyor?”. *Yeni Hayat*.
Nr. 64, Februar-2000.

Altun, Fermani:

- “Hacı Bektaş’ı şarap markası yaptılar”. *Yeni Şafak*, 02.09.2002.

Anadol, Cemal [Hrsg.]:

- Alparslan Türkeş: Türklük Gururu ve Şuuru. Istanbul :1998.

Armutcu, Oya:

- “DGM’den Gülen’e şok suçlamalar”. *Hürriyet*, 01.09.2000.

Arvasî, S. Ahmed:

- Türk-İslam Ülküsü (1). İstanbul: 1999.
- Türk-İslam Ülküsü (2). İstanbul: 1994a.
- Türk-İslam Ülküsü (3). İstanbul: 1994b.

Atsız, Hüseyin Nihâl:

- Makaleler (III). İstanbul: 1992.

Aydemir, Şevket Süreyya:

- Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa. İstanbul: 1971.

Aydın, M. Akif:

- "Papa-Fethullah Hoca buluşması". *Yeni Şafak*, 13.02.1998.

Aydın, Ayhan:

- Alevilik Bektaşilik Söyleşileri. İstanbul: 1997.
- İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile İlgili Görüş ve Düşünceleri. İstanbul: 2000.
- "Prof. Dr. İzzettin Doğan: Dedeler/Babalar Meclisi Alevilik için son derece önemli bir adım olacak". *Cem*, Juli-2002.
in: www.aleviislam.com.

Aydın, Mehmet:

- "Din ve Laiklik,, in: Türk İslam-Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, İstanbul: 1988.

Aydın, Murat:

- „Gülen'e suç da yok beraat de, dava 5 yıl ertelendi“. *Zaman*, (EU-Ausgabe), 11.03.2003.

Aydüz, Davut; Erdoğan Latif:

- İki Çarpıtma Örneği. İstanbul: 1998.

Bal, Ersin:

- "En tehlikeli irtica örgütü". *Sabah*, 01.09.2000.

Bal, Hüseyin:

- "Türkler Aleviler ve Ali". in: Alisiz Alevilik olur mu?, İstanbul: 1998.

Başer, Sait:

- Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı. İstanbul: 1998.

Balcı, Bayram:

- "Orta Asya'da Fethullah Gülen'in neo-nurcu okulları: Yerleşmeleri, işleyişleri ve eğitim yoluyla aktardıkları mesajın doğası". *Toplum ve Bilim*. Nr. 93, 2002.

Batı Çalışma Grubu [Hrsg.]:

- “Fethullah Gülen: Dünü- Bugünü- Hedefi”. in: Rapor Değil Küfürme, *Yeni Şafak*, 25.06.1999.

Beki, M. Akif:

- “Said-i Nursi’den Fethullah Hoca’ya Nurcular,, Teil: 1-5. *Yeni Yüzyıl*, 16-20.01.1995.

Bender, Cemşid:

- Kürt Uygarlığında Alevilik. Istanbul: 1993.

Blaschke, Jochen; van Bruinessen, Martin [Hrsg.]:

- Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Berlin: 1985.

Bilgeseven, Âmiran Kurtkan:

- “Milliyetçilik ve İslâmiyet”. in: İslâmiyet ve Millet Gerçeği, Istanbul: 1990.

Bilici, Faruk:

- “The Function of Alevi-Bektashi Theology in Modern Turkey”. in: Olsson/Özdalga/Raudvere, Istanbul: 1998.

Bilici, Abdülhamit:

- “Davos’ta Türk Okulları”. *Aksiyon*. Nr. 270, 05.02.2000.

Bilici, Mücahit:

- „Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fethullah Gülen Cemaati Örneği”. *islâmiyât*. Band: 4, Vol. 4, Oktober-November, 2001.

Bilir, Ünal:

- „Aynı kimliğin farklı misyonları: Türk-İslam Sentezi ve Türk(iye) Müslümanlığı”. *Toplum ve Bilim*. Nr. 93, 2002a.
— “Renkler’in yeniden keşfi”. *Radikal*, 27.09.2002b.

Birand, M. Ali:

- “Herkesi Düşman İlan Etmeyelim”. *Sabah*, 11.05.1997.
— Fethullah Gülen. (CD-Rom von der TV-Sendung “32.Gün”). CD:1-2. Istanbul: Kein Jahrgang.

Birdoğan, Nejat:

- Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik. Hamburg: 1990.

Bolak, Ahmed Aydın:

- “Bugünkü Gerçekler Karşısında Türk-İslam Bütünlüğü,, in: İslâmiyet ve Millet Gerçeği, Istanbul: 1990.

