

6. Religiöse Wirkungsstätten

In den Interviews mit Mitgliedern der AKP während des Kommunalwahlkampfs im März 2009 betonten diese unisono, dass Politik und Religion strikt voneinander zu trennen seien. Im Einklang mit dem Parteiprogramm wurde hervorgehoben, die AKP sei eine konservative Partei auf der Grundlage nationaler und ideeller Werte, die in gleicher Distanz zu allen Religionen stehe. Die Aufstellung alevitischer Kandidaten wurde als Beleg für Pluralismus angeführt. Einen ersten empirischen Fingerzeig, dass diese die Außenwahrnehmung der Partei prägende und sogar unter AlevitInnen einen gewissen Anklang findende Darstellung grundverkehrt war, erhielt ich bei einem Treffen mit einem jungen Islamisten an der Theologischen Fakultät von Izmir. Er studierte Philosophie und ging nebenher an die Fakultät, »als Zusatzausbildung«, wie er mir mitteilte. Er war ein Mittzwanziger und stellte sich als ehemaligen radikalen Islamisten vor, der zu einer pragmatischen Linie gewechselt war. Im Gymnasium sei er ein Radikaler gewesen, Radikalismus bringe aber nichts, die Umsetzung alter Regeln sei nicht möglich in einer modernen Welt: »Was nicht umsetzbar ist, ist falsch«. Deswegen näherte er sich immer mehr der Gülen Gemeinschaft an, denn die würde Praktikabilität betonen.¹ Er berichtete mir, dass die meisten Studenten an der Fakultät von einer Imam Hatip Schule kämen, er selbst aber nicht. Zu Beginn dieses Lehrjahrs seien 400 neue Studenten an die Fakultät gekommen. Die Zahl der Erstsemester habe sich verdoppelt, nachdem die Regierung beschlossen habe, die Budgets für die theologischen Fakultäten zu erhöhen. Die eine Hälfte der Fakultät bestehe aus Türkisten, die andere aus Islamisten. Zur Unterstreichung der gestiegenen Bedeutung der Religion erzählte er, dass manche Moscheen mittlerweile mit zwei Imamen doppelbesetzt seien. Einige islamische Gemeinschaften seien dazu übergegangen, eigene Moscheen zu unterhalten. Die AKP toleriere das.

Unser Interview auf dem Campus wurde unterbrochen durch einen zu uns stoßenden Dozenten, mit dem er mich bekannt machte. Der Dozent war Izmirer Vor-

1 Der Wandel radikaler Islamisten zu pragmatischen Nurcu, in deren Tradition auch die Gülen Gemeinschaft verortet wird, ist ein zentrales Thema von Cihan Tuğals Studie (2009), die mit einer solchen Wandlungsgeschichte einsetzt.

sitzender des ältesten türkistischen Vereins, des bereits erwähnten Vereins Türk Ocakları (S. 142), der 1912 gegründet wurde. In der frühen Republik waren die führenden nationalistischen Intellektuellen Mitglied dieses Vereins, der Anfang der 1930er Jahre geschlossen und 1949 wieder eröffnet wurde. Der Vorsitzende stand der ultra-nationalistischen Splitterpartei BBP (Partei der Großen Einheit) nahe, deren Wirken weitgehend auf die mittelanatolische Provinz Sivas begrenzt ist. Die BBP bildete in den 2000er Jahren bei verschiedenen Anlässen Bündnisse mit der AKP, auf deren Wahllisten sie ihre Kandidaten platzierte. Sie propagiert das Ziel, ein pan-türkisches Reich auf der ideologischen Grundlage der Türkisch-Islamischen Synthese zu errichten.

Über das Treffen an der Fakultät erfuhr ich, dass die theologischen Wirkungsstätten sich im Schatten der damals aktuellen Auseinandersetzungen zwischen der AKP und dem Militär in einem starken Aufwind befanden. Die politische Förderung der theologischen Ausbildungsstätten, Finanzierung doppelbesetzter Moscheen, die prominente Präsenz der Türkisch-Islamischen Synthese an der Izmirer Fakultät stellten einen Widerspruch zur behaupteten laizistischen Agenda der AKP dar, durch den mein Blick auf die Ausbildungs- und Wirkungsstätten der Theologen gelenkt wurde, die ich im Folgenden gestützt auf meine Feldstudie diskutieren werde.

6.1 Die Diyanet und das Prinzip der Laizität

Die zentrale institutionelle Wirkungsstätte von Theologen ist die Diyanet, bei der eine sehr große Zahl der intellektuellen Trägerschicht der islamistischen Bewegung angestellt ist. Die 1924 gegründete Diyanet organisiert religiöse Dogmen und Aktivitäten, sie definiert den legalen Rahmen religiöser Praxis. Die Aufgaben und Funktionen der Diyanet haben sich im Laufe der Zeit stark verändert und ausdifferenziert. Mit Ausnahme einer Phase zwischen 1931 und 1950 obliegt der Behörde die Verwaltung von allen Moscheen und Gebetsstätten des Landes. Die Zentrale in Ankara entsendet Muftis in die Provinzen, die dort über die religiöse Praxis wachen sollen.

Seit ihrem Bestehen gibt es politischen Streit über die Frage, wie sich eine staatliche religiöse Institution mit dem Prinzip der Laizität vertragen kann. Als Folge der tiefen Skepsis der staatsgründenden Republikaner gegenüber der Loyalität der osmanischen Geistlichen zu den Zielen der jungen Republik herrschte in den Anfängen der Republik ein Antiklerikalismus vor. Die CHP unter der Direktion von Atatürk übte bis in die 1940er Jahre eine bremsende Wirkung auf religiöse Aktivitäten aus. Wie bereits beschrieben, rangen schon vor der Abspaltung der DP im Jahr 1946 zwei Positionen in der CHP miteinander. Die erste Strömung sah in der Diyanet einen Widerspruch beziehungsweise in ihrer Förderung eine Gefahr für die

Laizität. Die zweite Strömung sah dieselbe Institution als ein Instrument an, das entweder als neutral vorgestellte religiöse Dienstleistungen erbringen oder die Religion kontrollieren sollte: um die nationale Einheit, den Türkismus und die »ideellen Werte der Nation« zu fördern; um eine unkontrollierte Entwicklung und Politisierung religiöser Aktivitäten und den »Aberglauben« zu unterbinden; um die »ungebildeten Massen zu indoktrinieren«; oder um kemalistische Inhalte zu transportieren. Ferner bestand die Auffassung, dass ohne staatliche Kontrolle der Religion ein Krieg zwischen verschiedenen religiösen Strömungen ausbrechen könnte (Gözyaydın 2009: 204ff., 275ff., 284ff.; Mertcan 2012: 73ff.). Konservative und islamistische Parteien sahen in der Diyanet unterdessen ein Instrument, den Wirkungsbereich des konservativen Islam unter der Führung von Geistlichen auszubauen. Sie verbanden mit der Diyanet keinen geringeren Erziehungsanspruch als die Kemalisten, auch ihnen ging es um die Kontrolle der religiösen Praxis, allerdings viel stärker vermittelt durch eine integrale Anbindung der sunnitischen Geistlichen in ihre politischen Projekte, als dies bei der CHP der Fall war. Mit der zur politischen Priorität erhobenen Bekämpfung des Kommunismus nach dem Zweiten Weltkrieg setzten sich die konservativen Parteien und die zweite Strömung in der CHP mit der Zielsetzung durch, die Diyanet auszubauen.

Die Behörde orientiert sich in Kontinuität zu den Institutionen der Ulema im Osmanischen Reich an einer sunnitischen Auslegung des Koran (Gözyaydın 2009: 135, 153). Sie agiert nichtsdestotrotz mit dem Ziel, für die Gesamtheit der »muslimischen« Bevölkerung religiöse »Dienste« auf der Grundlage der »laizistischen Prinzipien« zu leisten, »über den politischen Auffassungen und Meinungen stehend die nationale Einheit und Solidarität zu fördern«, so in der weiterhin aktuellen Aufgabendefinition der 1982er Verfassung. Sie stützt sich hierbei auf die Ansicht, dass 99 Prozent der Bevölkerung Muslime seien. Wie sich die einzelnen BürgerInnen selbst begreifen, wer einen Glauben in welcher Form praktizieren will, sind Fragen, die sich im Lichte dieser Überzeugung nicht stellen. In der Praxis formuliert die Behörde den Anspruch, die Bevölkerung über die »echten« Regeln und Prinzipien des Islam aufzuklären, sie vor »Aberglauben«, »Heidentum«, »Subversion«, »Separatismus«, »moralischer Degeneration« und »geistigen Krankheiten« zu schützen.² Auf dieser Grundlage wurde auch der sunnitische Religionsunterricht in den staatlichen Schulen ab 1950 zunächst als Wahlfach und nach dem 1980er Putsch als obligatorischer Unterricht ohne Rücksicht auf familiär verankerte Religion oder Nicht-Religiosität eingeführt. Alevitische LehrerInnen, so auch meine Grundschullehrerin, wurden gezwungen, Kindern die sunnitische Religionsauffassung beizubringen.

2 Siehe Eigendarstellung der Behörde auf ihrer Website: <http://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DHGM.aspx> (Abruf am 12.10.2018).

Die grundlegende Behauptung der Diyanet besteht darin, dass die Religion unverzichtbar sei, alles Gute und Höherwertige der Religion entspringe und diese Religion der Islam sei. Fest verankert ist die Überzeugung, dass es nur einen Islam geben kann. Außerhalb der sunnitischen Auslegung Stehende gelten als abtrünnig oder ungläubig, werden mitunter als pervers und amoralisch bezeichnet. AlevitInnen wird nicht selten angelastet, dass sie den Islam im Auftrag von äußeren Feinden von innen zerstörten. In Publikationen der Behörde werden ferner Atheismus und die Evolutionstheorie als von ausländischen Mächten betriebene Verschwörungen »enttarnt«, Kommunisten, Materialisten, Missionare, Imperialisten, Zionisten, Kreuzritter als Feinde bestimmt (Mertcan 2012: 147ff.).

Das Wirken der Behörde ist nicht auf Publikationen noch durch die Mauern der Moschee begrenzt. Es ist unvermeidbar, dass theologisch ausgebildetes Personal überall dort wirkt, wo es sich bewegt. Einblicke in dieses Wirken konnte ich bei einer als Tefsir angekündigten Veranstaltung der Ismailağa Gemeinschaft, die auch als Mahmut Hoca Gemeinschaft bekannt ist, gewinnen. Die Ismailağa Gemeinschaft ist eine Strömung innerhalb des Nakschibendi Ordens, der historisch eng mit der Milli Görüş Bewegung assoziiert ist. Als Tefsir werden von Gelehrten durchgeführte Koranexegesen bezeichnet. Die Veranstaltung der Ismailağa Gemeinschaft fand im Stadtzentrum von Izmir statt, von ihr erfuhr ich durch meine Kontaktperson an der Izmirer Fakultät. Mein Interesse an seiner Geschichte und der islamistischen Bewegung bewog ihn, mich auf diese Veranstaltung mitzunehmen.

In einem Salon befanden sich etwa 25 Zuhörer, die meisten Stühle waren frei geblieben. Die Größe des Salons ließ die Teilnehmerzahl gering erscheinen. Indes empfand ich die relativ geringe Zahl inmitten des kemalistischen Izmir als nicht überraschend. Auf einem Podium saßen drei Personen, von denen einer sich als Moderator und die anderen beiden als Gelehrte (Hoca) vorstellte, die außerhalb von Izmir bei einer Moschee angestellt seien. Das Thema des Tefsir wurde angekündigt als Missgunst (»haset«) und begann mit einer Lesung aus dem Koran. Auf das Lesen eines Abschnitts, das zuerst auf Arabisch³ erfolgte und dann für die Zuhörerschaft übersetzt wurde, folgte die Exegese des Hoca:

Missgunst heißt, dass ein anderer, was ich nicht habe, auch nicht haben soll. Neid bedeutet, etwas haben zu wollen, was ein anderer hat. Missgunst, dem anderen etwas nicht zu gönnen, heißt, den Segen und die Gaben Gottes zu hinterfragen. Wenn einer reich ist, dann ist das als Gottes Gabe anzuerkennen. Gott hat das

3 Es besteht ein Konsens unter türkischen Theologen, der Koran müsse auf Arabisch zitiert werden, da eine Übersetzung nicht mehr »die Worte Gottes« seien. Die Frage der Übersetzung ist verknüpft mit der Frage der Auslegung, insofern jede Übersetzung notwendigerweise eine Interpretation ist. Da allerdings jedes verstehende Lesen ebenfalls interpretieren heißt, dreht sich die theologische Diskussion an dieser Stelle im Kreis.

erschaffen und er hat gegeben. Wer bist du? Hast du es etwa erschaffen, dass du geben willst?

Der zweite Gelehrte ergänzte:

Wer reich ist und sein Vermögen auf dem Weg Gottes ausgibt, dem sei es gegönnt.

Im Anschluss an dieses Thema, das durch weitere Zitate ausgeführt wurde, leiteten die Gelehrten das Gespräch auf das Gebet (»namaz«⁴) und die Armenabgabe (»zekat«). Sie stellten die Frage, warum diese im Koran nebeneinander stehen und gaben selbst die Antwort, indem sie aus dem Koran zitierend mit ihrer Interpretation fortfuhren:

Zur Zeit des Propheten haben viele Christen und Juden im selben Landstrich gelebt. Um den neugebackenen Muslim vom rechten Weg abzubringen, versuchten sie, ihn zu verwirren. Um ihn von der Religion abzubringen, behaupteten sie, dass nur sie ins Paradies kämen. Mit der Zeit ist der Druck der Christen immer größer geworden. Sie haben selbst die Muslime bedrängt, von denen sie nur das Beste erfahren hatten. Irgendwann hatten die Muslime die Schnauze voll, sie hätten beinahe die Christen umgebracht. Aber, angesichts dieser Situation sprach Gott, habt etwas Geduld, lasst uns stark werden, dann kommt unsere Zeit. [...] Hierfür ist das Gebet, der Muslim betet, um stark zu werden. Mit dem Gottesdienst wirst du zur Reife gelangen, denn du wirst in der Zukunft in große Kriege ziehen.

Der zweite Gelehrte fiel erneut ein:

Das Gebet ist wichtig, um nicht den Juden auf den Leim zu gehen. Denn die Juden können es nicht verkraften, dass der Prophet nicht aus ihren Reihen kommt. Mit dem Gebet bereitet ihr euch für den Dschihad vor. Deswegen ist es wichtig. Lasst sie im Moment noch in Ruhe.

Der erste Gelehrte ergriff wieder das Wort:

Wenn das Gebet dafür gut ist, den Willen zu stärken, dann ist die Armenabgabe dafür da, den Gemeinschaftssinn zu stärken. Früher gab es dieses Bewusstsein, in der Republikzeit haben wir es vergessen, jetzt kommt es zurück.

Der zweite Gelehrte übernahm das Wort, dieses Mal in einem lauterem Ton:

Es gibt eine Bürokratie im Staat, die nicht will, dass die Religion des Islam erlernt wird. Das ist der Versuch der Laizisten, diejenigen, die in Gott vertrauen [mümin]

4 Das Gebet, das auf Türkisch »namaz« genannt wird und fünf Mal am Tag verrichtet werden soll, ist ein hochgradig strukturiertes Ritual, das Körper und Geist reglementiert. Es enthält vorgeschriebene Sequenzen mit Gesten, Aussprachen und Gebeten. Im Mittelpunkt des körperlichen Akts steht die Verbeugung vor Gott in Richtung Mekka.

in Gottesleugner [kâfir] zu verwandeln. Die, die keinen Religionsunterricht wollen, wollen das Volk vom Islam abbringen.

Nach einer Reihe weiterer Zitate aus dem Koran kam einer der Gelehrten auf die Aleviten zu sprechen:

Zwischen Süleyman Ateş [ehemaliger Leiter der Diyanet] und einem marxistischen Aleviten findet im Fernsehen ein Disput statt.

Der Gelehrte betonte das Wort Marxist sehr stark:

Der marxistische [!] Alevit sagt: ›Einer nimmt die Laute [saz], ein anderer singt, und der Rest tanzt‹. Was ist denn das für ein Gottesdienst? Sollen wir uns etwa auf den Weg des Teufels begeben?

An dieser Stelle endete die Rezitation und Interpretation, deren verkürzte Wiedergabe den Eindruck von Sprunghaftigkeit erwecken könnte. Das Leitthema zog sich jedoch wie ein roter Faden durch: Was macht einen Muslim aus und wie soll er sich korrekt verhalten angesichts verschiedener Herausforderungen, die ihm im realen Leben begegnen? Der Moderator erteilte dem Publikum, das bis dahin geduldig zugehört hatte, das Wort. Ein Mann im mittleren Alter, der sich als Ladenbesitzer im Basar vorstellte, meldete sich:

Ich blicke nicht mehr durch. Die USA wollen von uns, dass wir keine Beziehung zu einem muslimischen Land, dem Iran, unterhalten und gleichzeitig wollen sie, dass wir für sie Soldaten in ein muslimisches Land, nach Afghanistan, schicken. Wie soll man da durchblicken? Man sagt, wir sollen tolerant sein. Toleranz, ja gut, aber bis wohin?

Einer der Gelehrten antwortete sichtlich erregt:

Die Muslime waren im 18., 19., 20. Jahrhundert nicht herrschend, sondern gefangen. Wir müssen die Bedingungen unserer Zeit kennen, die Schlüsselpositionen werden immer noch von Laizisten gehalten. Man muss vorsichtig sein und sich nicht der Aufregung hingeben. Ein Muslim ist so viel Wert wie zwei Gottesleugner, das sagt unser Prophet. Er hat sogar zuerst gesagt, so viel wie 100 Gottesleugner, glaube ich. Aber er hat auch gesagt: Bis du eine gewisse Stärke erreicht hast, halte dich bedeckt, sei nicht laut.

Wieder wurde er vom zweiten Gelehrten ergänzt:

Kann denn jemand, der sich in der Lage eines Sklaven befindet, tolerant gegenüber dem Herrn sein? Die Muslime sind wie Sklaven. Tolerant kann nur jemand sein, der überlegen ist. Wer bist du denn, dass du tolerant sein willst? Du wirst unterdrückt, du bist Sklave.

Nochmals brachten die Gelehrten das Wort darauf, dass die Muslime Geduld haben müssen:

Wer sich Gott verpflichtet, kommt ins Paradies. Es gibt aber viele, die keine ordentliche religiöse Ausbildung haben. Wenn ich nach den Namen der Gefährten des Propheten frage, seine vier Stellvertreter ausgenommen, seine Mutter und Weiber ausgenommen, wie viele könnt ihr dann aufzählen? Aber Fußballer und Popstars könnten alle jede Menge aufzählen. Man muss die Gehirne neu formatieren, um die Ordnung, die von den Gottesleugnern zerstört wurde, wieder herzustellen.

Mertcan konstatiert über die Diyanet, dass sie in jüngerer Zeit eine bedachtsamere Sprache gegenüber Gruppen wähle, die außerhalb der von ihr vertretenen Orthodoxie stehen (Mertcan 2012: 193f.). Dies trifft wohl auf Auftritte zu, die stark im Licht der Öffentlichkeit stehen. Die von mir besuchte Veranstaltung wurde nicht von der Diyanet durchgeführt, sondern von Vertretern eines Seitenarms des sunnitischen Islam. Nichtsdestotrotz waren sie bei der Behörde angestellt, sie beaufsichtigten als verbeamtete Imame Moscheen. Ihre Sprache war brüsk und drastisch. Sie traten mit dem für die Behörde charakteristischen Selbstverständnis auf, eine Allgemeinheit zu repräsentieren, die sich über die Erschaffung von Gefahren und Feindbildern, durch Erniedrigung von Anders- und Nichtgläubigen bestätigt. Die Bevölkerung imaginierten sie als eine Gemeinschaft, die seit zwei bis dreihundert Jahren einer Zersetzung anheimgefallen war und ihren Zusammenhalt verloren hatte. Anders als der von Islamisten verbreitete Diskurs über die 99 Prozent Muslime, aus denen die Bevölkerung der Türkei bestehe, impliziert, sahen sie den Muslim nicht als gegeben, sondern als etwas an, das wiederhergestellt werden muss. Diese Ansicht begegnete mir bei Gesprächen mit islamistischen Funktionären und Aktivisten regelmäßig. Der durchschnittliche Staatsbürger wurde keineswegs als Muslim angenommen, dem bestimmte, neutrale Dienste geleistet werden, wie es zur Aufgabendefinition der Diyanet offiziell heißt, sondern als eine Gestalt, die es zu formen gilt. Ich selbst wurde mit meinem offensichtlich begrenzten Wissen über die religiöse Praxis als »Standardmuslim« oder als »Nullkilometermuslim« bezeichnet und galt darin als durchschnittlich. Im vorliegenden Fall nahmen die 99 Prozent Muslime die Gestalt einer ungebildeten Masse an, die falschen Göttern – Fußballern und Popstars – huldigte und umerzogen werden musste.

Solch drastischen Ausdrücken wie bei den Gelehrten der Ismailiyya Gemeinschaft, die die erzieherische Aufgabe in der Computersprache als ein Formatieren von Gehirnen fassten – als Zurückversetzen in einen unbeschriebenen Zustand, auf null setzen –, bin ich selten begegnet. Den zugrundeliegenden Anspruch fand ich jedoch regelmäßig vor, er macht auch das Selbstverständnis der Diyanet aus. Dass sich diese Umerziehung in der Auffassung von Islamisten als eine Befreiung von Unterdrückung darstellt, erscheint folgerichtig, wenn von einer »gefangenen« Gegebenheit, einem Kern ausgegangen wird, dessen Entfaltung behindert wird.

Da »die Muslime« über Jahrhunderte nicht herrschend waren, wird zu Geduld gemahnt, bis die Zeit zum selbständigen Handeln wiedergekommen sei, »große Kriege« nicht nur geführt, sondern gewonnen werden könnten. Befreiung von Unterdrückung und Streben nach totaler Herrschaft präsentieren sich hier als zwei Seiten derselben Medaille. Das Streben wird mal offen und drastisch, mal vorsichtig und schmuckvoll verpackt ausgedrückt, wie Mertcan es über die Diyanet feststellt. Es konstituiert sich immer durch ein Gegenüber: Die »Laizisten«, Neider und Abweichler, die Gottesleugner, worin Angehörige anderer Religionen und Konfessionen inbegriffen sind, die den falschen und gefährlichen Weg beschreiten.

Wie selbstverständlich wurde dem Streben soziale Ungleichheit vorausgesetzt. Die Gelehrten verteidigten den Unterschied zwischen Arm und Reich als gottgegeben: »Wer bist du, dass du geben willst?« Diese Positionierung zu hinterfragen, wurde mit der höchsten Autorität zurückgewiesen, das Denken von Eingriffen in Ungleichheit auf die Ebene der Gotteslästerung gehoben: »Hast du es etwa erschaffen, dass du geben willst?« Einen unmittelbaren Anlass für diese Offensive gleich zu Beginn der Veranstaltung gab es nicht, die Gelehrten hielten sie ungefragt und kamen auch nicht wieder auf das Thema zurück. Ich interpretiere es als eine vorsorgende Maßnahme, Kritik vor dem Hintergrund von zwei Entwicklungen zu verunmöglichen. Zum einen waren viele Islamisten, die Kritik an einem »unrechtmäßig erworbenen Reichtum« geübt hatten, zu sichtbarem Reichtum gelangt, während die Masse der Bevölkerung in Armut verharnte. Zum anderen hatte zum Zeitpunkt des Tefsir gerade die globale Wirtschaftskrise die Türkei erreicht und zu einem massiven wirtschaftlichen Einbruch geführt. Auch wenn nicht danach gefragt wurde, das Thema lag in der Luft, es wurde allorten über die Folgen der Krise diskutiert, von der viele Privathaushalte und Geschäftsinhaber negativ betroffen waren, während die AKP-Regierung sie zu bagatellisieren suchte.

Die Entsendung von Soldaten in ein muslimisches Land, um den USA, also »den Christen« beizustehen, widersprach dem Selbstverständnis, sich gegen Christen und Juden behaupten zu müssen. Der Widerspruch wurde durch den Verweis auf ein höheres Ziel entkräftet. Obwohl klar zum Ausdruck gebracht wurde, was zu tun sei – die Ungläubigen bekämpfen –, wurde dieses Ziel in die Zukunft verschoben. Der Diskurs über die Notwendigkeit, sich zu verstellen, bis man als Stärkster auf die Bühne treten kann, nahm in diesem Fall eine über bloße Vorsicht oder Opportunismus hinausreichende Funktion an. Nach meiner Beobachtung gab es keine Zugangsbeschränkung zur Veranstaltung inmitten des kemalistischen Izmir, es wurde keine besondere Vorsicht an den Tag gelegt, während Ziele wie das Formatieren von Hirnen offen ausgesprochen wurden. Der halb-öffentliche Charakter der Veranstaltung, an der jeder teilnehmen konnte, relativierte das Verstecken der »eigentlichen« Absichten als zentrales Motiv. Die erweiterte, vielleicht sogar primäre Funktion des Diskurses bestand in dem Verhältnis, das er zwischen den Gelehrten und der Gemeinde herstellte. Prinzipiell lässt sich jede Aktion, wie sehr

auch immer sie im Widerspruch zu etablierten »Wahrheiten« steht, rechtfertigen, indem sie einer höheren »Wahrheit« – in diesem Fall der geeignete Zeitpunkt – untergeordnet wird. Die religiöse Autorität, die vom Podium sprach, gab deutlich zu erkennen, dass sie und nicht die Zuhörer – die Gemeinde der Gläubigen – die Autorität besaß, den geeigneten Zeitpunkt zu bestimmen, selbständig aktiv zu werden. Die indirekte Botschaft lautete, dass nur die religiöse Autorität in der Lage ist, die Zeichen zu deuten. Sie erfüllte die Voraussetzungen, da sie den Koran kannte, ihn auf Arabisch lesen und interpretieren, damit auch den Willen Gottes bestimmen konnte. Sie wusste ferner, wer die Gefährten des Propheten waren. Die Zuhörer wurden als Subalterne adressiert, die unwissend sind und der Führung bedürfen. Es lässt sich erkennen, dass der Umerziehungsanspruch – das Formieren der Hirne – gekoppelt war an einen bevormundenden Führungsanspruch der Imame, der durch die Akzeptanz der Grenzen des Sag- und Fragbaren durch die Zuhörer durchgesetzt wurde.

Die Flexibilität im islamistischen Diskurs, die Fähigkeit, bei wechselnden Bezügen neue Bedeutungen zu kreieren und somit Widersprüche zu entkräften, könnte als politische Trivialität angesehen werden, die den islamistischen zu einem austauschbaren populistischen Diskurs macht. Zweierlei ist in diesem Zusammenhang zu bedenken: Zum einen kann sich der islamistische Diskurs auf eine eigene, institutionell festgefügte und tradierte Autorität stützen, wodurch eine enorme Akkumulation von Ressourcen zur Einflussnahme auf das kollektive Bewusstsein ermöglicht wird. Zum anderen erfordert das Kitten von Widersprüchen innerhalb eines Diskurszusammenhangs einen hohen Aufwand. Die Islamisten haben diesen nicht alleine aufgebracht. Sie hatten zahlreiche Freunde, Unterstützer und selbst ihre Gegner arbeiteten ihnen zu, um auftretende Widersprüche zu kitten und Argumente abzudichten.

Ein schillernder Widerspruch im Diskurs über die Diyanet besteht in der offen zu Tage liegenden Tatsache, dass die Diyanet als Institution, die durch bestimmte religiöse Auffassungen geformt ist, die Reproduktion und Expansion dieser Auffassungen zum Ziel hat, nicht nach den Prinzipien der Gleichheit aller Staatsbürger und der Äquidistanz, denen sie auch verfassungsgemäß verpflichtet ist, funktionieren kann. Um Laizität herzustellen, müssten bestimmte Kriterien erfüllt sein: eine institutionelle Trennung von Staat und Religion; die Abwesenheit einer offiziellen Religion des Staates; die Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen; keine Privilegierung einer Religion und Bereitstellung religiöser Dienstleistungen durch den Staat; die Entfernung des obligatorischen Religionsunterrichts und der Religion als Legitimationsquelle des Staates (vgl. Mertcan 2012: 201). Da die Begriffe oft miteinander vertauscht werden, möchte ich an dieser Stelle eine Definition einfügen. Mit Laizismus soll in Abgrenzung zu Laizität im Rahmen dieser Studie eine Weltauffassung bezeichnet werden, die verschiedenartige und gegensätzliche Bedeutungen – Kontrolle oder Bekämpfung der Religion oder ihre Zu-

rückdrängung ins Private – annehmen kann. Mit Säkularisierung soll dagegen ein Prozess bezeichnet werden, durch den das Gewicht der Religion als handlungsanleitendes Deutungssystem abnimmt. In der Türkei liegen keine Laizität, aber eine laizistische Weltauffassung sowie ein historischer Säkularisierungsprozess vor.

Um die Diskrepanz zwischen der Realität und dem in der Verfassung verankerten Prinzip der Laizität zu verwischen, ist in der Türkei ein Legitimationsdiskurs entwickelt worden, an dem auch das Verfassungsgericht, eine der »Schlüsselpositionen«, die von den Gelehrten der İsmailağa Gemeinschaft als Institution des Feindes angesprochen wurde, mitgewirkt hat. In einem maßgebenden Urteil aus dem Jahr 1971 wird behauptet, dass die Diyanet keine religiöse Institution, sondern ein Verwaltungsorgan sei, das dem Bedürfnis der Mehrheit der Bevölkerung nach einer religiösen Dienstleistung nachkomme. Um die Unverzichtbarkeit der Behörde zu begründen, wird das Argument ins Feld geführt, es gebe im Islam keine Kirche wie im Christentum, die das religiöse Bedürfnis bedienen könne. Dass das Personal aus Beamten besteht, bedeute nicht, dass der Staat sich in die Religion einmische (Gözaydın 2009: 179, 279, 283). Der Auffassung unterliegt die Annahme, dass eine religiöse Dienstleistung eine neutrale, verwaltungstechnische Angelegenheit sein kann. Geflissentlich übergangen wird, dass mit der Ausführung notwendigerweise auch Inhalte verbunden sind. Entsprechend werden die Angestellten der Behörde im Gesetz als Klasse der religiösen Dienstleister bezeichnet, womit die Bezeichnung Geistliche oder Theokratie eloquent umgangen wird. Ein Spiegelbild dieser Verwirrung ist das klare Bekenntnis der AKP zur Laizität in ihrem Parteiprogramm wie auch die Diskussion unter den türkischen Theologen. Letzteren zufolge soll die Diyanet religiöse Dienste leisten, aber keine religiöse Autorität beanspruchen, weil dies aufgrund ihrer Anbindung an die Exekutive bedeuten würde, dass eine religiöse politische Herrschaft bestehe, eine Art Kirche beziehungsweise Theokratie installiert werde, die im Islam nicht vorgesehen sei (ebd.: 103). Tatsächlich liegt in der Türkei aber genau dies vor: Der Diyanet wird die Rolle einer religiösen Repräsentanz der Türkei zugesprochen, sie vertritt die offizielle Religion der Türkei. Zum Ausdruck gebracht wird dies auch durch das Auftreten des mit dem höchsten Beamtenstatus ausgestatteten Behördenleiters in religiösen Gewändern bei Staatsbesuchen und offiziellen Zeremonien.

Die Existenz einer aus allgemeinen Steuermitteln finanzierten »Staatskirche« macht Einverständnis von Islamisten mit dem »Prinzip der Laizität« möglich. Als der türkische Ministerpräsident Erdoğan 2011 auf einer Tour durch nordafrikanische Staaten, in denen politische Aufstände ausgebrochen und islamistische Regierungen an die Macht gespült worden waren, für das türkische Modell warb, konnte er dies tun, ohne in einen praktischen Widerspruch zur eigenen islamistischen

Agenda zu geraten.⁵ In den Worten des islamistischen Intellektuellen Mehmet Şevket Eygi heißt es zum Status der Diyanet im Jahr 1990:

»Ich persönlich bin der Meinung, dass der Status quo bewahrt werden sollte. Denn die Zeit arbeitet zugunsten des Islam und der Muslime. Ja, alles sollte so bleiben, wie es ist, und die Muslime sollten mit aller Kraft danach streben, fähige, hervorragende, zielstrebige Kader zu erziehen. Der Tag wird kommen, an dem sich Gerechtigkeit einfinden wird. Da es im sunnitischen Islam keine Trennung von Religion und Welt gibt, ist die Bewahrung des bestehenden Modells der klügste Weg, es ist das kleinere Übel.« (Eygi, zit.n. Gözaydin 2009: 278, Übersetzung E.B.)

