



MuslimDebate
Forum für eine neue muslimische Debattenkultur



Das Spannungsverhältnis zwischen Politik und Religion

Gefördert durch:



Bundesministerium
des Innern
und für Heimat

aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages



**Deutsche
Islam
Konferenz**



Alhambra Gesellschaft e.V.

Impressum

Alhambra Gesellschaft e.V.

Postfach 68 02 22

50705 Köln

Eingetragen am Amtsgericht Köln, VR 19469

Kontakt:

E-Mail: info@alhambra-gesellschaft.de

Webseite: www.alhambra-gesellschaft.de

Twitter: twitter.com/Alhambra_eV

Instagram: www.instagram.com/alhambragesellschaft

Facebook: www.facebook.com/AlhambraGesellschaft

Inhalt:

Vorwort

A. Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

Von Prof. Dr. Armina Omerika

B. Necip Fazıl Kısakürek's ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

Von Dr. Dirk Tröndle

C. Öffentliche Podiumsdiskussion

„Politischer Missbrauch von Religion“ Diskussion mit Prof. Dr. Naika Foroutan, Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi, Dr. Mahmoud Bassiouni

Vorwort

MuslimDebate ist ein Forum für Austauschmöglichkeiten zwischen ganz unterschiedlichen muslimischen Akteuren, die ansonsten zu selten oder gar nicht zusammenkommen. Um die bestehenden Herausforderungen der muslimischen Community in Deutschland zu thematisieren, braucht es neuer Diskursräume. Im Rahmen des Projekts MuslimDebate, was im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz gefördert wird, haben wir uns als Alhambra Gesellschaft e.V. zum Ziel gesetzt, in nichtöffentlichen Tagungen und öffentlichen Diskussionsveranstaltungen mit Problemen und Herausforderungen der muslimischen Community in Deutschland auseinanderzusetzen. Zunächst soll es darum gehen, dass Muslime gemeinsam in einem geschützten Raum einer nichtöffentlichen Diskussion Probleme der gemeinschaftlichen Binnensphäre überhaupt wahrnehmen und sichtbar machen, denn nur die Akzeptanz von Problemen und Herausforderungen kann zu einer Bereitschaft führen, diese auch anzugehen.

Die nichtöffentlichen Veranstaltungen werden ergänzt durch eine öffentliche Veranstaltungsreihe, so dass der innermuslimische Diskurs und die Vielfalt der deutschsprachigen muslimischen Community auch einer breiteren Öffentlichkeit sichtbar gemacht werden kann. Ein zentrales Ziel von MuslimDebate ist es, Muslime aus der Rolle des Objekts der Debatten in die Rolle des Debattensubjekts zu verhelfen.

In der fünften Tagung im Rahmen von MuslimDebate haben wir uns mit dem Thema „Das Spannungsverhältnis zwischen Politik und Religion“ beschäftigt. In den letzten Jahren gab es kontroverse Diskussionen, die geprägt waren von Begriffen wie Islamismus und Politischer Islam. In diesen Diskussionen kam eine selbstkritische muslimische Perspektiven über dieses Phänomen kaum vor. Wir hatten auf unserer Tagung Expert:innen zu Gast, die unterschiedliche Facetten dieses Themas beleuchtet haben. Prof. Dr. Armina Omerika referierte über Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart. Dr. Dirk Tröndle führte in seinem Vortrag in die Gedankenwelt des türkischen Dichters Necip Fazil Kısakürek ein, der heute noch eine sehr wichtige Rolle im islamistischen und türkisch-nationa-

listischen Milieu spielt.

In unserer öffentlichen Podiumsdiskussion zum Thema „Politischer Missbrauch von Religion“ haben wir die in der nichtöffentlichen Tagung diskutierten Fragen und Herausforderungen gemeinsam mit Prof. Dr. Naika Foroutan, Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi und Dr. Mahmoud Bassiouni noch einmal erörtert und Möglichkeiten aufgezeigt, wie man einerseits das Problem des politischen Missbrauchs der Religion aufrichtig und ehrlich zu thematisieren, ohne durch unreflektierten Gebrauch von politisch aufgeladenen Begriffen und Terminologien ganze Gruppen pauschal zu verurteilen.

In dieser Handreichung finden Sie neben den Vorträgen der nichtöffentlichen Tagung eine ausführliche Zusammenfassung der öffentlichen Podiumsdiskussion.

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

Von Prof. Dr. Armina Omerika

Religion

Die Begriffsbestimmung und das Verständnis, was man unter politischen Missbrauch von Religion versteht, hängt im Wesentlichen auch damit zusammen, wie das Verhältnis zwischen dem Religiösen und Politischen konfiguriert wird.

Religion wird heutzutage als Begriff meistens sehr allgemein gefasst, und als Oberbegriff für unterschiedliche Phänomene wie Weltanschauung, Sinngebungssystem, Glaubenslehre, Glaubenspraktiken, religiöse Texte, heilige und sakrale Orte, ethische Grundsätze bis hin zu Institutionen verwendet. Dieses allgemeine Verständnis des abstrakten Religionsbegriffs, wie wir ihn heute kennen, ist relativ neu. Sie ist ein Produkt der Neuzeit. Projektionen dieses Konzeptes auf die vorneuzeitliche Vergangenheit und die Postulierung von separaten Sphären „Religion“ und „Politik“ wären somit anachronistisch.

Die heutigen Definitionen von Religion – zumindest im europäischen Kontext – gehen auf einen Bedeutungswandel zurück, der sich als eine Antwort auf die nachreformatorischen Konflikte sachlich vor allem im 17. Jahrhundert vollzogen hat. Davor stand Religion für eine anzuerkennende Glaubensgewissheit oder Lehre, der stets mit einem bestimmten Wahrheits- und Legitimitätsanspruch verbunden war.

In den konfessionellen Auseinandersetzungen nach der Reformation ließ sich die enge Verknüpfung von Religion und Wahrheitsanspruch nicht länger festhalten. Nun wurden an das Religionsverständnis neue Ansprüche gestellt, die den gegeneinanderstehenden Wahrheitsansprüchen übergeordnet wurden. Der Religionsbegriff wurde zu einem Oberbegriff mit Elementen, die man nun in verschiedenen Traditionen finden kann. Er entspringt aber dem historischen Moment in Europa, dem Friedens-

bedürfnis gegenüber den von den Konfessionalisierungen ausgehenden Konflikten und Gefahren.

Zugleich reden wir hier über die Zeit der Aufklärung und der zunehmenden Säkularisierung europäischer Gesellschaften, die sich in der schwindenden politischen Macht der kirchlichen Institutionen zugunsten neu entstehender Nationalstaaten ausdrückte.

Der Begriff "Religion" in seiner heute gebräuchlichen Form ist ein gesonderter, abgrenzbarer Bereich mit eigenen Dynamiken, Mechanismen, Macht- und Autoritätsstrukturen. Im europäischen Kontext entstand diese Form einer Religion zum Zeitpunkt des religiösen Rückzugs aus der Sphäre der politischen Macht. Somit erging die Religion, zugespitzt ausgedrückt, aus dem Prozess der Konfessionalisierung und der Säkularisierung heraus.

Die Übersetzung des Begriffs "Religion" in außereuropäischen Sprachen war ab dem 19. Jahrhundert eine komplexe Angelegenheit, die keine präzise Begriffsbedeutung festlegt. Wie kompliziert das ist, wird klar, wenn wir nach einem äquivalenten Begriff in der islamischen Tradition schauen. Je nachdem, welche Dimensionen des Religionsbegriffs wir wählen, stehen uns hier verschiedene Optionen zur Auswahl: *dīn*, *milla*, *imān*, *islām*, sogar *šarʿ* bzw. *šarʿiā*.

Der Begriff *dīn* wurde in den Werken verschiedener Theologen als ein Urteil (im Sinne von Belohnung und Bestrafung, etwa am „jüngsten Tag“, *yaum ad-dīn*), als Befolgung von Gottes Geboten, als – so eine *aschʿarītische* Lesart - die Gesamtheit der Gebote, die Gott den vernunftbegabten Wesen über seine Propheten übermittelt habe; als eine Synthese aus Glaube, Praxis bzw. Handlungen und Gehorsam innerhalb einer Religionsgemeinschaft (*milla*) verstanden.

¹ Vgl. Ulfat: *Musliminnen und Muslime. In: Musliminnen auf neuen Wegen* (2020), S. 24.

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

In anderen Deutungen wie etwa der sufischen ist *dīn* als ein Bereich des Glaubens und des Spirituellen im Gegensatz von *dunya*, der materiellen Welt (hier auch ein anderes Gegensatzpaar, mit *āḥira*) verstanden. In anderen Deutungen – etwa den hanbalitischen, so z.B. bei Ibn Taimiyya, aber auch bei manchen Vertretern der modernen Salafiyya wie Rashid Rida: *dīn* umfasst bei ihm wesentliche Aspekte der religiösen Praxis, wie etwa Gottesdienste, aber auch die Maximen des menschlichen Zusammenlebens, Vermeidung von Ungerechtigkeit in sozialen Beziehungen; die Reinigung der Seele und ihre Vorbereitung auf das nächste Leben – mit anderen Worten, es besteht aus allen Gesetzen, deren Ziel ist es, den Menschen näher zu Gott zu bringen.

Diese Begriffsbestimmungen und dieser Bedeutungswandel sind unter anderem Ergebnisse von langen und ausgiebigen theologischen Debatten (z.B. über den Zusammenhang zwischen dem inneren Glauben und seinen äußeren Manifestationsformen), daher müssen sie kontextuell verstanden werden.

Missbrauch

Bezeichnung für einen Gebrauch von Etwas, das den anerkannten Regeln oder gesellschaftlichen oder rechtlichen Normen widerspricht. In diesem Begriff schwingt durch das Präfix „Miss“ die Dimension des „Fehlgebrauchs“ mit, also die vorsätzliche und bewusste Benutzung, die der eigentlichen Bestimmung zuwiderläuft.

Wenn wir also vom Missbrauch des Religiösen, im Sinne eines bewussten „Fehlgebrauchs“ und einer der eigentlichen Bestimmung des Religiösen zuwiderlaufenden Benutzung reden, dann müssten wir auch klären, was denn diese „eigentliche“ Bestimmung und Zweck des Religiösen sei, die hier entfremdet werden.