Bozkurt, Fuat:

— Aleviliğin Toplumsal Boyutları. İstanbul: 1990.

Bulut, Faik:

— Ali'siz Alevilik. Ankara: 1997.

— Kim Bu Fethullah Gülen?. İstanbul: 1999.

Bulut, Mahmut:

— “2 Pilot Fethullahçı Çıktı”. *Sabah*, 01.09.2000.

Bora, Tanıl:

— “Allahına kadar laik”. *Radikal-İKİ*, 01.02.1998.

Bora, Tanıl; Can, Kemal:

— Devlet, Ocak, Dergâh. İstanbul: 1999.

Çakır, Ruşen:

— Ayet ve Slogan. İstanbul: 1990.

Çalık, Mustafa:

— MHP Hareketi. Ankara: 1995.

Çalışlar, Oral:

— “Fethullah Gülen’in Serüveni”. Teil:1-7. *Cumhuriyet*, 20-26.08.1995.

Çamuroğlu, Reha:

— Değişen Koşullarda Alevilik. İstanbul: 2000.

Can Eyüp:

— Ufuk Turu. İstanbul: 1996.

Çandar, Cengiz:

— “Patrik ve Fethullah Hoca”. *Sabah*, 07.04.1996.

Cem Vakfı [Hrsg.]:

— Cem Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri. İstanbul: 1998.

— Anadolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı. İstanbul: 2000.

— Üçüncü Anadolu İnanç Önderleri Toplantısı Sonuç Açıklaması. İstanbul: 2003. in: www.aleviislam.com

— Tarihlerle Cem Vakfı Faaliyetleri (1998-1999).

Çetingüleç, Mehmet:

— “İslam ülkeleri uyarımızı dikkate alsın,,. *Sabah*, 17.07.2000.

Çetinkaya, Hikmet:

- Kuzu Postunda Kurt. İstanbul: 1995.
- “Fethullah Gülen’in Serüveni”. Teil: 7. *Cumhuriyet Hafta*, 23.04.2004.

Copeaux, Etienne:

- Türk Tarih Tezinden Türk- İslam Sentezine. İstanbul: 2000.

Coşkun, Alev:

- “Ulusal Çıkarlar ve ABD Politikaları”. *Cumhuriyet*, 06.10.1998.

Cündioğlu, Dücane:

- Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi. İstanbul: 1998.
- Türkçe İbadet. İstanbul: 1999.

Değer, M. Emin:

- Bir Cumhuriyet Düşmanının Portresi. İstanbul: 2000.

Denffer, Ahmad v. [Übrs.]:

- Der Koran. Islamabad-München: 1996.

Demirtaş, Serkan:

- “ABD ‘Yeşil Kuşak’ta ısrarlı”. *Cumhuriyet*, 31.08.2000.

Devellioğlu, Ferit:

- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: 1997.

Diñç, Ahmet:

- “Alevi, partisini arıyor“. *Aksiyon*, Nr. 404. Interöffentlichung vom 05.04.2004 in: www.aksiyon.com.tr

Dressler, Markus:

- „Die kemalistischen Reformen und die Alewiten“.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.
- Die alevitische Religion. Würzburg: 2002.

Duran, Bünyamin:

- “Eşarî- Maturidî Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı”. *Köprü* . Nr. 66, Frühling-1999.

Engin, İsmail:

- “İzzetin Doğan: Türkiye’de Alevi Bir Önder”.
in: Aydın, İstanbul: 2000a.
- „Tahtacılar: Araştırmalar ve Kökenleri“.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2000b.

Engin, İsmail; Franz, Erhard:

- Aleviler/Aleviten (1). Hamburg: 2000.
- Aleviler/Aleviten (3). Hamburg: 2001.

Enginün, İnci:

- Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. İstanbul: 1991.

Ergün, Abdullah [Hrsg.]:

- Medya Aynasında Fethullah Gülen-Kozadan Kelebeğe. İzmir: 1999.

Ercilesun, Ahmet B.; [u.a.]:

- İmlâ Kılavuzu. Ankara: 1996.

Erdoğan, Latif:

- Fethullah Gülen Hocaefendi-Küçük Dünyam. İstanbul: 1995.
- “Küçük Dünyam-2”. Teil:1-9. *Zaman*, 25.11-03.12.1996.

Erdoğan, Furkan:

- “Hocaefendi neyi amaçlıyor?”. *Cuma*, 20.02.1998.

Eren, Mehmet Ali:

- “Türk Müslümanlığı”. *Aksiyon*, 15.11.1997.

