

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 67 (1987)
Heft: 4

Rubrik: Kommentare

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der politische Pendelschlag in der Türkei

Die Rückkehr zur Demokratie nach dem dritten Militäreingriff

Die Türkei befindet sich gegenwärtig in einer Phase der Wiedererweckung der Demokratie. Sie macht einen vierten Anlauf zur Errichtung eines pluralistischen demokratischen Systems. Die drei vorhergehenden, deren erster kurz nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, waren jeweils ein gutes Stück vorangekommen. Sie hatten jedoch zu einer gewissen Verwilderung der türkischen Politik geführt, was dann die Militärs dazu veranlasste, einzuschreiten. Ein Kreislauf entstand. Ob der gegenwärtige Versuch der Rückkehr zu einem voll demokratischen System auch wieder mit einer neuen Verwilderung und einem schlussendlichen Eingriff der Militärs enden wird?

Die Demokratie ausser Kontrolle

«Verwilderung» ist natürlich ein recht unbestimmter Begriff. Man kann versuchen präziser zu fassen, was bisher jeweils dazu geführt hat, dass die demokratischen Regime, nach einigen Jahren des Funktionierens, immer mehr Fehlentwicklungen und Mängel hervorbrachten und am Ende gestürzt werden mussten oder jedenfalls wurden.

Im Fall des Ministerpräsidenten Adnom Menderes, der 1961 nach dem Eingreifen der Militärs gehenkt wurde, bestand die «Verwilderung» aus Versu-

chen, die Partei Menderes', die damalige Demokratische Partei, nach wiederholten erfolgreichen Wahlen, zur beinahe absolut herrschenden politischen Kraft zu machen und alle Oppositionsgruppierungen auszuschalten. Menderes suchte und fand Rückhalt bei den anatolischen Bauern, bei den mehr traditionell ausgerichteten Händlern der Städte sowie bei Geschäftsleuten, die sich von den Banden der staatlichen Wirtschaftsmonopole befreien wollten. Die Opposition bestand aus der Partei Atatürks, in der sich die staatlichen Funktionäre zusammenfanden. Als Menderes sie nicht nur stimmenmässig überrundete, sondern auch dadurch zu entmachten suchte, dass er die Informationsfreiheit einschränkte und ihre politische Bewegungsfreiheit einengte, griffen — nach Studentendemonstrationen — die Militärs ein. Zur «Verwilderung» unter Menderes hatte auch gehört, dass der Staat grosse Auslandsschulden machte und deswegen in Devisennöte geriet. Menderes war bestrebt, den Wählermassen Gunst zu erweisen, sowie den Politikern der eigenen Partei gute Posten und Verdienstmöglichkeiten zuzuhalten. Auch die schrittweise Wiederezulassung von islamischen Bräuchen und Riten in der Öffentlichkeit wurde von den Gegnern des damaligen Ministerpräsidenten als Demagogie empfunden, dazu bestimmt, um die Gunst der einfachen

und unwissenden Bevölkerung zu buhlen.

Demokratische Normalisierungen

Nach dem Umsturz von 1960 kam erneut ein demokratisches Regime schrittweise zum Zuge. Die Demokratische Partei Menderes' wurde verboten, doch an ihre Stelle trat die *Gerechtigkeitspartei* (sie forderte Gerechtigkeit für das Andenken von Menderes), die bald von Suleiman Demirel angeführt wurde. Als wichtigste Rivalenpartei stand ihr weiterhin jene Atatürks gegenüber, die *Demokratische Volkspartei*. Diesmal «verwilderte» das demokratische System durch den beginnenden Terrorismus, in der Türkei «Anarchie» genannt, von rechts und mehr noch von links. Die Frage der Zypernkrise rief Kritik an den Amerikanern hervor. Dazu kam studentische Linksagitation — wie damals allgemein in Europa. Die Wirtschaftspolitik der demokratischen Parteien, die es liebten, grosse Pläne zu entwerfen, um ihren Wählern und Anhängern etwas zu bieten, führte zu einer neuen Devisen- und Schuldenkrise. Als die linken «anarchistischen» Gruppen begannen, amerikanische Soldaten in der Türkei zu ermorden und Geiseln zu nehmen, griffen 1971 die Militärs erneut ein, diesmal in der Form eines Memorandums, das zur Ernennung einer «neutralen» Regierung führte ohne das Parlament aufzulösen.

Die nach 1960 eingeführte demokratische Verfassung, die den Türken viele Freiheitsrechte gewährte und sie so fest verankerte, dass es schwer geworden war, gegen Missbräuche der Freiheiten vorzugehen, galt als Ursache der neuen «Verwilderung». Es ging

darum, die Verfassung im Sinn grösserer Vollmachten für Regierung und Staat zu revidieren.

Kurz nach dem Eingriff von 1971 war die Rede davon, dass soziale Reformen, darunter eine Landreform, notwendig seien, um die tieferen Ursachen der Linksagitation zu beseitigen. Doch diese Reformabsichten verliefen im Sand — teils weil das Parlament fortbestand und in ihm konservative Agrarinteressen grossen Einfluss besaßen, teils auch, weil die Offiziere «des Memorandums» primär damit beschäftigt waren, gegen die Aktivisten der «Anarchie» vorzugehen. Dies schuf ein Klima, in dem Sozialreformen schwer denkbar wurden.

Die «Anarchie» vor 1980

Die Rückkehr zur Demokratie brachte im März 1974 eine Amnestie für die vielen eingekerkerten Aktivisten der Linken. Die Hingerichteten wurden zu Märtyrern in den Augen einer neuen Generation von gewalttätigen «Anarchisten». Klagen wurden laut, dass man sie in den Gefängnissen misshandelt habe. Die Partei Atatürks, unter der Führung des Politikers Ecevit, unternahm eine Schwenkung nach links; sie wollte zur Partei der Arbeiter und der Bauern werden. Doch der Augenblick grösster Volkstümlichkeit für Ecevit kam, als er 1974 die Invasion Zyperns anordnete.

Die «Anarchie» griff erneut um sich. Zuerst kam es zu Kämpfen an den Universitäten zwischen bewaffneten links- und rechtsextremen Untergrundgruppierungen. Die Agitation griff über auf die Hüttenquartiere (Gecekondü), die sich an den Rändern der grossen Städte immer weiter ausbreiteten. Im Osten

Anatoliens stiessen «linksorientierte» Kurden und Alawiten mit den Rechts-extremisten der *Nationalen Bewegung* des früheren Putschoffiziers Türkesch zusammen. Es gab auch eine islamisch orientierte Minderheitspartei, die übergrosse Bedeutung erlangte, weil die beiden einander feindlichen Grossparteien, die Volkspartei Ecevit und die Gerechtigkeitspartei Demirel, im Parlament einander die Waage hielten. Trotz Ausrufung des Ausnahmezustandes — zuerst im Dezember 1978 — dauerten die Anschläge der Extremisten an, bis die Hüttenquartiere sich in solche der Linken und solche der Rechten schieden und die Polizei nicht mehr in sie einzudringen wagte.

Gleichzeitig herrschte Inflation, und die Devisenprobleme waren so akut geworden, dass Mangelerscheinungen auftraten; Erdöl und Ersatzteile fehlten zeitweise, die türkische Industrie und Landwirtschaft war gelähmt. Streiks wirtschaftlicher und politischer Natur brachen aus und taten das ihrige zur Erschwerung der Sicherheits- und Wirtschaftslage.

Die beiden grossen politischen Parteien standen einander dermassen feindlich gegenüber, dass es ihnen unmöglich war, sich zusammenzuschliessen und gemeinsam zu regieren, wie die Offiziere es ihren Führern mehrmals nahelegten. Schliesslich griffen die Armeespitzen zum dritten Mal ein, lösten das Parlament und die Parteien auf und gelobten, ein neues politisches System einzurichten, das nicht wieder wie die vorausgegangenen in «Anarchie» ausarten könne.

Diesmal wurden alle Parteien aufgelöst und verboten. Provisorische Zusatzparagraphen der neuen Verfassung von 1982 sollten dafür sorgen, dass weder die Politiker der vorausgehenden

Epoche noch ihre Parteien, noch offenbare Nachfolgeparteien der früheren Formationen, in Zukunft wirken könnten. Das Universitätswesen, die Gerichte, die Gewerkschaften, wurden strafferen Regeln unterstellt. Zahlreiche politisch Aktive wanderten erneut in die Gefängnisse und wurden von Militärgerichten abgeurteilt. Dabei gab es neue Klagen über Misshandlungen und Folter, die der Staat zwar zurückwies, jedoch nicht ohne einzuräumen, dass solche Dinge «gelegentlich» vorkämen. Der Oberkommandant der Landarmee, General Kenan Evren, der den Militärputsch geleitet hatte, sorgte dafür, dass er zum Präsidenten der Türkei gewählt wurde, indem er seine Wahl mit einem Plebiszit verband, das der Annahme der neuen Verfassung diene.