Man könnte hier noch weiter fragen: wann ist das Religiöse tatsächlich missbraucht, um einem seines Wesens nach fremden Zwecke dienlich gemacht zu werden, und wann ist das Politische sozusagen dem Religiösen selbst inhärent? D.h. wo verläuft die Grenze zwischen politischer Zweckentfremdung von Religion und solchen Situationen, in denen sich religiöse Ideen oder sogar religiöse Ideologien selbst auf den politischen Raum beziehen, diesen betreten oder ihn beanspruchen und in sich eingeschlossen wissen wollen?

Sind die frühen Auseinandersetzungen in der muslimischen Gemeinde, bei denen eine Gruppe forderte, dass ein Urteil nur dem Koran zustehe (*lā ḥukma illā li-llāh*), Missbrauch von Religion? Immerhin legten sie den Grundstein für die Ausdifferenzierung, auch theologische, der islamischen Gemeinde fest. Sind etwa Expansionszüge in der frühen Geschichte des Islams, oder später, durch muslimische Imperien, die mit dem Konzept des *Dschihads* legitimiert wurden, ein Missbrauch des Religiösen? Sind die religiös-rechtlichen Vorschriften etwa zur Sklaverei, die erst mehr als tausend Jahre nach der koranischen Offenbarung in der islamischen Welt abgeschafft wurde, ein Missbrauch von Religion? Oder sind diese Phänomene in einem bestimmten Religions- und Weltverständnis einer bestimmten historischen und kulturellen Epoche begründet gewesen, und zu jener Zeit ein Bestandteil der Religion gewesen, in der die Expansion des islamischen Staates eben als eine religiöse Pflicht angesehen wurde und die Gelehrten des Islams den Herrschafts- und Überlegenheitsanspruch ihrer eigenen Religion als selbstverständlich, ja sogar als gottgeboten ansahen?

Die Ehrlichkeit und Integrität gebieten es uns hier, diese Ereignisse und Entwicklungen nicht etwa als Missbrauch abzutun, und

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

somit die eigene Tradition freizusprechen von Verantwortung. Vielmehr gilt es, das als einen Bestandteil der historischen Realitäten auch der islamischen Geschichte anzuerkennen, gleichsam aber zu betonen, dass wir uns in unserer heutigen Zeit, vor neuen Erkenntnishorizonten, angesichts eines neuen Menschenbildes eben nicht mehr in derselben Weise zu diesen Sachverhalten positionieren können, oder dürfen, wie es unsere historischen, vorangegangenen Glaubensgenoss*innen getan haben. Dies zu tun bedeutet zugleich, die universelle Geltung von bestimmten Normen, Konzepten und religiösen Vorstellungen in Frage zu stellen - was wehtun mag - aber das ist eine dringende Aufgabe einer ehrlichen, auch binnenperspektivischen und theologischen muslimischen Religionskritik.

Historische Formen des „Missbrauchs“

Instrumentalisierung „von oben“ zwecks

Sicherung/Konsolidierung der Herrschaft

- Die umayyadische Förderung der Prädestinations-Doktrin

Die Dynastie der Umayyaden förderte aktiv die Lehre von der Prädestination, also göttlicher Vorbestimmung. Hintergrund war die Umstrittenheit der Legitimität der eigenen Herrschaft und Dynastie; Vorbestimmung bedeutet zugleich Gottes Willen, damit Kritik unterbunden.

- Mihna (833-849) – der Versuch des Kalifen al-Ma'mūn (786-833), die Doktrin der Erschaffenheit des Korans durchzusetzen

Hintergrund war ein politischer: Integration der multikulturellen, multireligiösen und auch innerislamisch vielfältigen Gesellschaft mittels einer Vernunftsdoktrin.

- Panislamismus und Abdülhamid (reg. 1774-1789)

Instrumentalisierung „von außen“

- Dschihad „made in Germany“

- Muslimische SS-Divisionen während des 2. Weltkriegs im Kaukasus, Zentralasien und Bosnien

Populistische und identitäre Formen des Islam

Die Rolle von Religion im Aufstieg und der Verbreitung des Rechtspopulismus auf globaler Ebene, aber auch speziell in europäischen Gesellschaften, darunter auch in Deutschland, ist in den letzten Jahren zunehmend Gegenstand von sozialwissenschaftlichen und nicht zuletzt auch theologischen Untersuchungen geworden; letztere haben einen dezidierten Fokus auf dem Zusammenhang zwischen Rechtspopulismus und Christentum evangelischer und katholischer Prägung. Ihre wichtigste Kommunikationsplattform sind digitale Medien – Websites, Social Media Kanäle, Chatgruppen, häufig geschieht dies unter Verwendung popkultureller Referenzen.

Beispiele: Nationalistischer Hinduismus (Indien), Religiöser Nationalismus (Türkei, Serbien), Buddhismus als nationales Identitätsmerkmal (Myanmar), Christliche Rechte (USA, Europa)

Einig ist man sich in der Forschung, dass diesen Konvergenzen zwischen religiösen und rechtspopulistischen Milieus, so unterschiedlich sie auch sind und so sehr sie auch unterschiedliche Kontexte betreffen, ein gemeinsames identitäres Verständnis zugrunde liegt, das mit religiös-nationalen Identitätsbezügen fundiert wird, bei denen wiederum exklusivistische kollektive Narrative von Zugehörigkeit und Ausschluss tiefenstrukturell eine zentrale Rolle spielen. **In einem identitären Religionsverständnis wird Religion auf ein bloßes kollektives Identitätsmerkmal reduziert, das völkische und andere kollektive Vorstellungen**

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

legitimieren soll und bei dem Glaubensinhalte – vor allem solche, die nicht als opportun für das jeweilige Projekt erscheinen – eine untergeordnete Rolle spielen oder gar ganz ausgeblendet werden.

Weitere Merkmale:

- Inszenierung des heroischen, durchsatzungsstarken Individuums
- Inszenierung des apokalyptischen Ernstfalls
- Zuspitzung der politischen Assoziation/Dissoziation zum Schema Freund/Feind

Zu den Narrativen, die solche Formen von Identitätskonstruktionen legitimieren und stabilisieren, gehören geteilte Deutungsmuster von Geschichte, in erster Linie eine Idealisierung und Romantisierung der Vergangenheit (z.B. von Kreuzzügen, des Mittelalters, der *futūḥ* oder osmanischer Expansionsphase). Hiermit gehen auch Konstruktionen von kulturellen Einheitsgrößen einher, die es gegen „Vermischungen“ sowie gegen „Fremdgläubige“ zu verteidigen gilt.

Gefährlich sind diese Formen der Wiederentdeckung des Kollektivs, etwa im völkischen Sinne, und auch des vom kollektiven Denken geleiteten Individuums, deshalb, weil sie im Widerspruch zu Traditionen liberaler Demokratie stehen und auch allen Vorstellungen von offenen pluralistischen Gesellschaften zuwiderlaufen.

Die Unterordnung vielfältiger Faktoren des menschlichen Daseins unter kollektivistische Kategorien und die Reduktion der menschlichen Existenz auf ein einziges Identitätsmerkmal bilden außerdem wichtige Fundamente jeder Gewaltideologie, weil sie

zwangsläufig mit der Enthumanisierung des Einzelnen verbunden sind.

Identitäres Religionsverständnis in islamischen Zusammenhängen

Arbeiten zur entsprechenden Thematik etwa im arabischen oder türkischen Raum setzen islamischen Populismus in erster Linie mit dem politischen Islam gleich, mit Verweisen auf viele inhaltliche Parallelen zu anderen Populismen im europäischen Raum. Darüber hinaus wird hier verwiesen auf die Konstruktion der Umma als einer suprahistorischen, transzendenten Gemeinschaft ebenso wie auf den Versuch populistischer Eliten, die Gesellschaften mit religiöser Normativität zu formen anstatt sie zu repräsentieren.

- Gemeinsame Merkmale mit europäischen Populismen: Antifeminismus; Geschlechterrollen; Antisemitismus; Konvergenzen bei Europafeindlichkeit; Freund/Feind-Schema
- Umma als sakralisierte, suprahistorische Gemeinschaft → Überlegenheitsanspruch
- Normative Überformung von Gesellschaften statt Repräsentation

Frage: Welche Anschlussmöglichkeiten und Begründungszusammenhänge haben identitäre Formen des Islams, die auf reduktionistischen kollektiven Identitätsauffassungen beruhen und die wir unter anderem auch im deutschen Kontext finden, an bestimmte islamische theologische oder ideengeschichtliche Traditionen, Denkfiguren oder Konzepte?

Hier sehen wir nur einige Beispiele für Auffassungen, nach de-

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

nen Islam als exklusivistische kollektive Identität den einzelnen (männlich benannten Muslim!) vollständig dominiert, ebenso wie Beispiele, in denen Ethnie und Religion gemeinsam kollektive Muster von Zugehörigkeit und Ausschluss markieren:

- Islam als Identität determiniert den Muslim

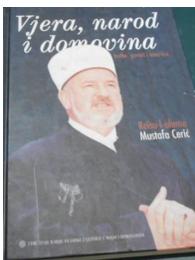
„Betrachten wir den Muslim, so stellen wir fest, dass der Islam in all seinen Erscheinungsformen ihn als Individuum innerhalb einer Gemeinschaft auszeichnet und er sich dadurch von den anderen unterscheidet. Der Muslim, der sich durch die Annahme des islamischen Überzeugungsfundaments (‘aqīda) eine Identität aneignet, gestaltet nun sein Leben gemäß dieser. (...) Erst dadurch erfährt er Vitalität, um an diesem Leben teilzuhaben.“

(Realität Islam. Eine Einführung. Gemeinsam für eine starke und bewusst agierende islamische Gemeinschaft. 2. Auflage. Frankfurt am Main 2016.)

- Islam als Marker kollektiver (hier: ethnischer und nationaler) Identität



Logo der „Türkischen Föderation“
(Bozkurtçular/Graue Wölfe) in Deutschland



Mustafa Cerić: Glaube, Volk und Vaterland.
Huṭbas, Reden und Interviews
(Sarajevo 2002).