Ergin, Muharrem; Bolak, Aydın; Yalçın Süleyman [Hrsg.]:

- “Milli Mutabakatlar-1986”. in: Güvenç [u.a.], İstanbul:1994.

Erseven, İlhan Cem:

- “Hangi Ali?” in: Alisiz Alevilik olur mu?, İstanbul: 1998.

Erişirgil, Mehmed Emin:

- Bir Fikir Adamı'nın Romanı: Ziya Gökalp. İstanbul: 1984.

Franz, Erhard:

- „Wer und was ist ein Alewite“. in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.

Fırlalı, Ethem Ruhi:

- „Şiilik ve Anadolu Aleviliği Arasındaki Farklılıklar ve Benzerlikler.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.

Fısıll, Ebubekir:

- “Modern İslâm Düşüncesinin Fikrî ve Toplumsal Tahribatı”
Altınoluk. März-April, 1999. in: www.enfal.de

Goldziher, I.:

- Muhammedanische Studien. Halle: 1889.

Gök, Hikmet:

— “Diyanet’in Neo-Hilafet etkinliği“. *Binyıl PAZAR*, 20.08.2000.

Gökalp, Ziya:

— *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak*. İstanbul: 1988.

— *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: 1996.

Göle, Nilüfer [Hrsg.]:

— *İslamın Kamusal Yüzleri*. İstanbul: 2000.

Gülen, M. Fethullah:

— *Zamanın Altın Dilimi*. İzmir: 1993.

— *Sonsuz Nur (2)*. İstanbul: 1994.

— *Fasıldan Fasıla (1)*. İzmir: 1995a.

— *Fasıldan Fasıla (2)*. İzmir: 1995b.

— *Prizma (1)*. İstanbul: 1997a.

— *Prizma (2)*. İstanbul: 1997b.

— *Prizma (3)*. İzmir: 1999a.

— *İ'lâ-yı Kelimetullah veya Cihad*. İzmir: 1997c.

— *Ruhumuzun Heykelini Dikerken*. İzmir: 1998a.

— “İnsanın mayasındaki güzelliğe güveniyorum”
Aksiyon, Nr. 167, 14.02.1998b.

— “Kavram Kargaşası ve din-devlet ilişkileri”. *Zaman*, 19.09.1999c.

— “Kültür Mirasımızın Temel Kaynaklar(1)”, *Yeni Ümit*. Nr. 46,
Oktober-Dezember, 1999b.

— “Kültür Mirasımızın Temel Kaynakları (2)”, *Yeni Ümit*. Nr. 47,
Januar-März, 2000.

— *Kriterien oder Lichter auf dem Weg (1)*. İzmir: Kein Jahrgang.

Gümüş, Burak:

— *Türkische Aleviten*. Konstanz: 2001.

Gündem, Mehmet:

— „Reform dinde mi, dindarlıkta mı?“. *Milliyet*, 16-20.02.2004.

Gündüz, Hamit:

— „Hoşgörünün Fotoğrafi“. *Aksiyon*. Nr. 58, 13.01.1996.

Güran, Kemal:

— “Türkiye’deki Uygulamalar Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti ile
Dini Hizmetlerin Görülmesindeki Sınırlar ve Görevler,,
in: *Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: 1991.

Göksu, M. Emin:

— “Dinin Devletleştirilmesi ve ‘Resmi İslam’ Projeleri”. *Umran*.
Nr. 66, Februar-2000. in: www.umran.com.tr

**Güvenç, Bozkurt; Şaylan, Gencay;
Tekeli, İlhan; Turan, Şerafettin [Hrsg.]:**
— Türk-İslam Sentezi. İstanbul: 1994.

Güzel, Selcen:
— Türkische Bildungszentren-Stätten der Begegnung? (Magister Arbeit im Institut für Pädagogik der Ludwig-Maximilian-Universität). München: 2002.

Hablemitoğlu, Necip:
— “Organize Suçlar ve Fethullahçılar”. *Yeni Hayat*.
Nr. 52, Februar-1999a.
— “Nurcuların Mahkumiyet Belgesi ve İmralı Davetiyesi”. *Yeni Hayat*.
Nr. 53, März-1999b.
— “Fethullah Gülen Yapılanmasının Tehdit Potansiyeli ve Varisleri”.
Yeni Hayat. Nr. 60, Dezember-1999c.

Hautsma, M.Th, [u.a.]:
— Enzyklopaedie des Islām, Band: IV, Leiden-Leipzig: 1934.

Hermann, Rainer:
— „Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei“ *Orient*.
Nr. 37.1, März-1996a.
— „Fethullah Gülen-eine islamische Alternative zur Refah-Partei?“
Orient. Nr. 37.4 , Dezember-1996b.
— „Vergebliche Annäherung,,. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*,
20.07.1999.
— “Den Islam europafähig machen“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*,
25.09.2000.