Wiedergeburt der Parteien

Seither fand aber eine schrittweise Rückkehr von der zuerst als «gelenkte» bezeichneten, zu einer beinahe voll durchgebildeten Demokratie statt. Parteien, welche die Interventionsoffiziere aufbauen wollten, erwiesen sich als nicht lebensfähig und wurden wieder aufgelöst. Turgut Özal, der Wirtschaftsfachmann in der parteilosen Regierung, die die Militärs zuerst einsetzten, wurde von den Militärs entlassen, als das türkische Banksystem durch den Bankrott von Maklern eine Krise erlitt. Özal zog seine eigene Partei auf, die *Mutterlandspartei*, die die Wahlen von 1983 gewann. Dies geschah, nach dem Urteil vieler Beobachter, weil sie jene Partei war, die von den Militärs am wenigsten begünstigt zu werden schien.

Seither ist der Prozess der Demokratisierung weiter fortgeschritten. Neue

Parteien wurden zugelassen, deren eine, jene des «Rechten Weges», ohne Zweifel eine neue Inkarnation der Gerechtigkeitspartei darstellt, welche ja ihrerseits eine neue Version der alten Demokratischen Partei Menderes' war.

Auf der linken Seite des politischen Spektrums liegen die Dinge komplizierter. Zwei Linksparteien entstanden, die eine unter der Führung des Sohnes Ismet İnönü, des langjährigen Staatschefs, Ministerpräsidenten und Vorsitzenden der heute aufgelösten Partei Atatürks, Erdal İnönü. Ihr Namen enthält eine Anspielung an die frühere Demokratische Volkspartei Atatürks. Sie nennt sich *Socialist Demokratik Halkçı Partisi* (man übersetzt dies meist mit Sozialdemokratische Populistische Partei, doch im Halkçı = volkstümlich, steckt eine Erinnerung an die alte *Halk Partisi*, die Volkspartei. Diese Partei hat auch viele der Kader der früheren Partei Ecevit, und vorher İnönü und Atatürks, übernommen, darunter eine stark links ausgerichtete Gruppe unter der Führung von Deniz Baykal, einem ehemaligen Minister und innerparteilichen Rivalen Ecevit.

Ecevit selbst jedoch zog es vor, mit seiner Gemahlin, die als Parteivorsitzende wirkt, seine eigene *Linke Demokratische Partei* aufzuziehen. Ecevit und Demirel haben immer noch Politikverbot. Dies sollte theoretisch bis 1992 andauern, wird aber wahrscheinlich bald einmal aufgehoben werden. Alle Parteien im heutigen Parlament haben sich gegen das Verbot erklärt.

Die mit Verbot belegten Parteichefs, neben Demirel und Ecevit auch Erbakan und Türkeş — die Chefs der heute aufgelösten nationalistischen und islamischen Parteien —, haben in der Kampagne für die am 28. September 1986 durchgeführten Nachwahlen in

elf Wahlkreisen für die Parteien gesprochen und geworben, «die sie befürworteten». In der Praxis waren es «ihre» Parteien, deren Führung sie übernehmen dürften, sobald ihr Politikverbot aufgehoben wird. Demirel und Ecevit sprachen regelmässig in Wahltreffen im ganzen Land. Die Polizei registrierte ihre Reden mit Videogeräten für den Fall, dass die Staatsanwälte der verschiedenen Provinzen beschliessen sollten, Prozesse gegen sie anzustrengen. Ecevit wurde in einem Prozess freigesprochen, andere Prozesse sind noch hängig.

Zur politischen gesellte sich die wirtschaftliche Normalisierung. Sie ist das Hauptinteresse Ministerpräsident Özal. Es ist ihm gelungen, die Inflation, die 1980 100 Prozent erreicht hatte, abzudrosseln. Freilich nur auf etwa 30 Prozent, und im Jahr 1986 soll sie erneut auf 40 Prozent angestiegen sein. Auch das Handelsbilanzdefizit wurde stark reduziert. Schulden konnten abgetragen werden, wobei es allerdings vorkam, dass die Türkei neue, kurzfristige Anleihen aufnahm, um die fällig gewordenen alten und langfristigen Schulden liquidieren zu können. Özal galt es als Priorität, den guten Namen des Landes als eines pünktlichen Zahlers wiederherzustellen.

Anzeichen einer Verarmung der Bevölkerung

Das reale Einkommen der Türken der Unter- und Mittelschichten ist seit 1983 um etwa 30 Prozent abgesunken, weil die Gehaltserhöhungen nicht mit der Inflation Schritt halten. Da es ohnehin schwierig war, mit den niedrigen Löhnen auszukommen, ist es nun ein

fast unmögliches Kunststück geworden. Der Durchschnittsgehalt eines Arbeiters, nicht etwa der Mindestlohn, beläuft sich auf umgerechnet 150 Franken im Monat. Ein mittlerer Staatsangestellter erhält kaum mehr. Man lebt gewiss billiger als in der Schweiz. Doch eine Wohnung ist für einen solchen Betrag — 6000 Türkische Pfunde — in den Städten nicht aufzutreiben. Noch schlechter als die Arbeiter und kleinen Angestellten sind die vielen Hunderttausenden von Arbeitslosen daran, die man im Lande zählt. (Schätzungen sprechen von 2,5 Millionen Arbeitslosen, mit weiteren 500 000 Unterbeschäftigten auf dem Lande. 1979 gab es 1,3 Millionen Arbeitslose.) Die Bauern beklagen sich darüber, dass der Staat die bisher bezahlten Stützpreise für Landwirtschaftsprodukte (z.B. Weizen, Tabak) reduziert, und sie womöglich ganz abbauen möchte. Özal versucht, die wenig rentablen Staatsbetriebe soweit zu sanieren, dass sie dem privaten Wirtschaftssektor zum Kauf angeboten werden können. Es ist ihm gelungen, die Ausfuhren der Türkei zu steigern, indem er dafür sorgt, dass das türkische Pfund in den Wechselkursen eher unter- als überbewertet wird. In den vergangenen Jahren haben die Verkäufe und Dienstleistungen gegenüber den beiden kriegführenden Nachbarn der Türkei, dem Irak und Iran, wesentlich zur Sanierung der türkischen Wirtschaft beigetragen. Doch die Gelder fließen heute in beiden Staaten immer spärlicher. Özal und seine Mitarbeiter beginnen daran zu denken, dass ihr Land schliesslich im Rahmen der EG seine wirtschaftliche Zukunft suchen müsse.

Die Regierung sieht es als einen grossen Erfolg ihrer Wirtschaftspolitik an, dass die Türkei in den letzten Jah-

ren recht bedeutende Wachstumsquoten erreicht hat. Nach den offiziellen Statistiken ist die Wirtschaft des Landes seit 1980 jedes Jahr um 5 Prozent gewachsen, für 1986 erwartete man sogar 7 Prozent. Da jedoch gleichzeitig die realen Gehälter der Arbeiter und Staatsangestellten und das Realeinkommen der Bauern und Landarbeiter zurückgegangen sind, bedeutet dies, dass gewisse Schichten, man nennt sie «Kapitalisten» — dieser Begriff umfasst jedoch auch die Händler und die Spekulanten aller Art — sich rasch bereichern.

Der wachsende Graben zwischen den Reichen und Schwerreichen, die es fertig bringen, aus der Inflation Gewinne herauszuschlagen und den bisherigen Mittelschichten, deren Auskommen immer knapper wird, ist auch im Strassenbild sichtbar. Es gibt einen Luxusmarkt für die Reichen, der praktisch ausserhalb der Reichweite der heutigen arbeitenden Bevölkerung und des gesamten alten Mittelstandes liegt. Die neue Oberklasse kann man in den Flugzeugen beobachten, die täglich viele Male zwischen Ankara und Istanbul hin- und herpendeln. Viele der Passagiere weisen die nicht besonders anziehenden Merkmale von typischen Neureichen auf, die darauf ausgehen, ihren eben erworbenen Reichtum auch möglichst sichtbar werden zu lassen.

Eine neue Drehung?

