

Interview mit dem Diyanet-Präsidenten Prof. Dr. Mehmet Görmez¹ in Ankara-Gümüşköy²

Einleitung

Mehmet Görmez, 1959 in Gaziantep geboren, erhielt einen Master an der theologischen Fakultät der Universität Ankara, wo er 1994 mit einer Arbeit über „Die methodologischen Probleme beim Verstehen und der Interpretation der Sunna und der Hadithe“ (*Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*) promoviert wurde. 2006 wurde Mehmet Görmez zum Professor berufen. Neben seiner akademischen Laufbahn war Mehmet Görmez von 2003 bis 2010 Stellvertretender Vorsitzender des Amtes für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) in der Türkei, bevor er am 11.11.2010 zu dessen Leiter ernannt wurde.

Das Interview mit Prof. Dr. Mehmet Görmez wurde im September 2001, also vor fast 13 Jahren geführt. Die damaligen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in der Türkei unterscheiden sich eklatant von den heutigen. Das Land befand sich kurz nach der Jahrtausendwende infolge des verheerenden Erdbebens von 1999 und des Zusammenbruchs des Bankensystems in einer tiefen Krise, ein Staatsbankrott drohte. Die AKP stellte noch nicht die Regierung, ja sie wurde erst einen Monat vor diesem Interview gegründet. Bis Ende 2001 stieg die Inflation auf über 60%, das Bruttosozialprodukt schrumpfte, die Arbeitslosenzahlen erhöhten sich, es kam zu einer Abwertung der Währung und der Reallöhne und zu einem Minuswachstum.

Bereits vor dieser existenziellen Krise war es am 28. Februar 1997 zu einem weiteren Militärputsch gekommen, der als „postmoderner Putsch“ in die türkische Geschichte einging, weil er nicht direkt durch einen militärischen Eingriff, sondern durch psychologischen Druck auf den damaligen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan von der islamischen Partei Refah Partisi (Wohlfahrtspartei) seitens des Militärs zustande gekommen war. Necmettin Erbakan musste zurücktreten und seine Partei wurde verboten. Infolge dieser Ereignisse wurden zahlreiche muslimische Organisationen diskriminiert, die religiösen Gymnasien (Imam-Hatip-Gymnasien) strukturell abgewertet und die Absolventen benachteiligt, kopftuchtragenden Frauen wurde der Zugang zu den Universitäten verwehrt, die Aufnahmekapazität theologischer Fakultäten dramatisch gesenkt und allgemein psychologischer Druck auf die muslimische Bevölkerung ausgeübt mit dem Einwand, dass die laizistischen und demokratischen Errungenschaften durch den Islamismus gefährdet seien.

Das Interview mit Prof. Dr. Mehmet Görmez wurde als historisches Zeitzeugnis in leicht gekürzter Form in diese Ausgabe aufgenommen. Es reflektiert die gesellschaftlichen Entwicklungen in der Türkei zu Beginn des Jahrtausends; von besonderem Interesse gestalten sich hierbei Görmez' Aussagen zur Diyanet.

Bülent Uçar: Der Übergang zum Mehrparteiensystem nach dem Zweiten Weltkrieg hat unter anderem die islamischen Gemeinschaften gestärkt und in den 1980er Jahren wurde der Islam zunehmend als eine echte Alternative für die sich im Zusammenbruch befindende linke Ideologie empfunden, wird behauptet. In diesem Zusammenhang wurden verstärkt islamisch-ideologische Bücher aus dem Ausland ins Türkische übersetzt, in denen der Islam überwiegend als eine politische Ideologie dargestellt wurde. Wenn man diese Bücher mit den Ideen der einflussreichen muslimischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts wie Said Nursi³ oder Süleyman Tunahan⁴ aus Anatolien vergleicht,

1 Mehmet Görmez ist seit November 2010 Präsident der Diyanet (Anm. d. Red.).

2 Das Interview führte Bülent Uçar am 25. September 2001 mit Prof. Dr. Mehmet Görmez an dessen privatem Wohnsitz in Ankara-Gümüşköy. Bülent Uçar ist seit 2008 ordentlicher Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück (Anm. d. Red.).

3 Said Nursi (1876-1960) war ein religiöser Führer kurdischen Ursprungs in der letzten Phase des Osmanischen Reiches und der Republik Türkei. Er ist ferner der Gründer der Nurculuk-Bewegung (Anm. d. Red.).

Interview

welchen Einfluss übten diese Übersetzungsbewegungen auf die Entwicklung der islamischen Szene in der Türkei aus?

Mehmet Görmez: Bevor wir mit den 1950er Jahren anfangen, ist zunächst ein kurzer Rückblick notwendig. In den letzten 300 Jahren sind die Muslime nicht mehr das Subjekt der Geschichte, sondern das Objekt und beeinflussen den geschichtlichen Ablauf nicht. Dieses hat sehr viele Gründe, auf die wir jetzt nicht weiter eingehen können. Um erneut aktiv Teil des historischen Prozesses sein zu können, machten sich die Muslime – besonders im 19. Jahrhundert – intensiv Gedanken über die Gründe dieser Dekadenz. Im Zuge der Tanzimat⁵-Reformen in den 1830er Jahren und den Islahat⁶-Reformen in den 1850er Jahren entstand der Islamismus als eine von drei politischen Spielarten in diesem Land. Er entstand als eine sehr starke, fundierte Ideenbewegung, aber mit der Gründung der Republik wurde sie gestoppt. Bis 1950 gab es ein langes ideologisches Interregnum.

Angesichts dessen sahen sich die mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem entstandenen Bewegungen mit zwei wesentlichen Nachteilen konfrontiert. Zum einen hatten sie keine Verbindung zum historisch gewachsenen Erbe der islamischen Geistesgeschichte. Sie waren nicht einmal dazu in der Lage, die historischen Ereignisse 50-60 Jahre vor ihnen, die in Verbindung mit den Tanzimat-Reformen standen, zu rezipieren und davon zu profitieren, weil sie diese Bücher nicht lesen konnten. Obwohl sie auf eine derart „große Geschichte“ zurückschauen konnten, waren sie dazu verdammt, ganz von vorne beginnen zu müssen. Zum anderen bildeten sie sich als eine „reaktive Gegenbewegung“. Da die gläubigen Muslime in dieser Zeit massiv diskriminiert und die religiöse Praxis stark beeinträchtigt wurden, entstand die islamische Bewegung zunächst als eine Reaktion auf diese Missstände.

