

JENS PETER LAUT

Zur Sicht des Islam in der Türkischen Republik
bis zum Tode Atatürks

JENS PETER LAUT

Zur Sicht des Islam in der Türkischen Republik bis zum Tode Atatürks

Es ist eine *communis opinio*, dass MUSTAFA KEMAL ATATÜRK einen Bruch mit der osmanisch-islamischen Vergangenheit für unabdingbar hielt, um sein Ziel, den Aufbau einer nationalen und modernen türkischen Gesellschaft, zu erreichen. Die wissenschaftliche Literatur zum Thema ist immens, und hier seien insbesondere (mit einigen ausgewählten Titeln) die Namen GOTTHARD JÄSCHKE¹, NIYAZI BERKES², WILFRED CANTWELL SMITH³, DANKWART RUSTOW⁴ und ŞERIF MARDIN⁵ genannt. Ja, es hat den Anschein, als wenn kaum ein Islamwissenschaftler sich *nicht* mit dem Thema „Islam in der neuen Türkei“ auseinandergesetzt hätte, wie größere und kleinere Studien von RICHARD

- 1 *Zur religiösen Lage in der neuen Türkei. Die Religion Kemal Atatürks.* In: INSTITUT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN (ed.): *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.* Münster 1949, 150-154; *Der Islam in der neuen Türkei.* Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. In: *Die Welt des Islams*, N.S. 1 (1951), 1-174. - Zu Leben und Werk JÄSCHKES s. KLAUS KREISER: *Gotthard Jäschke (1894-1983): Zur Entstehung der türkischen Zeitgeschichtsforschung.* In: N. DEMIR/E. TAUBE (edd.): *Turkologie heute. Tradition und Perspektive.* Wiesbaden 1998, 185-194. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 48.); DERS.: *Gotthard Jäschke (1894-1983): Von der Islamkunde zur Auslandswissenschaft.* In: *Die Welt des Islams* 38 (1998), 406-423.
- 2 *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal 1964.
- 3 *Der Islam in der Gegenwart.* Frankfurt a.M. 1963. (Fischer Bücherei. Bücher des Wissens. 498.) [¹1957: *Islam in Modern History.* Princeton.]
- 4 *Politics and Islam in Turkey 1920-1955.* In: RICHARD N. FRYE (ed.): *Islam and the West.* Proceedings of the Harvard Summer School Conference on the Middle East July 25-27, 1955. 'S-Gravenhage 1957, 69-107.
- 5 *Ideology and Religion in the Turkish Revolution.* In: *Journal of Middle East Studies* 2 (1971), 197-211; *Religion in Modern Turkey.* In: *International Social Science Journal* 29 (1977), 279-297; *Religion and Politics in Modern Turkey.* In: J.P. PISCATORI (ed.): *Islam in the Political Progress.* London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1983, 138-159.

HARTMANN, CARL BROCKELMANN, FRANZ TAESCHNER, HERBERT W. DUDA, BERTOLD SPULER, ANNEMARIE SCHIMMEL und vielen mehr bezeugen.⁶ Von türkischer Seite ist ebenfalls viel zur kemalistischen Sicht des Islam beigetragen worden, wobei je nach politischem bzw. religiösem Standort pro oder contra Kemalismus argumentiert wird. Auch in der westlichen Wissenschaft ist die Bewertung des eben erwähnten Bruchs mit der islamischen Vergangenheit durchaus nicht einheitlich: Während z.B. SMITH und BERKES eine schöpferische und begrüßenswerte Neugestaltung des Islam in den Vordergrund stellen, betonen DUDA, JÄSCHKE und RUSTOW eher eine prinzipielle Islamfeindlichkeit als Basis der kemalistischen Reformen. Damit muss gleich zu Beginn auf eine grundsätzliche Schwierigkeit der Analyse des kemalistischen Islamverständnisses hingewiesen werden: Zunächst ist der sog. Kemalismus keine festgefügte Ideologie, wie etwa der Marxismus, sondern eine Mixtur aus allgemeinen Prinzipien⁷ und sozusagen ad hoc komponierten Entscheidungen, die nicht selten bei den berühmten und nicht immer nüchternen Tischgesprächen ATATÜRKS mit seiner Gefolgschaft entstanden. Hinzu kommt, dass, ebensowenig, wie es bislang eine umfassende wissenschaftliche Biographie ATATÜRKS gibt, eine systematische Sammlung seiner Äußerungen⁸ und der von führenden Kemalisten zu Fragen der Religion existiert. Was ATATÜRK betrifft, ist dies insofern verständlich, als gerade die *Nebenüberlieferungen* seiner zahlreichen Sentenzen eine wissenschaftliche Aufarbeitung sehr erschweren: So sind z.B. die Memoiren von Zeitzeugen und Gefährten ATATÜRKS oft übervoll mit angeblichen oder tatsächlichen Zitaten des Republikgründers, aber die Genese dieser Zitationen und ihr Wahrheitsgehalt entziehen sich (bisher) weitgehend einer wissenschaftlichen Überprüfung. Ebenso hilflos ist man nicht selten bei der Lektüre westlicher Sekundärliteratur, die - wie die türkische - gerne mit Zitaten ATA-

6 Nicht berücksichtigt sind hier Arbeiten, die hauptsächlich den türkischen Islam *nach* dem Tode ATATÜRKS (1938) behandeln.

7 Hier sind vor allem die „Sechs Pfeile“ (*altı ok*) zu nennen, also Nationalismus, Laizismus, Republikanismus, Etatismus, Populismus und Reformismus.

