

KAPITEL 3

DIE SÜLEYMAN-GEMEINSCHAFT

VON AUSSEN GESEHEN

3.1 Religiöse Sprachlosigkeit in der Türkei

Bis etwa 1946, bis die Republikanische Volkspartei (CHP) ein Mehrparteiensystem und einen neuen Entwurf für die Verfassung ausgearbeitet hatte, wurde jeder Versuch türkischer Bürger, sich gemäß ihrem eigenen Bekenntnis religiös zu betätigen, vom Staat unterdrückt. Die vorsichtige Öffnung der 1950er Jahre wurde bereits wieder 1960 vom Militär beim Putsch gegen Menderes rückgängig gemacht, obwohl es danach zu einem zweiten Demokratisierungsversuch unter Duldung des Militärs kam.¹ Gotthardt Jäschke wertete für den Zeitraum von 1942 bis 1961 türkische Regierungsdebatten und offizielle Erklärungen zur religiösen Lage aus. Zusammen mit den Zeitungs- und Kommissionsberichten, die von Protesten und Spannungen in der Bevölkerung berichten, versammelt sein »Geschichtskalender« somit die Probleme, die die unnachgiebige Religionspolitik dieser Jahre mit sich brachte.² 1950 wurde zwar nach der ersten Öffnung zur Demokratie das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*) eingerichtet, aber es existierte keine religiöse Infrastruktur und Expertise. Denn die alte Elite der religiösen Gelehrten war entlassen und die arabische Schrift verboten worden. 20.000 Dörfer und 300 Kreisstädte hatten 1959 noch keine Moschee. Dies war eine direkte Folge der Zerschlagung der Ordenshäuser, bei der nicht selten die Gebetsräume zerstört worden waren. Es gab zu wenig Prediger und sogar zu wenig Geistliche, die die Rituale der »Lebenswenden«, wie Begräbnisse, Hochzeiten und Beschneidungen, hätten durchführen können. Eine Lehrerausbildung für den Religionsunterricht wurde erst 1959 eingerichtet. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte man ernsthaft behauptet, »das Volk sei für die religiöse Unterrichtung noch nicht reif genug. (1956)«

Jedes Festhalten an der traditionellen religiösen Form wurde als »reaktionär« und damit als potenziell gefährlich eingestuft. In den Augen der republikanischen Einheitspartei sei Religion als »rückständig« und als »Opi-

1 Jung und Piccoli 2001.

2 Das Folgende beruht auf Jäschke 1955 und 1965; cf. Zürcher 1993, S. 231-53; »A troubled democracy«.

um für das Volk« zu werten (1943). Es sei zudem »gefährlich«, Religion »ohne Aufsicht zu lassen (1947)«. Man diskutierte, ob Arabisch als Fremdsprache überhaupt für das theologische Studium zugelassen werden könne, und die Erklärung eines Nakshibendi-Scheichs: »Wir fürchten uns nicht vor der alten Schrift«, reichte bereits aus, um ihn zu verhaften (1951). Verhaftet wurden auch solche Prediger, die beim Begräbnisritual die Predigermütze aufgesetzt hatten, oder aber Gebetsgruppen, die zu Hause bei der Durchführung des *Dikr* überrascht wurden. Zur Verteidigung ihrer Maßnahmen erklärte die Volkskammer: »Die Bildung selbstständiger religiöser Gemeinden würde die Einheit zerstören (1952)« oder: »Niemand wünscht die Rückkehr zum *Khalifat* und zur *Sheriat*. (1953)« Schließlich erklärte der türkische Staat sich vor der UNO als säkular, modern und aufgeklärt: »Die Türken sind an eine von Fabeln freie Religion gebunden. Seit 1950 wurden 15.000 Moscheen gebaut. (1957)«

Die Republik hatte die alten religiösen Strukturen zwar zerschlagen, tat sich aber schwer damit, neue zu etablieren, sodass es lange ein Vakuum gab. Angesichts der Zerstörung der religiösen Infrastruktur durch die Republik und wegen des Ressentiments gegen Religion fehlte es dem neu eingerichteten, staatlichen Präsidium für Religionsangelegenheiten außerdem an Glaubwürdigkeit. Eine offizielle Konfliktebene gab es nicht, der Protest drückte sich eher in verhaltenen Forderungen nach Religionsunterricht aus, nach dem Gebrauch des Arabischen im Gebetsruf und nach der Weiterführung privater Gebetskreise. Die offizielle staatliche Politik sperrte sich strikt gegen jede Form der Religionsfreiheit und der religiösen Differenzierung, indem sie religiöse Eigeninitiativen als »reaktionär« (*Müütecî*) und als potenziell staatsfeindlich abstempelte und mit Gefängnisstrafen ahndete. Trotzdem musste man feststellen, dass die Frauen in den Dörfern und Kreisstädten weiterhin das Kopftuch trugen. Und obwohl zu offiziellen »Kampfwochen gegen den Schleier (1959)« aufgerufen wurde, wagte es doch niemand, das Kopftuch endgültig zu verbieten. 1960 gab es sogar den halbherzigen Versuch, den Schleier als a-religiöses Kleidungsstück zu bewerten (»Der Frauenschleier ist byzantinisch, nicht islamisch«). Aber der Versuch täuschte nicht darüber hinweg, dass der Schleier vor allem religiös begründete Treue zur traditionellen Geschlechterordnung signalisierte.

Gegen diesen zeitgeschichtlichen Hintergrund ist auch die Eintragung über die *Süleymancilik*, die Schüler des Lehrers Süleyman Hilmi Tunahan, in der türkischen *Meydan-Larousse Ansiklopedî* zu bewerten. Im Vergleich zu den öffentlichen Protesten der Schüler des Said Nursi, den kämpferischen Ansprachen mancher Nakshibendi-Scheichs, den augenfälligen – weil lauten – Gebetsritualen der Kadiri, waren die Schüler bis dahin kaum

in Erscheinung getreten. Süleyman selbst hatte 1939 und 1944, der unerlaubten Religionsunterweisung verdächtigt, drei bzw. acht Tage im Gefängnis verbringen müssen und noch ein weiteres Mal, als er 1956 beim Ausbruch des algerischen Freiheitskampfes »für unsere moslemischen Brüder« ein Bittgebet (*Dua*) aussprach.³ 1957 wurde Anklage gegen ihn erhoben, er habe sich in einer Moschee in Bursa zum *Mehdi* ausgerufen,⁴ und im Eilverfahren wurde er zum Tode verurteilt. Aber dann erwies sich, dass er lediglich über dessen Darstellung im Koran gepredigt hatte und dass die Berichterstattung über diese Predigt offensichtlich verfälscht worden war, um ihn zu verleumden.⁵ Nach 59 Tagen Gefängnis erhielt Süleyman daraufhin vor Gericht seinen Freispruch.⁶ Das Ausmaß und die Alltäglichkeit der Verdächtigungen dieser Art werden von Jäschke bestätigt. Sein »Historischer Kalender« berichtet regelmäßig über Festnahmen und Verurteilungen von Anhängern des Said Nursi oder von Ordensmitgliedern der Ticani, Nakshibendi und Kadiri. Süleyman und seine Schüler werden in diesen Aufzählungen kein einziges Mal erwähnt, ein Zeichen dafür, dass sie als Gruppe in den Augen der Hüter der Republik nicht auffällig erscheinen.

Die Larousse-Eintragung stellt die Süleyman-Gemeinschaft dennoch als staatsfeindlich dar. Die staatliche Weigerung, religiöse Freiheit anzuerkennen und religiöse Binnendifferenzierung zuzulassen, zwang staatliche Vertreter dazu, jede nicht vom Staat kontrollierte religiöse Regung als politischen Akt zu bewerten. In der Treue zur koranischen Lebensführung, die die Süleyman-Gemeinschaft sich selbst auferlegte, erblickte die Republik kein Recht auf die private Lebenssphäre, sondern ausschließlich eine anti-republikanische Haltung, die früher oder später zur politischen Unterwerfung führen würde:

3 *Genc Akademi* 1995, S. 20 (s. Quellen 2).

4 *Mehdi* = Der den richtigen (Wahrheits-)Weg geht. Alaettin 1930, S. 705. Der *Mehdi* wird im Koran als zukünftiger Retter der Welt dargestellt, der kommen wird, um die Erde von Sünde zu befreien. Sein Kommen wird eingeleitet durch die Ankündigung des Jüngsten Gerichts. In den Augen der Türkischen Republik enthielt diese Geschichtserwartung bereits ein revolutionäres Programm, weil sie unlöslich mit Fragen über die »richtige« (koranische) Lebensführung verbunden war.

5 Cf. Abdullah 1981, S. 96.

6 *Genc Akademi* 1995, S. 20 (Chronologie).

»Für diesen Orden ist der Koran die Quelle aller Wahrheit. Ein Mensch soll in jeder seiner Handlungen dem koranischen Gesetz und dem sunnitischen Glauben verbunden bleiben. Außer dem Koran erkennen die *Süleymanci* nicht ein einziges Gesetz oder eine Regel an. Die Regierung, die Justiz und alle staatlichen Institutionen sollten sich der koranischen Rechtsprechung unterordnen, Frauen sollten nichts lesen außer Koran. Entsprechend der *Sheriat*-Regel lehnen sie auch die standesamtliche Eheschließung, die neuen Buchstaben sowie den Hut ab. Mit dem Ziel einen *Sheriat*-Staat zu errichten, fanden die *Süleymanci* in den 50er Jahren unter den Binnenmigranten aus Anatolien, noch mehr aber unter den Balkanmigranten Verbreitung.«⁷

In diesem Text findet sich die Sicht des türkischen Staates über die Süleyman-Gemeinschaft wieder. Die Eintragung wurde einem offiziellen staatlichen Gutachten entnommen, das das Präsidium für Religionsangelegenheiten erstellt hatte. Die Süleyman-Gemeinschaft wird darin abschließend der Häresie bezichtigt. Es ist eine klassische laizistische Position, die das Grundrecht der Religionsausübung nicht anerkennt, sondern auf dem Gedanken beruht, der Staat habe die Religion zu kontrollieren. Religiosität als private Lebensführung unterliegt demzufolge der staatlichen politischen Kontrolle und wird entsprechend bewertet. Die koranische Lebensweise, der die Süleyman-Gemeinschaft treu bleibt, ließ sich auf diese Weise als eine politische Position definieren. Der Wunsch der Gläubigen, sich im privaten Leben dem göttlichen Gesetz zu unterwerfen, wurde als eine Bedrohung der Regierung und ihrer Organe und somit als eine staatsfeindliche Handlung aufgefasst. Die Bevorzugung der religiösen Eheschließung oder die Beibehaltung der arabischen Schrift im religiösen Unterricht sind aus der heutigen Perspektive als Entscheidungen zu werten, die in die Privatsphäre des Bürgers fallen. Aber in der Türkei der 1960er Jahre wurde bereits die Weigerung, einen Hut aufzusetzen, als subversiver Akt eingestuft, der den Staat provozierte.