Die Gefahr besteht, dass der Teufelskreis sich ein viertes Mal wiederholt. Der Druck, der auf der Bevölkerung lastet, legt die Erwartung nahe, dass die Versprechungen eines Politikers der Art Demirels, ihm künftig ge-

nügend Stimmen einbringen könnten, um ihn wieder zum Ministerpräsidenten zu erheben. Die von ihm «unterstützte» Partei des Rechten Weges ist aus den Nachwahlen von 1986 bereits als die mit der zweitgrössten Stimmenzahl hervorgegangen. Ihr Erfolg bedeutet, dass die Partei des Ministerpräsidenten, wenn heute gewählt würde, nicht mehr die absolute Mehrheit erhielte, die sie in den Wahlen von 1983 erringen konnte. Ein Ministerpräsident Demirel würde zweifellos versuchen, die seiner Wahlklientel gemachten Versprechen zu erfüllen, um seinen politischen Erfolg zu befestigen. Er müsste also in irgendeiner Form von der wirtschaftlichen Austerität abweichen, die Özal den Türken zurzeit auferlegt. Die Wirtschaft könnte dadurch in die alten Übel von Inflation und Devisenmangel, Verschuldung und Exportunfähigkeit zurückgleiten. Ob sich daraus oder aus anderen Ursachen dann auch wieder politische Gewalttätigkeit entwickeln wird, ist nicht voraussehbar. Möglich scheint es jedoch. Es besteht wenig Zweifel, dass die vorausgegangenen Ausbrüche von Anarchie, besonders die letzten der Jahre vor 1980, mit den sozialen Missständen und Problemen des Landes zusammenhingen. Darauf weist schon der Umstand hin, dass die Hüttenvorstädte der Gecekondü ihr Hauptschauplatz geworden waren und dass sie auch auf die besonders armen und mit den Minderheitsproblemen der Kurden und der Alawiten belasteten Ostprovinzen übergegriffen hatten. An diesen sozialen Missständen und Problemen hat sich seither nichts geändert; sie dürften sich im Zuge der gesamten Wirtschaftsproblematik und der von der Regierung gemachten Versuche, die sozialen Probleme zu ignorieren, eher noch verschlimmert haben.

Die Kurden: ein Problem der Zukunft?

Eine Therapie des strengen Verschweigens und der militärischen Repression wird auch zur Bewältigung der potentiell gefährlichsten innenpolitischen Probleme des Landes angewandt: der Kurdenfrage. Welche Politik wäre heute vertretbar? Schweigen und Repression werden schon lange geübt, praktisch seit der ersten Kurdenrebellion gegen Atatürk vom Jahr 1925. Seit 1924 ist das Kurdische in der Türkei eine verbotene Sprache, die nicht gedruckt werden darf und «keine Literatur hat». Der wachsende Druck, der seither auf den Kurden der Türkei lastet, ist so stark, dass eine liberale Politik heute von den Kurden wahrscheinlich als ein Zeichen der Schwäche Ankaras gewertet würde und dazu führen könnte, dass etliche kurdische Agitatoren für «volle nationale Rechte» ihre politische und wohl auch bewaffnete Tätigkeit entfalten würden.

Man weiss nicht sicher, wieviele Kurden es gibt. Die Zahlen, die gegeben werden, schwanken zwischen 4,9, 8 und 12 Millionen. Wobei die letzte Zahl, die von Kurden genannt wird, sehr hoch gegriffen sein dürfte. Der letzte Zensus, in dem die Frage nach der Muttersprache gestellt wurde, fand 1965 statt. Damals gaben 2,37 Millionen Türken an, ihre Muttersprache sei Kurdisch. Daraus liesse sich hochrechnen, dass die Zahl der Kurden «nicht mehr als 4,9 Millionen sein sollte», wie dies ein türkischer Demograph formuliert (R. Keles, in: *Türkei, Osteuropa Handbuch* Bd. IV; Herausgeber: K. D. Grothusen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1985). Ob freilich alle Kurden kurdisch als ihre Muttersprache angegeben hatten, bleibt fraglich. (Vgl. «Kendal» in: Les

Kurdes et le Kurdistan, Paris, Maspéro 1981, p. 73 «schreib lieber türkisch; bitte, das wird uns weniger Probleme machen!»)

Noch viel weniger weiss man, wieviele der heutigen türkischen Kurden mit dem kurdischen Nationalismus sympathisieren. Es handelt sich um eine ländliche Bevölkerung, die jedoch in zunehmendem Masse in die Elendsvorstädte der Städte abwandert, weil die Landwirtschaft mechanisiert wird. Deutlich ist jedoch, dass es Gruppen gibt, die zur Zeit darauf ausgehen, eine kurdische Guerilla in den türkischen Kurdengebieten (Ostprovinzen) zu organisieren. Türkische Soldaten und Gendarmen werden ermordet. Waffen sickern aus den irakischen und iranischen Kurdengebieten ins Land. Dort hat der irakisch-iranische Krieg die Kurden bewaffnet. Ein bedeutender Teil der türkischen Streitkräfte, mindestens 150 000 Mann, sind gegenwärtig in den Ostprovinzen stationiert, im Bemühen, die Keime der Guerilla rechtzeitig zu ersticken. Dies geschieht mit schwerer Faust. In den Ostprovinzen herrscht nach wie vor Ausnahmezustand. Die wichtigste Organisation hinter den Versuchen, eine Guerilla auszulösen, ist die PKK (Kurdische Arbeiterpartei). Andere kurdische Gruppen, darunter als wichtigste die — ebenfalls illegale — PSKT (Sozialistische Partei des türkischen Kurdistans), welche als die KP der Kurden gelten kann, kritisieren die PKK als allzu radikal. Die PKK kämpft in der Tat ebenso gegen die Feudalherren, die Aghas, wie gegen den türkischen Staat. Sie sieht sich als eine marxistisch-leninistische, revolutionäre Partei und bewirkt daher, dass viele der Aghas, mit ihren Wächtern und Milizgruppen, mit dem türkischen Staat zusammenarbeiten. Zwischen der

PSKT und der PKK herrscht bittere, manchmal blutige Feindschaft. Die PSKT wirft der PKK «Terrorismus» vor. Sie ist der Ansicht, die Zeit sei noch nicht reif für einen Befreiungskampf. Es gehe noch darum, die Bevölkerung zu organisieren, und die gesamte «anti-imperialistische Opposition» in der Türkei zu einer Nationalen Demokratischen Front zusammenzuschliessen. Die Front sollte eine kurdische und eine türkische Sektion erhalten.

Daneben gibt es noch zahlreiche andere kurdische Gruppen, von denen die meisten im Ausland stärker zu sein scheinen als in der Türkei, wo die Polizei alles tut, um sie aufzulösen. Die Vielzahl und die manchmal bitteren Differenzen der kurdischen Parteien haben viel dazu beigetragen, dass bis heute keine der kurdischen Gruppen sich durchsetzen konnte und die türkische Polizei und Armee die Kontrolle behielten. Ob es jedoch auch in Zukunft möglich sein wird, die kurdische Unabhängigkeits- und Autonomieeregungen einfach zu unterdrücken, ist ungewiss. Falls die ostanatolischen Provinzen wirtschaftlich vorankommen sollten, oder eine bedeutende Zahl von Kurden in anderen Regionen der Türkei, etwa in den Grosstädten, Fuss fassen sollte, ohne ihr Begehren nach einer gewissen Eigenständigkeit aufzugeben, könnten neue Entwicklungen zutage kommen. Schon in den Jahren vor 1980 war aufgefallen, dass die «linksextrem» dominierten Gecekondu oft mit den «kurdischen» zusammengefallen waren, die «rechtsextremen» mit den «türkischen». Im Gespräch mit politisch interessierten Türken stiess man damals oft auf Aussagen wie: «80 Prozent der Linksextremisten sind Kurden!»

Arnold Hottinger

Der schwarze Islam in den USA

Eine Subkultur wird zum Establishment

Die Hinwendung der Afro-Amerikaner zum Islam gelangte ins Rampenlicht der Weltöffentlichkeit, als in den sechziger Jahren der Boxweltmeister im Schwergewicht, Cassius Clay, darauf bestand, Muhammad Ali genannt zu werden. In den USA selbst war die Konversionswelle bereits einige Jahre früher durch einen Volkstribun bekannt geworden, den später ermordeten Malcolm X. Bei der Abfassung seiner Lebensgeschichte (*Malcolm X – An Autobiography*), die einige Jahre lang auf der Bestseller-Liste stand, hatte Alex Haley Hilfestellung geleistet, der Verfasser des als Fernsehstück weltweit berühmt gewordenen Buches *Roots*.

Die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen, die den schwarzafrikanischen Islam in den Rahmen der allgemeinen Emanzipationsbewegung in den USA stellten, meinten, diese Art des Islam hätte mit etwa 20 000 Anhängern bereits die Stagnationsgrenze erreicht. Derlei Kulte und Sekten sei auch bei günstigsten Voraussetzungen eine natürliche Grenze gesetzt. In den späten achtziger Jahren ist jedoch der «Schwarze Islam» in den USA weiter im Wachsen begriffen.

Bewahrheitet hat sich allenfalls, dass die Mutterorganisation des Sektengründers Elijah Muhammad ein wenig durch Abspaltung geschrumpft ist. Insgesamt bekennen sich jedoch heute mehr als vier Millionen Schwarzamerikaner zum Islam. Dazu kommen noch fast zwei Millionen Sympathisanten. Wie von Kennern islamischer Geschichte erwartet, hat die ursprünglich

höchst eklektische Bewegung eine Läuterung erfahren und sich der Orthodoxie angenähert. Elijah Muhammads Islam hatte mit dem orthodoxen Islam Arabiens nur wenig gemeinsam.