Diese beiden erschwerenden Vorbedingungen sollte man im Hinterkopf behalten. Wenn beispielsweise im Jahre 1940 in diesem Land kein Koranleseverbot bestanden hätte, hätte es in der Folgezeit zwar einen „großen gelehrten Menschen“ geben können, aber ich denke nicht, dass eine Bewegung wie „Süleymançılık“ entstanden wäre, denn diese entstand als Auflehnung gegen das Koranleseverbot. Diese Bewegung hatte sich das Ziel gesetzt, den Kindern das Lesen des Koran beizubringen, dies überall, wo sie die Möglichkeit dazu fanden – in den Bergen, auf den Feldern, in Höhlen aber auch in verschiedenen Häusern. Im späteren Verlauf hat diese Bewegung einige weitere Entwicklungen auf den Weg gebracht.

Die „Nurculuk“-Bewegung ist sicherlich anders, denn sie brachte eine Literatur hervor. Darüber hinaus war ihr Interessengebiet punktuell spezifiziert. Mit dem Aufkommen des Kommunismus, des Atheismus und der „Gottlosigkeit“ entstand eine Glaubenskrise vor allem bei den Jugendlichen. Als Antwort darauf konzentrierten sie sich dann primär auf das Gebiet des „Glaubens“, also *īmān*.

Hier sind wir am Ausgangspunkt ihrer Frage, die jedoch ein so großes Feld umfasst, dass ich das Thema bis in die 1980er Jahre fortführen muss. Für die 1950er Jahre ist vor allem die „Büyük Doğu“-Bewegung zu nennen. Diese diente einer allgemeinen islamischen Bewegung als Ideenquelle. Gegründet wurde „Büyük Doğu“ von Necip Fâzıl Kısakürek⁷ und Gleichgesinnten und später hat sie durch Dichter und Denker wie Sezai Karakoç⁸ eine literarische Grundlage erhalten. Parallel dazu sind auch die Nurculuk-Bewegung, die Süleymançılık-Bewegung und die mystischen Bewegungen

4 Süleyman Hilmi (1888-1959) war ein islamischer Gelehrter des 20. Jahrhunderts. Auf seine Lehren berufen sich in Deutschland insbesondere die im Verband der islamischen Kulturzentren zusammengeschlossenen Moscheegemeinden, die sogenannten Süleymançılar (Anm. d. Red.).

5 *Tanzimat* bedeutet wörtlich „Anordnungen oder Neuordnung“ und bezeichnet die Reformphase im Osmanischen Reich zwischen 1839 und 1876 (Anm. d. Red.).

6 *Islahat*: Reformen (Anm. d. Red.).

7 Necip Fâzıl Kısakürek (1904-1983) war ein türkischer Schriftsteller, Dichter und Philosoph (Anm. d. Red.).

8 Sezai Karakoç (*1933) ist ein türkischer Dichter der Zweiten Neuen und Parteivorsitzender der Yüce Diriliş Partisi (Anm. d. Red.).

Interview

entstanden. All diese Strömungen waren den oben erwähnten Nachteilen ausgesetzt. Denn diese Bewegungen waren nicht imstande, im Sinne der *iğtihād*-Tradition der frühen islamischen Geschichte, ein gesundes Verhältnis zwischen der Religion und der Lebenswirklichkeit herzustellen. Ich persönlich sehe in diesen Bewegungen den Versuch, die Religiosität des Volkes zu stärken und den Islam dem Volk wieder näher zu bringen.

B.U.: Kann dieses auch von den Rahmenbedingungen beeinflusst sein? Also kann durch den Druck, der während des republikanischen Regimes in den dreißiger bzw. vierziger Jahren ausgeübt wurde, die Tendenz, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen, erhöht worden sein?

M.G.: Das habe ich versucht hervorzuheben. Es war einer der beiden Nachteile. In den ersten dreißig Jahren der Republik, während in der Türkei diese Verbote galten, gab es die Kolonialisierung in der islamischen Welt. Diese Menschen konnten nicht einmal von der islamischen Welt profitieren. Die Bewegungen entstanden im Interregnum, völlig lokal, örtlich und weit von einem universalen Anspruch entfernt; dies war vor den 50er Jahren, als Bewegungen die entstandene Distanz zwischen dem Islam und den Menschen bzw. der Gemeinschaft wieder schließen wollten. Ich wiederhole, es gibt die Nurculuk-Bewegung, Suleymancilik-Bewegung, „Büyük Doğu“-Bewegung und daneben auch mystische Bewegungen. Viele dieser mystischen Bewegungen waren im Südosten der Türkei auf Einzelinitiativen beschränkt. Doch die Bewegung von Mehmet Zaid Kotku⁹, der nach Istanbul zog, oder die Bewegung von Mahmut Sami Efendi wurden überwiegend von gebildeten Personen, also Hochschulabsolventen, Ingenieuren etc., besucht und nicht vom einfachen Volk. Bis zu den 1970ern ging dies so weiter.

Vor 1970 wollten sich diese Bewegungen immer wieder auch in der Demokratischen Partei und in der Menderes-Bewegung¹⁰ vertreten lassen, doch diese Bemühungen waren oftmals individuelle Bestrebungen. Vor 1970 hat die „Nationale Ordnung (Milli Nizam)“¹¹-Bewegung und nach 1969 die „nationale Wohlfahrt (Milli Selamet)“¹²-Partei versucht, diese Erfahrung auf die politische Ebene zu transferieren.

Im Jahre 1979 wurden die oben genannten Übersetzungen, die Sie erwähnt haben, beschleunigt. In diesem Zeitraum wurde auch das Tafsir-Werk *Fī zilāl al-Qurʿān*¹³ von Sayyid Quṭb übersetzt. Es wurde mit Übersetzungen von Iḥwān al-Muslimīn begonnen. Ich denke, dass die Übersetzungen, die außerhalb der Türkei angefertigt wurden, neben positiven Aspekten jedoch die Bewegungen auch negativ beeinflusst haben. Was sind das für Einflüsse? Zum einen haben beispielsweise Iḥwān al-Muslimīn ihre Werke unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Bedingungen und der gesellschaftlichen Probleme in Ägypten, mit dem sie verbunden waren, verfasst. Mit der Übersetzung ins Türkische wurden auch die Probleme übertragen, die hier zuvor nicht existierten. So sind Debatten entstanden, die sich bei uns nie hätten entwickeln dürfen. In der Folge sind Fragen wie: ob die Türkei Gebiet des Krieges (*dār al-ḥarb*) oder Gebiet des Islams ist; ob das Freitagsgebet in der Türkei gültig ist oder nicht etc., gestellt worden. All diese Diskussionen haben Vorschub durch den Beginn der Übersetzungen erhalten. Diese Themen sind zwar in unseren alten *fiqh*-Werken auch enthalten, aber ich denke nicht, dass die vorhandenen Bewegungen in der Türkei nicht in der Lage gewesen wären, diese Debatten zu entfachen. Mit den „Übersetzungsbewegungen“ wurden diese Debatten in die Türkei von außen hineingetragen. Im Jahr 1979 ist mit der iranischen Revolution etwas Neuartiges geschehen. Diesmal wurde intensiv aus dem Persischen übersetzt. Es wurden Übersetzungen von ʿAlī Šarīʿatī, Muṭahharī und von vielen iranischen Schriftstellern auf den Weg

9 Mehmed Zahid Kotku (1897-1980) war ein bekannter islamischer (sunnitischer) Religionsgelehrter in der Türkei. Er gehörte zu den einflussreichsten türkischen Scheichs des Nakšibendi-Ordens (Anm. d. Red.).

