



Zentrum Moderner Orient

Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung

■ Herausgegeben von
Dietrich Reetz

Studien 15



Verlag Das Arabische Buch

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Sendungsbewußtsein oder Eigennutz : zu Motivation und Selbstverständnis islamischer
Mobilisierung / Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.
Hrsg. von Dietrich Reetz. - Berlin : Verl. Das Arab. Buch, 2001
(Studien / Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren
Berlin e.V. ; 15)
ISBN 3-86093-308-6

Zentrum Moderner Orient
Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Kirchweg 33
14129 Berlin
Tel. 030 / 80307 228

ISBN 3-86093-308-6
STUDIEN

Bestellungen:
Das Arabische Buch
Motzstr. 59
10777 Berlin
Tel. 030 / 3228523
Fax 030 / 3225183

Redaktion und Satz: Margret Liepach
Einbandgestaltung: Jörg Rückmann, Berlin
Abbildung: Eingang zum Zentrum der Tablighī Jamā'at, Neu Delhi.
Photo: privat

Druck: Offset-Druckerei Gerhard Weinert GmbH, Berlin
Printed in Germany 2001

Gedruckt mit Unterstützung der Senatsverwaltung
für Wissenschaft, Forschung und Kultur, Berlin

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Zur Einführung: Der islamische Aufbruch. Gründe und Hintergründe | 5 |
| Erwachen und Erneuerung: Religiöses Wissen und Gläubigkeit | |
| <i>Caroline Antonia Wilcke</i> : Islam im Diskurs - Islam im Alltag. Zur Erneuerung religiöser Ausdrucksformen bei Frauen in Usbekistan | 25 |
| <i>Elke Faust</i> : Die <i>Jamā'at at-Tabligh</i> als Teil und Gegenstück der politischen islamischen Bewegung. Untersuchungen in Marokko | 55 |
| <i>Dietrich Reetz</i> : Kenntnisreich und unerbittlich: Der sunnitische Radikalismus der <i>Ahl-i Ḥadīth</i> in Südasien | 79 |
| Selbstfindung und Abgrenzung: Konzepte, Programme, Traditionen | |
| <i>Jan-Peter Hartung</i> : Reinterpretation von Tradition und der Paradigmenwechsel der Moderne. Abū'l-A'ḷā Maudūdī und die <i>Jamā'at-i Islāmī</i> | 107 |
| <i>Markus Dreßler</i> : Gibt es einen islamischen Säkularismus? Zur alevitischen Kemalismus-Interpretation in der Türkei | 127 |
| <i>Ellinor Schöne</i> : Islam und Gesellschaft im Sudan. Selbstverständnis und politisches Konzept der Umma-Partei | 153 |
| Aktion und Reaktion: Handeln für den Glauben | |
| <i>Bernt Glatzer</i> : Zum politischen Islam der afghanischen Taliban | 173 |
| <i>Jochen Möller</i> : "Islamisch und noch einmal islamisch". Die <i>Jamā'a al-Islāmiyya</i> als politische Kraft Oberägyptens | 183 |
| <i>Lutz Rogler</i> : Zu Erfahrung, Kritik und Selbstkritik im politischen Selbstverständnis tunesischer Islamisten | 199 |
| Literaturverzeichnis | 224 |
| Index | 234 |
| Summary | 241 |
| Autorenverzeichnis | 246 |

Gibt es einen islamischen Säkularismus? Zur alevitischen Kemalismus-Interpretation in der Türkei

Markus Dreßler

Was motiviert muslimische Bewegungen, sich politisch zu engagieren? Abdullahi An-Naim sieht die Ursache für das Erstarken des islamischen Fundamentalismus im Scheitern der jeweiligen säkular-nationalen Projekte, die ein ideologisches Vakuum hinterlassen hätten, welches vor allem die islamistische Propaganda zu nutzen wüßte.¹ Dabei versteht er den politischen Islam als „the mobilization of Islamic identity in pursuit of particular objectives of public policy“².

Diese Perspektive impliziert ein Gegenüber von Säkularität und „islamischer Identität“. Sie wird von dem medialen Erscheinungsbild muslimisch geprägter Länder bestärkt, das mit politischem Engagement islamischer Bewegungen fast zwangsläufig das Phänomen des „Islamismus“ assoziiert, der als anti-säkulare Bewegung wahrgenommen wird. Dieses Urteil, das islamisch motivierte Akteure, die säkularistisch auftreten, systematisch ausschließt, ist jedoch vorschnell. Es basiert auf der sowohl von vielen Muslimen als auch immer noch von einem Teil der „Orientalisten“ geteilten Überzeugung, daß „der Islam“ keine Trennung von religiöser und politischer Sphäre kenne.³ „Islamisch“ motivierte Politik muß, dieser Argumentation folgend, in der Rekonstruktion eines idealisierten „Goldenen Zeitalters“ den „islamischen Gottesstaat“ als Endziel ihres Engagements bestimmen, um die vermeintlich verlorengegangene „Einheit von Staat und Religion“ (*dīn wa dawla*) wiederherzustellen und um so die islamistische Deutung der „Einheit“ (*tawhīd*) praktisch umzusetzen.

Zunächst möchte ich dieser Auffassung überblicksartig säkulare Traditionen im Islam entgegenstellen. Die geschichtliche Wirklichkeit stellt das Vorurteil eines per se antisäkularen Islam in Frage. Sie öffnet den Blick auch auf solche islamisch motivierten Bewegungen, die nicht islamistisch, sondern dezidiert säkular auftreten. Als „islamistisch“ verstehe ich hierbei muslimische Strömungen, die sich unter Berufung auf den Qurʾān und die Prophetentradition (*sunna*) für eine umfassende Gültigkeit muslimischer Gesetze und Normen in der Öffentlichkeit aussprechen und sich bemühen, diesem Ideal mit gesellschaftlichem und politischem Handeln näherzukommen. Als „säkular“ sehe ich demgegenüber Handlungen und Ideen an, die implizit oder explizit zwischen religiöser und politischer Sphäre trennen. Die Unterscheidung von religiöser und politischer Sphäre sowohl auf der institutionellen Ebene als auch auf der Ebene der Reflexion und Begründung soll im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. „Säkularisierung“ wird hier somit nicht im Sinne eines für die evolutionistische Modernisierungsthese charakteristischen historischen Prozesses der Ausdifferenzierung von religiöser und staatlicher Macht verstanden.⁴

Gleichwohl würde ich die These, daß auch muslimische Gesellschaften Säkularisierungsprozesse durchlaufen haben und noch durchlaufen, nachdrücklich unterstützen. Man könnte dabei die Frage des „säkularen Islam“ prinzipiell ähnlich angehen, wie dies Reinhard Schulze mit der „islamischen Aufklärung“ getan hat – auch wenn sein Modell heftig kritisiert wurde und wird.⁵ Schulze verweist darauf, daß die westliche Aufklärung erst durch ihre historiographische Rekonstruktion ihre heutige Bedeutung für das europäische Geschichtsbewußtsein erlangt habe. Im islamischen Raum dagegen habe es auf Grund eines Verlustes der eigenen Traditionslinien im Verlauf des 19. Jahrhunderts keine vergleichbare Rezeptionsgeschichte der eigenen jüngeren Kultur gegeben. Deshalb konnte im islamischen Kulturraum ein mit dem Terminus „Aufklärung“ vergleichbarer autochthoner Begriff überhaupt nicht gebildet werden. Das führt dann dazu, daß man, will man etwaige vergleichbare islamische Denktraditionen beschreiben, zunächst gezwungen ist, auf westliche Begriffe zurückzugreifen.⁶ Voraussetzung hierfür ist, daß man – aus der europäischen Perspektive – den Hegemonialanspruch auf Phänomene wie Aufklärung, Säkularisierung, Bürgertum aufgibt.⁷

„Säkularisierung“ als soziologischer Terminus ist ebenso wie „Aufklärung“ ein Begriff, der in Europa konstruiert wurde, um bestimmte historische Phänomene zusammenfassend zu kategorisieren. Beide Begriffe sind also, zumindest als Epochenbegriffe, per se Zuschreibungen a posteriori.

Im folgenden Überblick über die Säkularisierung im Islam geht es nicht um seine Funktion im gesellschaftlichen Wandel, sondern um die Unterscheidung von religiösen und politischen Strukturen und/oder Ideen. Dabei stehen weniger theologische Bestimmungen des Verhältnisses von Politik und Religion im Mittelpunkt als die konkreten institutionellen Ordnungen und ihre theoretische Legitimation, wie sie die muslimische Geschichte hervorgebracht hat.⁸

Die türkischen Aleviten stehen dann, als Beispiel für eine muslimische Bewegung, die mit säkularistischen beziehungsweise laizistischen Positionen in die Öffentlichkeit tritt, im Zentrum meiner Überlegungen. Analysiert man die alevitischen Äußerungen zur Staatsideologie der Türkei, dem Kemalismus, so stößt man auf ein zunächst paradox erscheinendes Phänomen: Die Aleviten unterstützen den laizistischen Kemalismus nicht nur, sondern integrieren ihn in ihr religiöses Weltbild. Auf wesentliche Punkte der alevitischen Interpretation der kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen sowie der kemalistischen Staatsideologie wird eingegangen werden. Es zeigt sich, daß der Kemalismus von den Aleviten in einen religiösen Sinnzusammenhang gestellt, „sakralisiert“ wird. Für dieses Paradoxon soll ein Erklärungsmodell vorgestellt werden. Um die Eigenart des alevitischen Verhältnisses zum Kemalismus herauszuarbeiten, soll es in den Kontext des religiös-politischen Diskurses der Türkei gestellt und aus diesem heraus interpretiert werden. Daneben bieten das alevitische Religionsverständnis und die alevitische Revolutionstradition weitere Erklärungsansätze für das angeführte Phänomen.

Säkulare Institutionen und säkulares Denken in der Geschichte muslimischer Zivilisationen

„I hold that orthodoxy is the death of knowledge, since the growth of knowledge depends entirely on the existence of disagreement.“⁹

Wenn im folgenden bestimmte Aspekte der „Geschichte des säkularen Islam“ herausgestellt werden, so soll dies als bewußt monofokal angelegte Kritik der weitverbreiteten Einheits-Perspektive verstanden werden. Beabsichtigt ist dabei, über die Fokussierung einer meines Erachtens vernachlässigten Perspektive einen kleinen Beitrag zur Selbstreflexion der Islamforschung über die von ihr verwendete Begrifflichkeit zu liefern, um somit letztlich zu einer „polyfokalen Perspektive“¹⁰ zu gelangen, die der „Geschichte des säkularen Islam“ neben der „Geschichte des integralen Islam“ einen gleichberechtigten Platz einräumt. Der Widerspruch zweier konträr erscheinender Aussagen, wie „der Islam kennt keine Trennung von Politik und Religion“ und „der Islam ist eine Religion mit säkularem Potential“ ergibt sich nicht aus „dem Islam“ selbst. Vielmehr entsteht die paraphrasierte Differenz aus der begrifflichen Determinierung, die „den Islam“ immer wieder neu, entsprechend der jeweils eingenommenen Perspektive konstruiert – gleich ob sie von außen oder von innen eingestellt wird.

Von einer „Säkularisierung der Herrschaftslegitimation“ kann zum ersten Mal im Fall des umayyadischen Kalifats (661-750) gesprochen werden. Hier setzte sich, im Rückgriff auf tribale Traditionen, das Abstammungsprinzip (*nasab*) gegenüber dem Prinzip der Prophetennähe (*sābiqa*) als ausschlaggebendes Kriterium für die Ernennung zum Kalifen durch.¹¹ In der gleichen Epoche finden sich erste Ansätze einer säkularen Rechtssetzung – bedingt durch das Ende der direkten Rechtssetzung durch die Offenbarung. „Säkular“ ist dies insofern, als neben dem auf Qurʾān und entstehender Sunna beruhenden religiösen Recht zunehmend auch von den Kalifen direkt positives Recht in Form von Verwaltungserlassen (*dīwān*, Pl.: *dawāwin*) gesetzt wurde sowie Gewohnheitsrechte und Verträge mit Nichtmuslimen Rechtsstatus erhielten.¹²

Ira M. Lapidus sieht den Beginn des Prozesses der Ausdifferenzierung von religiösem und politischem Herrschaftsbereich im Islam in der Entstehung der Rechtsschulen, die im 8. und 9. Jahrhundert mit den *ʿulamāʾ* eine Klasse religiöser Spezialisten und damit einen neuen Akteur im religiös-politischen Diskurs hervorgebracht haben.¹³ Der Kalif, die höchste religiöse und politische Autorität der „Gemeinschaft der Muslime“ (*umma*), trat während des abbasidischen Kalifats (750-1258) einen Großteil seiner Autorität in religiösen Fragen an die sich herausbildende Klasse der *ʿulamāʾ* ab.¹⁴

Die Entstehung der Rechtsschulen war ein bedeutender Schritt für die Trennung der weltlichen Herrschaft von der religiösen Autorität im Islam. Der Hanbalismus, dessen Gründer Ahmad Ibn Ḥanbal (gest. 855) die Autorität theologischer Prinzipien höher als diejenige des Kalifen veranschlagte, ist eine Fortsetzung dieser Entwicklung, die schon im ummayyadischen Kalifat begann¹⁵:

„The growth of religious loyalty to *ḥadīth* and the long struggle over doctrine and authority had crystallized a conception of the *umma* of Muslims as a

community founded upon loyalty to religious principles which were formulated independently of the Caliph, under the leadership of those private religious scholars who preserved tradition and elaborated the law."¹⁶

Die Juristen sahen sich, mit Baber Johansen, zunehmend „als die einzigen legitimen Fortsetzer der prophetischen Tradition... Sie treten dem Staat als Sachwalter des prophetischen Erbes gegenüber“¹⁷. Die „Leitungs- und Steuerungskompetenz“ (*siy-āsa*) des Staates und seine Rechtssetzungen (*diwān*, später: *qanūn*) bleiben vom religiösen Rechtskodex abgegrenzt.¹⁸

Die abbasidischen Kalifen verloren zunehmend auch an politischer Bedeutung. 945 wurde ein Großteil der faktischen Macht an die buyidischen Oberbefehlshaber delegiert¹⁹:

„... governments in Islamic lands were henceforth secular regimes – Sultanates – in theory authorized by the Caliphs, but actually legitimized by the need for public order. Henceforth, Muslim states were fully differentiated political bodies without any intrinsic religious character, though they were officially loyal to Islam and committed to its defense.“²⁰

Auch die zunehmende Zersplitterung der islamischen *umma* und die Etablierung des Sultanats als Herrschaftsinstitution neben dem Kalifat²¹ führten dazu, daß letzteres zu einem bloßen Symbol islamischer Autorität degradiert wurde:

„... Muslims everywhere came to be identified as subjects of a regime on the one hand, and adherents of one or another religious body ... on the other.“²²

Dieser Prozeß der institutionellen Ausdifferenzierung von religiöser und politischer Sphäre fand seine reflexive Entsprechung in herrschafts- beziehungsweise staatsphilosophischen Schriften.²³ Ihre Autoren waren darum bemüht, bestehende Machtverhältnisse zu legitimieren. So unterschied Ibn al-Muqaffa^c (gest. 759) schon zu Beginn des abbasidischen Kalifats zwischen religiöser und politischer Autorität.²⁴ Al-Māwardī (gest. 1058)²⁵ sah die Funktion des Kalifats als „Schutz der Religion und Verwaltung der weltlichen Dinge“²⁶ und Nizām al-Mulk (gest. 1092), der Großwesir des Seldschuken Malikshāh, definierte die Herrschergewalt des Sultans erstmals völlig unabhängig von einer Legitimation durch den Kalifen²⁷. Des weiteren seien Nizām al-Mulks Schüler al-Juwaynī (gest. 1085)²⁸ und schließlich Ibn Rushd („Averroes“, gest. 1198) genannt, der die Autonomie des Staates gegenüber der Religion legitimierte²⁹. All diese muslimischen Theoretiker bemühten sich, die realen politischen Machtverhältnisse zu rechtfertigen – das gesellschaftliche „Sein“ mußte mit dem gesellschaftlichen „Sollen“ versöhnt werden; dabei war der Ausgangspunkt der Herrschaftskonzeptionen der mittelalterlichen Theoretiker zunehmend nicht mehr der Kalif, sondern der Sultan.³⁰

So gab es in der politischen Praxis des Islam schon sehr früh Ansätze säkularer Ordnungen und Ordnungsvorstellungen. Wenn auch etwas später und weniger umfassend als das christliche Europa, so durchlief doch auch die muslimische Welt im 19. Jahrhundert einen Prozeß der institutionellen Säkularisierung.