Es handelte sich vielmehr um einen Gegenrassismus. In dieser amerikanischen Version des Islam war Gott schwarz und der Teufel weiss. Elijah Muhammad wurde als Prophet bezeichnet, eine Ungeheuerlichkeit für den orthodoxen Muslim; denn laut Koran ist der arabische Prophet Muhammad «das Siegel der Propheten». Die Gotteshäuser der Sekte hiessen damals nicht Moscheen, sondern Tempel. In ihrer Literatur bezogen sie sich mehr auf die Bibel als auf den Koran. Sie verschanzten sich nicht nur gegen Weisse, sondern waren auch orientalischen Muslims gegenüber abweisend.

Die schwarzen Muslims und die anderen

Als Malcolm X anlässlich seiner Pilgerfahrt nach Mekka die Verbrüderung mit zahllosen Gläubigen erlebte, die ebenso weiss waren wie die «Sklavenhalter» daheim in den USA, machte er gewissermassen eine zweite Bekehrung durch. Da er wegen seiner Dynamik und seines Rednertalents ohnehin zum Rivalen seines geistigen Vaters, Elijah Muhammad, geworden war, kam es zur Spaltung. Die Ermordung des Malcolm X mag damit im Zusammenhang stehen. Viele meinen jedoch, die Rauschgiftmafia hätte dahinter gestanden. Die Islam-Bewegung rekrutierte sich nämlich zu einem erheblichen Teil aus ehe-

mals Drogensüchtigen. Malcolm X, einstmals selbst ein Kleinhändler, rühmte sich gern dessen, dass niemand die Rauschgiftsucht so erfolgreich bekämpfte wie seine Bewegung.

Elijah Muhammads Islam war orientalischen Muslims als solcher kaum erkenntlich; dennoch war er umsichtig genug, seinen Sohn an der Hochburg orthodoxer Gelehrsamkeit studieren zu lassen, an Kairos theologischer Hochschule Al-Azhar. Unter seiner Leitung findet eine allmähliche Angleichung an den Islam der arabischen Ursprünge statt. Warith Din Muhammad ist ein komplexloser, gemässigter «Kirchenführer» mit den Manager-talenten eines gebildeten Vertreters der amerikanischen Mittelklasse.

Seine soziale Ausgangsposition ist grundlegend anders als die seines sozialrevolutionären Vaters. Elijah Muhammad hatte die Fabrikarbeiter Detroit's und später Chicagos (der Hauptstadt der Bewegung) zum «Schwarzen Kapitalismus» aufgerufen, lange bevor Präsident Nixon mit diesem Schlagwort an die Öffentlichkeit trat. Als Folge ihres wirtschaftlichen Aufschwungs ist die Bewegung jetzt auf ihre Art konservativ. Die «Black Muslims» sind heute exemplarisch für schwarzes Unternehmertum.

Elijah Muhammad nannte seine Anhänger die «im Westen verloren gegangene und wiedergefundene schwarze Nation des Islam». Die ersten, aber kleineren Bekehrungswellen zum Islam zu Anfang des Jahrhunderts hatten die Schwarzamerikaner nach Afrika zurückführen wollen. Etwas wirklichkeitsfern meinte einer jener Frühmuslimes in den USA, die Schwarzen gehörten nach Marokko. Elijah Muhammad dagegen wollte Washington dazu bringen, den Afro-Amerikanern als Ent-

schädigung für die Sklaverei ein unabhängiges Territorium in den USA abzutreten. Von diesem «Schwarzen Separatismus» hört man heute wenig. Die «Black Muslims», wie man sie gemeinhin nennt, fühlen sich als Amerikaner, nicht als Afrikaner oder Orientalen. Aber sie wollen ein islamisches Amerika und streben in vieler Hinsicht eine Loslösung von der herrschenden Gesellschaft an.

Daraus ergibt sich ein Gegensatz zu den eingewanderten Muslims überwiegend indo-pakistanischer oder ost-arabischer Herkunft. Diese streben vielfach ein Aufgehen in der amerikanischen Gesellschaft an — in der weissen Gesellschaft nach Möglichkeit. Diese beiden Hauptgruppen des Islam in den USA bewegen sich also in entgegengesetzter Richtung. Ist man sich dieser wesentlichsten Tendenzen bewusst, wird es müssig, auf die kleinen Konflikte einzugehen, die schwarz-amerikanische Islam-Konvertiten und muslimische Einwanderer trennen.

1982 unternahm der frühere algerische Präsident Ben Bellah einen theatralischen Versuch, die einheimischen Schwarzen mit den zugewanderten weissen Muslims zu besserer Zusammenarbeit zu überreden. Das führte zu nichts, weil sich die «Black Muslims» wieder einmal unverstanden fühlten. Nur wenige Einzelpersonen aus dem islamischen Orient identifizieren sich wirklich mit den Nöten der Schwarz-amerikaner auf dauerhafte Weise — in der Form von Sozialarbeit, als Arabischlehrer oder auch nur durch islamische Seelsorge. Die Welt der schwarzen Ghettos ist ihnen zu fremd. Manch einem orientalischen Einwanderer, der anfangs glaubte, unter den «Black Muslims» die Rolle eines erwarteten Mahdi (bzw. verheissenen Messias)

einnehmen zu können, ist bald der Atem weggeblieben. Viele machen sich statt dessen, früher oder später, die Vorurteile der weissen Gesellschaft zu eigen.

Gurus aus dem Morgenland

Ein Beispiel dafür mag der aus Palästina stammende Isma'il al-Faruqi gewesen sein. Als Professor der Islamwissenschaft an der Temple University in Philadelphia wurde er Mitte 1986 aus bisher ungeklärten Motiven ermordet — auf bestialische Weise, in seinem Haus, zusammen mit seiner weissamerikanischen Frau. Das einzige, das über den Täter bekannt ist, ist seine schwarze Hautfarbe. Der «Verband Amerikaner arabischer Herkunft» legte die Mordtat sofort «zionistischen Extremisten» zur Last. Vieles deutet jedoch darauf hin, dass ein einheimischer Islam-Konvertit Rache dafür genommen hat, dass der einst hochverehrte Faruqi gänzlich zum Bestandteil der herrschenden Gesellschaft geworden war und sich nur um orientalische Glaubensbrüder kümmerte, die «Black Muslims» aber vernachlässigte.

Etwa zur gleichen Zeit starb — ebenfalls in Philadelphia, aber eines natürlichen Todes — der aus Sri Lanka stammende Bawa Muhiddin, ein muslimischer Mystiker, aus dem überwiegend hinduistischen Volk der Tamilen stammend. Bawa verfasste viele schön gedruckte Bücher voller Fabeln und Parabeln, die von der Schar seiner Konvertiten aus dem weissen Bürgertum verschlungen werden, als wären sie der Koran. In einem vornehmen Vorort liess der Weise eine höchst romantische Moschee von einzigartigem Baustil erbauen, eine Art orientalischer Märchenkitsch, aber ansehnlicher als die

meisten anderen der aus Ölgeldern finanzierten Moscheebauten in den USA.

Der seit vielen Jahren dahinsiehende Bawa war ein Guru der angenehmeren Sorte. In seinen Fussstapfen bewegt sich nun der aus Indien stammende Hasan Askari, bislang Professor der Islamwissenschaft in Birmingham und ebenfalls ein Sufi (muslimischer Mystiker), noch dazu ein gelehrter Mann. Nach wie vor sind die USA ein goldenes Pflaster für «Weise aus dem Morgenland». Ein gutes Dutzend solcher muslimischer Gurus ist wahrscheinlich dauerhafter als die hochkarätigen Exzentriker vom Schlage eines Bhagwan oder Rajnesh. Welch eine Kluft trennt jedoch diese Hochburgen der Spiritualität grüner Witwen (weisser Hautfarbe) von den sozialen Problemen der «Black Muslims»!

Ein «neuer Schwarzer»

Für Elijah Muhammad war der Islam ein ideologisches Mittel zu ganz konkreten Zwecken. Ihm ging es um die Bekämpfung der Nöte, unter denen die schwarze Bevölkerung der USA besonders litt, nämlich Alkoholismus, der sich daraus ergebende Familienzerfall, die Kriminalität sowie die Vermarktung der Schwarzen im weissen Schaugeschäft. Der Islam verbietet nicht nur Alkohol, sondern eigentlich auch blutige Schaukämpfe wie Boxen (und in Spanien seinerzeit den Stierkampf). Daher die stets wiederholten Ankündigungen Muhammad Alis, er werde die Handschuhe nun endlich an den Nagel hängen.

Elijah Muhammad wollte eigentlich einen ganz anderen Typ von Jünger als den Boxer Muhammad Ali. Er wollte einen «Neuen Schwarzen» schaffen,

der ein gediegener und feiner Mann sein und sich nicht länger als Belustiger der Weissen verdingen sollte. Daher der Nachdruck auf fein bürgerlicher Kleidung mit kurzem Haarschnitt und zurückhaltendem Benehmen. Elijah Muhammads Idealtyp eines neuen Menschen in den schwarzen Ghettos war das eines gesitteten und eher schweisgsamen Schwarzen, also das Gegenteil von dem, was das Plappermaul Muhammad Ali verkörperte. Verständlicherweise fiel es den «Black Muslims» schwer, auf den Ruhm und das Geld eines so populären Boxweltmeisters zu verzichten, ansonsten aber war der grosse Clown atypisch für ihre Bewegung. Das gilt auch für seine Heiraten und Scheidungsgeschichten. Eines ihrer Hauptanliegen ist ja gerade, die afro-amerikanische Familie zu stabilisieren.