Hocaoğlu, Durmuş:
— “Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar”. *Köprü*. Nr. 66,
Frühling-1999.

Hughes, Thomas Patrick:
— Lexikon des Islam. München: 2000.

İba, Şeref:
— „Gazi Olayları ve TBMM Partilerarası Özel Komisyonu Raporu
Üzerine“. in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.

Işıklı, Alparslan:
— “Cumhuriyetin İki Anti Tezi: Said Nursi ve Fethullah Gülen”.
Yeni Hayat. Nr. 51, Januar-1999.

İnce, Özdemir:
— “Gülen’in sözleri Kuran’a aykırı”. *Hürriyet*, 17.04.2004.

İnsel, Ahmet:

- „Altın Nesil, Yeni Muhafazakarlık ve Fethullah Gülen“. in: Bulut, Istanbul: 1999.

İridağ, Osman; Bilici, Abdülhamit; Gündem Mehmet:

- “Diyalog için cesur adım”. *Aksiyon*, Nr. 71, 13.04.1996.

Jongerden, Joost:

- “Violation of Human Rights and the Alevis in Turkey”. in: White/Jongerden, Leiden-Boston: 2003.

Kafesoğlu, İbrahim:

- Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri. Istanbul: 1972.
— Türk Milli Kültürü. Istanbul: 1988.
— Türk-İslam Sentezi. Istanbul: 1999.

Kamhi, Jefi:

- “Gülen’e Kalbden Bir Alkış”. in: Ergün, Izmir: 1999.

Kaleli, Lütfi:

- “1964-1997 Yılları Arasındaki Alevi Örgütlenmeleri”. in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.

Kamış, Mehmet:

- “Medeniyetler Buluşması”. *Aksiyon*. Nr. 167, 14.02.1998.

Kara, İsmail:

- Türkiyede İslamcılık Düşüncesi (Kişiler/Metinler), Band: I, Istanbul: 1987.

Kaplan, Mehmet; Enginün, İnci; Emil, Birol [Hrsg.]:

- Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865. Band: I-II, Istanbul: 1974-1978.

Kaplan, İsmail:

- “Avrupadaki Alevi Örgütlenmesine Bakış”. in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.

Kappert, Petra:

- “Comeback in der Türkei?”. *du*. Nr. 7-8, Juli-August, 1994.

Kehl, Krisztina:

- Die Tahtacı/ Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien. Berlin: 1988.

Kehl-Bodrogi, Krisztina:

- Die Kızılbaş/Aleviten. Berlin: 1988.
- Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam: Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980. Berlin: 1992.
- “Prozesse ethnisch-sprachlicher Differenzierung am Beispiel der zazakisprachigen Aleviten aus Dersim”. in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.
- Aleviten (nicht nur) in Berlin. Berlin: 2002.
- “Atatürk and the Alevis: A holy Alliance?”. in: White/Jongerden, Leiden-Boston: 2003.

Kırımer, Cafer Seydahmet:

- Gaspıralı İsmail Bey. Istanbul: 1996.

Koray, Cenk:

- “Türkmenistan Yollarında”. in: Ergün, Izmir: 1999.

Leezenberg, Michiel:

- „Kurdish Alevis and the Kurdish Nationalist Movement in the 1990s“. in: White/Jongerden, Leiden-Boston: 2003.

Kısakürek, Necip Fazıl:

- Rapor 4/6. Istanbul: 1999.
- İdeolocya Örgüsü. Istanbul: 2000.

Kocadağ, Burhan:

- “Anadolu Alevileri ve Hz. Ali”. in Alisiz Alevilik olur mu?, Istanbul: 1998.

Koydl, Wolfgang:

- “Hexenjagd auf einen alten Freund”. *Süddeutsche Zeitung*, 9.09.2000.

Köprülü, Fuad:

- “Ahmed Yesevî,.. in: İslâm Ansiklopedisi. Band: I, Istanbul: 1950.

Köseoğlu, Nevzat:

- “Türk Ülkücülüğü,.. *Türkiye Günlüğü*. Nr. 50, März-April, 1998.

Kozanoğlu, Cem:

- İnternet, Dolunay, Cemaat. Istanbul: 1997.

Kömeçoğlu, Uğur:

- “Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaati Hareketi,.. in: Göle, Istanbul: 2000.

Kristianasen, Wendy:

- „Die vielen Gesichter des Islams in der Türkei“.
Le Monde diplomatique (Deutsche Ausgabe), Juli-1997.