Auch die Tatsache, dass Frauen selbst den Koran zur Hand nahmen, ein Sachverhalt, der, wie im zweiten Kapitel dargelegt, als eine Besonderheit für die islamische Welt gewertet werden kann, wurde gegen die Süleyman-Gemeinschaft ausgelegt. Die Vertreter des Staates konnten sich offensichtlich nicht vorstellen, dass diese Frauen aus freien Stücken die Lektüre wählten. Die Summe der externen Beobachtungen (Hut, Ehe-

7 Meydan Larousse Bd. II (1969), S. 643; s. Yilmaz 1977, S. 27, und Kommentar S. 14-7; cf. Akgündüz 1997a, S. 91.

schließung, koranische Lebensführung, koranlesende Frauen) nährte den Verdacht, die Gemeinschaft wolle die Revolution anzetteln und einen islamischen Staat errichten. Dass die Anhänger sich überwiegend aus Flüchtlingen und Binnenmigranten zusammensetzten, dass es also Entwurzelte waren, die mit ihren bürgerlichen Gewohnheiten – und zweifellos auch mit ihrer Armut – das fragile Gleichgewicht der Republik im Frage stellten, ließ den Verdacht sofort zur Gewissheit werden.

Der Kampf gegen den privaten und mediatorischen Umgang mit Religion, das wird abschließend aus diesem kleinen Text ersichtlich, bezieht sich auf die Symbole in der Öffentlichkeit. Ihre Schauplätze lagen indes allesamt in der privaten Lebenssphäre. Mit der laizistischen Definition des religiösen Bereichs als eine exklusiv staatliche Aufgabe verlagerte die Türkische Republik die Grenze zwischen öffentlich und privat auf eine Weise, die für die religiöse Praxis folgenreich war: Das Grundrecht des religiösen Bekenntnisses wurde nicht anerkannt. Damit geriet die freie Religionsausübung in Diskredit. Jede private »Hilfestellung« bei der Gottessuche, jede selbst formulierte Organisationsform konnte damit bereits von vorne herein als politische Betätigung verboten werden. Gegen Verweigerer wiederum hatte die neue Republik sich mit Gesetzen gewappnet. Diese erlaubten es dem Staat, gegen jeden, der an der alten Religionsausübung festhielt, mit allen Mitteln vorzugehen, indem er ihn als politischen Gegner definierte. Damit war der Weg frei, religiöse Selbstbetätigung als politischen Widerstand zu bekämpfen. Der laizistische Staat stiftete auf diese Weise ein begriffliches Durcheinander, dessen Folgen auch nach der Installierung des Mehrparteiensystems weiterwirken und insbesondere in der politischen Sprache bis heute spürbar sind.

Die französischen Forscher Bennigsen und Lemerrier-Quelquejay, die jahrelang die religiöse Lage der Nakshibendi in der UdSSR anhand von Berichten kommunistischer Kommissare auswerteten, schreiben 1990, dass ihnen diese Arbeit oft vorgekommen sei, als ob sie die spirituelle Erfahrung eines Mystikers, eines Johannes vom Kreuz etwa, mit Hilfe antiklerikaler Pamphlete zu beurteilen versucht hätten.⁸ Den sowjetischen Experten, so diese beide Forscher, war das spirituelle Leben einer mystischen Organisation fremd, und sie vermochten nur den äußeren Aspekt (*Ẓāhir*) eines Mystikers zu beschreiben. Die innerliche Struktur (*Bāṭin*) entging ihnen jedoch. Die russischen Berichte erweckten daher den Eindruck, »als ob man Taubstumme darum gebeten hätte, eine Oper zu beschreiben«.

8 Bennigsen und Lemerrier-Quelquejay 1990, S. 446.

Das Bild, das die französischen Wissenschaftler entwerfen, lässt sich auf die Sichtweise und Sprache der republikanischen Türkei und ihrer Vertreter übertragen. Seit der Gründung der Republik, seit der Institutionalisierung von Idealen, mit deren Hilfe man sich der westlichen Welt anzugleichen versuchte, seit den vielen Säuberungen der türkischen Sprache von arabischen und persischen Fremdwörtern herrschte im republikanischen Lager Sprachlosigkeit in allen Dingen, die die eigene Vergangenheit in Erinnerung rufen konnten. Man musste jeder religiösen Bildersprache wohl mit Unverständnis begegnen, um sie anschließend auch missverständlich darzustellen. Diese Sprachlosigkeit galt auch für Wissenschaftler. Das Fehlen eines sprachlichen Instrumentariums, das religiöse Kommunikation von anderer Kommunikation zu unterscheiden und in ihrer Eigenart zu beschreiben vermag, hat bewirkt, dass türkische Wissenschaftler, die sich als laizistisch, modern und aufgeklärt verstehen, bis heute nicht in der Lage sind, die religiöse Binnenkommunikation von der Außenkommunikation zu trennen und ein religiöses Phänomen, wie es die Süleyman-Gemeinschaft darstellt, zu analysieren.

3.2 Der blinde Fleck

Um die Folgen dieser Situation darzustellen, möchte ich als Beispiel den Beitrag des türkischstämmigen Ethnologen Altan Gokalp zur Süleyman-Gemeinschaft heranziehen, der in dem Standardwerk von Gaboriau und Popovic über den Nakshibendi-Orden erschienen ist. Der Text fokussiert auf die Organisation in Deutschland, den »Verband der Islamischen Kulturzentren«, kehrt aber immer wieder zu den innertürkischen Richtungskämpfen der 1970er und 80er Jahre zurück. Bedeutend für diesen Kontext ist es, dass Gokalp gleich zu Beginn seinem Gegenstand, der Süleyman-Gemeinschaft, die religiöse Glaubwürdigkeit abspricht. Bei der Lektüre seines Textes wird zunehmend deutlich, dass er die Gemeinschaft statt in einem religiösen, in einem politischen Deutungskontext behandelt, was seine philologische und religionshistorische Diskussion fragwürdig macht.

Der Titel seines Beitrags lautet: »Lieber die Früchte des Baumes als seine Wurzel«.⁹ Gokalp zufolge deutet das Wort *Tarikat* (Orden) und seine Aufteilung in *Kol* (Äste) und *Şube* (Filiale) im heutigen türkischen

9 Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines: Le Suleymanisme, Gokalp 1990, S. 421-35.

Wortgebrauch lediglich auf eine »kongregative Strukturierung religiösen Aktionismus ohne primäre Rückkopplung an eine Doktrin, ohne Grade der Inklusion oder auch nur eine organisatorische Abhängigkeit« (S. 421). Auch dessen Derivate beschreiben, Gokalp zufolge, lediglich einen Prozess der politischen Unterwanderung. *Tarikatci* übersetzt er mit »(politisches) Mitglied« und *Tarikatcilik* mit »Basis für militante Politik« und »Strategie einer (subversiven) Bewegung«. Die *Süleymanci*, so Gokalp, bilden ein gutes Beispiel für diese Bedeutungsverschiebung, denn ihr Anspruch, von dem Nakshibendi-Orden abzustammen, diene ihnen lediglich als politische Strategie. Die Nakshibendi-»Doktrin« hätten sie nicht übernommen, über eine autorisierte Nachfolge verfügten sie nicht. Ihre religiöse Zugehörigkeit, soweit sie diese nachzuweisen in der Lage seien, sei daher »fragil« (S. 422).

Der Autor stützt sich hier auf die negative Wendung, die das arabische Wort für Orden, *Ṭarīqa*, im Osmanischen erhielt, weil das Wort sich in dieser Sprache mit »düster, gemein, unwissend« (*Tarik*) überschchnitt.¹⁰ 1930 setzt das erste republikanische Wörterbuch *Tarik(at)* zusätzlich mit *Mezhep* (Glaubensrichtungen) und *Mezlek* (Konfession) gleich. Damit stand der Ordensbegriff vollends in einem negativen Kontext: Orden waren nicht nur düster, sondern beschäftigten sich auch mit unerlaubten Spaltungen in religiösen Dingen. Dies wiederum bedeutete einen Verstoß gegen die neuen staatlichen Richtlinien.¹¹ Ein bereits negativ konnotierter Begriff, *Tarikat*, ersetzte hinfort das geläufige Wort für Sufismus, *Taşawwuf*, und wurde der Häresie gleichgestellt. Gokalps Gebrauch und Auslegung dieser Termini ist also einer historisch vergleichsweise jungen Entwicklung geschuldet und verdeckt andere Konnotationen. Seine eigene politische Deutung der Begriffe als Beweis dafür zu nehmen, dass die Träger dieser Termini damit identisch seien, führt die Argumentation im Kreis herum.

Die Beweise für seine Ausgangsthese findet Gokalp in der Hagiographie Süleymans, dem er vorwirft, nur äußerliche Kenntnisse (*Zahir*) gesammelt, aber keine Spuren des inneren Erlebens (*Batın*) hinterlassen zu

¹⁰ Redhouse 1890, S. 475-6.

¹¹ Redhouse 1890, S. 475-6; Alaettin 1930, S. 1079. Steuerwald übersetzt 1972 *Tarikat* wieder mit »religiöser Orden, Mönchsorden, Derwischorden« und *Tarikatcilik* mit »Angehöriger eines Derwisch- bzw. christlichen Mönchordens« ein Hinweis darauf, dass neben der offiziellen republikanischen Deutung des Wortes in Teilen der Bevölkerung dessen ursprüngliche religiöse Konnotation erhalten blieb (S. 899).

haben. Die Beweislage ist in den Augen des Autors eindeutig: Süleyman habe kein einziges geistiges Werk hinterlassen, seine Arbeit erschöpfe sich offenbar in der minutiösen Organisation und Betreuung von Korankursen. Gokalp nimmt hier gewissermaßen eine Entlarvung vor, im Sinne von: »Die haben gar nicht, was sie behaupten zu haben«. Religionswissenschaftlich ist eine solche Entlarvung unbrauchbar, stattdessen ist sie Teil einer politischen Deutung, nämlich der politischen Unterwanderung. Es verlieh dem Autor das Recht, ohne dies weiter begründen zu müssen, von einer religiösen zu einer politischen Kulisse zu wechseln und damit die VIKZ-Organisation verzerrt darzustellen. In der religiösen Bildersprache, mit deren Hilfe (göttliche) Inspiration ausgedrückt wird, erblickt er die Essenz der Unterwanderung: »Die Früchte des Baums, würden Sie sie in den Ästen oder in den Wurzeln suchen?« lautete eine Frage, die ihm während seines Besuches in der Verwaltung des Verbandes in Köln gestellt wurde. Gokalp versteht diese Frage folgendermaßen: Wer die »Früchte« bevorzugt, arbeitet an der Formation und Vervielfältigung der Strukturen und vernachlässigt seine »Wurzeln«, die Lehraspekte und das historische Erbe der religiösen Tradition (S. 428).