Schwarze Soziologen behaupten gern, die mangelnde Bereitschaft des schwarzen Mannes in den USA, Verantwortung für eine Familie zu übernehmen, sei auf das Trauma der Sklavenszeit zurückzuführen. Elijah Muhammad wollte seine Volksgenossen davon befreien, und der Islam als soziologisches Phänomen mit seiner generell patriarchalischen Familienordnung diene ihm als Mittel dafür. Die Frauen der «Black Muslims» sind im Strassenbild leicht erkennbar. Sie tragen verhüllende Gewänder nach orientalischem Schnitt, wenn auch keinen Gesichtsschleier. Dazu gehört auch eine Hochachtung seitens des Mannes für seine Frau an der es in den schwarzen Slums sonst mangelt. Elijah Muhammads verstorbene Frau wird wie eine «Mutter der Gläubigen» verehrt, und die zahlreichen Schulen der «Black Muslims» heissen überall «Sister Clara Muhammad School».

Zwei Gruppen

In dieser Hinsicht gibt es auch keine Differenzen mit der anderen grossen Gemeinschaft der «Black Muslims», nämlich der Partei des wortgewaltigen Luis Farrakhan, der sich ebenfalls als rechtmässiger Nachfolger Elijah Muhammads versteht. Der agitatorische Farrakhan trägt die Halbmond-bestickte Kappe Elijah Muhammads und unterstreicht damit, dass er dem alten Kurs treu geblieben ist, während Din Muhammad zu eigenmächtig mit dem Erbe seines Vaters umspringe. Tatsächlich vollziehen aber auch Farrakhan und seine Anhänger eine allmähliche Annäherung an den orthodoxen Islam.

Beide Verbände sind etwa gleich stark. Auch Din Muhammad ist ein charismatischer Führer. Das Charisma Farrakhans ist stärker, doch ist die Anhängerzahl Din Muhammads wohl etwas grösser. Während letzterer Provokationen vermeidet und den herrschenden Weissen mit konstruktiver Kritik zu begegnen sucht, geht Farrakhan gern auf Kollisionkurs. Der ehemalige protestantische Prediger ist ein Rednertalent vom Schlage des ermordeten Malcolm X. Der unterschiedliche Kurs der beiden drückt sich in den Titeln ihrer Wochenzeitschriften aus: Während Din Muhammads Gemeinschaft ihrem Blatt den trockenen Namen «*Muslim Journal*» gab, heisst Farrakhans Zeitschrift «*The Final Call*».

Übereinstimmung herrscht in Hinsicht auf die Aussenpolitik der Vereinigten Staaten. Beide Gruppen haben Gelder aus Libyen erhalten, erst Din Muhammad für einen Moscheebau, dann Farrakhan für seine Organisation. In beiden Fällen sind die Gelder spärlicher geflossen als von den Libyern

versprochen, doch war es genug, um sie zu Fürsprechern Qaddafis werden zu lassen. Farrakhan soll sich während des amerikanischen Bombardements in Libyen befunden haben. Qaddafi rief die 1985er Jahresversammlung der Farrakhan-Gemeinschaft über Bildschirm dazu auf, sich gegen die herrschende Schicht in den USA zu erheben. Jedoch ist Farrakhan mit Sicherheit intelligenter und besonnener als der libysche Bruder. Seine anti-semitischen Äusserungen und das lobende Wort für Hitler, das seinerzeit Furore machte, dienten vornehmlich dem Zweck, dem Oberst in Tripolis mehr Geld aus der Tasche zu locken. Inzwischen gibt auch er sich bezüglich Qaddafis keinen Illusionen mehr hin.

Beide Gruppen sind pro Khomeini. Wahrscheinlich würden sie automatisch mit jedem Staat in der Welt des Islam sympathisieren, der ihrer Regierung in Washington Kopfschmerzen bereitet. Ausserdem ist ihre Kenntnis der islamischen Welt noch immer lückenhaft. Sie sehnen sich nach wie vor nach einem afrikanischen oder asiatischen Ideal, zu dem sie aufblicken können. Die Iraner haben daraus Kapital geschlagen, indem sie sich der schwarz-amerikanischen Glaubensbrüder annehmen und sie tatkräftig unterstützen wie kein anderer orientalischer Staat. Hunderte von «Black Muslims» studieren heute in Iran, und noch grösser ist die Zahl derer, die für ihr Studium daheim iranische Stipendien bekommen. Angesichts der kritischen Finanzlage Teherans wird diese Opferbereitschaft besonders geschätzt.

Auf einer Veranstaltung anlässlich des Todestages von Elijah Muhammad umarmten sich die beiden Führer der zweiten Generation von «Black Muslims», Warith Din Muhammad und

Luis Farrakhan. An eine Wiedervereinigung ist vorerst nicht zu denken, doch bekämpfen sich die beiden grossen Bewegungen nicht. Ob die gemässigte oder die militante Tendenz die Oberhand behält, hängt in erster Linie von der Einstellung des offiziellen Amerika ab, aber auch von der allgemeinen sozialen Entwicklung. Kritisch ist vor allem das Verhältnis zwischen weissen Juden und schwarzen Muslims. Vergleichbare Erfahrungen als ethnische und religiöse Minderheiten fördern einerseits gegenseitiges Verständnis und fruchtbaren Dialog. Im «Stammeskrieg» der Rassen und Religionen in den USA sind die beiden jedoch Rivalen. Als Avantgarde des «schwarzen Nationalismus» fordern die «Black Muslims» stärkeren Einfluss auf die US-Aussenpolitik und die Medien. Sie fühlen sich übervorteilt und weisen auf ihre zahlenmässige Stärke hin, die ungleich höher ist als der jüdische Bevölkerungsanteil. Der schwarze Präsidentschaftskandidat Jesse Jackson geriet dadurch in Bedrängnis: Einerseits konnte er auf die Stimmen der afro-amerikanischen Muslims nicht verzichten, andererseits brachte ihn die anti-jüdische Rhetorik seines Wahlhelfers Farrakhan beim weissen Establishment in Verruf. Mit Din Muhammad dagegen gab es keine Probleme. Er ist nicht etwa nur taktisch klüger als Farrakhan, sondern er ist mehr Ethiker als Politiker. Er stellt die Morallehre des Korans in den Vordergrund und lässt sich nicht zu Gegenrassismus verleiten.

Kleinere Gruppen

Neben diesen beiden Hauptorganisationen haben sich im Laufe der Jahre eine Anzahl kleinerer Gruppen und

Bewegungen von schwarzamerikanischen Muslims gebildet. So pflegt eine Gruppe speziell das Andenken des Malcolm X. Als Malcolm Little geboren, symbolisierte er den Protest gegen die kulturelle Entmannung, die dadurch zum Ausdruck kommt, dass die meisten Schwarzamerikaner als Familiennamen den Namen des Sklavenhalters ihrer Grosseltern tragen. Daher das X anstelle von Little. Später nahm er dann einen arabischen Titel und Namen an: Alhaj Malik Shabaz. Es ist eine Ironie des Schicksals, wenn die arabische Presse vom Boxweltmeister gemeinhin als Muhammad Ali Clay spricht. Dem Cassius Clay ging es doch gerade darum, den Familiennamen Clay abzulegen, der der Name eines Sklavenhalters war.

Die neue Namengebung ist bisweilen phantasievoll und manch weniger taktvolle orientalische Einwanderer lässt sich leicht zum Spott über die eingeborenen Glaubensbrüder verleiten. So heisst z.B. ein Fernsehberichterstatte, der über die pakistanischen Ahmadiya-Sekte zum Islam gekommen ist, Barahine Ahmadiya. Das ist der Titel des Hauptwerkes des Sektengründers und heisst «Die Beweise der Ahmadiya». Ein begabter Künstler nennt sich Ahmad Kenya, weil irgendein Spassvogel ihm eingeredet hat, Kenya bedeute Künstler auf Suaheli (tatsächlich kommt es von *Kirinyaga*, der «Berg des Urahnens», auf Kikuyu).