10 Adnan Menderes war türkischer Ministerpräsident von 1950 bis 1960 (Anm. d. Red.).

11 Partei der Nationalen Ordnung: *Milli nizam partisi* (Anm. d. Red.).

12 Partei der Nationalen Wohlfahrt: *Milli selamet partisi* (Anm. d. Red.).

13 Korankommentar: *Fī zilāl al-quʿān* (im Schatten des Korans) (Anm. d. Red.).

Interview

gebracht. Die Inkompatibilität zwischen diesen Übersetzungen und den islamischen Bewegungen, welche in den 1950er Jahren entstanden sind, konnte nicht aufgelöst werden.

B.U.: In diesem Kontext möchte ich eine Frage stellen. Obwohl die Süleymancilik-Bewegung, die Nurculuk-Bewegung oder die anderen mystischen Bewegungen als reaktive Protestbewegungen entstanden sind, hat sich das, was sie letztendlich getan haben, aus der eigenen Tradition des Landes heraus entwickelt. Die Übersetzungen hingegen, sei es aus dem Iran oder aus Ägypten, wurden vielleicht unter dem Einfluss der Vorstellung angefertigt, von diesen Ländern zu profitieren oder sich beeinflussen zu lassen.

Kann es sein, dass im Endeffekt durch die Muslimbruderschaft und die Übersetzungen der Revolution im Jahr 1979 der politische Aspekt des Islam im Vordergrund stand und der Islam als eine typische säkulare Ideologie wahrgenommen wurde? Schließlich ist die Haltung der einheimischen Bewegungen zu diesem Thema ganz unterschiedlich. Wie können wir den Unterschied erklären, obwohl die Bewegungen von gleichen Ausgangssituationen ausgehen?

M.G.: Ja, dies ist eine sehr wichtige Frage. Denn Sie haben zu Beginn gesagt, dass man, wenn die Bewegung, welche in den 1950er Jahren entstanden ist, auf ihre Vorgänger aus der Zeit zwischen 1850 und 1920, beispielsweise auf Namık Kemal, Ziya Gökalp und Mehmet Akif, zurückgegriffen hätte und etwa den Koran mit dem Zeitgeist und mit Vernunft gelesen hätte, wie es Akif empfiehlt, kein Bedürfnis an diesen Übersetzungen gehabt hätte. Vielleicht hätten sie einheimische Texte genutzt, wobei ich mir nicht sicher bin, wie richtig es ist, mit „einheimisch“ nur das Gebiet innerhalb der Grenzen der türkischen Republik zu bezeichnen; ich denke, es ist nicht richtig. Die Bewegungen hätten zumindest, wenn ihnen der Anschluss an das historische Erbe gelungen wäre, eine Kontinuität herstellen können, die nach dem Ende des Osmanischen Reiches noch fortbestanden hätte und zu einem vielversprechenden Beispiel für die islamische Welt geworden wären. Trotz aller Kritik haben diese Bewegungen natürlich auch positive Seiten gehabt, aber das, worauf sie in ihrer Frage aufmerksam gemacht haben, ist meines Erachtens sehr wichtig.

Der Islam ist eine moralische Bewegung und seine Religiosität eine moralisch zentrische Religiosität, die darauf ausgerichtet ist, dass der Mensch mit seinem Schöpfer, der Gesellschaft und der Natur in Frieden lebt. Wir können sagen, dass er sich in eine absolut politische und ideologische Richtung entwickelt hat. Die Muslimbrüder hatten an sich einen kulturellen Hintergrund und die iranische Revolution hatte einen Hintergrund, der sie seit vielen Jahren vorbereitet hatte. Den einheimischen Bewegungen hierzulande fehlte dieser Hintergrund, weshalb sie von diesen Übersetzungen eher negativ beeinflusst wurden.

Nachdem beispielsweise die Selamet-Partei¹⁴ die politische Bühne betreten hatte, konnte sie sich nicht mehr zu einer Denkschule oder Denktradition weiterentwickeln. Sie war nicht in der Lage, ihre eigenen Leute auszubilden. Stattdessen war das Einzige, was ihre Anhänger gemacht haben, die Menschen mit Slogans wie: „wenn wir da sind, passiert dieses und jenes“ auf eine utopische Zukunft vorzubereiten. Als die Menschen in den 1990er Jahren wieder in die Vergangenheit zurückblickten, stellten sie fest, dass sie in ihrem Zustand nicht in der Lage gewesen waren, die islamischen Prinzipien angemessen umzusetzen und eine Beziehung zwischen dem Islam und der Realität sowie zur Geschichte herzustellen.

B.U.: Kommen wir zu einer anderen Dimension dieser Diskussionen und Entwicklungen. Im Anbetracht der islamischen Diskussionen in den 1970/80er Jahren können wir erkennen, dass bezüglich des islamischen Rechts Themen wie *taqlīd*¹⁵, *iğtihād*¹⁶ und *tafīq*¹⁷, auf der Tagesordnung

14 Nationale Heilspartei: *Milli Selamet Partisi* (Anm. d. Red.).

15 *Taqlīd*: Nachahmung (Anm. d. Red.).

16 *Iğtihād*: das Verfahren zur Rechtsfindung durch eine selbstständige Interpretation der beiden Rechtsquellen Koran und Sunna (Anm. d. Red.).

Interview

standen. Wie erläutern Sie den Hintergrund zu diesem Zeitpunkt? Warum waren derartige Debatten notwendig? Warum haben diese Debatten nicht vorher, sondern erst in den 1970er und 1980er angefangen und in den 1990ern aufgehört? Die letzte Frage können Sie gern zurückstellen, ich werde anschließend eine Frage hinzufügen.

M.G.: Nun, Themen wie *iğtihād*, *maḏhab*¹⁸ und *targih*¹⁹ wurden ebenfalls in der Tanzimat-Zeit im 19. Jahrhundert diskutiert, es kam zu sehr gehaltvollen Diskussionen mit guten Resultaten. Die Mecelle zum Beispiel. Infolge dieser Diskussionen konnte beispielsweise das *maṣlahat*-Konzept²⁰ der Mālikiten problemlos in die ansonsten streng ḥanafitische *Mecelle*, also in das Buch der gesetzlichen Bestimmungen, aufgenommen werden. Zu jener Zeit entstand fast ein Konsens darüber, dass vor allem der Staat von den unterschiedlichen Ansichten der Rechtsschulen profitieren könne. Da in den 1950er Jahren alles wieder von vorne begann, konnten diese Themen zwischen 1970 und 1980 in diesem Land nicht angemessen und erfolgreich diskutiert werden. Als Hayrettin Karaman²¹ erstmals aussagte, dass die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule nicht zwingend notwendig sei, war ich gerade Schüler in der Imam-Hatip-Schule²² und ich erinnere mich, dass damals fast die Hölle ausbrach. Alle meine Lehrer sprachen im Unterricht über die Häresie von Hayrettin Karaman und seinen Freunden.