Alexander Schölch unterscheidet zwei Dimensionen des jüngeren Säkularisierungsprozesses im islamischen Vorderen Orient: Als erste benennt er „die Reduktion der normativen Funktion des Islam in Staat und Gesellschaft, die Einschränkung

des Geltungsbereichs des islamischen Rechts ... und den Funktionsverlust der Sachwalter der Shari‘a³¹. Hierzu gehören die Einführung säkularer Kodizes und Gerichtshöfe, die rechtliche Gleichstellung von Nichtmuslimen sowie die Säkularisierung des Bildungswesens.³²

Eine zweite Dimension sieht Schölch in der „Entstehung neuer intellektueller Konzepte, kollektiver Identitäten und politischer und gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen“³³. Ihr sind die Herausbildung von nicht religiös bestimmten Kollektividentitäten, die Etablierung von wissenschaftlich-rationalem Denken, die „reformistische Neuinterpretation und Neuformulierung islamischer Normen und Prinzipien“, die Entwicklung von neuen Konzepten politischer Legitimität sowie die „Entstehung neuer gesellschaftlicher Ordnungsmodelle und Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit“ zuzurechnen.³⁴

Diese zweite Dimension mußte unweigerlich zu Konflikten mit dem Legitimations- und Ordnungsanspruch des Islam führen, und so bemühten sich die Vertreter der neuen Ideologien und Gesellschaftskonzepte, deren Kompatibilität mit dem Islam nachzuweisen.³⁵ Die Relevanz dieses Nachweises wurde umso wichtiger, je mehr das Theorem der „Einheit von Staat und Religion“ (*dīn wa dawla*) in den muslimischen Gesellschaften der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als Reaktion auf die wirtschaftliche, militärische und wissenschaftliche Überlegenheit des Westens, Verbreitung fand. Propagiert wurde das Prinzip der „Einheit“ von denjenigen islamischen Intellektuellen, die, im Gegensatz zu den säkular orientierten Reformern jener Zeit, einem autoritären, absolutistischen islamischen Gesellschaftsentwurf anhängen.³⁶ Das mittels der Begriffe *dīn wa dawla* und *tawhīd*³⁷ suggerierte integristische „Wesen“ des Islam widerspricht, wie gezeigt werden sollte, weiten Bereichen seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Es stellt sich somit die Frage, wie dieses Theorem nicht nur unter islamischen Gelehrten – die die Geschichte des Islam theologisch als Geschichte des Niedergangs aufgrund des Abfalls von islamischen Prinzipien werten können, sondern auch unter westlichen Wissenschaftlern so weite Verbreitung finden konnte. Schulze beschreibt den Sachverhalt als „orientalistische Rückprojektion“ auf den Islam³⁸: Das Nichtvorhandensein einer Trennung von Staat und Religion im Islam wurde erst dann wahrgenommen, als sich der Westen selbst säkularisiert hatte, wobei zur Beurteilung der Situation im Islam nicht die historischen Entwicklungen der muslimischen Staaten als Ausgangspunkt genommen wurden, sondern die islamische Dogmatik. Die „orientalistische“ Wahrnehmung des Islam werde also durch ein „rein normatives Konzept vom Islam“ bestimmt und negiere somit in gewisser Weise seine Geschichtlichkeit.³⁹

Die Konkurrenz zwischen säkularen und islamistischen Reformern setzt sich im 20. Jahrhundert fort. Dabei ist zu bemerken, daß sich auch säkulare muslimische Eliten gern islamischer Symbole bedienen, um sich einer „geheiligten Autorität“ (*sacred authority*)⁴⁰ zu versichern – was dann wiederum zu einer Stärkung religiöser Institutionen führen und den Säkularisierungsprozeß behindern kann.

Andererseits ist der islamistische Diskurs bezüglich der Interpretation des Verhältnisses von Staat und Religion äußerst heterogen und reicht, wie Bernhard Trautner gezeigt hat, „... from extremely *conflationist* attitudes, which claim a congruence of the *fanum*/sacred and *profanum*/profane sphere in public life – on the

one side, to extremely ‚*de-conflationist*‘ attitudes which are based on a separation of *civitas mundi* from *civitas dei*, the separation of religion and the state, on the other.“⁴¹.

Ohne auf einzelne muslimische Modernisierungskonzepte näher einzugehen, sollte doch festgehalten werden, daß diese in der Regel einen dezidiert „modernen“ Charakter haben.⁴² In der Interpretation Georg Stauths: „Mahdism, Reformism, Pan-Islamism ... substituted or reoriented Islamic Soteriology within a framework of secular modern Utopianism.“⁴³

Wie gezeigt werden sollte, geht die Deutung eines Islam, derzufolge Politik und Religion eine untrennbare Einheit bilden, ebenso an der historischen Wirklichkeit des Islam vorbei wie die Annahme, islamisch motiviertes politisches Engagement sei per se integristisch. Letzteres soll am Beispiel der Aleviten verdeutlicht werden. Ihr Verhältnis zum Staat und zu seiner säkularistischen Ideologie ist weder negativ noch ausschließlich über „religiöse“ Prädispositionen bestimmbar. Vielmehr ist es, zumindest teilweise, ein Produkt des konkreten religiös-politischen Diskurses der Türkei.

Der religiös-politische Diskurs der Türkei

Der religiös-politische Diskurs in der heutigen Türkei⁴⁴ ist zu Teilen ein Produkt des historischen Bewußtseins seiner Teilnehmer. Deren „Erfahrungsraum“ prägt, um mit Reinhard Koselleck zu argumentieren, ihren „Erwartungshorizont“, der sich in den ideologischen Konstrukten, um die es hier gehen soll, abbildet.⁴⁵ Zunächst soll deshalb auf den Erfahrungsraum dieses Diskurses eingegangen werden. Dabei fasse ich unter „religiös-politischem Diskurs“ Äußerungen und Handlungen, die zum einen bewußt der Allgemeinheit zugänglich gemacht und öffentlich diskutiert werden und sich zweitens auf den Platz und die Funktion der Religion in der Gesellschaft beziehen. Diese Definition umschließt also sowohl Positionen, die für eine bestimmte religiöse Orientierung auftreten, als auch religiös indifferente oder dezidiert antireligiöse Äußerungen.

In der heutigen Türkei ist die Frage des öffentlichen Raumes, welcher der Religion zugestanden wird, immer eine Frage nach seiner Begrenzung beziehungsweise seiner Ausweitung. Stehen die Sachwalter der laizistischen Ideologie des Kemalismus für seine Begrenzung, so fordern islamistische Diskutanten seine Ausweitung. Die Geschichte des jüngeren religiös-politischen Diskurses in der Türkei kann in diesem Sinne als eine Geschichte der Auseinandersetzung religiöser Interessen zunächst mit der Säkularisierungspolitik des Osmanischen Reiches, dann mit der laizistischen Politik der Türkischen Republik gelesen werden. Dabei trat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Nationalismus eine sinnstiftende Kategorie in Erscheinung, die das säkularistische Argument insofern stärkte, als es das universalistische Gemeinschaftsideal der *ümmet (umma)*⁴⁶ in Frage stellte. Deshalb ist die Geschichte des religiös-politischen Diskurses der Türkei auch eine Geschichte der Konkurrenz religiöser und nationalistischer Deutungsmuster.

Im 19. Jahrhundert wurden im Osmanischen Reich – was nicht heißt, daß es hier nicht schon früher säkulare Vorstellungen und Strukturen gegeben hätte – grundlegende Säkularisierungsmaßnahmen getätigt, die zum einen als Wegbereiter der kemalistischen Reformen angesehen werden können, zum anderen im historischen Bewußtsein des religiös-politischen Diskurses von heute fortwirken. Die unter den Sultankalifen Mahmut II (1808-1839) und Abdülmecit (1839-1861) durchgeführten Säkularisierungsmaßnahmen bezogen sich in erster Linie auf das Militär, das Ausbildungswesen, das Rechtssystem sowie auf den Rechtsstatus der nichtmuslimischen religiösen Minderheiten.⁴⁷ 1826 wurde das Janitscharenheer zerschlagen und damit die Voraussetzung für ein säkulares Militärwesen geschaffen.⁴⁸ Säkulare Grundschulen wurden erstmals 1832, zunächst für Militäranwärter, eröffnet.⁴⁹ Neben dem religiösen Recht der *şeriat* (arab.: *sharīʿa*) und der *kanūn*-Gesetzgebung (arab.: *qanūn*) wurde ein säkulares Rechtswesen entwickelt.⁵⁰ In den *Tanzimat*-Edikten von 1839 und 1856 wurden die christlichen Konfessionen und die Juden den Muslimen als Staatsbürger gleichgestellt.

Insbesondere der Übergang zu einem säkularen Ausbildungs- und Rechtssystem sowie die rechtliche Gleichstellung der verschiedenen Religionsgemeinschaften markieren eine Veränderung im Selbstverständnis des Osmanischen Reiches: Der traditionell religiösen Legitimation des Reiches wurden nun schrittweise säkulare Organisationsprinzipien gegenübergestellt. Die Staatsbürgerschaftsbezeichnung „Osmane“ wurde durch § 8 der ersten Verfassung des Osmanischen Reiches (1876) ausdrücklich auch Nicht-Muslimen 'zuerkannt'.⁵¹ Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden die aufklärerischen Ideen des Republikanismus, des Konstitutionalismus und des Nationalismus von einer neuen, zum Teil in Europa ausgebildeten Schicht von Intellektuellen vermehrt rezipiert und auf den eigenen Staat übertragen. Mit dem Typus des westlich gebildeten Intellektuellen betrat ein neuer Akteur, der in Opposition zu den Beamteneliten sowie der muslimischen Gelehrten-schicht stand, die Bühne des religiös-politischen Diskurses der Türkei. In der Bewegung der „Jungen Osmanen“ (*Yeni Osmanlılar*) organisiert, prägte er die Ideologie des „Osmanischen Nationalismus“, die einen dynastisch orientierten Patriotismus mit dem Islam zu verbinden suchte, wesentlich mit.

Im Zuge des Zerfalls des Osmanischen Reiches verlor der Osmanische Nationalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts an Überzeugungskraft, während gleichzeitig die Idee eines „Türkischen Nationalismus“ an Popularität gewann. Die Bedeutung der Religion nahm hierbei kontinuierlich ab. Diese Entwicklung fand ihre Fortsetzung im säkularen „Nationalismus-Prinzip“ (*milliyetçilik*) der 1923 ausgerufenen Türkischen Republik, einem wesentlichen Bestandteil ihrer Staatsideologie, des „Kemalismus“ (*Kemalizm*).⁵² Für Staatsgründer Kemal Atatürk (1881-1938) war die Säkularisierung der Gesellschaft eine Voraussetzung für die Errichtung eines modernen Nationalstaates. Die einflußreichen Bruderschaften des mystischen Islam, deren Netzwerke den Osmanischen Staat durchdrangen, sah er ebenso wie die staatlichen muslimischen Institutionen als Hindernis für die Errichtung eines modernen Staatswesens an.⁵³ Das wichtigste staatliche religiöse Amt des Osmanischen Reiches war dasjenige des *Şeyhülislâm*. Als „Sachwalter des universalen göttlichen

Gesetzes“ verkörperte der Şeyhülislâm die höchste sunnitisch-theologische Autorität und hatte sogar die Macht, den Sultan abzusetzen.⁵⁴

Ein Kernelement des nach Atatürk benannten Kemalismus ist der „Laizismus“ (*laiklik*), der, begrifflich und ideell an die französische *la cité* angelehnt, als Prinzip der Trennung von religiöser und politischer Sphäre bei gleichzeitiger Kontrolle der Religion durch den Staat definiert werden kann. Seine praktische Umsetzung erfuhr das Prinzip des Laizismus in den von 1922 bis 1935 durchgeführten Säkularisierungsmaßnahmen. Deren wichtigste waren die Abschaffung von Sultanat (1922) und Kalifat (1924), die Auflösung aller muslimischen Staatsämter, die schrittweise Säkularisierung des Ausbildungs- und des Rechtswesens sowie 1925 das Verbot der Sufi-Orden und die Schließung der Derwischkonvente.

Zwei Ereignisse aus der Gründungsphase der Republik sollen hervorgehoben werden, um exemplarisch zu zeigen, daß die Frage nach dem Raum der Religion von Beginn der Republik an im wahrsten Sinne des Wortes heftig umkämpft war.

Erster Höhepunkt dieses Konfliktes war der „Scheich-Said-Aufstand“ von 1925, der sich, sowohl kurdisch-nationalistisch als auch religiös motiviert, gegen die säkulare und türkisch-nationale Ausrichtung der Republik richtete.⁵⁵ Des weiteren scheint das Verbot der religiös-traditionellen „Fortschrittlichen Republikanischen Partei“ (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*) vier Monate nach dem Ausbruch des Scheich-Said-Aufstandes bezeichnend für das jakobinische Selbstverständnis des türkischen Staates. Es ist sicher kein Zufall, daß noch im November desselben Jahres die Orden verboten wurden. Nach kemalistischer Philosophie obliegt es allein dem autoritären türkischen Staat, den Raum der Religion in der Gesellschaft zu definieren. Metin Heper bezeichnet „intolerance towards opposition, the tendency to see power as absolute, and in-group/out-group orientation“ als Charakteristika der politischen Kultur der Türkei.⁵⁶ Politische Parteien, die alternative Konzeptionen entwickeln, werden in der Logik dieses Denkens verboten. Die „Wohlfahrtspartei“ (*Refah Partisi*) war im Februar 1998 die sechste religiös orientierte Partei, die im Verlauf der Republikgeschichte der politische Bannstrahl traf.

Im folgenden soll die alevitische Kemalismus-Interpretation als religiös motivierte positive Deutung des Säkularismus herausgearbeitet und ihre Einbettung in den religiös-politischen Diskurs der Türkei deutlich gemacht werden.

Die Aleviten und die kemalistischen Reformen

Die Aleviten, denen ca. 20 Prozent der Bevölkerung der Türkei zuzurechnen sind, stehen bezüglich ihrer Glaubensvorstellungen in der Tradition der extrem-schiitischen „Übertreiber“ (*ghulāt*).⁵⁷ *ghulāt* ist ein Terminus der schiitischen Apologetik und bezeichnet Gruppierungen, die durch ihren Glauben an die Inkarnation des Göttlichen in bestimmten Menschen (*hulül*) und an Seelenwanderung (*tanāsuh*) von der schiitischen Orthodoxie abweichen.⁵⁸ Dazu kommen alttürkisch-schamanische und starke Einflüsse der islamischen Mystik. Das Alevitum⁵⁹ weicht dabei in Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis so weit von der sunnitischen wie auch schiitischen Orthodoxie ab, daß seine Zurechnung zum Islam sowohl unter

Wissenschaftlern als auch unter Aleviten selbst umstritten ist. Dennoch sind die Aleviten eine Gemeinschaft – wenn auch mit sehr geringem Organisationsgrad – im islamischen Umfeld, die sich selbst überwiegend als islamisch begreift und auf islamische Terminologie zurückgreift. Daß sie von Teilen des traditionalistischen und des modernistischen islamischen Lagers als Häretiker gebrandmarkt werden, unterstreicht ihre Zuordnung zum islamischen Deutungskontext der Türkei.