Die wohl eigentümlichste Abart des Islam auf amerikanischem Boden sind die «Schwarzen Hebräer». Sie nennen sich auch *Ansar* («Helfer») und geben vor, eine Fortsetzung der Bewegung des sudanesischen Mahdi zu sein, der 1885 einen kurzlebigen Gottesstaat in Khartum hinterliess. Der Begründer dieses exzentrischen Synkretismus

stammt aus der New Yorker Unterwelt, gibt jedoch vor, der im Sudan unter Präsident Numairi umgekommene Isa Al-Hadi Al-Mahdi zu sein. Demnach wäre er ein Cousin des gegenwärtigen sudanesischen Ministerpräsidenten As-Sadig Al-Mahdi. Der Mahdi-Clan im Sudan lässt diesen Schabernack gelten, hat aber offensichtlich dem einfallsreichen New Yorker Pseudoheiligen Berater zur Seite gestellt. Jedenfalls hat die literarische Produktion der Sekte sowohl sprachlich als auch inhaltlich an Qualität gewonnen. Die vielerorts im Stadtkern postierten Parfümhändler der *Ansar* bieten eine gediegene englische Übersetzung der Schrift jenes sudanesischen Glaubenshelden an. Manche von ihnen haben inzwischen einige Zeit im Sudan verbracht und sprechen sogar arabisch. Einerseits sind sie malerisch orientalistisch gekleidet, andererseits geben sie sich amerikanisch-rassistisch. Will man als Weisser mit ihnen ins Gespräch kommen, muss man schon arabisch sprechen. Sie leben in sehr abgeschlossenen Gemeinschaftsverbänden und pflegen auch keinen Umgang mit anderen «Black Muslims», vielmehr fordern sie die eindeutige Konversion zu ihrer Sekte, die eine Art von Pseudo-Schiitentum auf merkwürdige Weise mit hassidisch-mystischen Elementen vermengt. So ziemlich die einzige Gemeinsamkeit mit anderen schwarzamerikanischen Konvertiten ist die Vorliebe für orientalische Räucherstäbchen, die auf U-Bahnhöfen und an Strassenecken vertrieben werden. Das ist zu einer Charakteristik des schwarzen US-Islam geworden wie die Gebetskette bei den Türken.

Eine wachsende Zahl von schwarzamerikanischen Muslims bewegt sich heute zwischen bzw. ausserhalb der

grossen Verbände. Sie sind durch die verschiedenartigsten Anstösse zum Islam gekommen, nicht selten durch Auslandsaufenthalte als US-Soldaten. Unter Jazz-Musikern wurde die Islam-Konversion sehr früh schon zur Mode. So sind die Bebop-Grössen Charlie Parker und Dizzy Gillespie unabhängig von Elijah Muhammad zum Islam gestossen. Wie seltsam die Wege sein können, zeigt das Schicksal des berühmten Pianisten Amir Jamal, der in Chicago unter die Fittiche ausgerechnet eines deutschen Missionars der Ahmadiya-Sekte geriet, sich dann aber orthodox-orientalischen Muslim-Gruppen anschloss.

Unterdrückte Frauen

Unter diesen von den grossen Verbänden unabhängigen Islam-Konvertiten stösst man einerseits auf grössere Weltoffenheit und ein gereifteres Verständnis des neuen Glaubens, anderseits aber auch einen bisweilen grenzenlosen Obskurantismus. Amena Abd al-Quddus (Beverly McCloud) ist vor fast zwanzig Jahren zur Religion des arabischen Propheten übergetreten und hat im Zusammenleben mit sudanesischen, pakistanischen, palästinensischen und marokkanischen Studenten die Welt des Islam in ihrer Vielfalt und Komplexität gründlich kennengelernt. Die Apóthekerin arbeitet an ihrer Dissertation in Religionswissenschaft und verfasst soziologische Studien über schwarzamerikanische Muslim-Frauen ausserhalb der Verbände der «Black-Muslims». Die Ergebnisse sind bestürzend, insofern als in jenem Umfeld die Reformvorstellungen von Revolutionären wie Elijah Muhammad und Malcolm X häufig ins Gegenteil verkehrt

werden. Ausserhalb der Disziplin der grossen Verbände kann die Islam-Konversion mitunter zu einem neuen oder zusätzlichen Instrument zur Unterdrückung der Frau werden. Frauen stossen sowohl wegen ihrer Bindungen an Männer als auf Grund ihrer Identitätssuche dazu. Ihnen wird nicht selten weisgemacht, ihr Heil liege darin, den Beruf aufzugeben, die Wohnungseinrichtung zu verkaufen und sich als orientalisch gekleidete sittsame Hausfrau auf einem billigen Teppich hockend ganz dem Wohl des Mannes hinzugeben. Jener Mann ist dann aber in der Regel nicht der von Elijah Muhammad anvisierte «Neue Schwarze», sondern ein haltloser und verantwortungsloser Drifter, der keinerlei neues Bewusstsein mit sich bringt, sondern dieses nur von anderen fordert. Wird eine solche Frau dann verlassen, steht sie ohne alles da — ohne Beruf, ohne Möbel und ohne den alten Kreis von Freunden und Verwandten —; sie wurde ja zuvor in die Isolation gedrängt. Misshandelt und von vaterlosen Kindern umringt, ist sie wieder auf die Sozialfürsorge angewiesen.

Anderseits veranschaulicht die Verfasserin, Amena Abdul Quddus, den positiven Anstoss, den viele Schwarz-amerikaner durch die Islam-Konversion erhalten haben. In den meisten Fällen ist der neue Glaube ein Katalysator für die vielbeschworene *upward mobility*. Eine Identitätsfindung ist auf jeden Fall gegeben, auch bei den unverhüllt gehenden Mädchen, die erst dann als Angehörige der «Black Muslims» zu erkennen sind, wenn sie ihren Namen nennen, etwa «die Kellnerin Jamila» oder «die Medizinstudentin Sadiqiya». Der hochqualifizierte Finanzbeamte Abdul Karim Salahuddin kann es sich leisten, seine Familie auf Ferien-

reise ins muslimische Afrika zu schicken.

Tatsächlich gab es unter den Sklaven auch Angehörige des islamischen Glaubens, wenngleich wohl kaum mehr als fünf bis zehn Prozent (in Brasilien waren es vielleicht 15–20 Prozent). Die Rückführung der Familie auf Ahnen aus dem muslimischen Gambia, wie Alex Haley sie in seinem Bestseller *Roots* vollzogen hat, ist eher die Ausnahme als die Regel. Die Stammesverwandten der Schwarzamerikaner im fernen Afrika sind heute meist Christen oder Animisten. Insofern ist der Islam in den USA fast durchwegs eine Bekehrung und nicht etwa eine Rückkehr. Manch christlicher Nigerianer, der, geladen mit Animosität gegen den Islam, als Student in die USA kommt, kann in den «Black Muslims» nichts anderes als eine Ungereimtheit sehen — und fühlt sich mehr zu weissen Amerikanern hingezogen.

Jedenfalls ist der Islam ein beständigeres Phänomen als andere Sekten und die sogenannten «Jugendreligionen». Unter Warith Din Muhammad ist er zu einer echten Alternative geworden. *The Muslim Journal* zeigt Verantwortungsbewusstsein, etwa dadurch, dass es gegen den schwarzen Rassismus zu Felde zieht, der sich in zunehmendem Masse auf asiatischen Zuwanderern entlädt. Koreaner, Vietnamesen und Kambodschaner werden immer häufiger an helllichten Tage auf offener Strasse von schwarzen Jugendlichen brutal zusammengeschlagen. Die «Black Muslims» führen nicht nur eine Kampagne gegen derlei Ausschreitungen, sondern sie packen das Übel bei der Wurzel, indem sie die Schwarzamerikaner zu Wettbewerbsfähigkeit erziehen. Bezeichnend für die von ihnen angestrebte Originalität ist der «Schwarze Cowboy» Uthman

Abdus Salam, der in einem Vergnügungspark eine Reitschule für behinderte Kinder aufgezogen hat und dafür öffentlich geehrt wurde.

Dorniger Weg zum Islam

Ende 1986 haben die «Black Muslims» neuen Auftrieb erfahren, auf unerwartete Weise, und zwar durch den siebenteiligen Fernsehfilm «*Die Afrikaner*» des bekannten Politologen Ali Mazrui. Der aus einer arabischen Familie Kenyas stammende Professor lehrt sowohl in den USA als auch in Nigeria. Seine kultursoziologische Untersuchung befasst sich mit den drei Traditionen Afrikas: der einheimisch-animistischen, der islamischen und der christlichen. Von einer Propaganda für den Islam kann keine Rede sein, doch wurde durch die Filmserie das afrikanische Bewusstsein unter den Schwarzamerikanern wiederbelebt. Der Effekt ähnelte ein wenig dem der Verfilmung von Alex Haleys *Roots*. Nun ist der «Schwarze Nationalismus» in den USA zur Zeit recht schläfrig. Die jungen Löwen von einst wie Eldridge Cleaver sind zahm geworden. Nur die «Black Muslims», speziell um Luis Farrakhan, sorgen dafür, dass das Feuer nicht erlischt. Ihnen machte es deshalb wenig aus, dass Ali Mazruis Film kein monolithisch islamisches Afrika präsentiert, sondern eine verwirrende Vielfalt der Religionen und Traditionen. Die «Black Muslims» verstehen es, sich als die Verfechter afrikanischer Authentizität zu präsentieren, und profitieren dementsprechend von neuentfachter Identifizierung mit Afrika. Das sind Subtilitäten der schwarzen Subkultur in den USA, die auch zugereiste Afrikaner nicht leicht durchschauen. Eine Ausnahme mag der Islamologe Sulay-

man Nyang aus Gambia sein, einer der wenigen muslimischen Afrikaner, die unter schwarzamerikanischen Konvertiten wirklich ebenso zuhause sind wie unter den arabischen Glaubensgenossen in Washington oder New York.