B.U.: Ich denke, in diesem Zusammenhang ist der Begriff des *šarru d-dīn*²³ entstanden.

M.G.: Ja, Sie haben das gut verfolgt. Heute haben sich meine Lehrer – mich eingeschlossen – längst bei Hayrettin Karaman entschuldigt und ihn um Verzeihung gebeten, also dafür, dass sie damals falsch und unwissend reagiert haben. Er hatte eine Übersetzung von *Rašīd Riḏā* angefertigt: Die Diskussion zwischen einem Reformier²⁴ und einem Nachahmer²⁵. Ich weiß nicht, ob Sie dieses Buch kennen. [...] Da die Mollas (Gelehrten) an den östlichen Medreses kein Türkisch lesen konnten, wurde ihnen das Buch von Studenten vorgelesen, die Türkisch konnten, ich habe das als Medrese-Schüler miterlebt. Ich weiß nicht, inwieweit es richtig ist, dieses aufzuschreiben, aber ich kann mich noch sehr gut daran erinnern, dass ein großer Imam und Gelehrter gesagt hat, dass es *wāğib* (Pflicht) sei, diesen Mann umzubringen.

Wenn wir heute diese Diskussionen betrachten, erkennen wir, dass sie voller Unwissenheit steckten, das heißt, dass sie keine wissenschaftlichen Diskussionen waren. Aus diesem Grund denke ich, dass darüber nicht gebührend diskutiert wurde und das Niveau der Tanzimat-Zeit bei Weitem nicht erreicht wurde. In dieser Zeit haben Personen wie Yusuf Kerimoğlu alias Hüsnü Aktaş islamisch-rechtliche Diskussionen geführt und solche Themen angesprochen. In Deutschland wurden über diese islamisch-rechtlichen Themen sogar eine oder zwei Doktorarbeiten verfasst. Ich persönlich denke, dass dies Fragestellungen der eigenen Zeit sind, und zwar die intellektuellen praktischen Fragen der Muslime und der jeweiligen Zeit. Es sind Fragestellungen, die einem einfallen, wenn man

17 *Talfiq*: Das Verfahren, Meinungen verschiedener Rechtsschulen zu einer Frage zu kombinieren und zu vermischen (Anm. d. Red.).

18 *Maḏhab*: Rechtsschule (Anm. d. Red.).

19 *Tartib*: (An-)Ordnung (Anm. d. Red.).

20 *Maṣlahat*: Allgemeinwohl, Interesse (Anm. d. Red.).

21 Für weitere Informationen zu Karaman siehe Bülent Uçar, *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft: Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*, Ergon, Würzburg 2005 (Anm. d. Red.).

22 Imam-Hatip-Schulen: Staatliches Berufsfachgymnasium für die Ausbildung zum Imam (Vorbeter) und Prediger in der Türkei (Anm. d. Red.).

23 *Šarru d-dīn* wurde von bestimmten Gruppen als Bezeichnung für Personen verwendet, die ihrer Meinung nach der islamischen Religion schaden (Anm. d. Red.).

24 *Muṣliḥ*: Reformier (Anm. d. Red.).

25 *Muqallid*: Nachahmer (Anm. d. Red.).

Interview

das Buch *Radd al-muḥtār ‘alā ad-durr al-muḥtār* von Ibn ‘Abidīn oder das Buch *Al-hidāya* vom Imam Margīnānī liest. Ich hoffe, dies wird nicht negativ verstanden.

Es waren also keine ernsthaften Diskussionen zu den Grundlagen des islamischen Rechts, in denen ausgehend von den Quellen und Methoden normative Vorschläge für die heutige Gesellschaft gebracht wurden, sondern einige oberflächliche Gespräche über anfallende Fragen. Alles in allem finde ich die *fiqh*-Diskussionen in den 1970er und 1980er Jahren sehr dürftig und ich denke, dass man sie als überwunden betrachtet hat, ohne dass zufriedenstellend diskutiert worden ist.

B.U.: Ja, in diesem Zusammenhang möchte ich hinzufügend eine weitere Frage stellen. Nun auf der einen Seite haben wir den *fiqh* – oder was die Deutschen als „Gesetzislam“ bezeichnen –, welcher in der geschichtlichen Richtung überwiegend von Mullahs vertreten wurde, vor allem im Osmanischen Reich. Auf der anderen Seite gibt es den mystischen Zugang zum Islam über die Orden. In der Regel können wir im geschichtlichen Verlauf feststellen, dass die Orden, bzw. das Islamverständnis der mystischen Bruderschaften sich gegenüber der *fiqh*-orientierten Richtung eher negativ positioniert hat, und in den Büchern sieht man, wie sehr sie sich vom einengenden Interpretationsverständnis gestört fühlen. In der heutigen Türkei sind Teile der Nurculuk-Bewegung und größtenteils die Süleymancılık-Bewegung Gruppen, die sich an Sufi-Orden, vor allem an der Nakṣi-Bruderschaft, orientieren. Bei ihnen ist festzustellen, dass sie, wenn es im Rahmen der Rechtsschulthematik um Themen wie *taqlīd*, *iğtihād* und *talfīq* geht, für manchen Geschmack sehr sensibel, für andere wiederum sehr fanatisch sind. „Wie können wir diese Haltung unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung verstehen?“ wäre die erste Frage. Die zweite ergänzende Frage lautet: „Obwohl die erwähnten Gruppen wie die Iṣīkcıs (die Lichtanhänger)²⁶, die Nurcus, die Süleymancıs in Bezug auf Rechtsschulen sehr sensibel und konservativ reagieren, verhalten sie sich in politischen Themen sehr zurückhaltend und kompromissbereit. Wie können Sie dies erklären?“