8 Auch in der umfangreichen fünfbändigen Sammlung *Atatürk'ün söylev ve demeçleri* (hrsg. von ARSAN NİMET, Ankara 1952-1972) ist bei weitem nicht alles enthalten.

TÜRKS arbeitet, um den eigenen Standpunkt zu untermauern: Im Zuge meiner Ausarbeitung dieses Artikels hätte ich z.B. sehr gerne zwei angebliche Aussprüche MUSTAFA KEMALS verifiziert, die 1955 von JAKUES BENOIST-MÉCHIN in seiner ATATÜRK-Studie⁹ gegeben werden:

1. „[Der Islam taugt] allenfalls für die verweichlichten Araber ..., aber nicht für siegesbewußte, männliche Türken“ (S. 290).
2. „Wenn der Zorn ihn übermannte“ so BENOIST-MÉCHIN, habe ATATÜRK ausgerufen: „Seit über fünf Jahrhunderten haben die Vorschriften und Theorien eines alten arabischen Scheichs und die unsinnigen Auslegungen ganzer Generationen schmieriger und unwissender Priester in der Türkei alle Einzelheiten des Zivil- und Strafrechts festgelegt. Sie haben die Form der Verfassung, jede geringste Handlung und Geste im Leben des einzelnen Bürgers bestimmt, seine Ernährung, sein Wachsein und seinen Schlaf, den Schnitt seiner Kleidung, was er in der Schule lernt, seine Sitten, seine Gewohnheiten, ja seine privatesten Gedanken. Der Islam, diese absurde Theologie eines unmoralischen Beduinen, ist ein in Fäulnis übergegangener Kadaver, der unser Leben vergiftet“ (S. 289-290).

Es sei dahingestellt, ob ATATÜRK diese Äußerungen in der vorliegenden Form getan hat: Nach meiner Kenntnis seiner Persönlichkeit und im Vergleich mit belegbaren Zitaten wäre es zumindest nicht auszuschließen. Bereits 1924 spricht ATATÜRK in Bezug auf den Islam von „abergläubischen Vorstellungen“ (*hurâfe-ler*), die ein schwerer Alpdruck seien, der die Nation am Erwachen hindere.¹⁰

Diese Äußerung wirkt umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass für die Jahre davor, 1919-1923, also für den Zeitraum des von MUSTAFA KEMAL angeführten Kampfes gegen die nichtmuslimischen Besetzer Anatoliens, geradezu von einem türkisch-

9 JAKUES BENOIST-MÉCHIN: *Mustafa Kemal. Begründer der neuen Türkei*. Düsseldorf/Köln 1955.

10 JÄSCHKE 1951 (s. Anm. 1), 33.

islamischen „Revival“ gesprochen werden kann, gegen das die heutigen Wahlerfolge islamistischer Parteien in der Türkei eher unbedeutend wirken. Sinn und Zweck dieses Kampfes waren die - ausdrücklich auch von den Nationalisten propagierte - Befreiung des Sultan-Kalifen und die Befreiung islamischen Territoriums aus den Händen der „Ungläubigen“: Beides wurde, gerade von Militär-Hocas, ausdrücklich als „Pflicht des Dschihad“ (*farîza-i cihadiye*) bezeichnet. Die Loyalität der islamischen Bevölkerung war ein vorzüglicher Motivationsträger, und MUSTAFA KEMAL war sich der Wichtigkeit einer **religiösen Untermauerung der nationalen Bewegung** sehr bewusst. In seinem Auftrage predigten Hocas, dass es das Ziel der Nationalisten sei, die Religion und die Šari‘a zu retten. Nicht weniger als zwanzig Prozent der Mitglieder in der ersten Nationalversammlung von 1920 waren Ulema, und MUSTAFA KEMAL selbst hat sich nach verlässlichen Berichten¹¹ im Jahre 1920 intensiv mit der Frühzeit des Islam beschäftigt, nicht zuletzt, um die religiösen Angehörigen dieser ersten Nationalversammlung (April 1920-1923) beeindrucken zu können. In seiner großen Rede vom 24. April 1920 betonte er, dass Sultanat und Kalifat „geheiligte Institutionen“ seien, und im August des gleichen Jahres heißt es im ersten Verfassungsentwurf, dass die Große Nationalversammlung eine Form sei, die sich aus dem **festen religiösen Glauben** und dem **gemeinschaftlichen nationalen Geist** herauskristallisiert habe. Die persönliche Einstellung des späteren Republikgründers zum Islam vor dem Jahre 1920 ist so gut wie nicht bekannt, doch dürfte bereits damals von einem eher distanzierten Verhältnis auszugehen sein: Nicht ohne Einfluss könnte seine bereits während der Zeit in der Militärschule bezeugte Lektüre französischer Philosophen und europäischer Geschichtswerke gewesen sein. Wahrscheinlich hat zudem MUSTAFA KEMALS Mitwirkung als junger Offizier bei der Niederschlagung der islamisch motivierten Rebellion gegen die Jungtürken im Frühjahr 1909 ein gewisses Spannungsverhältnis zur Religion zur Folge gehabt.