Laçiner, Ömer:

- „Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei“.
in: Blaschke/van Bruinessen, Berlin: 1985.
— „Önsöz“. in: Bora/Can, Istanbul: 1999.

Landau, Jacop M. :

- Pan-Turkism. London: 1995.

Laut, Jens Peter:

- „Zur Sicht des Islam in der Türkischen Republik bis zum Tode Atatürks“. in: Schluchter, Erfurt: 2000.

Mardin, Şerif:

- Türkiyede Din ve Siyaset. Istanbul: 1993.
— Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908. Istanbul: 1994.

Mélikof, Irène:

- „Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences“.
in: Olsson/Özdalga/Raudvere, Istanbul: 1998.

Mertek, Muhammet:

- Wanderungen zum Horizont mit Fethullah Gülen.
Izmir: Kein Jahrgang.

Narlı, Nilüfer:

- „Pan Türkçülük ve yeni Osmanlılık anlayışı“. *Cumhuriyet*, 25.08.1995.

Nişanyan, Sevan:

- „Kemalist Düşüncede ‘Türk Milleti’ Kavramı“. *Türkiye Günlüğü*.
Nr. 33, März-April, 1995.

Nursî, Said:

- Mektûbât. Istanbul: 1994.

Parla, Taha:

- Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989. Istanbul: 1995.

Poenicke, Klaus:

- Wie verfasst man wissenschaftliche Arbeit?. Mannheim.
Wien-Zürich: 1988.

Poyraz, Ergün:

- Fethullah'ın Gerçek Yüzü. Istanbul: 2000.

Rouleau, Eric:

- “Die “Paschas” als fragwürdige Erben des Kemalismus”.
Le Monde diplomatique.(Deutsche Ausgabe), September-2000.

Sarımay, Yusuf:

- Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931.
Istanbul: 1994.

Sevindi, Nevval:

- Fethullah Gülen ile New York Sohbeti. Istanbul: 1997.

Sahin, Sehruban:

- The Alevi Movement. Michigan: 2002.

Schluchter, Wolfgang [Hrsg.]:

- Kolloquien des Max Weber Kollegs (VI-XIV). Erfurt: 1999-2000

Schüler, Harald:

- Die Anavatan Partisi: Ein Beitrag zur türkischen
Parteiengeschichte. Unveröffentlichte Magister Arbeit an der
Universität Hamburg. Hamburg: 1989.

Şener, Cemal:

- Şaha Doğru Giden Kervan. 1997.
— Aleviler ne yapmalı?. Istanbul: 1998.
— “Cumhuriyet Türkiye’inde Alevilik”.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.

Seufert, Günter:

- „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde
(DİTİB)“. in: Seufert/Waardenburg, Istanbul: 1999.

Seufert, Günter; Waardenburg, Jacques:

- Turkish Islam and Europe/Türkischer Islam und Europa.
Istanbul: 1999.

Shankland, David:

- The Alevis in Turkey. London-New York: 2003.

Sirmen, Ali:

- “Vehbinin Kerrakesi”. *Milliyet*, 15.02.1995.

Soydan, Mehmet Ali [Hrsg.]:

- Fethullah Gülen Olayı. Istanbul: 1999.

Sönmez, İ. Adil:

- Fethullah Gülen Gerçeği. Izmir: 1998.

Steuerwald, Karl:

- Türkisch-Deutsches Wörterbuch/ Türkçe-Almanca Sözlük.
Wiesbaden-Istanbul: 1996.

Şahin, M. Abdülfettah:

- Asrın Getirdiği Tereddütler (3). İzmir: 1991.
— Çağ ve Nesil. İzmir: 1992.
— Asrın Getirdiği Tereddütler (4). İzmir: 1997.
— Buhranlar Anaforunda İnsan. İzmir: Kein Jahrgang.

Olsson, Tord; Özdalga, Elisabeth; Raudvere, Catharina:

- Alevi Identity. İstanbul: 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar:

- „Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi”. *Türkiye Günlüğü*. Nr. 33, März-April, 1995
— Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: 1999.
— “Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm”. *Türk Yurdu*.
Dezember-Januar, 1999-2000.
— „Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.
— Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri.
İstanbul: 2002.

Oğuz, Burhan:

- “Antik ve Hristiyan Anadolu Din ve Kültürlerinin Aleviliğe Etkileri”.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.

Ögel, Bahaeddin:

- Türk Kültürü’nün Gelişme Çağları. İstanbul: 1988.