M.G.: Ja, es ist möglich, all dies nur mit einem einzigen Wort bzw. mit zwei Wörtern zu erklären. Erstens hatte keine dieser Bewegungen das jeweils eigene historische Erbe oder die eigene Tradition, in der sie stehen, erfassen können. Sie thematisieren beispielsweise die Sufi-Bewegungen und sagen, dass diese Bewegungen fast regelgebundener sind als ein regelgebundener Mullah. In der Vergangenheit wurden nahezu alle mystischen Gelehrten mit esoterischen Vorwürfen konfrontiert. Man beschuldigte sie sogar dessen, was wir heute mit dem Ausdruck „light Islam“ betiteln, dass sie also den Islam verwässern würden und die Scharia-Regeln missachten. Meiner Ansicht nach bauen die heutigen sufischen Bewegungen, die in der Türkei entstanden sind, keineswegs auf Denkern wie beispielsweise Mawlānā Ġalāl al-Dīn al-Rūmī, Ibn ‘Arabī, Ḥallāğ Manṣūr oder auf Ġazālī auf. Ġazālī hat in unserer Geschichte die Jurisprudenz und den Sufismus am besten vereinigt. Die Bewegungen besaßen nicht das Potenzial, dieses historische Erbe aufzugreifen und zu erfassen. Ich kann auch nicht sagen, dass die heutigen sufischen Bewegungen auf die Lehren Ġazālīs zurückgreifen. Also, das ist das Erste. Ich denke nicht, dass die sufischen Schulen zu den eigenen Denktraditionen ihrer Schulen bzw. zu den Hauptdiskursen fundiertes Wissen haben. Genauso auch die anderen, also die Bewegungen wie die der Nurcus und Süleymancıs. Während sie in den Detailfragen der religiösen Praxis sehr konservativ und stur handeln, so sind sie in weltlichen und politischen Themen umso angepasster.

B.U.: Meiner Meinung nach sollten vor allem auch die Iṣīkcıs hier erwähnt werden.

M.G.: Nein. Es tut mir leid, und ich hoffe, es wird nicht missverstanden. Wenn ich diese Bewegung mit den anderen Bewegungen in einer Kategorie zusammenfasse, tue ich den anderen Bewegungen Unrecht. Denn sie ist ganz anders und müsste aus diesem Grund in einer ganz anderen Kategorie und in einem unterschiedlichen Bereich untergebracht werden. Neben all diesen Bewegungen hat sie

26 İhlas-Bewegung, welche auf Hüseyin Hilmi Işık (1911-2002) zurückgeht und ursprünglich eine Nakṣi-Bruderschaft war (Anm. d. Red.).

Interview

einen sehr politischen und zwar einen versteckten politischen Schwerpunkt. Da ich in diesem Themengebiet nicht viel Wissen besitze, sollte ich dieses Thema vielleicht nicht ansprechen, aber ich möchte meine definitive Meinung zu diesem Punkt in aller Kürze äußern. Die Süleymançılık-Bewegung, die Nurculuk-Bewegung etc. – all diese Bewegungen haben einen kulturellen Hintergrund und leisten kulturelle Dienste. Die İşıkcılar-Bewegung ist jedoch in ordensähnlichen Strukturen und mit einer anti-wahhabitischen Mission entstanden. Zu der Zeit gab es in der Türkei keinen Wahhabismus. Somit wurde dieses Problem in die Türkei hineingetragen, denke ich. Außerdem hat sie sich später kommerzialisiert. Also, meines Erachtens sollten wir sie nicht in diesen Kontext einordnen.

Da diese Bewegungen keine bestimmte in sich geschlossene *Methodik* hatten und dementsprechend auch keine eigenständige Schultradition gründen konnten, ist dieser oben angesprochene Widerspruch entstanden und weitergeführt worden. Also vertreten sie einerseits sehr liberale Meinungen in der Politik, in weltlichen Angelegenheiten und in wirtschaftlichen Transaktionen, dies geht sogar soweit, dass die Grenzen des Erlaubten und Verbotenen gänzlich missachtet werden. Andererseits würden sie jemanden fast der Häresie beschuldigen, wenn dieser einer einzelnen Detailfrage im Handlungsbereich widerspräche. Und dieses ist ebenso ein Paradox, das auf eine fehlende schlüssige Methodologie zurückzuführen ist, mit deren Hilfe eine in sich geschlossene in allen Gebieten konsistente Haltung gewährleistet werden könnte.

B.U.: In diesem Kontext gibt es in der Türkei Bestrebungen, die entstehenden Alltagsprobleme jenseits der hanafitischen Rechtsschultradition durch Rekurs auf andere Schultraditionen zu lösen. Nach meinen Beobachtungen gibt es heutzutage vor allem in akademischen Kreisen hinsichtlich der Notwendigkeit des *İğtihād* einen großen Konsens – ich weiß nicht, ob Sie mir diesbezüglich zustimmen. Es gibt nur Unstimmigkeiten darüber, in welchem Ausmaß dieser angewandt werden muss. Darüber hinaus wird das Thema *talfiq* und *intiqāl* schon länger diskutiert. Ich glaube, dass es immer noch ein Diskussionsthema ist. Manche betrachten den *talfiq* als einen Weg zur Erleichterung des alltäglichen Lebens und andere wiederum empfinden den *talfiq* methodisch aus der Sicht des *uṣūl* als inkonsistent und denken, dass er zu methodischer Willkür und Relativismus im *fiqh*-Bereich führen werde. Was ist Ihre Meinung hierzu?

M.G.: Wenn Sie die Geschichte aus einer westlichen Perspektive unterteilen, so gibt es die Vormoderne, die Moderne und die Postmoderne. Die Postmoderne wird von den westlichen Wissenschaftlern mit einem Wort erfasst als „Überwindungszeit“. Also sollen wir alles überwinden. Wir sollen die Religion überwinden, den Säkularismus überwinden, dies überwinden und jenes überwinden. Diese Krankheit hat auch uns angesteckt. Ich finde, das ist eine sehr wichtige Feststellung, die Sie gemacht haben. Überwinden wir alle Diskussionen nach den 1990ern. Eigentlich waren all diese Diskussionen noch gar nicht abgeschlossen, aber es wurde gesagt, überwinden wir sie. Ich kann sagen, dass die Akademiker Vorreiter dieser Überwindungs idee waren. In der Türkei wurde 1949 die erste Fakultät für islamische Theologie gegründet. In den 1980ern ist die Anzahl gewachsen und momentan gibt es 21 Fakultäten für islamische Theologie in der Türkei. Das hat zu einer respektablen Kompetenzaneignung geführt. Doch ich kann nicht sagen, dass diese Kompetenz es geschafft hat, die Probleme der hiesigen Muslime ernsthaft und tiefgründig zu behandeln. Diese Theologen sind nicht nur nicht auf diese brennenden Themen eingegangen, sondern haben sie auch zu unwichtigen Themen degradiert und sich mit anderen Themen befasst. Womit zum Beispiel? Sie haben ihre Beschäftigung *İğtihād* genannt, schön wär's – hätte es doch schon begonnen. Ich finde nicht, dass die in den ersten Jahrhunderten des Islam entstandene *İğtihād*-Dynamik samt ihrer Methodologie seitens der Akademiker in der Türkei je ernsthaft debattiert worden ist. Im Gegenteil, bei uns sind die Wissenschaftler vom Typus her halb Sozialwissenschaftler und halb Theologen. Es traten Menschen auf den Plan, die Sozialwissenschaften, Philosophie und westliche Philosophie studierten. Durch deren Einfluss konnten wir keine innenperspektivische Herangehensweise entwickeln, denke ich. Deshalb wurde zunächst *maqāṣid aṣ-ṣarī'a* behandelt. Dies war, meiner Meinung nach, ein richtiger und wichtiger Beginn. Denn um *İğtihād* erneut angehen zu können, müssen die Ziele der Religion