Von einer Zerrüttung des Vertrauensverhältnisses zum osmanisch-islamischen Staat ist spätestens seit April 1920 auszu-

11 Vgl. RUSTOW 1957 (s. Anm. 4), 73.

gehen, als, nach der britischen Besetzung İstanbuls, der damalige Şeyhülislam Dürrizade Abdullah eine Fetva veröffentlichte, in dem er die Nationalisten als gewöhnliche Rebellen bezeichnete und es als Pflicht eines jeden Muslims erklärte, sie zu töten.¹² Zwar konnte MUSTAFA KEMAL 153 anatolische Müftis gewinnen, die fünf „Gegen-Fetvas“ verfassten, doch ist nach übereinstimmender Meinung vieler Autoren diese Handlung des religiösen Establishments der entscheidende Anlass für die Intensität und Schnelligkeit der künftigen kemalistischen Vorgehensweisen gegenüber dem Islam gewesen. Es ist oft spekuliert worden, welchen Platz der Islam in der Türkischen Republik hätte einnehmen können, wenn sich Sultan und Şeyhülislam auf Seiten der Befreiungskämpfer gestellt hätten, doch ist es ohne Zweifel richtig, dass politische Gründe eine wichtige Rolle in der Genese der kemalistischen Reformen mit anti-islamischem Charakter einnehmen: ATATÜRK dürfte sich sehr bewusst gewesen sein, dass ein positiv unterstützter und reformierter Islam zu einer unvermeidlichen Herausforderung für die kemalistische Herrschaft und ihre Ideologie geworden wäre.

Die junge Türkische Republik, aus den Trümmern des osmanischen Vielvölkerstaates hervorgegangen, sah sich ja gezwungen, „aus dem Stand“ eine identitätsstiftende Nationalideologie zu kreieren. Im Mittelpunkt sollte dabei der jahrhundertlang mehr oder weniger geächtete Begriff „Türk“ stehen. Wie wenig das von den Kemalisten geforderte und geförderte Nationalbewusstsein um 1920 unter den anatolisch-türkischen Bauern vorhanden war, zeigt der zeitgenössische Roman „Der Fremdling“¹³: Ein unter diesen Bauern wirkender kemalistischer Agitator stößt bei ihnen auf wenig Gegenliebe. Auf seine irritierte Frage: „Wenn man Türke ist, wie sollte man da nicht an Kemal Paschas Seite stehen?“ (*İnsan Türk olur da, nasıl Kemal Paşadan yana olmaz?*), folgt der berühmte Dialog: „Wir sind doch

12 Vgl. MARTIN VAN BRUINESSEN: *Die Türkische Republik, ein säkularisierter Staat?* In: JOCHEN BLASCHKE / MARTIN VAN BRUINESSEN (edd.): *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin 1989, 13-51, hier 28-29. (Beiträge zur Vergleichenden Sozialforschung.) [Unveränderter Neudruck vom *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients* 1984, Berlin 1985]

13 YAKUB KADRÎ KARAOSMANOĞLU: *Yaban*. İstanbul 1932.

keine Türken, mein Herr!“ (*biz Türk değiliz ki, beyim*). „Ja, was seid ihr denn?“ (*ya nesiniz?*). „Wir sind Muslime, Gott sei Dank ...“ (*biz İslâmız, elhamdülil-lâh*).¹⁴

Blicken wir - mit den Worten von GERHARD MELINZ - kurz zurück: „Das Osmanische Reich fußte auf der Basis religiös-traditionalistischer Legitimität und Identität. Die Kemalisten, die 'echten Türken der neuen Generation', wie sich manche bezeichneten, strebten mit ihrem neuen Staat nach einer gemeinsamen Zukunft mit den 'zivilisierten Nationen' des Westens. Die säkularistisch-westlich ausgerichtete Reformkonzeption verlangte nach einer Ersatzideologie zur mentalen Fundierung der angestrebten Modernisierungspolitik. Die 'Souveränität der Nation' sollte durch die Herstellung 'nationaler' Identität und Identifikation abgesichert werden.“¹⁵

Bei diese „Herstellung“ scheint mir die persönliche Einstellung ATATÜRKS zu religiösen Fragen entscheidend für das Vorgehen gegenüber dem türkischen Islam zu sein. Zu Recht betont JÄSCHKE in seinem Aufsatz „Zur religiösen Lage in der neuen Türkei“ (s. Anm. 1):

„Wer den überragenden Einfluß Atatürks ... auf die Gestaltung der neuen Türkei kennt, vermag die Bedeutung abzuschätzen, die seiner persönlichen Auffassung über religiöse Fragen für die Stellung des Islams ... während seiner Regierung zukommt“ (S. 150).

Glücklicherweise besitzen wir trotz der eingangs geäußerten Bedenken eine Fülle einschlägiger Äußerungen ATATÜRKS zu religiösen Fragen, die insbesondere von JÄSCHKE (s. Anm. 1) und in jüngerer Zeit von HEIDI WEDEL¹⁶ untersucht worden sind.

14 YAKUB KADRÎ KARAOSMANOĞLU: *Yaban*. ⁶İstanbul 1960, 131.

15 GERHARD MELINZ: *Vom osmanischen Mosaik zur türkischen Staatsnation*. In: ERNST BRUCKMÜLLER/SEPP LINHART/CHRISTIAN MÄHRDEL (edd.): *Nationalismus. Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt*. Wien 1994, 51-75, hier 67.

16 *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik*. Opladen 1991. (Studien und Arbeiten des Zentrums für Türkeistudien. 6.)