Es war Gokalp offenbar entgangen, dass sein Gegenüber, um seine organische Einheit zum Ausdruck zu bringen, sich einer Bildersprache bediente, die als klassisch gelten darf. Das Bild vom Baum, seinen Wurzeln und seinen Früchten wird bereits in antiken vorderorientalischen Texten verwendet, um die Zusammengehörigkeit mit den Toten zu unterstreichen,¹² und im Alten Testament übernommen. In Anlehnung daran verwendete die Kirche seit 2000 Jahren die Metapher, einen »Körper« zu bilden, dessen »Haupt« Christus sei. Seit dem 19. Jahrhundert wurden soziale Zusammenhänge unter Bezugnahme auf die Baum-Metapher organologisch dargestellt, insbesondere in der Soziologie bei Spencer und Durkheim.¹³ Diese vielverwendete Metapher nun als Beweis für Tarnung aufzufassen zu wollen, beruht, gelinde gesagt, auf Überinterpretation.

Andere religiöse Termini, an denen sich der Autor stößt, sind u.a. Süleymans Willenskraft (*Irade*), den religiösen Stoff zu meistern, oder auch Seraciüddins »Kraft-durch-Gebet« (*Keramet*), mit der er dem Gefängnis »entkommt« (s. Kap. 2). Weil der Autor die religiöse Sprache politisch behandelt, kann er auch per se sein Material, die Hagiographie, nicht verstehen. Hagiographien, wie auch Märchen oder Mythen, besitzen eine ei-

¹² Jonker 1995, S. 194-97.

¹³ Böckenförde 1978, S. 519-622.

gene, dem Genre innewohnende Logik. Sie machen von Erzähltechniken Gebrauch, die selbstverständlich symbolisch sind. Aus den hagiographischen Texten, die hier in den ersten beiden Kapiteln herangezogen wurden, sprach die Bereitschaft, die Welt als Transzendenz oder, wie Max Weber es formuliert hat, als »verzaubert« wahrzunehmen. Aber der Autor bietet den Lesern keinen Einblick in die religiöse Welt seines Forschungsgegenstandes. Er verspottet stattdessen dessen Religiosität.

Der Ton des Beitrags ist mokierend, das Objekt des Studiums von Anfang an desavouiert: Der Autor weiß die Lacher auf seiner Seite und befindet sich immer im heimlichen Einvernehmen mit seiner Leserschaft. Nachdem er einmal die »Entzauberung der Welt« am Objekt vollzogen hat, bleibt er den wissenschaftlichen Beweis schuldig. Es ist nur noch zu bestätigen, was bereits Gewissheit für ihn ist. Gokalp: »Diejenigen, die in dem neuen *Sheriat*-Staat keinem Orden angehören, sollen »wie Zwiebeln zerhackt werden«, versprechen die Epigonen Süleymans« (S. 428). Dieses Zitat stammt indes nicht, wie zuvor im Text behauptet, »aus einer Koran-kursanleitung der Süleymanisten in der BRD«. Bei näherem Hinsehen ist es der türkischen Tageszeitung *Milliyet* entnommen, die sich in demselben Artikel darüber empört, dass »die Religiösen« Atatürk einen »Ungläubigen« (*Kafir*) genannt hätten.

Auch die Typisierungen, mit denen Gokalp abschließend die Laiengemeinschaft zu charakterisieren versucht, müssen einen Augenblick näher betrachtet werden. Es sind zweierlei: Erstens sei diese Organisation »millenaristisch« und arbeite daran, eine »Apocalypse Now« herbeizuführen (S. 426). Zweitens seien ihre Anhänger »Nazi-Kollaborateure«, die auch heute noch »dem Solidaritätsfeld mit Überlebenden der Nazi-Kollaboration verhaftet bleiben« würden (S. 433).

Mit der Beweisführung zu beiden Charakterisierungen begibt Gokalp sich allerdings ebenfalls auf dünnes Eis. Die erste sieht er in einem Heftchen, das er »im Umkreis der Moscheen« erworben hatte, über deren nachweisliche Beziehung zum Verband er aber keine Angabe macht.¹⁴ Die zweite Anschuldigung untermauert er mit einem Hinweis in Richtung auf den »Deutschen Gewerkschaftsbund«. Dieser hatte 1979 eine Dokumentation über das religiöse Leben der Türken in Deutschland publiziert, in der die Anschuldigung der Nazi-Kollaboration erhoben, jedoch nicht mit Fakten abgestützt wurde (s. unten). Gokalp übernimmt den Vorwurf fraglos.

14 *Kiyamet Alametleri* (Die Zeichen der Auferstehung), Istanbul 1983.

Was das heutige »Solidaritätsfeld« mit Überlebenden der Nazi-Kollaboration angeht, wird Gokalp deutlicher. Zu diesen gehören ihm zufolge in Deutschland »die Organisationen mit konfessionellem Charakter« und »die Repräsentanten von politischen Parteien (CDU)« (S. 433). Im islamischen Umfeld schaut Gokalp in die Richtung der »Islamischen Gemeinde Jugoslawiens in Deutschland«, der er bereits aufgrund ihres Umfangs unterstellt, wohl einige alte Nazis oder zumindest Kinder der SS-Battalione in Jugoslawien zu beherbergen (sic!). Zum Schluss resümiert der Autor die Biographie eines türkischen Chefs des rechten Lagers, der ursprünglich aus Bosnien stammte, gegen Tito kämpfte und anschließend in der Türkei im ultrarechten Spektrum einen Platz fand (S. 434). Diese Hinweise suggerieren eine Verbindung mit den islamischen Gemeinden in Deutschland, denen der Autor unterstellt, »aus demselben Milieu« zu kommen. Die Beweisführung einer konkreten Beziehung zwischen beiden wird aber nicht vorgelegt.

Als alles gesagt ist, bleibt ein unverdaulicher Rest. Gokalp kann sich nicht erklären, warum die Süleyman-Gemeinschaft sich ausgerechnet auf die Einrichtung von Korankursen spezialisiert hat, und wieso sie dem türkischen Staat damit ganz offensichtlich Konkurrenz machen kann. 1986 werden in der Türkei nämlich bereits 100.000 Jugendliche in 450 Zentren der Süleyman-Gemeinschaft betreut, wogegen die staatliche Betreuung nur 62.000 Jugendliche erreicht (S. 428). Gokalps Schlussfolgerung, »das Ziel bleibt also (...) der Streit um die Macht in der Türkei« (ebenda), mutet eigenartig an. Eine Antwort auf die Frage, welches die Gründe für diesen signifikanten Zahlenunterschied sind, gibt er nicht.¹⁵

Fazit dieser Lektüre ist, dass der Autor es unternommen hat, die Süleyman-Gemeinschaft und seinen europäischen Ableger, den »Verband der Islamischen Kulturzentren«, in Diskredit zu bringen und dabei jegliche wissenschaftliche Regeln aus dem Auge verloren hat. Sicher, sein fehlendes religiöses Gespür deutet auf das fortschreitende Verschwinden der religiösen Sprache im Türkischen hin. Wie sonst kann man den abwertenden Gebrauch religiöser Termini (*Tarikat* etc.), die als Folge der türkischen po-

15 Auch andere republikanische Autoren tun sich schwer, auszusprechen, dass die Süleyman'sche Ausbildung eine ernst zu nehmende Konkurrenz für die offizielle, vom Staat eingerichtete Diyanet-Ausbildung darstellt, so z.B. Gür 1993, S. 51. Rüßen Cakir räumt ein, dass bis zur Eröffnung der ersten religiösen Gymnasien in der Türkei die meisten Diyanet-Beamten tatsächlich durch die Koranschulen der Süleyman-Schüler gegangen waren (Cakir 1990).

litischen Entwicklung zu werten sind, gegen die religiösen Gruppen richten, die diese verwenden. Die Verlagerung der Grenze zwischen öffentlich und privat, die die junge Türkische Republik 50 Jahre zuvor unternahm, zeigt in diesem Artikel seine Langzeitwirkung: Wer sich privat religiös betätigt, unterwandert den Staat und gibt sich *ergo* als politischer Gegner zu erkennen. Religiöse Termini sind *per definitionem* politisch, wer sie benutzt, versucht lediglich sich zu tarnen, mit dem Ziel, den Staat zu unterwandern. Diese Verengung der Perspektive bringt ganz offenkundig große blinde Flecken mit sich. Sie führt u.a. dazu, dass Gokalp in einem wissenschaftlichen Text einen Gegner mit groben Unterstellungen in Diskredit zu bringen versucht, statt sich als Ethnologe mit einer fremden Lebenswelt auseinanderzusetzen und diese zu entziffern.

3.3 Wahrnehmungen von Fremdheit in Deutschland

Am ersten März 1979 stellt der »Verband Islamischer Kulturzentren«, damals noch das »Islamische Kulturzentrum« (IKZ), zum ersten Mal einen Antrag auf Erlangung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts.¹⁶ Der Antrag wird in Nordrhein Westfalen beim zuständigen Kultusministerium eingereicht und freundlich aufgenommen. Kurz darauf empfiehlt der Kultusminister in einem Rundschreiben an alle Schulen, sich in Fragen, die den Islam betreffen, an das »Islamische Kulturzentrum« zu wenden,¹⁷ und wird der IKZ zu einer öffentlichen Anhörung beim »Bundestagsausschuss für Jugend, Familie und Gesundheit« eingeladen.¹⁸ Im August desselben Jahres startet die Loge der Freimaurer eine Initiative, mit der sie sich für die religiöse Gleichbehandlung des Islam einsetzt. Es folgt ein reger Briefwechsel zwischen dieser Organisation und dem Ministerium in NRW.¹⁹ Der Chef der Staatskanzlei schreibt der Loge, der Ministerpräsident wolle sich mit der Angelegenheit befassen und die Prüfung formalrechtlicher Fragen »zügig behandeln«. Im Übrigen sei er »mit ihnen der

16 Elsas 1980 gibt den Text der begleitenden Presseerklärung (S. 36).

17 Cf. Gür 1993, S. 53.

18 Am 23.4.1979. Ein Ausschnitt des Textes der IKZ-Selbstdarstellung findet sich in Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8, S. 1.