Onarlı; İsmail:

- Çağdaş Emevi Karalaması: Ali’siz Alevilik. in: Alisiz Alevilik olur mu?, İstanbul: 1998.
— “‘Türk Müslümanlığı’ Tartışmaları Üzerine”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Sitesi*. Internetveröffentlichung vom 03.10.2004 in: www.alevibektasi.org

Oral, A. Rezzak; Hasan, Aydın:

- “Yolumuz kardeşlik yolu”. *Milliyet*, 17.08.1998.

Öz, Baki:

- Alevilik Nedir?. İstanbul: 2001.

Özcan, Ferit:

— “İslam'ın Türk'ü olmaz”. *Milliyet*, 06.09.1998.

Özdemir, Hikmet:

— “Siyasal Tarih (1960-1980)”. in: Akşin, İstanbul: 1997.

Özkök, Ertuğrul:

— „Hoca Efendi Anlatıyor“. Teil: 1-6. *Hürriyet*, 23-28.01.1995.

Öznur, Hakkı:

— Ülkücü Hareket-I (1908-1980). Ankara: 1996.

Öztürk, Yaşar Nuri:

— Yeniden Yapılanmak-Kur'an'a Dönüş. İstanbul: 1997.

— İslam Nasıl Yozlaştırıldı. İstanbul: 2001.

Taştan, Serdar:

— “Türk Müslümanlığı'na Eleştirel Bir Yaklaşım“. *Köprü*. Nr. 66, Frühling-1999.

Toktamış, Ateş:

— Türk Devrim Tarihi. İstanbul: 1982.

Toprak, Binnaz:

— “Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch- Islamische Synthese”. *Zeitschrift für Türkeistudien (ZfTS)*, Heft. 1, 1989.

Tunaya, Zafer Tarık:

— Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri. İstanbul: 1960.

— Siyasi Partiler. Band: I: İstanbul: 1984.

— İslamcılık Akımı. İstanbul: 1991.

Tur, Seyit Derviş:

— Erkânname. Rüsselsheim: 2002.

Turan, Rahmi:

— “Fethullah Hoca Devleti Geçti,, in: Ergün, İzmir: 1999.

Turgut, Hulûsi:

— “Fethullah Gülen ve Okulları,,. Teil:1-20, *Yeni Yüzyıl*, 15.01-03.02.1998.

— “Bediüzzaman Said Nursi'den Ferthullah Gülen Hoca'ya Nur Hareketi”. Teil:1-18, *Sabah*, 23.01-01.02.1997.

Uluengin Hadi:

— “Hocaefendi ve Papa”. in: Ergün, İzmir: 1999.

Uysal, Ömer Faruk:

— “Sosyal Bir Olgu veya Toplum Mühendisliği Projesi Olarak ‘Türk Müslümanlığı’“. *Köprü* . Nr. 66, Frühling-1999.

Ülken, Hilmi Ziya:

— Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: 1992.

Ünal, Kudret; Camcı, Selçuk [Hrsg.]:

— Fethullah Gülen’in Konuşma ve Yazılarında Hoşgörü ve Diyalog İklimi. İzmir: 1999.

Ünal, Ali:

— M. Fethullah Gülen: Bir Portre Denemesi. İstanbul: 2002.

Üstünkaya, Ezelhan:

— “Anadolu’daki tüm inançlar kapsanmalı“. *Milliyet*, 06.09.1998.

Üzüm, İlyas:

— „Türkiye’de Şii Azerilerle Alevi Gruplar Arasındaki İlişkiler: Aleviler Şiileştirilebilir mi?“. in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.

Van Bruinessen, Martin:

— “Vom Osmanismus zum Separatismus: Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said”. in: Blaschke/van Bruinessen, Martin: 1985.

Vorhoff, Karin:

— Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin: 1995.
— „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey”. in: Olsson/Özdalga/Raudvere, İstanbul: 1998.
— „Alewitische Identität in der Türkei heute“. in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.

White, Paul J.; Jongerden, Joost [Hrsg.]:

— Turkey’s Alevi Enigma. Leiden-Boston: 2003.

Yalçın, Süleyman:

— “Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi,.. in: Türk İslam-Sentezi Görüşünde Meselelerimiz, İstanbul: 1998.
— “Takdim”. in: Kafesoğlu, İstanbul: 1999.

Yalçınkaya, Ayhan:

— “Muhabbet Kapısından Siyasete”. in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.

Yalçıntaş, Nevzat:

— „Önsöz“. in: Din ve Vicdan Hürriyeti, İstanbul: 1991.

Yaman, Ali:

- “Anadolu Aleviliği Bilimsel Yöntemle Ele Alınmalı”.
in: *Alisiz Alevilik olur mu?*, Istanbul: 1998.