Hier wird die Erwartung ausgedrückt, dass der Ausbau der Diyanet das Ziel, einen theokratisch geführten Staat zu errichten, auf lange Sicht näher bringen wird, dafür hingenommen werden muss, dass diese Institution zeitweise unter der formalen Kontrolle von »Laizisten« steht.⁶ Der Begriff »Welt« ist in diesem Zusammenhang ein Synonym für Politik. Das kemalistische Ziel, eine eigenständige Organisation von Gläubigen zu verhindern, fällt in der Praxis zusammen mit dem islamistischen Ziel, eine theokratische Institution aufzubauen, die eine Organisation von Gläubigen außerhalb der Orthodoxie und damit ein Auseinanderlaufen religiöser Auslegungen unterbinden soll.

6.1.1 Institutioneller Aufbau

Dass der Staat als eine abgeschlossene Entität begriffen wird, die entweder laizistisch oder religiös ist, hat in der Türkei-forschung zu einer systematischen Fehleinschätzung der Religionspolitik und der Rolle staatlich-religiöser Institutionen beigetragen (bspw. Kuru 2009; Ozgur 2012). Offensichtlich können sich unterschiedlich verfasste, durchaus auch zueinander feindlich gesinnte Gruppen innerhalb der Institutionen eines Staates organisieren und nebeneinander existieren. Die Organisation der Theologen im türkischen Staat zeigt jedenfalls, dass dieser von An-

5 Von den frischgebackenen islamistischen Machthabern in Nordafrika wurde dieses Werben allerdings als Einmischung in die Innenpolitik ihrer Länder aufgefasst und zurückgewiesen. Siehe <https://www.jpost.com/Middle-East/Brotherhood-angry-at-Erdogan-call-for-secular-Egypt-238021> vom 14.09.2011 (Abruf am 12.10.2018).

6 Ferner wurde von manchen Islamisten und Theologen die Auffassung vorgebracht, die religiösen Institutionen sollten autonom sein und gänzlich vom Staat separiert werden. Diese Auffassung wurde meist allerdings nicht konsequent oder in Abhängigkeit von der politischen Konjunktur vorgebracht, wenn gerade keine konservative oder islamistische Partei an der Regierung war. Die Gülen Gemeinschaft brachte das Ansinnen in den 2000ern aufgrund der Rivalität zwischen ihrem privaten religiösen Netz und den staatlichen Institutionen vor. Eine Sammlung unterschiedlicher Meinungen zur Diyanet, die ein breites bürgerliches Spektrum umfasst, findet sich bei Çakır und Bozan (2005).

fang an nicht als eine laizistische Entität gefasst werden kann, auch wenn diese in der Verfassung festgeschrieben ist.

Im Laufe eines Jahrhunderts sind die Aufgaben und Funktionen der Diyanet enorm ausgeweitet worden. 1929 verfügte die Behörde über 6.029 Angestellte. Noch unter einer CHP-Regierung wurde die Behörde 1950 reorganisiert, sie erhielt die Aufsicht über die Moscheen, die ihr 1931 entzogen worden war, zurück. Ihr Personal wurde um 940 Stellen, also um 14 Prozent aufgestockt. 1965 wurden der Behörde bereits 19.693 und 1970 31.149 Stellen zugewiesen. 1984 erreichte die Behörde die Schwelle von 50.000 Angestellten, 1997 waren es über 80.000. Nach der 1997er Intervention des Militärs sank das Personal auf etwa 74.000 im Jahr 2003. Einen besonderen Anstieg des Personals verzeichnete die Behörde mit den AKP-Regierungen. Die Behörde wurde um knapp 46.000 neue Stellen, auf über 120.000 Angestellte im Jahr 2013 aufgestockt. Wahrscheinlich bedingt durch die Ausstoßung der Gülen Gemeinschaft aus der Bürokratie sank das Personal danach auf 109.000 im Jahr 2017. Auf etwa 800 Einwohner des Landes fällt damit ein professioneller Geistlicher. Ein Vergleich mit den beiden großen Kirchengemeinden in Deutschland, das ungefähr die gleiche Einwohnerzahl wie die Türkei hat, verdeutlicht die Dimension. Die Katholische Kirche beschäftigt 2017 13.560 Priester, von der Evangelischen Kirche wurden etwa 18.000 PfarrerInnen beschäftigt, zusammengenommen also etwa ein Viertel gegenüber der Türkei.⁷

Tabelle 1: Entwicklung des Personals der Diyanet 1929-2017

	1929	1965	1981	1991	2002 ^a	2007	2013	2017
Personal	6.029	19.693	43.197	74.789	74.368	84.195	121.845	109.332

^a Bildung der ersten AKP-Regierung

Das fest angestellte Personal der Diyanet besteht zu einem kleinen Teil aus Verwaltungsangestellten und Hausmeistern, größtenteils aus verbeamteten Geistlichen, die hauptsächlich den Moscheen zugeteilt und als Koranlehrer tätig sind. Ihr Anteil an allen Beamten der Republik ist von 3,5 % im Jahr 2007 auf 4,22 % im Jahr 2017 gestiegen.⁸ Das Personal bezieht ein monatliches Gehalt, Sachleistungen, bezahlte Überstunden, es erwirbt Ansprüche auf Sozialversicherungsleistungen, eine Rente und verfügt über eigenständige Interessenvertretungen wie Gewerkschaften. Etwa 80 Prozent der Ausgaben der Diyanet gehen an das Personal, zu

7 Siehe <https://dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/> und <https://www.evangelisch.de/inhalte/142490/06-03-2017/evangelische-kirche-sucht-den-kommenden-jahren-tausende-pfarrer> vom 06.03.2017 (beide abgerufen am 23.12.2018).

8 Siehe Finanzministerium und Schatzamt der Türkei: www.bumko.gov.tr/TR,908/kadro-istatistikleri.html (Abruf am 23.10.2018).

dem ab Mitte der 2000er Jahre auch eine wachsende Zahl von Frauen zählt. Sie sollen »über die Religion aufklären und Familienberatung leisten« (Gözyaydin 2009: 107). Für den Bau von Moscheen wendet die Diyanet in der Regel keine Mittel auf, dieser wird hauptsächlich durch Spenden finanziert. Dennoch kommen auch für den Bau öffentliche Mittel zum Einsatz über die Kommunen, die Grundstücke zur Verfügung stellen können. Seit 1998 besteht eine gesetzliche Regelung, bei der Planung neuer Stadtviertel einen Platz für Moscheen zu reservieren.

Parallel zum Personal ist das Budget der Behörde kontinuierlich gestiegen. Der durchschnittliche Anteil am öffentlichen Haushalt stieg in den 1950er Jahren von 0,2 % auf etwa 0,7 %, in den 1990ern auf etwa 0,8 % und in den 2010ern (bis 2018) auf etwa 1,1 % (ebd. 222ff.).⁹ Zwischen 2003 und 2018 wurde das Budget um durchschnittlich 15 Prozent pro Jahr erhöht. Beeindruckend ist die Erhöhung in absoluten Zahlen: Von 2002 auf 2018 ist das Budget um das vierzehnfache, von 0,55 Mrd. auf 7,77 Mrd. YTL, erhöht worden. Parallel zum Wachstum des Personals ist die Anzahl der Moscheen von 42.744 im Jahr 1971 auf 76.445 im ersten Regierungsjahr der AKP (2003) gestiegen. Unter der AKP kamen bis 2017 11.576 neue Moscheen hinzu, wodurch die Gesamtzahl auf 88.021 stieg. Dies bedeutet, dass pro Jahr durchschnittlich 827 Moscheen neu eröffnet worden sind.¹⁰

Die Expansion der Diyanet lässt sich besonders deutlich ablesen an der Anzahl der Korankurse, die unter ihrer Obhut durchgeführt werden. Die Kurse, die in Form von 32 Wochen-Kursen oder Intensivkursen in den Sommerferien angeboten werden, werden teils vom fest angestellten Personal, teils durch Werkverträge mit Externen durchgeführt. 1980 wurden 2.610 Kurse durchgeführt, 1996 wurde ein erster Höhepunkt mit 5.421 Kursen erreicht. Nach dem Ende der Erbakan-Regierung und den anti-islamistischen Maßnahmen des Nationalen Sicherheitsrats sank die Zahl. Sie lag 2002 jedoch immer noch bei 3.664 Kursen. Mit der AKP setzte ein rapider Anstieg ein: Pro Jahr kamen durchschnittlich 850 neue Kurse hinzu. 2016 wurden 15.796 Kurse mit 674.703 TeilnehmerInnen durchgeführt. Auffallend ist der hohe weibliche Anteil an den Teilnehmenden, der 2016 bei etwa 84 Prozent lag, wofür zwei Gründe infrage kommen könnten. Zum einen können Frauen kaum über das Gebetsritual erreicht werden, da sich in den Moscheen traditionell eine männliche Gemeinschaft konstituiert. Möglicherweise richten sich die Kurse im besonderen Maße an Frauen, um die dadurch entstehende Lücke zu schließen. Zum anderen ist die Beschäftigungsquote von Frauen in der Türkei sehr niedrig, so dass ihre Erreichbarkeit wahrscheinlich weniger durch regelmäßige Lohnarbeit

9 Siehe Finanzministerium und Schatzamt der Türkei: www.bumko.gov.tr/TR,167/merkezi-yonetim-butcesine-dahil-kurumlarin-yillar-itibariyle-odene-k-a-cetveli-icmalleri-2006-2018.html (Abruf am 23.10.2018).

10 Siehe Website der Diyanet: <http://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler> (Abruf am 23.10.2018).

eingeschränkt ist. Ein auffallender Sprung ist im Schuljahr 2012/2013 zu verzeichnen: Die Teilnehmerzahl an den Korankursen verdreifachte sich in diesem Jahr im Vergleich zum Vorjahr von 290.818 auf 908.589 und blieb danach auf dem hohen Niveau.¹¹ Der massive Anstieg der Korankurse bedingt schließlich den Anstieg des weiblichen Personals. Nach Angaben des Behördenleiters arbeiteten 2018 etwa 40.000 Frauen als Koranlehrerinnen für die Diyanet, davon 20.000 bis 25.000 als Festangestellte oder mit Werkverträgen und die restlichen ehrenamtlich.¹²

Tabelle 2: Entwicklung von Korankursen 1980-2016

	1980	1990	1996	2002	2005	2011	2012	2016
Kurse	2.610	4.998	5.241	3.664	5.654	14.676	15.457	15.796
Teilnehmer	25.513	51.852	47.291	9.363	11.680	8.963	43.010	107.012
Teilnehmerinnen	34.293	94.744	111.155	70.473	116.037	281.855	865.579	567.691

Das Jahr 2012 markiert einen Sprung hinsichtlich der Bildungsaktivitäten der Diyanet, die eigentlich dem Bildungsministerium obliegen, in das die Behörde mehrere tausend Geistliche transferiert hat.¹³ In das Jahr 2012 fällt die Bildungsreform, mit der die AKP das Schulsystem mit der Zielsetzung reformierte, eine »fromme und zürnende«¹⁴ Generation zu erziehen, auf die ich im Zusammenhang mit den Imam Hatip Schulen noch eingehen werde. Seit 2013/2014 hat die Diyanet ihre Bildungsaktivitäten auf Vorschulkinder (4-6 Jahre) erweitert.¹⁵ 2017 befanden sich unter den Teilnehmenden an den Korankursen etwa 88.000 Vorschulkinder,

11 Zusammengestellt aus Daten der Statistikbehörde der Türkei (tuik.gov.tr) und des Nationalen Bildungsministeriums der Türkei (sgb.meb.gov.tr).

12 Siehe Website der Diyanet: <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11507/diyaret-isleri-baskani-erbas-islam-ve-kadin-calistayinin-acilisina-katildi> vom 25.04.2018 (Abruf am 24.10.2018).

13 Siehe www.mebpersonel.com/meb/diyaret-ten-milli-egitim-e-5-bin-50-kisi-gecti-h217-620.html vom 01.11.2017 (Abruf am 24.10.2018).

14 Auf Türkisch heißt es »dindar ve kindar«. Kindar kann auch als »gehässig«, »rachsüchtig« oder »einer Sache hartnäckig nachgehen« übersetzt werden.

15 Als allgemeines Ziel des Programms für Vorschulkinder ist definiert: »Den Koran und seine Buchstaben kennenlernen, kurze Suren und Gebete auswendig lernen, die grundlegenden Werte des Islam internalisieren« (Öztürk 2018: 13).

2018 soll die Zahl nach Angaben der Behörde auf 150.000 gestiegen sein.¹⁶ Dies bedeutet, dass Kinder im Alter von 4 Jahren damit anfangen, den Koran auswendig zu lernen.¹⁷ In welchem Geist diese Kurse durchgeführt werden, erklärte der Behördenleiter im Zusammenhang mit dem Einmarsch der türkischen Armee nach Afrin in Syrien. Die bisweilen vorgenommene Trennung zwischen einem zivilen und militärischen Dschihad negierend brachte der Behördenleiter Erbaş auf den Punkt, dass der Dschihad ein umfassendes Konzept ist:

»Unseren Märtyrern erbitte ich Gottes Gnade, unseren Verehrten rasche Heilung. Sie kämpfen dort, wir eröffnen hier Korankurse. Sie dort, wir hier führen den Dschihad. Möge Gott unseren Dschihad annehmen.«¹⁸

Die Diyanet initiiert ferner Gebetsrituale und Koranlesewettbewerbe in Schulen, organisiert Ausflüge von Kindergärten und Schulen in Moscheen. Die Aktivitäten ergreifen auch die Sonderschulen. Seit 2010 erhalten »autistische Kinder« verpflichtend religiöse Unterrichtung, als Maßnahme gegen Atheismus, wie es von Seiten der Betreiber heißt.¹⁹ Den Sonderstatus, der den Institutionen der sunnischen Religion gewährt wird, unterstreicht ein Schwerpunktprojekt der Diyanet, das in der Ausbildung von »hafız« besteht. »Hafız« werden Personen genannt, die den gesamten Koran auswendig gelernt haben und rezitieren können. Es handelt sich um mehrere hundert Seiten auf Arabisch. Seit 2014 können auf Wunsch ihrer Eltern Kinder ab der fünften Klasse – etwa im Alter von zehn Jahren – für ein Jahr von der Schulpflicht entbunden werden, um den Koran auswendig zu lernen.²⁰ Die Diyanet fordert vom Bildungsministerium, dass der Zeitraum auf zwei Jahre erhöht wird, da ein Jahr nicht ausreiche. Für das Erlernen einer anderen Religion, einer Weltanschauung oder des Atheismus gibt es in der Türkei keine Freistellung von der Schulpflicht.

Darüber hinaus sind die Moscheen für die AKP Orte, an denen sie für politische Ziele und Wählerstimmen wirbt.²¹ Im kurdischen Südosten der Türkei streitet die

16 Siehe <https://tr.sputniknews.com/turkiye/201809061035084131-diyamet-isleri-baskani-kur-an-kur-su-pro-gra-mi/> vom 06.09.2018 (Abruf am 24.10.2018).

17 Siehe www.haber7.com/guncel/haber/900706-6-yasinda-hafiz-olan-zeynep-sinavda-aglatti vom 10.07.2012 (Abruf am 24.10.2018).

18 Siehe www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/915263/Diyamet_isleri_Baskani_Er-bas_tan_Af-rin_yo-ru-mu_Onlar_orada_biz_burada_cihada_devam_ediyoruz.html vom 29.01.2018 (Abruf am 13.02.2018).

19 Siehe <http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2015/12/Egitimin-Dinselleştirilmesi-Şura-Kararları.pdf> (Abruf am 3.10.2017).

20 Siehe <http://dinogretimi.meb.gov.tr/proje/OrgunEgitimleBirlikteHafizlik.pdf> vom März 2018 (Abruf am 23.10.2018).

21 Siehe Pinar Tremblay: How Erdogan uses Turkey's mosques to push ›yes‹ vote, *Al-Monitor*, 12.04.2017, <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/04/turkey-erdogan-uses-mosques-to-win-referendum.html> (Abruf am 23.10.2018).

Diyanet gegen die kurdische Bewegung, um sich als religiöse Autorität durchzusetzen. Der Streit ist immer wieder eskaliert, so auch im Vorfeld der Parlamentswahlen im Juni 2013, als Prediger instruiert wurden, gegen die kurdische Opposition zu agitieren. Die Regierung stellte Mittel für den Neubau von 1.362 Moscheen im kurdischen Gebiet und für Vergünstigungen der dort Dienst leistenden Prediger bereit. Neu gebildeten religiösen »Aufklärungsteams« wurde eine aktive Rolle in der »Terrorbekämpfung« erteilt.²² Zur gleichen Zeit wurde ein groß dimensioniertes Projekt beworben, das die Großstadt Diyarbakır, deren Bevölkerung mehrheitlich für Parteien der kurdischen Bewegung stimmt, zu einem religiösen Ausbildungszentrum mit Ausstrahlungskraft in die Nachbarstaaten machen sollte.²³ Als die kurdische Bewegung auf diese Maßnahmen reagierte, indem sie eigene Geistliche mobilisierte und das Freitagsgebet²⁴ von der Moschee auf die Straße verlagerte, handelte sie sich den Vorwurf des »Separatismus« und »Kommunismus« ein: »Sie tragen den Separatismus in unsere heilige Religion. (...) Deren marxistisch-leninistische Auffassung hat nichts mit Religion zu tun«, so der damalige Ministerpräsident Erdoğan.²⁵ Seine Aussage brachte zum Vorschein, dass die Rhetorik des Kalten Krieges, als Islamismus und Antikommunismus miteinander verwoben wurden, immer noch eingesetzt wird, obgleich die kurdische Bewegung sich schon in den 1990er Jahren von sozialistischen Zielen distanziert hatte.

6.1.2 Relative Autonomie und Demokratieverständnis der Diyanet

Es ist nicht verwunderlich, dass die Diyanet politische Positionen einnimmt. Sie ist eine politische Institution, ihr Personal wird politisch ernannt. Bis 2018 war sie dem Ministerpräsidenten unterstellt, nach dem Übergang in das Präsidialsystem wurde sie dem Staatspräsidenten unterstellt. Doch trotz enger Anbindung an die politischen Ziele der AKP verfügt die Behörde über eine relative Autonomie gegenüber Regierungen. Sie ergibt sich aus ihrem spezifischen Charakter, institutionalisierte Reproduktionsstätte von Geistlichen zu sein, denen sie organisiertes Handeln ermöglicht. Als 1963 von einer CHP-Regierung der Vorschlag erfolgte, eine Abteilung für Konfessionen in der Diyanet einzurichten, opponierten in der Diyanet organisierte Geistliche gegen das Vorhaben. Sie führten die Unteilbarkeit des

22 Siehe www.milliyet.com.tr/bolucu-akimlara-karsi-irsat-ekipleri/guncel/haberdetayarsiv/12.11.-2010/1313418/default.htm vom 12.11.2010 (Abruf am 12.10.2017).

23 Siehe <https://www.birgun.net/haber-detay/diyarbakir-akp-ile-kutsal-lasacakmis-58289.html> vom 06.05.2011 (Abruf am 23.10.2018).

24 Das Freitagsgebet, bei der die Gemeinschaft in der Moschee zusammenkommen soll, wird im sunnitischen Islam als das wichtigste Gebet der Woche angesehen.

25 Siehe <http://t24.com.tr/haber/basbakan-erdogan-devlette-yeni-bir-yapilanmaya-gidiyoruz.144165> vom 10.05.2011 und <https://bianet.org/bianet/diger/129098-demirtas-imamlari-terorle-mucadelede-kullanmak-cok-tehlikeli> vom 06.04.2011, (beide abgerufen am 23.10.2018).

Islam und das Bedrohungsszenario ins Feld, es werde eine künstliche Spaltung zwischen Sunniten und Schiiten außerweckt, dadurch die nationale und religiöse Einheit gefährdet. Parallel initiierte die rechte Presse eine Diffamierungskampagne gegen AlevitInnen. Angesichts solch organisierter Proteste wurde das Projekt eingestellt, die Diyanet verteidigte erfolgreich ihre Position als Autorität des Islam (Mertcan 2012: 157f.). Die Behörde widerstand auch jahrzehntelang politischem Druck, eine Fatwa²⁶ zu veröffentlichen, die das Kopftuch zur Entscheidungssache Einzelner deklariert, anstatt es als islamisches Prinzip anzuerkennen (Lord 2018).

Bereits in diesen beiden Beispielen tritt die Diyanet als eigenständige und normativ wirkende Institution auf, die sich politischen Entscheidungen widersetzt. Verknüpft ist dieses Wirken mit einer eigenwilligen Auslegung von Laizität. Die Diyanet interpretiert die Trennung zwischen staatlichen und religiösen Angelegenheiten dergestalt, dass religiöse Angelegenheiten allein der Behörde obliegen müssten, die Politik sich nicht in die Religion einmischen dürfe.²⁷ Laizität bedeutet für sie institutionelle Autonomie *als* Staatsapparat beziehungsweise Nichteinmischung der gewählten politischen Entscheidungsträger. Die Auslegung ist Teil des kritisierten Verwirrspiels um den Begriff Laizität. Camoufliert wird der grundlegend politische Charakter der Behörde als Teil des Staates ebenso wie ihr konkretes politisches Wirken: die Parteinahme der Behörde in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Dass politische Entscheidungsträger nicht über die Religion befinden sollen, bedeutet, dass sie nicht über die Religionsauffassung der Behörde bestimmen sollen, etwa indem sie darüber befinden, dass der Islam mehr als nur eine Konfession kennt.

Obgleich die Angestellten der Behörde laut Beamten-gesetz sich jeglicher politischer Tätigkeit enthalten müssten, ist die Behörde in Kernbereichen des Politischen aktiv. Sie erhebt Anspruch auf die Formung der nationalen Identität, die als konservativ, sunnitisch und türkisch definiert wird. Sie ist zunehmend an einer Bildungspraxis beteiligt, der diese Einschränkungen zugrunde liegen. Ausgestattet mit der politischen Autorität, den wahren und einzigen Islam zu repräsentieren, nimmt sie sich heraus, zu allen erdenklichen Angelegenheiten des gesellschaftlichen Lebens – Kleidung, Essen, Moral, Ästhetik, Sexualität, Arbeitsteilung, Geschlechterrollen, soziale Hierarchien, Krieg und Frieden, Feind und Freund – eine Auffassung im Namen der Allgemeinheit zu vertreten. Sie gestaltet den Geltungsbereich der Religion umfassend, aber die Repräsentantin der Allgemeinheit – »die Politik« – soll

26 Als Fatwa wird das Gutachten einer religiösen Autorität bezeichnet, ob eine bestimmte Angelegenheit religionsrechtlich legitim ist. Die Diyanet veröffentlicht zumeist auf Anfrage täglich Fatwas zu allen Angelegenheiten. Eine Zeitlang betrieb sie eine telefonische Hotline und stieg dann auf das Medium Internet um.

27 Siehe https://www.sabah.com.tr/gundem/2010/10/18/basortusu_muslumanligin_on_sarti_degil vom 08.10.2010 (Abruf am 10.10.2018).

sich nicht einmischen. Prinzipiell bedeutet dies, dass die Behörde über dem politischen Willensbildungsprozess stehen, eine in demokratischen Prozessen hergestellte politische Legitimation nicht anerkennen will. Nochmals sei die Tragweite vor Augen geführt: Eine öffentliche Behörde befindet, dass die gewählten Vertreter der Öffentlichkeit nicht über sie bestimmen sollen.

Angesichts dieser Anmaßung, die sich auf eine reale Praxis stützen kann, ist die Bezeichnung Behörde für die Diyanet unzureichend. Es handelt sich zweifellos um einen theokratischen Beamtenapparat, eine »Staatskirche«, das ist gegen den Legitimationsdiskurs, der die Behörde als neutrale Dienstleisterin darstellt, zu betonen. Der Apparat ist zugleich funktionaler Bestandteil einer gesellschaftlichen Partei – der islamistischen Partei der Bourgeoisie – und verfügt ferner über eine relativ eigenständige Agenda, die in der Ausweitung seines Wirkungsbereichs basierend auf dem Anspruch auf Autonomie besteht. Die Bezeichnung Behörde deckt diese parteilich-autonome Seite, die in die sozio-politische Blockbildung im Rahmen des islamistischen Hegemonieprojekts eingelassen ist, nur unzureichend ab.

Ferner zeigt sich die Diyanet in Anbetracht eines schwächer werdenden laizistischen Widerstands bestrebt, in den Rechtsbereich vorzudringen. So hat die CHP einen strategischen Wechsel vollzogen und mobilisiert nicht mehr offensiv auf laizistischer Grundlage.²⁸ Sie hat sich sukzessive dem islamischen Konservatismus angenähert, beispielsweise durch Adaption eines islamischen Diskurses und durch die Aufstellung eines türkischen Islamisten (Ekmeleddin İhsanoğlu) als gemeinsamen Kandidaten mit der MHP gegen den AKP-Kandidaten Erdoğan bei den Präsidentschaftswahlen 2014 (Babacan 2014b).²⁹ 2017 konnte so ohne nennenswerten Protest per Gesetzgebung die Ermächtigung von Muftis erfolgen, zivile Ehen schließen zu dürfen. Gefordert hatte diese Ermächtigung seit 2007 die Gewerkschaft der Angestellten bei der Diyanet (Diyanet-Sen).³⁰ Seit der Einführung der

28 Das letzte einschneidende Ereignis, bei dem die CHP sich deutlich gegen die Islamisierungspolitik stellte, war die Bildungsreform von 2012, mit der die AKP das Schulsystem mit der Zielsetzung reformierte, eine »fromme und zürnende« Generation zu erziehen.

29 Ein Beispiel für diese Anpassung ist die Kritik des CHP-Vorsitzenden an Importfleisch aus Osteuropa, weil es angeblich nicht nach islamischen Prinzipien zubereitet wurde. Siehe <https://www.milligazete.com.tr/haber/1265012/kemal-kilicdaroglu-sirbis-tandan-gelecek-etler-besmelesiz-kesildi> vom 17.10.2017 (Abruf am 12.10.2018). Ein weiteres Beispiel ist die Legitimation eigener Handlungen sowie die Kritik an Handlungen des politischen Gegners durch Bezugnahme auf religiöse Vorschriften wie »helal« (von Gott erlaubt, der Religion gemäß) und »haram« (von Gott verboten, der Religion widersprechend). Siehe <http://t24.com.tr/haber/chpden-cumhurbaskani-erdogana-yanit-harama-alismis-olanlar-helal-gelirle-yasamasini-anlayamaz,601421> vom 09.04.2018 (Abruf am 12.10.2018).

30 Siehe <https://www.muftulukhaber.com/diyanet-sen-in-teklifi-mecliste-muftuler-de-nikah-kiyabilecek/1523/vom-26.07.2017> (Abruf am 12.10.2018).

Bürgerlichen Gesetzgebung und des Zivilrechts im Jahr 1926 hatten Kommunalbeamte diese Funktion inne. Die Inanspruchnahme der Eheschließung durch einen Mufti ist zwar eine optionale und freiwillige »Dienstleistung«. Sie kann jedoch als erster Schritt interpretiert werden, das Befugnis der Ulema aus dem Osmanischen Reich, Recht zu sprechen, wiederherzustellen. Unabhängig davon, erweitert die neue Regelung das sunnitische Sonderrecht, bestimmten Bevölkerungsgruppen aus allgemeinen Steuermitteln finanzierte Dienste exklusiv zur Verfügung zu stellen.

6.1.3 Intellektuelle Führungspraxis – Diyanet im Alltag

Unter der AKP hat die Religion eine enorme Aufwertung erfahren, ohne dass dies einen scharfen Bruch mit der vormaligen »laizistischen« Praxis notwendig werden ließ, weshalb die Entwicklung schleichend vonstattengehen konnte. Die Aufmerksamkeit für konservativ-islamische Praktiken – wie das Verbot von Alkohol in staatlichen Kantinen und bei öffentlichen Anlässen, die Erklärung von Nichtkopftuchträgerinnen zu Feinden des Islam, Berührungsverbote zwischen den Geschlechtern und Legitimierung der Polygamie – war in der ersten Regierungsperiode aufgrund der liberalen Flankierung der AKP weitgehend auf kemalistische Kräfte begrenzt. Nach 2012 sind die Aktivitäten, die sunnitische Religion ins kulturpolitische Zentrum der Bevölkerungspolitik zu heben, sichtbar beschleunigt worden. Der Anspruch, das alltägliche Leben nach den Richtlinien eines »wahrhaft islamischen Lebens« zu gestalten, wurde auch vom Ministerpräsidenten Erdoğan offener formuliert. Im Kontext einer Gesetzesinitiative seiner Partei zur Verbannung alkoholhaltiger Getränke aus dem öffentlichen Sichtfeld gab er auf einer Fraktionssitzung an die säkulare Opposition gerichtet kund:

»Egal welche, eine Religion gebietet nicht das Falsche, sondern das Richtige. Wenn sie das Richtige gebietet, stellst du dich dagegen, nur weil es die Religion gebietet? Ein Gesetz, das von zwei Säufern gemacht wurde, ist für euch verbindlich, aber einer Wahrheit, einer Gegebenheit, die der Glauben gebietet, stellt ihr euch entgegen.«³¹

Die zentrale Institution für die Umsetzung der »Wahrheit« ist die Diyanet, die in den Bereich der Sozialhilfe, der Kinder- und Altenbetreuung, der Krankenversorgung und der Familienberatung vorgerückt ist (Göker 2013). Seit 2011 sollen sogenannte Familienprediger aus den Mauern der Moschee hinaus auf die Straße und in die Häuser gehen, um dort Sozial- und Konfliktberatung für alle Lebenslagen zu

31 Siehe www.milliyet.com.tr/erdogan-dan-flas-aciklamalar-siyaset-1715196/ vom 28.05.2013 (Abruf am 10.10.2018). Säufer ist eine Anspielung auf den Alkoholgenuss von Atatürk und seines Weggenossen İsmet İnönü.

leisten.³² Im selben Zuge wurden auf Bezirksebene »Aufklärungs- und Beratungsbüros für Familien« eröffnet, die an das Amt des Muftis angebunden sind.