Ohne hier Bekanntes wiederholen zu wollen, sei betont, dass ATATÜRK die islamische Orthodoxie und insbesondere die Derwisch-Orden in gut belegten Zitaten für „abergläubisch“ (*hurāfe-perest*), „primitiv“ (*ibtidā’ī*), „fanatisch“ (*muta^caṣṣīb*) und „von mittelalterlichem Geist besessen“ (*qurūn-u vustā-i zihniyet*) hielt.¹⁷ Was die Beurteilung der Derwisch-Orden (*tarīkat*) anbelangt, trifft sich ATATÜRK pikanterweise mit der islamischen Orthodoxie, wie aus deren Zeitschrift *Sebilürreṣād*¹⁸ hervorgeht: „Aberglauben und Verfälschungen, die als Ursache der muslimischen Rückständigkeit gelten, werden [in *Sebilürreṣād*] mit Vorliebe dem Einfluß der Tarikat zugeschrieben. Deren Weltverleugnung und Schicksalsergebenheit ... fördere Untätigkeit und Dummheit sowie Fortschrittsfeindlichkeit; sie verbreiteten Aberglauben und 'nichtige' Glaubensinhalte.“¹⁹ Selbst ANNEMARIE SCHIMMEL, die jenseits des leisesten anti-mystischen Verdachts steht, bekundet in ihrem Aufsatz „Islam in Turkey“²⁰ großes Verständnis für ATATÜRKs Maßnahmen gegenüber den „pseudo-religious leaders“, die sie aus eigener Erfahrung kenne (S. 87).

Nun gibt es auch einige freundliche Äußerungen des Republikgründers gegenüber dem Islam, von denen die wohl bekannteste die folgende aus dem Jahre 1928 ist: „Unsere Religion ist die vernünftigste und natürlichste (*en mâkul ve tabîî*) Religion; darum ist sie auch die letzte Religion geworden (*ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur*).“²¹ HEIDI WEDEL sieht ATATÜRK mit Äußerungen dieser Art („natürliche Religion“) in der Tradition der Aufklärung²², was nicht ganz von der Hand zu weisen ist: Sein religiöses, oder sollte man sagen „philosophisches“, Ideal scheint tatsächlich eine Art „Menschheitsbund der Vernunft“

17 JÄSCHKE 1951 (s. Anm. 1), 63.

18 „Weg der Rechtgeleiteten (= Orthodoxie)“.

19 Zitiert nach ESTHER DEBUS: *Sebilürreṣād*. Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkemalistischen Ära. Frankfurt a.M. 1991, 112-113. (Europäische Hochschulschriften. III, 456.)

20 In: A.J. ARBERRY (ed.): *Religion in the Middle East*. Three Religions in Concord and Conflict. 2. *Islam*. Cambridge 1969, 68-95.

21 JÄSCHKE 1951 (s. Anm. 1), 174.

22 Vgl. WEDEL (s. Anm. 17), 21.

gewesen zu sein. In seiner großen Rede von 1927, in der er auf den Schlussabschnitt der - für die Herausbildung der türkischen Geschichtsschreibung sehr wichtigen - „Weltgeschichte“ von H.G. WELLS²³ eingeht, wird dies zumindest angedeutet: „Wir wollen durchaus nicht leugnen die Schönheit des Gedankens einer ‚Weltbundesregierung‘, deren Errichtung zur Folge hätte, daß die Erfahrung, das Wissen und das Denken der ganzen Menschheit höher und vollkommener würden, daß unter *Verzicht auf das Christentum, den Islam und den Buddhismus* eine vereinfachte und jedermann verständliche, weltumfassende, reine und fleckenlose Religion geschaffen würde.“²⁴

Ich wage aber dennoch zu behaupten, dass die wenigen positiven Sentenzen Atatürks zum Islam rein taktischer Natur gewesen sind. Auch die zu seinen Lebzeiten geförderten Übersetzungen des Qur‘ān dürften weniger der religiösen Unterweisung der Massen gedient haben, als vielmehr dazu, den „*başka yok mu*“ Effekt²⁵ hervorzurufen²⁵: Damit beziehe ich mich auf eine Episode, die der berühmte Turfan-Forscher ALBERT VON LE COQ aus dem Jahre 1913 aus Ostturkestan berichtet: „Das größte Interesse [der Osttürken] war dem ersten Kapitel [= 1. Sure, *fātiha*] des Korans gewidmet. Ich mußte den Leuten den Inhalt ins Türkische übersetzen. Es war mir eine Überraschung, zu sehen, daß diese Muhammedaner, obwohl sie diese Worte täglich hersagten, auch nicht die geringste Ahnung von ihrer Bedeutung hatten. Noch mehr aber staunte ich, als, wie aus einem

23 *A Short History of the World*. London 1927 (Deutsch unter dem Titel: Die Geschichte unserer Welt. Berlin 1927). Vorherige Auflagen (z.B. New York 1921) erschienen unter dem Titel: *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*.

24 S. GOTTHARD JÄSCHKE: *Zur Krisis des Islams in der Türkei*. In: RICHARD HARTMANN / HELMUTH SCHEEL (edd.): *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*. Leipzig 1944, 514-530, hier 526. Kursiv im Original gesperrt.

25 1932 wurde die Meinung geäußert, „der Koran enthalte bloß die Worte des Propheten und nicht, ‚wie die Theologen früher behaupteten‘, die wörtlichen Befehle Allahs. Daher könne seine Übersetzung kein Sakrileg darstellen“ (JÄSCHKE 1951 [s. Anm. 1], 81).

Munde, die drei Klügsten ausriefen: 'baschka yok mu?' 'Weiter (steht) nichts (drin)?'²⁶

Nach meinen bisherigen Ausführungen könnte man meinen, dass mit ATATÜRKS geschilderter Einstellung das kemalistische Meinungsbild zum Islam hinreichend beschrieben sei. Ich hatte JÄSCHKES Meinung zum überragenden Einfluss des Republikgründers zitiert, und auch sonst herrscht oft die Meinung vor, dass ATATÜRK zu Lebzeiten eine Art Meinungsmonopol besessen habe: So waren die führenden Kemalisten nach den Worten der kenntnisreichen Zeitzeugin VECİHE HATIPOĞLU lediglich „Sprachrohre Atatürks“ (*Atatürk'ün sözcüleri*)²⁷.