19 Zitate aus dieser Briefwechsel wurden am ausführlichsten von Abdullah 1981, S. 76-9, wiedergegeben. Andere Zitate in der Zeitschrift der Freimaurer »Humanitas« 1/1980, S. 26.

Auffassung, dass unseren Mitbürgern islamischen Glaubens die verfassungsrechtlich verbürgte Religionsfreiheit uneingeschränkt zuteil werden muss: Er misst dieser Angelegenheit großes Gewicht bei.« Auch der hessische Ministerpräsident schreibt dem Großmeister, er verfolge die Initiative mit großem Interesse und sei im Übrigen ebenfalls der Auffassung, »dass hier auf strikte Einhaltung des Gleichbehandlungsgrundsatzes zu achten ist. (...) Gerne versichere ich Ihnen bei dieser Gelegenheit, dass es mir ein besonderes Anliegen ist, allen Religions- und Weltanschauungsvereinigungen in unserem Lande den ihnen nach Verfassung und Gesetz zustehenden Freiraum zu sichern.«²⁰ Im selben Zeitraum überweist die deutsche Bischofskonferenz dem IKZ eine beträchtliche Geldsumme für den Aufbau des Gemeindelebens.²¹ Was von den Kirchen, den zuständigen Ministerien und der Loge gleichermaßen angestrebt wird, ist nichts geringeres als das Recht auf freie Religionsausübung für Angehörige islamischen Glaubens in Deutschland.

1979 hatte der Verband bereits 150 Gemeinden in ganz Deutschland gegründet, wovon sich allein 63 in NRW befanden. Einige Jahre zuvor war zudem eine Koordinationsstelle in Köln eingerichtet worden, in der die Organisation aller lokalen Gemeinden zusammenkam und nunmehr zentral gelenkt werden konnte. Mit dieser Organisation stellte der Verband (damals nannte er sich noch: »Islamisches Kulturzentrum«) zur Zeit der Antragstellung die größte islamische Organisation in Deutschland dar. Nach eigenen Angaben betreute er ca. 60 Prozent aller moslemischen Gläubigen und befand sich damit in einer konkurrenzlosen Position.²² Seine *Hocas* verfügten unter ihren Landsleuten über die besten Arabisch- und Korankenntnisse und verrichteten überall in den neu eingerichteten türkisch-islamischen Gemeinden die Vorbeterdienste.

Das Präsidium für Religionsangelegenheiten in Ankara hatte zu dieser Zeit noch kaum strukturelle Maßnahmen für die religiöse Versorgung seiner Landsleute in Europa eingeleitet. Ein erster Versuch, zusammen mit der MHP²³ in Deutschland Moscheen einzurichten, galt bereits als ge-

20 »Humanitas« I/1980, S. 26.

21 »Metall« Nr. 2, 23.1.1980, S. 14.

22 Im DGB-Informationsblatt wird die Zahl der IKZ-Moscheen sogar auf 200 geschätzt (»Metall« Nr. 2, 23.1.1980, S. 12). Ich folge hier der vorsichtigeren Schätzung von Elsas, s. Elsas 1980, S. 35.

23 MHP = *Milliyetçi Hareket Partisi*, »Partei der nationalistischen Bewegung«. Der Partei schloss sich die türkisch-islamische Synthese an, die von der Armee

scheitert, ebenso wie ein zweiter Versuch, in den bestehenden Moscheen Fuß zu fassen:

»Die von der türkischen Regierung in die Bundesrepublik Deutschland geschickten Beauftragten für Religionsfragen stoßen hier (...) auf großen Schwierigkeiten. In den bestehenden Moscheen finden sie keine Wirkungsmöglichkeiten, manchmal werden sie sogar unter Androhung von Gewalt vor die Tür gewiesen.«²⁴

Einmal in Deutschland angekommen, so geht aus dieser Lagebeschreibung hervor, entdeckte so manch neuer Arbeitnehmer das Recht auf freie religiöse Betätigung und schüttelte die Repression des türkischen Staates ab. *Diyanet* war für sie daher selbstverständlich als Repräsentant eben dieser türkischen Kontrolle nicht gerne gesehen.

In dieser für den Verband sich günstig entwickelnden Situation werden vom Deutschen Gewerkschaftsbund massive Anschuldigungen gegen ihn erhoben, die das Scheitern des Antrags zur Folge haben. Bereits drei Wochen nach der Antragstellung hatte der »Verband Türkischer Lehrer in NRW« in einem Rundschreiben das »Islamische Kulturzentrum« beschuldigt, »private Erziehungslager der türkischen reaktionären Parteien« zu sein.²⁵ 1979 ist die Zeit des Terrors von extrem linken und rechten Gruppen in der Türkei, die mit dem türkischen Militärcoup von 1980 endet. In dieser heftigen politischen Auseinandersetzung, die auch zwischen Türken in Deutschland ausgetragen wird, stellt der DGB sich schützend vor seine linksorientierten türkischen Gewerkschaftsmitglieder und startet im Gewerkschaftsblatt »Metall« eine Kampagne gegen die »Grauen Wölfe« und den MHP.²⁶ Als dann in Berlin ein DGB-Mitglied ermordet und der Täter

lanciert worden war, um eine neue nationale Kohäsion zu erreichen. Nach dem Coup von 1980 hatte sie wesentlich teil an der nationalen Rekonstruktion und der Kulturplanung durch das Militär. Cf. Seufert 1997, S. 269 ff.

24 Mete Atsu in der DGB-Dokumentation vom 19.2.1980, S. 14.

25 Elsas 1980, S. 37. Aus Zitaten in Thomä-Venske 1981 geht hervor, dass der Lehrerverband schon seit längerem Anschuldigungen gegen den IKZ erhob. Cf. Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8., S. 8.

26 »Metall«-Informationsblatt des Deutschen Gewerkschaftsbundes: 1979-Nr. 12: »Gemeinsam gegen Rechtsradikale«, Nr. 20: »Ende in Blut und Terror«. 1980-Nr. 2: »Die Graue Wölfe und ihr heiliger Krieg«; Nr. 3: »Grauen Wölfen auf den Fersen«; Nr. 7: »Getarnte Wölfe«; Nr. 8: »Kampf gegen die Grauen Wölfe«; Nr. 9: »Türkische Faschisten unverschämter«; Nr. 11: »Sprengstoff von

im »Graue-Wölfe«-Spektrum vermutet wird, erreicht die Kampagne ihren Höhepunkt.²⁷ In dieser aufgeheizten Atmosphäre schreibt das Betriebsratmitglied Mete Atsu zuerst im Informationsblatt für Türkische Arbeitnehmer einen Artikel, in der er alle Privatininitiativen seiner Landsleute in der BRD zur religiösen Betätigung als »reaktionär« angreift, insbesondere aber das »Islamische Kulturzentrum«, den Anwärter auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft, der ultrarechten Sympathien verdächtig.²⁸ Der Artikel erscheint am 10. November 1979. Einige türkische Mitglieder treten sofort aus dem DGB aus und ihr Gewerkschaftsvertreter protestiert offiziell beim Vorstand.²⁹

Offensichtlich alarmiert durch seine Ausführungen, ergreift der DGB jedoch den Standpunkt: »Die Süleymanisten beabsichtigen, ähnlich wie das Khomeini im Iran tut, eine islamische Republik in der Türkei herzustellen.« Als Beweis wird eine Übersetzung des Larousse-Artikels über die *Süleymancilar* vorgelegt. Daraus werde, so das zuständige Vorstandsmitglied, ersichtlich, dass es sich um eine »islamische Sekte« handle, die zudem vom türkischen Amt für Religionsangelegenheiten (*Diyanet*) »völlig abgelehnt wird.«³⁰ Der Ausländerbeauftragte des DGB hatte sich zuvor bereits in einem Brief an den Ministerpräsidenten gewandt, in dem er diesen bittet, die Anerkennung des »Islamischen Kulturzentrums« zu verhindern, damit der »offene religiöse Terror« und »die Errichtung eines islamischen Staats in unserem Staat« verhindert werde.³¹ Atsus Artikel wird alsdann zu einer Dokumentation verarbeitet, die den Titel »Hintergründe türkischer extremistischer islamischer Aktivitäten in der Bundesrepublik

Rechts«; Nr. 21/22: »Die Ehre türkischer Faschisten«; Nr. 25/26: »Behörden dulden türkische Faschisten«.

27 »Metall« Nr. 2/23.1.1980, S. 10.

28 Mete Atsu 1979, »Eine Islamische Sekte Aktuell« in »Informationsblatt für Türkische Arbeitnehmer in der BRD« 10/11.1979.

29 Nicht publizierter Brief von 15.12.1979 an den Vorsitzenden des DGB: »Was will Mete Atsu von unserer Religion? Er lebt von unserem Beitrag und trotzdem schreibt er schlecht über die islamische Religion.« Der Vertreter weiter: Atsu habe »Unwahrheiten geschrieben«, und daraufhin hätten »die islamischen Gewerkschaftsmitglieder sich bei mir beschwert«, VIKZ-Archiv.

30 Nicht publizierter Brief vom 21.1.1980 DGB/Abt. Ausländische Arbeitnehmer, VIKZ-Archiv.

31 Brief vom 22.10.1979, zitiert nach Gür 1993, S. 53-4; cf. »Metall« Nr. 2, 23.1.1980, S. 12, Kap. »Rabiate Sekte«.

Deutschland (Sekten und Organisationen)« erhält und bereits Mitte Januar der 35. Ausländerkonferenz der Evangelischen Kirche Deutschland in Arnoldshain vorliegt. Einen Monat später verschickt der Vorsitzende des DGB sie zudem an alle Kirchen, politischen Parteien und Behörden »mit der Bitte um Kenntnisnahme«.³² Die Folgen sind beachtlich. Die Kirchen fühlen sich betrogen, die Loge beteuert, nicht bewirken zu wollen, »dass speziell (einer bestimmten Organisation) der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gewährt würde«,³³ und der Antrag wird auf die lange Bahn geschoben.