Die offizielle Systematisierung von »Hausdiensten« stellt eine neue Qualität dar, das Wirken in privaten Räumen an sich ist jedoch nicht neu. Ein Geistlicher sitzt nicht seine Lebenszeit in der Moschee ab und wartet, bis die Gläubigen zu ihm kommen. Er wirkt im alltäglichen Leben ebenso wie in politischen Auseinandersetzungen. Das Tefsir mit den Gelehrten der Ismailiyya Gemeinschaft war eine Form dieses Wirkens, einer weiteren begegnete ich in Izmir, wo ein bei der Diyanet angestellter Prediger Studenten privat unterrichtete. Die Studenten, die mich für einige Zeit in ihrer Wohngemeinschaft als Gast aufgenommen hatten, waren Mitte Zwanzig und studierten verschiedene Fächer der Naturwissenschaften, Ökonomie und Erziehungswissenschaften. Zwei von ihnen wollten eine feste Diskussionsgruppe bilden, hatten sich dafür mit weiteren Studenten zusammengetan und befanden sich auf der Suche nach einer systematischen Unterrichtung in der Koranexegese. Sie hatten sich, nachdem sie zum Studieren nach Izmir gekommen waren, an der Universität kennengelernt, sich weitgehend selbständig mit islamischer Theologie auseinandergesetzt und Sympathien zu militanten Strömungen entwickelt. Sie hörten Musik, die sich um den Dschihad drehte, diskutierten über die Anwendbarkeit islamischen Rechts, bewunderten den bewaffneten Kampf der Mudschaheddin und der Hamas, lasen querbeet Koranexegesen verschiedener türkischer Theologen. Eine ihrer Auseinandersetzungen stiftete der Kontakt zu einem Grundschullehrer in Izmir, den ich ebenfalls kennenlernte. Er vertrat die Ansicht, der Koran müsse wortgetreu ausgelegt werden und nahm damit in Diskussionen eine Position ein, die zumeist aneckte und isoliert war, weil die meisten anderen die Position vertraten, das Buch müsse im Lichte kontemporärer Bedingungen interpretiert werden. Die AKP und die Diyanet kritisierte er dafür, dass sie sich nicht an die Regeln des Koran hielten, sie seien nicht aufrichtig. Die Studenten teilten letztere Ansicht mit ihm, die AKP hielten sie für handzahn. Sie kokettierten mit der »dava«, eine Formel, die für die islamistische Missionierungstätigkeit steht, die sie sehr kämpferisch auslegten.³³ »Entweder bist du einer von uns oder du bist gegen uns«, war ein Spruch, den sie mal ernst, mal spaßhaft selbst beim Fußballspielen auf den Lippen führten. Nur einer der Studenten hatte eine theologische Ausbildung in seiner Heimat im Norden der Türkei an einer informellen Schule, die sie mit der alten osmanischen Bezeichnung als Medrese bezeichneten, erhalten. Einige brachten Vorwissen über islamische Theologie aus ihren Elternhäusern

32 Siehe <https://www.yenisafak.com/gundem/aile-imamligi-uygulamasi-basliyor-298073> vom 15.01.2011 und <http://m.bianet.org/biamag/toplum/128498-catkapi-imam-gelebilir> vom 10.03.2011, (beide abgerufen am 10.10.2018).

33 Dava (türkische Schreibweise, ins Englische eher als dawa oder dawa übertragen) heißt in etwa »Aufruf zum wahren Islam« oder »Verkündung des wahren Islam« (vgl. Mahmood 2005: 57ff.).

mit und einer hatte ganz neu sein Interesse für den Islam entdeckt. Gemeinsam wollten sie ihr Wissen synchronisieren und waren dabei auf einen Koranlehrer gestoßen, der ihnen wöchentlichen Unterricht anbot. Sie hatten es vorher mit dem erwähnten Grundschullehrer versucht, waren jedoch unzufrieden, da dessen Lehre ihnen nicht systematisch und zielführend genug war.

Als Gast war ich eingeladen, an der konstituierenden Sitzung des Studienkreises teilzunehmen, die in einer anderen studentischen Wohngemeinschaft stattfinden sollte. Auf halbem Weg dorthin trafen wir den Koranlehrer, der schätzungsweise um die 40 war und uns in seinem Auto den Rest der Strecke mitnahm. Zu fünft trafen wir in einer Hochhaussiedlung ein. Im Aufzug zur Wohnung fragte mich der Koranlehrer, ob es stimmt, was man über Deutschland so hört. Ich fragte zurück, was man so hört. Der moralische Verfall sei dort fortgeschritten. Ich sagte, dass ich mich darin nicht so gut auskenne. Er sagte, er habe gehört, dass dort viel »zina« – sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe – betrieben werde. Ich antwortete, das kann stimmen und fragte zurück, ob das in türkischen Städten anders ist? Er nickte, es sei nicht anders.

Gemeinsam betraten wir die Wohnung und gingen in ein Wohnzimmer, das in drei Ecken mit Sofas bestückt war. Überall lagen oder standen Bücher verschiedener Theologen, Koranexegesen, Enzyklopädien des Islam, Bücher über den Kema-lismus, Wörterbücher verschiedener Sprachen. Wir setzten uns alle auf den Boden um einen kleinen Tisch, nur der Koranlehrer blieb auf dem Sofa sitzen und meinte: »Lehrer sitzen erhöht«. Alle lachten. Sogleich ergriff er das Wort und erzählte von sich, dass er in den 1990ern in der Stiftung Nationaler Jugend (MGV), einer mit der Wohlfahrtspartei RP assoziierten islamistischen Jugendorganisation, organisiert war. Einige Anekdoten, in denen es darum ging, dass er damals viele Leute mit seiner Radikalität vor den Kopf gestoßen habe, folgten. Wie zur Betonung seiner damaligen Wildheit benutzte er eine derbe Sprache. Mittlerweile habe er aber gelernt, dass es darauf ankomme, Streitereien innerhalb der muslimischen Gemeinde zu vermeiden. Er gab den Studenten die Empfehlung, die Studienzeit gut zu nutzen, sie zeichne sich dadurch aus, dass sie nicht nur unter Muslimen seien. Nach dem Studium, im Berufs- und Familienleben trete dies ein, das sei ein Nachteil, denn einem Muslim müsse man das Muslimsein nicht mehr erklären. Jetzt jedoch hätten sie Gelegenheit, anderen das Muslimsein näher zu bringen.

Als eine Pause entstand, ergriff einer der Studenten die Gelegenheit, einen anderen zu necken, indem er in die Runde erzählte, die Frauen an der Uni würden auf ihn fliegen. Immer noch witzelnd wandte er sich an den Lehrer, was man denn da tun könne. Der Lehrer reagierte reserviert: »Möge Gott ihn vor solch einer Versuchung schützen.« Anschließend kam der Lehrer zum Anlass des Treffens und gab direkt kund, dass alle Bücher außer dem Koran überflüssig seien. Zumindest für den Anfang müsse dies so sein. Zuerst müsse der Koran studiert werden, dann könne man sich mit Auslegungen von anderen auseinandersetzen: »Nur drei

Bücher haben im Regal zu stehen: der Koran, das Leben des Propheten und die Hadithen³⁴. « Er ließ sich die verschiedenen Bücher in der Wohnung zeigen und lehnte sie nacheinander alle als ungeeignet ab. Während er weiter sprach, blätterte er wie zufällig im Koran und fand immer die Stelle, von der er gerade sprach. Unvermittelt nannte er dann seine Bedingungen:

Ich erwarte Kontinuität, die anfängliche Gruppe wird nicht erweitert, wir treffen uns einmal in der Woche für zwei bis drei Stunden. Es gibt keine Diskussion über unterschiedliche Auffassungen. Jeder kann seine Argumente darlegen, aber es wird keine Diskussion geben, keinen Versuch, die anderen zu überzeugen. Entweder überzeugt das bessere Argument oder mehrere Meinungen werden nebeneinander existieren.

Bevor er die erste Sitzung beendete, gab der Lehrer den Studenten eine Aufgabe für das nächste Treffen. Sie sollten die Namen der ersten Koranverse auswendig lernen.

Die Sitzung war geprägt von dem Bemühen des Koranlehrers, sich als Kumpel, der nützliche Ratschläge erteilt, und zugleich als Autorität, die über Erfahrung und Wissen verfügt, zu behaupten. Indem er alle Koranexegesen und sonstigen Bücher, die die Studenten ihm vorlegten, zurückwies, räumte er andere Autoritäten beiseite und konstituierte sich als Brücke zur einzigen Autorität: dem Koran. Durch die Erhebung des Koran zur absoluten Referenzquelle etablierte er eine Hierarchie, mit der ein spezielles Buchwissen aufgewertet und alles andere Wissen abgewertet wurde. Zugleich schuf er sozio-kulturelle Nähe zu den Studenten durch die Erzählung von Anekdoten aus seiner Jugend. Dieselben Studenten, die die AKP und die Diyanet als nicht aufrichtig und handzahn ansahen, nahmen ihn nicht als handzahn Beamten wahr, der ihnen ein Berufs- und Familienleben an den Horizont malte – dem Gegenteil ihrer Begeisterung für militante Kämpfe. »Für die Sache kämpfen« (dava) wurde in eine bestimmte Richtung gelenkt: Den Koran studieren, auswendig lernen, keine Diskussion, die Reihen nach innen schließen, nach außen agitieren, bevor das Berufs- und Familienleben beginnt.

Offenkundig hält die Diyanet Personal für verschiedene Lebenslagen bereit, auch für radikalisierte Studenten, die nach Orientierung suchen.³⁵ Sie tritt als zentrale Institution auf, die die notwendigen Mittel für diese Praxis zur Verfügung stellt, in der maßgeblich ein Buch zur Referenzquelle des gesellschaftlichen Zusammenlebens erhoben wird. Die Ausstattung mit einem Gehalt und der Infrastruktur

34 Als Hadithe werden überlieferte Aussprüche und Handlungen bezeichnet, die entweder von Mohammed selbst stammen sollen oder von ihm gebilligt worden seien. Sie gelten in der sunnitischen Auslegung des Islam als verbindlich.

35 In ihrer Forschung über Imam Hatip Schulen stellt Ozgur fest, dass es eine große Zahl privater Tutoren gibt, die in der Regel entweder als Lehrer an den Imam Hatip Schulen oder bei der Diyanet angestellt sind (Ozgur 2012: 112f.). Meine Begegnung war also kein Einzelfall.

gestattet es dem Koranlehrer, sich als konservative Autorität, die religiöse Anleitungen erteilt, (re-)produzieren zu können. Tatsächlich könnte im vorliegenden Fall die Mäßigung von jungendlichem Radikalismus nach vorne gestellt und die Schlussfolgerung gezogen werden, bürgerliche Lebensziele – Beruf, Familie, Auto – wirken mäßigend auf (religiösen) Radikalismus, der in einen spezifischen Wertekonservatismus – Beklagen eines moralischen Verfalls, kein Sex vor der Ehe, Distanz zum anderen Geschlecht – verwandelt wird. Aus dieser Perspektive könnte das Ergebnis sogar Assoziationen zur Jugendarbeit christlicher Kirchen in Deutschland wecken, so wie die AKP ja auch lange Zeit als konservativ-demokratische Partei nach christlichem Vorbild dargestellt wurde.³⁶ Einer solchen Einschätzung sind drei Bedenken entgegenzubringen. Erstens entsteht hier ein ausgesprochen autoritäres Verhältnis, das, zweitens, bei einer anderen Gelegenheit genauso gut in eine andere Richtung wirken, beispielsweise auf den bewaffneten Kampf und den Dschihad einschwören kann, wie es auf höchster Ebene im Zusammenhang mit Kriegseinsätzen der türkischen Armee geschieht.³⁷ Drittens handelt es sich nicht um Jugendarbeit, sondern um eine zwar autoritäre aber doch auf studentisches Lernen gerichtete Beziehung, die die Suche nach Orientierung und Zusammenhalt als Lernprozess gestaltet, durch den spezifische Praktiken mit spezifischem Wissen verbunden werden.

6.2 Theologische Bildungsstätten

Die zweite zentrale Wirkungsstätte der Theologen sind ihre originären Ausbildungsinstitutionen, die Imam Hatip Schulen und die theologischen Fakultäten. Die Imam Hatip Schulen wurden 1924 anstelle der geschlossenen osmanischen Medrese zur Ausbildung von Vorbetern (Imam) und Predigern (Hatip) eröffnet, wobei beide Funktionen in einer Person vereint sind, für die die geläufige Bezeichnung Imam lautet. Die primäre Aufgabe eines Imam in der Türkei besteht darin, religiöse Rituale anzuleiten und Ansprachen an die Gemeinde zu halten, die regelmäßig an Freitagen sowie zu besonderen Anlässen wie religiösen Feiertagen stattfinden.

36 »Political Islam has transformed in Turkey and accepted to function in a secular environment. The Turkish model can inspire Islamist movements in other countries to become Muslim democratic movements like the Christian Democrats in Europe«, so beispielsweise der Politikwissenschaftler Cengiz Aktar in *The Guardian* (Egypt: Doubts cast on Turkish claims for model democracy, <https://www.theguardian.com/world/2011/feb/13/egypt-doubt-turkish-model-democracy> vom 13.02.2011, Abruf am 13.10.2018).

37 Ein jüngerer Beispiel stellt der Einmarsch der türkischen Armee nach Syrien dar, zu dem die Diyanet aus allen Moscheen das »Eroberungsgebet« aus dem Koran predigen ließ. Siehe www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/910385/Diyanet_ten_Afrin_aciklamasi_Camilerde_Fetih_Suresi_okunacak.html vom 22.01.2018 (Abruf am 10.10.2018).

Doch schon die Wortbedeutung verweist auf einen weiteren Zusammenhang: Die wörtliche Bedeutung des arabischen Wortes Imam ist Vorsteher, Vorbild, Richtschnur oder Führer. Augenfällig ist die Analogie zum griechischen Wort Hegemon, das die gleichen Bedeutungen trägt (Haug 2004: 4). In der islamischen Theologie ist Imam entsprechend auch eine Bezeichnung für das politische und religiöse Oberhaupt einer Gemeinschaft. Imam kann dementsprechend sinngemäß als Hegemon der islamischen Gemeinschaft übersetzt werden.

Die ersten Schulen vermittelten eine rein theologisch-sunnitische Ausbildung. Sie wurden 1929 wieder geschlossen, nachdem die Nachfrage für die Ausbildung sank, weil Stellen und Fördermittel knapp gehalten wurden. Durch die Einschränkung seiner materiellen Reproduktionsgrundlagen wurde der Beruf des religiösen Intellektuellen in der frühen Republik unattraktiv. Vor dem beschriebenen Hintergrund einer wahrgenommenen kommunistischen Bedrohung nach dem Zweiten Weltkrieg und den Auseinandersetzungen innerhalb der CHP, wie dieser Bedrohung zu begegnen sei, wurden 1949 noch von der CHP Imam Hatip Kurse eröffnet, die insgesamt 50 Imaame ausbildeten, die in Dörfer entsendet wurden. Vorausgegangen war die Schließung der Dorfinstitute, die eine aufgeklärt-kemalistische Weltauffassung in die bis dahin vernachlässigten Dörfer tragen sollten. Ebenfalls 1949 wurde eine theologische Fakultät in Ankara eröffnet, für die öffentliche Stipendien vergeben und Wohnplätze eingerichtet wurden. Mit der Regierungsübernahme durch die DP wurden die Imam Hatip Kurse 1951 wieder in eine Schulform überführt. Die Schulform legte den Schwerpunkt auf die theologische Ausbildung in der sunnitischen Tradition des Islam und der arabischen Sprache. Arabisch gilt, wie bereits erwähnt, als unabdingbar für die islamische Praxis. Einzelne Fächer an den Schulen sind bis heute die Koranexegese, die islamische Rechtsprechung und Theologie, das Leben des Propheten und die Hadithe, die eine Sammlung handlungsanleitender Aussprüche und Praktiken darstellen, die auf Mohammed zurückgeführt werden. Geübt wird die rhetorische Praxis, die Ansprache des Predigers, durch die Imam Hatip-Schüler praktische Führungsfertigkeiten erwerben (vgl. Ozgur 2012: 68ff.).

Den ersten Schülern wurden an 7 theologischen Schulen von der sechsten bis zur zwölften Klasse auch allgemeine Bildungsinhalte vermittelt. 1968 war die Anzahl der Schulen bereits auf 68 gestiegen. Das rapide Wachstum führte dazu, dass Ende der 1950er Fachhochschulen (Yüksek İslam Enstitüleri – Hohe Islam Institute) eröffnet wurden, um Lehrer für die Imam Hatip Schulen (IHS) auszubilden. Mit dem Militärputsch von 1960 erfuhren die Schulen einen neuen Schub. Entgegen der vom Militär gepflegten Behauptung, die kemalistischen Werte gegen die reaktionäre Gefahr verteidigen zu wollen, wurden unter der kurzen Militärregierung sieben weitere IHS eröffnet. Auch im Militär setzte sich ein Flügel durch, der bei der Bekämpfung des Kommunismus auf die Förderung der Religion setzte. Als das Militär 1971 erneut mit der Begründung intervenierte, die laizistische

Ordnung schützen zu wollen, ging es tatsächlich gegen die Schulen vor, indem es die Mittelstufen schließen und die Ausbildung auf drei Jahre begrenzen ließ.³⁸ Von inzwischen 48.475 Schülern an 72 IHS im Jahr 1971 sank die Zahl auf etwa ein Drittel. Eine schnelle und qualitativ entscheidende Wendung erfuhr dieser Einschnitt mit den Regierungsbeteiligungen der islamistischen Partei MSP zwischen 1973 und 1980. Die MSP legte einen Schwerpunkt auf die Förderung der Schulen, die in Imam Hatip Lyzeen umbenannt wurden.³⁹ Der Umbenennung entsprach, dass der Schulabschluss ab 1973 zum Hochschulstudium berechnigte, allerdings mit der Einschränkung auf sozial- und geisteswissenschaftliche Fächer. Entsprechend der Vorbereitung auf ein Hochschulstudium nahm das Gewicht nicht-religiöser Fächer in den Lehrplänen der Schulen zu.⁴⁰ 1974 wurden die Mittelstufen wieder eröffnet, die 1976 zum ersten Mal auch Mädchen aufnahmen (Çakır u.a. 2004: 57ff.).

Den Durchbruch zur vollen Gleichstellung mit anderen Schulformen erzielten die Schulen 1983 noch unter der Militärjunta, die 1980 geputscht hatte. Der Schulabschluss berechnigte nun zum uneingeschränkten Hochschulzugang. Die Junta hob erneut die Wahrung der Laizität aufs Schild, während sie den Islam zur kohäsiven Kraft und die Türkisch-Islamische Synthese zur Erziehungsdoktrin erhob. In diesem Zusammenhang wurden auch die theologischen Fachhochschulen in die Universitäten als theologische Fakultäten integriert (Ozgur 2012: 48f.). Einen vorläufigen Höhepunkt mit mehr als 500.000 eingeschriebenen SchülerInnen, mit einem Frauenanteil von etwa 40 Prozent, erreichte die Entwicklung der Schulen 1996, zeitgleich mit der Bildung der Koalitionsregierung unter Führung der Wohlfahrtspartei RP. Bis dahin hatten kumulativ, über mehr als vier Jahrzehnte, etwa 1,5 Millionen Schüler und Schülerinnen eine IHS absolviert. Der Anteil von IHS-SchülerInnen an der Gesamtzahl aller SchülerInnen war von 2,6 % im Jahr 1965 auf 8 % im Jahr 1985 und 10 % im Jahr 1991 gestiegen.

-
- 38 Bis zur Bildungsreform im Jahr 1998 bestand eine Unterteilung der Schulzeit in die obligatorische Grundstufe (1.-5. Klasse) sowie die Mittelstufe (6.-8. Klasse) und Oberstufe (9.-12. Klasse). Danach wurden Grund- und Mittelstufe auf 8 Jahre obligatorische Schulzeit zusammengefasst, wodurch die Mittelstufen wegfielen. 2012 wurde das System erneut verändert.
- 39 Um die LeserInnen nicht zu verwirren, behalte ich die Bezeichnung Imam Hatip Schulen und das Kürzel IHS bei.
- 40 Der Zeitanteil der religiösen Fächer sank von etwa 55 % auf 40 %. Die Schüler und Schülerinnen haben längere Schulzeiten als an anderen Schulen, da sie die religiösen Fächer gewissermaßen als Zusatzunterricht erhalten.

Tabelle 3: Entwicklung von Imam Hatip Schulen 1950-1998, zusammengestellt nach Çakır u.a. (2004)

	1951	1962	1970	1981	1990	1996	1998 ^a
Schulen	7	26	72	710	761	1202	1224
SchülerInnen	876	7.040	48.475	216.864	309.553	511.502	192.786

^a Schließung der Mittelstufen und Einführung des Koeffizienten; die Jahresangaben beziehen sich auf den Beginn eines Schuljahres, 1951 ist entsprechend das Schuljahr 1951/52. Ich habe die Anzahl der Schulen nach Mittel- und Oberstufe getrennt gezählt. Meine Angaben weichen deshalb von anderen Quellen ab, in der die Mittel- und Oberstufe zusammen – als eine Schule – gezählt wurden, wodurch die Zahl sich in etwa halbiert. Das Problem bei der statistischen Darstellung ist, dass es nicht über die gesamte Zeit Mittelstufen gegeben hat.

Einen Einschnitt in der Entwicklung der IHS stellte die militärische Intervention von 1997 dar. Auf Betreiben des Militärs wurden die Mittelstufen ein weiteres Mal geschlossen, der Hochschulrat YÖK führte ein Punktesystem ein, wodurch die AbsolventInnen von allen Berufsschulen, als die auch die IHS nach wie vor nominell firmierten, bei der Aufnahmeprüfung zur Universität stark benachteiligt wurden. Die IHS verloren an Attraktivität. Eine unbeabsichtigte Folge dieses zweiten Einschnitts nach 1997 war, dass der Anteil der Schülerinnen den der Schüler stark überstieg. Mädchen wurden trotz erheblich eingeschränkter beruflicher Aussichten weiterhin auf eine IHS geschickt. Offenbar waren konservativ-religiöse Familien eher bereit, auf eine Berufslaufbahn für ihren weiblichen Nachwuchs zu verzichten. Der Beruf des Imam, für den die Schulen ohne Einschränkungen weiter ausbilden durften, blieb weiterhin Männern vorbehalten. Als paradoxer Effekt der Benachteiligung von Frauen durch ihre Familien nahm der Anteil von Frauen in der Ausbildung religiöser Intellektueller stark zu. Nach 1997 stieg auch der Anteil von Frauen in den theologischen Fakultäten, deren Zugang anders als bei anderen Fakultäten nicht durch einen Koeffizienten eingeschränkt wurde. Wie angesprochen, schlägt sich diese Tendenz einer Öffnung des theologischen Berufs für Frauen bereits bei der Diyanet nieder. Zwar sind Frauen noch weit davon entfernt, mit Männern gleichgestellt zu sein, doch ist die Diyanet seit den 2010er Jahren nicht mehr eine exklusive Organisation von Männern. Obgleich sich die Entwicklung noch in ihren Anfängen befindet, lässt sich konstatieren, dass die professionellen Geistlichen – die Ulema – sich einer Beteiligung von Frauen öffnen.

Mit der Regierungsübernahme Ende 2002 versprach die AKP, die IHS wieder gleichzustellen. Nachdem ihr Kandidat Abdullah Gül 2007 zum Staatspräsidenten gewählt wurde und einen neuen Vorsitzenden des Hochschulrats ernannte, konnten erste Maßnahmen zur Einlösung dieses Versprechens ergriffen werden. 2009

hob der Hochschulrat den Koeffizienten-Faktor für alle Schulen auf. Der Kassationshof revidierte diese Regelung umgehend. Als Zwischenlösung führte die AKP eine neue Regelung ein, die den Faktor nicht aufhob, aber stark abschwächte, wogegen kein juristischer Widerspruch geltend gemacht wurde. Mithilfe des Verfassungsreferendums 2010, durch das die Regierung die Möglichkeit erhielt, die Justizbehörden mit neuem Personal zu besetzen, wurde weiterer juristischer Widerspruch unterbunden und der Faktor konnte ganz aufgehoben werden. Mit der Bildungsreform im Jahr 2012 wurden schließlich die 1997 geschlossenen Mittelstufen wieder eröffnet. Die Zahl der Schulen und SchülerInnen schnellte innerhalb kürzester Zeit in die Höhe. Im ersten Regierungsjahr der AKP 2003 lag der Anteil von IHS-SchülerInnen an allen SchülerInnen bei 2,4 %. Im Jahr der Bildungsreform 2012 lag er bei 4,5 %. Im Jahr 2017 war er auf 12 % gestiegen. Um sich die Dimensionen dieser Entwicklung zu vergegenwärtigen, hilft eine Übertragung. Es ist sich vorzustellen, dass etwa 12 Prozent aller Schüler und Schülerinnen in Deutschland zu Geistlichen ausgebildet würden. Nur ein kleiner Teil würde einen Beruf des Geistlichen schlussendlich ausüben, der größere Teil verteilte sich auf andere Berufe, doch alle hätten die Ausbildung zum/zur Geistlichen durchlaufen.

Tabelle 4: Entwicklung von Imam Hatip Schulen 1999-2017, zusammengestellt aus Daten des Erziehungs- und Bildungsministeriums der Türkei (meb.gov.tr)

	1999	2003	2011	2012 ^a	2013	2015	2017
Schulen	504	450	490	1.807	2.215	3.116	4.891
SchülerInnen	134.224	71.100	235.000	475.238	714.111	1.201.500	1.350.611

^a Wiedereröffnung der Mittelstufen

Die theologischen Schulen wurden also sukzessive mit anderen Schulen gleichgestellt. Ferner wurden unter der AKP nicht-theologische Schulen der theologischen Schulform angenähert. 2012 wurde an nicht-theologischen Schulen zusätzlich zum seit 1982 bestehenden obligatorischen sunnitischen Religionsunterricht ein neues Wahlfach zum Koranstudium und zum Leben des Propheten ab dem fünften Schuljahr eingeführt.⁴¹ Ende 2014 beschloss der Nationale Bildungsrat Empfehlungen, wonach der obligatorische Religionsunterricht zukünftig

41 2012 kann insgesamt als ein Jahr bestimmt werden, in dem die Islamisierung offener artikuliert wurde. Ein Jahr darauf formierte sich spontaner Protest, der mit der Besetzung des Gezi-Parks im Sommer 2013 begann und in einem landesweiten Aufstand gegen das islamistische Hegemonieprojekt kulminierte.

bereits mit der ersten Klasse beginnen soll, zugleich die Vermittlung »religiöser und nationaler Werte« in den Vorschulen systematisiert werden soll.

Noch vor der Bildungsreform im Jahr 2012 hatte der Hochschulrat beschlossen, die Kapazitäten der theologischen Fakultäten zu erhöhen. 1999 existierten 22 Fakultäten, die jährlich etwa 1.000 neue Studenten und Studentinnen aufnahmen. Die Zahl der IHS-AbsolventInnen lag zu dieser Zeit aber bei 100.000 pro Jahr. Auf Druck von Abgeordneten der AKP wurde 2008 das Kontingent auf 2.700 nahezu verdreifacht (Ozgur 2012: 140). Etwa ein Jahr darauf führte ich mein Interview auf dem Campus der Izmirer Fakultät, das mich auf diese Entwicklung aufmerksam machte. 2014 wurde eine Regelung getroffen, mit der der Abschluss eines Studiums an den Fakultäten den Weg zum Beruf des Religionslehrers eröffnete, wodurch die Attraktivität der Fakultäten erhöht wurde. Ein Büroleiter innerhalb der Diyanet warb zu diesem Zeitpunkt für die IHS, die einen privilegierten Zugang zum Lehrerberuf eröffneten, der 40.000 neue Stellen bereithalte.⁴² 2017 war die Zahl der theologischen Fakultäten auf 92 angewachsen, die 14.528 Erstsemester aufnahmen und damit auf insgesamt 92.744 eingeschriebene StudentInnen kamen. Die Zunahme der Fakultäten geht mit einer zunehmenden Hierarchisierung innerhalb der Gruppe der Theologen einher, bei der die universitäre Bildung wichtiger wird, um den Beruf ausüben und hohe Positionen erreichen zu können.

6.2.1 Entwicklung des islamistischen Kollektivwillens

Die Bedeutung der Imam Hatip Schulen für die islamistische Bewegung wird in vielen Arbeiten auf der Grundlage eines rationalisierungstheoretischen Verständnisses begriffen, in der die Religion als weltabgewandt, idealistisch oder kulturalistisch konzipiert wird. Obwohl der tiefgreifend islamisierende Effekt der Schulen auf die nationale Kultur und die Institutionalisierung der Religion herausgearbeitet wird, werden die Schulen als säkularisierender Faktor eingeschätzt (Tuğal 2009: 48, 143; Ozgur 2012: 148). Aus der hegemonietheoretischen Perspektive dieser Studie besteht die zentrale Rolle der theologischen Schulen in der Konstruktion eines islamistischen Kollektivwillens. Das Kollektiv der Imam Hatip-Absolventen wird dazu erzogen, sich moralisch-intellektuell überlegen und berufen zu fühlen, die Nation anzuführen. In der ersten Ausgabe einer Zeitschrift aus dem Umfeld der Schulen heißt es im Jahr 1995:

»Diese Generation ist gekommen, um die Jugend zu retten, die ihre Geschichte vergessen hat, ihre nationalen und humanen Werte nicht achtet, in Dunkelheit

42 Siehe <https://t24.com.tr/haber/ilahiyat-fakultesi-17den-100e-cikti-imam-hatip-ogrencisi-60-binden-15-milyona-yukseldi,340767> vom 17.05.2016 (Abruf am 12.10.2018).

versunken, ihr Glück im Westen gesucht hat, mit ausgestreckter Hand.« (zit.n. Ozgur 2012: 10, Übersetzung E.B.)

Wie schon dargelegt, kann die Entwicklung des Kollektivwillens auf eine lange intellektuelle Tradition zurückblicken. Das Zitat könnte dem Inhalt und Duktus nach einer Schrift von Necip Fazıl Kısakürek entnommen sein, der die Leitlinie für die islamistische Bewegung, eine »fromme und zürnende« Generation zu erziehen, in einem Appell an die Jugend, das als Gegenmanifest zur Ansprache Atatürks an die Jugend aufgefasst werden kann, formulierte.⁴³ Ozgur hat festgestellt, dass aus den Reihen der islamistischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts Kısakürek neben Mehmet Akif Ersoy in den Gebäuden der IHS eine herausragende symbolische Präsenz durch Spruchbänder, Schaukästen und andere Hinweise zuteilkommt (Ozgur 2012: 89). Der Schriftsteller und Dichter Kısakürek (1905-1983) ist eine zentrale Figur in der Phase des Aufbaus kulturpolitischer Institutionen der Religion nach dem Zweiten Weltkrieg. Bei ihm nimmt ein auf der Basis der Religion definierter Nationalismus einen Inhalt an, der in eine Reihe mit den faschistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts gestellt werden kann.⁴⁴ Kısakürek bekämpfte den Laizismus, der der nationalen Kultur schade, da er den Lehren des Islam keinen ausreichenden Platz einräume.⁴⁵ In Auseinandersetzung mit der ethnischen Frage formulierte er, dass Muslime anderer ethnischer Abstammungen so lange toleriert werden sollten, wie sie einerseits dem Islam treu blieben und andererseits keine separatistischen Absichten hegten. Sobald sie aber solche Absichten hegten, müsse das Türkentum

43 Die Ansprache trägt den gleichen Titel wie die von Atatürk, nämlich *Gençliğe Hitabe* (Ansprache an die Jugend). Sie appelliert an eine »kämpferische«, »stolze«, »echte«, »türkisch-muslimische« Jugend, die die durch Laizismus hervorgerufenen »Krankheiten« – die Verweichlichung und Unterlegenheit gegenüber dem Westen – überwinden, die weltbeherrschende Stellung der Osmanen wiederherstellen, nicht das Volk, sondern Gott ehren soll.

44 Zum Werdegang des Intellektuellen Kısakürek siehe Ayşe Hür: Necip Fazıl Kısakürek'in »öteki« portresi [Das »andere« Portrait von Necip Fazıl Kısakürek], in: *Radikal*, 06.01.2013, www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/necip-fazil-kisakurekin-oteki-portresi-1115579/ (Abruf am 13.09.2018). Für einen Vergleich ideologischer Positionen von Kısakürek mit dem deutschen und italienischen Faschismus siehe Çoban (2015).