Homogenisierung und Vergegenständlichung des Islambegriffs

- Islam als abgrenzbare Einheitsgröße

- Islam als handelndes Subjekt („sagt“, „macht“, „tut“, „gebietet“, „verbietet“...), das Muslim*innen vollständig reglementiert und determiniert

- Wechselbeziehung zwischen Eigen- und Fremdzuschreibungen

Zum einen sind diese reduktionistischen Identitätsauffassungen auf die Homogenisierung und quasi Vergegenständlichung des Islams als einer abgrenzbaren, eigenständig handelnden Einheitsgröße zurückzuführen, die sowohl fremderzeugt (nicht-muslimische Akteure, etwa mediale Diskurse oder auch staatliche Identitätspolitik, nicht zuletzt aber auch wissenschaftliche Diskurse) als auch selbsterzeugt (muslimische Akteure) sind und die, mehr oder weniger transparent, normative und normierende Aspekte aufweisen. „Der Islam“ erscheint dann als handelndes Subjekt, welches „die Muslime“ und ihr Verhalten oder persönliche Einstellungen vollständig reglementiert und determiniert.

Konstruktion des Islams als (kultureller) Einheitsgröße

Diese Vorstellung des Islams als einer geschlossenen kulturellen Einheitsgröße und einer Totalität von Institutionen und Lebensweisen, ist, wie einige neueren Arbeiten gezeigt haben, ein Produkt von modernen Konzeptualisierungen des Islams und von geteilten Diskursen zwischen modernen Denkern des islamischen Reformismus und westlichen Islamforschern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Möglich wurden diese Vorstellungen durch Rezeption moderner Konzepte und Denkfiguren, die sich auf historisch gewachsene

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

kollektive Größen und Kategorien wie etwa Nation, Volk oder Kultur bezogen. Diese wiederum waren dem nationalromantischen Zeitgeist zu verdanken, der eben nicht nur in Europa wehte. Wie genau diese Transferprozesse allerdings stattfanden, auch in unterschiedlichen sprachlichen Milieus (auch außerhalb der arabischsprachigen Welt), ist noch ein Forschungsdesiderat, dem nachgegangen werden muss.

In diesem Zusammenhang ist auch das Paradigma der historischen und kulturellen Dekadenz (inhiṭāt) zu verorten. Mit geschichtstheologischen Konstruktionsleistungen und hier ganz besonders von „Goldenen Zeitaltern“ als historischen Bezugsrahmen etablierte sich dieses Dekadenz-Paradigma als der dominante Bezugsrahmen, innerhalb dessen der Zustand muslimischer Gesellschaften sowohl in religiösen als auch in nicht-religiösen Diskursen diskutiert und Reformen im Sinne einer Erneuerung gefordert wurden.

Doch auch hier gibt es eine Reihe von Gründen, warum solche Entwicklungen in der Moderne auf einen fruchtbaren Boden fallen konnten.

„Muslim Age of Revolutions“ (ca. 1775 bis 1850)

Da wäre etwa das schon vorher in der islamischen Tradition gut entwickelte semantische Repertoire der „Erneuerung“ zu nennen (islāḥ, taḡdīd, ihyā'), das auf vermeintlich dekadente Entwicklungen reagierte. Auch hier finden wir eine konstitutive Spannung, diesmal begründet in der Gleichzeitigkeit einerseits der Forderungen nach Erneuerung, andererseits der Ablehnung von „unzulässigen Neuerungen“ (bida'). Da wären aber auch die reformistischen und revolutionären Bewegungen während der Periode, die Stefan Reichmuth, in Abwandlung einer von Eric

Hobsbawm popularisierten Bezeichnung, „The Muslim Age of Revolutions“ (letztes Drittel des 18. bis Mitte des 19. Jh.) nennt. Diese nahmen ebenso stark Bezug auf eine idealisierte Vergangenheit, personifiziert insbesondere in der Figur des Propheten als eines idealen Vorbilds für politische Mobilisierung und für die Durchsetzung bestimmter sozialer Ordnungsvorstellungen.

Allerdings lassen sich auch in der älteren islamischen Theologiegeschichte Tendenzen finden, die reichlich Anknüpfungspunkte hierfür bieten und die entsprechend operationalisiert werden.

Hierzu zählt in erster Linie die Konzeptualisierung von islām durch interpretative Traditionen der theologischen, rechtlichen und anderen Disziplinen der Systematisierungsperiode islamischer Gelehrsamkeit in den ersten vier Jahrhunderten nach Abschluss der Verkündigung des Korans. Diese Konzeptualisierung wurde im Zuge der Institutionalisierung des schriftlichen Corpus' an Traditionen quasi zum Paradigma für die theologisch begründete weltliche Gestalt der Religion.

Kritische Ansätze moderner Theologie

Diese Prozesse sind von Theologen des 20. Jahrhunderts verschiedentlich kritisiert worden, so dass man aus diesen Haltungen auch Impulse für einen kritischen theologischen Umgang auch mit dem identitären Religionsverständnis ableiten lassen kann.

Nasr Hamid Abu Zaid und der Frankfurter Theologe Ömer Özsoy verweisen etwa in ihrer historisch-kritischen Koranexegese zurecht auf die Verschiebung, die sich im Sinne der oben beschriebenen interpretativen Externalisierung des islām vollzogen hat. Nach diesen Interpretationen verweist die Verwendung des Begriffs islām und etymologisch verwandter Begriffe im

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

koranischen Zusammenhang, im Gegensatz zu den späteren Ausarbeitungen, auf eine internalisierte religiöse Einstellung, die in der monotheistischen Verhaltensweise (festgemacht am Hanifentum Abrahams) symbolisiert wird und die sich quasi als eine essentielle *conditio humana* auf die Einhaltung des Vertrags bezieht, nach dem jede menschliche Seele sich dem einen und einzigen Gott als dem einzigen Herrn hinwenden soll (vgl. Koran 2:112, 4:125, 31:22, 3:18, 3:83, 3:85; 7:172). Mit der Forderung nach der Wiederbelebung dieses Islamverständnisses als einer internalisierten Glaubenskategorie oder, wenn man so will, persönlichen inneren Werten, macht Abu Zaid gleichzeitig ein Plädoyer für die Definition von Islam auf individueller Ebene, fernab von kollektivistischen Identitätskategorien.

Entlang dieses Verständnisses argumentiert unter anderem auch Ömer Özsoy, wenn er das Offenbarungsgeschehen als einen Akt der Barmherzigkeit Gottes beschreibt, der nicht notwendig gewesen wäre, in dem sich Gott aber „meldet, um die Menschen an ihre Uridentität als Geschöpfe Gottes zu erinnern – aber nicht um ihnen religionsgemeinschaftliche Identitäten zu verleihen.“ (Özsoy 2017). Die Vergemeinschaftung, so Özsoy weiter, sei ein menschliches Bedürfnis, kein göttliches. Damit sind aber auch Formen von identitärer Kollektivierung, folgen wir dieser Argumentation, aus dem Bereich der Transzendenz herausgelöst, in den Bereich der Immanenz überführt und somit auch als historisch kontingent gekennzeichnet.

Noch expliziter in diesem Zusammenhang als die zwei genannten Denker, wenn auch mit einem anderen Akzent, hat sich ein weiterer, in unserem Kontext – leider – weniger bekannter Gelehrter des 20. Jahrhunderts geäußert. Es handelt sich um den bosnischen Reis-ul-ulema (Oberhaupt der Islamischen Gemein-

schaft) und religiösen Reformers Džemaludin Čaušević (1870–1938, Reis 1914–30). In seinem Versuch, gegen eine Gleichsetzung von Nation und Religion anzukämpfen, die zu seiner Zeit in Südosteuropa schon virulent wurde und eigentlich bis heute nachwirkt, verweist Čaušević auf die Vielfalt der Bindungsmöglichkeiten zwischen Menschen in einer Gesellschaft hin, und geht darüber hinaus:

„Als Vater vieler Kinder möchte ich, dass sie meine Ansichten teilen, und ich erkläre ihnen die grundlegende Brüderlichkeit zwischen Menschen verschiedener Nationen. Ich erzähle ihnen, dass alle Menschen von einem Urvater und einer Urmutter abstammen. Ich erkläre ihnen die Verbundenheit durch Sprache und Heimat sowie die Verbundenheit durch den gemeinsamen Glauben. So sage ich, dass Nikola aus Zvornik [orthodoxer Christ] und Ivo aus Bišće [katholischer Christ] unsere Brüder als Menschen sind, als Mitbürger und als Volksgenossen: Wir sind Angehörige des Menschengeschlechts, wir leben in derselben Heimat und sprechen dieselbe Sprache, und wir kämpfen gemeinsam gegen Wölfe und Bären. Wir haben also drei starke Verbindungen zueinander. Mujo [Mustafa] aus Kladaša, Bešir aus Bitolj und Ramadan aus Peć sind unsere Brüder, weil sie Menschen sind, weil sie Bürger dieses Staates sind und weil sie Muslime sind. Mit Mujo haben wir vier Verbindungen, mit dem Türken Bešir und dem Albaner Ramadan drei. Nach dieser meiner Deutung könnte der Muslim Mujo aus Kladaša ein Kroat oder ein Serbe sein.“

(Džemaludin Čaušević, „Nacija i vjera [Nation und Religion],“ in: Novi behar Vol. IX, No. 1-3 (1935/1936):1-2)

Auffällig hier ist, neben dem humanistischen Akzent auf „Angehörigen des Menschengeschlechts“ die „menschliche Brüderlich-

Was ist politischer Missbrauch von Religion? - Formen politischen Missbrauchs des Islam in Geschichte und Gegenwart

keit“, die religiöse Zugehörigkeit umgreift. Ferner ist die religiöse Bindungskraft bei Čaušević eben nur eine von mehreren verschiedenen Möglichkeiten, den Zusammenhalt von Menschen in einer Gesellschaft sicherzustellen – mit dieser Aussage erteilt der damalige bosnische Reis-ul-ulema jedem reduktionistischen Ansatz eine Absage, auch gegenüber solchen, die Religion (immerhin sein Hauptgebiet), anderen Bindungen gegenüber privilegieren.

Was wären die Konsequenzen aus diesen Beobachtungen für die Islamische Theologie?

1) Auf die historische Bedingtheit und Kontingenz von bestimmten (theologischen) Inhalten verweisen (Beispiel Islam als kulturelle Einheitsgröße); dadurch wird Verabsolutierung von Positionen vermieden bei gleichzeitiger Öffnung für die Möglichkeit des Irrtums, des Erkenntnisfortschritts und des Paradigmenwechsels. Hier, ebenso wie in dem Akt der Historisierung und Kontextualisierung von Glaubensinhalten sieht man den Mehrwert und auch die Funktion einer historisch arbeitenden Theologie, die sinnvoll Geschichte und Gegenwart miteinander kombiniert, ohne Anachronismen oder gar mythologisierende Deutungsmuster im Namen des Dogmas zu reproduzieren. Dabei wird Geschichte nicht im didaktischen Sinne als *magistra vitae* aufgefasst, sondern es geht eher um die Frage, wie theologische Positionen, die in anderen, uns heute fernen, lebensweltlichen, kulturellen und historischen Kontexten entstanden sind, einzuordnen sind und wie mit ihnen und ihrer (womöglich Nicht-Mehr) Relevanz umzugehen ist.