Dieser Eindruck drängt sich durchaus auf, ist jedoch nicht ganz zutreffend. Wie bei den Themen „türkische Sprache“ und „türkische Geschichte“ gab es auch im Bereich der Religion unter den Kemalisten Stimmen, die nicht mit der offiziellen Staatsideologie bzw. den jeweils herrschenden Strömungen übereinstimmten. Mag ihren Ausführungen seinerzeit auch recht wenig Erfolg beschieden gewesen sein, haben sie doch als Dokumente der neueren türkischen Geistesgeschichte *eo ipso* ihren Wert und zeigen zudem, dass der Kemalismus nicht so monolithisch war, wie er zuweilen erscheint.

Als Beispiele seien hier zwei Stimmen jener kemalistischen Muslime vorgestellt, die sich bemühen, entgegen der anti-islamischen Zeitströmung so etwas wie eine „Ehrenrettung“ des Islam zu versuchen. Dies tun sie, indem sie den Islam mehr oder weniger „türkisieren“. *Nolens volens* wird man an die Germanisierung bzw. Arisierung des Christentums durch die deutsch-christlichen Bewegungen der 20er und 30er Jahre erinnert.

26 *Von Land und Leuten in Ostturkistan*. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition. Leipzig 1928, 78. [Reprint 1982]

27 *Cumhuriyetin ellinci yılında ölümsüz Atatürk ve dil devrimi*. ²Ankara 1981, 34-35. (Türk Dil Kurumu yayınları. 377.)

Der erste Vortrag, der hier vorgestellt werden soll, fand auf dem „Ersten Türkischen Geschichtskongreß“ (1932) statt. Wenn man sich den stattlichen Kongressband (631 S.)²⁸, die erste umfassende Dokumentation des neuen türkischen Selbstverständnisses, anschaut, fällt sofort ins Auge, dass die allermeisten der ca. 30 größeren Beiträge nichts oder nur sehr wenig zur *islamischen* Geschichte enthalten. Offenkundig sollte die Schädlichkeit oder Irrelevanz insbesondere der osmanischen Epoche damit demonstrativ zur Schau gestellt werden. In der von der Türkischen Geschichtsgesellschaft verfassten „Geschichte der Türkischen Republik“ (deutsch, İst. 1935) ist die offizielle Haltung der Kemalisten zum islamischen Osmanenreich trefflich dargestellt:

„Die *türkische Geschichte* [ruft] der türkischen Nation auch ins Gedächtnis, daß ihre Rasse die Grundlagen der geistigen Vervollkommnung, zu denen sie in Jahrtausende langer Erprobung gelangt war, verlassen hat, vor allem, daß sie aus der reinen Luft der Hochlandsweiden der Bildung und Kultur [= Zentralasien] herniedergestiegen ist in die Fiebersümpfe des Fanatismus und der Unwissenheit [= Osmanisches Reich], um damit in hartes Unglück, in ein ihre ganze Existenz verhüllendes Dunkel zu geraten, dessen Schwärze nicht so leicht zerrissen wird“ (S. 327).

MEHMET ŞEMSETTİN GÜNALTAY, Mitverfasser des eben genannten Werkes und Professor für Türkische Geschichte (zudem von 1949-1950 Ministerpräsident) ist einer der ganz wenigen Teilnehmer des Ersten Geschichtskongresses, die sich zum Islam äußern.²⁹ Er tut dies auf seinem persönlichen Hintergrund einer schwer zu trennenden Mischung von Religiosität und Nationalismus, die zu Beginn der 30er Jahre - nach kemalistischen Kriterien - allerdings etwas antiquiert wirken musste, ebenso wie seine gelehrt-osmanische Diktion. Ein äußeres Anzeichen für seine eher reserviert aufgenommenen Ausführungen ist die sehr

28 MAARİF VEKÂLETİ / TÜRK TARİH TETKİK CEMİYETİ (edd.): *Birinci Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, müzakere zabıtları*. İstanbul 1933.

29 Der Titel seines Vortrages lautete: „Der Platz der Türken in der islamischen Kultur“ (*İslam medeniyetinde Türklerin mevki*), in: *Birinci Türk Tarih Kongresi* (s. Anm. 28), 289-306.

selten gegebene Protokollnotiz „Beifall“ (*alkışlar*), die bei Vorträgen, die dem kemalistischen Selbstverständnis konform waren, geradezu penetrant häufig in den Text eingebettet sind.

Was sind nun GÜNALTAYS Hauptgedanken? Als Kronzeuge wird zunächst LÉON CAHUN aufgerufen, dessen 1896 erschienene romantizistische „Geschichte der Türken und Mongolen“³⁰ um die Jahrhundertwende von NECİP ASİM teilweise ins Türkische übersetzt worden war:

„Wäre die Hilfe der Türken nicht gewesen, hätte die islamische Zivilisation nicht derartige Höhen erklommen und hätte sich nicht in solch ausgedehnte Weltgegenden verbreitet“ (S. 289)³¹.