Die Überreaktion des DGB ist nur vor dem Hintergrund einer überhitzten Atmosphäre, in der Angst vor Terroranschlägen vorherrschte, zu verstehen. Im Nachhinein lässt sich nur feststellen: Bedauerlich, dass solche Ängste geschürt wurden. Ob die Dramatik der Ereignisse auch der Grund dafür war, dass ausgerechnet ein Gewerkschaftsbund eine Position unterstützte, die demokratisch und hinsichtlich religiöser Grundrechte nicht gut abgesichert war? Die Vorwürfe, die dem »Islamischen Kulturzentrum« in dem Artikel zu Last gelegt wurden, waren durch kein anderes »Beweismaterial« als den bereits genannten Larousse-Artikel abgestützt. Der Autor dieser Dokumentation gab sich zudem als jemand zu erkennen, der sich mit den Feinheiten eines demokratischen Systems nicht gut auskennt. Er zeigte sich eher als ein Verfechter der türkisch-republikanischen Sache, jemand der dem Verlust des Ein-Parteien-Systems auch nach 30 Jahren noch nachtrauerte, die »Demokratische Partei« Mederes als »Gegner« bezeichnete und deren vorsichtige Öffnung in Richtung einer freieren Religionsausübung als »Abbau des Laizismus« wahrnahm (S. 4).

Auch in der »Hintergründe«-Dokumentation ist die bereits angesprochene Taubheit für die religiöse Sprache zu bemerken, die sich in der fatalen Neigung niederschlug, Metaphern für Mitteilungen zu halten. So wirft Atsu dem »Islamischen Kulturzentrum« vor, ein »Derwischorden« zu sein, der glaubt, Süleyman »sei nicht tot, sondern im 9. Himmel, von wo aus er uns regiere« und seine Schüler »seien das Heer des *Mehdi* (*Mehdi* = Vorbote des Jüngsten Gerichts)« (S. 8). Dieser Vorwurf, so wenig er sich auch auf schriftliches Material berufen konnte, war dazu verfasst, um andere türki-

32 Begleitschreiben von 19.2.1980 bei der Dokumentation (DGB-Ausländerbeauftragter). Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8, S. 5, zitiert weitere Anschuldigungen, die während der 35. Ausländerkonferenz mündlich gegen den IKZ erhoben wurden.

33 Brief vom 28.11.1979, publiziert in Abdullah 1981, S. 77-8.

sche Republikaner zu beeindrucken, die ebenfalls gelernt hatten, religiöse Symbolsprache »politisch« zu interpretieren (S. 14). Der zweite Vorwurf aber war aus dem Stoff, der in der bereits angeheizten Atmosphäre einen nachhaltigen Schrecken auszulösen vermochte und die Aufgeschreckten auch nicht mehr nachfragen ließ, weil man sich bereits als naiv überführt glaubte. Der in der Larousse-Eintragung ausgesprochene Verdacht, Süleyman wolle einen *Sharī'a*-Staat errichten, wurde nunmehr zur Anschuldigung der Nazi-Kollaboration umgemünzt:

»Die Süleymanisten haben in der Türkei vor und während des Zweiten Weltkrieges propagiert, Hitler sei ein Mohammedaner, er würde die Türkei erobern und die vom Christentum beeinflusste damalige gottlose Inönü-Regierung stürzen und einen islamisch-türkischen Staat gründen. Der Gründer des Süleymanismus, Tunahan, werde Oberhaupt dieses islamisch-türkischen Staates sein. Aus diesem Grunde wurde unter der Leitung des früheren *Mufti* von Jerusalem eine Militäreinheit gegründet, die illegal aus der Türkei ausreiste und sich in Jugoslawien Hitlers islamischen SS-Einheiten anschloß« (S. 8).

Wer die Anschuldigung in ihre Bestandteile zerlegt, sieht schnell, dass sie einen Zusammenhang zwischen verschiedenen Faktenlagen suggeriert, der nicht haltbar ist. So gehören die Geschichten, die sich um die Figur des Hadj Amin al-Husseini, des Großmuftis von Jerusalem, ranken, geographisch zu den Auseinandersetzungen zwischen Zionisten und pronationalistischen Arabern während des Zweiten Weltkriegs. Dem *Mufti* kam eine Schlüsselrolle im Entstehungsprozess des arabischen Nationalismus zu. Er hoffte unter anderem sein Ziel zu erreichen, indem er mit den Nazi-Deutschen paktierte. Außergewöhnlich war das nicht. Arabische Nationalisten in den meisten Ländern des Vorderen Orients sahen in den deutschen Truppen eine Befreiungsarmee, die sie von den verhassten Kolonialherren befreien würde. Die Legende, Hitler sei ein Moslem, der sich noch nicht »geoutet« hatte, hielt sich hartnäckig und war in der ganzen Region verbreitet.³⁴

Auf dem Balkan gab es zudem eine lokale SS-Division, die Kosovo-Division Skandapeh, für die insbesondere bosnische Moslems rekrutiert wurden.³⁵ Dass türkische Moslems darin partizipierten, ist denkbar, geht

34 Gerhard Höpp, Gespräch am 18.7.1999

35 Höpp 1999, S. 12; Rubenstein 1999, S. 23.

jedoch nicht unmittelbar aus den Akten hervor.³⁶ Die Deutschen wollten die republikanische Türkei für sich gewinnen und ließen schon aus diesem Grund äußerste Vorsicht walten. Die Einrichtung einer türkisch-islamischen Division oder auch die Zusammenarbeit mit den antirepublikanisch gestimmten Religiösen wäre für diese Politik kontraproduktiv gewesen.³⁷

Das alles ist allgemein bekannte vorderorientalische Geschichte und es ist daher anzunehmen, dass Bruchstücke davon auch im türkischen kollektiven Gedächtnis verblieben waren. Süleyman darin jedoch eine Schlüsselrolle zuweisen zu wollen, legen weder dessen Leben noch die vorhandenen Daten über SS-Batallione nahe. Die Anschuldigung trägt zudem den Entstehungsdaten der Laiengemeinschaft keine Rechnung, die in den 1960er Jahren zu suchen sind. Historisch gänzlich unhaltbar wird die Anschuldigung schließlich, wenn man Süleymans extrem isolierte Position in den 40er Jahren berücksichtigt. Im zweiten Kapitel wurde bereits erwähnt, dass in den 50er Jahren eine Schülergruppe von bis zu 300 Personen bei ihm lernte. Von einer Bewegung oder Organisation kann aber erst nach Süleymans Tod gesprochen werden, als die Demokratie Gestalt annahm, die türkische Binnenmigration in Gang kam und die ersten Wanderarbeiter nach Europa geholt wurden.

Die Beweggründe des Autors, ein solches Dokument zu verfassen, dürften andere gewesen sein als die Gründe, derentwegen die Öffentlichkeit die darin vorgebrachten Anschuldigungen ohne weiteres glaubte. Das Dokument wurde in einer Situation verfasst, in der in der Türkei Angst vor dem Terror der »Grauen Wölfe« herrschte, das türkische Militär die Demokratie zum wiederholten Male auflöste und zudem dem türkischen Staat die religiöse Kontrolle über die in Deutschland lebenden Türken zu entgleiten drohte. Letzteres dürfte die deutsche Öffentlichkeit weniger interessiert haben. Was sie indes peinlich berührte, war die in der Dokumentation vermittelte Botschaft, sie habe die ganze Zeit einen »Wolf im Schafspelz« gefüttert.³⁸ Aber nicht nur türkischer rechter Terror bedrohte die Bundesrepublik. Vor dem Hintergrund der Iranischen Revolution gewann die Anschuldigung der Nazi-Kollaboration an Aktualität. Angst vor Unterwanderung oder Ansteckungsgefahr sorgte dafür, dass die Frage nach der Basis des Vorwurfs nicht mehr gestellt wurde. Die deutsche Öffentlichkeit

36 Freiburger Akten über die 13. Division, die so genannte Kosovo-Division Skandapeh, cf. Höpp, Gespräch am 18.7.1999; Abdullah 1981, S. 34-6.

37 Höpp 1994 und Gespräch am 18.7.1999.

38 So später Gür 1993, s. unten.

hatte sich beeindrucken lassen und die meisten Publikationen, die sich danach mit »Islam in Deutschland« befassten, übernahmen kritiklos den DGB-Bericht.

In dieser Dokumentation finden sich tatsächlich alle Reizwörter wieder, die dazu geeignet waren, die deutsche Öffentlichkeit aufschrecken zu lassen. Die Skala reicht von »Sekte« und »blinder Gehorsam« (S. 14), von »gutwilligen Deutschen«, die getäuscht wurden,³⁹ über Hinweise auf Schulabsenz türkischer Kinder in Zusammenhang mit »unkontrollierten« Korankursen (S. 12), bis hin zur Nazi-Kollaboration in der Vergangenheit und apokalyptischen Zukunftsszenarien (S. 8). Und was sich mit der Verbreitung dieses Reizvokabulars vollzog, war ein fataler Wahrnehmungswandel des »Fremden« bei einer noch relativ neuen Bevölkerungsgruppe. Hier war also eine schnell wachsende Gruppe Türken, die dabei war, durch Familienzusammenführung und Familiengründung den zeitlich begrenzten »Gastarbeiter«-Status zu durchbrechen und in Deutschland Fuß zu fassen. Dass dies auf türkischer Seite mit Konkurrenz um die symbolische Vertretung einherging, ist die eine Seite der Medaille. Die andere Seite war, dass man nun auf deutscher Seite begann, das »Fremde« dieser neuen Mitbürger von der ganzen Gruppe auf einen kleinen Teil zu verlagern. Dieses *pars-pro-toto*-Prinzip begünstigte Übertreibungen und gab den Ängsten, »unterwandert« und »überfremdet«, »getäuscht« und »betrogen« zu werden, auf einmal ein deutliches Gesicht. Die Verlagerung erlaubte ebenfalls, dass man unterdessen mit der türkischen Bevölkerung in Kommunikation bleiben konnte. Die Folge war u.a. die Verstärkung des Ressentiments gegen den »Islam«, so wie es sich bis heute in den Massenmedien hält. Aus dem anfänglichen Respekt, mit dem man der anderen Weltreligion begegnet war, wurde das Empfinden, soeben dem Teufel entkommen zu sein.