Yıldız, Abdullah [Hrsg.]:

- 28 Şubat/Belgeler. Istanbul: 2000.

Yaşar, Hatice:

- „Alevi Diyaneti’ne tepki“. *Radikal*, 15. 11. 2003.

Yavuz, M. Hakan :

- “Orta Asya’daki Kimlik Oluşumu: Yeni Kolonizatör Dervişler-
Nurcular”. *Türkiye Günlüğü*. Nr. 33, März- April, 1995.
— “Fethullah Gülen Hoca ile söyleşi”. Teil: 1-3. *Milliyet*, 11-13.08.1997.
— “Towards and Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement And
Fethullah Gülen”. *Middle East Journal*. Vol. 53. 4 , Autumn-1999a.
— “Search for a New Social Contract in Turkey: Fethullah Gülen, the
Virtue Party and the Kurds”. *Sais Review*. Vol. 19.1, 1999b.
— „Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği“.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2000.
— *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: 2003a.
— “The Gülen Movement” in: Yavuz/Esposito, New York: 2003b.

Yavuz, M. Hakan; Esposito, John L.[Hrsg.]:

- *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*.
New York: 2003.

Yavuz, Hilmi:

- *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*. Istanbul: 1999c.

Yazan, Ümit Meriç:

- “Önsöz”. in: Ergün, Izmir: 1999.

Yetkin, Çetin:

- “Bay Fethullah Gülen Vatıkanda’da Kiminle Görüştü?”. *Yeni Hayat*.
Nr. 42, April-1998.

Yöntem, Ali Canip:

- “Ziya Gökalp’e Türkcülüğü Aşıl原因 Adam”. in: *Yakın Tarihimiz*,
Band: I, Istanbul: 1962.

Yücel, Yaşar; Sevim, Ali:

- *Türkiye Tarihi*. Band: 4, Ankara: 1992.

Wedel, Heidi:

- „Alewitische Migrantinnen in Istanbul“.
in: Engin/Franz, Hamburg: 2001.

Zelyut, Rıza:

- Öz Kaynaklarına Göre Alevilik. İstanbul: 2002.
- “10 Mart 1992 tarihli Emniyet Genel Müdürlüğü Raporu”. *Aydınlık*, Nr. 499, 12.01.1997.
- “Armee geht gegen Islamisten vor“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02.09.2000.
- “Ateş Hattı”, (Diskussion- und Talkprogramm des Staatlichen Fernsehsenders *TRT-1* vom 03.07.1995 unter der Moderation des Journalisten Reha Muhtar).
- Bediüzzaman Said Nursî Tarihçe-i Hayatı. İstanbul: 1994.
- “Büyük Randevuya Doğru”. *Sabah*, 22.09.1997.
Din ve Vicdan Hürriyeti. İstanbul: 1991.
- “Fethullah Gülen’in İzmir Konuşması” (Beilage der islamischen Zeitschrift *İmza*), Ohne Zeitangabe.
- “Gülene sevgi desteği” *Zaman*, 14.08.2000.
- “Gündem Gülen Davası”. *Zaman*, 12.09.2000.
- “Hocaefendi Megastar”. *Milliyet*, 13.12.1994.
- “Hocaefendi’yi Yıkan Rapor” *Aktüel*, 12.02.1998.
in: garildi.birnumara.com.tr
- “Hoşgörüden yana mesajlar veriyor”. *Zaman* 22.06.1999.
- “Kuliste iki iddia”. *Hürriyet*, 20.06.1999.
- “Kültür Unsurlarının ve Kültür Politikalarının Tespitinde Uygulanacak Yöntem ve Sorumluluklar Hakkında İnceleme”.
in: Güvenç [u.a.], İstanbul: 1994:
- “MGK’ya Geliyor”. *Star*, 20.06.1999.
- “Malları Tehlikede”. *Hürriyet*, 22.07.1999.
- Milli Mutabakatlar-1998. İstanbul: 1998.
- İslâmiyet ve Millet Gerçeği. İstanbul: 1990.
- İslâm Ansiklopedisi. Band: I, İstanbul: 1950.

- “Püf Noktası” (Diskussion- und Talkprogramm des privaten Senders *NTV* unter der Moderation des Journalisten Cengiz Çandar vom 27.02.1998).
- “Rapor Değil Küfürme”. *Yeni Şafak* , 25.06.1999.
- „*Star-19: 30 Anahaber*“. (Die Nachrichtensendung des Fernsehkanals *Star TV* mit der Sprecherin Gülgün Feyman vom 30.08.2000).
- Türk-İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz. Band:1-3, Istanbul: 1988abc.
- “Türk Müslümanlığı” *Sabah*, 31.08.1998.