Interview

und die Offenbarungstexte mit einer bestimmten Methodik behandelt werden. Die Diskussionen darüber, dass bei der Behandlung der Offenbarungstexte, wie dies von Abū Ishāq al-Šāṭibī thematisiert wurde, die Absicht *Gottes* und das Gemeinwohl der Gesellschaft zusammen berücksichtigt werden sollten, begannen allmählich. Plötzlich entstand eine Debatte über die Historizität, die ich, ehrlich gesagt, bislang nicht so recht verstanden habe. Nun wurden die Diskussionen aus dem christlichen Kontext eins zu eins auf unsere Auseinandersetzung mit der Theologie übertragen. Genau so wie die Übersetzungsbewegung aus den 1970er und 1980er Jahren, welche die einheimischen Diskussionen überrollten und uns keinen Erfolg bescherten, so führten auch die neuen Diskussionen, die aus dem christlichen Kontext importiert wurden, zu keinen nennenswerten Ergebnissen. Gerade als die Theologen sich mit der Kernfrage, nämlich „Wie müssen wir Gottes Religion heute verstehen?“ oder so, wie es Mehmet Akif Ersoy formulierte: „Wie müssen wir den Geist des Koran in die heutige Zeit übertragen?“ auseinanderzusetzen begannen, begann man über die Historizität heiliger Texte zu diskutieren. Somit wurden die wesentlichen Fragen immer durch andere Fragen verdrängt. Als die Akademiker versuchten, eine Antwort auf diese Frage zu finden, sagten sie, lösen wir uns auch von dieser Fragestellung, und so begann die Diskussion über die Historizität. Diese kann in vielerlei Hinsicht bewertet werden, aber ich finde sie in einem Punkt sehr negativ. Sie führt dazu, dass man zwar innerhalb des islamischen Rahmens bleibt, aber eine koran- und sunnazentrierte Herangehensweise ablehnt. Denn es wird behauptet, der Koran sei in dieser Form nur für die Menschen des Offenbarungszeitalters bestimmt gewesen, in das er herab gesandt wurde, und er sei unter Berücksichtigung des jeweiligen Zeitgeistes und der damaligen Kultur herab gesandt worden. Es sei nicht richtig, ihn auf die Gegenwart zu übertragen. Was müssen wir tun? Wir sollen nur an ihn glauben, und zwar, dass solch ein Buch herab gesandt wurde, jedoch können wir nur Maximen übernehmen. In der akademischen Welt wurde ein Diskussionsthema eröffnet, welches wir aus unserer eigenen Tradition gar nicht kannten, denn wir haben ganz andere Methoden und Herangehensweisen. Nun sind wir an diesem Punkt, am negativsten Punkt, denke ich.

B.U.: Kommen wir auf diese Diskussionen zurück, also vor allem über die Historizität der *aḥkām*: Es gab auch in der Geschichte Gruppierungen, die durch solche Diskurse versucht haben, die Rechtsnormen als nicht verpflichtend einzustufen. Bekannt sind hier die Diskussionen der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*-Gruppe, aber auch die theologischen Diskussionen Ġazālī's mit den Bāṭinīden²⁷ sind sehr bekannt: „Ich trinke Alkohol, weil dies per se erlaubt ist, denn alkoholische Getränke sind deshalb verboten, weil sie zu gewalttätigen Exzessen führen. Wenn ich jedoch Alkohol trinke, bleibe ich stets friedlich, deshalb ist mir Alkohol erlaubt.“ Diese Einstellung gab es vorher auch, aber die Bestimmung der *'illa*, also der Urteile und Ausnahmen wurden nie betrachtet. Wie dies passieren soll, ist ein anderes Thema, das für mich irrelevant ist, also kann es auch heute nicht relevant sein. Um dieses sagen zu können, braucht man sehr viele Zeichen, Andeutungen und Beweise, sei es aus dem Koran oder außerhalb des Koran; dass man hieraus konkrete Schlüsse zog, geschah eventuell auch in der Geschichte, aber man hat sich nicht an sie gehalten. Heutzutage ist dieser Trend, Rechtsurteile in den historischen Kontext zu verbannen, jedoch allgegenwärtig. Wie würden sie dies beurteilen?

M.G.: Erst einmal kenne ich keine andere Kultur, die auch marginale Meinungen zu theologischen Fragen in dem Maße an die nächsten Generationen überliefert hat. Jedoch sind in der Geschichte auch solche Ansichten entstanden, die noch nicht einmal als marginal eingestuft werden konnten, sondern erst gar nicht akzeptiert wurden. Sie wissen, dass *uṣūl* lexikalisch „Ursprung, Wurzel, Abstammung“ bedeutet. Vergleichen wir dies mit einem Baum. Wenn die Wurzeln gesund und stabil sind, dann sind die Äste und der Stamm des Baumes auch gesund. Am Ende werden Unkraut und wilde Blätter wachsen. Da die Wurzeln stabil sind, werden dieses Unkraut und die Blätter verwelken und abgestoßen werden. Doch heutzutage ist die Wurzel nicht stabil, das heißt, wir sind heute keine

27 Eine Strömung, welche die Koranverse symbolisch interpretiert (Anm. d. Red.).

Interview

Muslimen, die felsenfest an der Wurzel festhalten. Ich bin sehr besorgt, dass der Westen die Muslime damit intensiv beschäftigen wird.

B.U.: In diesem Zusammenhang möchte ich noch eine Frage stellen, wobei Sie diese Frage schon zum Teil beantwortet haben. Vielleicht können Sie einen weiteren Zusammenhang herstellen. In den 1990er Jahren hat sich der Umfang des *ig̣tihād* erweitert. Durch praktische Notwendigkeiten und unter dem Einfluss des politischen Systems der Türkei wurden die Themen wie *ig̣tihād*, *taf̣ṭiq* und *taqlīd* als überwunden dargestellt. Stattdessen wurde eine Herangehensweise in den Vordergrund gestellt, die den Koran und die Vernunft in das Zentrum stellt und unabhängig von der Tradition versucht, die heiligen Texte zu verstehen. Wie müssen wir das verstehen? Können wir den Koran ohne die Sunna und besonders ohne die damaligen Lebensverhältnisse beschreibenden Hadithe oder ohne die Offenbarungsanlässe und schließlich auch ohne die gelebte Tradition verstehen? Reicht es aus, wenn wir nur den Koran nehmen und sagen, dieser Vers hat nach meinem Verständnis folgende Bedeutung? Wie beurteilen Sie diese Herangehensweise?