Am Ende des DGB-Dokuments stehen Zitate, die die Böswilligkeit und den Extremismus der IKZ-Geistlichen endgültig belegen sollten. In diesen Zitaten, die 1979 teilweise auf verbandsinternen Treffen ausgesprochen, teilweise im Vereinsblatt »Anadolu« abgedruckt wurden, ist einerseits Kritik an »den Deutschen« zu hören, die zuweilen in einem sehr scharfen Ton vorgebracht wurde. Es ist die Rede von der Unsittlichkeit der Welt, von der fehlenden Moral in Deutschland, von der Unreinheit der Schweinefleisch

39 »Mit ihrer (d.h. IKZ) nach außen dargestellten überparteilichen Haltung und Vermeidung von Gewaltakten sowie Demonstrationen konnten sie gutwillige Deutsche, offizielle Stellen und die Kirchen täuschen« (S. 14).

essenden und Schnaps trinkenden Deutschen, oder auch von der Gefahr, die von Kommunisten, Zionisten, Freimaurern und Anarchisten ausgeht, wenn diese versuchen, die Gläubigen zu spalten. Andererseits wird der damalige Direktor, Imam Tüyüoğlu, mit Sätzen zitiert, die in deutschen religiösen Kreisen zutreffend als Missionsabsicht interpretiert wurden, im republikanischen Deutungssystem aber als schlüssige Beweise für den befürchteten Extremismus galten.⁴⁰

Es gibt noch ein Nachspiel. Das »Islamische Kulturzentrum« gibt im Zusammenhang mit dem Antragsverfahren mehrmals Erklärungen und Selbstdarstellungen ab. Auch widerlegt es die Anschuldigungen und versucht, seine religiöse Position klarzustellen. Diese Seite der Geschichte wird von dem DGB-Verantwortlichen nicht wahr- oder zumindest nicht ernst genommen. Statt sich mit dem »Gegner« auseinanderzusetzen, sucht der DGB die Hilfe des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten in Ankara (*Diyanet*). Im Juni 1980 lädt er dessen Leiter und Hauptimam nach München ein. In einer gemeinsamen Presseerklärung werden anschließend die Anschuldigungen bekräftigt und vor »Indoktrination in privaten Korankursen, die zum Teil von Faschisten und Fanatikern beeinflusst und kaum kontrolliert seien« gewarnt.⁴¹ Erst als das »Islamische Kulturzentrum« den DGB wegen Verleumdung verklagt,⁴² distanziert sich der Bundesvorstand von der »Hintergründe«-Dokumentation, die nunmehr »nicht die Meinung des Herausgebers wiedergeben muss«, sondern »die persönliche Meinung von Herrn Atsu darstellt«.⁴³ Aber da ist die giftige Saat gesät, und das bedrohliche Bild von den armen türkischen Kindern, die »durch

40 Der damalige Direktor der Süleyman-Gemeinschaft in Istanbul, Kemal Kacar, entschuldigte sich daraufhin »in aller Form« beim Kardinal der Deutschen Bischofskonferenz: »Auch wenn es in diesen Äußerungen so aussehe, das IKZ erfülle eine islamische Missionsaufgabe, so treffe das doch nicht zu.« Brief von 19.8.1980, zitiert nach Abdullah 1981, S. 102. Der Imam Tüyüoğlu wurde zwei Jahre später entlassen.

41 DPA 28.6.1980 und »Metall« Nr. 14, S. 17: »Vorsitzender des islamischen Rates der Türkei in München: Enge Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften« vom 9.7.1980.

42 Cf. »Metall« Nr. 14, 9.7.1980, S. 17.

43 Nicht publizierter Brief vom 29.8.1980, VIKZ-Archiv.

selbsternannte Hodschas in Koranschulen politisch und religiös indoktriniert werden«, hat sich bereits in den Medien eingenistet.⁴⁴

3.4 Die Gemeinschaft im Spiegel der Wissenschaft

Shari'a, Nazi-Sympathien, antijüdische Ressentiments oder auch apokalyptische Szenarien sind der Stoff, aus dem die Massenmedien gerne Dramen produzieren. Dem Soziologen Niklas Luhmann zufolge können sie auch kaum anders. Denn es sei ja ihre Funktion, mit immer neuen Nachrichten eine Realität zu erzeugen, die kommunizierbar ist. Aber welche Nachricht ist anschlussfähig an die Kommunikation? Nach Luhmann hat nur das Nachrichtenwert, was Konflikte und Normverstöße transportiert, also das, was Sensation erzeugt. Wer dazu noch in der Lage sei, einen lokalen Bezug herzustellen, mit Quantität zu imponieren und die Nachricht so zu bringen, dass sie Aktualität vermittele, könne sich des Erfolgs gewiss sein.⁴⁵ Das bedeutet aber auch, dass Vertreter von Deutungssystemen, die mit Verschwörungstheorien arbeiten und demzufolge einen Gegner zu »enttarnen« versuchen, sich eines größeren Erfolgs in den Medien gewiss sein können, als Autoren, die sich weniger spektakulärer Deutungssysteme bedienen.

Bezogen auf das Thema »Islam in Deutschland« haben die Anforderungen, die an einen Nachrichtenwert gestellt werden, zur Folge gehabt, dass z.B. in den frühen 1980er Jahren islamische religiöse Organisationen in der BRD an Nachrichtenqualität gewannen, wenn sie als »Cover für arabische Revolutionäre« »enttarnt« wurden.⁴⁶ Es wurde nach Verbindungen zwischen der Iranischen Revolution und den »Hinterhofmoscheen« hierzulande Ausschau gehalten und die Frage, ob Deutschland bedroht sei, stellte sich. Laut unzähliger Hintergrundberichte und Dokumentationen sollte in den besagten »Hinterhofmoscheen« eine »unkontrollierte religiöse Indoktrination« vor sich gehen, und es herrsche in den islamischen Organisationen eine »Militanz«, die durch »undurchsichtige Strukturen« dem Blick der Öffentlichkeit entzogen sei. Die unauffälligen Gebetsräume

44 Rundschreiben von 30.6.1980 an die Teilnehmer der 35. Ausländerkonferenz (DGB-Ausländerbeauftragte).

45 Eine Zusammenfassung von Luhmanns Theorie der Massenmedien befindet sich in Horster 1997, S. 166-70.

46 So Binswanger 1990, S. 141.

in den Fabriketagen, den Läden und Kellern, die die türkischen Arbeiter mit geringen eigenen Geldmitteln eingerichtet hatten, wurden damit zum Merkmal ihrer »Abschottungspolitik«. ⁴⁷ Für die Massenmedien war damit der Fall ausreichend belegt, zumal im Hintergrund weiterhin die Anschuldigungen »antijüdischen Ressentiments« und die »Nazi-Sympathien« schwelten. Und auch wenn die Verbindung nicht immer allen klar war, schien doch der Gedanke vorzuherrschen, dass, wo Rauch ist, man sich irgendwann die Finger verbrennen werde. Dem Zwang, dennoch »gut oder zumindest ausreichend recherchieren« zu müssen, ⁴⁸ entging die Presse, weil sie sich in ihren Vermutungen von der Wissenschaft bestärkt sah.

Wer die wissenschaftlichen Bibliographien zu »Islam in Europa« studiert, weiß, dass das religiöse Leben in den 1980er Jahren kaum und in den 90er Jahren nur unzureichend Gegenstand der Forschung wurde. ⁴⁹ Was die wissenschaftliche Öffentlichkeit dagegen interessierte, waren Fragen der Migration und der damit einhergehenden demographischen Änderungen, wirtschaftliche und soziale Problemlagen, Theorien der Integration und der Assimilation sowie Fragen der kulturellen Eigenheit und Wahrnehmung des »Fremden«. Die Existenz von Moscheen und verschiedenen Formen des Gemeindelebens, die Weitergabe religiösen Wissens, der Wandel des religiösen Lebens durch den neuen europäischen Rahmen waren allenfalls Bereiche, die am Rande wahrgenommen wurden. Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gilt bis heute zuallererst der Frage, ob der Bereich des Religiösen eine Bedrohung darstellt, und die Bundesrepublik Deutschland von islamischer Seite »unterwandert« wird.

Diese Entwicklung hängt sicherlich mit der Zurückhaltung zusammen, mit der das Thema Religion in den letzten 20 Jahren von der deutschen Sozialwissenschaft behandelt wurde. Empirische Religionsforschung, wie sie in anderen Ländern Europas und der USA seit langem üblich ist, hat deshalb nicht Fuß fassen können. Eine der Folgen dessen ist, dass man noch immer über sehr wenig Daten verfügt, die das religiöse Leben türkischer Einwanderer in der Bundesrepublik betreffen. Das gilt für orthodoxe Sunniten und Schiiten ebenso wie für die heterodoxen Aleviten und die orientalischen Kirchen, ganz zu schweigen von dem Gemeindeleben der Yeziden und der türkischen Baha'i. ⁵⁰ Auch über die Vorstel-

47 Jonker und Kapphan 1999.

48 Luhmann, zitiert in Horster 1997, S. 167.

49 Z.B. Shadid und Koningsveld 1995.

50 Jonker 1999b. Seit dem Erscheinen dieses Bandes hat Schiffauer eine tief-

lungswelt und das Gemeindeleben der Süleyman-Gemeinschaft ist bis dato kaum geforscht worden. Stattdessen entschieden sich Wissenschaftler, die sich mit islamischen Organisationen in Deutschland befassen, eher den Anforderungen der Öffentlichkeit zu entsprechen und politische Einschätzungen abzugeben.

Beide Aspekte, das fehlende Interesse an religiösen Themen und die Nachfrage nach eindeutigen Urteilen, die es der Öffentlichkeit erlauben würden, sich ein Bild über das Ausmaß der eventuellen Bedrohung zu machen, greifen ineinander. Ihr Zusammenwirken erklärt vielleicht auch die kuriose Tatsache, dass die wenigen Wissenschaftler, die sich dem Verband zuwandten, sich lediglich mit ein oder allerhöchstens zwei Besuchen in der Kölner »Zentrale« zufrieden gaben. Darstellungen, die so zustande kamen, beschäftigen sich notwendigerweise mit der Außenansicht des Verbandes und dokumentieren somit die Fremdwahrnehmung, die, methodisch nicht abgesichert, im Vorwissenschaftlichen haften bleibt.

Die Frage, wie der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in den letzten 20 Jahren von der Wissenschaft dargestellt wurde, will ich abschließend anhand von neun Autoren beantworten. Für die Darstellung der dramatischen Geschehnisse der frühen 1980er Jahre wurden Elsas (1980), Abdullah (1981) und Thomä-Venske (1981) ausgewählt; Blaschke (1989), Binswanger (1990) und Gür (1993) geben einen Eindruck der Diskussion über den so genannten »Islam in Deutschland« in den 80ern, Spuler-Stegemann (1997) und Feindt-Riggers/Steinbach (1997) von der Diskussion in den 90er Jahren. Werner Schiffauer schließlich bietet Sicht auf eine Wahrnehmung des Verbandes in den Augen einer konkurrierenden islamischen Organisation (Schiffauer 2000).