Die Mehrheit der Aleviten der Türkei ist türkischsprachig, ca. 30 Prozent kurdischsprachig. Ich beziehe mich im folgenden lediglich auf die Mehrheit der staatsnahen „türkischen“ Aleviten; auf diejenigen türkischen Aleviten, die dem kemalistischen Staat gegenüber feindlich eingestellt sind und mit dem Prinzip des türkischen Nationalismus unvereinbare Positionen vertreten, soll hier nicht näher eingegangen werden. Durch ihre politische Gesinnung fühlen sich beispielsweise staatskritische türkische Aleviten den „kurdischen“ Aleviten enger verbunden als den staatsnahen türkischen. Die kurdischen Aleviten haben, soweit sie sich mehr über „Kurdentum“ denn über Alevitum definieren, ein eigenes Selbstverständnis als „We-group“⁶⁰ und, damit zusammenhängend, eigene Erfahrungen mit den säkularistisch-nationalistischen Reformen der Gründerzeit sowie der kemalistischen Staatsideologie.⁶¹

Da die Aleviten in ihren Glaubensinhalten und rituellen Formen dem türkischen Bektaşî-Orden sehr nahe stehen und zum Teil auch institutionell mit ihm verbunden sind, werden auch Äußerungen aus dem Bektaşî-Milieu, zumindest bei Ereignissen der jüngeren Geschichte, mitberücksichtigt.⁶² Manche bektaschitische, insbesondere aber alevitische Autoren sind bemüht, die beiden Traditionen weitestgehend zu vereinheitlichen, und berufen sich dementsprechend in ihren Ausführungen auf das „Alevitum-Bektaschitum“ (*Alevilik-Bektaşilik*).

Im alevitischen „Erfahrungsraum“ nimmt die Osmanenherrschaft ungebrochen großen Raum ein. Sie steht im alevitischen Bewußtsein für religiös motivierte Benachteiligung und Gewaltherrschaft. In der Tat waren die Aleviten insbesondere nach ihrer Unterstützung der Safawiden im 16. Jahrhundert Verfolgungen ausgesetzt, galten als Häretiker und politisch unzuverlässig⁶³. Deshalb war es ihnen nicht möglich, gleichberechtigt am öffentlichen Leben teilzunehmen. Sie standen außerhalb des *millet*-Systems, das lediglich den „Religionen der Schrift“ (*ehl-i kitab*), also den Juden und den christlichen Denominationen, weitgehende kulturelle und rechtliche Autonomie gewährte. Vor diesem Hintergrund muß es einleuchten, daß die Aleviten sich nach dem Untergang des Osmanischen Reiches, zumindest der alevitischen Geschichtsschreibung nach, vorbehaltlos und mit Enthusiasmus dem neuen laizistischen Staat, der sich nicht mehr über die Religion definierte, sowie seinem Gründervater und ersten Präsidenten Kemal Atatürk zuwandten.

Die Bektaşîye war unmittelbar von dem Verbot der Orden und der Schließung der Derwischkonvente betroffen. Mit ihrer Geisteshaltung stand sie den Ideen der Republik und des säkularen Nationalstaates näher als die anderen Orden, hatte sie sich doch in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts freimaurerischem und nationalistischem Gedankengut angenähert. So entstammte ein bemerkenswerter Teil der jungtürkischen Elite bektaschitischem Milieu.⁶⁴ Die kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen waren für die Bektaşî also eine ambivalente Angelegenheit, wobei der negative Aspekt, die Schließung der Konvente, durch die

Etablierung eines säkularen Nationalstaates, zumindest nach bektaschitischer Geschichtsschreibung, mehr als aufgewogen wurde. Yusuf Ziya Bey, Sohn eines Bektaschi-Baba⁶⁵, erklärt dieses Phänomen in einer Serie über das Bektaschitum in der Tageszeitung *Yeni Gün* (26.2.-8.3.1931) wie folgt:

„... wie die anderen Orden, wurde auch das Bektaschitum offiziell aufgelöst. Aber die Bektaschi waren darüber, obwohl sie betroffen waren, dennoch ungemein erfreut. Denn die heutigen Ziele und Prinzipien der Republik bedeuten die Erfüllung und Manifestation der Wünsche und ideellen Grundlagen des Bektaschitums.“⁶⁶

Derartigen Bektaschi-Stellungnahmen stehen zwar Aussagen gegenüber, in denen mit einer gewissen Wehmut über die Schließung der Konvente berichtet wird,⁶⁷ jedoch geht der Trend, wie in dem Zitat, eher in Richtung einer Betonung der Konformität von Bektaschitum und Kemalismus. Daß sich nicht nur islamistische, sondern auch säkularistische muslimische Reformer, zu deren Umfeld Bektaschi-Vertreter wie der zitierte Yusuf Ziya zu rechnen sind, als Erneuerer der Religion verstehen konnten, bestätigen die Aufzeichnungen Wilfred Cantwell Smiths, der in den Jahren von 1948 bis 1951 Gespräche mit Vertretern der kemalistischen Elite führte. Smith zitiert einen seiner Gesprächspartner wie folgt:

„Islam needs a reformation. To this extent Turkey is still in the forefront of the Islamic world... Turkey simply took the today necessary, salutary, reforming step of making religion what it should be, an individual, personal matter, a thing of the conscience, a matter of private faith... We have simply freed it.“⁶⁸

Ein anderer Gesprächspartner, von Smith als „educationalist“ bezeichnet, erklärt: „The Muslim world is waiting for a purified, true Islam. We in Turkey are ripe for it.“⁶⁹

Für die Aleviten eröffnete die durch die institutionelle Säkularisierung bedingte Zurückdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit die Möglichkeit, aus der sozialen Isolation hervorzutreten und sich am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Gleichwohl kann von einer rechtlichen Gleichstellung mit den sunnitischen Muslimen nicht die Rede sein, denn das „Präsidium für Religionsangelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Başkanlığı, DİB*), das in der Nachfolge des Şeyhülislâm für die staatliche Verwaltung des Islam zuständig ist, kümmert sich lediglich um die Belange der sunnitischen Muslime. Während also der sunnitische Islam von einer staatlichen Behörde verwaltet und kontrolliert wird und den Juden sowie den christlichen Konfessionen, wie schon im Osmanischen Reich, weitgehende Autonomie zugestanden wird, besitzen die Aleviten als Religionsgemeinschaft keinerlei rechtliche Legitimation. Da Religionsausübung außerhalb des DİB und der anerkannten Religionsgemeinschaften in der Türkei verboten ist, können sich Aleviten nicht offiziell im Namen ihrer Religion versammeln und müssen religiöse Veranstaltungen sowie ihre Vereine und Verbände als „kulturell“ deklarieren. Zwar haben die Aleviten in den letzten Jahren, nicht zuletzt aufgrund ihrer Instrumentalisierbarkeit gegen den erstarkenden politischen Islam, an Reputation bei den staatstragenden Eliten gewonnen, jedoch hat das an ihrer rechtlichen Stellung bis heute nichts verändert. Dieser Umstand sowie ihre negativen Erfahrungen mit der sunnitischen Orthodoxie im

Osmanischen Reich führen dazu, daß die Aleviten das Erstarren islamistischer Gruppen als existentielle Bedrohung erleben und fürchten, im Falle einer islamischen Regierung des Landes wieder verstärkt Benachteiligungen oder gar Verfolgungen ausgesetzt zu werden. Deshalb suchen sie den Pakt mit den laizistischen, kemalistischen Kräften des Staates und bekennen sich nachdrücklich zur kemalistischen Staatsdoktrin.

Die alevitische Deutung des Kemalismus und Atatürks

Das alevitische Verständnis der kemalistischen Reformen und des Kemalismus ist ohne Einbeziehung des besonderen Verhältnisses der Aleviten zu Atatürk nicht vollständig erklärbar.⁷⁰ Beschäftigt man sich mit der alevitischen Kemalismus-Interpretation, stößt man immer wieder auf den Staatsgründer. Atatürk steht im Zentrum fast jeder alevitischen Betrachtung über den Befreiungskampf, die kemalistischen Reformen oder den Kemalismus. Die alevitische Interpretation Atatürks unterscheidet sich dabei in wesentlichen Punkten von nicht-alevitischen Atatürk-Rezeptionen in der Türkei. Sie ist besonders durch strukturelle Ähnlichkeiten mit muslimischer Heiligenverehrung gekennzeichnet. Dies kommt zwar vereinzelt auch bei sunnitischen Atatürk-Interpretationen vor,⁷¹ ist bei den Aleviten jedoch sehr viel weiter verbreitet. So ist seine Deutung als religiöse Heilsgestalt ein hervorstechendes Merkmal der alevitischen Atatürk-Interpretation. Augenfällig ist die Nähe, in die er zum vierten Kalifen Ali und zu Hacı Bektaş, den beiden wichtigsten alevitischen Heiligen, gestellt wird. So findet man das Bildnis Atatürks in vielen alevitischen Wohnzimmern ebenso wie bei alevitischen Vereinen und sogar in den *cemevi* („Versammlungshaus“ – hier feiern die Aleviten ihre rituellen Andachten) an exponierter Stelle neben denjenigen von Ali und Hacı Bektaş. Repräsentiert Imam Ali in der alevitischen Deutung den Kampf für Gerechtigkeit⁷², so steht Hacı Bektaş für die als universalistisch interpretierte Ethik und den Säkularismus⁷³, aber auch den türkisch-nationalen Aspekt des Alevitums⁷⁴. Die alevitische Deutung der Beziehung der drei Figuren korrespondiert mit ihrer bildlichen Komposition. So wird Atatürk als moderne Erscheinung, ja sogar Reinkarnation der beiden alevitischen Heiligen gedeutet.⁷⁵ Von manchen Aleviten wird Atatürk zudem als *Mehdi* (arab.: *Mahdī*, „der Rechtgeleitete“) und/oder „wahrer Erlöser“ (*gerçek kurtarıcı*) verehrt.⁷⁶

Die Betrachtung der alevitischen Atatürk-Interpretation führt zu der zunächst paradox erscheinenden Feststellung, daß mit den Aleviten gerade derjenige Teil der türkischen Bevölkerung, der sich am nachdrücklichsten zum säkularen Gesellschaftskonzept bekennt, dessen Begründer und markantestes Symbol, Kemal Atatürk, zu einem „Heiligen“ (*evliya*) erhöht.⁷⁷

Die Aleviten treten in der Öffentlichkeit als radikale Verfechter des Kemalismus auf. Als religiöse Minderheit haben sie ein besonderes Interesse an der säkularen Staatsform. Man kann die politische Ausrichtung der Aleviten deshalb als „systemkonformierend“ bezeichnen. Das Nationalismus-Prinzip steht für die Aleviten als Gegenmodell zur *umma*- beziehungsweise *millet*-Konzeption des osmanischen Staates, von der die Aleviten ausgeschlossen waren. Jedoch geht die alevitische

Interpretation der kemalistischen Prinzipien Laizismus und Nationalismus über Aspekte, die das gesellschaftliche Zusammenleben betreffen, hinaus. Von den staatsnah-türkischen Aleviten wird der Kemalismus als Produkt und praktischer Ausdruck alevitisch-bektaschitischer Werte und Ideale beschrieben. So verweist der alevitische Schriftsteller Baki Öz darauf, daß „Elemente wie Freiheit, Unabhängigkeit, Laizismus, Demokratie und Wissenschaftlichkeit für das Alevitum-Bektaschitum grundlegende und unabdingbare Regeln und Prinzipien“⁷⁸ seien und seine „Lebensart“ (*yaşama biçimi*)⁷⁹ darstellten. Deshalb würden sich Wesen, Grundlagen, Herkunft und Prinzipien von Kemalismus und Alevitum-Bektaschitum entsprechen, woraus das „emotionale Band“ (*duygusal bağ*), das Alevitum-Bektaschitum und Kemalismus verbinde, resultiere.⁸⁰ Aus dieser Perspektive erscheint der Kemalismus als praktische Umsetzung alevitisch-bektaschitischer Philosophie und Weltanschauung, und die kemalistische Revolution wird als gesamtgesellschaftliche Umsetzung des alevitisch-bektaschitischen Gesellschaftsideals begriffen:

„Die Bektaşî-Gesellschaft hatte die Revolution Atatürks mit ihren eigenen Anschauungen schon vor siebenhundert Jahren verwirklicht. Was Mustafa Kemal suchte, existierte in der Bektaşî-Gesellschaft schon, wurde in der Geschichte auch schon praktiziert. Es mußte nur noch in Gesetze und in Politik umgesetzt werden. Das tat Mustafa Kemal... Bei den Neuerungen wie Laizismus, Unabhängigkeit, bei dem sprachlichen und kulturellen Nationalismus, dem Übergang zur Volkssouveränität, den Frauenrechten ... gründet sich die kemalistische Kraft auf Bektaşî-Wurzeln.“⁸¹

Öz impliziert, daß man Kemalismus und Alevitum-Bektaschitum letztlich gleichsetzen könne, und erklärt die „Identifikation des Alevitum-Bektaschitums mit dem Kemalismus“ (*Alevî-Bektaşîlik'in Atatürkçülük'le özdeşleşmesi*).⁸² An anderer Stelle bezeichnet er den Kemalismus als „eine neue Nationalreligion“ (*yeni bir ulusal din*) und spricht von der „Religion des Kemalismus“ (*Kemalizm dini*).⁸³

Die hier vorgestellte Kemalismus-Interpretation repräsentiert in ihrer Radikalität sicher nicht die alevitische Durchschnittsauffassung. Sie kann andererseits aber auch nicht als peripher abgetan werden, wird sie doch mit Öz von einem der renommiertesten alevitischen Schriftsteller vertreten. Auch ist mir bisher noch keine öffentliche alevitische Kritik an seiner Interpretation begegnet.

Der Kemalismus wird von den Aleviten gleichsam „sakralisiert“, wenn sie seine Entstehung aus der alevitischen Weltanschauung heraus erklären. Die kemalistischen Reformen werden zur „Heilstat“ Kemal Atatürks und damit Teil der alevitischen „Heilsgeschichte“. Kemal Atatürk wird zum „Heiligen“, die kemalistischen Reformen und die kemalistische Ideologie erhalten eine religiöse Legitimation.

Die alevitische Kemalismus-Interpretation innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei

Das Phänomen der religiösen Legitimation einer säkularen Staatsideologie, wie es uns bei der alevitischen Kemalismus-Interpretation begegnet, ist meines Erachtens

auch als eine Reaktion auf muslimisch-nationalistische und islamistische Gesellschaftsentwürfe, mit denen sie innerhalb der türkischen Weltsicht konkurriert, zu verstehen.⁸⁴ So scheint die rezente Konjunktur der alevitischen Kemalismus-Interpretation in einem Zusammenhang mit dem Bedeutungszuwachs von Konzeptionen wie zum Beispiel der „Türkisch-Islamischen Synthese“ oder der „Gerechten Ordnung“ im religiös-politischen Diskurs der Türkei der 1980er und 1990er Jahre zu stehen.

Gefördert von Kenan Evren, dem führenden General des Putsches von 1980, und Turgut Özal, von 1983 bis 1989 Ministerpräsident der Türkei, findet die von der nationalreligiösen „Intellektuellenvereinigung“ (*Aydınlar Ocağı*) formulierte Idee der „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk-İslam Sentezi*)⁸⁵ seit den 1980er Jahren weite Verbreitung im Staatsapparat. Den Kern der Türkisch-Islamischen Synthese bildet die Überzeugung, daß die türkische „Nationalkultur“ (*milli kültür*) ebenso auf den moralischen Prinzipien des vorislamischen, „rassisch“ reinen Türkentums wie auf dem Islam basiere. Sie betont die Besonderheiten der türkischen Interpretation des Islam und die Verdienste der Türken um seine Entwicklung. Die Konstruktion einer eigenständigen türkisch-islamischen Tradition gerät dabei zwangsläufig in Konflikt mit der universalistischen *ümmet*-Konzeption. Dennoch bezieht sich die Türkisch-Islamische Synthese positiv auf den Laizismus, wengleich die Rolle des Islam, und zwar seiner sunnitischen Lesart, nach den Vorstellungen der Türkisch-Islamischen Synthese in der Öffentlichkeit aufgewertet werden sollte. Verglichen mit dem rigiden Laizismus des klassischen Kemalismus fördert die Türkisch-Islamische Synthese einen liberaleren Umgang mit dem Islam in der Öffentlichkeit. In bezug auf die kemalistische Ideologie kann sie als „systemreformierend“ bezeichnet werden – personifiziert in der Figur Özals, der sich nicht scheute, öffentlich als frommer Muslim aufzutreten, ohne daß er für einen islamischen Staat eingetreten wäre.⁸⁶ Der ehemalige Staatspräsident Süleyman Demirel (1993-2000) steht in gewisser Weise in der Nachfolge Özals, wenn er sich dafür einsetzt, Islam und kemalistische Ideologie miteinander zu verbinden.⁸⁷

„Nationalreligiöse Sicht“ (*milli görüş*)⁸⁸ und vor allem „Gerechte Ordnung“ (*adil düzen*) sind die ideologischen Schlagwörter der Wohlfahrtspartei und, nach deren Verbot, ihres Nachfolgers, der „Tugendpartei“ (*Fazilet Partisi*).⁸⁹ Die „Gerechte Ordnung“, die einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus aufzeigen möchte, wurde 1985 als Programm der Wohlfahrtspartei verabschiedet.⁹⁰ Sie steht für einen „sauberen Staat“⁹¹ und einen mit der Moderne versöhnten kollektivistischen Gesellschaftsentwurf. Im Rückspiegel orientiert sie sich an einem idealisierten Bild der islamischen Frühzeit, im Blick nach vorn sucht sie nach pragmatischen Handlungsanleitungen für die Gegenwart. Die „Gerechte Ordnung“ formuliert einen Gesellschaftsentwurf, der die Basisprinzipien des Kemalismus, den Nationalismus und den Laizismus, insofern relativiert, als er sie einem islamischen Deutungsmuster unterordnet. Deshalb kann man ihre Haltung gegenüber dem Kemalismus, im Gegensatz zur Türkisch-Islamischen Synthese, die sich als nationalreligiöses Projekt innerhalb der türkischen Staatsideologie begreift, als „systemrevolutionierend“ bezeichnen.