45 Kısaküreks schriftstellerische und verlegerische Aktivitäten wurden zum Teil aus der Staatskasse bezahlt, so wie er auch lange Zeit ein Gehalt als Angestellter einer staatlichen Bank bezog (Ayşe Hür 2013, siehe Fn. 44). Dieser Sachverhalt ist beispielhaft für viele islamistische Intellektuelle. Es gab bestimmte Gruppen, die ein Interesse hatten, dass die Ideen dieser Intellektuellen in Akademien und Medien produziert wurden, auch indem sie Posten im öffentlichen Dienst bereitstellten. Die Nähe zur DP und den konservativen Nachfolgeparteien legt offen, dass sie aus den Reihen der besitzenden Klassen finanziert wurden. Gleichzeitig waren viele islamistische Intellektuelle, so auch Kısakürek, von Zeit zu Zeit Repressionen ausgesetzt, insbesondere wenn sie in starken Widerspruch mit den aktuell dominanten Klassenfraktionen und ihren Entwicklungszielen gerieten.

nach vorne gestellt und durchgesetzt werden (vgl. Bora 1998: 130). Aleviten bezeichnete er als primitive Abweichler vom wahren Islam, die bekämpft und assimiliert werden müssten.⁴⁶

Der Ruf nach einem starken Führer und der Herstellung einer absolutistischen Ordnung, in der eine Theokratie über das gesellschaftliche Leben wacht, eine klare Ablehnung der parlamentarischen Demokratie und des politischen Liberalismus durchziehen Kısakürek's Werk.⁴⁷ Kennzeichnend ist ein Opferdiskurs, in dem Themen des Sufismus – das Leiden und sich ganz Gott verschreiben – mit dem Verlust des Osmanischen Reichs und den Zerstörungen der »Moderne« – kodiert als Dekadenz des Stadtlebens und Verfall der Familie durch westliche Einflüsse – zu einer großen Erzählung leidvoller Unterdrückung verbunden werden. In einem seiner bekannteren Gedichte beschwört Kısakürek einen schlummernden Geist aus den Tiefen der Geschichte, der dem osmanischen Sturmreiter (»akıncı«) gleich auferstehen, die historische Ungerechtigkeit, die den Muslimen durch den Westen und den Laizismus widerfahren sei, beenden, verlorenes Land wiedererobern, Leid und Fremdheit im eigenen Land überwinden und die verlorene Heimat zurückholen soll (vgl. Açıkel 1996: 166ff.).⁴⁸ Ein zentrierendes Thema seiner Schriften sind Verschwörungen, die von Juden, Freimaurern, Materialisten und anderen fiktiven Gruppen ausgehen, die als Verantwortliche für das Leiden ausgemacht werden. Wie in einem Brennglas verdichtet Kısakürek eine partikulare (Gefühls-)Lage, die den Verlust der gesellschaftlich führenden Stellung des sunnitischen Intellektuellen mit dem Niedergang des Osmanischen Reichs literarisch zur leidvollen, schmerzhaften Erfahrung des gesamten Volkes erhebt.

Die Anrufung der Vergangenheit sollte das ideologische Fundament für einen politischen Akteur legen und die Themen vorgeben, über die dieser sich konstituiert. Kısakürek avancierte in den 1950ern zu einem Stichwortgeber für Adnan Menderes, Großgrundbesitzer und Vorsitzender der DP, dem er sich unter der Prämisse andiente, dass »die Türkei ein muslimischer Staat ist und bleibt« (zit.n. Yücekök 1977: 93). Heute gehören Zitate aus Kısakürek's Ansprache an die Jugend zum rhetorischen Standardrepertoire islamistischer Politiker, mit dem sie für ihr Erziehungsprogramm werben. Der prominenteste Verehrer von Kısakürek ist Staats-

46 Siehe Kazım Ateş: Necip Fazıl'ın Dersim'i [Necip Fazıl's Dersim], in: Birikim, 11.12.2011, www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/575/necip-fazil-in-dersim-i-#.XDjBRNPQnQ (Abruf am 12.10.2018).

47 Kısakürek, Necip Fazıl: İdeolojya Örgüsü [Ideologia Flechtwerk]. Das Werk ist eine Schriften-sammlung ohne Jahresangabe. »İdeolojya« ist eine Wortschöpfung von Kısakürek, für die es eigentlich keine Übersetzung gibt.

48 Es handelt sich um das Gedicht mit dem Titel Sakarya.

präsident Recep Tayyip Erdoğan, der selbst an einer IHS zum Imam ausgebildet wurde.⁴⁹

In ihrer Forschung über Imam Hatip Schulen nennt Ozgur deren Leistung als Vermittlung eines Habitus. Unter Bezug auf Bourdieu, der darunter »ein System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, die vergangene Erfahrungen integrierend in jedem Moment als eine *Matrix von Wahrnehmungen, Geschmäckern und Praktiken* funktioniert« (Bourdieu 1977: 82f., Hervorhebung im Original) begreift, fasst sie den Habitus als Kultivierung religiöser Sensibilitäten der SchülerInnen (Ozgur 2012: 64). Sie führt aus, wie der Schulbesuch eine kollektive Identität, das Bewusstsein, ein Imam-Hatipli zu sein, hervorbringt. Ein Imam-Hatipli ist jemand, der die Schule besucht hat und beruht auf der Vorstellung, einer Generation anzugehören, die vom Geist des Islam und des Koran beseelt ist. Vereine, Zeitschriften sowie ein soziales Umfeld bestehend aus Familien, Peer-Groups und Lehrern sorgten meist dafür, dass das kollektive Bewusstsein über die Schulzeit hinaus perpetuiert werde. Das Kollektiv sanktioniere Abweichungen, übe sozialen Druck auf Mitglieder aus, insbesondere wenn sie sich entfernten und den »Laizisten« annäherten, die als feindliches Lager markiert seien.

Tatsächlich organisieren die Schulen nicht nur religiöse Weltauffassungen, sondern zugleich eine Perspektive auf gesellschaftliche und individuelle Entwicklung als kulturelle Entfaltung einer überlegenen islamischen Identität (vgl. Tuğal 2009: 117). Der indoktrinierende Charakter ist zwar auch bei rechts-kemalistischen Bildungskonzepten gegeben, die Bindung an eine türkisch-kemalistische Identität mit Atatürk als Kultfigur herzustellen suchen. Die Besonderheit von Imam Hatip Schulen besteht aber darin, wie keine andere Schulform in der Türkei ein spezifisches und konzentriertes Kollektivbewusstsein in Anbindung an eine politische Bewegung entwickelt zu haben.

In den Interviews mit Mitgliedern der AKP-Parteijugend, die eine IHS besucht hatten, treten als grundlegende Orientierungen der Koran, das Leben des Propheten sowie das Osmanische Reich hervor.⁵⁰ Seine eigene Position reflektierend erzählte ein Parteimitglied:

Als ich nach Izmir kam, war einer meiner ersten Freunde einer aus Çorum, er war auch Kurde, aber assimiliert. Ich nannte ihn einen Zwangsbekehrten [devşirme]⁵¹.

49 Siehe <https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/12/25/necip-fazil-odulleri-sahiplerine-verildi> vom 25.12.2015 und <https://www.sabah.com.tr/gundem/2018/05/11/cumhurbaskani-erdogan-necip-fazilin-o-siirini-okudu> vom 11.05.2018, (beide abgerufen am 12.09.2018).

50 Die Bezeichnung Parteijugend könnte zur Annahme führen, dass es sich um Jugendliche handelte. Dies ist nicht der Fall. Wie auch bei anderen Parteien setzte die »Jugend« sich aus jungen Erwachsenen etwa im Alter zwischen 20 und 30 zusammen. Manche studierten, andere übten Berufe wie die des Anwalts oder des Firmenmanagers aus.

51 Als »devşirme« wird die im Osmanischen Reich praktizierte Aushebung beziehungsweise Zwangsrekrutierung und -bekehrung bezeichnet, bei der christliche, vorwiegend männliche

Na ja, zur damaligen Zeit war ich selbst auch ein Zwangsbekehrter. Das liegt an der klassischen Erziehung, die wir in der Schule erhalten haben. Wir tragen eine Begeisterung für die Osmanen in uns. Wenn die anderen die Revolutionen von Atatürk verteidigen, dann haben wir aus Anatolien die Osmanen, das ist vielleicht der einzige Unterschied zwischen uns. Es heißt ja auch ›Erhabener Staat der Osmanen‹. Diesem heiligen Gebilde er bieten wir Respekt, seine unteilbare Einheit verteidigen wir. Solange die Fahne über uns weht, diese heilige Fahne, sterben wir für sie, Hauptsache die Fahne weht für immer. [...] Über Fatih Sultan Mehmet [Sultan in der expansivsten Phase des Reichs] denken wir wie über einen Heiligen. [...] Wir sind so erzogen worden, in solch einer Struktur, dass wir für den Staat im Geiste Murad IV. [Sultan, der im Alter von elf Jahren den Thron bestieg und der mit autoritären Tugenden assoziiert wird] alle unsere Glieder opfern. Die anderen empfinden das für Atatürk, uns ist das für das Osmanische Reich eingeprägt worden.

Die kritische Distanzierung von der eigenen Sozialisation, die andeutungsweise erkennbar wird und im Laufe des Interviews deutlicher zu Tage tritt, blieb in meinen Interviews eine Ausnahme. Der Interviewpartner führte sie auf eigenständige Studien an der Universität und die Konfrontation in Izmir mit Nicht-Anerkennung seiner für ihn unumgänglichen kurdischen Identität zurück, die ihn zur Reflektion drängte. Auf die Distanzierung von der »osmanischen« Erziehung aufgrund der kurdischen Identität werde ich an späterer Stelle noch eingehen. Der Interviewpartner reflektiert, dass die Begeisterung für das Osmanische den »vielleicht einzigen« Unterschied zu den »Anderen« ausmache. Er thematisiert die nationalistische Begeisterung als Ergebnis einer erzieherischen Anstrengung, der er an einer Imam Hatip Schule unterworfen war und von der er sich zu emanzipieren suchte. Zugleich verallgemeinert er diese Erfahrung als »anatolische« Erfahrung, worin sich die Überzeugung spiegelt, über die relativ kleine Gruppe der Imam Hatip Absolventen hinaus Teil einer größeren Gemeinschaft zu sein. Bei anderen Interviewpartnern, die eine Imam Hatip Schule besucht hatten, trat der geteilte Bildungshintergrund über die Sprache, durch Allegorien und Geschichten hervor. Formeln wie »Selam-ün aleyküm« (»Friede sei mit dir«, klingt neutral, hat aber eine religiöse Konnotation), »hamdolsun« und »Allah'a şükür« (beides »Gott sei Dank«), »eyvalah« (»im Namen Gottes, so soll's sein«), »Allah vergisi« (»Gottes Gabe«) wurden oft gebraucht.

Auf die Frage, nach welchen Kriterien er sein Team auswählt, holte der Vorsitzende der Forschungs- und Entwicklungsabteilung der AKP-Jugend in Izmir, der zugleich als Manager eines Familienunternehmens arbeitete, weit aus:

Jugendliche aus ihren Familien verschleppt und islamisiert wurden, um sie im Militär und der Verwaltung einzusetzen.

Haben wir Zeit? Ja? Dann lass mich dir eine schöne Geschichte erzählen. Es begibt sich in der Kanuni-Periode. Da ist Mimar Sinan, der von allen Architekten der Welt bewundert wird.⁵² Eines Tages ruft Kanuni Sinan zu sich und spricht: Baue mir eine Moschee, sie soll in aller Munde sein, sie soll viele Botschaften enthalten, diese von Generation zu Generation überliefern. Sie soll unverwüstlich sein, jedem Erdbeben widerstehen. Mit diesen Worten schickt er Sinan fort. Es vergehen vier Jahre und das Volk verlangt nach der Moschee. Sinan ist im Volk sehr beliebt, es verfolgt seine Werke aufmerksam. Nach vier Jahren ist gerademal das Fundament der Moschee gelegt und das Volk wird ungeduldig. Eines Tages tritt es versammelt vor Kanuni, den Padischah. Mein Gebieter, spricht es, Ihr habt befohlen, aber es sind jetzt schon vier Jahre, die wir auf unsere Moschee warten, Mimar Sinan nimmt uns wohl auf den Arm, er hat uns wohl vergessen. Der Padischah wird ärgerlich: Ruft mir sofort den Sinan. Sinan erscheint vor dem Padischah: Komm mal her du großer Architekt, ich hatte dir doch befohlen, eine Moschee zu bauen. Ja, sagt Sinan. Und, was hast du getan? Du hast die Grube ausgehoben und das Fundament gelegt, seitdem ist nichts weiter geschehen. Woran liegt das? Mein Gebieter, spricht Sinan, wenn etwas Generationen überdauern soll, muss das Fundament stabil sein. Ich warte seit vier Jahren, dass das Fundament sich setzt. Gebt mir noch zwei Monate. Was soll der Padischah tun, es ist der große Mimar Sinan. Gut, spricht er und schickt Sinan fort. Nach zwei Monaten wird der Bau fortgesetzt und nach nur einem Jahr steht die Süleymaniye Moschee. Könige aus aller Welt, die wichtigen Staatsmänner und Architekten kommen in Scharen, besichtigen die Moschee. Sie ist noch nicht ganz fertiggestellt, kleinere Arbeiten an der Gartenmauer sind noch im Gange. Ein Architekt wendet sich an Sinan: Wie wählst du dein Team aus? [an mich gewendet] Jetzt sind wir bei Deiner Frage. Komm, ich zeig's dir, spricht Sinan. Sie gehen in den Innenhof der Moschee zur Gartenmauer, wo gearbeitet wird. Frag, wen du willst, spricht Sinan, hier sind die Lehrlinge, die Gesellen, die Meister. Mein Kernteam wird sich dir zu erkennen geben. Sie gehen zu einem Meister und der Architekt fragt ihn, was machst du, Meister? Siehst du doch, ich haue Steine. Gut, sie gehen zum nächsten: Was machst du? Ich haue Steine für diese Mauer. Sie gehen zu einem dritten: Und du? Ich haue Steine für eine Moschee, für die Süleymaniye Moschee, die Generationen überdauern wird.

Der erste Meister haut nur Steine, erfüllt seine Aufgabe, der zweite ist sich der Bedeutung seiner Arbeit schon bewusster, er baut eine Mauer, der dritte weiß

52 Kanuni bedeutet »Der Gesetzgebende« und meint den Sultan Süleyman, der in der Hochphase des Reichs regierte. Den Beinamen Kanuni erhielt er aufgrund von Gesetzen und Kodifizierungen, die unter seiner Regentschaft erlassen wurden. Mimar Sinan war ein Architekt, unter dessen Leitung einige der heute noch bestehenden osmanischen Großbauten errichtet wurden. Mimar heißt Architekt.

genau, was er tut und wem er dient, er haut Steine nicht nur für eine Mauer und eine Moschee, sondern für ein unvergängliches Werk. So suche ich mein Team aus.

Das Heranziehen der Geschichte verweist zunächst darauf, wie präsent das Osmanische Reich für Mitglieder des islamistischen Kollektivs ist. Der Interviewpartner zog sie heran, ohne dass es in den vorausgegangenen Abschnitten des Interviews oder im anbahnenden Gespräch einen Bezug auf die osmanische Geschichte gegeben hatte. Ferner transportiert sie bestimmte Vorstellungen sozialer Ordnung, die den islamistischen Kollektivwillen charakterisieren. Im Zentrum der Geschichte steht die Moschee, die die Gemeinschaft zusammenhält und ihr Kontinuität verleiht. Sie ist für die Ewigkeit gemacht, übermittelt Botschaften über Generationen und zeigt an, wem zu dienen ist. Die Konstituenten der Gemeinschaft, der Regent, das Volk und der Baumeister, werden über die Moschee zusammengeführt. Die Beziehungen zwischen ihnen sind geregelt, jeder hat seinen Platz und festgelegte Bedürfnisse: Das Volk verlangt nach der Moschee, um zu beten, der Padischah, um seine Größe der Welt zu demonstrieren, der Baumeister will sein Können unter Beweis stellen. Das Volk bildet eine Einheit, es tritt versammelt vor den Padischah und spricht mit einer Stimme. Es ist klar konturiert als fromme, sunnitische Gemeinschaft, die genau weiß, an wen sie sich, wie und mit welchen Erwartungen wenden muss. Mit Anerkennung der Ordnung wird den Subalternen Zugehörigkeit zu einer erfolgreichen und aufstrebenden Gemeinschaft versprochen, die die Bewunderung der gesamten Welt genießt und Neid hervorruft. Wenn sie ihre Position akzeptieren, dürfen sie erwarten, dass die Herrschenden sich für die Erfüllung ihrer Bedürfnisse einsetzen. Nicht Aushandlungen und Ausgleich in demokratischen Verfahren, sondern die gegenseitige Anerkennung von ungleichen Bedürfnissen einer als fromm gekennzeichneten Gemeinschaft konstituiert aus dieser Perspektive die politischen Beziehungen zwischen den Herrschenden und den Beherrschten.

Ein wiederkehrendes Thema, mit dem sich nicht nur Imam Hatip-Absolventen, sondern auch meine islamistischen Mitbewohner in der Wohngemeinschaft, die auf keiner Imam Hatip Schule gewesen waren, auseinandersetzen, war die Frage der Bestrafung der Frau bei »Ehebruch«. Ein Interviewpartner, Imam Hatip-Absolvent und Mitglied der AKP-Jugend, reflektierte, dass es im laizistisch geprägten Izmir kaum möglich sei, die in der islamischen Rechtsauslegung vorgesehene Strafe bestehend aus achtzig Peitschenhieben auf den Rücken der Frau öffentlich anzuwenden. In diesem Fall müsse eine Alternative gefunden werden, denn

das Familienglück steht für uns an oberster Stelle. Eine Beziehung außerhalb der Heirat bedroht die Gesellschaft. Es geht darum, dass moralischer Verfall sich wie ein Virus verbreiten kann, deshalb muss es eine Strafe geben.

Die Auffassung, dass die Familie heilig und Heiraten eine religiöse Pflicht sei, ist nach Ozgur (2012: 59) eingebettet in die Überzeugung unter Absolventen und Leh-

ren, dass die Schulen Festungen gegen moralischen Verfall, Kriminalität und Prostitution seien. Çakır u.a (2004: 125ff.) legen dar, dass diese Auffassung mit einer Abgrenzung verbunden ist, die Außenstehende als schmutzig (im übertragenen Sinne) markiert.

Es zeigt sich, dass die Imam Hatip Schulen auf besondere Weise materielle Manifestationen der Türkisch-Islamischen Synthese sind, in denen eine bestimmte nationale Identität über eine gemeinsame Sprache, Symbole und Wahrnehmungsweisen (re-)produziert wird. Sie bilden das intellektuelle Fundament des islamischen Konservatismus der AKP. Nicht nur der Lehrplan, auch die mit religiösen Symbolen durchwirkte Ästhetik und Architektur der Gebäude sind darauf ausgelegt, starke Bindungen an islamische Ideen und Praktiken herzustellen (Ozgur 2012: 84). Aus Ozgurs Untersuchung geht hervor, dass die SchülerInnen die Überzeugung vorbringen, ihr Leben müsse in Übereinstimmung mit dem Koran und dem Leben des Propheten stehen, dem sie in ihren religiösen Praktiken, sozialen Interaktionen, in der Körperpflege wie auch in ihrem Aussehen nacheifern. Sie würdigen islamische Führungsfiguren wie Kaliphen, die sie zur Orientierung und Erklärung von eigenen Verhaltensweisen heranziehen.

Tatsächlich bleibt das Heranziehen religiöser Weltbilder nicht auf Verhaltensweisen begrenzt, es erstreckt sich auf politische Themen, wie schon in der Geschichte über den Moscheebau sichtbar wurde, und ist mit der Interpretation sozialer Themen verwoben. In einem weiteren Interview mit einem Mitglied der Parteijugend lenkte ich das Gespräch auf das Thema soziale Ungleichheit. Wir saßen in einem Straßencafé und schauten beim Reden der Müllabfuhr zu, wie sie die Straße reinigte. Ich brachte ein, dass die Ungleichheit zwischen einem Straßenkehrer und einem Fabrikbesitzer durch Vererbung über Generationen hinweg auf Dauer gestellt wird. Mein Interviewpartner, der Wirtschaftswissenschaften studierte, antwortete:

E: Das System ist von vornherein verkehrt, aber es ist kaum möglich, einen Fabrikbesitzer zu enteignen und seinen Besitz zu verteilen.

I: Das heißt, Ungleichheit reproduziert sich unvermeidlich?

E: Zur Zeit des Propheten waren der Heilige Ebubekir und der Heilige Osman sehr reich. Sie waren reich, bevor sie zu Muslimen wurden. Der Heilige Osman verteilt dann die Hälfte seines Reichtums im Namen Gottes, am Ende seines Lebens bleibt ihm selbst nichts mehr. So auch Ebubekir, was bleibt ihm, was seinen Kindern? Wir haben Gott und wir haben seinen Gesandten, sagt er. Sie verteilen ihren Reichtum, ohne dass der Prophet sie dazu auffordert. Um die Gesellschaft zu verbessern, geben sie alles aus. Auf der anderen Seite gibt es Gefährten des Propheten, die immer reicher wurden, die egoistisch waren, ein Menschentyp, der unaufhörlich seinen Besitz mehrte. Salebe, zum Beispiel, will sehr reich werden, fängt mit ein-zwei Schafen an und wird sehr reich. Der Gesandte Gottes spricht zu ihm: Es gibt eine Armenabgabe, Gott hat dir so viel Besitz gegeben, andere haben das nicht.

I: Das ist ja interessant. Er sagt, Gott hat dir das gegeben?

E: Mit Gott hat gegeben ist gemeint, dass er es besitzt. Also jeder Atemzug ist uns ja von Gott gegeben, das sagen wir so, das ist eine Sprachgewohnheit. Es ist natürlich nicht so, dass Gott von oben gibt. Du hast dich angestrengt, Tag und Nacht gearbeitet, Salebe, du hast diesen Besitz erworben, hast deine religiösen Pflichten aber nicht erfüllt. Das so zu sagen, das ist unserer Sprache fremd. Weil es uns immer in einer anderen Sprache erzählt wurde, erzähle ich es aus Gewohnheit so.

Mein Interviewpartner diskutierte soziale Fragen entlang eines richtigen Verhaltens, für das er Vorbilder aus dem Gründungsmythos des Islam heranzog. Die »andere« (ihm eigene) Sprache hatte er auf einer Imam Hatip Schule und in seinem sozialen Umfeld, das er als sehr fromm beschrieb, erworben. Indem er sagte, »es ist kaum möglich, einen Fabrikbesitzer zu enteignen und seinen Besitz zu verteilen«, positionierte er sich zu den von mir angesprochenen realen Verhältnissen, die er für »verkehrt« hielt, aber doch akzeptierte. Sein Rückgriff auf die »Zeit des Propheten« führte dazu, dass er das Thema der Reproduktion sozialer Ungleichheit von den ungleichen Ausgangslagen, die Akteure für ihre Reproduktion vorfinden, löste und stattdessen Ausgleichshandlungen thematisierte, die dem erfolgreichen Wirtschaften folgen sollten: das Verteilen von Reichtum und die Armenabgabe. Schon in der Geschichte der Heiligen wird eine Adaption der überlieferten Geschichte an kapitalistische Verhältnisse vollzogen: Reichtum muss produktiv eingesetzt werden, um sich zu vermehren, andernfalls wird er einfach nur aufgebraucht, wenn auch für einen »guten« Zweck. Es bleibt weder etwas zum Verteilen, noch etwas für die eigene Reproduktion. Das Verschenken erweist sich als idealistische Sackgasse und eine zweite Geschichte zeichnet das Bild vom fleißigen Unternehmer, der durch »eigene harte Arbeit« aus seinem Besitz ein Vermögen macht, mutmaßlich viel und lange Almosen verteilen können wird, auch wenn er auf seine »Pflicht« hingewiesen werden muss. In der Interpretation meines Interviewpartners ist eine betriebswirtschaftliche Perspektive mit einer religiösen Botschaft für den politischen Umgang mit den »Reichen« verwoben. Selbst wenn es sich um sehr unangenehme, »egoistische« Zeitgenossen handelt, sollen sie nicht kritisiert werden, sondern »freundlich« auf ihre Almosenpflicht hingewiesen werden. Erkennbar wird die Artikulation von Islam und egoistischen Wirtschaftens, mit der soziale Ungleichheit und zugleich die Akzeptanz der Folgen konkurrenzkapitalistischen Wirtschaftens reproduziert wird.

Die Adaption der religiösen Überlieferung an die kontemporäre Ausprägung der Klassenverhältnisse in der Türkei blieb in dem Interview implizit. Das paternalistische Armutsregime, das das islamistische Hegemonieprojekt kennzeichnet, wurde nicht ausdrücklich angesprochen und doch prägte dessen Rechtfertigung die Erzählung. Ferner wurde eine Kongruenz des religiösen Diskurses zum »me-

thodologischen Individualismus« erkennbar (vgl. Yalman 2002: 39ff.), der eine Gemeinsamkeit der staatszentristischen Auffassungen von der Bourgeoisie bildet. In inhaltlicher Übereinstimmung zu polit-ökonomischen Analysen, die individuelle Einstellungen als Grundlage erfolgreichen Wirtschaftens bestimmen, wird dem tüchtig-selbstlosen der egoistisch-pflichtvergessene Geschäftsmann entgegengestellt. Ausgangspunkt für gesellschaftliche Dynamiken können aus dieser Perspektive nur die Handlungsmotive des einen der beiden »Menschentypen« sein, die legitimiert werden: Das egoistische Handeln bringt Güter hervor, die am Ende auch den Reichtum der Gesellschaft erhöhen und Ausgleichshandlungen ermöglichen können.

Sunnitische Intellektuelle haben eine kollektive Weltauffassung ausgebildet, durch die sie sich überlegen und zur Führung berufen fühlen. Artikuliert ist die Weltauffassung mit einem kapitalistischen Entwicklungsprogramm, das den subalternen Klassen die Position von Bittstellern und Hilfsempfängern zuweist. Durch den Bezug auf eine osmanisch-islamische Tradition wird eine historisch-bewährte Ordnung konstruiert, deren Stabilität vorbildhaft herangezogen wird. Zugehörigkeit zu einer erfolgreichen und aufstrebenden Gemeinschaft, die Bewunderung der gesamten Welt und Erfüllung ihrer Bedürfnisse sind die an die Subalternen gerichteten Versprechen im Rahmen dieser autoritären Ordnung, in der die politischen Beziehungen nicht durch Aushandlungen und Ausgleich in demokratischen Verfahren, sondern durch gegenseitige Anerkennung ungleicher Bedürfnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten gekennzeichnet sind.

6.2.2 Sunniten als Diskriminierte

Die für den Kollektivwillen charakteristische Überzeugung, sich in der Position eines Unterdrückten zu befinden, ist historisch bedingt durch die Niederlage, die sunnitische Intellektuelle im Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise erfuhren. Die Gründung der Republik war für sie kein Neubeginn, sondern die Besiegelung ihrer Ablösung aus der Position der Intellektuellen, die eine privilegierte Stellung in der Ausübung von Hegemonie innehatten. Zur Zeit meines Feldaufenthalts war die Auffassung, Opfer und unterdrückt worden zu sein, von der Erfahrung einer verhinderten Karriere in Folge des 1997er Eingriffs des Militärs überzeichnet. Einige Mitglieder der AKP-Jugend gingen 1997-1998 auf eine IHS und mussten mit der Schließung der Mittelstufen auf eine andere Schule wechseln. Andere machten trotz Einschränkungen ihren Abschluss an einer IHS und nahmen ein Studium auf. Sie berichteten, dass ihnen bei Bewerbungsgesprächen für die Aufnahme in den öffentlichen Dienst von einer Auswahlkommission Fragen gestellt wurden, die ihren islamischen Hintergrund offen legen sollten, sie selbst ohne Nachweis einer Verstrickung in islamistische Aktivitäten ausgesiebt wurden.

Als ich nach Abschluss meines Jura-Studiums im Jahr 2002 mich zum Staatsexamen anmeldete, hatte ich den Beruf Richter vor Augen. Die schriftliche Prüfung bestand ich mit einer guten Note. Ich war unter den ersten Hundert meines Jahrgangs. Das mündliche Vorsprechen im Anschluss bereitete mir allerdings schon im Vorfeld Kopfzerbrechen. Nun sollte ich vor eine Kommission treten, die mich auf meine politische Tauglichkeit für den Staatsdienst abklopfte. Auf die Frage, was den Laizismus ausmacht, war ich vorbereitet, denn der 1997er Prozess war damals noch in vollem Gange. Die Antwort eines Juristen ist hier deutlich vorgegeben, die Trennung von Staat und Religion ist ein Staatsprinzip. Als ich dann gefragt wurde, welche Schule ich vor meinem Studium besucht hatte, wurde klar, dass das Gespräch einen anderen Lauf nehmen würde. Ich sagte, ich habe eine staatliche Schule für Religionsgelehrte besucht. Die Stimmung schlug sofort um. Ich merkte, wie mir in hohen Wellen Misstrauen entgegenschlug. Die Antwort auf die nächste Frage, was denn der Beruf meines Vaters sei, hatte ich mir bereits zu-rechtgelegt: Er ist Staatsbediensteter in einer Moschee, sagte ich. Er ist also ein Imam, bekam ich zurück. Ab da war besiegelt, dass ich keine Chance mehr hatte.

Der Interviewpartner, der in der Partei eine Leitungsfunktion einnahm und zugleich den Beruf des Anwalts ausübte, erfuhr, dass sein Fachwissen nicht ausreichte, um nach der Intervention in das Feld des öffentlichen Diensts eintreten zu können. Es bedurfte zusätzlich eines glaubwürdigen Nachweises einer laizistischen Weltauffassung, die mit einem Aufwachsen in einem Milieu explizit islamischer Institutionen – der Familie eines Imam und der IHS – schwer zu erbringen war. Seine angestrengt zurechtgelegten Antworten auf erwartete Prüfungsfragen, mit denen er sich als Diener des Staates zu kennzeichnen versuchte, spiegeln dies. Nach 1997 ging es vielen Imam Hatip-Absolventen ähnlich. Aus der biographischen Perspektive waren sie Opfer eines repressiven Eingriffs in einen Lebensplan, in den sie hineinsozialisiert wurden. Qualifikationen, die zum Eintritt in den öffentlichen Dienst befähigten, wurden durch die Verkopplung mit der Erziehung als sunnitisch-er Muslim nach der Intervention abgewertet.

Der biographisch erfahrenen Diskriminierung war indes der Sonderstatus vorausgesetzt, durch den sunnitische Muslime exklusive Förderung in eigenen Bildungsinstitutionen und Wirkungsstätten erhielten und in denen sie die Auffassung ausbildeten, einem moralisch überlegenen Kollektiv anzugehören, dem Führungsaufgaben zukommen. Meine Interviewpartner thematisierten den Sachverhalt, qua kultureller Merkmale über andere Gruppen in der Gesellschaft gestellt worden zu sein, nicht als Privileg, sondern als selbstverständliches Grundrecht. Auch wenn keine biographisch nachvollziehbare Diskriminierung wie die Abwertung eines Fachwissens vorhanden war, begriffen sich Islamisten als benachteiligt und herabgesetzt. Im Nachgang an die Sitzung, die den Auftakt zum Koranunterricht durch den bei der Diyanet angestellten Imam bildete (Kap. 6.1.3), fragte ich

meine Mitbewohner, wie es zusammenpasst, dass sie sich einerseits radikal nennen und die Diyanet dafür kritisieren, nicht radikal genug zu sein, andererseits von einem Beamten der Diyanet Unterricht nehmen. Einer entgegnete, er sei kein Radikaler, sondern ein Muslim und führte aus, dass Muslime immer vom türkischen Staat unterdrückt worden seien. Ich antwortete, der türkische Staat unterdrücke doch nicht die Muslime, sondern bestimmte Auslegungen des Islam wie das Alevitentum. Er fragte empört zurück, an welcher Stelle er als Muslim vom türkischen Staat profitiere. Ich antwortete, dass er gerade von einem alimentierten Beamten des türkischen Staates Unterricht im Muslimsein in Anspruch genommen hatte. Diesen Einwand übergang er und erklärte, dass Aleviten keine Muslime seien. 99 Prozent der Bevölkerung seien bestenfalls werdende Muslime, ich sei noch nicht mal das. Das Gespräch war durch meinen Einwand eskaliert und ich brach es ab. Die Überzeugung, einer diskriminierten Gruppe anzugehören, perspektivierte die Wahrnehmung meines Gesprächspartners so stark, dass er offenkundig Widersprüchliches nicht wahrnahm und auf einen konkreten Einwand mit Exkommunikation aus der Gruppe der (werdenden) Muslime reagierte.