Die Auswahl möge als repräsentativ gelten für die ohnehin kleine Zahl der wissenschaftlichen Autoren, die sich dem Thema zuwandten. Die Mehrheit besteht aus Politikwissenschaftlern, bei den Übrigen handelt es sich um eine Turkologin (Spuler-Stegemann), einen europäischen Ethnologen (Schiffauer) und einen Religionswissenschaftler (Elsas). Ihre Texte – abgesehen von der Monographie Schiffauers, die eine ethnographische Beschreibung der Denkwelt der *Kaplan*ci bietet – beschäftigen sich mit einer Einschätzung der islamischen Organisationen in Deutschland in Hinblick auf das Gefahrenpotenzial, das diese verkörpern könnten. Mit dem gelebten Gemeindealltag oder der religiösen Binnenkommunikation beschäfti-

greifende Studie über die Denkwelt der Kaplan-Anhänger vorgelegt (Schiffauer 2000).

gen sich diese Autoren nicht. Entsprechend bieten sie auch kein empirisches Datenmaterial oder aber eine systematische Auswertung religiöser Texte.

In diesem Rahmen findet auch der »Verband der Islamischen Kulturzentren« Erwähnung. Der Platz, der ihm jeweils eingeräumt wird, umfasst nur einige wenige Seiten. In ihrer Bemühung, den Verband politisch einzuschätzen, versuchen die Autoren Typisierungen zu finden, aus denen der Charakter dieser Organisation hervorgehen könnte. Dabei unterscheiden sie sich in der Art und Weise, wie sie ihren Untersuchungsgegenstand zu Wort kommen lassen. Das ist kein unbedeutendes Detail. Bereits in der Auseinandersetzung mit dem DGB versuchte der Verband, sich mehrmals durch Selbstdarstellungen und Zurückweisungen Gehör zu verschaffen, was aber im Gewerkschaftsblatt als »Tarnung« abgewertet und zu keiner Zeit berücksichtigt wurde.

Tatsächlich verfügte die religiöse Organisation über keinen eigenen Zugang zu den Medien. Ihr Bild in der Öffentlichkeit war also davon abhängig, in welches Deutungssystem es von externen Beobachtern eingepasst wurde. Von den ausgewählten Autoren lassen lediglich Abdullah und Elsas die Organisation für sich sprechen. Andere Autoren übernehmen nur solche Zitate, die sie gegen sie verwenden können. Feindt-Riggers/Steinbach und Spuler-Stegemann präsentieren ihre eigenen Beobachtungen, die jedoch von der Kürze der Kontaktaufnahme geprägt sind. Schiffauer rekapituliert die Wahrnehmung der *Kaplanci*, die eine religiöse Position vertreten, die dem Verband geradezu diametral gegenübersteht. Ihre Aussagen über die Glaubensbrüder sind also ebenfalls als Aussagen über sich selbst (*Kaplanci*) aufzufassen (s. unten).

Was nun die wichtigste Typisierung angeht, so kommen die meisten Autoren (außer Abdullah und Elsas) auf unterschiedlichen Wegen einhellig zu dem Urteil, der Verband schotte sich ab. In diesem Zusammenhang wird fortwährend von einer »Abschottungspolitik« oder auch von einem »abgeschotteten und elitären Kader« gesprochen.⁵¹ Manche Autoren glauben zudem, Techniken der Verstellung wahrzunehmen. Spuler-Stegemann spricht von *Taqīya*,⁵² Binswanger gebraucht Wörter wie »co-

51 Feindt-Riggers und Steinbach 1997, S. 19; Schiffauer 2000, S. 82.

52 *Taqīya*: Verstellung. Eine Technik, sich der Außenwelt anders zu präsentieren, als man in Wirklichkeit glaubt und handelt. In der islamischen Geschichte gerechtfertigt in Zeiten, in denen die Ausübung der religiösen Pflichten in Gefahr war.

ver« und »Tarnung«, und Gür spricht sogar vom »Wolf im Schafspelz«. ⁵³ Die fehlende Verschriftlichung sowie die Tatsache, dass in der Hausbibliothek fast nur türkische Literatur zu finden ist, schienen dieses Argument lediglich noch zu verstärken. ⁵⁴

Über den Grund dieser Abschottung herrscht ebenfalls Konsens. Sie ist im Wesen der Organisation zu suchen, die als »mystische Bruderschaft«, »Geheimorden«, »Geheimlehre« oder auch als »Arkan-Disziplin« charakterisiert wird. ⁵⁵ Mit der Abschottung wurde auch der Gehorsam innerhalb der Organisation in Verbindung gebracht. Einschätzungen wie »bedingungsloser Gehorsam« (Abdullah) und »Kadavergehorsam« (Gür) sind hier einzuordnen. Werner Schiffauer weist zwar auf die »untrennbare Verbundenheit von Lehrer und Schüler« hin, die dann aber, ihm zufolge, »mit der Wendung zum Politischen den Beigeschmack von Autoritarismus und Personenkult bekam«. ⁵⁶ Hierhin gehören auch zahlreiche Vorwürfe an die Adresse des Verbandes, »elitär« und »exklusiv« zu sein.

Jochen Blaschke konstatierte Anfang der 1980er Jahre bei dem damaligen Direktor des »Islamischen Kulturzentrums« eine »besondere Militanz«. Dieser bediente sich der muskulösen Sprache, die schon dem Autor des DGB-Berichts ins Auge gestochen war. Aussagen wie: »Wir sind Gott sei dank Mohammedaner. Deshalb werden wir uns nicht wie damals die Polen und Juden in Deutschland assimilieren. Wir haben den Glauben und die Absicht, nicht unter den Deutschen zu verschwinden, sondern ihnen

53 Binswanger 1990, S. 141, S. 146; Spuler-Stegemann 1997, S. 139; Gür 1993, S. 60; s. auch Thomä-Venske 1981, Abschnitt 2.8., S. 4-5.

54 Spuler-Stegemann 1997 über die fehlenden Unterlagen: »Die einzige Ausnahme ist ein apologetisches Schriftstück, dass ich einmal einsehen durfte, das aber auch keine weiteren Erkenntnisse brachte« (S. 141 und Fußnote 232); Feindt-Riggers/Steinbach über die fremdsprachige Bibliothek: »So verbreitet der vereinseigene Buchladen in Köln fast ausschließlich nur türkischsprachige Literatur, durch wenige arabischsprachige Werke von Scheikhs der Naqsdhib-andiyya (...) ergänzt. Kaum ein Deutscher ist also in der Lage, sich aufgrund dieser Werke über die Weltanschauung des VIKZ zu informieren – eine Politik, die nur bedingt als offen und dialogbereit angesehen werden kann« (S. 18).

55 So u.a. Abdullah 1981, S. 95; Spuler-Stegemann 1997; Binswanger 1990, S. 43.

56 Schiffauer 2000, S. 82.

das Licht des Islam zu zeigen und ein Beispiel zu zeigen«,⁵⁷ wurden im Deutungssystem linker Autoren als Beweis national-islamischer Positionen aufgefasst.⁵⁸ Der Gedanke, dass der Imam von missionarischem Eifer ergriffen und durch den Antrag auf Körperschaft übermütig geworden war, lässt sich zumindest in der wissenschaftlichen Literatur nicht auffinden. Obwohl Blaschke der Organisation bescheinigt, bereits 1979 in Hearings und öffentlichen Debatten Abstand von einer solchen Sprache genommen zu haben und zehn Jahre später feststellt, dass dieser Trend sich, nach der Entschuldigung aus Istanbul und der anschließenden Verabschiedung des Direktors 1982, über die ganze Linie durchgesetzt hat, halten die späteren Autoren sich dennoch an den ersten Teil seiner Einschätzung.

Die hier aufgeführten Typisierungen – Abschottung, Geheimorden, Militanz – wurden von den Beobachtern einhellig als zu einer politischen Strategie gehörend aufgefasst. Die sich anschließende Einschätzung, die Schüler Süleymans betätigten sich politisch äußerst rechts, scheint aber ohne Ausnahme der »Hintergründe«-Dokumentation entnommen zu sein. Von dieser, in einer aufgeheizten Atmosphäre zustande gekommenen Einordnung auf der politischen Skala wurde seitdem kaum abgegangen, obwohl der Verdacht sich im Laufe der letzten 20 Jahre nicht erhärten ließ. Im Gegenteil, Feindt-Riggers und Steinbach können 1997 nur auf den Larousse-Artikel verweisen und kommen zu der Schlussfolgerung, der VIKZ »lehnt die laizistische Ordnung in der Türkei strikt ab«.⁵⁹ Andere Autoren erwähnen in diesem Zusammenhang zum wiederholten Male, die Organisation sei doch vom türkischen Staat verboten bzw. als »häretisch« eingestuft worden. Erklärungen des VIKZ wie: »Wir streben einzig und allein an, den im heiligen Buch vorgeschriebenen Pflichten nachzugehen und (...) respektieren dabei die Gesetzgebung in der Türkei sowie in den Gastgeberländern« verhallen ungehört oder wurden ihm als »Tarnung« ausgelegt.⁶⁰

Schiffauer schließlich bescheinigt dem Verband »Realpolitik«, allerdings mit einer Wendung ins Negative: »Die Führung kann sich mit den jeweils Mächtigen arrangieren, um die jeweils günstigsten Voraussetzun-

57 Direktor und Hauptimam Tüylüoğlu am 6.6.1979 in »Anadolu«, zitiert nach Abdullah 1981, S. 101.

58 Blaschke 1989, S. 315-6; zuletzt Spuler-Stegemann 1997.

59 Feindt-Riggers/Steinbach 1997, S. 18.

60 Vorstandserklärung während dem zweiten bundesweiten IKZ-Treffen in Hagen (26.5.1980), zitiert nach Abdullah 1981, S. 97.

gen für ihr Bildungswerk zu schaffen – und zwar offenbar ohne gegenüber den eigenen Anhängern in Legitimierungsprobleme zu geraten. Auf Außenstehende wirkt dies extrem strategisch, wenn nicht gar wetterwendisch.«⁶¹ In dem immer wieder vorgebrachten Argument des Verbandes, es ginge ihm lediglich um die Sicherung der Bildung und Einrichtung von Korankursen, vermutet er ebenfalls eine politische Zielsetzung.⁶²

Über die Beschäftigung mit der politischen Einschätzung, zumindest gilt das für diese Literatúrauswahl, geraten Einschätzungen religiöser und anderer Denkinhalte in den Hintergrund. Dass der Verband seit den Äußerungen seines militanten Imams 1979 und deren Publikation in dem DGB-Bericht als »antichristlich« und »antijüdisch« gilt, ist aber nach wie vor unvergessen,⁶³ ebenso wie die Aussage, man vermute »hinter den Schirmen« eine chiliastische Theologie.⁶⁴ Der Vorwurf der Nazi-Kollaboration hingegen wurde der populären Presse überlassen und lediglich einmal von Elsas wiederholt. Dafür blieb die Zuschreibung zum ultrarechten Lager bestehen. Ein neuer und gewissermaßen zeitgemäßer Vorwurf findet sich zum ersten Mal bei Gür und wird von Feindt-Riggers/Steinbach wiederholt: Die innerhalb der Süleyman-Gemeinschaft gehandhabte Geschlechterordnung sei »paternalistisch bis frauenfeindlich«.⁶⁵ Gür berief sich dabei auf den alten Larousse-Artikel, Feindt-Riggers und Steinbach machten die neue Erfahrung, dass ihnen der Zugang zum Fraueninternat nicht gestattet wurde.