Die ideologischen Grenzen der skizzierten Kemalismus-Interpretationen sind nicht statisch. Immer wieder gibt es Versuche, sie aufzubrechen. Ein Beispiel ist die im Spätsommer 1998 von staatsnahen Akteuren initiierte Diskussion um das „Türkische Muslimentum“ (*Türk Müslümanlığı*).⁹² Sie kann vereinfacht als populistische Spielart der Türkisch-Islamischen Synthese bezeichnet werden, wobei sie jedoch, im Gegensatz zu deren sunnitischen Exklusivität, die Aleviten ausdrücklich zu integrieren bemüht ist. Die kulturalistische Lesart des Türkischen Muslimentums betont die Besonderheiten der türkisch-islamischen im Vergleich zur arabisch- bzw. persisch-islamischen Kultur. In dieser Argumentationslinie wird des öfteren auch von einem „Anatolischen Muslimentum“ (*Anadolu Müslümanlığı*) gesprochen und auf die spezifischen Formen des gelebten türkischen Islam verwiesen.⁹³ Die Vielfalt der Orden und die „konfessionelle“ Aufspaltung in Sunniten und Aleviten werden hier als eigener kultureller Wert verstanden, und der säkulare Charakter des Türkentums wird positiv hervorgehoben. Die Aleviten werden in dieser Diskussion als Teil der kulturellen Vielfalt Anatoliens identifiziert. Sie können, mit dem hohen Stellenwert, den bei ihnen zum einen türkische Traditionen, zum anderen Werte wie „Toleranz“ und „Laizismus“ besitzen, als Paradebeispiel gelebten Türkischen Muslimentums gelten. Gleichzeitig wird den Aleviten jedoch von Kritikern des Türkischen Muslimentums unterstellt, Bestrebungen zu unterstützen, die darauf abzielten, dem Alevitum mit Hilfe des neuen Begriffs zum Rang einer Staatsreligion zu verhelfen.⁹⁴ Für das islamistische Lager stellt das Alevitum eine Abweichung vom Islam dar und wird deshalb mitsamt dem Türkischen Muslimentum zurückgewiesen.

Das Angebot des Schlagworts Türkisches Muslimentum, das sich gerade wegen seiner Ungenauigkeit für ein gesellschaftsübergreifendes national-religiöses Deutungsmuster anbietet, fällt insbesondere bei den staatsnahen türkischen Aleviten auf fruchtbaren Boden. Ich zitiere Öz aus einem drei Jahre vor der Diskussion um das Türkische Muslimentum erschienenen Buch:

„Das Alevitum ist eine Auslegung des Türkentums innerhalb des Islam; es ist eine Art Türkischer Islam, mit dem die Türken den Arabischen Islam bereichert haben.“⁹⁵

Das Anliegen des Türkischen Muslimentums ist die Förderung eines säkularen, nationalen Islamverständnisses, das als bewußt konstruierte Gegenfront gegen die islamistische und die kurdisch-nationalistische Bewegung verstanden werden kann. Die Aleviten, die sich der Intention des Türkischen Muslimentums anschließen, finden sich hier in einer Allianz mit der staatstragenden kemalistischen Elite und den Militärs. Die Motivation zu diesem Bündnis liegt in der von den Aleviten als existentiell empfundenen Bedrohung durch den Islamismus begründet. Das gemeinsame Interesse am Fortbestand des laizistischen Staates und seiner kemalistischen Ideologie ist dabei das Band, das sie eint.

Die Sakralisierung des Säkularismus durch die Aleviten – ein Erklärungsversuch

Die historische Bedeutung der kemalistischen Reformen für die Aleviten bietet, vor dem Hintergrund der alevitischen Interpretation ihrer Geschichte als Leidensgeschichte, einen ersten Ansatzpunkt für einen verstehenden Zugang zu dem beschriebenen Phänomen. Atatürk war für die Aleviten in gewissem Sinn tatsächlich ein „Befreier“: Durch die von ihm federführend betriebenen Reformen veränderte sich die Stellung der Aleviten in der Gesellschaft grundlegend. Der neue Staat definierte seine Bürger nicht mehr, wie zuvor das Osmanische Reich, über die Religionszugehörigkeit. Die positiven Konsequenzen der radikalen Veränderungen, die das kemalistische Modernisierungsprogramm mit sich brachte, überwiegen dabei. Aus alevitischer Sicht hat die Republik die Aleviten von „Vogelfreien“ (*katili vacip*) zu „Bürgern“ (*yurttaş*) gemacht.⁹⁶ Jedoch hatte die Umsetzung des kemalistischen Programms für die Aleviten indirekt – und für die Bektaşî mit der Schließung ihrer Konvente sogar unmittelbar – auch negative Folgen. Die starke Identifikation mit dem säkularen Nationalstaat ging einher mit einer niedrigeren Bewertung der religiösen Identität. So durchlebte das Alevitum auch einen Prozeß der „innerlichen“ Säkularisierung. Die religiösen Traditionen und Riten wurden vielerorts fallengelassen.⁹⁷ Damit führten die kemalistischen Reformen das Alevitum indirekt in eine Identitätskrise. Die alevitische Tradition wurde im Glauben an die identitätsstiftende Kraft des Nationalismus und an die Wirksamkeit der Säkularisierungsmaßnahmen aufgegeben. Erst als sich definitiv zeigte, daß die Säkularisierung der Türkei keinen fortschreitenden Prozeß darstellte, sondern im Gegenteil sogar zurückgenommen zu werden drohte und als der Nationalismus in den 1980er Jahren sogar von staatlicher Seite zunehmend mit muslimischen Attributen versehen wurde, nahmen die Aleviten wahr, daß sie am Ende dieser Entwicklung als große Verlierer dastehen könnten: die Religion aufgeben und vom vermeintlich säkularen Staat „verraten“. Vor diesem Hintergrund erscheint die jüngere Wiederaneignung ihrer Religion durch die Aleviten als Versuch, ein Stück Identität zurückzuerhalten, das sie aufgegeben hatten, da sie an die Kraft des Kemalismus glaubten. An dessen Wirksamkeit glauben sie auch heute noch, versehen ihn jedoch verstärkt mit einer religiösen Note.

Das alevitische Religionsverständnis

Das alevitische Religionsverständnis bietet einen transzendentalen Erklärungsansatz für die alevitische Affinität zum Kemalismus, weshalb es im folgenden näher erläutert werden soll. Das Alevitum kann im weiteren Sinne der *bâtîniyya* zugerechnet werden, ein Begriff, der sich vom arabischen *bâtîn* („das Innerliche“) ableitet und im Mittelalter ursprünglich für die schiitische Ismā‘îlî-Sekte verwendet worden war.⁹⁸ Charakteristisch für die *bâtîniyya* ist die allegorische Qur’âninterpretation, der es weniger um „äußerliche“ (*zāhirî*) Bedeutungen als vielmehr um den „inneren“ (*bâtîni*) Sinn der Offenbarung geht. Das hieraus resultierende esoterische Reli-

gionsverständnis ist charakteristisch für alle zu den *ghulāt* zu rechnenden Strömungen. „Esoterisch“ ist es insofern, als das Wissen um den verborgenen Sinn nur an Eingeweihte weitergegeben werden darf. Verstärkt wurde das esoterische Moment durch die Praxis der *taqiyya* („Verstellung“), die es nach klassischer schiitischer Lehrmeinung für legitim und sogar geboten erklärt, den eigenen Glauben zu verheimlichen, wenn diese Verheimlichung den Gläubigen vor Angriffen zu schützen vermag.⁹⁹ *Taqiyya* ist jedoch mehr als Verstellung in einer Situation der Bedrängnis. Unter dem sechsten Imam Ja‘far aṣ-Ṣādiq (gest. 766) nahm die Schia eine dezidiert quietistische Haltung ein,¹⁰⁰ die sich darin äußerte, daß der politische Machtanspruch zurückgestellt und gleichzeitig die Trägerschaft geheimen Wissens von den Imamen betont worden war. Mit Hans G. Kippenberg „war die Verstellung zu einer Maxime im Verhältnis zur Welt geworden... Die Praxis der Verstellung war keineswegs mehr nur eine Konzession in Notsituationen ... sondern ein praktisches Postulat des Glaubens“¹⁰¹. Das religiöse Wissen (*‘ilm*) des Imam wurde als Grundlage seiner religiösen Autorität angesehen, die politische Macht des Kalifats, beziehungsweise später des Sultanats, verlor demgegenüber an Bedeutung.¹⁰² Mit dem Beginn der „Verborgenheit“ (*ḡayba*) des zwölften Imam Mahdī wurde die quietistische Position noch verstärkt, und das Postulat der *taqiyya* erhielt eine neue Dimension, die sich in einer mystischen Verbindung von „Verborgenheit“ und „Verheimlichung“ ausdrückt:

„*Taqiyya* bezeichnet das Handeln unter der Bedingung, daß der Mahdī noch nicht da ist. Sie war eine Folge der Verborgenheit des von Gott Rechtgeleiteten Imām. Die *taqiyya* gleicht daher einem Schleier, hinter dem Wahres und Reines verborgen gehalten werden muß.“¹⁰³

Daher ist die Minderheitensituation der *ghulāt* nur ein äußerer Umstand und Legitimationsgrund für die Ausübung von *taqiyya*. Ihre innere, esoterische Dimension konstituiert sich aus der Heiligkeit des bis zur Wiederkehr des Mahdī zu verheimlichenden religiösen Wissens.

Es zeigt sich generell, daß in der Schia bezüglich des Verhältnisses von Religion und Politik eine weitergehende Trennung vorgenommen wurde als in der sunnitischen Theologie. Im Gegensatz zu sunnitischen Herrschaftstheoretikern, die dem theokratischen Ideal als Ausgangspunkt ihrer Rechtfertigungen der realen Machtverhältnisse Tribut zu zollen pflegten, ließ die Schia schon unter Ja‘far aṣ-Ṣādiq von diesem Ideal ab. Die klassische schiitische Theologie, die allein dem Imam die Befähigung und Legitimation zur weltlichen Herrschaftsausübung zubilligt, beschränkte somit die eigenen Ansprüche auf weltliche Herrschaft radikal¹⁰⁴: „Political rule was thus secularized and viewed pragmatically.“¹⁰⁵

Der *bāṭinī*-Einfluß auf das Religionsverständnis der Aleviten läßt sich anhand der Lehre von den „Vier Toren“ (*dört kapı*), einer Interpretation der klassisch sufischen Stufenlehre des mystischen Weges, die die Aleviten mit den Bektaşi gemeinsam haben, verdeutlichen: Die erste Stufe ist das „Tor der Şeriat“ (*şeriat kapısı*). Da das Alevitum kaum auf schriftliche Überlieferung zurückgreifen kann und es keine institutionalisierte Orthodoxie besitzt, verwundert es nicht, daß man bezüglich der Deutung der ursprünglich geheimen Lehre – das „Bektaşi-Geheimnis“ (*Bektaşi sır-*

rı) ist in der Türkei zu einer allgemeinen Metapher geworden¹⁰⁶ – unterschiedliche Interpretationen vorfindet. So stehen zwei alevitische Erklärungen des *şeriat kapısı* nebeneinander. In der einen steht *şeriat* nicht wie im orthodoxen Verständnis für das religiöse Recht, sondern für grundlegende Regeln des mystischen Weges. Diese alevitische *şeriat*-Interpretation kann als *bāṭinī*-Entsprechung der sunnitischen *ẓāhirī*-Interpretation von *şeriat* gedeutet werden, nach der der Terminus für das religiöse Recht steht¹⁰⁷; sie wird also über die Abgrenzung von der sunnitischen Interpretation definiert. In der zweiten Interpretation ist die Stufe der *şeriat* diejenige „für die gewöhnlichen Menschen“ (*sıradan insanlar için*)¹⁰⁸, in der es darum geht, zunächst die äußeren Regeln der Religion zu befolgen. Im Gegensatz zur ersten Interpretation des *şeriat*-Begriffes scheint diese zweite also dem orthodoxen Verständnis zu entsprechen. Eine allerdings nur scheinbare Entsprechung – glauben doch viele Aleviten, sie hätten diese Stufe durch Geburt in die alevitische Gemeinschaft überschritten und seien deshalb zu den äußeren Vorschriften des Islam nicht mehr verpflichtet.¹⁰⁹ Wir haben es hier mit einer Modifikation der „Vier-Tore-Lehre“ zu tun – ihre klassische Auslegung sieht die durch das „Tor der Şeriat“ symbolisierte Befolgung der äußeren Regeln des Islam als Voraussetzung für den Zugang zu den weiteren Stufen des mystischen Weges an.

Über die Initiation in die alevitische, beziehungsweise bektaschitische Ritusgemeinschaft gelangt man zur zweiten Stufe, zum „Tor der Tarikat“. Mit dem Erreichen der jeweils nächsthöheren Stufe läßt man die vorige hinter sich. So ist der Gläubige, der die Stufe der *tarikāt* (arab.: *ṭarīqa*) erreicht hat, nicht mehr an die *şeriat* gebunden. *Tarikāt* steht in diesem Kontext nicht nur für einen bestimmten mystischen Weg, seine Regeln und die Initiation in seine Mysterien, sondern auch für die erste Stufe der mystischen Erfahrung. Die weiteren Stufen dieses Weges werden durch die „Tore“ des *marifet* und des *hakikat* symbolisiert. *Marifet* (arab. *maʿrifā*) steht für die mystische Erkenntnis. Ziel ist die *Unio mystica*, die mystische Vereinigung mit Gott, die dann im Durchschreiten des „Tores der *hakikat*“ (arab.: *ḥaqīqa*) erfahren werden kann. Dabei ist Gott nach alevitischer Lehre, im Gegensatz zur islamischen Orthodoxie¹¹⁰, nicht absolut transzendent, sondern offenbart sich in der Welt und zeigt sich im Menschen, seiner vollkommensten Schöpfung. Die Aleviten berufen sich hier auf das dem bedeutenden mittelalterlichen Mystiker Ibn ʿArabī (1165-1240) zugeschriebene Konzept der „Einheit des Seienden“ (*waḥdat al-wujūd*, türk.: *vahdet-i vücüt*)¹¹¹, „deren Philosophie von der Einheit von Gott, Natur und Mensch ausgeht“¹¹². Gott ist also nach alevitischem Verständnis immanent, offenbart sich in der Natur und im Menschen. Deshalb wird auch Ibn Manşūr al-Ḥallāj (gest. 922), der „Märtyrer der mystischen Liebe“¹¹³, mit seinem berühmten Ausspruch „Ich bin die Wahrheit“ (*Enel Hak*, arab.: *Anā al-Ḥaqq*), mit dem der Zustand der *Unio mystica* beschrieben wird, von Aleviten häufig zitiert.¹¹⁴ Hier zeigt sich der Einfluß der Lehren der den *ghulāt* zuzurechnenden extrem-schiitischen *Hurūfī*-Sekte, die Gott im Menschen und insbesondere im menschlichen Gesicht wiedererkennt. Die bekannten Bektāşi-Kalligraphien, die das menschliche Gesicht mit den Buchstaben des Gottesnamens oder auch *Alis* darstellen, sind Produkte der *ghulāt*-Doktrin des *ḥulūl* im allgemeinen und des *Hurūfī*-Einflusses im

besonderen.¹¹⁵ Ali wird dabei als „la manifestation de Dieu ... par excellence“¹¹⁶ verehrt.