2) Damit zusammenhängt auch die Sensibilisierung für die Kontingenz von Vergemeinschaftungsprozessen ebenso wie die

Schärfung des Verständnisses darüber, dass alle Vorstellungen von Gemeinschaften genauso historisch bedingt sind (so auch die *umma*) und hier entsprechend keine Verabsolutierung, erst recht nicht eine mit Transzendenz aufgeladene, stattfinden kann.

3) Mit der Historisierung und Verabschiedung von mythologisierten Narrativen wird der Raum frei, um auch die Gegenwart als Resonanzraum des Göttlichen und als einen Kontext zu verstehen, der durchaus (neue) Normen beeinflussen, rahmen und generieren kann -- und der nicht nur als Raum einer fortlaufenden Dekadenz abgewertet wird. Allerdings ist auch hier reflexiver und historisierender Umgang auch mit der Gegenwart unerlässlich (etwa durch analytische Annäherungen an gesellschaftliche Entwicklungen), als des Ortes, an dem die Theologie heute stattfindet.

4) Abkoppelung von essentialistisch verstandenen kollektiven Einheitsgrößen, Anerkennung der Multiplizität von menschlichen Bindungen. Dies bedeutet auch gleichzeitig theologische Fundierung von nicht-exklusivistischen Identitätskonzepten, in der eine klare Absage dem totalen Anspruch erteilt wird, andere Bindungen zugunsten der religiösen aufzulösen und Differenzierungen aufzugeben – das übrigens, was Assmann als eine Logik der Eskalation nennt, die der religiösen Gewalt immer vorausgeht.

Necip Fazıl Kısakürek's ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“¹

Von Dr. Dirk Tröndle

Vorbemerkungen:

Die grundlegende Frage, der wir im Folgenden nachgehen wollen, lautet, inwiefern Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983, Abk. NFK) und seine weltanschaulichen Überlegungen heutzutage weiter Einfluss auf den türkischen Islamismus und Nationalismus ausüben. Er gilt als einer der einflussreichsten und wirkungsmächtigsten nationalistisch-konservativen und islamistischen Denker, Ideologen und (Politik)Aktivisten, der seit der spätosmanischen Epoche erheblichen Einfluss auf politische Debatten und Diskurse sowie auf Parteien und Politiker aus dem konservativ-islamistisch-nationalistischen Spektrum ausübt. NFK überragt als Prototyp eines idealen islamistischen Pioniers insbesondere durch die Klarheit und Radikalität seiner Botschaften andere islamistische Protagonisten und wird von Burhanettin Duran sogar als der türkische Sayyid Qutb bezeichnet².

NFK wird mit seinen politischen Slogans (söylemler) und der Utopie des Großen Osten (Büyük Doğu) zum Architekten einer politischen Ideologie und damit letztlich zum „(...) initiator of the ideologization of Islam in Republican Turkey (...)“³. Vorausgesetzt sei, dass der Versuch der Nachzeichnung seiner Einflussnahme anhand einzelner Beispiele naturgemäß problembehaftet ist. Einerseits sind sie idealtypisch und nicht nur einzelne Aussagen, sondern die Gesamtheit seines Konvoluts beeinflussen das Denken. Andererseits sind die Beispiele im Folgenden a priori nicht alleine auf das Denken von NFK zurückzuführen, sondern auch das Ergebnis des islamistischen Diskurses seiner Zeitgenossen und seiner islamistischen Generation⁴.

Die fehlende Perzeption und Rezeption des islamistischen Gedankengutes von NFK im deutschsprachigen Raum bedeutet m. E. eine erhebliche Leerstelle, die sich zudem belastend auf die

zeitgenössischen bilateralen Beziehungen DEU-TUR auswirken und einige deu-tur Konflikte verstärken. In der Mediationstheorie gilt für den Mediator der Grundsatz: Das Verhalten und die Aussagen Anderer zu verstehen ist nicht gleichbedeutend auch Verständnis dafür aufbringen zu müssen.

¹ Dieser Impulsvortrag bezieht sich auf meine Dissertation zum Thema: „Kontextualisierung des islami(sti)schen Gedankengutes in der Türkei - Wertkonservative und normbehaftete Diskurse unter besonderer Berücksichtigung der Ideen von Necip Fazıl Kısakürek“. https://www.harrassowitz-verlag.de/titel_6828.html

² Vgl. Erdoğan 2013, 8.; ³ Vgl. Duran/Aydin 2013, 485.; ⁴ Fehmi Sabri Ülgener (1911–1983), Yahya Kemal Beyatlı (1884–1958), Tarık Buğra (1918–1994), Nurettin Topçu (1909–1975), Sezai Karakoç (*1933), Mustafa Şekip Tunç (1886–1956), Ali Fuat Başgil (1893–1967) oder Peyami Safa (1899–1961).

Necip Fazıl Kısakürek, ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

1. NFK als leuchtendes Vorbild und Ikone - Allgemein

Allen voran der türkische Staatspräsident Recep Tayyip Erdoğan rekurriert regelmäßig auf NFK, seine politischen Ideen und seinen politischen Aktivismus. Zuletzt bei der Verleihung der 8. Necip-Fazıl-Kulturpreise am 26.12.2021. In seiner Eröffnungsrede machte er deutlich, „Der Üstat (Lehrmeister) leitet und führt uns (mich) mit seinen Werken, seinem Kampf und seiner aufrechten und edlen Haltung weiterhin (...). Diese Preise sind gleichzeitig ein Indikator dafür, dass wir (ich) der Mission und dem Kampf des Lehrmeisters aufrichtig und treu ergeben sind (bin)“⁵. NFK könnte schon als Erdoğan's Muse ⁶ und als sein und das Idol/Ikone seiner Partei ⁷ bezeichnet werden. Weitere offensichtliche Beispiele dieses Einflusses: Die von der AK Parti und Erdoğan beworbene „Neue Türkei“ (Yeni Türkiye) scheint ebenso von NFKs Geist getragen zu sein ⁸ wie die Forderung nach Heranbildung einer „frommen Jugend“ (dindar gençlik) ⁹. Auch die Debatte um die Umwandlung der Hagia Sophia von einem Museum in eine Moschee im Jahre 2020 kann in gewisser Weise an NFK festgemacht werden, der diese Forderung insbesondere in seinen unzähligen anatolischen Konferenzen, die von der MTTB ¹⁰ organisiert wurden aufstellte. Der damalige türkische Finanzminister und Erdoğan's Schwiegersohn, Berat Albayrak, tweetete vor dem

Urteil des türkischen Kassationsgerichtshofes NFKs Aussage der 70er Jahre: „Wartet ab Ihr Jungen!!! Die Hagia Sophia wird bestimmt heute oder morgen geöffnet“ ¹¹. Die Umwandlung der Hagia Sophia von einem Museum in eine Moschee bzw. die Wiedereröffnung als Moschee ist seit jeher eine zentrale Forderung türkischer Islamisten. Auch Staatspräsident Erdoğan hat sich darauf in seiner Eröffnungsrede bezogen und die Hagia Sophia als Teil NFKs und der (islamistischen) Mission (dava) bezeichnet.¹² Die Hagia Sophia gilt als Symbol der türkischen Dichotomie und des Kulturkampfes zwischen Traditionalisten/Islamisten vs. Kemalisten/Säkularen. Die Umwandlung in ein Museum durch die moderne Republik und Atatürk wird als Zurückdrängung der islamisch-osmanischen Zivilisation verstanden. Die Wiedereröffnung ist in dieser Analogie dann Bestandteil der „islamisch-traditionalistischen Gegenrevolution“ und eine Hommage an die Eroberung Konstantinopels durch (Fatih) Sultan Mehmet II..

⁵ 5 Vgl. <https://www.aksam.com.tr/guncel/necip-fazil-odulleri-toreni-baskan-erdogan-konusma-yapiyor/haber-1229700> "Vefatının üzerinden geçen 38 yılı aşkın zamana rağmen üstat, eserleriyle mücadelesiyle dik ve asil duruşuyla bizlere rehberlik etmeyi sürdürüyor. Bu ödüller (Necip Fazıl Ödülleri) aynı zamanda üstadın davasına, mücadelesine, samimiyetle ve sadakatle bağlı kaldığımızın bir göstergesidir."; ⁶ Singer 2013, 81–88.; ⁷ Yaşlı 2016, 136. „(...) yeni Türkiye'nin kurucu kadrolarının Necip Fazıl' la ilişkilerinin bir sır olmadığı bilinmektedir. Hemen hepsi 60' lar ve 70' lerde politize olan bu kadrolar, dönemin en etkili politik figürlerinden biri olan Necip Fazıl'ın yazdıklarından ve yaşamından etkilenmişler, (...)". Yaşlı 2016, 18. „(...) Türkiye İslamçılığının en önemli figürüdür (...), gerek yaşadığı dönemde gerekse günümüzde Türk sağıının bütün unsurları üzerinde büyük bir etkiye sahiptir." Yaşlı 2016, 97. „(...) Erdoğan'a ve AKP kadrolarına „politik ve düşünsel hayatınızda şimdiye kadar en etkili olmuş politik/düşünsel figür kim" diye sorulsa, hepsi Necip Fazıl'ın adını ilk sıralara yazacaklardır."; ⁸ Vgl. Mollauer 2015, 537. 27.; ⁹ Erdoğan erlütet öfter, dass das Ziel einer konservativdemokratischen Partei nicht die Schaffung einer atheistischen Jugend sein könne, sondern das einer frommen, gottgefälligen Jugend, die für die konservativ-demokratischen Prinzipien eintrete. Diese Jugend ähnelt der konservativ-nationalistische Jugend (mukaddesatçı ve milliyetçi gençlik), die NFK für den Träger seiner islamischen Revolution vorsieht. Vgl. Kısakürek 2016a, 196.; ¹⁰ Der Nationale Türkische Studentenverband (Millî Türk Talebe Birliği –MTTB) wurde 1916 gegründet. Bis zu seiner Schließung im Jahr 1980 entwickelt er sich in den 1960er und 1970er Jahren zu einer militanten und national-konservativen Kaderschmiede und zum Inkubator für die Millî-Görüş-Bewegung sowie islamisch-konservative und rechtsnationale Parteien. In den 1970er Jahren stand der MTTB stark unter dem Einfluss der Ideen von Kısakürek. Führungspersönlichkeiten der AK Parti wie Erdoğan, Gül oder Erinc wurden dort politisch sozialisiert. Vgl. Bora 2017, 396–397.; ¹¹ Tageszeitung Cumhuriyet vom 10.07.2020. Bekleyin Gençler!!! Ama bugün ama yarın Ayasofya açılacak. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/berat-albayrak-bekleyin-gencler-ama-bugun-ama-yarin-ayasofya-acilacak-1750742>.; ¹² Vgl. <https://www.aksam.com.tr/guncel/necip-fazil-odulleri-toreni-baskan-erdogan-konusma-yapiyor/haber-1229700> "Davası için çalıştı ter döktü gerektiğinde bedel ödedi. Necip Fazıl meydanlarda haykıran gür sesiyle şiirleri tiyatroları ve denemeleriyle millete özellikle de gençlere umut aşıladı. İşte Ayasofya açılacak, mutlaka açılacak derken Sultanahmet Meydanı'nda gençliğe böyle hitap ediyordu. Elhamdülillah bize nasip oldu, Ayasofya açıldı." sözleri ayakta alkışlandı.