Bereits die erste Begegnung mit türkischen Völkern in Transoxanien, zu deren Vorfahren GÜNALTAY selbstverständlich die Yüeh-chih [„Tocharer“] und die Weißen Hunnen zählt, hätte die Araber im 8. Jh. mit den großen türkischen Kulturen bekannt gemacht (Schlacht am Talas 751), als deren Hauptverdienste GÜNALTAY Handel, Verkehr, Landwirtschaft und Verwaltung aufzählt: Die vorislamischen Religionen der Türken werden bezeichnenderweise nicht erwähnt. Die Türken, so GÜNALTAY, hätten sich im Verlaufe ihrer Geschichte stets, nachdem sie Staatsform und öffentliche Ordnung hergestellt hätten, voll und ganz dem geistigen Leben zugewandt: „Die Revolution, die sie mit Schwertern erfolgreich durchgeführt hatten, begannen sie (dann) mit Gedanken zu erhöhen“ (S. 293).³² GÜNALTAY hebt hier, wie viele Historiker *türkeitürkischer* Herkunft, die Elemente der Sesshaftigkeit der türkischen Völker auf Kosten der nomadischen Elemente hervor, nicht zuletzt, um westlichen und arabisch-persischen Vorbehalten gegenüber einer prinzipiell

30 CAHUN, LÉON: *Introduction à la histoire de l'Asie. Turcs et Mongols. Des origines à 1405.* Paris 1896.

31 *Eğer Türklerin himmeti olmasaydı, İslâm medeniyeti o kadar itilâ etmez, o derece vastı iklimlere dağılamazdı.*

32 *Kılıçlarile başardıkları inkılâbı fikirlerle yükseltmeğe koyuldular.*

simplen nomadisch-barbarischen Mentalität der Türken zu begegnen.³³

GÜNALTAYS folgende Darlegungen brauchen uns in ihrer Apologetik und Langatmigkeit nicht weiter zu interessieren:

Ich bin ohnehin der Überzeugung, dass es müßig ist, Ausführungen dieser Art fachwissenschaftlich analysieren zu wollen: Sie sind jedoch als geistesgeschichtliche Dokumente einer Suche nach der vielbeschworenen „türkischen Identität“ von großem Wert. GÜNALTAYS Parforce-Ritt durch die islamische Geschichte läuft allein darauf hinaus, dass es **türkische** Muslime gewesen sind, die entscheidende kulturelle und zivilisatorische Elemente in den arabischen Islam brachten. Es drängt sich wiederum die Parallele zu den deutsch-christlichen Bewegungen auf, die das wahre Wesen des Christentums erst durch dessen Arisierung gegeben sahen. GÜNALTAY hütet sich vor direkter Kritik am arabischen Islam, doch lässt seine - abgesehen vom Schlusssatz - einzige mit Beifall bedachte Äußerung keinen Zweifel an seiner Meinung zu, dass der Islam ohne das **türkische** Element niemals eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hätte: „Ich kann mit geschwellter Brust sagen, dass die Mehrheit der Persönlichkeiten, die sich an der Spitze der Bewegungen befanden, die die hehre, sogenannte 'islamische' Zivilisation hervorbrachten, Türken gewesen sind“ (S. 297).³⁴ Diese **Nationalisierung des Islam** ist ein ganz neuer und den Gedanken der Umma eigentlich ad absurdum führender Faktor innerhalb der islamischen Historiographie. Er stellt auch eine völlige Abkehr GÜNALTAYS von seinen früheren Prinzipien dar: In seinen bekannten Schriften von 1914 „Von der Finsternis zum Licht“ (*Zulmetten Nūra*) und „Vom Aberglauben zur Wahrheit“ (*Hurāfāttan Haqīqate*) fordert er noch nachdrücklich eine Rückkehr zum Ur-Islam, der aus Qurʾān und Hadīṭ bestehe. Es ist

33 Allerdings werden bereits in Texten sesshafter Türkvölker des 9. Jhd.s nomadisierende Stämme mit verächtlichen Worten bezeichnet, interessanterweise auch als „türk“ im Sinne von „einfältig, dumm“.

34 *İslam medeniyeti denilen yüksek medeniyeti doğuran bu hareketlerin başında bulunan şahsiyetlerden ekseriyetinin Türk olduğunu göğsum kabarak söyleyebilirim.*

allerdings gerade bei türkischen Texten der ATATÜRK-Periode oft kaum zu entscheiden, ob sie auf wissenschaftlicher und persönlicher Überzeugung oder auf politisch-ideologischem Kalkül beruhen.

Natürlich dürfen die Aufzählungen der Glanztaten der türkisch-islamischen Dynastien der Ghaznaviden (962-1187), Karahaniden (999-1150) und Seldschuken (1040-1157) in GÜNALTAYS Vortrag nicht fehlen, doch die entscheidende Auseinandersetzung, nämlich die mit dem Osmanischen Reich, führt GÜNALTAY **nicht**: Das sowohl religiös wie auch politisch wichtigste und langandauerndste türkische Reich wird bezeichnenderweise mit keinem Wort erwähnt. Der entscheidende psychologische Hintergrund scheint der zu sein, dass GÜNALTAY mit der Vorführung eines idealen, türkisch geformten und geprägten Islam der Zuhörerschaft eine Kontinuität von diesem Islam bis zur Religionsform der Republik verdeutlichen wollte, eine Kontinuität, die nur durch den (wie und warum auch immer) entarteten Islam des Osmanischen Reiches unterbrochen worden war. So führt er zum Schluss aus:

„Die göttliche (*lâhûtî*) Stimme, die gestern dem hoffnungslosen und verstörten (*perişan*) Türken sagte: 'Sammle Dich, marschiere los, der Sieg und die Unabhängigkeit ist dein!' gibt uns ... heute den Befehl: 'Bedenke die Vergangenheit! Es sind deine Väter, die eine Zivilisation geschaffen haben, die Licht auf die Menschheit wirft. Marschiere los, erobere von neuem die Wissensgebiete, die dir (als Türken) gehören!'" (Tosender Beifall; S. 306).