6.3 Netzwerk der religiösen Infrastruktur

Die Diyanet und die theologischen Bildungsinstitutionen bilden die zentralen Reproduktionsstätten der sunnitischen Intellektuellen, die in ein umfassendes materielles Netzwerk eingebettet sind, das fördernde und unterstützende Funktionen ausübt. Die Diyanet, deren Personal überwiegend aus Imam Hatip-Absolventen besteht, ist selbst organisierendes Zentrum eines Netzwerks, das weit über die Verwaltung der Moscheen und Gebetsräume hinaus verschiedene Aktivitäten umfasst. Sie erstrecken sich von der Publikation religiöser Schriften und Zeitschriften, dem Betreiben von Radio- und Fernsehsendern, über die Supervision von Schulbüchern und Ausübung von Zensur, die gesetzlich verankerte Repräsentation des Imam im Ältestenrat eines Dorfes bis zur Organisation von Pilgerfahrten nach Mekka und Vergabe von Stipendien an Schüler, um qualifizierten Nachwuchs zu fördern. Seit der militärischen Intervention von 1971 agiert die Behörde als kulturpolitische Vertretung der Türkei im Ausland mit dem Ziel, die Kontrolle über das religiöse Leben der Staatsbürger im Ausland zu behalten und die türkisch-sunnitische Auslegung des Koran zu verbreiten (Gözyayın 2009: 137ff., 147).

An die Behörde angegliedert ist die Diyanet Stiftung der Türkei (Türkiye Diyanet Vakfı), die Spenden sammelt, um Gesundheitsleistungen für Arme anzubieten, Moscheen zu bauen und auszustatten, Sozialhilfe zu leisten sowie »religiöse Aufklärungsteams« zu bilden und auszusenden. Die Stiftung ist verlegerisch tätig, unterhält ein islamisches Forschungszentrum und gründete 2010 eine Universität

in Istanbul.⁵³ Sie betreibt mehrere Krankenhäuser und Wohnheime, ein Versicherungsunternehmen sowie eine Holding, die ähnlich wie die Holding des Militärs (OYAK) Sonderrechte wie die Befreiung von Steuern genießt. Die Einnahmen der Holding, deren Höhe unbekannt ist, da die Stiftung keiner öffentlichen Rechenschaftspflicht unterzogen wird, fließen ebenfalls in den Haushalt der Diyanet. Damit existiert eine Art Schattenhaushalt der Diyanet, der aus den Einnahmen einer kapitalistischen Holding gespeist wird.⁵⁴

Die theologischen Ausbildungsstätten stehen dagegen im Zentrum eines Netzwerkes, zu dem Stiftungen, Verbände, Vereine, Medien sowie Parteien und Jugendorganisationen gehören. Es gibt kein vergleichbares Netzwerk in der Türkei, das so viele Einzelpersonen über Jahrzehnte und Generationen hinweg zu integrieren, mit einer gemeinsamen Sprache und Weltauffassung auszustatten vermochte. Zwar unterhalten auch andere Parteien Jugendorganisationen und Netzwerke, aber keine steht in so enger Verbindung mit einer bestimmten Schulform. Als die RP 1996 als stärkste Partei ins Parlament einzog, hatten 54 von insgesamt 84 Abgeordneten, die sie stellte, einen IHS-Hintergrund (Ozgur 2012: 155ff.). Für die Imam Hatip-Absolventen ist ihre religiöse Identität ausschlaggebend für ihre politischen Präferenzen.⁵⁵ Bei einer Befragung wurde die CHP durchgehend abgelehnt, während der größte Teil mit der AKP, ein kleinerer mit anderen rechten Parteien sympathisierte (ebd.: 131f.). In einer Studie über das sozio-kulturelle Profil von AKP-WählerInnen gaben 28 Prozent ihrer WählerInnen bei der Parlamentswahl von 2002 an, mindestens ein Familienmitglied sei auf einer IHS (gewesen).⁵⁶ Es kann gefolgert werden, dass ein wesentlicher mit den Schulen verbundener Erfolg darin besteht, kulturelle Identität herstellt und als verbindliche politische Richtschnur etabliert zu haben.

Etwa 70 Prozent der nach 1970 erbauten IHS wurden von Nichtregierungsorganisationen finanziert, weitere 20 Prozent sind durch öffentlich-private Partnerschaften gebaut worden.⁵⁷ Nach dem Bau wird das Eigentum zumeist dem Staat

53 Siehe Website der Diyanet Stiftung: <https://www.tdv.org>.

54 Siehe Çiğdem Tokar: Peki ya Fetva Makamının Hesapları? [Was ist mit den Bilanzen des Fatwaamts?], in: Cumhuriyet, 20.11.2013, www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/11233/Peki_ya_Fetva_Makaminin_Hesaplari_.html (Abruf am 23.10.2018).

55 Von dieser Regel sind wenige Ausnahmen bekannt, zu deren prominenteren Alper Taş gehört, der einer sozialistischen Partei vorsitzt (Ozgur 2012: 133).

56 Siehe www.milliyet.com.tr/yuzde----de-harem-selamlilik-protokolu/siyaset/haberdetayarsiv/20.06.2005/120806/default.htm vom 20.06.2005 (Abruf am 12.10.2018).

57 Zu den größeren und landesweit tätigen NGOs, die auch Stipendien vergeben und Wohnheime bauen, zählen Ensar Vakfı, ÖNDER, İlim Yayma Cemiyeti, der Unternehmerverband MÜSİAD sowie die İHH. Die Beteiligung von MÜSİAD gibt einen Hinweis, wer für den Zeitraum nach 1990 die Spender sind, die den Bau der Schulen finanzieren. In der Literatur werden häufig pauschal »die konservativen Schichten« als Spender genannt, ohne die soziale Zusammensetzung der Spender zu hinterfragen (Çakır u.a. 2004: 17).

überschrieben, der die Kosten für den Betrieb und das Lehrpersonal trägt. Besonders aktiv in der Förderung mit 100 Imam Hatip Schulen und 50 Wohnheimen ist die »Vereinigung zur Verbreitung von Wissenschaft« (İYC – İlim Yayma Cemiyeti), die 1951 mit dem Ziel gegründet wurde, »fromme Generationen« zu erziehen, die den »nationalen und spirituellen Werten des Landes« dienen (Ozgur 2012: 157ff.).

Zwei islamistische Jugendorganisationen, die für sehr viele IHS-Schüler attraktiv waren und in direkter Verbindung zu islamistischen Parteien stehen, sind die »Stiftung Nationaler Jugend« (MGV) und der »Verein Nationaler Türkischer Schüler« (MTTB). Der Verein MTTB wurde 1916 bereits vor Gründung der Republik ins Leben gerufen und war zunächst eine Organisation, die sozialistische Ideen favorisierte. Nachdem der Verein 1936 verboten worden war, wurde er 1946 von neuem Personal mit antikommunistischer Ausrichtung wieder eröffnet. Doch erst in den 1960ern wurde er zu einem breitenwirksamen Forum für konservativ-religiöse Gymnasiasten und Studenten, warb offen für einen Islamischen Staat und die Scharia und rief zur Ermordung von Linken auf. Der Verein wurde mit dem Putsch von 1980 geschlossen und erst 2006 wieder eröffnet. Zu dieser Zeit gaben mehr als hundert Abgeordnete der AKP, darunter die drei führenden Figuren dieser Zeit – Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül und Bülent Arınç –, an, mit dem MTTB assoziiert gewesen zu sein (Atılğan 2015b: 593f.).

In den 1970ern hieß die mit der damaligen islamistischen Partei MSP assoziierte Jugendorganisation Akıncılar, die Bezeichnung für den osmanischen Sturmreiter, der im erwähnten Gedicht von Kısakürek als historischer Hoffnungsträger auftaucht. Ihre Mitglieder warben für einen Islamischen Staat und die Einführung der Scharia. Zahlreiche Gründer der AKP waren Mitglied der Akıncılar. Nach 1980 wird als Nachfolgeorganisation die Stiftung MGV gegründet, zu der sich der neue Koranlehrer meiner studentischen Mitbewohner bekannt hatte. Die MGV bekam in den 1990ern großen Zulauf und stand in enger Verbindung zur Wohlfahrtspartei RP. Sie bot unter anderem Gesundheitsleistungen an, vermittelte Unterkünfte und Nachhilfe, organisierte Wettbewerbe und Konferenzen mit islamistischen Intellektuellen und trug wesentlich zur Bildung des Nachwuchses bei. Sie wurde 2004 geschlossen (Ozgur 2012: 123ff.).⁵⁸

Schließlich fördern Mitglieder von MÜSİAD die Schulen. Nach Angaben des Verbands sollen etwa ein Drittel der Verbandsmitglieder Imam Hatipli sein (ebd.: 168). Dass die Schulen als Sozialisationsinstanz für die »anatolische Bourgeoisie« fungierten, geht auch aus Interviews mit Unternehmern hervor (Yankaya 2014:

58 Als die Organisation MGV 2004 geschlossen wurde, unterhielt sie 900 Büros und hatte 350.000 Mitglieder, von denen 2/3 auf eine IHS gingen (Ozgur 2012: 125). Die 2002 gegründete Organisation AGD (Verein Anatolischer Jugend) führt die Tradition der Milli Görüş Bewegung fort. Sie ist mit der SP (Partei der Glückseligkeit) assoziiert, die eine marginale Partei des islamistischen Spektrums ist.

38ff.). Anatolische Kleinunternehmer schickten ihren Nachwuchs auf Imam Hatip Schulen und legten damit einen intellektuellen Grundstein für die spätere Gründung von MÜSİAD. Einschlägige Publikationen des Verbands, in deren Mittelpunkt der mit einer islamischen Ethik auszustattende Mensch, der sogenannte homo islamicus steht, der in der »muslimischen Familie« und in den Imam Hatip Schulen erzogen werden soll, legen die Anbindung des Erziehungsprogramms der Schulen an den Unternehmerverband offen (MÜSİAD 1994; Yasar 1997).

6.3.1 Verlagerung des islamistischen Netzwerks in den Staat

Nach der 1997er Intervention des Militärs und dem Verbot der Wohlfahrtspartei erlahmte die Organisierung und Bildung der islamistischen Jugend in relativ selbständigen Massenorganisationen. Sie wurde zum einen auf eine größere Anzahl privater Organisationen verteilt. Schulen privater islamistischer Netzwerke übernahmen Bildungsaufgaben. Zum anderen wurde mit Gründung der AKP die Organisierung und Bildung der Jugend in die Parteistrukturen und noch stärker als zuvor in die staatlichen Institutionen verlagert. Die Reichweite der Diyanet, der Imam Hatip Schulen und der theologischen Fakultäten erhöhte sich enorm. Da islamistische Intellektuelle inzwischen in allen staatlichen Institutionen organisiert waren, waren Massenorganisationen außerhalb des Staates und der Partei für die Bewegung nicht mehr ausschlaggebend. Die Intellektuellen kämpften nicht mehr gegen die Institutionen, sondern innerhalb der Institutionen um die Übernahme der gesellschaftlichen Führungsaufgabe.

Eine Station dieses Kampfs bildete die Verfassungsreform von 2010 (vgl. S. 37f.). Nachdem sie die Polizeibehörden bereits übernommen hatten und sich auch im Militär in der Offensive befanden, ermöglichte die Reform die Verdrängung kemalistischer Kräfte aus den höheren Justizbehörden. Mit der stetigen Expansion der theologischen Fakultäten wurden die islamistischen Intellektuellen zusätzlich in die Lage versetzt, an den Hochschulen um Führung zu kämpfen. Eine konkrete Form dieses Kampfes war die Kriminalisierung und Entlassung von hunderten WissenschaftlerInnen aus den türkischen Universitäten unter dem Vorwand der »Terrorbekämpfung«. Anfang 2016 unterzeichneten mehr als 2.000 WissenschaftlerInnen, die sich »Akademiker für den Frieden« nannten, eine Stellungnahme⁵⁹, in der von der AKP-Regierung die Beendigung der damaligen militärischen Belagerung kurdischer Städte sowie die Wiederaufnahme von Friedensverhandlungen mit der kurdischen Bewegung gefordert wurden. In Reaktion auf diese Stellungnahme verfasste eine zweite Gruppe Hochschulangehöriger,

59 Siehe Stellungnahme der »Akademiker für den Frieden«: We will not be a party to this crime! 10.01.2016, <https://www.barisicinakademisyenler.net/node/63> (Abruf am 12.10.2018).

die sich »Akademiker für die Türkei« nannte, eine Gegenstellungnahme⁶⁰, in der Kritik an der Regierung zurückgewiesen und ihr Unterstützung im »Kampf gegen den Terrorismus« zugesagt wurde. Ebenfalls mehr als 2.000 Unterzeichner, die sich als »Türkei-Verliebte« bezeichneten, die die »echten Gefühle und Gedanken der türkischen Nation« ausdrücken wollten, stellten sich gegen die Kritik ihrer KollegInnen, die sie als »Gesindel« bezeichneten, »das noch gefährlicher und niederträchtiger als die Banditen in den Bergen ist«.

Die Gegenstellungnahme verlieh einen unikalen Einblick in die universitäre Organisierung und Zusammensetzung der intellektuellen Führungsschicht des islamistischen Hegemonieprojekts. Der namentlich verantwortlich zeichnende Verfasser war Leiter einer theologischen Fakultät. Die mit Abstand größte Einzelgruppe unter den Unterzeichnern, die zu 99 % an türkischen Universitäten beschäftigt waren, wurde mit 20 % von Theologen gebildet, gefolgt von Ingenieuren (12 %) und Medizinern (9 %).⁶¹ Der Frauenanteil betrug 10 %, unter denjenigen mit Professur oder Dozentur betrug er sogar nur 5 %. Bei den »Akademikern für den Frieden« lag der Frauenanteil bei 54 %, die größte Gruppe wurde von ÖkonomInnen (19 %) gebildet, gefolgt von Politik- und ErziehungswissenschaftlerInnen (14 und 9 %). Sie waren zu einem Drittel an Universitäten außerhalb der Türkei beschäftigt. Die geographische Verteilung der UnterzeichnerInnen bildete die politischen Kräfteverhältnisse ab. Die reaktionären Akademiker dominierten in den türkisch-islamistisch regierten Städten sowie in den unter der AKP neu gegründeten Universitäten, an denen sie durch die Ernennung von Rektoren und über den von ihr kontrollierten Hochschulrat YÖK Dominanz herstellen konnte. Mittels Disziplinarverfahren, Strafprozessen und anderer Druckmittel wurde nachfolgend ein großer Teil der regierungskritischen WissenschaftlerInnen von ihren regierungstreuen Kollegen aus den Universitäten entfernt beziehungsweise aus türkisch-islamisch kontrollierten Städten vertrieben. Mit dem islamistischen Hegemonieprojekt hat sich an den Universitäten eine Gruppe von Intellektuellen etabliert, die männlich dominiert sind und von Theologen angeführt werden. Auch bei anderen politischen Streitthemen meldeten sich die Theologen geschlossen zu Wort. Als die Diyanet wegen Überschreitung ihres stetig anwachsenden Budgets und der Leiter der Behörde wegen luxuriöser Dienstwagen kritisiert wurden, wiesen 66 Dekane theologischer Fakultäten in einer gemeinsamen Erklärung diese Kritik zurück, indem sie auf die In-

60 Siehe Stellungnahme der »Akademiker für die Türkei«: <https://www.sabah.com.tr/gundem/2016/01/12/akademisyenlerden-torore-karsi-operasyonlara-destek> vom 12.01.2016 (Abruf am 12.10.2018).

61 Für eine statistische Auswertung der Zusammensetzung beider Gruppen siehe Efe Kerem Sözeri: *Evrensel değerler ve milli yalnızlık: İki akademi, iki bildiri* [Universelle Werte und nationale Einsamkeit: Zwei Akademien, zwei Stellungnahmen], in: *Platform24*, 28.01.2016, <http://platform24.org/guncel/1320/evrensel-degerler-ve-milli-yalnizlik-iki-bildiri-iki-akademi> (Abruf am 12.10.2018).

tegrität der Diyanet als respektable Autorität in religiösen Fragen verwiesen.⁶² Die Theologen demonstrierten ein weiteres Mal, dass sie in der Lage waren, organisiert zu handeln und sich als Teil eines Kollektivs begriffen, dessen Ziele sie unter Zugriff auf ihre religiösen Ressourcen legitimierten.

6.4 Materielle Attraktivität der religiösen Infrastruktur

Die IHS hatten lange Zeit »nur« den Status von Berufsschulen inne. Bei ihrer Etablierung mussten einige Rückschläge wie die 1971er und die 1997er Interventionen des Militärs hingenommen werden. Nichtsdestotrotz waren sie über die gesamte Zeit Gegenstand eines besonderen Förderns und Werbens durch islamistische und konservative Politiker und das Militär. Mit dem Putsch von 1980 wurde verstärkt die Strategie verfolgt, die Bürokratie mit islamisch-konservativem und türkistischem Personal zu besetzen (Ahmad 1993: 194; Tuğal 2009: 91; White 2008: 363). Absolventen der IHS rückten dadurch in die Gruppe der bevorzugten Kandidaten auf.⁶³ Die Attraktivität für Eltern, ihren Nachwuchs auf eine theologische Schule zu schicken, stieg. Es sprach sich herum, dass diese Schulen Karrieren ermöglichten. Zu den Förderpraktiken, die die Schulen attraktiv machten, gehörte, dass das Bildungsministerium den IHS pro SchülerIn mehr Mittel als anderen Schulen zur Verfügung stellte. Das Schüler-Lehrer-Verhältnis an den IHS lag in den 1990ern bis Ende der 2000er bei 10:1, an anderen Oberstufen dagegen bei 20:1. 2009 waren 17 Prozent der Heime, die unter der Aufsicht des Bildungsministeriums standen, für IHS reserviert, obwohl diese im Durchschnitt weniger als 5 Prozent der SchülerInnen stellten. In den 1990er Jahren lag der Anteil von IHS-SchülerInnen mit einem Stipendium durchschnittlich doppelt so hoch wie an anderen Berufsschulen (Ozgur 2012: 48ff., 142ff.). Nach Çakır u.a. (2004: 73) sind dies Gründe, die die IHS für Kinder aus ärmeren Familien attraktiv gemacht haben.⁶⁴

Islamistisch regierte Kommunen stellten ebenfalls besondere Fördermittel zur Verbesserung der Ausstattung aber auch Stipendien und Preise für IHS-SchülerInnen zur Verfügung, wie zum Beispiel im Rahmen von Koranrezitationswettbewer-

62 Siehe Çiğdem Toker: İlahiyat Fakültesi Dekanına Çağrı [Aufruf an den Dekan der Theo-lo-gi-schen Fakultät], in: Cumhuriyet, 13.05.2015, www.cumhuriyet.com.tr/koseyazi-si/275191/66_ilahiyat_fakultesi_dekanina_cagri.html, (Abruf am 12.10.2018).

63 Als die Wohlfahrtspartei RP Mitte der 1990er Jahre an die Regierung kam, sollen etwa 50 % der Studenten, die eine Anstellung im öffentlichen Dienst erhielten, Absolventen von IHS gewesen sein, obwohl ihr Anteil an allen Schülern bei etwa 5 % lag (Ozgur 2012: 51).

64 Einzelne Erhebungen indizieren, dass einkommensstärkere Familien ihre Kinder überwiegend auf von religiösen Gemeinschaften betriebene private Schulen schicken, sicherlich aus Prestigegründen, primär aber wegen der besseren Ausstattung gegenüber öffentlichen Schulen (Cengiz 2013: 301, 377).

ben. Islamistische Politiker werteten die Frömmigkeit von Schülern, etwa religiös inspirierte Hilfsbereitschaft, wertebasierte Nähe zum »Volk« und den Willen, diese »Werte« in allen Feldern zu fördern, als besondere Qualitäten und versprachen Anstellungen. Sie halfen Absolventen bei Bewerbungen und vermittelten ihnen Stellen in der Verwaltung auf kommunaler und nationaler Ebene. Zu seiner Zeit als Bürgermeister von Istanbul in den 1990ern sagte Recep Tayyip Erdoğan:

»In Anbetracht meiner Erfahrungen in der Verwaltung und im Lichte des Geistes, den ich von meiner Schule vermittelt bekam, kann ich in Bezug auf Bildung und menschlichen Umgang mit voller Überzeugung sagen, dass ich immer einen Imam Hattipli vorziehen werde, wenn ich nach einer qualifizierten Person Ausschau halte.« (zit.n. Ozgur 2012: 145, Übersetzung E.B.)

In den 1960ern bildete die Aussicht auf eine Anstellung bei der Diyanet noch einen wesentlichen Faktor für Eltern, ihren Nachwuchs auf eine theologische Schule zu schicken. Die Beamtenlaufbahn wurde mit einem relativ sicheren Einkommen verbunden (Çakır u.a. 2004: 17). Seit Mitte der 1970er ergriff die Mehrheit der AbsolventInnen jedoch andere Berufe.⁶⁵ 2010 erhielten nur noch 15 Prozent der IHS-Absolventen eine Anstellung bei der Diyanet. Es ist davon auszugehen, dass die Aufhebung der Restriktionen und die Vervielfachung der Schülerzahlen nach 2012 dazu führen werden, dass dieser Anteil sehr viel stärker fallen wird. Gegen Ende der 2000er Jahre, mit der AKP an der Regierung, befanden sich IHS-Absolventen auf allen Verwaltungsebenen in leitenden Positionen, so auch in den Behörden, die die allgemeinen Lehrpläne für alle Schulformen bestimmen (Ozgur 2012: 147). Der Leiter der Stiftungsbehörde Yusuf Beyazıt, mit dem ich die Entwicklungsgeschichte der islamistischen Bewegung eingeleitet habe, war keine Ausnahmeerscheinung mehr.

Der Erwerb einer religiösen Erziehung hatte also an Attraktivität gewonnen, indem sich die beruflichen Möglichkeiten, die sich mit ihr eröffneten, vervielfachten. Auf diese Weise wurde eine kulturelle Inklusion verstärkt, die schon durch die Etablierung und den Ausbau der Diyanet, die ausschließlich »Sunniten« offenstand, gegeben war. Die Kehrseite der Inklusion ist die Exklusion von »Nicht-Sunniten« aus den staatlichen Institutionen. In den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen tritt diese Exklusion als Ausgrenzungspraxis in Erscheinung, von

65 Der Anteil der Absolventen, die ein Hochschulstudium aufnahmen, lag in den 1990ern zwischen 15 und 20 % und damit gleichauf mit anderen Gymnasien. Nach 1998 stieg der Anteil trotz Restriktionen auf über 22 %. Von diesen Absolventen, die ein Studium aufnahmen, wählten 2/3 Jura oder Verwaltungswissenschaften, beides Fächer, die auch den Weg in die Bürokratie ebnen. 1992 sollen 60 % der Studenten an der Fakultät für Politikwissenschaften der Ankara Universität IHS-Absolventen gewesen sein (Ozgur 2012: 46, 50).

der verschiedene Gruppen betroffen sind. In der Diskussion der vorliegenden empirischen Forschungsergebnisse wurde erkennbar, dass diese Gruppen nicht als politische Gegner, sondern als religiös definierte Gefahr kodiert werden, die die Gemeinschaft der »Muslime« von innen wie von außen bedrohen. Angehörige anderer Religionen und Atheisten werden als Bedrohung von außen konstruiert, ihre Exklusion ist damit festgelegt. Die Grenzziehung gegenüber »Laizisten« und Aleviten blieb weniger eindeutig. Aus der Perspektive islamistischer Intellektueller waren sie vom richtigen Weg abgekommen, auf den sie durch Umerziehung wieder zurückgeführt werden sollten. Sie wurden als werdende Muslime bezeichnet, denen eine Chance zuerkannt wurde, in das Kollektiv aufgenommen zu werden, sofern sie bereit waren, sich der Umerziehung zu unterwerfen.

Da die Förderung von IHS-Absolventen eine offen ausgesprochene Priorität darstellt und die sich an der Zentralregierung befindende AKP über die Besetzung öffentlicher Stellen entscheiden kann, besteht die Kehrseite der Förderpraxis aus der Benachteiligung von Absolventen anderer Schulen sowie – pauschaler – der Gruppe der »Nicht-Muslime«, der Laizisten und Atheisten. Es ist zu erwarten, dass die Förderpraxis eine gesamtgesellschaftliche Verschiebung zugunsten einer religiösen Erziehung und der Aneignung einer türkisch-islamischen Weltanschauung weiter verstärken wird. Während diese Konstellation schon in anderen Feldern sichtbar wurde, so in Duraks Untersuchung in Konya, wo die Aneignung einer konservativ-islamischen Weltanschauung in einem Bedingungsverhältnis zur Reproduktion als Arbeitskraft stand (vgl. S. 180), wird ein Effekt dieser Verschiebung in quantitativen Studien sichtbar, die eine Zunahme der politischen Selbstzuschreibung als »religiös« belegen.⁶⁶ Quantitative Untersuchungen zu dieser Entwicklung im Feld der beruflichen Opportunitäten liegen noch nicht vor. Der explosionsartige Anstieg der Schülerzahlen an den IHS stellt einen weiteren Fingerzeig dar. Einen konkreten Hinweis auf die Breitenwirkung der Aussicht auf (erhöhte) Chancen durch den Erwerb einer religiösen Erziehung erhielt ich bei einer Unterhaltung mit einem Kind, die ich 2013 in einem südanatolischen Dorf führte. Der elfjährige Schüler der fünften Klasse äußerte den Wunsch, auf eine IHS zu wechseln. Seine Familie zeichnete sich nicht durch besondere Frömmigkeit aus, auch gab es in seinem Dorf keine IHS. So wurde ich neugierig und fragte, warum er wechseln wolle. »Ich möchte Polizist werden«, war seine Antwort. »Warum musst du auf eine Imam Hatip Schule gehen, wenn du Polizist werden willst?«, fragte

66 Der Studie zufolge stieg der Anteil derjenigen, die ihre politische Identität als »religiös« angaben, zwischen 2015 und 2017 von 14,7 auf 27,6 %. Neben »religiös« gab es die Möglichkeiten, »konservativ«, »nationalistisch«, »republikanisch-kemalistisch«, »sozialdemokratisch«, »völkisch« oder »sozialistisch« anzugeben. Außer einer leichten Steigerung bei »nationalistisch« wiesen alle anderen eine sinkende Tendenz auf (TSSEA 2018: 11).

ich ihn. »Wenn man Polizist werden will, muss man auf eine Imam Hatip Schule gehen«, antwortete er. Der Junge gab für seine Präferenz weder ideologische noch familiäre Gründe an, wie das Erlernenwollen der Religion oder Druck der Familie, die in Umfragen als Beweggründe ausgemacht werden (Çakır u.a. 2004: 19; Ozgur 2012: 107ff.), sondern den pragmatischen Wunsch, Polizist zu werden.⁶⁷ Wie der Junge dazu kam, diese Verbindung herzustellen, habe ich von ihm nicht erfahren. Eine formale Verbindung zwischen den IHS und dem Polizeiberuf gab es nicht. Doch war der Wunsch keine ausgefallene Idee. Er spiegelte die Annahme von Wahrscheinlichkeiten, die Folge der Förderung und der Werbekampagnen waren, die für die Schulen betrieben wurden. In der Kampagne einer IHS in Istanbul, die in einer Broschüre mit dem Versprechen warb, IHS-Absolventen würden einen Vorzug bei der Aufnahme in die Polizei- und Militärschulen erhalten, wurde der Zusammenhang sogar explizit hergestellt.⁶⁸ Der Vorgang verweist auf die Herausbildung eines auch von anderen Autoren beobachteten Bewusstseins, wonach die Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Partei des Islamismus sich in berufliche Chancen ummünzen lassen sollte (Tuğal 2009: 220f.). Hegemonietheoretisch lässt sich feststellen, dass das islamistische Projekt Hegemonie organisiert, indem es der subalternen Anhängerschaft »reale Vorteile« mittels Zugang zu beruflichen Chancen verspricht. In Abgrenzung zu anderen kulturellen Affiliationen wird die Annahme der türkisch-sunnitischen Identität attraktiv gemacht.

Während meines Feldaufenthalts bin ich einigen Ausnahmen begegnet, die diese kulturellen Grenzziehungen herauszufordern schienen und den Anschein erweckten, dass das Projekt auch für abweichende kulturelle Identitäten Attraktivität entfaltete. So waren in der AKP vereinzelt Aleviten vertreten, deren Dabeisein in Izmir besonders betont wurde, um den pluralen Charakter der Partei hervorzuheben. Aleviten nahmen auch politische Funktionen für die Partei in Parlamenten ein. Die AKP entschied sich in einem überwiegend alevitisch besiedelten Bezirk sogar für einen alevitischen Bürgermeisterkandidaten. Der Vorsitzende eines alevitischen Vereins in Izmir erklärte mir diese Aufstellung durch die AKP folgendermaßen:

Wenn dieser Freund sich in einem Bezirk bewerben würde, in dem die AKP eine Aussicht auf eine Mehrheit hat, dann würde er niemals als Kandidat ins Rennen geschickt werden. Dass ein Alevit in einem nicht-alevitischen Bezirk von der AKP

67 Der Konflikt mit der Gülen Bewegung, die ihre eigenen Schulen unterhielt, daher wohl kaum mit den IHS in Berührung kam, lässt annehmen, dass die IHS weiter im Ansehen gestiegen sind, um die Sicherheitsapparate, die einen besonders sensiblen Bereich bilden, mit loyalem Personal zu besetzen.

68 Siehe www.yenicaggazetesi.com.tr/asker-polis-okullarina-imam-hatip-ayricaligi-165-717h.htm vom 12.06.2017 (Abruf am 11.09.2018).

als Kandidat aufgestellt wird, das ist unmöglich, dafür gibt es kein einziges Beispiel. Aber hier, wo die AKP keine Chance hat, stellen sie ihn auf, um möglichst viele Stimmen für das Oberbürgermeisteramt zu sammeln.

Der politische Pragmatismus der AKP ließ Ausnahmen zu, ohne dass sich dadurch der kulturelle Charakter des von ihr getragenen Hegemonieprojekts entscheidend veränderte.⁶⁹ In den Leitungsgremien der Partei erhielten Aleviten kein politisches Gewicht (vgl. Doğan 2016: 151ff.). Vielmehr wirkte die Nicht-Zugehörigkeit zur Gruppe der Sunniten beziehungsweise des türkisch-islamischen Kollektivs als Ausschlussmechanismus, auf den ich an späterer Stelle nochmals eingehen werde.

6.5 Zwischenresümee: Privilegienstruktur und Gruppeninteresse

Der Wiederaufbau der in der Phase der Republikgründung konservierten religiösen Institutionen der osmanischen Ulema nach dem Zweiten Weltkrieg auf Betreiben bestimmter Fraktionen der besitzenden Klassen, die im Grundbesitz, im Handel sowie in der kleinen Bourgeoisie lokalisiert wurden, stellt eine Privilegierung einer kulturell bestimmten Gruppe bei der Zuteilung von Ressourcen und Dienstleistungen dar: Der sunnitisch ausgebildeten Geistlichen auf der einen und derjenigen Bevölkerungsgruppe, die deren »Dienste« in Anspruch nimmt, auf der anderen Seite. Im Widerspruch zum in der Verfassung verankerten Prinzip der Laizität und der staatsbürgerlichen Gleichheit ist mit der Diyanet und den Imam Hatip Schulen der Diskriminierung nicht-sunnitischer BürgerInnen eine institutionelle Form verliehen und ein Sonderstatus für die sunnitische Religion geschaffen worden. Der Ulema repräsentiert als professioneller Geistlicher eine Seite des Sonderstatus, die des Ausführenden, der Zugang zu einer aus allgemeinen Steuermitteln finanzierten öffentlichen Anstellung erhält, um bestimmte Dienste zu erbringen. Er ist in gewisser Weise der Archetyp des religiösen Intellektuellen, da seine materielle Reproduktion ausschließlich an die Ausübung einer religiösen Funktion gebunden ist. Die Ulema verfügen über Institutionen, die ihnen die Entwicklung eines Kollektivwillens, organisiertes Handeln und damit die Artikulation eines Gruppeninteresses auch im Widerspruch zu politischen Regierungen ermöglicht. Ihr Gruppeninteresse besteht im Erhalt und im Ausbau ihrer Infrastruktur, deren Verknüpfung mit exklusiven ökonomischen Opportunitäten sie zu einer Pri-

69 Auch die personelle Integration ehemaliger Mitglieder der CHP kam vor. Während meines Feldaufenthalts war ein prominenter Fall ein Bürgermeisterkandidat in einem laizistisch geprägten Stadtbezirk von Izmir, der sich von der AKP aufstellen ließ, nachdem er zwei Wahlperioden für die CHP dieses Amt ausgeübt hatte.

vilegienstruktur macht. Die Geschichte der islamistischen Bewegung ist auch die Geschichte des Voranbringens dieser Privilegienstruktur.