3.5 Innerislamische Beobachtungen

Eine inhaltliche Beschäftigung mit dem religiösen Ideal der Süleyman-Gemeinschaft in Europa wurde bisher lediglich von anderen Moslems geleistet, die sich durch die erzwungene Nähe anderer Spielarten des Islam in Deutschland wohl oder übel mit der islamischen Diversität auseinander setzen mussten. Die Skala weist indes zwei Pole auf. Das islamische Urteil

61 Schiffauer 2000, S. 84.

62 Schiffauer 2000, S. 87.

63 Feindt-Riggers/Steinbach 1997; Spuler-Stegemann 1997.

64 Zuletzt Schiffauer 2000, S. 83, der in diesem Zusammenhang die Passage in Gokalp 1990 zitiert, wo es um den Baum und die Früchte ging (S. 82 und Fußnote 39).

65 Feindt-Riggers/Steinbach 1997, S. 19; cf. Gür 1993.

über die *Süleymanci* hängt mitunter davon ab, welchen Platz man selbst auf dieser Skala einnimmt.⁶⁶ Auf der einen Seite stehen die Befürworter religiöser Vermittlung. Für sie gilt, dass das religiöse Wissen (*İlm*) um göttliches Erkennen (*Ma'rifa*) ergänzt werden muss, weil für diese Gruppe die Erfahrung das Zentrum ihrer religiösen Anstrengungen bildet. In Deutschland ansässige türkische und arabische Orden wie die Kadiri, die Mevlēvī, die Rifa'i, die Burhani oder die Nakshibendi, aber auch Reformbewegungen, die aus den Orden entstanden sind, wie die Nurculuk, gehören hierher. In der religiösen Binnenkommunikation des Verbandes und deren Konsequenzen für das soziale Verhalten in der Außenkommunikation sehen sie nichts Absonderliches.

Auf der anderen Seite stehen die Verfechter einer Transparenz des Wissens (*İlm*) sowie seiner prinzipiellen Zugänglichkeit für jeden einzelnen Gläubigen. Diese Seite weist jede Form der religiösen Vermittlung ab und befürwortet stattdessen ein religiöses Ideal, das eine Basis bietet, um soziale und politische Ziele zu verwirklichen. Die Mitglieder und Sympathisanten der *Milli Görüş* wie der *Kaplan* stehen jedem Auftreten der Süleyman-Schüler stets mit Argwohn gegenüber. Die Ablehnung vermischt sich mit einer scharfen Konkurrenz um den religiösen Markt in Deutschland, um den *Milli Görüş* wie der »Verband der Islamischen Kulturzentren« mit gleich starken Karten werben. Schiffauer widmet in seinem Buch über die *Kaplan* eine längere Passage dem Urteil, das sich diese Gruppe über ihren religiösen Kontrahenten gebildet hat.⁶⁷ Das Urteil der *Millis* ist nicht weit davon entfernt. Was die *Kaplan* verurteilen, sind die Bevorzugung der *Rābiṭa* und des Gehorsams als Hilfsmittel bei der Gottessuche, die Anpassung an wechselnde politische Machthaber, um das eigene Ideal leben zu können, sowie die Bildung von Gebetskreisen, an denen nicht alle Gläubigen ohne weiteres partizipieren können. Es sind diese Züge einer auf die sufische Mystik ausgerichteten religiösen Organisation, die den *Kaplan*- wie den *Milli-Görüş*-Mitgliedern wesensfremd sind und derentwegen man argwöhnt, der Verband könne sich Vorteile auf dem religiösen Markt verschaffen.

Eine dritte Position nehmen unabhängige deutsche Moslems ein. Ihrer Ansicht nach erlaubt sich der »Verband der Islamischen Kulturzentren« eine Introvertiertheit, die manchen fast unerträglich ist. Diese religiöse Selbst-

66 Das Folgende basiert auf meinen eigenen Beobachtungen in den islamischen Gemeinden Berlins während der letzten Jahre.

67 Schiffauer 2000, S. 81-8.

bezogenheit fußt auf Süleymans Vorsatz, nicht auch nur die geringste Änderung im Glauben zuzulassen, also auch solche nicht, die lediglich den äußeren Bereich betreffen (*Biḍʿa*). Stattdessen sollten die Gläubigen danach streben – wie einst Sirhindī –, den religiösen Kern freizulegen und somit zu erneuern (*Taḡdīd*).

Im nächsten Kapitel soll noch gezeigt werden, dass sich dieser Grundsatz tatsächlich ebenfalls auf die innere Ordnung der Süleyman-Gemeinschaft übertragen hat und dort nun einer zeitgemäßen Ausweitung ihrer Aufgaben im Wege steht. In den Augen meiner Gesprächspartner ist die daraus resultierende organisatorische Unbeweglichkeit auch als Widerstand gegen der Moderne aufzufassen. Ihrer Ansicht nach weigert sich der Verband, alte (religiöse) mit neuen (wissenschaftlichen) Kenntnissen in Einklang zu bringen, eine Verbindung, die die Gemeinden an der Basis befähigen würde, Brücken zu anderen Denkweisen und gesellschaftlichen Realitäten zu schlagen. Die Verweigerung sei mit der Grund dafür, dass die weltweite Süleyman-Gemeinschaft an einer Annäherungsweise festhalte, die sich jeden Anschluss an »Welt« verbiete. Insbesondere aber dem europäischen Verband gelinge es dadurch nicht, die Kontingenz so zu bewältigen, dass die Konfrontation von religiöser Tradition und Moderne sich auflöse.⁶⁸

3.6 Religiosität und gesellschaftliche Akzeptanz

Der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in Europa und ihre türkische Mutterorganisation, die Süleyman-Gemeinschaft, bilden in den Augen vieler verschiedener externer Beobachter einen unverdaulichen Brocken. Die Türkische Republik und ihre Befürworter sahen in seiner Existenz ein Hindernis auf dem Weg zur verordneten Modernisierung. Die deutsche Medienöffentlichkeit witterte in seiner religiösen Binnenkommunikation eine Untergrabung der deutschen Rechtsordnung. Islamische Organisationen in Deutschland, die sich als Verfechter des Gleichheitspostulats hervortun, empfanden den VIKZ als zu hierarchisch und unbeweglich. Unter dem Eindruck dieses einstimmigen Chors von Verurteilungen gingen Wissenschaftler zunächst nicht daran, sich einen unabhängigen Standpunkt zu erarbeiten.

68 Gespräche mit F/A 2+3 vom IPD, u.a. am 26.1.2000; sowie mit M/A 1, Vorstandsmitglied im Islamrat, u.a. am 16.9.2000.

Die Argumente, von türkischen Autoren ins Feld geführt, mit denen die Süleyman-Gemeinschaft in der Türkei der Häresie beschuldigt wurde, hätten hierzulande jedoch mit einem Hinweis auf das Grundrecht der Religionsfreiheit schon längst *ad acta* gelegt werden müssen. Dass das nicht geschah, sondern die wissenschaftliche Gemeinschaft ebenfalls politische Einschätzungen abgab, statt längst überfällige Untersuchungen vorzunehmen, hing mit dem zeitlichen Zusammenfallen moslemischer Einwanderung in Deutschland und islamischer Revolution im Vorderen Orient zusammen. Insbesondere nach der Iranischen Revolution schürten Vertreter der türkischen Religionspolitik deutsche Ängste, nunmehr von islamischen Revolutionären unterwandert zu werden. Auf dem Höhepunkt der Kampagne des DGB gegen Terror von rechts konnten so, beinahe ohne jeden Widerspruch, die islamischen Organisationen in Deutschland, insbesondere aber das »Islamische Kulturzentrum«, das im Begriff war, einen institutionellen Status zu erlangen, als Sündenböcke ausgemacht werden.

Zu dieser Verurteilung gesellte sich das geringe wissenschaftliche Interesse an religiösen Themen. In den 1980er Jahren wurde Religion noch als ein Gegenstand betrachtet, den aufgeklärte westliche Intellektuelle als rückständig hinter sich gelassen hatten. Das Zusammenspiel dieser beiden Faktoren hat die Beschreibung der sozialen Wirklichkeit islamischer Gemeinschaften in Deutschland verhindert. Die religiösen Zielsetzungen und die durch den Generationswechsel bedingten Kursänderungen wurden kaum wahrgenommen. Es ist bemerkenswert, wie der Larousse-Artikel, der immerhin aus den 1960er Jahren stammt und in einem völlig anderen politischen Kontext verfasst worden war, nach wie vor seine Rolle als »Torhüter« erfüllte. Alte, nie überprüfte Anschuldigungen blieben dadurch konserviert wie die Fliege im Bernstein. Damit war das Bild des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« bereits fixiert, bevor man nach Anzeichen der befürchteten Unterwanderung Ausschau hielt. Lediglich einige unabhängige deutsche Moslems thematisierten religiöse Introvertiertheit, die innerhalb des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« den Rückzug aus der Kommunikation mit der Außenwelt geradezu zwangsläufig zur Folge hatte. Die Wahl, so sagte aber einer von ihnen, sei, wenn auch manchmal irritierend für andere Moslems, letztendlich legitim. Schließlich würde es auch niemandem einfallen, den Karmeliter-Orden deren Kontemplation zum Vorwurf zu machen.

Im nächsten Kapitel soll nun das religiöse Ideal der weltweiten Süleyman-Gemeinschaft erläutert, und mit den Interessen des »Verbandes der Islamischen Kulturzentren« in Europa verglichen werden. Nicht nur au-

ßerhalb des Verbandes, sondern auch intern stellt sich gegenwärtig die Frage, welche Organisationsform die religiöse Idee legitimerweise vertritt und welche Konsequenzen diese für die Außenkommunikation hat.