Ich versichere an Eides Statt durch meine eigene Unterschrift, dass ich die eingereichte Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt habe und alle Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich aus Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht und mich auch keiner anderen als der angegebenen Literatur bedient habe. Diese Versicherung bezieht sich auch auf die in der Arbeit verwendeten Zeichnungen, Skizzen, bildlichen Darstellungen und der gleichen.

Ünal Bilir

Hamburg, den 11.05.2004

Lebenslauf

- Geboren am 05.01.1972 in Saruhanli/Türkei.
- Schulabschluss im „Izmir Atatürk Gymnasium“ (1989).
- Studienabschluss im Fach „Türkische Sprache und Literatur“ an der Universität Marmara –Istanbul (1993).
- Studienabschluss (M. A.) im Fach „Turkologie“ (Hauptfach), „Erziehungswissenschaft“ und „Sport“ (Nebenfach) an der Universität Hamburg (2001).
- Promotion über das Thema „Der Türkische Islam als politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kontext von der II. Meşrûtiyyet- Periode bis zur Gegenwart“ an der Universität Hamburg (2004).

Abstract

Die vorliegende Arbeit über das Thema „*Der Türkische Islam als politisches und religiöses Weltbild in seinem historischen Kontext von der II. Meşrûtiyyet-Periode bis zur Gegenwart*“ übernimmt die Aufgabe, das national und religiös bedingte politische Weltbild des Türkischen Islams der 1990er Jahre in Bezug auf seine historische Entwicklung zu erforschen. Dabei untersucht sie keine konfessionell-theologischen Unterschiede zwischen der türkischen Variante des Islams und den anderen, z.B. den schiitischen oder wahhabitischen Versionen, sondern konzentriert sich auf die nationale, politische und gesellschaftliche Dimension eines spezifischen Islams in der heutigen Türkei sowie auf die durch ihn vermittelte Weltansicht. Um die differenzierte Wahrnehmung dieses Islamverständnisses seitens des alevitischen und des sunnitischen Glaubens erforschen zu können, werden die vorläufige Konzeption des Türkischen Islams, die „Türkisch-Islamische Synthese“ der 1970er und 1980er Jahre, und die Konzeptionen der 1990er Jahre, nämlich der „Türkei Islam“ des pensionierten Predigers Fethullah Gülen und der „Alevitisch-Islamische Glaube“ des alevitischen Geistlichen (*Dede*) und des Intellektuellen İzzettin Doğan, zum Gegenstand dieser Untersuchung über den Türkischen Islam gemacht.

Um den Türkischen Islam systematisch untersuchen zu können, wird für diese Forschung ein historisch-politischer Diskurs gewählt. Ausgangspunkt dieses Diskurses ist der Zusammenstoß der nationalen und islamischen Identitäten in der türkischen Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert. Vor diesem historisch-politischen Hintergrund wird davon ausgegangen, dass der Türkische Islam der Gegenwart als eine politisch-religiöse Auslegung der türkisch-islamischen Identität das Wertesystem und die Zukunft der Türkei zu dominieren versucht. Beim Hervortreten des Türkischen Islams sind der Zusammenstoß zwischen dem säkularen türkischen Nationalismus und dem Islam einerseits und die Konfrontation der türkischen Nation mit dem Westen andererseits als Ursachen festzulegen. Während die Feindbilder, Mythen über die Islamisierung, die weltpolitische Orientierung sowie kulturspezifische Werte der türkischen Nation für das Weltbild des Türkischen Islams ausschlaggebend sind, tritt gegenüber dem persisch-arabischen Islam bei den untersuchten Konzeptionen des Türkischen Islams eine stark ablehnende Haltung auf. Darüber hinaus ist diese ideologische Identität des Türkischen Islams nicht nur auf die kemalistischen Reformen und deren von oben eingeleitete Strukturmaßnahmen, sondern auch auf das türkisch-islamische Selbstverständnis zurückzuführen. Denn nicht die theologische Auslegung des Islam, sondern das auf ihm und dem türkischen Nationalismus aufbauende Weltbild ist das Kennzeichen dieses Islam.

Aus der fundierten Untersuchung der gewählten Konzeptionen ergibt sich, dass der gegenwärtige Türkische Islam beginnend mit der II. *Meşrûtiyyet*-Periode in erster Linie nicht auf Grund glaubensspezifisch-theologisch bedingter Umstände, sondern vielmehr auf Grund von politischen Konflikten und Interessen entstanden ist. Das bedeutet aber nicht, dass der Türkische Islam der Gegenwart auf ein politisches Verhaltensmuster reduziert werden kann.