Die alevitische Lehre ist, im Gegensatz zum Religionsverständnis von sunnitisch wie zwölferschiitischer Orthodoxie, stark auf das Diesseits ausgerichtet. Auf Aussagen über das Jenseits trifft man äußerst selten. Da sich Gott in der Natur und vor allem im Menschen offenbart, besitzt das Diesseits im alevitischen Weltbild eine ungleich höhere Wertigkeit, als es das transzendente Gottesverständnis der islamischen Orthodoxie, gleich ob sunnitisch oder schiitisch, ermöglicht. Der die Bedeutung des Qurʾān relativierende Aphorismus „Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch“¹¹⁷, der von den Aleviten häufig zur Erklärung ihres Religionsverständnisses herangezogen wird, verdeutlicht dies.

Auf der Ebene der Lehre wird dem orthodoxen, „äußerlichen“ Verständnis der *şeriat* von den Aleviten die „innerliche“ mystische Wahrheit (*hakikat*) entgegengehalten¹¹⁸ und das Alevitum als Philosophie der Befreiung von der *şeriat* gedeutet¹¹⁹. Auf der Ebene der gesellschaftlichen Ordnung setzen die Aleviten der islamistischen Forderung nach der Einführung der *şeriat* als Fundament der Rechtssprechung das Prinzip des Laizismus entgegen, das als Wesensmerkmal der alevitischen Philosophie und Gesellschaftsvorstellung dargestellt wird.¹²⁰ In der quietistischen Tradition der Schia stehend, ist den Aleviten das theokratische Ideal fremd. Der Gottesstaat wird nicht durch Menschenhand, sondern durch die Wiederkehr des Mehdi eingeleitet. Der Mehdi-Glaube ist dabei als der Katalysator dessen zu sehen, was im folgenden als „Kızılbaş-Tradition“ der Aleviten beschrieben wird.

Die „Kızılbaş-Tradition“

Diese Tradition der religiösen Legitimierung politischer Aktion ist ein wichtiger Bestandteil des historischen Bewußtseins der Aleviten. Es wurde anscheinend immer dann aktiviert, wenn eine charismatische Persönlichkeit hervortrat, die von den Aleviten, respektive den *Kızılbaş*, ihrer historischen Bezeichnung, als religiös-politischer Führer anerkannt wurde. „Kızılbaş“ („Rotkopf“) wurden seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die turkmenischen Anhänger der persischen Safawiden genannt;¹²¹ die Bezeichnung bezieht sich auf ihre rote Kopfbedeckung. In der Allianz mit den Safawiden erhoben sie sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts mehrmals gegen die Osmanen, da sie deren Steuerpolitik und religiöser Orthodoxie zu entkommen suchten.

Die Führer des Ordens der Şafawiyya, beziehungsweise der safawidischen Dynastie, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts aus dem Orden hervorgingen, wurden von den *Kızılbaş* bis zur Vergöttlichung verehrt. Erika Glassen verweist darauf, daß „die bedingungslose Hingabe an eine Führergestalt, die von den Anhängern als *Mahdī*, als erwarteter Erlöser aus geistiger und sozialer Not verehrt wird...“ „... aus der anatolischen Tradition zu stammen scheint...“¹²². Wie Glassen weiter ausführt:

„Diese Hoffnung und dieser Glaube, die sich an eine Führergestalt knüpfen, scheint den ‚kleinasiatischen Empörungen‘ gemeinsam zu sein. Das Bewußtsein der göttlichen Sendung des Führers gibt der Bewegung ihre Stoßkraft. Der

Fanatismus der Anhängerschaft ist durch den metaphysischen Bezug grenzenlos, ihre Opferbereitschaft für den Führer ist bedingungslos. Gerade diese Merkmale charakterisieren auch die *Qızılbaş*, die turkmenischen Stammeskrieger...¹²³

Hier scheint mir ein Schlüsselement der „alevitischen *Kızılbaş*-Tradition“ vorzuliegen. Mittels einer Episode aus einer anonymen safawidischen Chronik, die Glasen als ihrem Ursprung nach turkmenisch deutet, kann sie die spezifische Qualität, die dem safawidischen Führer – hier dem von den Aleviten besonders verehrten Gründer des safawidischen Reiches, Schah Ismā‘il – zugesprochen wird, rekonstruieren:

„Ismā‘il ... erscheint weder als Gott noch Prophet, sondern als Vorbote und temporärer Statthalter des 12. Imāms, auf dessen Wiederkehr aus der Verborgenheit die Zwölferschi‘iten warten... Doch Schah Ismā‘il ist nur ein Glied in der Kette der Empörer gegen die unvollkommene muslimische Gesellschaft... Endgültiges Heil wird erst die Wiederkehr des verborgenen zwölften Imāms über die Welt bringen.“¹²⁴

Sieht man Schah Ismā‘il in diesem Sinn als „temporären Mehdi“, so läßt sich verstehen, wie aus dem *Kızılbaş*-Milieu des 16. Jahrhunderts immer wieder religiös-politische Führerpersönlichkeiten hervortreten konnten, die, unabhängig davon, ob sie nun im einzelnen so bezeichnet wurden oder nicht, die „Mehdi-Funktion“ übernehmen konnten.

Die *Kızılbaş*-Tradition stellt einen Bruch mit dem schiitischen Quietismus dar. In der endzeitlichen Erwartungshaltung, manifestiert im Glauben an den „temporären Mehdi“, wird das Gebot der *taqiyya* aufgehoben; im Zustand des revolutionären, religiös und politisch motivierten Aufbegehrens verliert die Praxis der Verstellung ihren Sinn. Vielmehr ist hier die Aufhebung des quietistischen Postulats zu beobachten. Mit Arjomand kann „the fusion of the religious and the political spheres and the sacralization of the political action“¹²⁵ als Charakteristikum der *Kızılbaş*-Erhebungen bezeichnet werden.

Zusammenfassung

Die modernen Aleviten knüpfen mit der Sakralisierung ihrer politischen Überzeugung an eine Tradition an, die, wie gezeigt wurde, bis zu den *Kızılbaş*-Erhebungen des 15. und 16. Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann. Bezüglich der Staats- und Gesellschaftsform, die sie heute anstreben, sind sie laizistisch. Ihr Laizismus hat jedoch eine derart starke religiös-ideologische Färbung, daß er bis zur Sakralisierung der politischen Utopie gehen kann; zumindest jedoch werden das Laizismus-Prinzip und die alevitische Philosophie in eine logische Verbindung miteinander gestellt: „Die alevitische Philosophie bildet die geistige Grundlage des Laizismus, während das alevitische Gesellschaftsprojekt die Massenbasis für den Laizismus erschafft...“¹²⁶

Als moderner Mehdi fungiert dabei, wie gezeigt wurde, Kemal Atatürk. Erkennt man den heilsgeschichtlichen Hintergrund der alevitischen Deutung des Kemalismus, so läßt sich hieraus die Motivation der Aleviten, sich politisch zu engagieren, und, damit einhergehend, ihre Aufgabe des *taqiyya*-Postulats – zumindest seines äußerlichen Aspektes – erklären. Es zeigt sich, wie wichtig der spezifisch alevitische „Erfahrungsraum“ für die Deutung alevitischer Äußerungen und Handlungen von heute ist. Die aus den alevitischen Geschichtsmythen abgeleiteten Metaphern fungieren als Deutungsrahmen für die Interpretation von heutigen Ereignissen und wirken somit unmittelbar auf die gesellschaftlichen und politischen Forderungen und Ideale der Aleviten. Umgekehrt modifizieren die Aleviten auch ihre Geschichtsdeutung auf der Basis jüngerer Erfahrungen. Die alevitische Geschichtsdeutung konstituiert sich somit, um nochmals Kosellecks Kategorien aufzugreifen, im Spannungsfeld von alevitischem „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“.

Wie kann die spezifisch alevitische Interpretation des Kemalismus, die diesem einen Platz innerhalb der religiösen Weltdeutung der Aleviten zuweist, und, damit verknüpft, die alevitische Mystifizierung Atatürks zusammenfassend gedeutet werden? Hier soll argumentiert werden, daß sich die „Sakralisierung des Säkularismus“ durch die Aleviten durch das Zusammenspiel dreier Faktoren erklären läßt:

Zunächst (1) bringen das kollektive alevitische Bewußtsein, als religiöse Minderheit von der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit bedroht zu werden, und die sich hieraus ableitende Angst vor einer Islamisierung der Republik die Aleviten dazu, das Laizismus-Prinzip nachdrücklich zu verteidigen; dann (2) ermöglichen die Ableitbarkeit säkularer Prinzipien aus den eigenen Überlieferungen und ihr Religionsverständnis den Aleviten, die Kompatibilität von Kemalismus und Alevitum zu diagnostizieren; und schließlich (3) können die Aleviten, in der Anknüpfung an die im Kern antisäkulare *Kızılbaş*-Tradition, politischen Aktivismus in einen religiösen Sinnzusammenhang stellen. Kemalismus und Alevitum legitimieren sich somit gegenseitig: Die politischen Überzeugungen werden aufrechterhalten, und gleichzeitig kann neu an die religiöse Tradition angeknüpft werden.

Was gewinnen die Aleviten durch die religiöse Interpretation des Kemalismus und seines Symbols Atatürk? Zunächst rechtfertigt ihre religiöse Deutung das Festhalten am Kemalismus, auch wenn seine reale Erscheinungsform nicht dem alevitischen Ideal entspricht. In einen religiösen Kontext gestellt, erhält der Kemalismus eine zusätzliche Legitimation und wird gegen Kritik tabuisiert. Peter L. Berger formuliert hierzu allgemein: „Religion legitimiert gesellschaftliche Institutionen, indem sie ihnen einen ontologisch gültigen Status verleiht, d. h. sie stellt sie in einen heiligen kosmischen Bezugsrahmen.“¹²⁷

Die religiöse Legitimation des Kemalismus bietet den Aleviten des weiteren die Möglichkeit, neu an ihre Identität und Sinn stiftende religiöse Tradition anzuknüpfen. Indem sie es den Aleviten ermöglicht, sich von neuem positiv zu ihrer Religion zu bekennen, übernimmt sie eine Brückenfunktion zwischen religiösem und politischem Credo. Die politischen Überzeugungen, die durch die jüngeren Entwicklungen des religiös-politischen Diskurses der Türkei in Frage gestellt werden, müssen nicht preisgegeben werden: Die verhandelten Begriffe, wie zum Beispiel „Laizismus“ oder „Kemalismus“, bleiben dieselben, und das Bekenntnis zu ihnen muß nicht wi-

derrufen werden; sie werden gleichwohl in einen neuen, religiösen Sinnzusammenhang gestellt, sakralisiert.

Dabei treten die Aleviten nicht, wie dies islamistische Bewegungen zum Teil tun, in Parteien organisiert an die Öffentlichkeit. Es geht ihnen nicht darum, ihre Interpretation des Kemalismus mehrheitsfähig zu machen. Als „ethnische“ Minderheit können sie nicht „missionierend“ für ihre Vorstellungen werben. Dennoch betreiben sie eine inzwischen einflussreiche Lobbyarbeit,¹²⁸ die, wie im Fall der Diskussion um das Türkische Muslimentum, die von dem damaligen Ministerpräsidenten Mesut Yılmaz auf einer alevitischen Veranstaltung initiiert worden war, Früchte trägt. Das Anliegen des Türkischen Muslimentums ist die Förderung eines säkularen, nationalen Islamverständnisses, was auch als Gegenreaktion auf die starke islamistische Bewegung verstanden werden kann. Die Aleviten, die sich der Intention des Türkischen Muslimentums anschließen, finden sich hier in einer Allianz mit der staatstragenden kemalistischen Elite und den Militärs. Die Motivation zu dieser Allianz liegt in der von den Aleviten als existentiell empfundenen Bedrohung durch den Islamismus begründet. Ihre Reputation als eifrige Kemalisten macht sie hierbei zu einem natürlichen Partner der kemalistischen Eliten. So präsentieren sich die Aleviten als muslimisch motivierte Vertreter eines säkularistischen Gesellschaftsentwurfes – wobei der alevitische Säkularismus selbst wiederum nur aus dem Zusammenspiel von alevitischem Geschichtsbewußtsein und religiösem Weltbild sowie dem konkreten religiös-politischen Diskurs der Türkei erklärt werden kann.

Anmerkungen

- 1 Abdullahi A. An-Naim, Political Islam in National Politics and International Relations. In: Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999, S. 103-121, S. 127f. (Anm.), hier: S. 106.
- 2 Ebenda, S. 103.
- 3 Vgl. Stephan Conermann, *Muṣṭafā Maḥmūd und der modifizierte islamische Diskurs*, Berlin 1996, S. 6-8.
- 4 Eine kurze Einführung in die Geschichte des Begriffs Säkularisierung bietet Bryan R. Wilson, *Secularization*. In: Mircea Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, New York u.a. 1993, S. 159-165, hier: S. 159; einen Überblick über die religionssoziologische Säkularisierungsdebatte liefern: Karel Dobbelaere, *Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences*. In: *Social Compass*, London 31 (1984) 2-3, S. 199-219; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, S. 11-39, Detlef Pollack, *Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems*. In: *Dialog der Religionen*, Gütersloh 5 (1995) 2, S. 114-121.
- 5 Vgl. Reinhard Schulze, *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*. In: *Die Welt des Islams*, Leiden 30 (1990), S. 140-159; ders., *Was ist die islamische Aufklärung?* In: *Die Welt des Islams*, 36 (1996), S. 276-325. Zur Kritik an Schulze siehe Rudolph Peters, *Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment*. In: *Die Welt des Islams*, 30 (1990), S. 160-162; Bernd Radtke, *Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus*. In: *Die Welt des Islams*, 34 (1994), S. 48-66; ders., *Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal*. In: *Die Welt des Islams*, 36 (1996), S. 326-364; Gottfried Hagen/Tilman Seidensticker, *Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Stuttgart 148 (1998), S. 83-110.