B Necip Fazıl Kısakürek's ‚Büyük Doğu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

2. Die Utopie des Großen Ostes und seine Bedeutung heute

NFK entwickelt sich im Laufe der Jahre zu einem immer stärkeren Kritiker der Verwestlichungsbemühungen der republikanischen Türkei und kritisiert diese als eine geistige Kolonialisierung und Entfremdung. Als Gegenmodell zur kemalistischen Republik entwirft er die politische Utopie des "Großen Ostens" (Büyük Doğu), in dessen Mittelpunkt die Wiedergeburt und das Wiedererstarken eines islamisch eingefärbten Großreichs unter türkischer Führung steht und im Zentrum dessen Anatolien als neue Heimat der Türken steht (Anadoluculuk)¹³. Die geographische Definition von Büyük Doğu umfasst neben den muslimischen Ländern auch Afrika, während Europa, Amerika und Australien als Gegenmodell/Gegenentwürfe als Feindesland gelten¹⁴. Neben seiner geographischen Ausbreitung und räumlichen Ausdehnung muss Büyük Doğu als Wertegemeinschaft verstanden werden¹⁵.

Unter Berücksichtigung des von NFK propagierten utop. Führungsanspruchs der Türkei erhalten die konkreten außen-, sicherheits- und geopolitischen Ansätze der AK Parti-Regierungen der letzten 20 Jahre und die neue proaktive Rolle der Türkei und ihr Streben hin zu einer Regional- und Gestaltungsmacht eine andere Konnotation. Der im Zusammenhang mit diesem neuen außenpolitischen Verständnis der Türkei oft zitierte Begriff des

„Neo-Osmanismus“¹⁶ ist m. E. problematisch und sitzt einem grundlegenden Missverständnis (Turgut Özal) auf. Einerseits besitzt der Begriff eine andere Genese und andererseits insinuiert sein Gebrauch von Kritikern, Vorbehalte gegen die „neue“ türkische Außenpolitik, die als unrealistische Großmachtphantasie abgestempelt und der Anspruch auf eine aktive Regionalmacht in Abrede gestellt wird. Der Paradigmenwechsel (Kossendey) und der Versuch einer Konsolidierung werden in Abrede gestellt.

¹³ Nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches entwickelt Anadoluculuk eine Idee von Anatolien als Heimstätte der Türken und des Ursprungs allen Türkischen. Die Autoren dieser Idee lassen sich in die drei Kategorien Nationalisten, Islamisten und Humanisten einteilen. Vgl. Hacısalıhoğlu 2005, 154. Nach Bora war der Anadolucuk-Gedanke ein Versuch, den bisher abstrakten Begriff der Nation mit einem konkreten romantischen Heimatbegriff zu füllen. Vgl. Bora 2017, 371.;

¹⁴ Vgl. Kısakürek 2016, 214, 257;

¹⁵ Kısakürek 2016, 10. „(...) ‚vatanımızın bugünkü ve yarınki sınırlarıyla çevrili bir ruh ve keyfiyet plânında arıyoruz.“;

¹⁶ Der ideologische Kopf der ‚proaktiven Außenpolitik‘, Ahmet Davutoğlu, beschreibt in seinem außenpolitischen Hauptwerk ‚Strategische Tiefe‘ (Stratejik derinlik) fünf vergleichbare politische Situationen und Entwicklungen in der Türkei Özals zwischen den Jahren 1987–1993 und in der Reformepoche der Tanzimat (1839–1876). Demnach bestehen in beiden Phasen folgende Parallellitäten: Erstens besteht für ihn in beiden Phasen ein politischer Wille zur Umgestaltung und Neustrukturierung des Staates zum Ziel der Integration in die internationale (Völker) Gemeinschaft. Zweitens bestünden in beiden Phasen ein großer Bedarf bei der Konstruktion einer neuen politischen Identität und Kultur angesichts nationalistischer Bewegungen, die die Einheit des Staates bedrohen. Drittens erkennt er eine vergleichbare philosophische (eklektische) Grundhaltung und das politische Bestreben nach einem Ausgleich zwischen westlichen und traditionellen Werten zur Schaffung einer neuartigen politischen Kultur. Viertens steht den Bemühungen, Teil der Weltordnung nach dem Wiener Kongress in der Tanzimat-Epoche zu werden, die Politik Özals des Strebens nach einer EU-Integration mit dem Ende des Ost-West-Konflikts Anfang der 1990er Jahre gegenüber. Fünftens und letztens erkennt Davutoğlu Parallelen bei der Suche nach Strategien für einen politischen Ausgleich mit Großbritannien in der Tanzimat-Epoche und nach einer Verständigung mit der Supermacht USA durch Özal. Vgl. Davutoğlu 2004, 85.

Necip Fazıl Kısakürek's ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

Başyücelik Devleti – Starker Staat und starker Anführer (Autorität)

Mit dem „Staat der höchsten Aristokratie“ (Başyücelik Devleti), der auch als „Staat der höchsten Weisen“ übertragen werden könnte, propagiert NFK konkret eine illiberale, autokratische und totalitäre Regierungsform. Der aus 100 Personen bestehende „Rat der hohen Aristokraten“ (Yüceler Kurultayı) ist das zentrale Gremium und wählt den „Höchsten Aristokraten“ (Başyüce), die zentrale Institution dieses Staates. Der Başyüce ist dabei nicht nur das Staatsoberhaupt, er soll auch ein Symbol und Beispiel höchster Moralität, Wissen und Intelligenz sein und vereint in einer Person sowohl die Exekutive als auch die Judikative. Er kann per Anordnung die Regierung austauschen, ihm untersteht die öffentliche Verwaltung, und er ernennt die Richter der höchsten Gerichte. Die „Religionsbehörde“ (Yüce Din Dairesi) legitimiert die Entscheidungen des Başyüce aus theologischer Sicht. Dieses Staats- und Regierungskonzept bedeutet übersetzt ein auf eine Person zugeschnittenes autoritäres Ein-Mann-Regime, wobei die Wahl des ‚richtigen‘ Başyüce an seinen Charaktereigenschaften, ausgeprägten Fähigkeiten und an seinem beträchtlichen Tugend- und Wertekanon orientieren soll. Der Despotismus einer Person (nefsani saltanatı) stellt für ihn keine reale Gefahr dar, da das Staatsoberhaupt nach dem Propheten eine perfekte und unfehlbare islamische Persönlichkeit besitze¹⁷.

Ob das Başyücelik-System als islamistische Blaupause sozusagen für das im Jahr 2018 eingeführte Präsidialsystem gewirkt haben könnte, kann hier nicht abschließend beantwortet werden. Die Vorstellung wirkt etwas konstruiert, wobei durchaus Parallelen von der Heilsvorstellung eines „Helden“ (kahraman), einer „überlegenen Persönlichkeit“ (üstün insan)¹⁸ oder einer

„Aristokratie hochstehender Intellektueller“ (üstün münevverler aristokrasyası)¹⁹ zu den Benennungen „Anführer, Chef oder Boss“ (reis) oder „Meister, großer Meister“ (usta, büyük usta) für den türkischen Staatspräsidenten Erdoğan bestehen. Es scheint zumindest, dass sich Wähler, Anhänger und Unterstützer der AKP und Erdoğans durchaus mit einem solchen autoritären Ein-Mann System arrangieren und identifizieren können. Ob sie aber generell eine größere Toleranz gegenüber Autorität besitzen ist ebenfalls nicht eindeutig, da die Autorität nach Karaveli als Kontinuum in der politischen Geschichte der Türkei betrachtet werden kann.²⁰

NFK als Gesellschaftsarchitekt

Als vorrangiges Ziel gilt für NFK die völlige Umwandlung der Gesellschaft in eine islamische Gesellschaft unabhängig der Methode dieser islamischen Revolution. Eine Wiederherstellung der Stärke des Ostens ist nur über den Islam und den islamischen Geist (ruh) möglich sowie mit dem Wiedererstarken des Türkentums. Nach NFK muss der Osten sich wieder auf seine Wurzeln besinnen und einen Neuanfang wagen; dazu muss als Erstes die Imitation des Westens beendet werden²¹. Im Kern eines Wiedererstarkens steht die Belebung der eigenen Kultur und Kunst.

NFK spricht sich generell gegen Revolutionen aus, die gegen die Natur der Gesellschaft und des Menschen stehen wie die kemalistische Kulturrevolution. Maßnahmen wie eine Sprachreform sind für ihn gegen die Ur-Identität von Sprachen gerichtet, verleugnen eigene Wurzeln und töteten die eigene Sprache²². Die Jugend, konkret die konservativ-nationalistische Jugend (mukaddesatçı ve milliyetçi gençlik)²³ wird zum Träger seiner Revolution (ihtilâl, inkılâp), mit der seine Ideen von Staat und Gesellschaft umzusetzen sind²⁴. Die Forderungen Erdoğans nach einer frommen Jugend können in diesem Zusammenhang betrachtet werden.