Der 19. Januar, der Todestag Martin Luther Kings, wurde in diesem Jahr erstmals als offizieller Feiertag begangen. Die Ermordung des christlichen Bürgerrechtlers konnte die Emanzipation der Afroamerikaner nicht aufhalten. Sie leistete allenfalls dem Islam Vorschub; denn eine christliche Hoffnung ist seither kaum noch sichtbar. Bezeichnend für die Amerikanität des Islam der «Black Muslims» ist die Tatsache, dass gerade sie dem Martin Luther King besondere Hochachtung zollen, als wäre er einer ihrer Märtyrer: «Er musste für seinen tragischen Irrtum mit dem Leben bezahlen.»

Zweifellos bleibt der amerikanische Weg zum Islam dornig. Über der künftigen Entwicklung steht ein grosses Fragezeichen. «*The Muslim Journal*», als Sprachrohr eines schwarzen Pragmatismus, ruft zum Zusammengehen mit einer anderen aufstrebenden Minderheit auf, den Latinos. Angesichts der Rassenkrawalle zwischen einheimischen Schwarzen und zugewanderten Kubanern in Miami zeugt diese Haltung von bemerkenswerter Einsicht. Doch auch ohne Allianz mit den Latinos fällt der schwarze Islam dank seiner zahlenmässigen Stärke bei Wahlen ins Gewicht.

Warith Din Muhammad hat die ein wenig obskure Vergangenheit der Bewegung unter seinem sektiererischen Vater bewältigt. Er erklärt die Manipulation des Islam durch Elijah Muhammad, indem er ihn als «grossen Psychologen» ehrt, der es verstand, sein Volk zu mobilisieren. Din Muhammad selbst aber will den neuen Glauben sozusagen re-privatisieren. Er schickt sich an, die Gemeindeorganisation teilweise aufzulösen, mit dem Argument, das Heil liege nicht im Apparat, sondern im Herzen und im moralischen Handeln jedes einzelnen. Auf solche Weise werde auch die Politik islamisch, und schliesslich der Staat.

Für Luis Farrakhan sind das fremde Gedanken, aber auch er ist der Bettelei bei den ölreichen Glaubensbrüdern überdrüssig und kaum noch gewillt, sich mit Libyen zu kompromittieren. Der Traum der Gründerväter wie Elijah Muhammad und Malcolm X war es, den US-Islam zu einer Macht erstarren zu lassen, die den Brüdern in Afrika und Asien wahre Hilfestellung leistet. Im Grunde genommen sind die Vorstellungen der «Black Muslims» kaum anders als die des Weissen Hauses, nur betrachten die Islam-Konvertiten die Präntentionen des weissen Amerikas hinsichtlich humanitärer Entwicklungsdienste als Betrug. Doch bis zur Hilfestellung des schwarzen Amerikas ist es noch ein weiter Weg.

Khalid Durán

Kulturpolitische Notizen

Mehr Geld für Pro Helvetia

Zuhanden der eidgenössischen Räte hat der Bundesrat einen Beschluss verabschiedet, der vorsieht, die Finanzhilfe an die Stiftung Pro Helvetia für die Jahre 1988 bis 1991 von bisher 58,6 auf 86 Millionen Franken zu erhöhen, was einer Anhebung um 46 Prozent entspricht. Das ist zwar weniger, als die Stiftung in ihrer Eingabe für den genannten Zeitraum verlangt hat. Finanzpolitische Überlegungen haben den Bundesrat bewogen, dem Gesuch nicht im vollen Umfang zu entsprechen, doch kommt seinem Beschluss dennoch grössere Bedeutung zu als lediglich die einer bloss teilweisen Erfüllung einer Eingabe. Man darf darin ein Zeichen für die Bereitschaft des Bundes sehen, auch nach dem negativen Ausgang der Volksabstimmung über die Kulturinitiative und den Gegenvorschlag, also nach der Verweigerung eines Verfassungsartikels, im Rahmen seiner erprobten Möglichkeiten kulturpolitisch aktiv zu bleiben. Die Überlegungen, die im Departement des Innern vor und nach dem Volksentscheid über die Stellung des Bundes innerhalb einer vielfältigen und vielgliedrigen Kulturförderung durch Private, Gemeinden und Kantone angestellt worden sind, haben das Bewusstsein für die Notwendigkeiten vermutlich eher gestärkt. Ob mit oder ohne Kulturartikel — kulturpolitische Entscheidungen sind auf Bundesebene unausweichlich.

Im Fall der Pro Helvetia kann sich der Bund auf ein Gesetz stützen, das die Tätigkeit der Stiftung umschreibt und die Modalitäten ihrer Finanzierung festlegt. Es unterstellt die Pro Hel-

vetia ausdrücklich der Aufsicht des Eidgenössischen Departementes des Innern und der Oberaufsicht des Bundesrates. Diese Aufgabe wahrzunehmen, setzt kulturpolitische Fachkompetenz voraus, Überblick und stets erneuerte Informiertheit über die kulturelle Situation und ihre aktuellen Veränderungen, über Strömungen und neue Erscheinungen auf allen Gebieten des kulturellen Schaffens. Es macht den Anschein, das Departement des Innern übe die Aufsicht nicht nur hinsichtlich der Überprüfung der ordnungsgemässen Verwendung der bewilligten Kredite aus, sondern auch, indem es zum Tätigkeitsbericht der Stiftung Stellung nimmt, in zustimmendem Sinne zumeist, aber auch kritisch, wie die Pressemitteilung aus dem Bundesamt für Kulturpflege zum Beschluss des Bundesrates über die Finanzhilfen an die Pro Helvetia an zwei Stellen erkennen lässt.

Da nämlich heisst es zum einen, die Stiftung sollte sich eine gewisse Zurückhaltung beim Weiterausbau von Aktivitäten im Bereich der *«soziokulturellen Animation»* auferlegen. In der Tat ist dies nicht bloss ein ohnehin eher umstrittenes und dem Wandel unterworfenen Tätigkeitsgebiet; man muss auch bedenken, dass gerade auf diesem Feld rasch die Grenzen kulturfördernder Aktivitäten einer eidgenössischen Institution überschritten werden könnten. Beim Versuch etwa, vermeintlich «kulturell schwachen» Regionen Anstösse zu geben oder also Animation in der «Provinz» zu betreiben, kommt man leicht mit dem Selbstverständnis und mit den Eigeninitiativen dieser Region in Konflikt. Es scheint mir darum

richtig, dass das Bundesamt für Kulturpflege der Pro Helvetia «eine gewisse Zurückhaltung» auf diesem Gebiet nahelegt.

Zuständigkeitserklärung im Konjunktiv

Nicht ganz so erfreulich und weniger überzeugend ist die Formulierung, in der das Bundesamt verklausuliert seine Kompetenz hinsichtlich der Schaffung einer Informations- und Dokumentationsstelle für Kulturfragen in Anspruch nimmt. Es geht da um ein altes Postulat, erst kürzlich noch (im Kommentar «Die Neinsager beim Wort nehmen», November 1986) auch in dieser Zeitschrift erneut aufgegriffen. Nachdem so viele Jahre verstrichen sind, seit im Clottu-Bericht (1976!) der Vorschlag gemacht und im Anschluss daran ja auch im Bundesamt selbst ein Konzept ausgearbeitet worden ist, musste man annehmen, diese Sache sei — vielleicht aus politischen Gründen — vom Bund fallengelassen worden. Nur dieser Eindruck hat wohl auch die Pro Helvetia bewogen, einer von dritter Seite unternommenen Initiative zur Realisation dieses höchst sinnvollen Instruments schweizerischer Kulturförderung Hilfestellung zu leisten. Nun also wird ihr vom Bundesamt für Kulturpflege der Rat erteilt, hievon eher Abstand zu nehmen. Und dann folgt die Zuständigkeitserklärung im Konjunktiv: «Sollte sich diese bereits einige Jahre zurückliegende Anregung dereinst als notwendig und realisierbar erweisen — weite Kreise bezweifeln dies allerdings heute —, so wäre nicht die Stiftung, sondern allenfalls das BAK dafür zuständig.» Das ist wohl wahr, aber

etwas gar zu vorsichtig ausgedrückt. Was steckt da nur dahinter? Ich kenne niemand, der an der Notwendigkeit einer eidgenössischen Informations- und Dokumentationsstelle, wie sie die Kommission Clottu schon (als «notwendig»!) vorgeschlagen hat, die geringsten Zweifel hätte. Es sei daran erinnert, dass eben jetzt ein breitangelegtes Forschungsprogramm läuft, das der «Kulturellen Vielfalt und nationalen Identität» gilt, und es sei ferner daran erinnert, dass die Konzeption und Gestaltung von CH-91 unter anderem darum so schwierig ist, weil viele von uns, vielleicht gar eine Mehrheit, Zweifel daran haben, ob die Vorstellungen noch gelten, die man sich bisher von der Kultur in der Schweiz gemacht hat. Was das für «weite Kreise» sind, die eine bessere und aktuellere Information und Dokumentation darüber nicht für notwendig erachten, möchte ich gerne wissen. Sind es am Ende Kräfte, die unter Tradition verstehen, die Gegenwart nicht zur Kenntnis zu nehmen?