- 6 Schulze, Islamische Aufklärung, a.a.O., S. 290f.; vgl. ders., Das islamische achtzehnte Jahrhundert, a.a.O., S. 147, 150f.
- 7 Ebenda, S. 146.
- 8 Vgl. Reinhard Schulze, Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion. In: Michael Lüders (Hg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1992, S. 94-129, hier: S. 95f.; Dale F. Eickelman/James Piscatori, Muslim Politics, Princeton 1996, S. 46.
- 9 Karl Popper, The Myth of the Framework, London 1994, S. 34.
- 10 Zum Begriff der „Polyfokalität“ siehe Werner Hofmann, Die Moderne im Rückspiegel. Hauptwege der Kunstgeschichte, München 1998.
- 11 Schulze, Islam und Herrschaft, a.a.O., S. 106f.; Albrecht Noth, Früher Islam. In: Ulrich Haarmann (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München 1987, S. 11-100, 75-80.
- 12 Conermann, a.a.O., S. 15.
- 13 Ira M. Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. In: International Journal of Middle East Studies, Cambridge 6 (1975), S. 363-385.
- 14 Ebenda, S. 364f., 369.
- 15 Sieht Lapidus den Hanbalismus als Weiterführung der mit der Entstehung der *‘ulamā’*-Klasse beginnenden Ausdifferenzierung von religiöser und politischer Sphäre im Islam (ebenda, S. 377), so versteht Arjomand ihn (unter Bezugnahme auf Lapidus) als Reaktion auf diese Ausdifferenzierung. Ihr Charakteristikum sei „the transformation of the theocratic ideal into a political ideology“ (Said Amir Arjomand, Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi’ite Iran: Fourteenth to Eighteenth Century A.D. In: Archives européennes de sociologie, Cambridge 20 (1979) 1, S. 59-109, hier: S. 63).
- 16 Lapidus, a.a.O., S. 383.
- 17 Baber Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Münster (1986) 20, S. 12-81, hier: S. 16.
- 18 Ebenda, S. 25-27. Ausnahmen finden sich in der malikitischen und der hanafitischen Rechtsschule (ebenda, S. 25, Anm. 58).
- 19 Conermann, a.a.O., S. 18.
- 20 Lapidus, a.a.O., S. 364.
- 21 Vgl. H. A. R. Gibb, Constitutional Organisation. The Muslim Community and the State. In: Majid Khadduri/ Herbert J. Liebesney (Hg.), Law in the Middle East, Washington 1955, S. 3-7, hier: S. 20; Tilman Nagel, Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung? In: Hans R. Römer/Albrecht Noth (Hg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag, Leiden 1981, S. 275-288, S. 277.
- 22 Lapidus, a.a.O., S. 384.
- 23 Einen ersten Überblick über mittelalterliche islamische Herrschaftskonzeptionen bietet Ann K. S. Lambton, Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship. In: Studia Islamica, Paris 17 (1962), S. 91-119.
- 24 Siehe Lapidus, a.a.O., S. 377.
- 25 Siehe Nagel, a.a.O., S. 277.
- 26 „Hirasāt ad-dīn wa siyāsāt ad-dunyā“ (aus Abū l-Ḥasan al-Māwardī: Al-Aḥkām as-sultāniya wal-wilāyāt ad-dīniya, Beirut 1978, S. 5, zitiert nach Andreas Meier, Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare, Bonn 1995, S. 27).
- 27 Siehe Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich 1981, S. 83; vgl. Gibb, a.a.O., S. 21.
- 28 Siehe Nagel, Ansätze zu einer Säkularisierung, a.a.O., S. 284-286.
- 29 Siehe Anke von Kügelen, Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994, S. 53.
- 30 Vgl. Lambton, a.a.O., S. 99.
- 31 Alexander Schölch, Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient. In: Jahrbuch 1985/86 des Wissenschaftskollegs zu Berlin, Berlin 1987, S. 191-201, S. 191.
- 32 Ebenda, S. 192-194.

- 33 Ebenda, S. 191.
- 34 Ebenda, S. 193.
- 35 Ebenda, S. 197, 200.
- 36 Schulze, Islam und Herrschaft, a.a.O., S. 116f.
- 37 Vgl. Bernhard J. Trautner, *The Clash within Civilisations: Islam and the Accomodation of Plurality*, Bremen 1999, S. 29-34.
- 38 Schulze, Islam und Herrschaft, a.a.O., S. 98-103.
- 39 Ebenda, S. 99.
- 40 Zum Begriff „sacred authority“ siehe Eickelman/Piscatori, a.a.O., S. 46-79.
- 41 Trautner, a.a.O., Summary (o.S.).
- 42 Vgl. Shmuel N. Aiznstadt, *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt/M. 1998; Günter Seufert, *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Stuttgart 1997.
- 43 Georg Stauth, *Islam and Modernity. The Long Shadow of Max Weber*. In: Ders. (Hg.), *Islam – Motor or Challenge of Modernity*, Hamburg 1998, S. 163-186, hier: S. 164.
- 44 Grundlegend zum islamistischen Diskurs der Türkei: Seufert, *Politischer Islam in der Türkei*, a.a.O.
- 45 Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1985, S. 349-375.
- 46 Für den türkischen Kontext verwende ich die türkischen Schreibweisen arabischer Begriffe.
- 47 Grundlegend zu den Säkularisierungsmaßnahmen im Osmanischen Reich: Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.
- 48 Siehe ebenda, S. 75-92.
- 49 Ebenda, S. 104.
- 50 Ebenda, S. 94f., 160-163.
- 51 Siehe Sevan Nişanyan, *Kemalist Düşüncede „Türk Milleti“ Kavramı*. In: *Türkiye Günlüğü* 33 (1995), 127-141, S. 131.
- 52 Zur Entwicklung des kemalistischen Gesellschaftsentwurfs siehe Berkes, *Development of Secularism*, a.a.O.
- 53 Zum Laizismus-Verständnis Atatürks siehe Heidi Wedel, *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der Türkischen Republik*, Opladen 1991.
- 54 Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft*, a.a.O., S. 151.
- 55 Siehe Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, London 1992, S. 265-305.
- 56 Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, North Humberstone 1985, S. 3. Vgl. Etyen Mahçupyan, *Die Türkischen Medien: Autoritäre Mentalität und kommunitaristische Politik*. In: *Istanbuler Almanach*, 3 (1999), S. 30-39, bes. S. 32-37.
- 57 Einen Überblick über die noch existierenden Gemeinschaften, die die Traditionen der *ğulât* weiterführen, bieten: Krisztina Kehl-Bodrogi/Barbara Kellner-Heinkele/Anne Otter-Beaujean (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“* Berlin, 14-17 April 1995, Leiden 1997.
- 58 Siehe Heinz Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich 1982, S. 24f.
- 59 Noch in den 1920er Jahren war „Alevi“ ein Überbegriff für sich in ihren religiösen Vorstellungen und ihrem Kultus ähnelnde, tribal organisierte Glaubens- und Sozialgemeinschaften, die, wenn auch teilweise untereinander in Kontakt stehend, doch jeweils eigene Stammesidentitäten (z.B. als Tahtacı, Çepni, Abdal) aufwiesen. Mit der Urbanisierung der türkischen Gesellschaft im Laufe des 20. Jahrhunderts gewann vor allem in den Städten die umfassendere Identität des „Alevitum“ (*Alevilik*) zunehmend an Bedeutung. Siehe Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988, S. 49, 55.

- 60 Zum Begriff „We-group“ siehe Georg Elwert, *Switching of We-group Identities: the Alevis as a Case Among Many Others*. In: Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean (Hg.), a.a.O., S. 65-85.
- 61 Vgl. Martin van Bruinessen, „Ashını inkar eden haramzadedir!“ The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis. In: Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean (Hg.), a.a.O., S. 1-23.
- 62 Vgl. Irène Mélikoff, *Historical Bipartition and Its Consequences*. In: Tord Olsson/Elizabeth Özdalga/Catharina Raudvere (Hg.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, Richmond 1998, S. 1-7. Zur Einführung in Geschichte und Lehre der Bektaschis nach wie vor grundlegend: John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1994 (1937).
- 63 Vgl. İlber Ortaylı, *Groupes Hétérodoxes et l'administration ottomane*. In: Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean (Hg.), a.a.O., S. 205-211.
- 64 Irène Mélikoff, *L'ordre des Bektaşî après 1826*. In: *Turcica*, Straßburg 15 (1983), S. 155-170, bes. 157-161.
- 65 *Baba* werden im Bektaschitum die Vorsteher der Derwisch-Konvente genannt.
- 66 *Yeni Gün*, 7.3.1931.
- 67 Z.B. von Murat Küçük, *Kasaba ve Dergah* (1). In: *Cem*, 7 (1997) 65, S. 34-37.
- 68 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton u.a. 1957, S. 177.
- 69 Ebenda, S. 178.
- 70 Ausführlich zur alevitischen Atatürk-Rezeption siehe Markus Dreßler, *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Würzburg 1999, S. 83-112.
- 71 Ebenda, S. 69-72.
- 72 Vgl. Baki Öz, *Alevilik ve Cumhuriyet*. In: *Cem*, Istanbul 6 (1996) 60, S. 44f., bes. S. 44.
- 73 Ebenda, S. 44.
- 74 Siehe Adil Gülvahaboğlu, *Hacı Bektaş Veli. Laik – Ulusal Kültür*, Ankara 1987, S. 12.
- 75 Siehe Dreßler, a.a.O., S. 101-105.
- 76 Siehe ebenda, S. 105-109.
- 77 Siehe ebenda, S. 110f.
- 78 Baki Öz, *Kurtuluş Savaş'ında Alevi-Bektaşiler*, Istanbul 1994, S. 101.
- 79 Ebenda, S. 102.
- 80 Ebenda, S. 103.
- 81 Gülvahaboğlu, a.a.O., S. 190f. Siehe auch Öz, *Kurtuluş Savaş'ında*, a.a.O., S. 5, 103.
- 82 Öz, *Kurtuluş Savaş'ında*, a.a.O., S. 79f.
- 83 Baki Öz, *Atatürk'ün Düşünce Yapısının Oluşumu*, Istanbul 1996, S. 136.
- 84 Zur „türkischen Weltanschauung“ siehe Seufert, a.a.O., S. 63-263.
- 85 Zur Türkisch-Islamischen Synthese siehe Dagmar Zeller-Mohrlok, *Die Türkisch-Islamische Synthese. Eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren*, Bonn 1992; Seufert, a.a.O., S. 184-191.
- 86 Vgl. Günter Seufert/Petra Weyland, *National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning: A Comparison of the Symbolic Dimensions of the Funeral Services for Atatürk and Özal*. In: *New Perspectives on Turkey*, Istanbul 11 (1994), S. 71-98, bes. S. 82.
- 87 *Milli Gazete* [der Tugendpartei nahestehende islamistische Tageszeitung], 4.5.1999; *Hürriyet* [kemalistische Tageszeitung], 1.11.1999.
- 88 Vgl. Seufert, a.a.O., S. 140, 277f.
- 89 Ausführliche Beschreibung v.a. der „Gerechten Ordnung“ bei Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Istanbul 1994, S. 131-149.
- 90 Rainer Hermann, *Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei*. In: *Orient*, Hamburg 37 (1996), S. 35-58, S. 51.
- 91 Vgl. ebenda, S. 48.
- 92 Hierzu ausführlich: Markus Dreßler, *Das „Türkische Muslimentum“ – Die Türkei zwischen ethnischer und religiöser Identität im Spiegel der Türkischen Presse*. In: *Istanbuler Almanach*, 3 (1999), S. 48-59.
- 93 Siehe z.B. İlhan Selçuk, *Anadolu Müslümanlığı*. In: *Cumhuriyet* [kemalistische Tageszeitung], 8.9.1998.

- 94 Siehe Bülent Kahraman, Devletin Yeni Resmi Dini: Alevilik. In: Radikal [linke Tageszeitung], 7.9.1998. Vgl. Sadık Albayrak, Milli Gazete, 9.9.1998.
- 95 Baki Öz, Aleviliğin Tarihsel Kurumu, Istanbul 1995, S. 158.
- 96 Gürbüz Çuhadar, Alevilik, Mustafa Kemal ve Laiklik. In: Ümraniye Pir Sultan Kültür Sanat Dergisi, Istanbul 1 (1997) 1, S. 11-16, bes. S. 13.
- 97 Hierzu und zum „revival“ des Alevitums siehe Krisztina Kehl[-Bodrogi], Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität. In: Orient, 34 (1993), S. 267-282.
- 98 M.G.S. Hodgson, Bâtîniyya. In: H.A.R. Gibb u.a. (Hg.), The Encyclopedia of Islam (New Edition). Bd.1, Leiden 1986, S. 1098-1100.
- 99 Auf den Zusammenhang von „heiligem Wissen“ und Geheimhaltung wies schon Georg Simmel hin. Siehe Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908, S. 383.
- 100 Siehe Arjomand, a.a.O., S. 64-69.
- 101 Hans G. Kippenberg, Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Außenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte. In: Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, S. 183-198, bes. S. 192.
- 102 Vgl. Arjomand, a.a.O., S. 65f.
- 103 Kippenberg, a.a.O., S. 193.
- 104 Die Entwicklung innerhalb der Zwölfer-Schia, die zu dem heutigen umfassenden politischen Anspruch der *‘ulamā’* des Iran geführt hat, ist demgegenüber relativ neu, führte gleichwohl zu einer völligen Neubewertung des politischen Anspruches der zwölfer-schiitischen Geistlichkeit: „The *‘ulama* positioned themselves as the heirs and defenders of the Imamate, but political rule largely came to be viewed as illegitimate in the absence of the Imam... Not until the advent of the Islamic revolution ... were the *‘ulama* anything more than ... the legitimizers of secular rule.“ (Eickelman/Piscatori, a.a.O., S. 48.)
- 105 Arjomand, a.a.O., S. 69.
- 106 Birge, a.a.O., S. 93.
- 107 Vgl. Lütfi Kaleli, Binbir Çiçek Mozaği Alevilik, Istanbul 1995, S. 303.
- 108 Rıza Zelyut, Öz Kaynaklarına Göre Alevilik, Istanbul 1992, S. 34.
- 109 Karin Vorhoff, Die Aleviten. Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Istanbul 1995, S. 10.
- 110 Vgl. Rudolph Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus. In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 90-128, bes. S. 90f.
- 111 Vgl. Annemarie Schimmel, Sufismus und Volksfrömmigkeit. In: Munir D. Ahmed/Johann Christoph Bürgel/Konrad Dilger u.a. (Hg.), Der Islam. Bd. 3: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990, S. 157-266, bes. S. 206f.
- 112 Mehmet Yaman, Alevilik. İnanç – Edeb – Erkân, Istanbul 1994, S. 289.
- 113 Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München 1992, S. 100.
- 114 Siehe z.B. Yaman, a.a.O., S. 293f.
- 115 Vgl. Birge, a.a.O., S. 151f.
- 116 Irène Mélikoff, L'Islam hétérodoxe en Anatolie. In: Turcica 14 (1982), S. 142-154, bes. S. 150.
- 117 „Okunacak en büyük kitap insandır“. Battal Pehlivan, Anadolu'da Alevilik, Istanbul 1994, S. 25f.
- 118 Siehe Zelyut, a.a.O., S. 33f.
- 119 Doğu Perinçek/ Esat Korkmaz, Laiklik Nedir? Aleviler niçin Laiklik Olmalı Zorundadır?, Istanbul 1998, S. 118, 148.
- 120 Siehe ebenda, S. 102-116.
- 121 Mélikoff, Historical Bipartition, a.a.O., S. 5.
- 122 Erika Glassen, Schah Ismā‘il, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen. In: ZDMG, 121 (1971), S. 61-69, bes. S. 65. Zum Begriff „Mahdī“ siehe W. Madelung, Al-Mahdī. In: Clifford Edmund Bosworth (Hg.), The Encyclopaedia of Islam (New Edition). Bd. 5, Leiden 1986, S. 1230-1238.

-
- 123 Glassen, a.a.O., S. 65.
124 Ebenda, S. 69.
125 Arjomand, a.a.O., S. 106.
126 Perinçek/ Korkmaz, a.a.O., S. 116.
127 Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1988 (1967), S. 112.
128 Im Haushalt 1998 wurde den Aleviten zum ersten Mal ein eigener Posten eingeräumt. Vgl. Ismail Engin, *Eine Analyse der Alewitenproblematik auf der Grundlage der Sitzungsprotokolle des Türkischen Parlaments [Türkiye Büyük Millet Meclisi] der Jahre 1989-1997*. In: *Orient* 40 (1999), 235-252, S. 239.