¹⁷ Vgl. Kısakürek 2016, 119; ¹⁸ Vgl. Kısakürek 2016, 228; ¹⁹ Vgl. Kısakürek 2016, 228.

²⁰ Vgl. Karaveli, Halil 2018: *Why Turkey is authoritarian - from Atatürk to Erdoğan*

²¹ Vgl. Ersoy 2007, 89; ²² Vgl. Kısakürek 2015, 230; ²³ Vgl. Kısakürek 2016, 196; ²⁴ Vgl. Kısakürek 2016, 194.

B Necip Fazıl Kısakürek, ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

Sprache /Sprachreform

Die Ablehnung der Sprachreform im Jahr 1928 zieht sich durch das ganze Lebenswerk von NFK. Er bezeichnet sie als „willkürliche Sprachkatastrophe“ (uydurma dil felâketi)²⁵ und bemüht ein offenkundig gefälschtes Goethe-Zitat: „(...) ‚Das Schlechteste, das man einer Nation antun kann, ist mit ihrer Sprache zu experimentieren‘. Mit der Sprache einer Nation zu experimentieren bedeutet, mit ihrem Leben zu spielen“²⁶. An anderer Stelle: „So wie Kohle in einem Prozess von Tausenden von Jahren zu Diamanten gepresst wird, verhält es sich auch mit den Wörtern einer Sprache. (...) so eine Sprache kann nicht Türkisch, sondern nur die Sprache der Willkür genannt werden“²⁷. NFK beklagt das Massaker und Verbrechen, das man der türkischen Sprache angetan hat. Offensichtlich weniger den Alphabetwechsel als die politische Symbolik dahinter als Mittel und Instrument für die Verwestlichungsbemühungen und die schlechte Imitation des Westens, um die Türkei kulturell von der muslimischen Zivilisation abzutrennen und von ihr zu entfremden. So beklagt er, dass das gebräuchliche inşallah mit dem Makel der Rückwärtsgerichtetheit versehen wird und anstelle von Allah, obwohl es der Eigenname des einzigen islamischen Gottes ist, künftig Tanrı treten soll.²⁸ Die innertürkische Dichotomie von Islamismus/Konservatismus und Laizismus/Kemalismus spiegelt sich auch heute noch in der Nutzung der Alltagssprache. Allah vs. Tanrı, Gebe vs. Hamile, Şeker Bayramı und Ramazan Bayramı und weitere Beispiele.

Ost und West (Orient und Okzident) – Okzidentalismus

Die Krise des Ostens wird indessen durch zwei Effekte befördert: Einerseits schwächt sich der Osten infolge innerislamischer Spaltungen über die Jahrhunderte hinweg selbst und andererseits

unterdrückt der materialistische Westen den so geschwächten Osten durch Kolonialisierung²⁹. Hier stimmt NFK generell mit der Bewertung der sozialistischen Kadrocular (Autorenkollektiv der Zeitschrift Kadro) überein, die den materiellen Reichtum des Westens auf Imperialismus und die Nutzung und Ausbeutung der Rohstoffe der Kolonien zurückführen. Beide Hemisphären befinden sich nach NFK allerdings in einer Sinn- und Identitätskrise und in einer Sackgasse. Der Westen ist trotz materiellen Vorteils in ein geistiges Vakuum verfallen, weil seine Überlegenheit auf Kosten geistig-metaphysischer Fähigkeiten zustande kommt. Der Reichtum des Westens hat einen starken Individualismus befördert, der den Zusammenhalt westlicher Gesellschaften bedroht und seinen geistigen Verfall vorbereitet. Der Westen zerfällt aus diesen Gründen, der Osten, weil er materiell arm sei³⁰. NFK nennt den westlichen Materialismus und Kapitalismus die „Herrschaft der Maschine“ (makine saltanatı)³¹. Der Westen ist praktisch zum Sklaven der industriellen Automatisierung geworden und ihr ausgeliefert. Im Osten bestehen keine Klassen, die im Westen durch Merkantilismus und Kapitalismus entstanden sind. Der Blick auf Ost und West und das mindestens gleichwertige Niveau der östlichen mit der westlichen Zivilisation ist ein Grundverständnis von Islamisten und Nationalisten heute.

²⁵ Vgl. Kısakürek 2016, 426.; ²⁶ Kısakürek 2016, 435. „Bir millete yapılacak en büyük fenalık, onun diliyle oynamaktır. Bir milletin diliyle oynamak, onun hayatıyla oynamaktır.“;

²⁷ Vgl. Kısakürek 2015, 241. „Kömür, toprak altında elmas oluncaya kadar binlerce yıl pişiyor. Dildeki kelimeler de öyle... (...) Böyle bir lisanın adı da, Türkçe değil, uydurukça. (...)“.

²⁸ Vgl. Sağlam 2015, 215.; ²⁹ Vgl. Kısakürek 2016, 52–53.; ³⁰ Vgl. Sönmez 2014, 233.; ³¹ Vgl. Kısakürek 2016, 40

B Necip Fazıl Kısakürek's ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

Rolle der Familie, Frau und Institution

Die Vorstellung der idealen Familie und das Rollenmodell der Frau besitzen in einer konservativen Gesellschaftsordnung eine relevante Bedeutung: Das Individuum erfährt in der Familie die größte Geborgenheit, die Sozialisierung des Einzelnen in einem gesellschaftlichen Kontext gelingt idealerweise und sie trägt den kulturellen Fortbestand einer Gesellschaft. Auch NFK weist der Familie im idealen Gesellschaftsmodell eine enorme Bedeutung zu, wobei durch eine islamische Revolution die Institution der Familie wieder neu errichtet und aufgebaut werden müsse³². Der moralische Verfall im Osmanischen Reich habe erst den Staat, dann die Gesellschaft und die Familie erfasst und zu einem Verlust des familiären Zusammenhalts geführt „(...) am Ende [dessen] innerhalb der türkischen Familie (...) weder Geist noch Tradition übrig geblieben sind und alle Familienmitglieder fremd und verärgert zueinander stehen“³³. Die staatliche Fürsorgepflicht beinhaltet bei NFK den Schutz der Familie und eine staatliche und gesellschaftliche Mitverantwortung für die Kindererziehung und in letzter Konsequenz für die Steuerung der Familienplanung in Form der gesellschaftlich tradierten Institution des „Arrangements von Ehen“ (izdivaç müessesesi)³⁴. Nach NFK sollen junge Menschen möglichst früh heiraten und sich fortpflanzen. Der Staat soll ihnen mit allen Möglichkeiten unterstützend zur Seite stehen, und das Individuum, das „(...) einen einzigen der Samen im (Hormon-)Beutel, die einen Anspruch auf das Ideal der großen Umma besitzen, zurückhält oder verschwendet, wird dafür eine große Qual der Verantwortung spüren ...“³⁵. Hier stellt NFK Ansprüche, die bei der Frage der Fortpflanzung

puritanischen Idealen der calvinistischen Lebensethik und der innerweltlichen Askese ähneln. Die Pflicht zur Überwachung der Fortpflanzung erschließt sich ihm aus dem Propheten zugeschriebenen Aussagen, demnach „(...) das Siegel der Propheten die stetige Fortpflanzung und Vermehrung der Muslime (...) eingefordert hat, damit am Jüngsten Tag (...) die muslimische unter allen Gemeinschaften die zahlenmäßig größte sei“³⁶. Neben der Familie hat die damit unweigerlich verbundene Institution der Ehe eine zentrale Bedeutung bei NFK. Das koranische Gebot definiert nach NFK die Ehe als „einzig angemessene Lebensform (...)“³⁷ und die Gründung einer Familie als Pflicht und Recht, „(...) das niemandem vorenthalten werden darf“³⁸.

Das propagierte Gesellschaftsmodell in Form einer „biopolitischen Utopie“ (biyo-politik ütopya)³⁹ von NFK scheint auch prägend für sehr unterschiedliche familienpolitische und sehr puritanische Sichtweisen/Einstellungen des islamistisch-konservativen Milieus und politischer Entscheidungen und Forderungen der AKP zu sein, wie stichpunktartig: Kriminalisierung der Abtreibung, Rückführung der Geburten per Kaiserschnitt, Austritt der Türkei aus der Istanbul-Konvention (Umgang mit häuslicher Gewalt), Bagatellisierung von Femiziden oder Vergewaltigung (Täter soll Opfer heiraten) und Stärkung/Gleichstellung der Imam-Heirat und Schwächung des Standesamtes. Auch die ostentative Forderung von Erdoğan und weiteren AKP-Politikern nach drei Kindern (üç çocuk) verhält sich durchaus als eines im Sinne von NFK definierten staatlich geförderten Bevölkerungspolitik, auch wenn es in diesem Fall eine demografische Notwendigkeit besitzt.

³² Vgl. Kısakürek 2016, 243.;³³ zitiert nach Sönmezer 2014, 267–268. „Artık Türk âilesi içinde (...) hiçbir ruh ve an'ane mirası kalmamıştır. Bir âile içinde herkes birbirine yabancı ve küskündür.“;
³⁴ Vgl. Kısakürek 2016, 244.;³⁵ Kısakürek 2016, 267. „(...) fert de (hormon) kesesinin içinde Büyük Ümmet mefkûresinin hakkı olan tohumlardan bir tekinin bile hapis, veya israfından derin bir mes'uliyet çilesi çekecek...“; ³⁶ „(...) Peygamberler Peygamberinin, durmadan ürememiz, beklemeden çoğalmamız ve boyuna sayımızı artırmamız hususunda da muazzam fermanları vardır. Kıyamet günü Ümmetlerinin çokluğuyla (...), Müslümanlar (...) ezici üstünlük (...)“ Kısakürek 2016, 266.;³⁷ Vgl. Kısakürek 2016, 299.;³⁸ Breuer 2008, 7.;³⁹ Vgl. Yaşlı 2016, 123

Necip Fazıl Kısakürek, ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

Schlanker Staat, Moralökonomisches Wirtschaftsmodell und Privatbesitz

Wirtschaftspolitik ist in NFKs islamischem Staat ein fundamentaler Politikbereich. Er propagiert eine ‚göttliche Harmonie‘ (ilâhi bir ahenk)⁴⁰, einen Kompromiss zwischen dem natürlichen Recht auf religiös legitimierten (helal) Handel und individuellen Besitz und Eigentum sowie der Beachtung des Zinsverbots und der religiösen Verpflichtung zur Almosenabgabe. In NFKs Wirtschaftssystem kann sich das Wirtschaftssubjekt in allen Bereichen frei entfalten und individuell entwickeln, in denen keine islamischen Verbote oder Gebote existieren und mit erlaubten Mitteln gewirtschaftet werden kann. Der Islam begrenze nach NFK die Aneignung von Kapital und Besitz durch die Wirtschaftssubjekte nicht⁴¹, außer bei der religiösen Pflicht zur Almosenabgabe (zekât), die bei NFK als feste Abgabe an den Staat zu leisten ist, damit Bedürftige unterstützt und andere soziale Aufgaben finanziert werden können.⁴² Die Almosen ähneln hier durchaus dem aus der christlichen Soziallehre bekannten Grundsatz der Sozialbindung des Eigentums; Eigentum verpflichtet.