M.G.: Hätte man in den 1950er Jahren oder sogar schon in den 1850er Jahren diese Diskussionen ordentlich geführt und nicht unterbrochen, wären wir heute in einer ganz anderen Position. Dass wir heute an diesem Punkt stehen, verbinde ich damit, dass die Diskussionen, die wir seit 50 Jahren führen, nicht richtig und ordnungsgemäß geführt worden sind. Es gibt noch eine Sache, Herr Uçar, die Geschichte hat uns Probleme hinterlassen; sowohl im Bereich des Verstehens des Koran als auch über die Sunna oder über die Beziehung des Koran und der Sunna mit dem Leben hat es sehr ernsthafte Probleme gegeben, welche uns hinterlassen worden sind. Als wir diese Probleme miteinander nicht lösen konnten, haben die Menschen die Zuflucht im Slogan „Koran und Verstand“ gefunden. Mit dem Historismus hat sich etwas Vernunftzentriertes entwickelt. Dabei wurde der Koran völlig an die zweite Stelle geschoben. Im Vergleich zu anderen islamischen Ländern, wie Ägypten und Indien, wurde die Sunna in der Türkei viel später diskutiert und die Diskussionen dauern weiterhin an. [...]

B.U.: Unter religiösen Texten verstehe ich den Koran und die Sunna. Kann das Verstehen der religiösen Texte, vor allem der Hadithe, unabhängig von der Tradition geschehen? Oder sollte man die wechselnden Lebensbedingungen berücksichtigen und in diesem Rahmen die Tradition bewahren und aktualisieren? Das andere Extrem wäre, dass man die unterschiedlichen Kontexte unberücksichtigt lässt und die Texte sowie das Leben der Altvorderen eins zu eins in die heutige Zeit zu übertragen versucht. Wie ist Ihre Einstellung zu diesem Sachverhalt?

M.G.: Ich denke es gibt keine Tradition, sondern es gibt Traditionen. Die islamische Geschichte hat sehr reichhaltige Traditionen hervorgebracht. Ich habe meine Dissertation über das Thema „Das methodologische Problem beim Verstehen und Interpretieren der Sunna und der Hadithe“ verfasst. Dort war es mein Anliegen, dieses Thema sehr detailliert zu behandeln. Wenn wir beim Verstehen der religiösen Texte ausschließlich vom Wortlaut des Textes ausgehen und den Text als den einzigen Träger der Bedeutung annehmen, d.h. wenn wir die Wahrheit und die Bedeutung einzig im Wortlaut suchen und diese ausgehend vom Wortlaut in die heutige Zeit übertragen, dann würde uns dies heute bei den meisten Problemen, mit denen wir konfrontiert sind, nicht wirklich weiterbringen. Aber wenn wir der islamischen Tradition folgend, alle Diskussionen über den *uṣūl* berücksichtigen und nicht nur den Wortlaut in den Vordergrund stellen, sondern ganzheitlich vorgehen, indem wir die Ziele der Scharia und das Allgemeinwohl der Gesellschaft berücksichtigen, könnten wir die Probleme lösen. *Maṣlaḥa* ist ein islamischer Begriff und damit ist nicht unbedingt das jeweilige Interesse von Individuen gemeint, sondern das von der Religion beabsichtigte Allgemeinwohl der muslimischen Gesellschaft. Unter Berücksichtigung des Allgemeinwohls konnten einige Traditionslinien in der islamischen Tradition, wie das *ig̣tihād*-Verständnis Abū Ḥanīfas oder die Prinzipien, auf denen das *maṣlaḥa*- und *ig̣tihād*-Verständnis der Mālikīten beruhen, hervorgehoben und wiederbelebt werden. Ich bin der Meinung, dass wir mit einer selektiven Methode nicht weit kommen und

Interview

deshalb ganzheitlich denken müssen. Wir können unabhängig von der eigenen Tradition nichts auf die Beine stellen, das sollte uns klar sein.

Paradoxerweise gibt es hier Parallelen zwischen den Modernisten und den Salafisten. Wo sind diese Parallelen? Beide gehen den einfachen Weg, indem sie die Geschichte ausblenden. Sie werden sich erneut den Text vornehmen und alles neu konstruieren. Wo liegt der Unterschied? Die einen werden es gemäß des Wortlautes bewerkstelligen und die anderen gemäß der Vernunft. Nein. Beide Methoden sind falsch. Die *iğtihād*- und *tağdīd*²⁸-Traditionen sind nicht in der modernen Zeit entstanden. Sie waren in jedem Moment in unserer Geschichte vorzufinden. Wenn wir die Prinzipien der *iğtihād*- und *tağdīd*-Traditionen mit neuem Geist wiederbeleben und in die Zukunft übertragen können, dann können wir eine gesunde Diskussionsbasis erstellen, denke ich.

B.U.: Wo liegen in der heutigen Türkei nach Ihren Beobachtungen die Hauptprobleme, wenn man ein islamisches Leben führen will?

M.G.: Alles, was wir bis jetzt besprochen haben, sind die Hauptprobleme. Darüber hinaus gibt es noch die politische Seite des Landes, in dem wir leben, den politischen Druck auf die Menschen, die Freiheiten. Die Akademiker werden in der Türkei als die freiesten Bürger wahrgenommen. Ich denke, dass in der Türkei noch nicht einmal akademische Freiheit existiert. All die hier bislang genannten Aspekte waren ideelle oder intellektuelle Problemfelder, hinzu kommt noch, dass wir keine gesunde kulturelle Basis haben sowie über eine sehr repressive politische Kultur verfügen, die die Menschen zu einer Abwehrhaltung provoziert

Beispielsweise konnten Sie es gerade auch beobachten. Seit 10 Tagen sind unsere Studentinnen vor der Fakultät und können nicht herein. Kann ich jetzt mit ihnen all diese Probleme besprechen? Diese Probleme können erst überwunden werden, wenn ich mit diesen Studentinnen Wissenschaft betreibe. Doch in den letzten zehn Jahren haben die Muslime all ihre Energie an das Thema „Kopftuch“²⁹ verschwendet und in diesem Fall kann man über nichts Weiteres diskutieren. Sagen wir mal, dieses Problem wurde behoben und die Studentinnen können mit einer Perücke hereinkommen. Wie kann ich diesen Kindern mit solch einer Psyche etwas erklären und beibringen? [...]