In der theoretischen Diskussion wurde dargelegt, dass der Zugang zu den Privilegien für die Geistlichen auf der Ebene von Verteilungsverhältnissen zweiten Grades angesiedelt ist (vgl. Kap. 4.3). Er erfolgt durch Einkommen, Sachleistungen und Fördermittel. Ressourcentheoretisch reformuliert heißt dies, dass der Zugang zu den ökonomischen Mitteln durch den Erwerb religiöser Ressourcen – ein bestimmtes Wissen über die Auslegung und Ausführung der Religion – erfolgt. Das religiöse Wissen erhält durch diese privilegierte Stellung den Charakter einer exklusiven kulturellen (Bildungs-)Ressource. Da der Erwerb des Wissens zudem an die Voraussetzung geknüpft ist, einer bestimmten religiösen Gruppe anzugehören, konstituiert die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe eine exklusive soziale Ressource. Die erste Erweiterung, die aus der hegemonietheoretischen Rekonstruktionsarbeit erfolgt, besteht folglich in der Feststellung, dass die religiösen Intellektuellen ein relativ eigenständiges Gruppeninteresse gekoppelt an exklusive kulturelle und soziale Ressourcen herausgebildet haben, durch die sie Zugang zu ökonomischen Mitteln erhalten. Diese Erweiterung ist bereits orientierend in die Darstellung der Entwicklungsgeschichte der islamistischen Bewegung eingegangen, mit der die einzelnen Stationen ihrer Formierung in Anbindung an die bürgerlichen Klassen der Republik nach ihrer partiellen Ablösung von den besitzenden Klassen des Osmanischen Reichs nachgezeichnet wurde.

Dass der kulturelle Charakter des Hegemonieprojekts für seine Vermittler eine ökonomische Seite aufweist, ließ die hegemonietheoretische Rekonstruktionsarbeit an eine zweite Grenze stoßen, die durch die Differenzierung der ressourcentheoretischen Erweiterung erfasst werden konnte. Die islamistische Bewegung vermochte es, eingelassen in gesellschaftliche Kämpfe um Hegemonie, religiöse Ressourcen auch zur Voraussetzung für gesellschaftliche Positionen zu machen, die bis dahin durch von der Religion unabhängige kulturelle Bildungsressourcen und soziale Ressourcen zu erreichen waren. In diesem Prozess avancierte die Stellung der sunnitischen Intellektuellen in der Gesellschaft von der ideologischen Ausübung von Hegemonie zur Position der Ausbilder und Vermittler kultureller und sozialer Ressourcen, die Zugänge in alle Hochschulfächer und Berufe eröffnen. Damit erreichte die islamistische Bewegung zum einen eine breite gesellschaftliche Streuung der in den Schulen ausgebildeten türkisch-sunnitischen Weltauffassungen. IHS-Absolventen können als Journalisten, Redakteure, Schriftsteller, Wissenschaftler, Politiker, Verwalter, Behördenleiter etc. wirken und werden sukzessive bevorzugt. Sie können damit praktische intellektuelle Funktionen des islamistischen Hegemonieprojekts in allen gesellschaftlichen Bereichen einnehmen. Zum anderen macht die besondere Förderung und Bevorzugung türkisch-sunnitischer Weltauffassungen bei der Besetzung von Stellen im gesamten öffentlichen Dienst die religiöse Erziehung über die Privilegienstruktur hinaus materiell attraktiv. In-

dem die Verbesserung beruflicher Aussichten in eine direkte Verbindung mit einer theologischen Ausbildung gebracht wird, durch die ein bestimmter Kollektivwille gebildet wird, der in den gesellschaftlichen Kämpfen für ein bestimmtes kapitalistisches Entwicklungsprogramm Partei ergreift, werden beruflich-materielle Opportunitäten in ein Bedingungsverhältnis zur Bildung dieses Willens gesetzt. Bildungsabschlüsse, Fachwissen und die Verfügung über soziale Netzwerke werden ökonomisch aufgewertet, wenn sie sich mit einer türkisch-islamischen Weltauffassung verbinden. Auf diese Weise wird eine kulturelle Inklusivität hergestellt, die den relativen Tauschwert kultureller und sozialer Ressourcen, die mit der »Religion« beziehungsweise dem islamistischen Hegemonieprojekt verknüpft sind, erhöht. Diese Aufwertung von religiösen Ressourcen in Verschränkung mit dem Hegemonieprojekt kann als ein kulturell vermittelter materieller Inklusionsmechanismus bestimmt werden. Der Mechanismus ist informell gestaltet, sofern es keinen rechtlich festgeschriebenen Anspruch auf exklusive Förderung gibt und doch wird vermittelt über den Erwerb von religiösem Wissen und einer islamisch-konservativen Weltauffassung der Zugang zu realen ökonomischen Vorteilen hergestellt.

6.6 Private islamistische Institutionen – Islamische Gemeinschaften

Die bisher thematisierten zentralen Institutionen der sunnitischen Intellektuellen waren die Diyanet, die theologischen Bildungsinstitutionen und die politische Partei. Eine vierte Institution, die für die Entwicklung der islamistischen Bewegung eine besondere Rolle spielt, bilden die islamischen Gemeinschaften. Sie verleihen der islamistischen Bewegung und den assoziierten Intellektuellen eine noch größere gesellschaftliche Reichweite und stellen ebenfalls Institutionen kulturell vermittelter Inklusion beziehungsweise Exklusion dar.

Die Gemeinschaften haben sich sowohl in Assoziation mit der Milli Görüş Bewegung als auch außerhalb von ihr entwickelt. Sie verfolgen ebenfalls das Ziel, einen neuen Menschen zu erziehen, organisieren sich aber nicht in Form von eigenständigen politischen Parteien, weshalb sie auch nicht in der Lage sind, massenhafte Anhängerschaft zu mobilisieren. Sie konstituieren sich als besonderer Typus einer Intellektuellenbewegung. So propagierte die vom Geistlichen Fethullah Gülen angeführte Bewegung die Erziehung einer geistigen Elite, einer »Goldenen Generation«. Deren Aufgabe sollte sein, das mit dem Islam vereinte Türkentum weltweit führend zu machen (Şen 2007; Turam 2007). Auf den Treffen der AKP-Jugend nahm ich wahr, dass sehr viele aktive Mitglieder mit der Gülen Gemeinschaft assoziiert waren. Einige redeten mit Hochachtung vom »Hoca Efendi«, dem »Hohen Gelehrten«, ein informeller Titel, der Fethullah Gülen von seiner Gefolgschaft verliehen worden war. Andere erzählten von Rekrutierungspraktiken, Zusammen-

künften und brachten verschiedenste Personen und Gegenstände – Wohnungen, Heime, Zeitungen, Läden – in einen Zusammenhang mit den Gemeinschaften.

Nach einem Treffen in der großen Gruppe, in der die Sprache wieder mal auf die Gülen Gemeinschaft gekommen war, fragte ich meinen Begleiter, mit dem ich das Treffen gemeinsam verlassen hatte:

I: Worum geht es eigentlich bei diesen Gemeinschaften?

A: Nur ums Geschäft. Du hast es doch gehört. Er fährt von einem Ende der Stadt zum anderen, um Essen zu gehen, nur weil der Restaurantbesitzer ein Muslim ist. Du musst dir das wie MÜSIAD oder TÜSIAD vorstellen. Sie machen untereinander Geschäfte. Das ist die Die-Unsrigen-Denke.

Dass mein Begleiter die religiösen Gemeinschaften mit dem »Geschäftemachen« in Verbindung brachte, hatte nachvollziehbare Gründe. Die Gemeinschaften wurden im Verlauf der Studie bereits als Träger der Türkisch-Islamischen Synthese und als kleinkapitalistische Investitionsgemeinschaften benannt. In der Besprechung der Klassenkampfhese wurde dargelegt, dass sie im Zusammenhang mit dem islamischen Unternehmertum als Organisationsformen hervortreten, die Netzwerke zum Zwecke der Kapitalbildung bilden sowie Multiplikatoreffekte bereithalten. Schon in den 1990er Jahren war der Nexus zwischen islamischen Gemeinschaften und ihren ökonomischen Investitionen derart ausgeprägt, dass sie zu einem gewichtigen politischen Faktor geworden waren. Die Gemeinschaften sollen zusammengekommen über einen Milliardenfondsdollarfonds verfügt haben, dessen Mittel sie über Vereine und Stiftungen in parteipolitische und sozio-kulturelle Aktivitäten wie den Bau von Moscheen, Schulen, Universitäten, Repetitorien, Schülerheime und die Armenhilfe lenkten (Doğan 2009a: 297).

Indes ranken sich viele Gerüchte um das innere Funktionieren der Gemeinschaften und ihren tatsächlichen Einfluss. Allein die Assoziierten der Nurcu, die in der Türkei mutmaßlich den zahlenmäßig größten Korpus stellen, werden mitunter auf mehrere Millionen (Ozgur 2012: 118) und die einzelnen Zellen der Bewegung, die Häuser des Lichts (»nur« oder »ışık evleri«) genannt werden, auf 20.000 (Atasoy 2009: 129) geschätzt. Die Angaben müssen jedoch spekulativ bleiben. Es gibt viele Gründe, weshalb Gemeinschaftsmitglieder aber auch Außenstehende die Zahlen hoch oder niedrig hängen könnten, beispielsweise um Stärke oder Schwäche, Gefahr oder Harmlosigkeit zu demonstrieren. Die Nurcu-Bewegung geht auf Said Nursi (ca. 1876-1960) zurück. Nach seinem Tod entwickelten sich mehrere separate Seitenarme. Die affirmative Haltung zu Technologie und Entwicklung bildete die Basis für die Attraktivität seiner Ideen, die insbesondere von kleineren Gewerbetreibenden – Händler, Handwerker und aufsteigende Unternehmer – aufgegriffen wurden. Ein sichtbares und greifbares Tätigkeitsfeld der Nurcu seit den frühen 1980ern, nach der Öffnung des Schulsystems für private Investoren, ist der Aufbau eigener Bildungsinstitutionen. Die Gülen Gemeinschaft ist die prominenteste

unter den Seitenarmen der Nurcu, die über ein Netzwerk von hunderten Bildungseinrichtungen – Schulen, Repetitorien⁷⁰, Wohnheime für SchülerInnen und StudentInnen – neben Krankenhäusern, Wohlfahrtsorganisationen und Medien verfügte, bis sie teilweise zerschlagen wurde (Balci 2005; Şen 2007).⁷¹ 2011 unterhielt die Gülen Gemeinschaft 300 Schulen in der Türkei und über 1.000 im Ausland. Eine Besonderheit der Gülen Gemeinschaft bestand darin, dass sie über ein internationales Netzwerk an Unternehmen verfügte, die in einem eigenen Verband (TUSKON) organisiert waren (Öztürk 2015).⁷² Die Vielseitigkeit ihres Netzwerks und die gezielt betriebene Infiltrierung der Bürokratie ließ sie als einen »Staat im Staate« bezeichnen.⁷³ In den Gülen-Schulen wurde der religiösen Unterrichtung mit einer Wochenstunde ein sehr geringes Gewicht beigemessen. Insbesondere in den Auslandsschulen lag auf der Unterrichtung der türkischen Sprache ein wesentlich größeres Gewicht als auf der Religion. Dass diese Schulen trotzdem als islamistisch bezeichnet werden können, liegt daran, dass die privaten Stifter bei der Auswahl des Lehrkorpus besonders darauf achteten, dass diese sich den türkisch-islamistischen Lehren des Predigers Gülen verpflichtet sahen und eine interne Ausbildung durchlaufen hatten (Ozgur 2012: 29; Şen 2007).

In einer Sammlung seiner Recherchen legt der Journalist Atay (2017) über weitere Gemeinschaften dar, wie sie als vernetzte Konglomerate mit Fernsehsendern, Zeitungen, Supermarktketten, privaten Krankenhäusern und zum Teil international operierenden Finanzunternehmen auftreten. Aus Hakan Yavuz Arbeiten über

70 Insbesondere die Repetitorien (»dershane«) nahmen eine herausragende Rolle in der Netzwerkbildung ein, da sie Millionen SchülerInnen erreichten, die in den privaten Repetitorien aufgrund der Mängel des staatlichen Bildungssystems sowie der starken Konkurrenz Nachhilfestunden erhielten und auf Aufnahmeprüfungen für höhere Schulen und Hochschulen vorbereitet wurden. Die Gülen Gemeinschaft war in diesem Bereich besonders aktiv, sie betrieb etwa ein Drittel aller Repetitorien, bis sie nach 2013 schrittweise zerschlagen wurde.

71 Fethullah Gülen floh 1999 in die USA, nachdem Tonband-Aufnahmen veröffentlicht worden waren, in denen er seine Anhänger zur Infiltrierung wichtiger Behörden wie der Justiz, der Polizei und des Militärs aufgerufen hatte. Die Veröffentlichung sorgte für erheblichen Aufruhr und Empörung. Eine Strafermittlung wegen Aufruf zum Sturz der Regierung und der laizistischen Ordnung wurde eingeleitet. 2006 wurde er frei gesprochen, blieb aber in den USA. Er wird von der AKP beschuldigt, den Putschversuch gegen sie im Jahr 2016 angeleitet zu haben. Hierzu liegen jedoch keine Beweise, lediglich Indizien vor.

72 Die Abkürzung steht für Türkiye İş Adamları ve Sanayiciler Konfederasyonu (Konföderation von Geschäftsleuten und Industriellen der Türkei). Die Mitgliedsunternehmen sind überwiegend in den gleichen Wirtschaftssektoren wie die von MÜSİAD – Textil, Bauwirtschaft, Handel – tätig. Nach Ausstoßung der Gülen Gemeinschaft aus der AKP und der Verfolgung ihrer Mitglieder hat die Bedeutung des Verbands TUSKON abgenommen. Bemerkenswert bleibt, dass ein einzelnes Netzwerk einen eigenständigen Unternehmerverband gegründet hat.

73 Nach der Herauslösung der Gemeinschaft aus der AKP, deren Hintergründe hier nicht erörtert werden können, wurden Massenverfahren gegen zehntausende mutmaßlich Assoziierte der Bewegung eingeleitet, verstärkt nach dem Putschversuch von 2016.

die Gemeinschaften geht hervor, dass die Nakschibendi und Nurcu federführend in der kulturellen Verbreitung kapitalistischer Entwicklungsideale waren, indem sie den Islam als eine Religion rationalen Fortschritts interpretierten (Yavuz 2003). Er zitiert einen Ordensführer, der betont, dass die Grundlage einer gerechten Gesellschaft in einer starken Ökonomie bestehe, die wiederum nur durch eine Arbeits- und Geschäftsethik hergestellt werden könne, die allein der Islam zur Verfügung stelle. Wie die Puritaner im England des 17. Jahrhunderts sahen auch die Nakschibendi weltlichen Erfolg als Zeichen für Anerkennung durch Gott an. Eine ältere ethnographische Studie in einer Kleinstadt an der Schwarzmeerküste gelangt zu einem ähnlichen Schluss (Vergin 1985). Ihr zufolge entstand das religiöse Bedürfnis dort als Reaktion auf die Industrialisierung, die eine soziale Krise provoziert habe. Die Hinwendung zur religiösen Gemeinschaft der Nakschibendi sei als Kompensation für die Auflösung tradierter sozialer Beziehungen aufgetreten und habe sich mit einer Skepsis gegenüber der Republik verbunden, die als Urheberin der Industrialisierung und ihren negativ erlebten Auswirkungen identifiziert wurde. Die Studie verweist auf die Ambivalenz dieses Ausdrucks des bereits diskutierten Konservatismus. Die Nakschibendi begrüßten technologischen Fortschritt, lehnten aber die Modernisierungsideologie des Kemalismus ab. Aus der Studie lässt sich schließen, dass sie der Bevölkerung nicht die Bewahrung tradierter sozialer Beziehungen, sondern alternative kulturelle Deutungen und Praktiken anboten, die die Industrialisierung ebenso bejahend begleiteten wie der modernistische Kemalismus. Während sie symbolisch für Traditionalität standen, befürworteten sie die sozio-ökonomische Umwälzung, durch die Reproduktionsmuster – Familien-, Wohn- und Konsumformen – Veränderungen durchliefen.

Yavuz legt in einer weiteren Studie am Beispiel von Textilfirmen, die Modeartikel für Muslime produzieren, dar, dass diese Firmen ihre Entwürfe von geistlichen Autoritäten im Hinblick auf Konformität zum Islam prüfen lassen. Die geprüfte Ware diene muslimischen Frauen dazu, sich und ihren Wohlstand zu präsentieren, ohne in Konflikt mit ihrer religiösen Identität zu geraten (Yavuz 2004). Er formuliert auch die These, die Nurcu und andere Gemeinschaften, die dem Sufismus zugeordnet werden, hätten durch Lese- und Diskussionsgruppen, über die Kontakte hergestellt und Vertrauen aufgebaut worden seien, strategische Verbindungsorte für Unternehmer geschaffen. Diese dienten dazu, ein Gegengewicht zu den in Marktwirtschaften auftretenden Unsicherheiten herzustellen, wie die Schwierigkeit, Investitionen verlässlich kalkulieren zu können oder Zugang zu Material und Arbeitskräften zu erhalten.

Es ist schwierig, Aussagen über den Charakter ökonomischer Beziehungen zwischen Mitgliedern einer Gemeinschaft zu überprüfen. Die Gemeinschaften sind informelle Organisationen, sie führen kein einsehbares Buch, sie unterliegen keiner Datenerfassung, zumindest keiner, die öffentlich zugänglich ist. Offiziell sind alle religiösen Gemeinschaften seit 1925 verboten. Sie organisieren sich

deshalb in Vereinen und Stiftungen, die bestimmten legalen Zwecken gewidmet sind, sowie auf informelle Weisen. Dass sie über eine sehr lange Zeit klandestin tätig waren und, wie sich im Fall der Gülen Gemeinschaft gezeigt hat, auch unter einer islamistischen Regierung nicht sicher vor Verfolgung sind, erschwert den Zugang zu Informationen. Einsichten, die über die Interpretation von Schriften und Interviews hinausgehen, sind daher selten. In seiner Fallstudie in der Stadt Kayseri-Hacılar rekonstruiert Cengiz auf der Grundlage von Interviews, dass die Gemeinschaften dort erst in den 1990ern an Popularität gewannen. Zwar gehe aus Erzählungen die Existenz einer ersten Gemeinschaft in den späten 1940ern hervor, in der Assoziierte Said Nursis Schriften gelesen und interpretiert hätten. Sie seien von der Gendarmerie kritisch beäugt aber nicht verfolgt worden. Bis in die 1980er Jahre seien solche Aktivitäten auf kleine Gruppen begrenzt geblieben, ohne dass sie eine besondere Wirkung in der Bevölkerung entfalten konnten. In den späten 1980ern hätten sie begonnen, sich verstärkt zu organisieren, Frauentreffen, Korankurse für Erwachsene und Kinder zu veranstalten. In den 1990ern seien sie zum ersten Mal in Form von Vereinen, Stiftungen und privaten Schulen aufgetreten. Unternehmer der Stadt seien erst nachdem sie erfolgreich waren, gezielt von Gemeinschaften umworben worden. In den 2000ern habe etwa die Hälfte der Unternehmer von Kayseri ihm gegenüber bekundet, einem Nakschibendi-Orden oder der Gülen Gemeinschaft anzugehören, die regelmäßige Zusammenkünfte in kleineren Gruppen organisierten (Cengiz 2013: 362ff.). Cengiz bezweifelt, dass die »Die-Unsrigen-Denke«, womit der Zusammenhalt auf der Grundlage einer gemeinsamen Affiliation gemeint war, im geschäftlichen Bereich tatsächlich das Zentrale an den Gemeinschaften bildet. Er stieß in seiner Studie auf eine sehr begrenzte Solidarität zwischen Unternehmern, die Mitglieder der gleichen Gemeinschaft waren. Die Grenze werde von der ökonomischen Rationalität gesetzt. Geschäftsbeziehungen richteten sich nach Regeln des Profits, nicht nach kultureller Nähe oder ideologischem Bekenntnis. Die breite Partizipation der Unternehmer in Kayseri an Zusammenkünften islamischer Gemeinschaften lässt indes den Schluss zu, dass die Gemeinschaften neben den IHS eine bedeutsame Rolle in der religiösen Bildung der Unternehmerschaft einnehmen. Denn nach Cengiz entwickelten die Unternehmer erst ausgeprägte religiöse Weltauffassungen, nachdem sie mit den Gemeinschaften in Kontakt getreten waren.

Die bisher präsentierten Einsichten zu den Gemeinschaften ergeben, dass ihre Attraktivität für die Unternehmer in der Netzworkebildung und Möglichkeit der Einflussnahme auf die Politik auch auf der Grundlage personeller Verschränkungen liegen. Sie bieten eine Plattform oder Börse für geschäftliche Kontakte, treten als Zusammenschluss von Quasiaktionären und Unternehmern in Erscheinung, verleihen kapitalistischen Waren religiöse Prüfsiegel. Sie fungieren ebenso wie andere religiöse Instanzen als Mittler, die Widersprüche zwischen religiösen Überzeugungen und zuwiderlaufenden alltäglichen Praktiken befrieden. Zugleich stat-

ten sie die Unternehmerschaft mit religiösen Weltauffassungen aus, die sie in den Beziehungen zu ihren ArbeiterInnen einsetzen, um Hegemonie auszuüben. Über die Studie von Vergin wird deutlich, dass sie Zustimmung der Arbeiter- und Bauernschaft zur kapitalistischen Industrialisierung mobilisierten, indem sie alternative Deutungsangebote entwickelten, wenn der Kemalismus an Grenzen oder auf Ablehnung stieß. Im Beispiel der Ismailağa Gemeinschaft (Kap. 6.1.3) tritt hervor, dass sie als Organisationen agieren, die den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit befrieden, indem sie Reichtum mit einem religiösen Panzer versehen und gegen Kritik abzuschirmen versuchen. Angesichts auftretender Widersprüche in der politischen Praxis, wie das Entsenden von Soldaten in Kooperation mit den »Feinden« der Muslime, die sie als eine Gemeinschaft herstellen, deren Führung sie zugleich beanspruchen, arbeiten sie an der Aufrechterhaltung der Identität der Gemeinschaft.

6.6.1 Intellektuelle Führungs- und Distinktionspraxis

Während meines Feldaufenthalts erhielt ich besondere Einblicke in die bildende und organisierende Rolle der religiösen Gemeinschaften. Im Folgenden werde ich diese Einblicke aus der Perspektive der Konstituierung von Führungs- und Distinktionspraktiken thematisieren und mit der Diskussion über die Herstellung exklusiver kultureller und sozialer Ressourcen verknüpfen.

Ein Aktivitätsfeld von Gemeinschaften sind Sohbet. Damit werden Konversationsrunden bezeichnet, die in der Regel nach Geschlechtern getrennt an nicht-öffentlichen, privaten Orten aber auch in Moscheen unter der Anleitung von religiösen Akteuren stattfinden können. Diese Akteure sind häufig ausgebildete Imame oder Lehrer an theologischen Schulen, was jedoch nicht zwingend ist. Während solcher Konversationen werden Koranverse diskutiert, es wird über das Leben religiöser Autoritäten reflektiert, beides wird in Verbindung zu alltäglichen Ereignissen gebracht, von denen die Teilnehmer berichten. Zur Teilnahme an einer Konversationsrunde eines Seitenarms der Nurcu wurde ich von einem Mitglied der AKP-Jugend, der an der Universität Verwaltungswissenschaften studierte, eingeladen. Er berichtete mir, es gebe in jedem Stadtviertel von Izmir zwei oder drei Privatwohnungen, in denen regelmäßig Treffen stattfänden.

Gemeinsam betraten wir das Parterre eines Wohnhauses, wo ein Treffen bereits im Gange war. In einem großen, mit einem Teppich ausgelegten Raum standen Sofas an allen vier Wänden. Die Mitte war frei. Auf einem Sofa saß ein älterer Mann. Vor ihm befand sich ein Tischchen mit mehreren Büchern. Im Raum waren weitere drei Personen, junge Erwachsene in ihren Zwanzigern, von denen einer gerade vorlas. Die anderen verfolgten das Gelesene aus jeweils eigenen Büchern. Wir setzten uns dazu und nahmen uns auch je ein Buch. Gelesen wurden die *Risale-i Nur* (Botschaft des Lichts), die eine mehrere tausend Seiten umfassende Koran-

interpretation von Nursi ist. Auf Koranverse, die auf Arabisch vorgelesen wurden, folgte das Vorlesen der Exegese. Der ältere Mann korrigierte, wenn etwas falsch vorgelesen wurde. Für mich war es schwierig, zu folgen, ich verstand viele der arabischen und osmanischen Wörter nicht. Ich bekam mit, dass es um die Schöpfung ging, die Existenz Gottes an einzelnen Schöpfungsbeispielen nachgewiesen wurde.

Die Lesereihe wurde in Intervallen weiter gegeben. Nach und nach kamen weitere Personen hinzu, ohne dass die Vorleser unterbrochen wurden. Nach etwa einer halben Stunde wurde eine Pause gemacht und Tee gereicht. Inzwischen war die Gruppe auf zehn Teilnehmer gewachsen, von denen die meisten nicht älter als 25 gewesen sein dürften. Der ältere Mann verabschiedete sich, nachdem er sich nach mir erkundigt hatte und mir den Tipp gab, ich könnte bei Interesse auch in Frankfurt an einer Runde teilnehmen. Den Vorsitz übernahm nun einer, den die anderen als Abi bezeichneten.⁷⁴ Er las eine kurze Passage vor, anschließend wurde in einem Alltagstürkisch diskutiert, sodass ich die Konversation mitverfolgen konnte. Es ging um die Einzigartigkeit der Schöpfung am Beispiel der Honigbiene. Der Vorleser leitete ein mit der Frage:

Wie kann eine solch sensible Balance an einem so kleinen Tier Zufall sein?

Im Raum herrschte Konsens, dass es kein Zufall sein konnte. Er führte weiter aus:

Stellt euch vor, ihr wisst gar nichts über Honig und man würde euch fragen, was ihr denkt, wo der herkommt? Ihr würdet vielleicht an eine Kuh denken oder an ein Schaf. Eine Biene würde euch als letztes einfallen. Denn die Biene hat Gift, sie sticht. Auf die Idee, dass ein giftiges Wesen so etwas Süßes wie Honig hervorbringt, kämt ihr nicht.

Ein zweiter ergänzte:

Ja, und stellt euch vor, beides in einem, Gott platziert dieses Gift in die Biene, ohne die Biene selbst zu vergiften.

Die Anwesenden staunten und murmelten Beifall. Ein dritter übertrug die Frage auf eine Kuh:

Wie kommt es, dass eine Kuh Milch gibt? Wenn du eine Nadel in ihren Euter stichst, kommt Blut heraus, nur von der Spitze des Euters kommt Milch.

74 Abi ist eine Kurzform für »Ağabey« und heißt älterer Bruder. Die Bezeichnung verweist auf eine Verwandtschaftsbeziehung, wird jedoch sehr häufig auch als Ansprache für nicht allzu viel Ältere benutzt. Während sie primär eingesetzt wird, um eine Rangfolge nach Alter zu bezeichnen oder Respekt gegenüber Älteren auszudrücken, verweist sie im Zusammenhang mit religiösen Gemeinschaften auf einen Status, der mit dem Durchlaufen einer Ausbildung erworben wird und dazu berechtigt beziehungsweise verantwortlich, Andere anzuleiten. Das weibliche Pendant zu Abi ist Abla.

Es folgte erneut gemurmertes Staunen. Schließlich meinte der Abi, man solle sich nicht verwirren lassen, wenn andere Gründe angeführt würden:

Es werden schon irgendwelche Gründe gefunden, die sind alle Nonsens. Gott gibt, ohne sich zu zeigen, dafür hat er die Kreaturen geschaffen.

Einer brachte das Beispiel des Apfelbaums ein:

Damit Gott sich nicht zeigen muss, gab er den Apfel über den Baum.

Der Vorsitzende ergänzte:

Ja, der Gottesfürchtige zweifelt nicht, er staunt, aber zweifelt nicht.

Daraufhin erzählte wieder ein anderer eine Anekdote:

Ich bin mal in Van [Stadt im Osten der Türkei] gewesen und habe, so wie hier heute, an einem Sohbet teilgenommen. Plötzlich hat die Erde gebebt. Alles hat gewackelt, die Bücher, was heißt gewackelt, das Buchregal ist umgeflogen. Ein richtig starkes Erdbeben war das. Panik ist ausgebrochen, alle sind aus den Häusern gerannt. Auch ich wollte rennen, habe aber gesehen, dass einer der Älteren nicht rennt, sondern nur da sitzt und ›Allah Allah‹ ruft. Am liebsten wäre ich losgerannt, soviel Angst hatte ich. Ich bin nur sitzen geblieben, weil der Ältere auch sitzen blieb.

Alle schmunzelten oder lachten. Mein Begleiter meinte:

Es ist sowieso gefährlich, loszurennen.

»Ja«, sagte der Erzähler,

das auch. Aber was ich sagen will ist, dass der Ältere genau diese Gelassenheit an den Tag gelegt hat, von der wir gerade gesprochen haben. Er hatte Gottvertrauen und staunte.

Das Ritual gewährte mir einen – ziemlich überraschenden – Einblick in eine der vielen Verästelungen der islamistischen Bewegung, die im Privaten verborgen sind. Die Exegesegruppe studierte den Koran in der kreationistischen Auslegung von Said Nursi. Die Gruppe verfügte über zwei Sprachen: eine, die der gemeinsamen Aneignung einer distinkten Weltanschauung diente und eine zweite, die sie im Alltag benutzte. Die Teilnehmer erlernten unter der Anleitung eines Älteren die Sprache eines Intellektuellen aus der osmanischen Zeit und eine Art des vorwissenschaftlichen Denkens, die mir, der wie der größte Teil der Bevölkerung im säkularen türkischen Schulsystem sozialisiert wurde, fremd war. Die Sitzung stellte eine sich vermittels der alten Sprache nach außen abgrenzende Welt her, deren Grenzen durch die Warnung verstärkt wurden, sich nicht durch »Gründe«, gemeint waren offensichtlich naturwissenschaftliche Erklärungen, verwirren zu lassen. Das

türkische Schulsystem sieht weiterhin in allen Schulen, auch in den privaten und den theologischen, verpflichtend naturwissenschaftliche Fächer vor. Es konnte also kaum sein, dass die Teilnehmer diese Unterrichtung nicht erhalten hatten. Indem sie sich in die Lage von Unwissenden versetzten – »stellt euch vor, ihr wisst gar nichts« –, legten sie die Grundlage, sich die Welt von neuem zu erschließen. Kulturelle Anstrengungen seit der Gründungszeit der Republik, aufklärerische und naturwissenschaftlich fundierte Bildungsinhalte und eine neue Sprache zu etablieren, wurden in diesem Raum aufgehoben.

Das Ritual gab eine Struktur zu erkennen, bei der die Führung von älteren, erfahrenen Personen ausgeübt wurde, die korrigierend eingriffen und anleiteten. Wie bei der Sitzung mit den radikalisierten Studenten und dem Koranlehrer stützte sich die Führung auf das Beherrschen einer Quelle, die den »richtigen« Weg wies. Eingübt wurde die Auffassung, dass diese Quelle letztgültiges Wissen berge. Die Teilnehmer bestätigten sich zugleich gegenseitig in ihrer Bereitschaft, sich in diesem Bereich führen zu lassen. Die Erzählung über das Erdbeben bekräftigte zum einen die Aneignung der naiven Perspektive, zum anderen die Überlegenheit des religiösen Wissens über das säkulare in Verknüpfung mit der Vorbildfunktion des Älteren, dem zugesprochen wurde, in Situationen großer Angst durch Gefahren zu leiten, durch Gottvertrauen Sicherheit zu vermitteln, gerade wenn das säkulare Wissen in eine andere Richtung zieht. Indem sie das Staunen und Vertrauen als würdevolle Erhabenheit gegenüber dem säkularen Wissen praktizierten, stellten sie Distinktion her.