Der islamische Wirtschaftsliberalismus vieler konservativer und islamistischer Parteien in der Türkei⁴³ propagiert unter dem Schlagwort des Homo Islamicus⁴⁴ ein moralökonomisches Wirtschaftsmodell, in dem Wohlstand und Privatbesitz (mülkiyet hakkı) im Mittelpunkt stehen. Der Staat wird zum Akteur und soll Rahmenbedingungen schaffen, die auf eine größtmögliche Wohlstandsgenerierung für alle Menschen und eine gerechte Einkommensallokation abzielt. Begriffe wie ehrliche Arbeit, Selbstgenügsamkeit, gemeinnützige Tätigkeiten, Leistungsprinzip Gemeinwohl und arbeitsethische Tugenden werden als zentrale Eigenschaften des idealen Unternehmertypus charakterisiert. Die Schaffung von Arbeitsplätzen wird dabei symbolisch schon auf die Stufe des Gebets erhoben. Hier fällt oft das Stichwort des

islamischen Calvinismus und vieles erinnert an die protestantische Arbeitsethik und eine innerweltliche Askese.

Der Umgang mit dem islamischen Zinsverbot ist dabei eine grundsätzliche Streitfrage. Muslimische Rechtsgelehrte sind sich schon in der Frühzeit des Islam uneins darüber, ob darunter ein generelles Zinsverbot oder nur der ‚Wucherzins‘ verstanden werden muss und entwickeln ‚Rechtskniffe (sog. ‚hiyal‘) (...), welche den wirtschaftlichen Notwendigkeiten Rechnung tragen.(...)‘⁴⁵. Von einigen radikalen Stimmen abgesehen hat sich in konservativ-islamistischen Kreisen in der Türkei eine pragmatische Herangehensweise durchgesetzt: der Zins ist nicht gänzlich verboten, wirtschaftspolitische Maßnahmen sollten aber so gestaltet werden, ihn möglichst fair und gering zu halten⁴⁶. Aktuelle wirtschaftspolitische Entwicklungen in der Türkei und der Umgang Erdoğans mit dem Zins können unter diesem Aspekt betrachtet werden.

NFK erhebt die Forderung nach einer industriellen Revolution, dessen Erfolg er blumig an den Fabrikschornsteinen festmacht, die der Anzahl der Minarette in der Türkei entsprechen müsse, wie wenn jedes Minarett mit einem Fabrikschornstein verlobt wäre⁴⁷. Er verbindet dies mit in einer Nationalisierung der Wirtschaft, einem staatlichen Wirtschaftsprogramm, wonach eine Nation möglichst von der Landesverteidigung bis zu den Humanwissenschaften alle Produkte und Maschinen (u. a. Kraftfahrzeuge, Traktoren) in Eigenregie produzieren und ‚Made in Turkey‘⁴⁸ als Qualitätsmerkmal erkannt werden sollte. Bestehen hier nicht starke Kontinuitäten zu Industrie- und Innovationsstrategien aktueller türkischer Regierungen, die Elemente der Eigenproduktion und der Stärkung nationaler Produktion und inländischer Schlüsselindustrien als strategische Ziele formulieren?

⁴⁰ Vgl. Kısakürek 2016, 217; ⁴¹ Kısakürek 2016, 129. ‚Ferde alabildiğine mülkiyet hakkı veren İslâm, (...)‘; ⁴² Vgl. Kısakürek 2016, 218; ⁴³ So spricht die DP in den 1950er Jahren von ‚leuchtenden Horizonten‘ (Nurlu Ufuklar), die AP prägt in den 1960er und 1970er Jahren den Begriff der ‚Großen Türkei‘ (Büyük Türkiye) und die ANAP erweitert diesen und befördert ihre Ziele einer ‚großen und starken Türkei‘ (Büyük ve Güçlü Türkiye) in den 1990er Jahren mit dem Schlagwort ‚Epochaler Sprung‘ (Çağ Atlamak) ⁴⁵. Die AK Parti spricht von der ‚Neuen Türkei‘ (Yeni Türkiye), vereinzelt sogar in Anlehnung des ANAP-Slogans von einer ‚noch größeren und stärkeren Türkei‘ (Daha Büyük ve Güçlü Türkiye).

⁴⁴ Vgl. Hermann 2008, 103; ⁴⁵ Rohe 2001, 94; ⁴⁶ Vgl. Çızakça 2004, 110; ⁴⁷ Vgl. Kısakürek 2016, 381;

⁴⁸ Kısakürek 2016, 383. ‚(...) vatan müdafaasından topyekün beşerî ihtiyaç (...) saha bırakmayacak ve bir zamanların İngiltere sanayii eşyası üzerindeki (Made in England – İngiltere’ de yapılmıştır) kaydı yerine ve aynı ithar uslubıyla ‚Türk malı‘ damgasını taşıyacaktır.‘

Necip Fazıl Kısakürek, ‚Büyük Dogu‘-Utopie und seine Bedeutung für den türkischen Islamismus/Nationalismus heute“

Quellen

Bora, Tanıl

2017 Cereyanlar. Türkiye’ de siyasî ideolojiler. İstanbul

Bora, Tanıl

2003 Türk sağının üç hâli. Milliyetçilik, muhafazakârlık, islamcılık. İstanbul.

Çizakça, Murat

2004 Ekonomide laik muhafazakâr uzlaşması. In: Adalet ve Kalkınma Partisi (ed.): Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS). Ankara, 105–112

Davutoğlu, Ahmet

2004 Stratejik derinlik. Türkiye’nin uluslararası konumu. İstanbul

Duran, Burhanettin/Aydın, Cemal

2013 Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity. In: The Muslim World 103. Oxford, 479–500
Erdoğan, Aynur

2013 Cumhuriyet sonrası islamcılık ve Necip Fazıl Kısakürek. In: Dünya Bülteni Araştırma Masası (DÜBAM) yuvarlak masa toplantıları. İstanbul, 1–32.

Ersoy, İlyas

2007 Necip Fazıl Kısakürek düşüncesinin felsefî yönü. [veröff. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>]

Hacısalihoğlu, Fuat

2005 Türk tarihçiliğinde Anadolu düşüncesi. Ankara. [veröff. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>]

Hermann, Rainer

2008 Wohin geht die türkische Gesellschaft? Kulturkampf in der Türkei. München.

Kısakürek, Necip Fazıl

2016 İdeolocya Örgüsü. İstanbul. [İstanbul 1968].

Kısakürek, Necip Fazıl

2015 Edebiyat mahkemeleri. Edebiyat mahkemeleri – Doğu edebiyat – Dil raporları. İstanbul. (Bütün Eserleri 74–76).

Kısakürek, Necip Fazıl

2007 Türkiye’nin manzarası. İstanbul. [İstanbul 1968].

Laut, Jens Peter

2018 Die Türkei: Geschichte, Gegenwart und Perspektiven. In: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2017. Göttingen, 103–117. [https://rep.adw-goe.de/bitstream/handle/11858/00-001S-0000-002D-B5A3-7/AdW_Jahrbuch_2017_bearbeitet.pdf?sequence=4&isAllowed=y].

Mollaer, Fırat

2015 İktidar alegorisi olarak „üstad“. In: Öz/Kara/Ertuğrul (edd.) 2015, 531–547.

Rohe, Mathias

2001 Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven. Freiburg.

Sağlam, Habil

2015 Necip Fazıl’ın dil gazası. In: Öz/ Kara/Ertuğrul (edd.) 2015, 181–222.

Singer, Sean R.

2013 Erdoğan’s Muse. The School of Necip Fazıl Kısakürek. In: World Affairs 176/4. London, 81–88.

Sönmezer, Burak

2014 Necip Fazıl Kısakürek’in düşünsel hayatı (1923–1950). Ankara. [<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>].

Yaşlı, Fatih

2016 Türkçü faşizmden „Türk-islam ülküsü’ne“. İstanbul.

Öffentliche Podiumsdiskussion

Politischer Missbrauch von Religion



Videoaufzeichnung der Online-Diskussion

Es diskutierten:

Prof. Dr. Naika Foroutan

Direktorin des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung, Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi

Professor für Kalam, Islamische Philosophie und Mystik, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Dr. Mahmoud Bassiouni

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

Im Anschluss an die nichtöffentliche Tagung zum Thema „Politischer Missbrauch von Religion“ fand eine öffentliche Online-Diskussionsrunde statt, die Sie sich auf YouTube und Spotify anschauen bzw. anhören können. In der öffentlichen Diskussionsrunde werden die Ergebnisse und identifizierten Probleme der nicht-öffentlichen Diskussion gegenüber der Öffentlichkeit nochmal behandelt und sichtbar gemacht.

Im Folgenden werden Schlüsselstellen aus der öffentlichen Diskussion als O-Töne wiedergegeben.

Was versteht man unter politischen Missbrauch von Religion?

Prof. Dr. Milad Karimi:

Wenn ich aus meiner Perspektive rede – ich rede ja nicht für den Islam, sondern aus meinem Verständnis, wie ich das begreife - dann würde ich sagen, dass der Missbrauch dort sichtbar wird, wenn die religiösen Grundpfeiler grundpolitisch artikuliert werden. Das heißt, es geht nicht darum, ob Religion überhaupt politisch sein kann, sondern es geht darum, dass das Religiöse für politische Zwecke, für Machtinteressen, für Herrschaftsinteressen instrumentalisiert wird. Und das ist als Beispiel sehr gut sichtbar, wenn wir uns etwa die Talibanbewegung anschauen. Da haben wir es mit einem Phänomen zu tun, das eigentlich kaum politische Strahlkraft hat. Diese Bewegung hat kein Parteiprogramm, sondern sie versuchen ihre Ideen und ihre politische Ideologie mit religiösen Parolen durchzusetzen.