B.U.: Obwohl es nicht geplant war, möchte ich eine weitere Frage bezüglich des Themas „Kopftuch“ stellen. Als Beobachter aus dem Ausland interessieren mich diese Themen ebenso und ich verfolge sie auch. Ich habe Folgendes festgestellt, ich weiß nicht, ob sie mir Recht geben. In den 1920er und 1930er Jahren begann in der Türkei die systematische Verwestlichung. In den 1940ern und 1950ern wurden die Städte verwestlicht. Durch die Stimmen, die Menderes in den 1950ern in den Dörfern erhielt, wurde deutlich, dass die Konservativen in der Türkei in den Dörfern waren und dort geblieben sind und dass die Verwestlichung nur in einem Teil der Großstädte vollzogen wurde. Die tatsächliche kulturelle Verwestlichung hat mit der Verbreitung der staatlichen Bildungseinrichtungen begonnen. Wo die Eltern ihre Kinder nicht in Schulen schickten, weil sie sie als „Schulen der Ungläubigen“ betrachteten, begannen sie in den 1970ern und 1980ern, insbesondere ihre Töchter nach der Eröffnung der staatlichen Berufsfachgymnasien für die Ausbildung zum Imam und Prediger in die Schulen zu schicken. Hiernach begann in einer weiteren Hinsicht die „Verwestlichung“. Durch die Abwanderung aus den Dörfern wurden auch konservativere Menschen durch den Bildungsstandard in den Städten beeinflusst. In den 1880ern und 90ern waren die schon vorher verwestlichten, städtischen Intellektuellen bzw. die Linken schockiert. Sie konnten nicht akzeptieren, dass, obwohl die religiösen Menschen dieselbe oder eine ähnliche Bildung wie sie in den Städten bekamen, ihre konservative und religiöse Haltung beibehielten und sogar mit dem Kopftuch Ingenieurwesen oder

28 *Tağdīd*: Erneuerung (Anm. d. Red.).

29 Beamtinnen und Studentinnen war es nach der postmodernen Militärjunta vom 28. Februar 1997 verboten, mit Kopftuch das Universitätsgelände zu betreten und an Lehrveranstaltungen teilzunehmen. Im Laufe der politischen Weiterentwicklung hat sich dieses Problem glücklicherweise erledigt (Anm. d. Red.).

Interview

Medizin etc. studierten. Zudem erlitten sie den Schock, dass durch Bildung allein keine Verwestlichung stattfinden konnte. Sie befürchteten eine Verbreitung und Verstärkung der Gläubigen. Außerdem befürchteten sie, dass die Gläubigen die verwestlichten Menschen in ihrer Freiheit behindern und einengen würden. Aufgrund dieser Ängste gab es vor allem nach der Zeit des Präsidenten Turgut Özal Maßnahmen, den Aufstieg religiöser Menschen zu verhindern. Wie sehen Sie das?

Es stellt sich die Frage, ob gläubige Muslime hier mitverantwortlich sind, denn sie reden über die verwestlichten Menschen auch nicht positiv, sei es in Predigten, in Moscheen oder in privaten Unterhaltungen. Müssen wir dieses nicht in diesem Kontext ebenfalls berücksichtigen? Noch ein Gedanke. Ich habe bei einigen Unterhaltungen mit den Studentinnen beobachten können, dass vor allem in der Fakultät für Islamische Theologie der Universität Ankara sehr viele sogenannte „islamische Feministinnen“ vorzufinden sind. [...] Wenn diese Form von Repressalien, sei es durch die Diskussionen innerhalb der islamisch theologischen Fakultäten oder unter religiösen Menschen, nicht existieren würde, würde man dann nicht feststellen, dass diese Ängste unnötig sind? Entstehen an jenen Orten, an denen Menschen mit diesen Ängsten leben, durch diese Form von Unterdrückung keine negativen Auswirkungen?

M.G.: Ich stimme einer Ihrer Feststellung zu. Das Kopftuch-Thema ist eher ein soziologisches Thema als eines der Islamischen Theologie. Hier geht es um die Migration aus Anatolien in die Städte und aus der Peripherie ins Zentrum. Während Sie von Verwestlichung sprechen, reden die Ingenieure der Gesellschaft nur von Kemalismus. Also an ihren eigenen Universitäten gibt es Indoktrinationsunterricht. Nirgends in der Welt gibt es eine Bildung wie in der Türkei.

Europäische Gerichtshöfe für Menschenrechte lehnen den Antrag derjenigen, die sich aufgrund des Kopftuchs an sie wenden, ab, weil sie die Strukturen in der Türkei nicht kennen. Eigentlich gibt es in der Türkei nur eine Art von Bildung. Es wird immer angenommen, dass durch diese Bildung auch nur ein bestimmter Menschentyp entstehen könne. Da dies nicht der Fall ist, hat dieser Schock sie veranlasst, bestimmte Maßnahmen in Angriff zu nehmen. Ich stimme hier zu, das ist eine richtige Feststellung.

Die eine Seite reduziert den Islam und den Islamismus auf das Thema „Kopftuch“ und die andere Seite sieht nur in der Ablegung des Kopftuches die Werte des Kemalismus gerettet. Wobei viele Menschen, die bedeckt sind, geistig und auch durch ihre Lebensart eine sehr verwestlichte Lebensweise und Denkweise führen. Aus diesem Grund sagen unsere Mädchen heutzutage nicht mehr „ich bin bedeckt und trage ein Kopftuch, weil Gott es mir befohlen hat“, sondern sie sagen „das ist unsere Freiheit, greifen Sie unsere Freiheit nicht an“. Sie haben das Bedürfnis, den religiösen Bezug zu verheimlichen. Beim zweiten Thema haben Sie auch Recht, natürlich müssen die Gründe der Reaktionen erforscht werden. Hierin liegt vor allem die Aufgabe des Staates. Können wir heutzutage zum Beispiel die westlichen Gedanken der Akademiker in der Türkei wie die westlichen Wissenschaftler kritisieren?

B.U.: Das ist nicht möglich.

M.G.: Genau, das ist nicht möglich. Es muss gestattet werden, dass jeder diskutiert. Wir erleben das Phänomen der Übersetzungen nicht nur auf dem Gebiet der Religion, sondern auf allen Ebenen. Die Universität Ankara ist 50 Jahre alt. 50 Jahre lang hat sie durch Übersetzungen aus dem Ausland die ganzen Fakultäten verwaltet. Sie leben in Deutschland. Während Sie Philosophie, Rechtswissenschaften und Sozialwissenschaften studierten, haben Sie je gehört, dass gesagt wurde, es gäbe zu diesem Thema eine türkische Schule?

B.U.: Nein.

M.G.: Anstatt sich damit zu beschäftigen, hat diese Universität 50 Jahre damit verbracht, Schriften aus diesen Ländern zu übersetzen. Zusätzlich dazu diskutiert sie seit zwanzig Jahren das

Interview

Kopftuchthema, deswegen ist es nicht verwunderlich, dass sie wissenschaftlich gesehen nichts zu sagen hat. Das heißt, der Druck macht einen anderen ebenfalls krank. Der reagiert dann auf diese Art und Weise. Deshalb spreche ich in diesem Zusammenhang von einer schizophrenen Struktur.

B.U.: Vielen Dank.

M.G.: Ich danke auch sehr.