Der zweite Vortrag, den ich erwähnen möchte, stammt von İSMAİL HAKKI İZMİRLİ, Professor für islamische Philosophie und Rechtsgeschichte und, wie auch GÜNALTAY, langjähriger Autor der religiösen Zeitschrift *Sebilürreşâd*. Er sprach auf dem „Zweiten Türkischen Geschichtskongreß“ (1937) zum Thema „Der Prophet und die Türken“ (*Peygamber ve Türkler*)³⁵, wobei er zu beweisen suchte, dass der Islam **bereits in seinen Ur-**

35 TÜRK TARİH KURUMU (ed.): *İkinci Türk Tarih Kongresi İstanbul 20-25 Eylül 1937*. Kongrenin çalışmaları, kongreye sunulan tebliğler. İstanbul 1943, 1013-1044. (Türk Tarih Kurumu yayınları. IX, 2.)

anfängen türkisch war.³⁶ Damit geht er einen wesentlichen Schritt weiter als GÜNAL TAY, für den die arabisch-islamische Komponente unbestritten blieb. Einige der 10 Thesen İZMİRLİS seien exemplarisch herausgegriffen:

1. Der Prophet ist mit großer Wahrscheinlichkeit (*kuvvetli bir ihtimal ile*) hinsichtlich seiner ethnischen Zugehörigkeit ein Türke.
2. Im Qur'ān gibt es türkische Wörter.
3. Der Rechtsgelehrte Abū Ḥanīfa (699-767) ist Türke. Auch seine selbständige Rechtsfindung (*iğtihād*) entspricht türkischer Ideologie. Abū Ḥanīfa hat - entsprechend seiner Sicht des Qur'ān - den Frauen Emanzipation (*hâkimlik*) verliehen.

Werfen wir einen verkürzt-zusammenfassenden Blick auf İZMİRLİS erste These vom „Türkentum des Propheten“, die in ihrer absonderlich anmutenden Beweisführung ein typisches Produkt der Zeit kurz vor ATATÜRKS Tod ist. İZMİRLİ führt aus: Nach Meinung der orientalistischen Historiker sei der Prophet, weil er aus dem Geschlecht des **Adnan** [= °Adnān] stammt, Araber.³⁷ Die Behauptungen über die Vorfahren **Abrahams** bis hin zu **Sem**, dem Sohne **Noahs**, basierten jedoch, so İZMİRLİ, nicht auf wirklichen Forschungen, und es sei durchaus möglich, dass Abraham *nicht* dem Stamme des **Sem** entsprungen ist, sondern auf **Noahs** Sohn **Japhet** zurückgeht, den Stammvater der Türken. Ibn Ḥaldūn (1332-1406) habe gezeigt - İZMİRLİ bezieht sich hier auf dessen Universalgeschichte (*al-ʿIbar*) -, dass alle türkischen Stämme von **Kömer** (d.i. **Gomer**), einem der Söhne Japhets abstammen: Dieser **Kömer** entspreche bei Al-Masʿūdī († 956) dem Namen **Abur**. Wiederum Al-Masʿūdī setze Abraham in

36 Es sei hier nur angemerkt, dass vom selben Autor postum (1952) eine Studie erschienen ist (*İslam mütefekkirleri ile garp mütefekkirleri arasında mukayese*), in der er die Herkunft westlicher Philosophie und Naturwissenschaft aus den **arabischen** Wissenschaften zu belegen versucht (vgl. DEBUS [s. Anm. 19], 278, Anm. 64).

37 °**Adnān** ist nach arabischen Genealogien der angebl. Stammvater der nordarab. Stämme und wurde - über **Ismael** - zu einem Nachkommen **Abrahams** erklärt.

Beziehung zu einem der Söhne Sems, nämlich **Abir** (d.i. **Eber**, eigtl. ein Enkel Sems). Auf den ersten Blick, so İZMİRLİ, könne es so aussehen, als ob **Abur**, Sohn Japhets (des Stammvaters der Türken nach arabischen Genealogien) und der sogenannte Semite **Abir** zwei verschiedenen Stämmen zugehörten. Sorgfältige Forschungen, deren Genese İZMİRLİ leider verschweigt, hätten jedoch ergeben, dass beide vom selben Stamme seien. **Abur** sei von **Zentralasien** aus an die Grenze Mesopotamiens gezogen und sei niemand anderes als **Âmra** (d.i. **Aram**), der Stammvater der Aramäer, und nach dem Alten Testament (*tevrat*) sei Abraham Aramäer. Was die Hebräer betreffe, so seien diese nach heutigen Forschungen entweder eine Gruppe der zentralasiatischen Aramäer oder der Sumerer. Wenn die Hebräer Aramäer seien, hieße das, dass die Personen **Abur** und **Abir** bei Mas^udî demselben zentralasiatischen Stamm zugehörten. Waren sie dagegen Sumerer, hieße das, dass die Hebräer von der Stadt Ur, unter der Führung Abrahams nach Syrien gekommen wären. Ur sei ein türkisches Wort für „von Gräben umgebene Festung“, und dies hieße, dass das kulturelle Zentrum der Sumerer eine türkische Stadt gewesen sei. Abraham sei also in einer türkischen Stadt geboren worden. Noch heute sei die Bezeichnung „Ur“ z.B. im Stadtnamen „Urfa“ erhalten. Zudem heiße der aus dem Geschlecht Japhets stammende Vater Abrahams „**Tarekh**“ (*Tārah*), und natürlich bestehe eine Beziehung zwischen den Namen Tarekh und **Türk**. Diese Argumente, so İZMİRLİ, machten deutlich, dass Abraham dem türkischen Geschlecht entstamme. Dies heißt, dass die ^oAdnaniden (*Adnaniler*), und unter ihnen auch der Prophet Muhammad sowie die Juden und ihre Propheten vom ethnischen Gesichtspunkt Türken seien.³⁸

Es erübrigt sich, auf diese Argumentation wissenschaftlich einzugehen, da sie von nicht nachvollziehbaren Prämissen ausgeht: Bezeichnend ist der selektive Rückgriff auf Autoritäten (hier

38 Ein ganz ähnliches Beispiel bietet HİKMET BAYUR, der den historischen Buddha Śākyamuni als Türken ansieht, da er von den Saken, die mit den türkischen Skythen identisch seien, abstamme: *Kendisi Sakya ve Saka'lardandır. (Bu ad Hindistan'da İskit karşılığıdır), dolayısıyla ırk bakımından Türktür* (Aus: *Hindistan tarihi*. 1. ²Ankara 1987 [¹1946], 42. [Türk Tarih Kurumu yayınları. XIII, 4¹.])

z.B. Ibn Ḥaldūn) und die „Zentralasiatisierung“ bzw. „Sumerisierung“ des Islam.