Literaturverzeichnis

- Abdovakhitov, Abdujabar, 1993: Islamic Revivalism in Uzbekistan. In: Dale F. Eickelman (Hg.), *Russia's Muslim Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, S. 79-97.
- Aguer, Béatriz, 1991: Résurgence de l'Islam en Espagne. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 7 (1991) 3, S. 59-75.
- Ahmad, Mumtaz, 1991: Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia. In: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago, London: University of Chicago Press, S. 457-530.
- Ahmad, Riaz, 1969: *The Concept of the Islamic State as Found in the Writings of Abul A'la Maudūdī*. Dissertation 31/55750, Durham, NC.
- Aḥmad Khān, Sir Sayyid, 1961: *Maqālāt-i Sir Sayyid*. Lahore.
- Aḥmad Lūdhīyānwī, Rashīd, 1997f.: *Anwār ar-rashīd*. 2 Bde. Karachi: Dār ul-iftā' wa 'l-irshād.
- Ahmad, Aziz/Gustav v. Grunebaum (Hg.), 1970: *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Aiznstadt, Shmuel Noah, 1998: *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Alier, Abel, 1991: *Southern Sudan. Too Many Agreements Dishonoured*. Reading: Ithaca Press.
- Alimova, Dilarom/Nodira Azimova, 2000: Women's Position in Uzbekistan Before and After Independence. In: Feride Acar/Ayse Günes-Ayata (Hg.), *Gender and Identity in Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*. Leiden u.a.: Brill, S. 293-305.
- Anderson, G. Norman, 1999: *Sudan in Crisis: The Failure of Democracy*. Gainesville: University Press of Florida.
- Arjomand, Said Amir, 1979: Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: Fourteenth to Eighteenth Century A.D. In: *Archives Européennes de Sociologie*, Cambridge 20 (1979) 1, S. 59-109.
- Azzam, Maha, 1998: Recent Developments Among Islamist Groups. In: Volker Perthes (Hg.), *Political Islam and Civil Society in Northern Africa: Four Approaches*. Ebenhausen: Stiftung Wissenschaft und Politik, S. 17-23.
- Babadjanova, Gulsara, 1999: Allo, „Taskin“ eshitadi. In: *Saida, Taschkent* (1999) 4, S. 22.
- Badran, Mohamed Abu l-Fadl, 1997: Oberägypten zwischen Islamismus und Tribalismus: Sufis und die gamā'ā islāmiyya. In: Lutz Edzard (Hg.), *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday*. Hildesheim u.a.: Olms.
- Baha, Lal, 1979: The Activities of Mujahīdīn. In: *Islamic Studies*, Islamabad 18 (1979), S. 97-168.
- Baldauf, Ingeborg, 1989: Zur religiösen Praxis özbekischer Frauen in Nordafghanistan. In: Klaus Sagaster/Helmut Eimer (Hg.), *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers: Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Walberberg, Federal Republic of Germany, June 12th to 17th, 1984*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 45-54.
- Baljon, Johannes M., 1986: *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawī*. Leiden u.a.: Brill.
- Baṭālwī, Muḥammad Ḥusain, 1892 (AH 1306): *Al-iqtiṣād fī masā'il il-jihād*. Lahore: Kitābkhāna-yi islāmī.
- Bashīr, Aḥmad Qādirī, 1979: *Ahl-i Ḥadīth aur Angrez*. Multan: Abu Hanifah Akaidmi.
- Basilow, Wladimir N., 1995: *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*. Berlin: Schletzer.

- Baudouin, Dupret (Hg.), 1994: Le phénomène de la violence politique: perspectives comparatistes et paradigme égyptien. Kairo: Centre d'Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale.
- Bechtold, Peter K., 1976: Politics in the Sudan. New York: Praeger.
- Berkes, Niyazi, 1964: The Development of Secularism in Turkey. Montreal: McGill University Press.
- Birge, John Kingsley, 1994: The Bektashi Order of Dervishes. London: Luzac Oriental.
- Bischof, Henrik, 1992: Die Islamischen Republiken der GUS in Mittelasien und im Transkaukasus. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Brown, Daniel W., 1996: Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge: Cambridge U.P.
- Buht'a, Muḥammad Yūsuf (Hg.), 1984: Maulānā Maudūdī: apnī aor dusron kī nazar mēn. Lahore: Idāra-yi ma'ārif-i islāmī.
- Burgat, François, 1995: L'islamisme au Maghreb. Paris: Payot.
- Burgat, François/William Dowel, 1993: The Islamic Movement in North Africa. Austin.
- Çakır, Ruşen, 1994: Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar. Istanbul.
- Clémentin-Ojha, Catherine/Marc Gaborieau, 1994: La montée du prosélytisme dans le sous-continent Indien – Introduction. In: Archives de sciences sociales des religions, 39 (1994) 87, S. 13-33
- Conermann, Stephan, 1996: Muşafā Maḥmūd und der modifizierte islamische Diskurs. Berlin: Schwarz.
- Crocker, Farle/Richard E. Rubenstein, 1994: Challenging Huntington. In: Foreign Policy, Washington 96 (1994), S.113-128.
- Daly, M.W., 1986: Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991: Imperial Sudan: The Anglo-Egyptian Condominium 1934-1956. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darīf, Muḥammad, 1993: al-islām as-siyāsī fī l-maghrib. „muqāraba wa wathā'iqīya“. Casablanca.
- Dassetto, Felice, 1988: Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'Islam sur les traces du Prophète. Louvain-la-Neuve: Academia, Sybidi.
- Den Otter, Sandra M., 1996: British Idealism and Social Explanation. A Study in Late Victorian Thought. Oxford: Clarendon Press.
- Deng, Francis M., 1995: War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan. Washington: Brookings.
- Dreßler, Markus, 1999a: Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich. Würzburg: Ergon.
- 1999b: Das „Türkische Muslimentum“ – Die Türkei zwischen ethnischer und religiöser Identität im Spiegel der Türkischen Presse. In: Istanbul Almanach, Istanbul 3 (1999), S. 48-59.
- Dupree, Louis, 1980: Afghanistan. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Durand, Algernon, 1899: The Making of a Frontier. London: John Murray.
- Eickelman, Dale F./James Piscatori, 1996: Muslim Politics. Princeton: Princeton University Press.
- Engineer, Asghar Ali (Hg.), 1987: Ethnic Conflict in South Asia. Delhi: Ajanta Publications.
- Ergasheva, M., 1998: O'zgarayotgan O'zbekistonda Ayolga Qaratilgan Da'vatlar. In: Ayol, Oila va Salomatlik Masalalari. Buchara: Tashabbuslarni Qo'llab-Quvvatlash O'zbek-Amerika Markazi, S. 44-47.

- Esposito, John L. (Hg.), 1997: *Political Islam. Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder: Rienner.
- Fandy, Mamoun, 1994: *Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?*. In: *Middle East Journal*, Washington 48 (1994) 4, S. 607-625.
- Fathi, Habiba, 1997: *Otines: the Unknown Women Clerics of Central Asian Islam*. In: *Central Asian Survey*, Oxford 16 (1997) 1, S. 27-43.
- Faust, Elke, 2000: *Close Ties and New Boundaries. Tablighī Jamā'at in Britain and Germany*. In: M. K. Masud (Hg.), *Travellers in Faith*, a.a.O., S. 139-160.
- Faxruddin, Rizouddin Ibn, 1991a: *Tarbiyali Xotun*. Taschkent: Mehnat.
 – 1991b: *Oila*. Taschkent: Mehnat.
 – 1994: *Ahlu Ayol*. Taschkent: Cho'lpon Nashriyoti.
- Fayzieva, Gulchehra, 1999: *Payg'ambarimizning izlarini ko'zlarimga surtdim*. In: *Saida*, Taschkent (1999) 9, S. 6f.
- Friedmann, Yohanon, 1989: *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*. Berkeley: University of California Press.
- Füllberg-Stolberg, Katja/Petra Heidrich/Ellinor Schöne, 1999: *Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Gaboricau, Marc, 2000: *The Transformation of Tablighī Jamā'at into a Transnational Movement*. In: M. K. Masud (Hg.), *Travellers in Faith*, a.a.O., S. 121-138.
- Gellner, Ernest, 1991: *Civil Society in Historical Context*. In: *International Social Science Journal*, Oxford (1991) 129, S. 506.
 – 1994: *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Ghannūshī, Rāshid al-, 1984: *Maqālāt*. Paris: Dār al-Karawān.
 – 1989: *Ḥarakat al-ittijāh al-islāmī fi Tūnis: buḥūt fi ma'ālim al-ḥaraka ma'a taḥlīl wa-naqd dhātī*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- Ghaznawī, Dawūd, 1979: *Maqālāt-i Maulānā Muḥammad Dawūd Ghaznawī*. Lahore: Maktabah-yi Nazīriyah.
- Gibb, H. A. R., 1955: *Constitutional Organisation. The Muslim Community and the State*. In: Majid Khadduri/Herbert J. Liebesney (Hg.), *Law in the Middle East*. Washington: The Middle East Institute, S. 3-27.
- Giddens, Anthony, 1990: *Consequences of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Glassen, Erika, 1971: *Schah Ismā'īl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen*. In: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Stuttgart 121 (1971), S. 61-69.
- Glatzer, Berndt, 2001: *The Tribal System of the Pashtuns*. In: Georg Pfeffer/D. K. Behera (Hg.), *Tribal Studies Beyond India*. Delhi: Compact Publishers (im Druck).
- Guazzone, Laura (Hg.), 1995: *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*. Reading: Ithaca Press.
- Habermas, Jürgen, 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 – 1994: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hamdi, Mohamed Elhachmi, 1998: *The Politicisation of Islam. A Case Study of Tunisia*. Boulder: Westview Press.
- Ḥāmidī, Muḥammad al-Hāshimī al-, 1989: *Ashwāq al-ḥurriyya: qiṣṣat al-ḥaraka al-islāmiyya fi Tūnis*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- Haq, Anwarul, 1972: *The Faith Movement of Maulana Muhammad Ilyas*. London: Allen & Unwin.
- Hartung, Jan-Peter, 1999: *A Contribution of Islamic „Revivalists“ to Modernity: The Jamā'at-i islāmī as a Practical Approach for the Realization of an Islamic Concept of History*. In: *Folia Orientalia*, Kraków 35 (1999), S. 41-54.

- 2000: Gottesstaat versus Kemalismus: Eine islamische Reaktion auf Musharraf's Putsch in Pakistan. In: Religion – Staat – Gesellschaft, Berlin 1 (2000) 1, S. 75-94.
- Hasan 2000: ‚Majorities‘ and ‚Minorities‘ in Modern South Asian Islam: A Historian's Perspective. In: Imtiaz Ahmad/Partha S. Ghosh/Helmuth Reifeld (Hg.), Pluralism and Equality. Values in Indian Society and Politics. Delhi: Sage, S. 141-142.
- Hasan, Mushirul, 1997: Legacy of a Divided Nation. India's Muslims Since Independence. London: Hurst & Company.
- Heper, Metin, 1985: The State Tradition in Turkey. North Humberstone: Eothen Press.
- Hermann, Rainer, 1996: Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei. In: Orient, Hamburg 37 (1996), S. 35-58.
- Holt, P. M., 1970: The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. Oxford: Clarendon Press.
- Holt, P.M./M.W. Daly, 1988: A History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day. London: Longman.
- Huntington, Samuel P., 1993: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Washington Summer, S. 22-49.
- 1996a: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München: Europaverlag.
- 1996b: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster.
- Ibrahim, Saad Eddin, 1996: The Changing Face of Egypt's Islamic Activism. In: ders.: Egypt, Islam and Democracy. Twelve Critical Essays. Cairo: American University in Cairo, S. 69-79.
- 1980: Anatomy of Egypt's Islamic Groups: Methodological and Preliminary Findings. In: International Journal of Middle Eastern Studies, Cambridge 12 (1980), S. 423-453.
- Jaborov, Iso 1994: O'zbek Xalqi Etnografiyasi. Taschkent: O'qituvchi.
- Jam'iyat-i Ahl-i Sunnat, 1989: Rasa'il-i Ahl-i Hadith. Lahore: Jam'iyat-i Ahl-i Sunnat.
- Johansen, Baber, 1986: Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam - Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Münster (1986) 20, S. 12-81.
- Jo'ra ug'li, Muhammad Amin Olimjon/Nuriddin Muhiddin o'g'li 1992: Qissai Bibi Seshanba, Bibi Mushkul Kushod. Jizzax: Jizzax viloyat matbuot boshqarmasi qoshidagi noshirlik.
- Kamal, Ahmad Hussain, 1997: Tarikh-i Jam'iyat-e 'Ulamā'-e Islām. Lahore: Maki Dāru'l-kutub.
- Kamp, Marianne Ruth, 1998: Unveiling Uzbek Women: Liberation, Representation and Discourse, 1906-1929. Ph.D. thesis. Chicago: University of Chicago Press.
- Karimov, Islam, 1997: Uzbekistan on the Treshold of the Twenty-First Century. Richmond: Curzon Press.
- Karkar, Şalih, 1998: al-Ḥaraka al-islāmiyya wa-ishkāliyyat an-nahḍa. Paris: al-Mu'allif.
- Kehl-Bordog, Krisztina, 1988: Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin: Schwarz.
- 1993: Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität. In: Orient, Hamburg 34 (1993), S. 267-282.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina/Barbara Kellner-Heinkele/Anne Otter-Beaujean (Hg.), 1997: Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“, Berlin, 14-17 April 1995. Leiden u.a.: Brill.
- Kepel, Gilles, 1984: Le Prophète et Pharaon: Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine. Paris: La Découverte.
- 1991: Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France. Paris.

- 1995: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus.* München u.a.: Piper.
- Kippenberg, Hans G., 1993: *Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Außenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte.* In: Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen.* Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn, S. 183-198.
- Kok, Peter Nyot, 1996: *Governance and Conflict in the Sudan, 1985-1995.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Koroteyeva, Victoria/Makarova, Ekaterina, 1998: *Money and Social Connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City.* In: *Central Asian Survey*, Oxford 17 (1998) 4, S. 579-596.
- Koselleck, Reinhart, 1985: „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 349-375.
- Krämer, Gudrun, 1994: *Die Attraktion des politischen Islam: Fallbeispiel Ägypten.* In: *Comparativ*, Leipzig (1994) 6, S. 58-77.
- 1995: *Islamist Challenges to Monarchies: Jordan, Saudi Arabia and Morocco as Case Studies*, Redemanuskript, Konferenz über Monarchien im Mittleren Osten, durchgeführt vom Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies und der Konrad Adenauer Stiftung, Tel Aviv.
- 1999: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie.* Baden-Baden.
- Kraus, Willy (Hg.), 1972: *Afghanistan: Natur, Geschichte und Kultur, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft.* Tübingen: Erdmann.
- Kuhn, Thomas S., 1967: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lambton, Ann K. S., 1962: *Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship.* In: *Studia Islamica*, Paris 17 (1962), S. 91-119.
- Lamchichi, Abderrahim, 1994: *Islam, Islamisme et Modernité.* Paris.
- Lapidus, Ira M., 1975: *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.* In: *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge 6 (1975), S. 363-385.
- Lesch, Ann Mosely, 1998: *The Sudan: Contested National Identities.* Bloomington: Indiana University Press.
- Mahdī, aṣ-Ṣādiq al- (Hg.), 1965: *Jihād fī sabīl al-istiqlāl.* Khartum.
- 1975: *Yas'alūnaka 'an al-mahdīya.* Kairo: Maṭābi' al-ahrām at-tiġārīya.
- Mahdi, Al Sadig Al-, 1999: *Second Birth in Sudan in the Cradle of Sustainable Human Rights.* Kairo: Umma-Partei.
- Mahr, Ghulām Rasūl, 1956: *Sarguzasht-i mujāhidīn.* Lahore: Shaikh Ghulam Ali and Sons (Pvt.) Ltd. Publishers.
- 1983: *Khutūt.* Lahore: al-Mahr.
- Maley, William (Hg.), 1998: *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban.* London: Hurst.
- Malik, Jamal, 1989: *Islamisierung in Pakistan 1977-84. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen.* Stuttgart: Steiner.
- 1996: *Colonization of Islam. Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan.* Delhi: Manohar.
- 1997: *Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow.* Leiden u.a.: Brill.