Nachdem die Sitzung beendet war und wir die Gruppe verlassen hatten, befragte ich meinen Begleiter nach den Teilnehmern. Der Ältere, der den Raum vorzeitig verlassen hatte, sei ein Hoca (Gelehrter), zwei arbeiteten als Schullehrer, einer für Mathematik und einer für Literatur, die anderen seien Studenten. Er selbst war, wie erwähnt, Student der Verwaltungswissenschaften und strebte eine Beamtenlaufbahn an. Wäre ich den einzelnen Mitgliedern an einem anderen Ort begegnet, hätte ich von ihrem Äußeren vielleicht auf einen studentischen oder bildungsbürgerlichen, ganz sicher aber nicht auf einen islamistischen Hintergrund schließen können. Ich hätte nicht einmal ahnen können, dass sie zu den Anwärtern einer intellektuellen Führungsschicht gehörten, die die islamistische Bewegung ausbildet und ausgestattet mit einer distinkten Weltauffassung und eingeübten Loyalitäten in allen Bereichen der Gesellschaft ansiedelt.

Die ausgeübten und angestrebten Berufe der Teilnehmer verweisen darauf, dass die Aneignung von religiös-kreationistischem »Wissen«, das in ausdrücklicher Abgrenzung zu säkular-naturwissenschaftlichem Wissen steht, Karrierechancen in allen Berufsfeldern nicht im Wege steht. Die Bedeutung dieser Einsicht lässt sich noch besser begreifen, wenn sie in Beziehung zur Bildungs- und Wissenschaftspolitik der AKP gesetzt wird. Die Aufwertung religiösen »Wissens« ist, wie bereits thematisiert, ein durchschlagendes Kennzeichen der AKP-Regierung, und kommt

nicht nur in der Förderung der theologischen Ausbildungsstätten, sondern an allen Bildungseinrichtungen zum Tragen. Seit der Regierungsübernahme betreibt die AKP eine Politik, durch die naturwissenschaftlich-säkulares Wissen schrittweise durch konservativ-religiöse Weltauffassungen ergänzt wurde.⁷⁵ Verstärkt wurde diese Politik nach dem Verfassungsreferendum von 2010. 2011 wurde das leitende Gremium im Wissenschafts- und Technologieforschungsrat der Türkei (TÜBİTAK), die zentrale nationale Einrichtung für die Organisation von Forschung und Entwicklung, personell neu besetzt.⁷⁶ Die Wissenschaftspolitik des neu besetzten Rats ist seitdem vom Bestreben gezeichnet, evolutionstheoretisch fundierte Inhalte zu zensieren.⁷⁷ 2017 sollte die Evolutionstheorie aus den Lehrplänen einiger Schulklassen entfernt und durch das Thema Dschihad ersetzt werden, ein Vorstoß, der nach Protesten abgeschwächt wurde.⁷⁸

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung und des gerade präsentierten empirischen Falls, der als radikale Negation nicht-theologischer Wissenschaft erscheint, stellt sich die Frage, ob diese Tendenz sich verallgemeinern lässt, eine komplette Negation nicht-theologischer Wissenschaft angestrebt wird, administrative und wirtschaftspolitische Prozesse durch religiöse Textauslegung angeleitet werden sollen. Wie im Laufe der Arbeit bereits aufgezeigt wurde, ist das islamistische Projekt nicht darauf gerichtet, sich von naturwissenschaftlichem und ökonomisch-technischem Wissen zu verabschieden. Die vorherrschende Strategie, deren Herausbildung sich seit der Spätphase des Osmanischen Reichs nachzeichnen lässt (vgl. S. 125ff.), ist die Herstellung von Vereinbarkeit zwischen Theologie und nicht-theologischen Wissensformen (vgl. Atasoy 2009: 44ff., 254 Fn. 6; Tuğal 2009: 218).⁷⁹ An den Imam Hatip Schulen wie auch den zahllosen privaten islamistischen Bildungsinstitutionen der religiösen Gemeinschaften (Privatschulen und -universitäten) wird Allgemeinbildung mit theologischer Bildung artikuliert. Aus

75 Siehe auch <https://www.dw.com/de/türkische-schulbücher-weniger-frauen-mehr-religion/a-45921288> vom 17.10.2018 (Abruf am 20.10.2018).

76 Die Amtszeit des gewählten Vorstands wurde per Dekret kurzerhand beendet, der neue Vorstand durch den vom Ministerpräsidenten und Staatspräsidenten dominierten Hochschulrat (YÖK) besetzt.

77 Siehe <http://sendika63.org/2011/08/tubitak-da-akpye-baglandi-57194/> vom 27.08.2011 und <http://sendika63.org/2014/02/iktidar-catismasi-tubitakta-tubitakin-evrimini-yeniden-ha-tirlamak-169369/> vom 22.02.2014, (beide abgerufen am 12.10.2018).

78 Siehe Samuel Osborne: Turkey's new school curriculum drops evolution and will teach concept of jihad, in: Independent, 19.07.2017, <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/turkey-school-curriculum-teach-jihad-concept-drop-evolution-science-muslim-islam-a7848176.html> (Abruf am 12.10.2018).

79 Die Auffassung, Religion sei Ursprung allen Wissens, spiegelt sich auch in der theologischen These (Kapitel 3.2, »islamischer Calvinismus«), in der ökonomische Entwicklung mit Tugenden aus dem Koran begründet, unternehmerischer Erfolg und Rationalität aus dem Koran abgeleitet werden.

den Schulen gehen nicht nur Theologen hervor, sondern mit religiösen Weltauffassungen, Loyalitäten, (Führungs-)Wissen und (Führungs-)Praktiken ausgestattete AbsolventInnen, die alle möglichen Berufslaufbahnen einschlagen können. Dabei wird die Besonderheit religiösen Wissens durch seine Überordnung hergestellt, verbunden mit der Herausforderung, Unvereinbarkeiten mit säkularen Wissensbeständen »auszuhalten«. Als Sonderwissen, das die säkulare Wissenschaft wie ein Schirm überspannt, erhält das Religiöse durch seine Nicht-Erklärbarkeit den Charakter des Besonderen, der es ermöglicht, säkulare, naturwissenschaftlich-technische Wissensbestände beizubehalten und ihr Erlernen und Anwenden als ein für das religiöse Weltbild affirmatives Handeln zu begreifen. Mit anderen Worten, die Geschichte der Re-Artikulation der Religion mit den herrschenden Klassen ist auch die Geschichte der Artikulation mit der vorherrschenden Wissenschaft bei gleichzeitiger Etablierung der Theologie als eine Art übergeordnetes Wissen oder Sonder-Wissen. In diesem Zuge wird säkulare Wissenschaft als affirmatives Wissen zugerichtet.⁸⁰ Wird die angeführte Beobachtung in diesen Zusammenhang gestellt, dann verweist sie auf die Besonderung, die durch die Einsozialisation in Führungsstrukturen entsteht, die mit dem gemeinsam praktizierten Aussetzen säkularen Wissens Gemeinschaft und Distinktion herstellt, während dieses Wissen in der separierten Berufswelt seine Geltung behalten kann.

Eine weitere große und weitverzweigte Gemeinschaft, die ein Netzwerk an privaten Institutionen betreibt, ist die Süleyman Efendi Gemeinschaft. Die Assoziierten oder Gefolgsleute werden nach ihrem Begründer Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) auch kurz Süleymançı genannt.⁸¹ Tunahan entstammte der Ulema-Tradition. Er arbeitete im Osmanischen Reich als Medrese-Lehrer, später in der Republik zeitweise für die Diyanet, bis er 1950 ein privates Koran-Internat und wenig später Korankurse eröffnete, die von der Diyanet beaufsichtigt wurden. Ende der 1950er soll die Anzahl der Kurse auf 1.000 und Mitte der 1960er auf 3.000 gestiegen sein. Die Kurse bildeten Imame für die Diyanet aus, bis die Behörde 1965 per Gesetz reorganisiert wurde. Fortan wurden Absolventen von Imam Hatip Schulen und theologischen Fakultäten den Süleymançı vorgezogen, wodurch ein Zwist mit der Diyanet und den Imam Hatip Schulen entstand. Nach 1971 verlagerten die Süleymançı ihren Schwerpunkt. Sie gründeten Vereine, die Internate für SchülerInnen und StudentInnen betreiben, denen sie zusätzlich Koranunterricht anbieten. Die Verlagerung des Schwerpunkts bedingte, dass sie an das Bildungsministerium

80 Eine Artikulationsstrategie, die Said Nursi, dessen Werk in der Gruppe gelesen wurde, zugewiesen wird, besteht in der Auffassung, dass alles Wissen bereits im Koran enthalten und die »wissenschaftliche« Forschung ein Mittel sei, dieses Wissen offenzulegen (Atasoy 2005: 47).

81 Die Endung »cı« indiziert Gefolgschaft. Süleymançı bedeutet »Gefolgsleute von Süleyman«.

angebunden wurden.⁸² Jüngere Recherchen von Tageszeitungen beschreiben expandierende Aktivitäten der Süleymançı im privaten Bildungsbereich. Demzufolge betreiben sie mehr als 1.000 Wohnheime mit etwa 100.000 Schüler und Schülerinnen, verfügen ferner über eigene Publikationsorgane, Stiftungen sowie assoziierte Firmen.⁸³ Indes zeichnen sich die Süleymançı gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften dadurch aus, dass sie schon vor der neoliberalen Wende von 1980 ein privates Bildungsnetz etabliert hatten (Aydın, M. 2005).

Auf der Suche nach einer Unterkunft für meinen Forschungsaufenthalt im kurdischen Südosten wurde ich über die AKP an ein Heim der Süleymançı vermittelt, die mich für eine Woche als Gast aufnahmen. Das Heim war ein mehrstöckiges Gebäude, das seit den 1970ern bestand. Aktuell beherbergte es 130 Schüler etwa im Alter zwischen 7 und 16 Jahren. Im Mittelpunkt des Heimalltags stand das Lernen. Die Schüler gingen tagsüber zur Schule, am Nachmittag machten sie Hausaufgaben, anschließend lernten sie Arabisch und erhielten Koranunterricht. Die Betreuer berichteten, dass unterschiedliche Familien ihre Kinder wegen der Bildung, die sie im Heim erhielten, dort unterbrachten, auch solche, die in der Nachbarschaft wohnten. Die Kinder wurden von sechs Betreuern beaufsichtigt, die zwischen 20 und 25 Jahre alt waren und Abi genannt wurden. Sie hatten selbst keine staatliche, sondern eine private Ausbildung nach den Regeln der Gemeinschaft durchlaufen. Da sie erzieherische Aufgaben erfüllten, werde ich sie im Folgenden nicht mehr Betreuer, sondern Erzieher nennen. Die Gemeinschaft grenzte sich nach außen durch verschiedene kleine und große Praktiken ab, so durch das Verbot von Jeans, da diese zu eng am Körper anlagen und dessen Konturen sichtbar machten, oder einen Handschlag, bei dem die Hand des Gegenüber mit beiden Händen berührt wurde.⁸⁴ Klare Distanzierung äußerten die Erzieher gegenüber »dem Volk«, das

82 Etwa zeitgleich mit der Diyanet gründeten die Süleymançı 1973 zuerst in Deutschland, später auch in anderen Ländern Islamische Kulturzentren, die sich an die MigrantInnen aus der Türkei richten. In Deutschland soll es etwa 300 Vereine und Moscheegemeinden, sowie 19 Wohnheime geben, die von den Süleymançı betrieben werden. Sie verfügen in Konkurrenz zur DITIB, dem an die Diyanet angeschlossenen Moscheeverband in Deutschland, über einen eigenen Dachverband.

83 Siehe İsmail Saymaz: *Kurslar ve yurtlar imparatorluğu Süleymanlılar* [Das Imperium aus Kursen und Internaten der Süleymançı], 11.12.2016, in: www.hurriyet.com.tr/gundem/kurslar-veyurtlar-imparatorlugu-suleymanli-40303192. Siehe auch <https://www.birgun.net/haber-detay/bilinmeyen-gercekleriyle-suleymanlik-nedir-137657.html> vom 30.11.2016, (beide abgerufen am 23.10.2018).

84 Mir wurde erklärt, dass diese Geste aus den Überlieferungen von Mohammed, den Hadithen, stamme. Der Handschlag unter Muslimen werde dort als eine Art des Gottesdienstes beschrieben. Nach meinen Recherchen gibt es keine Einigkeit, ob dies mit einer oder mit zwei Händen geschehen soll. Es ist, wie immer, Auslegungssache.

sie für ungebildet/unwissend (»cahil«) hielten.⁸⁵ Nachdem ich von meinem Aufenthaltswort und meiner Herkunft aus Deutschland berichtet hatte, äußerte ein Erzieher seine Sorge über das Bild, das durch das »ungebildete Volk« nach außen entstehen könne: »Die Europäer denken bestimmt, dass wir alle dumm sind«. Die Distanzierung passte nicht zu der in der Forschungsliteratur verankerten Annahme, konservativ-religiöse Akteure seien volksnah. Gerade von den Süleymancı hieß es, sie seien ein Sprachrohr der unteren Volksschichten (Ayдын, M. 2005: 309). Die Süleymancı, denen ich begegnete, brachten ein Selbstverständnis als Bildungselite zum Ausdruck, die sich für diejenigen, die keinen Zugang zu Bildung hatten, gegenüber Europäern schämte, deren imaginäres Urteil sie als Maß heranzogen.⁸⁶

Ein weiteres Element, durch das die Süleymancı sich als distinkte Gruppe konstituierten, bestand in der Betonung von Reinlichkeit. Das Heim war sehr reinlich. Es gab einen Eingangsbereich, wo die Straßenschuhe ausgezogen und Hausschuhe angezogen wurden. Da das gesamte Gebäude inklusive der Treppen mit Teppich ausgelegt war, war es alternativ möglich, sich mit Socken zu bewegen, ohne kalte Füße zu bekommen. Vor den Waschräumen befanden sich Plastiklatschen zum Überstülpen. Es handelte sich jedoch nicht nur um eine pragmatische Reinlichkeit, wie mir durch eine der ersten Unterhaltungen deutlich wurde. Am Tag meiner Ankunft wurde ich von Erziehern und Besuchern des Heims nach meiner Herkunft befragt. Als sie erfuhren, dass ich aus Deutschland kam, versicherten sie sich zunächst, dass ich kein Schweinefleisch esse, und bemerkten dann halb feststellend halb fragend: »Die Europäer sind doch sauberer als wir, oder?« Als ich antwortete, sie achteten etwas mehr auf ihre Umgebung, entgegnete einer: »Na ja, aber sie wischen sich mit Papier ab, das ist nicht sauber.«⁸⁷ Die Reinlichkeit war Teil ihrer Identität und Bestandteil der Distinktionspraxis. Sie manifestierte sich auch über die Sprache. In einem Gruppeninterview mit Schülern des Heims, auf das ich nachfolgend noch eingehen werde, antworteten diese auf meine Frage, was das Heim für sie bedeutet, an erster Stelle mit der Freundschaft untereinander und an zweiter mit der Sprache. Sie fühlten sich unter ihren Klassenkameraden in der Schule, die in keinem Heim waren, unbehaglich, da diese häufig »schmutzige« Schimpfwörter gebrauchten.

Die Abgrenzung zum »Volk« wurde durch den Umstand verstärkt, dass die Erzieher keine Kurden waren, während die Schüler, die sie betreuten, aus kurdi-

85 In der islamischen Theologie wird »Unwissenheit« auch als eine Phase (»cahiliyet dönemi«) bestimmt, mit der die Zeit vor dem Islam bezeichnet wird. Das Studium des Koran führt demzufolge zum richtigen Wissen, es steht für die Aufklärung, die Licht ins Dunkel bringt.

86 Die Abgrenzung gegenüber dem »unwissenden« Volk und die Konstitution eines elitären Bewusstseins ist von Cihan Tuğal auch unter Imam Hatip Absolventen festgestellt worden (Tuğal 2009: 117).

87 Gemeint ist die Säuberung nach dem Toilettengang. Sie erfolgte nicht mit Papier, sondern durch eine Waschung.

schen Familien stammten. Die Erzieher verfolgten die damaligen Verhandlungen zwischen der Regierung und der PKK, die unter dem Namen »Öffnung« geführt wurden, mit Skepsis. Zu dieser Zeit hatte die PKK gerade in Absprache mit der AKP eine Guerilla-Delegation aus dem Irak in die Türkei geschickt, um die Nachhaltigkeit der Verhandlungen zu testen, wie es hieß. Die Delegation wurde von hunderttausenden KurdInnen euphorisch auf der Straße empfangen.⁸⁸ Einige Erzieher befürchteten, die kurdische Bewegung würde immer mehr verlangen, nur der Leiter des Heims war sich sicher, dass die AKP den Konflikt, den er auf Provokationen des »tiefen Staats« zurückführte, lösen und die Türkei aus der Lösung gestärkt hervorgehen werde. Er zitierte aus der Zeitung Taraf, die diese Position vertrat und zu dieser Zeit in vielen Cafés und Büros auslag und an vielen Kiosken die sichtbarste Zeitung war.

Die Einschätzung der Schüler des Heims wich stark von dieser Haltung ab. Eine vierköpfige Gruppe von Schülern des Heims im Alter von 13-15 beispielsweise, die von sich aus um Erlaubnis baten, mit mir ein Gespräch führen zu dürfen, äußerte sich sehr skeptisch gegenüber der AKP. Zugleich waren sie überzeugt, dass die kurdische Bewegung gestärkt aus der »Öffnung« hervorgehen werde. »Die in den Bergen haben unseren größten Respekt«, sagten sie, und meinten damit die PKK-Guerilla, die die Berge zu ihrer Operationsbasis gemacht hatte. Sie distanzieren sich zwar von der damaligen kurdischen Partei DTP und auch vom bewaffneten Kampf. Doch sie sprachen von »denen in den Bergen«, als seien sie mit ihnen identisch: »Wir wären nicht in die Berge gegangen, wenn wir nicht unterdrückt würden.« Auf meine Frage, welche Entwicklung sie erwarteten, äußerten sie: »Ein kurdischer Staat wird gegründet.« Die Schüler berichteten von Gewalt und Folter, die ihre Eltern vollkommen grundlos vom Militär erfahren hätten, und von Diskriminierung, die ihnen aufgrund ihrer kurdischen Identität durch Lehrer in der Schule widerfahre. Sie betonten nachdrücklich, dass alles, was sie erzählten, tatsächlich geschehen sei. Es sei kein Bücherwissen, sondern selbst Erlebtes oder von den Eltern und Brüdern überliefert. Während sie Glaubwürdigkeit durch Bezug auf die Eltern herstellten, grenzten sie sich gleichzeitig von ihnen ab. Die Eltern seien von der AKP mit »religiösen Formeln« leicht hinters Licht zu führen, das liege am begrenzten Horizont des dörflichen Lebens und mangelnder Bildung.

In Kurdistan konstituierten sich die Erzieher des Heims als türkisch-islamische Bildungselite, die über das Gebildetsein und bestimmte Distinktionspraktiken eine bewusste Linie zwischen sich und dem »Volk« zog. Die Linie wurde verstärkt vom

88 Die Euphorie auf kurdischer Seite löste heftige türkisch-nationalistische Reaktionen in vielen Landesteilen der Türkei aus, die von der MHP und Teilen der CHP geschürt wurden. Die AKP rückte danach schrittweise von der »Öffnung« ab, zumal diese auch in ihren Reihen von Anfang auf nationalistische Reaktionen gestoßen war.

Bezug auf ethnische Identität beziehungsweise der Ablehnung und Skepsis gegenüber der kurdischen Bewegung. Unter den Schülern fand sich ein widersprüchlicher Widerschein dieser Abgrenzung. Zwischen ihnen und der Außenwelt war zum einen eine Grenze durch die Aneignung der religiös gezeichneten Sprache entstanden. Sie hatten das Selbstbewusstsein »gebildeter Städter« übernommen und unterschieden sich aus ihrer Sicht von den Weltauffassungen »ungebildeter Dörfler«. Zum anderen begriffen sie sich zwar als angehende Intellektuelle, die die meiste Zeit Bücher lasen und einmal an der Universität studieren wollten, doch sie grenzten sich gleichzeitig von einem bloßen Bücherwissen ab, betonten ihre Erfahrungen ethnischer Diskriminierung und Unterdrückung, die sie wiederum anders verarbeiteten als ihre Eltern und auch anders als die Erzieher im Heim.

Trotz der Abgrenzungspraktiken der Süleymançı schickten kurdische Familien ihre Kinder in das Heim. Das Bedürfnis, dem die Süleymançı mit dem Heim nachkamen, bestand nach Angaben der Kinder nicht in der religiösen Bildung, sondern darin, dass auserwählten Kindern aus kinderreichen Familien – ich traf auf Schüler mit 7 und mehr Geschwistern – die Chance eröffnet wurde, sich auf einen guten Schulabschluss in einem ruhigen Lernumfeld konzentrieren zu können. Die Eltern, so berichteten mir die Erzieher, zahlten einen kleinen Anteil an den Heimkosten, etwa ein Viertel, der größere Teil werde durch Spenden gedeckt. Die Süleymançı ermöglichen somit Kindern aus ärmeren Familien eine Bildungslaufbahn, die sozialen Aufstieg verspricht. Nebenbei vermitteln sie religiöse Praktiken und Weltauffassungen und versuchen dadurch, ihren Einfluss in der Gesellschaft – in diesem Fall in der kurdischen Bevölkerung – auszubauen.

Als politisch entstandene, kulturell unterlegte Grenze für diese Aktivitäten wurde der Krieg gegen die kurdische Bewegung erkennbar. Ihr Kampf zielte auf politische Selbstverwaltungsrechte und ethnische Anerkennung beziehungsweise Gleichstellung. Mit diesem Kampf war in langen Jahren der Auseinandersetzungen ein kurdisch-säkulares Hegemonieprojekt entstanden, das auch die spontane – in ihre sozialen Beziehungen eingelassene – Verarbeitung der überlieferten und erlebten Gewalt durch die Schüler prägte und zugleich im Widerspruch zur Auffassung der nicht-kurdischen Erzieher im Heim stand. Zwar grenzten sich die älteren Schüler gegenüber der legalen Partei DTP der kurdischen Bewegung und dem bewaffneten Kampf ab. Dennoch übernahmen sie nicht die Verachtung des »Volks« und die Indifferenz gegenüber erlittener Unterdrückung, die in die islamische-konservative Perspektive der Erzieher eingelassen war, sondern begriffen die PKK als Ausdruck notwendiger Selbstverteidigung. Sie hatten die kurdische Befreiungsperspektive durch Gründung eines Staates übernommen. Das Angebot der AKP, das den Familien der kurdischen Schüler die Integration in ihr Hegemonieprojekt auf der Grundlage einer islamisch-konservativen Identität versprach, wurde nicht angenommen – obwohl die AKP in Diyarbakır anders als der Orden der Süleymançı nicht von Türken, sondern maßgeblich von kurdisch-

islamischen Akteuren getragen wurde. Die Perspektive der Schüler hatte sich vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Unterdrückung, Diskriminierung und den Kämpfen der kurdischen Befreiungsbewegung herausgebildet. Sie spiegelte, dass ein großer Teil der kurdischen Bevölkerung davon ausging, dass das Kurdische im AKP-Projekt zwar als »folkloristisches Element« akzeptiert, aber weder mit Selbstverwaltungsrechten noch mit vollständiger Gleichstellung verbunden war (vgl. Saraçoğlu 2011).

Die Schüler hatten durch Bildung die Hoffnung auf einen sozialen Aufstieg und ein spezifisches intellektuelles Bewusstsein erworben, ohne jedoch die kulturelle (konservativ-islamische) Einbettung des Aufstiegs vollständig zu übernehmen. Auf der Grundlage ihrer sozialen Ressourcen – der Einbettung in ein »kurdisches« Netz in Kombination mit Erlebnissen, die von der kurdischen Bewegung politisch artikuliert wurden – hofften sie auf einen Transfer der Bildungsressourcen in ein kurdisches Projekt: »Ein kurdischer Staat wird gegründet«. Obgleich das Angebot von Bildung den Islamisten einen Zugang zur Bevölkerung verschaffte, indem sie als Vermittler von Chancen auftraten, konnten die Schüler die religiösen Elemente, die ihnen bei den Süleymancı vermittelt wurden, aus ihrer Einbettung in das konservativ-islamische Hegemonieprojekt lösen. Sie eigneten sich Bildung als kulturelle Ressource an, doch ließ ihre bereits bestehende soziale Einbindung – die ebenfalls als potentielle Ressource in einem noch nicht existierenden Staatsprojekt erkennbar wird – eine bloße Übernahme des Wissens nicht zu. Trotzdem vermittelten die Islamisten ihnen die Haltung von Intellektuellen, denen Führungsaufgaben zukommen. Die Schüler begriffen Bildung als Zugang zu Wissen, dessen Erwerb sie, anders als ihre Eltern, davor bewahrte, Geführte zu sein. Die Unterwerfung als Ungebildete, die nach Wahrnehmung der Schüler das Verhältnis der Eltern zur AKP prägte, war für sie nicht mehr denkbar. Zugleich formulierten sie eine tiefe Verbundenheit zur Familie, die sie in die intellektuelle Aufgabe transformierten, diese zu führen und von der durch »religiöse Formeln« perpetuierten Unterdrückung zu befreien. Unter den gegebenen Bedingungen eines langanhaltenden kurdischen Befreiungskampfs – »die in den Bergen haben unseren größten Respekt« – war die intellektuelle Aufgabe selbstbestimmt-kurdisch und nicht paternalistisch-konservativ-islamisch artikuliert.

Jede Verschiebung der Machtbalance, wie sie sich entgegen der Erwartungen der Schüler schon bald nach unserem Zusammentreffen zuungunsten der kurdisch-nationalen Selbstbestimmungsziele ereignete und deren Umsetzung unwahrscheinlich werden ließ, ging mit der Drohung einher, die angeeigneten kulturellen Ressourcen zu entwerten und den erhofften sozialen Aufstieg zu verunmöglichen. Die Verbindung der kurdischen Identität mit der Perspektive eines teil-autonomen oder nationalen Projekts wurde repressiv unterdrückt, wodurch sich die Chancen für die Realisierung der kulturellen Ressourcen in der Form eines Bildungsaufstiegs ohne Verknüpfung mit dem AKP-spezifischen islamischen

Konservatismus erheblich verringerten. Den Schülern fehlte das »Türkischsein« oder zumindest die Internalisierung der Überlegenheit des Islamisch-Konservativen gegenüber dem Kurdischen.⁸⁹ Sichtbar wird in diesem Geschehen die Verschränkung von Hegemoniebildung und Kräfteverhältnissen mit der Inwertsetzung von Ressourcen. Die notfalls auch mit Gewalt durchgesetzte Dominanz des islamischen Konservatismus, die gegenüber den kurdischen Autonomiezielen durch die Unterstützung von Neo-Kemalisten und Türkisten gestärkt wurde, in letzter Instanz jedoch auf der Fähigkeit basierte, die gesellschaftliche Führung der Bourgeoisie zu organisieren, bestimmte über die Auf- und Abwertung von Ressourcen.⁹⁰

6.6.2 Kompromissbildung und Integration

Von der Diskussion über die Inwertsetzung von Ressourcen möchte ich nun zu einer abschließenden Einschätzung der Gemeinschaften im Verhältnis zu den politischen Institutionen und dem islamistischen Hegemonieprojekt in der AKP-Periode überleiten. Zunächst ließ mich eine weitere Beobachtung, die ich bei den Süleymanci machte, die Autorität der Diyanet über die religiöse Praxis neu bewerten. Die Süleymanci zelebrierten in ihrem Heim einen eigenen Gottesdienst. Der Tag begann durch den Gebetsruf eines Erziehers über die interne Lautsprecheranlage des Hauses.⁹¹ Kurz darauf folgte der Ruf aus der Moschee, die wenige Meter entfernt auf der gegenüberliegenden Straßenseite stand. Dem Ruf der Moschee folgte jedoch niemand aus dem Heim, sie versammelten sich in einem großen Raum und beteten dort gemeinsam. Zu anderen Tageszeiten beteten sie einzeln oder in Kleingruppen in Aufenthaltsräumen, wo sie sich gerade zufällig aufhielten. Nur gelegentlich zum Freitagsgebet gingen sie in die Moschee, erzählten mir die Erzieher, um in der großen Gemeinschaft zu beten, ansonsten unterhielten sie ihr eigenes System. Das Heim wurde von den Behörden offensichtlich als autonome Gebetsstätte neben der Diyanet geduldet. Solche Ausnahmen wurden mir auch über andere sunnitische Gemeinschaften wie die Menzil-Gruppe und die Gülen

89 Als Bestätigung dieses Zusammenhangs erscheint mir die Gegebenheit, dass »die in den Bergen«, also Mitglieder der PKK, zu einem signifikanten Teil über einen studentischen Bildungshintergrund verfügen, wie politisch verschiedentlich positionierte Akteure, mit denen ich in Diyarbakır sprach, auch Mitglieder der AKP und der Süleymanci, explizit hervorhoben.

90 Im Anschluss an einen mehrjährigen »Friedensprozess«, mit dem Verhandlungen zwischen der AKP-Regierung und der PKK bezeichnet wurden, eskalierte der bewaffnete Konflikt ab 2015 auf eine qualitativ neuartige Weise. Bereits zuvor hatte sich ein Stellvertreterkrieg in Syrien zwischen islamistischen Milizen, die auch von der Türkei unterstützt wurden, und den militärischen Einheiten des Autonomieprojekts Rojava, die mit der PKK assoziiert waren, entwickelt (Babacan 2016; Yilmaz 2016).

91 Tatsächlich begann der Tag noch 15 Minuten früher durch die Handywecker meiner Nachbarn im Gästezimmer, die als individuelles Wecksignal den Gebetsruf eingestellt hatten.

Gemeinschaft berichtet. Offensichtlich existierten größere Spielräume für sunnitische Gemeinschaften, sich als relativ autonome Institutionen zu etablieren, wie ich ja auch schon durch meinen Kontakt auf dem Campus der theologischen Fakultät in Izmir erfahren hatte.

Aus der Literatur geht hervor, dass die Grenzen dieser Autonomie politisch bestimmt sind. Über den 1980er Putsch wird berichtet, die Süleymancı hätten mit der Junta verhandelt, dass ihre Heime unangetastet blieben, sie im Gegenzug die Ziele der Putschisten aktiv unterstützten (Aydın, M. 2005). Zu dieser Zeit fungierte ein gemeinsames Feindbild als Kitt: Ein sehr weit definierter Kommunismus, der den sozialdemokratischen Linkskemalismus in den Reihen der CHP, die von Bülent Ecevit angeführt wurde, einbegriff. In Gesprächen zwischen den Erziehern kam die Sprache auch auf diese Periode:

R: Wenn Ecevit in den Siebzigern die Wahlen gewonnen hätte, dann wäre der Kommunismus in die Türkei eingezogen. Der hat das mit nur drei Abgeordneten verpasst.

K: Der Kommunismus hat 100 Millionen Opfer gefordert.

R: Nein, 50 Millionen waren es. So viele Menschen sind verhungert. Gott sei Dank gibt es keinen Kommunismus.

Die Süleymancı haben über die Zeit verschiedene konservative und türkisch-islamistische Parteien unterstützt, für die einzelne Mitglieder als Parlamentsabgeordnete und sogar als Minister tätig waren. Sie standen in Opposition zur Milli Görüş Bewegung wie auch später zur AKP, allem Anschein nach bedingt durch den Zwist mit den Imam Hatip Schulen, die als Domäne der Milli Görüş Bewegung beziehungsweise der mit ihr eng assoziierten anderen Gemeinschaften gelten. Die Erhebung der Türkisch-Islamischen Synthese zur Staatsdoktrin, die Förderung religiöser Aktivitäten und die Integration von Islamisten und Türkisten in die Bürokratie erweiterten die Grundlage für Kompromisse zwischen den Gemeinschaften. Çakır und Bozan stellen in diesem Zusammenhang fest, dass die Opposition seitens der Süleymancı gegenüber der Diyanet und den Schulen nach 1980 stark abgenommen hat (Çakır/Bozan 2005: 261ff.).