Auch für seine These „Es gibt türkische Wörter im Qur’ān“ greift İZMİRLİ auf eine zitierfähige Autorität zurück: Der berühmte **arabische** Lexikograph Ğavālīqī (1073-1144) erkläre in seinem „Kompendium der Fremdwörter im Arabischen“ (*Ğami‘-at-ta’rīb*) ausdrücklich, dass das Wort *gassāq* in Sure 78,25 und Sure 38,57, das soviel wie „kaltes, stinkendes Wasser“ bedeuten muss, türkischer Herkunft sei. İZMİRLİs weitere Beispiele³⁹ - es sind lediglich zwei - sind nicht erwähnenswert: Wichtiger ist die Tatsache, dass die arabische Sprache auch in der Blütezeit der Theorien um eine türkische Ursprache immer noch eine *lingua sacra* zu sein scheint: Es wäre ein leichtes für İZMİRLİ gewesen, den gesamten Wortbestand des Qur’ān als genuin-türkisch zu apostrophieren.

Was Abū Ḥanīfa betrifft, führt İZMİRLİ zunächst aus, dass dieser sich stets für die Übersetzbarkeit des Qur’ān eingesetzt habe und beschreibt dann in allgemeinen Worten dessen frauenfreundliche Haltung, die auf Abū Ḥanīfas eigenständiger Interpretation des Qur’ān basiere: Diese Interpretierbarkeit des Qur’ān sei, so İZMİRLİ, „voll und ganz mit der türkischen Ideologie konform“ (*tamamiyle Türk ideolojisine muvafik*). Mit „türkischer Ideologie“ ist hier die kemalistische Frauenpolitik und die Türkisierung des islamischen Ritus gemeint, die İZMİRLİ unter Berufung auf Abū Ḥanīfa rechtfertigen will: „Man sieht, daß die von der Türkischen Republik betriebene Emanzipation der Frauen, das türkische Rezitieren von Gebetsruf und rituellem Gebet und das Halten von türkischen Freitagspredigten konform mit der Rechtsschule des Abū Ḥanīfa sind. Gibt es etwa immer noch Zweifel am Türkentum Abū Ḥanīfas? (*Daha hâlâ Ebu Hanife’nin Türklüğü’nden şüpheli mi?*)“ (S. 1025-26).

39 Des weiteren werden als Turzismen im Qur’ān die Wörter *abârîq* (56,18) „paradiesische Weingefäße“ und *Azar* (6,74) genannt, der koranische Name des Vaters von Abraham: Ersteres sei in der Form *ivrik* bei Maḥmūd al-Kāšġarī, letzteres im Chwarezm-Türkischen belegt. Offensichtlich handelt es sich hierbei jedoch um zwei türkische ghostwords.

Ich hoffe, mit diesen beiden Beispielen - denen noch mehr hinzugefügt werden könnten - gezeigt zu haben, dass es zu ATATÜRKs Lebzeiten eine auf kemalistischen Grundsätzen beruhende religiöse Bewegung gab, deren Tragik darin bestand, dass ihr Versuch einer Versöhnung von Islam und Kemalismus seinerzeit gescheitert ist. Dass ihre Gedanken in der Türkei dennoch nicht ganz vergessen sind, zeigt eine in jüngster Zeit zunehmende Publikationstätigkeit, die sich mit den Fragen „Religion“ und „türkische Identität“ beschäftigt: Hier werden, wenn auch in gemäßigter Form, Argumente vorgebracht, die insbesondere denen GÜNALTAYS nicht unähnlich sind.⁴⁰ Gemeinsam ist den meisten dieser Werke allerdings ein **Antiarabismus**, der aufhorchen lässt, und der, wie nicht anders zu erwarten, mit Atatürk-Zitaten untermauert wird:

„Die Ausdrücke *kaza* ('göttliche Fügung'), *kader* ('Vorsehung'), *tâlih* ('Schicksal') und *tesâdüf* ('Zufall') sind arabisch: die Türken betreffen sie nicht.“⁴¹

Hier setzt sich eine Tradition fort, die in völligem Kontrast zur sogenannten „Re-Islamisierung“ der Türkei steht. Noch ist nicht abzuschätzen, wohin die Entwicklung gehen wird: Man kann besorgt, in jedem Fall jedoch gespannt sein.

40 Vgl. ABDULLAH MANAZ: *Atatürk reformları ve İslam*. Izmir 1995; BOZKURT GÜVENÇ: *Türk Kimliği*. Kùltür tarihinin kaynakları. İstanbul ³1995.

41 Angebliches ATATÜRK-Zitat auf dem Titelblatt von İLHAN ARSEL: *Arap milliyetçiliği ve Türkler* [„Der arab. Nationalismus und die Türken“]. İstanbul ⁴1995. In der Erstauflage von 1973 fehlt dieses Zitat.