- 1997: Muslimische Identitäten, autochthone Institutionen und kulturelle Hybridität: Einige Forschungsperspektiven. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 127 (1997), S. 67-78.
- Mamarazakov, M., 1994: Der Islam in Usbekistan. In: Wostok, Moskau (1994) 4, S. 54-58.
- Markaz ad-dirāsāt as-siyyāsiyya wa l-istirātijīyya bi l-ahrām, 1995ff.: taqrīr al-ḥāla ad-dīniyya fi misr. Kairo: Ahram-Zentrum.
- Marsden, Peter, 1998: The Taliban. War, Religion and the New Order in Afghanistan. Karachi u.a.: Oxford University Press/Zed Books.
- Marty, Martin E./R. Scott Appleby (Hg.), 1991: Fundamentalisms Observed. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Masud, Muhammad Khalid (Hg.), 2000: Travellers in Faith. Studies of the Tablighī Jamāʿat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal. Leiden u.a.: Brill.
- Mathur, Y. B., 1969: The Mujahidin Movement in Modern India. In: Studies in Islam, April-October 1969, S. 193-217.
- Maudūdī, 1989: Jamāʿat-i Islāmī kī daʿwat. Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- 1990: Islāmī nizām-i zindagī aor us kā bunyādī taṣawwūrāt. Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- 1993: Akhlāqīyāt-i ijtimāʿīya aor us kā falsafa. Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- 1994a: Islāmī ḥukūmat kis tarāḥ qāʿim hotī hē? Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- 1994b: Tajdīd wa iḥyāʿ-i dīn. Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- 1996a: Islām kā nazariya-yi siyāsī. Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- 1996b: Jamāʿat-i Islāmī kā maqṣad, tārikh aor lāʾiḥa-yi ʿamal. Lahore: Shuʿba-i nashr wa ishāʿat-i Jamāʿat-i Islāmī Pākistān.
- 1997: Khilāfat wa mulūkīyat. Delhi: Markazī maktaba-yi islāmī.
- Meier, Andreas, 1994: Der politische Auftrag des Islam: Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der Islamischen Welt. Wuppertal: P. Hammer.
- Mélikoff, Irène, 1982: L'Islam hétérodoxe en Anatolie. In: Turcica, Strasbourg 14 (1982), S. 142-154.
- 1983: L'ordre des Bektaşī après 1826. In: Turcica, Strasbourg 15 (1983), S. 155-170.
- Melucci, Alberto, 1995: The Process of Collective Identity. In: Hank Johnston/Bert Klandermans (Hg.), Social Movements and Culture. Minneapolis.
- Metcalf, Barbara, 1982: Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900. Princeton: Princeton University Press.
- 2000: Tablighī Jamāʿat and Women. In: Masud (Hg.), Travellers in Faith, a.a.O., S. 44-58
- Miller, Judith, 1993: The Challenge of Radical Islam. In: Foreign Affairs, 72 (1993) 2, S. 43-56.
- Miyān, 1988: Taḥrīk-e Shaikh al-Hind – Reshmī Khatūt Sāzish Keis (Maḥfuz Rekord Urdu Tarjumah). Karachi: Maktaba-e Rashidiya.
- Miyān, Muḥammad, 1976: Aṣīrān-i Māltā. Karachi: Bijnoori.
- Moussalli, Ahmad S., 1995: Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy. In: Augustus Richard Norton (Hg.), Civil society in the Middle East. Leiden u.a.: Brill, S. 79-119.
- Munīr Rājūwālwi, ʿAbdurrahmān (Hg.), 1988: ʿAllāmah shahīd-i millat nambar, al-maʿrūf, maqālāt-i ʿAllāmah Iḥsān Ilāhī Zahīr. Lahore: Ahl-i Ḥadīth Dāruʾl ishāʿat.
- Munson Jr., Henry, 1986: The Social Base of Islamic Militancy in Morocco. In: The Middle East Journal, 40 (1986) 2, S. 267-284.
- 1993: Religion and Power in Morocco. New Haven, London.
- Mustafa 1995: ad-daula wa l-ḥarakāt al-islāmiyya al-muʿārada baina l-muhādana wa l-muwājaha fi ʿahdai as-sadāt wa mubārak. Kairo.
- Mustafa 1995: The Islamist Movements under Mubarak. In: Laura Guazzone (Hg.), The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World. Reading: Ithaca Press, S. 161-185.

- Mustafa, Hala, 1992: *al-islām as-siyyāsi fī misr. min ḥarakātu l-islāh ilā jama‘ātu l-‘unf.* Kairo: Markaz ad-dirāsāt as-siyyāsiyya wa l-istirātijīyya bi l-ahrām.
- Nadwi, Abul Hasan Ali, 1983: *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas.* Lucknow.
- Nadwī, Abū-l-Ḥasan ‘Alī, 1987: *al-Ḥasanī, fī masīrat al-ḥayāt.* Bd. 1. Damaskus.
- Nadwī, Masūd Ālam, 1979 (1946): *Hindostān kī pahlī Islāmī taḥrīk.* Lahore: Idārah-yi Matbū‘āt-i Sulaimānī.
- Nagel, Tilman, 1981: *Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung?* In: Hans R. Römer/Albrecht Noth (Hg.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients.* Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag. Leiden u.a.: Brill, S. 275-288.
- 1981: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime.* Bd. 2: *Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit.* Zürich: Artemis.
- Naim, Abdullahi A. an-, 1999: *Political Islam in National Politics and International Relations.* In: Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics.* Washington: W.B. Eerdmans Pub. Co., S. 103-121.
- Najimi, Wasay A, 1997: *A Report on a Survey on SCA Supported Girls’ Education,* Peshawar: Swedish Committee for Afghanistan (August).
- Nasr, Seyyed Vali Reza, 1994: *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama‘at-i Islami of Pakistan.* Berkeley: University of California Press.
- 2000: *The Rise of Sunni Militancy in Pakistan. The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics.* In: *Modern Asian Studies,* Cambridge 34 (2000) 1, S. 139-180.
- Naushahrwī, Abū Yaḥīya Imām Khān/Muḥammad Hanīf Yazdānī (Hg.), 1970: *Hindūstān men Ahl-i Ḥadīth kī ‘ilmī khidmāt.* Chichawatani: Maktaba-yi Naẓīriya.
- Niblock, Tim, 1987: *Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics 1898-1985.* Albany/N.Y.: State University. of New York Press.
- Noth, Albrecht, 1987: *Früher Islam.* In: Ulrich Haarmann (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt.* München: Beck, S. 11-100.
- Olsson, Tord/Elizabeth Özdalga/Catharina Raudvere (Hg.), 1998: *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives.* Richmond: Curzon.
- O‘zbekiston Respublikasi Adliya Vazirligi, 1998: *O‘zbekiston Respublikasining Vijdon Erkinligi va Diniy Tashkilotlar to‘g‘risidagi Qonuni (Yangi tahrirda).* Taschkent: Adolat.
- Pearson, Harlan Otto, 1979: *Islamic Reform And Revival In Nineteenth Century India: The ‘Tariqah-i Muhammadiyah’* (PhD Diss.). Durham, NC: Duke University.
- Peters, Rudolph, 1996: *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus.* In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart.* München, S. 90-128.
- Phadnis, Urmila/S.D. Muni/Kalim Bahadur (Hg.), 1986: *Domestic Conflicts in South Asia.* 2 Bd. Delhi: South Asian Publishers.
- Qādīrī, Bashīr Aḥmad, 1979: *Ahl-i Ḥadīth aur Angrez.* Multan: Abu Hanifah Akaidmi.
- Qayamuddin Ahmad, 1966: *The Wahhabi Movement in India.* Calcutta: Tara Chand.
- Qureshi, Ishtiaq Husain, 1974: *Ulema in Politics. Activities of the Ulema in the South-Asian Subcontinent.* Karachi: Ma‘aref.
- Raḥmanī, Naẓīr Aḥmad, 1972: *Ahl-i Ḥadīth aur siyāsāt.* Benares: Al-Jamiyya al-Salafiyya.
- Rashid, Ahmed, 2000: *Taliban. Islam, Oil and the new Great Game in Central Asia.* London, New York: Tauris.

- Reetz, Dietrich 1995: *Hijrat – The Flight of the Faithful. A British File on the Exodus of Muslim Peasants from North India to Afghanistan in 1920*. Berlin: Das Arabische Buch.
- 1997: Islamische Bewegungen im kolonialen Indien. Konzepte und Quellen. In: ders./Heike Liebau (Hg.), *Globale Prozesse und "Akteure des Wandels"*, a.a.O., S. 143-168.
- 1999: Mediating the External. The Changing World and Religious Renewal in Indian Islam. In Katja Füllberg-Stolberg/Petra Heidrich/Ellinor Schöne (Hg.), *Dissociation and Appropriation*, a.a.O, S. 75-106.
- Reetz, Dietrich/Heike Liebau (Hg.), 1997: *Globale Prozesse und „Akteure des Wandels“*. Quellen und Methoden ihrer Untersuchung. Berlin: Das Arabische Buch.
- Reza, Seyyed Vali Nasr, 1996: *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Roff, William R., 1987: *Islamic Movements: One or Many?* In: ders. (Hg.), *Islam and the Political Economy of Meaning. Comparative Studies of Muslim Discourse*. London, Sydney.
- Saktanber, Ayşe/Aslı Özataş-Baykal, 2000: *Homeland within Homeland. Women and the Formation of Uzbek National Identity*. In: Feride Acar/Ayşe Güneş-Ayata (Hg.), *Gender and Identity in Construction. Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Leiden u.a.: Brill, S. 229-248.
- Şanā'ullāh Amritsari, Abū 'l-Wafa', 1984: *Taqābul-i şalāsa*. Lahore: Jamī'a-i Ahl-i Ḥadīth.
- Sattor, Mahmud, 1993: *O'zbek udumlari*. Taschkent: Fan.
- Schimmel, Annemarie, 1990: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*. In: Munir D. Ahmed/Johann Christoph Bürgel/Konrad Dilger u.a. (Hg.), *Der Islam. Bd.3: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, S. 157-266.
- 1992: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München: Diederichs.
- Schölch, Alexander, 1987: *Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient*. In: *Jahrbuch 1985/6 des Wissenschaftskollegs zu Berlin*. Berlin: Nicolaische Verlags-Buchhandlung, S. 191-201.
- Schulze, Reinhard, 1990a: *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*. In: *Die Welt des Islams*, Leiden 30 (1990), S. 140-159.
- 1990b: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Leiden u.a.: Brill.
- 1992: *Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion*. In: Michael Lüders (Hg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*. München u.a.: Piper, S. 94-129.
- 1994: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- 1996: *Was ist die islamische Aufklärung?* In: *Die Welt des Islams*, Leiden 36 (1996), S. 276-325.
- Serauky, Eberhard, 1991: *Geschichte des Islam*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Seufert, Günter, 1997: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Stuttgart: Steiner.
- Shāhid Sahāranpūrī, Muḥammad, 1999: *Sawāniḥ Ḥadrat Jī Thālith Maulana Muḥammad In'ām ul-Ḥasan Kāndhalawī*, Delhi.
- Shermuhamedova, J.T., 1998: *Islom Dini ba Ayol Ma'naviyati*. In : *Ayol, Oila va Salomatlik Masalalari*, Buxoro, Tashabbuslarni Qo'llab-Quvvatlash O'zbek-Amerika Markazi, S. 42f.
- Sidahmed, Abdel Salam, 1997: *Politics and Islam in Contemporary Sudan*. Richmond: Curzon.

- Sidahmed, Abdel Salam/Anoushiravan Ehteshami (Hg.), 1996: *Islamic Fundamentalism*. Boulder, CO: Westview.
- Sinha, Sri Prakash, 1980: *Afghanistan im Aufbruch*. Freiburg, Zürich: Hecht.
- Siyälkoṭī, Muḥammad Ibrāhīm Mīr, 1953: *Tarīkh-e Ahl-i Ḥadīth*. Sargodha: Maktaba-ur-Rehman.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1957: *Islam in Modern History*. Princeton u.a.: Princeton University Press.
- 1985 (1946): *Modern Islam in India: A Social Analysis*. Delhi: Manohar.
- Stauth, Georg, 1998: *Islam and Modernity. The Long Shadow of Max Weber*. In: Ders. (Hg.), *Islam - Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg u.a.: LIT, S. 163-186.
- Steinberg, Guido, 2000: *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Eine Sozialgeschichte der wahhabitischen Gelehrten 1912-1953*. Dissertation (unveröffentlicht). Berlin: Freie Universität, Institut für Islamwissenschaft.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, 1995: *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*. Paderborn u.a.: F. Schöningh.
- Stolz, Alfred, 1988: *Schamanen: Ekstase und Jenseitssymbolik*. Köln: DuMont.
- Tapper, Nancy, 1995: *Ziyaret. Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community*. In: Dale F. Eickelman/James Piscatori (Hg.), *Muslim Travellers*. London: Routledge.
- Taqī al-Dīn al-Hilālī, Muḥammad, 1979: *as-sirāj al-mūnir fī tanbihi jamā'at at-tabligh ilā akhta'ihim*. Casablanca.
- Termiziy, Hoji Abaxxon Haydar O'g'li, 1996: *Beshikdan Jannatgacha*. Taschkent, Yozuvshi.
- Tokhtakhodjaeva, Marfua, 1995: *Between the Slogans of Communism and the Laws of Islam. The Women of Uzbekistan*. Lahore: Shirkat Gah Women's Resource Centre.
- Tokhtakhodjaeva, Marfua/Emira Turgumbekova, 1996: *The Daughters of Amazons. Voices from Central Asia*. Lahore: Shirkat Gah.
- Tozy, Mohamed, 1984: *Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc*. Doctorat d'Etat. Aix, Marseille.
- 1990: *Le prince, le clerc et l'Etat: La restructuration du champ religieux au Maroc*. In: Gilles Kepel/Yann Richard (Hg.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Paris, S. 71-101.
- 1999: *Monarchie et Islam Politique au Maroc*. Paris.
- Trautner, Bernhard J., 1999: *The Clash within Civilisations: Islam and the Accomodation of Plurality*. Bremen: Institute for Intercultural and International Studies.
- Troll, Christian W., 1982: *A Muslim Mission Instruction*. In: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 46 (1982) 8, S. 391-401.
- Turner, Brian S., 1978: *Weber and Islam. A Critical Study*. London: Routledge.
- Ul-Banot, Faxr, 1991: *Oila Saboqlari*. In: Rizouddin Ibn Faxruddin, *Oila*. Taschkent: Mehnat, S. 55-59.
- Ul-Banot, Olimat, 1991: *Muosharat Odobi*. Taschkent: Mehnat.
- Vincent, Andrew, 1988: *Religion and Nationalism in a Traditional Society: Ideology, Leadership and the Role of the Umma Party as a Force for Social Change in the Northern Sudan*. Ph.D. diss. Univ. of Pennsylvania.
- Voll, John O., 1991: *Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan*. In: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, a.a.O., S. 347.
- Walter, H. A., 1991: *The Ahmadiya Movement*. Delhi: Manohar.
- Warburg, Gabriel R., 1978: *Islam, Nationalismus and Communism in a Traditional Society. The Case of Sudan*. London: Frank Cass.
- 1992: *Historical Discord in the Nile Valley*. London: C. Hurst & Co.

- 1993: From Revolution to Conservatism: Some Aspects of Mahdist Ideology and Politics in the Sudan. In: *Der Islam*, 70 (1993) 1, S. 88-111.
- Wood, Conrad, 1987: *The Moplah Rebellion and its Genesis*. Delhi: People's Publishing House.
- Woodward, Peter, 1979: *Condominium and Sudanese Nationalism*. London: Rex Collings.
- 1985: In the Footsteps of Gordon: The Sudan Government and the Rise of Sayyid Sir Abd al-Rahman al-Mahdi, 1915-1935. In: *African Affairs*, 84 (1985), S. 39-51.
- Xudoyqul, Yosuf, 1994: *Ayol O'z-O'ziga Tilsim: Momo Havoning Xatosi*. In: *Oila va Jamiyat*, Taschkent.
- Yāsīn, ʿAbd as-Salām, 1972: *al-Islām baina d-daʿwa wa-d-daula*. Rabat.
- Yate, A. C., 1897: *England and Russia Face to Face in Asia. Travels with the Afghan Boundary Commission*. Edinburgh, London: Blackwood.
- Yusūf al-Kāndahlawī, Muḥammad, 1993: *Ḥayāt as-Saḥāba*. Bd. 1-3. Damaskus, Dār al-Qalam.
- Ẓahīr 1984a: *al-Bābiyah. ʿarḍ wa-naqḍ*. Lahore: Idārat Tarjumān al-Sunna.
- 1984b: *Barʿiyyat. ʿaqaʿid wa-tārīkh*. Lahore: Idārat Tarjumān al-Sunna.
- 1984c: *al-Bahāʿiyah: naqḍ wa-tahlīl*. Lahore: Idārat Tarjumān al-Sunna.
- 1984d: *al-Shīʿa wa-al-tashaiyūʿ. firāq wa-tārīkh*. Lahore: Idārat Tarjumān al-Sunna.
- Ẓahīr, Iḥsān Ilāhī, 1972: *Mirzāʿiyat aur Islām*. o.O., o.V.
- Zaki, Moheb, 1995: *Civil Society and Democratization in Egypt, 1981-1994*. Kairo: Konrad Adenauer Stiftung, Ibn Khaldoun Center.
- Zeller-Mohrlok, Dagmar, 1992: *Die Türkisch-Islamische Synthese. Eine Strategie zur Kanalisierung innenpolitischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren*. Bonn: Holos.