Aber vielleicht gehen meine Befürchtungen wirklich zu weit. Vielleicht hat sich die seinerzeit im Clottu-Bericht vorgeschlagene Dokumentationsstelle in den als realisierbar erachteten Vorstellungen von heute zur reinen Datenbank gewandelt, zu einem Grosscomputer, in dem endlose Listen von Kulturschaffenden und Veranstaltern, von Vermittlern und Stiftungen, von Organisationen und Institutionen abrufbar gespeichert wären. Das ist freilich eine Vorstellung, die den Zweifel weiter Kreise erklären könnte. Denn eine so beschaffene Datenbank wäre vermutlich den Aufwand nicht wert. Nein, wirklich notwendig und nützlich ist eine stets zu erneuernde Information und Dokumentation darüber, was

die neuere und neuste Kulturforschung über Zustände und Veränderungen in unserem Land zutage fördert. Es wäre einzuspeisen, was die Schweiz in ihrer kleinräumigen Vielfalt als ein kulturell lebendiges, vielleicht besonderen Verhaltensweisen zuneigendes, aber der Gegenwart durchaus aufgeschlossenes Land erscheinen lässt in den Hervorbringungen ihrer Künstler und Schriftsteller, ihrer Komponisten und Filmemacher, ihrer Publizisten und Forscher, ihrem Schulwesen, ihrem Theater. Und ganz selbstverständlich wäre diese Dokumentations- und Informationsstelle auch eine Drehscheibe für vielfältige Kontakte und gegenseitige Anregung über die Landesgrenzen hinaus.

Diesem zuletzt genannten Ziel dient bekanntlich ein grosser Teil der Arbeit von Pro Helvetia. Wenn die Stiftung mit der Gründung und dem Betrieb des «Centre Culturel Suisse» in Paris Anfangsschwierigkeiten hatte, die in der Öffentlichkeit über Gebühr Aufsehen erregten (von den unzähligen Ausstellungen, Aktionen, Austauschprogrammen, die seit Bestehen der Stiftung in zahlreichen Ländern für schweizerisches Gedanken- und Kulturgut werben, spricht man viel weniger!), so bedeutet das nicht, dass hier nicht ein eminent wichtiges Tätigkeitsprogramm durchgeführt wird. Das Departement des Innern, obgleich es begreiflicherweise davon abrät, weitere feste Aussenstellen zu schaffen, anerkennt durchaus die Bedeutung des «Centre Culturel» für eine intensiverte Kulturpräsenz der Schweiz im Ausland. Ein sinnvoller Schritt, diese Präsenz zu verstärken, dem Angebot und der Nachfrage einen schweizerischen und europäischen Treffpunkt zu schaffen, wäre die Gründung der von der Kommission Clottu vorgeschlagenen Institution.

Max Rychner zu Ehren

Hier soll — aus besonderem Anlass — von einem Mann die Rede sein, von dem ich gern annehmen möchte, er hätte Bestrebungen dieser Art begrüsst. Das Schiller-Nationalmuseum und Deutsche Literaturarchiv in Marbach hat dem Essayisten Max Rychner eine Ausstellung gewidmet, die vom 22. April bis zum 22. Mai 1987 auch im Stadthaus Zürich zu sehen ist: Briefe, Manuskripte, Zeitschriften, Erstdrucke und Bilddokumente. Das «*Marbacher Magazin*», die Hauszeitschrift des Literaturarchivs, hat eine Sondernummer als Katalog und ein Beiheft mit ausgewählten Briefen aus dem Briefwechsel zwischen Max Rychner und Ernst Robert Curtius, bearbeitet von Claudia Mertz-Rychner, herausgegeben. Anstelle eines Vorworts zum Katalog liest man den kleinen Aufsatz Max Rychners, der unter dem Titel «*Selbstkritik*» erstmals im Januar 1964 in den «*Schweizer Monatsheften*» erschienen ist: eine Reminiszenz über Erfahrungen mit Büchern und Autoren, in welchem der Verfasser auch in Erwägung zieht, ob es wohl «verwandte» und «nicht verwandte» Geister gebe, solche nämlich, zu denen man den Zugang leicht und wie von selbst finde, und andere, bei denen er verbaut sei. Zu den ersten rechnet er in seinem Fall Thomas Mann und James Joyce, zu den zweiten Robert Musil und Hermann Broch. Und dann sagt er — wir setzen es im Wortlaut hin:

«Mangelhafte Erkenntnis eines Kunstwerkes, eines Autors, deutet darauf hin, dass der Kritiker mit mehr als einem blinden Fleck auf der Netzhaut auch vor das zusammengesetzte Gebilde der deutschen Literatur, der englischen usw. Literatur, der Weltliteratur hintritt

— dabei glaubt er eine Gesamtauffassung einzelner Literaturen und des umfassenden Wesens Literatur überhaupt zu haben. Ja, ohne das latente Bewusstsein, an einer sich entwickelnden Ganzheit der eigensprachlichen mitzuwirken, blieben ihm Lust und Wille zur Mitverantwortung unerweckt. Innerhalb der Literatur gibt es Autoren und Tendenzen, die er nicht kennt, kaum gewahrt, zu wenig bedenkt. Die schönste Formel für eine nicht geglückte Beziehung zu einem grossen Dichter stammt von dem französischen Kritiker Charles Du Bos. Goethe, sagt er, sei der schönste unter den ihm Fremden, *«le plus beau de mes étrangers»*. Dennoch hat er das Menschenmögliche getan, dem schönen Fremdling näherzukommen. Solches Verhalten bleibt musterhaft.»

So stand es, wie gesagt, vor etwas mehr als zwanzig Jahren in dieser Zeitschrift. Begriffe wie *«eine Gesamtauffassung einzelner Literaturen»* oder *«das umfassende Wesen Literatur»*, auch *«Lust und Wille zur Mitverantwortung»* und vor allem der Wunsch, dem Fremden näherzukommen, kennzeichnen eine Haltung des Kritikers, von der ich gern annehmen möchte, sie sei Verpflichtung und Vermächtnis. Man kann Max Rychners Lebensarbeit, sein Wirken an Zeitungen und Zeitschriften und das, was aus dieser Arbeit in seine Essay-Sammlungen eingegangen ist, von diesen Begriffen her betrachten. Die Briefe, die Rychner mit Ernst Robert Curtius getauscht hat, haben die Würde des zugleich spontanen und kompetenten Gesprächs. Curtius vollendete in den vierziger Jahren sein grosses Buch *«Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter»*, das 1948 erschien. Mit seiner Fülle von Bezügen, in der solides Wissen und exakt recherchierte Einzelheiten von der Antike bis

zum Beginn der Renaissance auf eine leicht und beschwingt anmutende Weise dargestellt sind, so dass das *«umfassende Wesen Literatur»* als eine lebendige Realität erscheint, ist von Max Rychner mit grosser Freude aufgenommen worden. Er nennt das Buch grossartig und unerschöpflich: *«Ein planetarisches System von Bezügen leuchtet auf; im dunklen Mittelalter wird plötzlich der gestirnte Himmel sichtbar, Ingenium, iudicium, agudeza, sind da in einem ungewöhnlichen Werk ausgeprägt, vor dessen bezwungener Stoffmasse sich mein Staunen nicht beruhigen will.»*

Der Mann, der sich über die grosse literarische und wissenschaftliche Leistung seines Freundes derart freuen konnte, hat selbst ein *«planetarisches System von Bezügen»* geschaffen in seinen persönlichen Beziehungen zu Dichtern wie Thomas Mann oder Gottfried Benn, zu Ernst Robert Curtius und Carl Jacob Burckhardt, aber auch in seinen Aufsätzen zur neueren Literatur, in denen er als Vermittler wirkte. Karl Kraus, Hofmannsthal, Else Lasker-Schüler, aber auch Paul Valéry, André Gide, auch Thomas Stearns Eliot waren für ihn Partner; er übte *«Lesen als Begegnung»*, wie er seinen Aufsatz zum 70. Geburtstag von Ernst Robert Curtius überschrieb.

Max Rychner also (1897–1965), dem Kritiker, Journalisten und Schriftsteller, ist die von Marbach ins Zürcher Stadthaus übersiedelte Ausstellung gewidmet. Sie erlaubt Blicke auf eine geistige und literarische Kultur, deren höchstes Ziel es war, *«das umfassende Wesen Literatur»* und *«den schönen Fremdling»* besser und umfassender kennenzulernen.

Anton Krättli