Öffentliche Podiumsdiskussion

Dr. Mahmoud Bassiouni:

Ich würde die Frage nach der Grenze zwischen legitim politischem Engagement und dem politischen Missbrauch von Religion gerne aufgreifen. Ich finde die Frage deswegen spannend, weil man sie aus unterschiedlichen Positionen beantworten kann. Eine Möglichkeit wäre, zu sagen, ein Missbrauch der Religion liegt immer dann vor, wenn die Religion ihre Sphäre verlässt und in den Bereich des Politischen eindringt. Das ist etwas, was ganz oft mit der Aussage zum Ausdruck gebracht wird, Religion ist Privatsache. Das ist allerdings eine sehr zweideutige Aussage, und man kann sie richtig und falsch verstehen. Richtig ist die Aussage dann, wenn man damit sagen möchte, dass das Bekenntnis zu einer Religion eine private und persönliche Entscheidung, die weder staatlich erzwungen noch verhindert werden kann. Also der Staat darf mir nicht vorschreiben, wie und woran ich zu glauben habe, weil das meine private Entscheidung ist. Religion ist Privatsache.

Falsch ist die Aussage dann, wenn man die Religion damit auf ein Phänomen reduzieren möchte, das sich auf die Intim- oder Privatsphäre zu beschränken hat, und sich nicht im öffentlichen Raum oder in zwischenmenschlichen Beziehungen manifestieren darf.

Damit setzt man ein sehr verkürztes Religionsverständnis voraus, das sich hauptsächlich auf den Bereich der inneren Frömmigkeit beschränkt, womit man verkennet, dass sich Religion – übrigens nicht nur der Islam, sondern auch das Judentum und das Christentum – gerade nicht auf die private Gottesverehrung beschränken, sondern eben auch Aussagen darüber treffen, wie sich der Mensch im Diesseits gegenüber anderen Menschen zu verhalten hat. Daraus ergeben sich natürlich auch normative Impulse für die Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Orte. D.h. als Sphäre, in der das gesellschaftliche Zusammenleben reguliert wird, ist das Politische also nicht irgendein Fremdkörper im Gewebe der Religion, sondern etwas, womit sie sich ganz selbstverständlich befasst. Und man beginge übrigens auch einen Fehler, wenn man das Politische als eine Art hermetisch abgeriegelte Sphäre versteht, in die keine weltanschaulichen, religiösen oder moralischen Überlegungen einfließen. Zumindest in einer Demokratie ist der Staat immer an den politischen Diskurs der Zivilgesellschaft gebunden, wo eben auch dezidiert religiöse Positionen zur Geltung kommen können, und das steht für christliche Sozialethik ebenso wie für jüdische, humanistische oder muslimische

gerechtigkeitsvorstellungen.

Kritik am Begriff ‚Politischer Islam‘

Prof. Dr. Naika Foroutan:

Begriffe und Terminologien stellen auch Macht dar, und daher ist eine Begriffskritik natürlich legitim, aber es darf dabei nicht stehen bleiben. Egal wie feinteilig wir den Begriff kritisieren, es lenkt uns oft einfach davon ab, dass bestimmte Dinge in unseren eigenen Communities zu klären sind, für die wir zu wenig Räume haben, weil wir gefühlt seit Jahrzehnten immer in einer apologetischen Position versuchen jeden zusätzlichen Angriff, den es gibt, abzuwehren.

Wir brauchen sowohl jene, die diesen Dauerverdacht abwehren und aussprechen, was es an antimuslimischem Rassismus gibt, und die Anderen, die ansprechen, was alles für Probleme an Genderungleichheit, Homophobie, Antisemitismus, Abwertung anderer Minderheiten, Geflüchtetenfeindlichkeit, Klassismus ohne Ende in unseren eigenen Communities und Familien besteht, ohne dass wir uns jetzt gegenseitig jeweils als Feindgruppe oder gar als Gegengruppe betrachten. Denn wir müssen ja in erster Instanz davon ausgehen, dass wir alle

in einer besseren gemeinschaftlichen Struktur leben wollen, aber bessere Kritikräume brauchen, um aktiver das zu kritisieren oder die Reformen einzufordern, die wir brauchen, ohne dabei permanent Zuschauer von außen zu haben, die uns beklatschen und sagen, endlich sagt es mal einer von den Muslimen selbst. Auf die können wir gerne verzichten, die können gerne am Rande stehen und einfach mal zuhören, Uns fehlen diese Räume, die wir brauchen, und jeder fühlt sich viel zu schnell angefasst, wenn es zu dieser Kritik kommt.

Dr. Mahmud Bassiouni:

Zu diesem Nexus Begriffskritik und Phänomenkritik: Gibt es Strömungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, die gegen eine freiheitlich demokratische Grundordnung agitieren? Zweifelsohne gibt es diese Strömungen, und man wäre gut beraten, die Kritik an solchen Strömungen nicht voreilig als islamophob oder antimuslimisch zu verurteilen, denn solche Kritiken lassen sich auch in einem islamischen Denkrahmen formulieren. Bin ich der Meinung, dass sich der Begriff des politischen Islam dazu eignet, um solche Strömungen oder Bewegungen zu be-

Öffentliche Podiumsdiskussion

schreiben? Nein, denn der Begriff impliziert zum Einen, dass die Religion ihre Sphäre überschreitet, sobald sie in den Bereich der inneren Frömmigkeit verlässt und den Bereich des Politischen betritt. Das ist nicht nur ein verkürztes, sondern auch ein ziemlich repressives Religionsverständnis, denn Muslimen steht das natürlich wie allen Mitgliedern einer Gesellschaft frei, ihren Überzeugungen politischen Ausdruck zu verleihen. An ihre Grenzen stößt diese Freiheit erst dort, wo sie mit dem Versuch einhergeht, die eigenen Überzeugungen autoritär oder gewaltsam durchzusetzen. Das sind aber Schranken, die für alle gelten, also auch für nicht-muslimische Gesellschaftsmitglieder.

Gibt es alternative Begriffe, die das zu beschreibende Phänomen besser oder zumindest genauer fassen können? In meiner eigenen Forschung verwende ich den Begriff des autoritären Islam, ich denke aber auch, dass es andere Begriffe gibt, die man verwenden könnte. Aber selbst wenn wir den perfekten Begriff hätten, der sozusagen klipp und klar umreißt, was man damit in den Blick bekommen will, sehe ich das Problem noch auf einer ganz anderen, und zwar begriffsunabhängigen Ebene, nämlich in der Frage, wie und woran man Akteure erkennt, die gegen eine freiheitlich-demokratische Grundordnung agieren.

Hier hat sich in der wissenschaftlichen Diskussion oder zumindest in Diskussionen, die sich als wissenschaftlich verstehen, seit einiger Zeit ein Trend bemerkbar gemacht, den man lange Zeit nur aus dubiosen Internetforen kannte, wenn es etwa heißt, dass man einen Vertreter des sogenannten politischen Islam daran erkennen könne, dass sie gut integriert und hochgebildet sein, dass sie die Sprache der postkolonialen Theorie beherrschen, modebewusst kleiden und nicht müde werden zu betonen, dass sie sich als Europäer verstehen, Zivilcourage zeigen und sich aktiv gegen Extremismus einsetzen. Das alles sei eigentlich nur ein großes Ablenkungsmanöver, um darüber hinwegzutäuschen, dass man die Gesellschaft eigentlich unterwandern und islamisieren möchte. Dadurch wird also mit dem Begriff eine sehr perfide Logik des Verdachts etabliert, nach der man Muslimen gerade dann kein Vertrauen schenken darf, wenn sie sich zu den Werten des Grundgesetzes bekennen. Perfide ist diese Logik deswegen, weil sie sich im Grunde genommen selbst bewahrheitet. Denn entweder geben Muslime offen zu, dass sie die Gesellschaft islamisieren wollen, oder sie streiten das mit einem Bekenntnis zur Demokratie ab, was im Rahmen dieser Logik nur beweist, dass sie ihren wahren oder eigentlichen Absichten verheimlichen.

Politisches Engagement von Muslimen
in Deutschland – Was tun?

Dr. Mahmoud Bassiouni:

Man befindet sich gegenwärtig in einer schwierigen Lage, wo man einerseits kritisch auf die Gesamtgesellschaft und kritisch auf die eigene Gemeinschaft blickt. Und man kann in so einer Situation ganz leicht inkonsistent wirken, wenn man einerseits kritisch auf islamfeindliche Tendenzen in der Mehrheitsgesellschaft eingeht, und dann aber auch bestimmte interne Tendenzen kritisiert. Und das ist, glaube ich, eine sehr konsistente Position. Aber leider beschränkt sich das politische Engagement vieler Muslime – das ist zumindest meine Wahrnehmung – darauf gegen Islamfeindlichkeit vorzugehen und auf Ausgrenzung von Muslimen aufmerksam zu machen, was natürlich auch seine Berechtigung hat, aber eben nicht dazu führen darf, dass man die Fähigkeit verliert, denselben kritischen Blick, den man auf die Gesellschaft wirft, auch auf die eigene Gemeinschaft zu werfen. Ich denke, dass man als Muslim sowohl logisch als auch theologisch angehalten ist, ungerechte Machtstrukturen zu kritisieren, ganz unabhängig davon, ob sie in der Gesellschaft oder in der eigenen Gemeinschaft bestehen.

Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi:

Die Muslime in Deutschland sind mir zu unpolitisch. Sie müssten mehr achtsame und kritische Politik wagen, und sich fragen, inwiefern können wir überhaupt politisch sein, und was ist der Sinn und Zweck heute politisch sein zu müssen? Das hat auch damit etwas zu tun, dass wir uns von ethnischen Einkerkungen, die in gewisser Weise durchaus eine post-kemalistische Idee in Deutschland weiterträgt, lösen. Es geht darum, dass wir in diesen Strukturen uns wieder einkern und diese Formen weitertradieren, das müssen wir durchbrechen. Wir müssen auch schauen, wie wir uns wiederfinden können, also was hat uns eigentlich diese Religion heute und hier zu sagen. Es ist ein religiöser Imperativ, sich zu fragen, was heißt es heute Muslim zu sein.



Handreichung zum Thema

Das Spannungsverhältnis zwischen Politik und Religion

www.muslimdebate.de