Obgleich manche Gemeinschaften in der Diyanet stärker als andere repräsentiert zu sein scheinen, bildet sie ein integratives Zentrum für die Gemeinschaften. Fethullah Gülen wie auch viele andere geistliche Oberhäupter islamischer Gemeinschaften, darunter der Mentor von Necmettin Erbakan, Mehmet Zahid Kotku, waren bei der Diyanet als Prediger angestellt. In einzelnen Ortschaften können bei der Diyanet angestellte Imame aus einem lokal verankerten Orden stammen, wie im Fall der Menzil-Gruppe, die im Südosten der Türkei ihre Basis hat und dort für die Restauration der Umma – der internationalen Gemeinschaft der Muslime – wirbt (Ozgur 2012: 118). Ein zweites integratives Zentrum für die Gemeinschaften ist die politische Partei, über die bürokratische und politische Posten sowie öffentliche Fördermittel verteilt werden. Schon in den 1970er Jahren wurde diese Form der In-

tegration offensiv betrieben.⁹² Umstandslos belegen lässt sich der Nexus über die personelle Verflechtung, die auf der lokalen wie der nationalen Ebene keine Ausnahme, sondern die Regel ist (ebd.: 176).⁹³ Die Gemeinschaften fungieren so wie die IHS als Rekrutierungsfeld für den öffentlichen Dienst. Als neue Qualität unter der AKP erscheint, dass einzelne Gemeinschaften ganze Ministerien besetzen oder dominieren und dort ihre gesellschaftliche Stellung auszubauen und abzusichern versuchen. Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung nahm die Gülen Gemeinschaft eine hervorgehobene Position ein. Sie wurde nicht nur von Mitgliedern der Parteijugend als Türöffnerin in den öffentlichen Dienst gehandelt. Ein geflügeltes Wort bei Stammtischrunden war, dass in der Bürokratie die Ära der Mandelschnurrbärte angebrochen sei. Gemeint war ein Schnurrbarttyp, der mit der islamischen Identität assoziiert wurde.

Ein assoziierter Mechanismus der Integration ist die Allokation von öffentlichen Fördermitteln. Der Leiter des Süleymançı Heims berichtete, dass sie Projektgelder im Rahmen eines sozialen Unterstützungsprogramms erhielten.⁹⁴ In einer Studie über Aktivitäten von Gemeinschaften im Bildungssektor wird eine Systematisierung von Allokationsmechanismen festgestellt.⁹⁵ Demzufolge werden über verschiedene Wege wie die Unterstützung von Stiftungsuniversitäten und Wohnheimen Fördermittel aus dem Staatshaushalt an die Gemeinschaften transferiert. Die Stiftungen werden von Steuern befreit, bekommen öffentliche Immobilien überschrieben, Unternehmer werden gezielt zu Spenden an Einrichtungen der Gemeinschaften angehalten.⁹⁶ Die Höhe der transferierten Mittel ist schwer zu bestimmen, da die Gemeinschaften jeweils ein Netz an Stiftungen, Vereinen und

92 Ein prominentes Beispiel ist Korkut Özal, der Bruder von Turgut Özal, der die prägende politische Figur der 1980er Jahre war. Korkut Özal war in den 1970ern wie auch sein Bruder Turgut Mitglied der islamistischen MSP, für die er Innenminister wurde. Er war Assoziierter des Nakschibendi-Ordens und platzierte Assoziierte im Sicherheitsapparat. In den 1980ern war er Teilhaber einer sogenannten islamischen Finanzinstitution aus Bahrain. Siehe Hakkı Özdağ: Korkut Özal: Yeni rejimin kilit taşıydı [Korkut Özal war der Angelpunkt des neuen Regimes], in: Gazete Duvar, 02.11.2016, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2016/11/02/korkut-ozal-yeni-rejimin-kilit-tasiydi/> (Abruf am 23.10.2018).

93 Führende Mitglieder von Gemeinschaften haben höchste Posten erklommen. So war das Oberhaupt der Süleymançı Gemeinschaft Arif Ahmet Denizolgun in den späten 1990ern Minister in einer ANAP-Regierung. Siehe <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/181379-nokta-dergisi-30-yil-once-suleymancilari-neden-kapak-yapmisti> vom 04.12.2016 (Abruf am 23.10.2018).

94 Es handelte sich um SODES (Sosyal Destek Programı). Siehe: www.sodes.gov.tr.

95 Siehe <https://sendika63.org/2018/03/akp-tarikatlar-el-ele-egitimde-2023-hedefi-cihatci-nesiller-yetistirmek-479003/> vom 08.03.2018 (Abruf am 11.10.2018).

96 Siehe Serbay Mansuroğlu/Can Uğur: Eğitimde tarikat sisteminin şifreleri [Das Sektensystem in der Bildung], in: Birgün, 02.04.2016, <https://www.birgun.net/haber-detay/egitimde-tarikat-sisteminin-sifrelerini-anlamak-icin-yazi-dizisinin-tamami-107990.html> (Abruf am 12.10.2018).

Initiativen unterhalten, die unter verschiedenen Namen firmieren, die in der Regel keinen Hinweis auf die Gemeinschaft enthalten. Nach Recherchen und Schätzungen belaufen sich die aus dem zentralen Staatshaushalt transferierten Mittel in einer Höhe von mehreren Hundert Millionen US-Dollar.⁹⁷ Insgesamt unterstreicht die Expansion islamischer Gemeinschaften, die auch über ihre Unternehmensnetzwerke Mittel in Infrastrukturen und »zivilgesellschaftliche« Aktivitäten transferieren und somit Einkommensmöglichkeiten schaffen, die materielle Attraktivität religiöser Weltauffassungen.

Indes ist das einst von Befürwortern der Diyanet ins Feld geführte Ziel, mit dem Ausbau der Behörde einen Krieg zwischen den verschiedenen religiösen Strömungen zu unterbinden, vor dem Hintergrund der Expansion der Gemeinschaften hinfällig geworden. Die Gemeinschaften konkurrieren um Einfluss und Zugang zur staatlichen Bürokratie. Nach 2013 ist mit der Ausstoßung der Gülen Bewegung diese Konkurrenz zum ersten Mal großflächig innerhalb der Bürokratie ausgebrochen.⁹⁸ Zu den Auslösern des Machtkampfs mit der Gülen Gemeinschaft, die mit der Zurückdrängung von Kemalisten in den Justiz- und Militärapparaten ihren Einfluss stark ausbauen konnte, zählten die regionalpolitische Positionierung der Türkei und die Politik in der »kurdische Frage«. Ferner deuten Indizien auf ökonomische Verteilungskämpfe, sofern mit der Gülen Gemeinschaft assoziierte Unternehmen bei der Vergabe staatlicher Ausschreibungen benachteiligt worden seien (Akçay 2018: 20ff.). Nach Ausstoßung der Gülen Gemeinschaften häufen sich journalistische Recherchen, wonach andere Gemeinschaften sich die staatliche Bürokratie untereinander aufteilen.⁹⁹

Vor diesem Hintergrund kann die Bestimmung islamischer Gemeinschaften erweitert werden: Islamische Gemeinschaften sind informelle Parteien, die Machtzentren im Staat mit eigenen ökonomischen Aktivitäten und zivilgesellschaftlichen Elementen – Wissensstrukturen, Führungspraktiken, Loyalitäten – bilden. Verquickt mit religiösen Praktiken bilden sie informelle Herrschaftsknoten mit eigener Anhängerschaft, die sich auf die Partei(en) und Bürokratie verteilt. Sie kon-

97 Siehe <https://t24.com.tr/haber/sayistay-acikladi-devletin-kasasindan-37-milyar-lira-kayip-716145> vom 05.10.2018 und <https://www.birgun.net/haber/yandas-vakiflari-4-5-milyar-destek-180373.html> vom 20.09.2017, (beide abgerufen am 12.10.2018).

98 Eine der ersten Ankündigungen dieser Rivalität erfolgte auf der Grundlage von Beobachtungen in den »Justizkorridoren« durch den Richter Orhan Gazi Ertekin (2011). Er bestimmte die Kontrolle der Islamisten über die Justizapparate infolge des Verfassungsreferendums von 2010 als Schwelle. Nachdem der Machtkampf gegen die Kemalisten in diesem Bereich entschieden war, begannen die Auseinandersetzungen innerhalb des islamistischen Lagers.

99 Siehe Deniz Coşan/Can Uğur: İşte Gülençiler sonrası ülkeyi saran tarikat ağları [Die landesweiten Sektennetzwerke nach den Gülenisten], in: Birgün, 29.10.2016, <https://www.birgun.net/haber-detay/iste-gulenciler-sonrasi-ulkeyi-saran-tarikat-aglari-133401.html> (Abruf am 23.10.2018).

stituieren neben den staatlichen Institutionen eine private Reproduktionsstätte von professionellen Geistlichen – den Ulema – und erweitern deren Gruppeninteresse, das im Erhalt und im Ausbau ihrer Institutionen besteht, in den Bereich privater Organisationen.

6.7 Grenzen des Kollektivs und integrative Mechanismen an seinen Rändern

Religion wird in dieser Studie als ein besonderes Element thematisiert. Obgleich es bei verschiedenen Gelegenheiten wie dem Verhältnis zwischen Islamismus und Nationalismus oder der Verknüpfung religiöser Erziehung mit kulturellen und sozialen Ressourcen schon diskutiert wurde, sei nochmals explizit betont, dass Religion nur auf einer analytischen Ebene als separates Element thematisiert werden kann. In der Realität ist dieses Element in einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang eingebettet. Religion tritt nicht als stets gleichbleibendes und isoliertes Element, sondern immer in historisch-kulturellen Artikulationen auf. Als kulturelle Praxis, die in ein Hegemonieprojekt eingebunden ist, ist sie ferner Bestandteil eines relationalen Feldes, in dem sie sich behaupten muss.

Eine Grenze für das Wirken der Religion trat in Izmir in der Form des Kemalismus auf. Ins Innere der islamistischen Bewegung wirkte die kemalistische Praxis der Grenzziehung dagegen vereinigend. Ein Parteimitglied aus dem kurdischen Osten, der dort einer radikalen islamistischen Gruppe angehört hatte, dann zum Studieren nach Izmir gekommen war, schilderte den Hintergrund für seine Mitgliedschaft in der AKP:

In meiner Klasse war ich der einzige Student aus dem Osten, von 29 war ich der einzige, und auch der einzige, der am Ramadan fastete. [...] Ich wurde gefragt, ob es in X [seine Herkunftsstadt] einen Puff gibt. Ich wusste damals nicht, was ein Puff sein soll, hatte bloß eine Vermutung und antwortete, dass es ein paar Nachtclubs gibt. Ein Schüler hat mich dann mitten im Unterricht blamiert, als einen der direkt aus einem Puff aus X kommt. [...] Der Lehrer hat nicht eingegriffen. [...] Ein anderes Mal bin ich im Englisch-Unterricht aufgefordert worden, ich soll mal was von X erzählen. Ich habe mich abgemüht mit meinem miserablen Englisch, bis dann andere sich eingemischt haben. Sie haben das Bild eines primitiven Dorfes gezeichnet. Da habe ich realisiert, was es heißt, aus dem Osten in den Westen zu migrieren. Ich war erst total überrumpelt, dann habe ich gefragt, ob denn irgendwer je im Osten gewesen ist. Die Antwort: Nein. Ob denn jemand sich mal bewusst auseinandergesetzt hat, versucht hat, etwas zu erfahren über den Osten, über Bücher vielleicht. Die Antwort: Nein. Ich habe dann gesagt, dass sie kein

Recht haben über den Osten zu urteilen. Dass sie hier alles haben, während im Osten alles fehlt. Danach bin ich nicht mehr in den Unterricht gegangen.

Dass die Erfahrung in Izmir wie auch in anderen nicht-kurdischen Städten der Türkei (vgl. Doğan 2016: 127ff.; Tuğal 2009: 216), aufgrund der Herkunft aus dem Osten, die hier auch für eine kurdische Identität steht, ausgegrenzt zu werden, als typisch angesehen werden kann, habe ich schon thematisiert. Zwei zentrale Faktoren, mit denen sich ein ausgrenzender Nationalismus verstärkt hat, der alles Östliche und Kurdische mit Primitivität, Dummheit und Unanständigkeit assoziierte, waren die bürgerkriegsbedingte Migration nach Izmir in den 1990er Jahren aus dem Osten der Türkei und die extreme Armut, in der Hunderttausende landeten. Sie wurden nicht wie frühere Migrationswellen von den Fabriken absorbiert, mussten sich stattdessen auf Dauer in informellen Behausungsformen einrichten, die kriminalisiert wurden. Sie wurden in informelle Beschäftigungsverhältnisse gedrängt, die in der Hierarchie zwischen den LohnarbeiterInnen auf der untersten Stufe standen. Der westtürkische Rassismus machte für das Verharren in Armut nicht die sozio-ökonomischen Verhältnisse und den Krieg, sondern die kurdischen BinnenmigrantInnen selbst verantwortlich, gegenüber denen herabwürdigende Ausgrenzungspraktiken entwickelt wurden. Die Konkurrenz zwischen den Arbeitskräften wurde zunehmend nationalistisch und rassistisch aufgeladen (Saraçoğlu 2010; Yıldırım/Haspolat 2010: 321f.).

Die AKP führte Kampagnen, die die Aufhebung dieser Diskriminierung und Ausgrenzung versprach, so auch die Kampagne mit der Überschrift »Demokratische Öffnung« in den Jahren 2009/2010, die im Laufe der Zeit in »Öffnung für Nationale Einheit und Zusammenhalt« umgeändert wurde. Die AKP stellte die staatsbürgerliche Identität zur Diskussion. Ein Effekt war die Eskalation des alltäglichen Rassismus. Die CHP und die MHP lehnten die Infragestellung der türkischen Identität empört ab. Nationalistische Mitglieder dieser Parteien ergriffen das Wort, die eine internationale Verschwörung, die Republik zu spalten, am Werk sahen. Sie sahen die Büchse der Pandora geöffnet, durch die alle neuralgischen Themen der Republik auf den Tisch kommen würden. Die Strategie der AKP bestand darin, möglichst wenig konkret zu werden, bei Andeutungen zu bleiben. Sie ließ die »links-liberalen« Intellektuellen über Fragen wie den Genozid an den Armeniern und Verbrechen wie das Massaker an den alevitischen Kurden in Dersim 1937/38 diskutieren, stellte ihnen mediale Mittel zur Verfügung und schaute zu, wie sich die CHP und die MHP in reaktionärer Abwehr nationalistisch verhärteten.

In der Lokalität von Izmir ging diese Strategie der AKP nur bedingt auf, sie sorgte für Reibungen und Irritationen. An der Basis machte sich der türkische Nationalismus bemerkbar. Die jungen Erwachsenen, die sich den Nurcu angeschlossen hatten und sich in der Partei organisierten, waren sich einig, dass Türkischsein und Muslimsein sich gegenseitig bedingten. Kurdische Mitglieder der AKP protes-

tierten gegen diese Gleichsetzung. Die Differenz blieb bestehen, führte aber nicht zur Spaltung, da sich der türkisch-islamische Nationalismus innerhalb der Partei nicht unmittelbar gegen Kurden als ethnische Gruppe richtete. Prägend war eher eine Feindschaft, die sich gegen die kurdische Bewegung richtete und diese als kriminellen Organisationszusammenhang denunzierte. Die kurdische Bevölkerung stand dieser Ansicht nach außerhalb dieses Zusammenhangs, von dem sie unter Druck gesetzt und terrorisiert wurde. Auch die Kurden in der Partei standen in deutlicher Distanz zur kurdischen Bewegung. Sie begriffen sie jedoch eher als ein Symptom der Leugnung der kurdischen Ethnie und nicht als Ursache des Problems, wie es unter türkischen Islamisten Konsens war.

Kritik und sich widersprechende Ansichten zwischen kurdischen und nicht-kurdischen Islamisten in der AKP transformierten die Differenz während meines Feldaufenthalts nicht in eine Spaltung, obgleich es eine Reihe prekärer Situationen gab. Von einer solchen Situation berichtete ein Mitglied, das große Hoffnungen in die Lösung der kurdischen Frage durch die AKP setzte:

Letzten Monat hat das landesweite Treffen der AKP-Jugend in Izmir stattgefunden. Auch Erdoğan ist gekommen. Zur Vorbereitung haben wir ein Komitee gebildet, in dem ich, ein zweiter und unser Jugendvorsitzender Mitglied waren. Wir haben eine Begrüßungsrede für Erdoğan vorbereitet, dazu ein kleines Video und ein Transparent, auf dem ein Ende des Sterbens unserer Kinder in den Bergen gefordert wurde. Es wurden Städte aufgezählt, Städte im Osten und im Westen, in denen es Tote zu beklagen gab. [...] Am Abend vor Erdoğan's Ankunft ist einer seiner Berater vorbei gekommen, um sich die Vorbereitungen anzuschauen. Als er das Transparent gesehen hat, hat er es abhängen lassen. Wir waren verärgert, auf dem Transparent stand nicht mehr, als an anderer Stelle schon von Parteigrößen gesagt wurde. Unser Jugendvorsitzender wollte es in der Partei thematisieren, er hat es dann aber gelassen, weil die Veranstaltung insgesamt ein voller Erfolg gewesen ist und dies nicht überschattet werden sollte. Das hat mich überzeugt.

Der Spruch auf dem Transparent war in eine Kampagne der AKP eingebettet, zu der auch der Slogan »Unsere Mütter sollen nicht weinen« gehörte. Mit Kindern war nicht eine Altersgruppe gemeint. Die Kinder der Mütter waren die Gefallenen im Krieg. Die Berge benannten den Ort des Geschehens unter Vermeidung des Wortes Kurdistan. In Phasen der Verhandlungsführung zwischen der Regierung und der PKK wurde eine Sprachregelung aktiviert, die die in den Phasen der offenen Kriegsführung benutzten Wörter – Krieg, gefallene Soldaten, Terroristen – ersetzte. Die Bevölkerung wurde als eine große Familie konzipiert, die am gleichen Übel litt, dessen Verursachung dem Kemalismus zugeschoben wurde (vgl. Saraçoğlu 2011). Der Kurs der AKP in der kurdischen Frage folgte – wie auch schon bei den Vorgängerregierungen – taktischen Richtlinien. Auch während der Verhandlungsphasen konnte es zu plötzlichen Diskurswechseln kommen, die nicht

mit den einzelnen Gliederungen der Partei abgesprochen wurden. Die Parteijugend, die einen erheblichen Teil der Kampagnenarbeit vor Ort schulterte, stand vor der Herausforderung, der Izmirer Bevölkerung diese Wechsel zu vermitteln, eine Aufgabe, die schwieriger wurde, wenn Verhandlungen geführt und Zugeständnisse gemacht wurden. Als die PKK, wie schon erwähnt (S. 266), eine Delegation in die Türkei schickte, die die Grenze vom Irak über den Grenzort Habur passieren durfte, ohne dass eine strafrechtliche Verfolgung eingeleitet wurde, war diese Delegation von hunderttausenden KurdInnen auf der Straße euphorisch empfangen worden. In der Parteijugend sorgte der Vorgang für erhebliche Unruhe:

E: Es gibt Probleme in der Organisation. Es gibt Unruhe wegen Habur. Ich habe an einem Bezirkstreffen teilgenommen und das Thema angesprochen. Der Bezirksvorsitzende meinte, das Thema soll nicht diskutiert werden. Niemand kenne den Inhalt der Demokratischen Öffnung, deshalb sollten wir nicht an Diskussionen teilnehmen. Diskussionen sollten nur innerhalb des Parteivorstands stattfinden. Dagegen gab es Proteste, es soll diskutiert werden, warum denn keine Diskussion?

L: Ja, genau das ist das Problem.

E: Es wird zu einem Problem innerhalb der Organisation.

L: Das Thema ist heikel. Ein falsches Wort kann in jede Richtung ausgelegt werden. Ihr müsst genau darauf achten, was ihr sagt. Informiert, aber bleibt sehr oberflächlich. Fordert das Niveau des Gegenübers nicht heraus.

E: Ja aber, die in der Leitung sind sehr unruhig geworden.

L: Im Endeffekt ist es unsere Politik. Aber bei solchen Sachen läuft es manchmal nicht so, wie geplant. Das müssen wir zuerst in der Organisation klären. Bei den Wahlen wird es das bestimmende Thema sein. Schaut, es heißt Demokratische Öffnung. Das hat nicht nur mit den Kurden zu tun.

E: Wir müssen diskutieren, warum wir ein solches Paket benötigen.

X: Das Thema wird überall diskutiert, sogar beim Tee trinken im Teehaus. Es heißt, draußen sticht einer einen anderen mit einem Messer ab und bekommt vier Monate Gefängnisstrafe und die PKKler werden zwei Minuten befragt und dann laufen gelassen. Wie sollen wir das erklären?

L: Eben, ohne die Details zu kennen, ist es besser, nicht zu diskutieren.

X: Wir müssen erklären, dass es eine Systemfrage ist, kein Türken-Kurden-Problem.

L: Ja, deshalb müssen wir an der Politischen Akademie teilnehmen. Die Demokratische Öffnung wird dort erklärt. Ohne Wissen, mit Informationen aus den Medien, nur mit Hörensagen können wir nicht diskutieren.

Inwiefern die Politische Akademie, die eine Reihe von Bildungsseminaren darstellte, die die AKP veranstaltete, dazu verhalf, das Problem in den Griff zu bekommen, werde ich an späterer Stelle diskutieren. Die Parteijugend einigte sich, sich nicht auf Diskussionen einzulassen. Ähnlich wie beim Republik Symphonie-Orchester (vgl. S. 194ff.) wurde akzeptiert, dass von der Parteileitung Taktiken an-

gewendet werden, die nicht ganz durchschaubar waren. In der kurdischen Frage führte der Wechsel zwischen einem nationalistisch-ausgrenzenden und einem versöhnend-eingrenzenden Diskurs jedoch zu stärkeren Ärgernissen und Verwirrungen. In Abgrenzung zum kemalistischen Gegenüber, das vereinigend nach innen wirkte, sorgten drei miteinander verschränkte Mechanismen dafür, dass Differenzen sich nicht in Spaltungen transformierten und das Hegemonieprojekt angesichts diverser Herausforderungen und Widersprüche nicht an seinen Rändern zerbröckelte: Die Gateholder, die bewegungsgeschichtliche Bindung und die gemeinschaftsbildende Praxis in der Gruppe.

6.7.1 Gateholder

Ein starker und zugleich prekärer Mechanismus des Zusammenhalts nach innen bestand darin, dass immer eine »integre« Person in den Reihen der Partei gefunden wurde, durch die Zusammenhalt wieder hergestellt wurde. Ich möchte diese Personen als Gateholder bezeichnen. Sie erkannten Probleme oder Widersprüche an und sprachen dies aus. Sie traten ebenso als Personen auf, die Ideale der Partei wie Aufrichtigkeit, Bindung an Programme, Demokratie und Menschenrechte verkörperten. Sie hielten damit Türen offen und moderierten.¹⁰⁰

Ein Mitglied der Parteijugend aus dem kurdischen Osten, wie die meisten ein Student an der Izmirer Universität, erzählte:

Bei einem Bildungscamp der Partei habe ich Aksu [damaliger Innenminister von der AKP] nach der Ungerechtigkeit gefragt, die wegen den Terrorbekämpfungsgesetzen entsteht. Hunderte kurdische Kinder werden wegen Bagatellen eingesperrt. Ich habe keine Antwort, wenn wir deshalb kritisiert werden, habe ich gesagt. Aksu wich aus. Ein anderes Parteimitglied aus Yozgat [mittelanatolische Stadt] meldete sich zu Wort: »Die schmeißen mit Steinen auf meine Polizei, ich bring die alle um«. Aksu sagte daraufhin nur, »löst das unter euch«. [...] Am selben Tag ist abends Arslan [kurdisch-islamischer Parlamentsabgeordneter der AKP] gekommen, morgens war Aksu, abends Arslan da. Er hat auch über die Demokratische Öffnung gesprochen. Wir müssen einen Kompromiss mit den Institutionen finden, um das Problem zu lösen, sagte er. Daraufhin habe ich mich gemeldet: Okay, habe ich gesagt, ich sehe das Problem, der Hochschulrat, das Militär tragen nicht annähernd so viel zur Lösung des Problems bei wie wir. Aber ich sehe auch, dass wir in der Partei ein Problem haben. Mal angenommen, wir

100 Das Konzept des »Gateholders« schließt an das von Kurt Lewin (1943: 40ff.) entwickelte Konzept des Gatekeepers an, mit dem er am Rande einer Studie Vermittlungs- und Kontrollaktivitäten von Akteuren in Bezug auf Entscheidungsprozesse beschrieb. Der Gateholder zielt auf Aktivitäten, die die Verbindung zu einer Verhaltensweise oder einer Organisation auch dann noch aufrechterhalten, wenn Zweifel an ihr entstanden sind.

haben einen Kompromiss mit den Institutionen gefunden, was machen wir mit der Partei? Er hat nur gelacht. Später haben wir uns privat unterhalten und er hat zugestanden, dass es ein manifestes Problem in der Partei und auch an der Basis gibt. Da konnte ich nur beipflichten. Ich habe es dir ja schon erzählt, auf dem Camp wurde ich angemacht, ob ich denn von der TKP [Kommunistische Partei der Türkei] bin, was ich denn für ein Muslim sei.

Das kurdische Parteimitglied bewegte sich am Rande der Ausgrenzung aus der Partei. Er hatte auf dem Treffen den türkischen Nationalismus des Militärs kritisiert, dieses für die Unterdrückung der kurdischen Bevölkerung und das Antreiben des Kriegs verantwortlich gemacht. Daraufhin hatten Parteimitglieder aus den mittel- und nord-anatolischen Provinzen sich gegen ihn gestellt und selbst offensiv den türkischen Nationalismus vertreten. Den Anwurf, Kommunist zu sein, setzten sie als Stigma gegen ihn ein, mit dem sie Kritik am türkischen Nationalismus, den sie mit Muslimsein gleichsetzten, unmöglich machen wollten. Sein Fall gibt zugleich zu erkennen, dass kurdische Mitglieder der AKP aufgrund ethnischer Zugehörigkeit mit der virulenten Gefahr der Abwertung ihrer sozialen Ressourcen, die sich über die Mitgliedschaft im islamistischen Kollektiv und den assoziierten Chancen herstellte, konfrontiert waren. Doch trotz scharfer Konfrontation blieb das kurdische Mitglied in der Partei. Der kurdisch-islamische Abgeordnete vermittelte ihm, dass er nicht alleine war. Seine Hoffnungen in die Partei wurden aufrechterhalten durch eine Person, deren Einfluss durch den hohen Rang als Abgeordneter unterstrichen wurde.

Der Mechanismus wirkte auf verschiedenen Ebenen. Das gleiche Mitglied der Parteijugend bewunderte Erdoğan. Erdoğan stand für Integrität und die AKP für »besseres Regieren«. Sich selbst bezeichnete er als Idealisten, was er mit einer Kritik verband. Es gab »Probleme«, »in jeder Organisation gibt es Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen da rein gehen«. Er war nicht einverstanden, dass die Bürgermeisterkandidaten nach der »Dicke ihres Portemonnaies« ausgewählt wurden. Für die Kandidatur seien Ausgaben zu bestreiten, die nur durch erhebliche Spenden oder eigenes Geld beglichen werden könnten. Der Wahlkampf sei eine noch viel größere finanzielle Herausforderung. Das bereite Opportunisten den Weg, sich in der Partei breit zu machen. Trotz Kritik war er überzeugt, dass bei der Auswahl Qualifikation und Bindung an das Parteiprogramm überwiegen würden. Die letzte Entscheidung über die Kandidaten treffe Erdoğan, der schon korrigierend eingreifen werde. Ein Jahr später, im Winter 2010, war sein Idealismus einer Ernüchterung gewichen. Ereignisse wie das bereits erwähnte Parteijugendtreffen, bei dem ein Mitarbeiter von Erdoğan das Transparent, auf dem ein Ende des Sterbens gefordert worden war, hatte abhängen lassen, und der lauter werdende türkische Nationalismus in der Partei hatten seine Zweifel verstärkt. Seine Kritik war deutlicher geworden, er äußerte sie auf den Treffen der Parteijugend, brachte zu-

meist als einziger Bedenken zur Parteipolitik an. Dem Jugendvorsitzenden gelang es, die Kritik zu moderieren und ihn einzubinden: »Du kannst etwas verändern«, habe er ihm gesagt, »wenn du nicht dabei bist, bist du verantwortlich, dass die anderen sich durchsetzen.« Der Vorsitzende fand Erklärungen wie »den vollen Erfolg des nationalen Jugendtreffens, der nicht überschattet werden sollte«, die ihn bis zum nächsten Konflikt versöhnten.

Zweifler und Idealisten innerhalb der Partei konnten selbst als Gateholder nach außen wirken. Sie vermittelten das Bild einer pluralen Partei, in der Ideale vorhanden sind. Als die AKP die Abstimmung über die Verfassungsreform von 2010 in die Wege leitete und hierfür gesellschaftliche Unterstützung mobilisierte, hielten Gateholder in Izmir den Kontakt zu (links-)liberalen Akteuren außerhalb der Partei und organisierten mit ihnen die Wahlkampagne »Ja, aber nicht genug« (vgl. S. 37f.). Die Kampagne wurde von der Kritik am Militär und türkischen Nationalismus beziehungsweise den Kemalisten als Träger dieses Nationalismus zusammen gehalten, während zum gleichen Zeitpunkt, wie dargestellt, kritische Diskussionen zum türkischen Nationalismus innerhalb der Partei und zur Anerkennung der kurdischen Identität unterdrückt wurden.

Einem weiteren Beispiel für das Wirken des Mechanismus des Gateholders durch regelhafte Einbindung von Nichtmitgliedern begegnete ich in Diyarbakır. Nachdem mir der Provinzvorsitzende des islamischen Menschenrechtsvereins in Diyarbakır dargelegt hatte, dass die AKP nach Aufnahme der EU-Beitrittsgespräche im Jahr 2005 alle Liberalisierungen im Straf- und Polizeirecht zurückgenommen, sogar über den Status quo ante hinausgehende Verschärfungen vorgenommen habe, schränkte er auf meine Bemerkung, dass es jetzt also schlimmer war als zuvor, sogleich ein:

Ich denke, dass es in der Regierung sehr aufrichtige Menschen gibt, die kämpfen, die für Menschenrechte und die Demokratie eintreten wollen, damit sie sich in der Türkei etablieren. Aber es gibt einen nationalistischen Flügel, der von innen Widerstand leistet. Das zeigt sich von Zeit zu Zeit. Der Schlingerkurs der Regierung hängt meiner Meinung nach damit zusammen.

Der Vorsitzende berichtete, dass sie in Treffen und Beratungsrunden mit der Regierung eingebunden seien, dass die Regierung sie in die Lösung der kurdischen Frage einbeziehe. Die Treffen verliefen sehr offen, Probleme würden angesprochen. Er begründete die Einschränkung seiner Kritik mit dem Verweis auf einzelne Parteimitglieder, denen er auf diesen Treffen begegnete und die er aufgrund ihrer Verwurzelung in der islamischen Menschenrechtsbewegung für integer hielt.

Einzelne Personen wurden zu Gateholdern, weil Diskrepanzen zwischen Idealen und realen Entwicklungen auftauchten. Der Gateholder fachte Hoffnungen an, dass es genug Widerspruchsträger in der Partei geben könnte, um verhinderte Auseinandersetzung, ausbleibende Diskussion innerhalb der Partei irgendwann in der

Zukunft mal führen zu können. Er hielt entweder selbst an den Idealen fest und wirkte dadurch integrierend oder er integrierte Personen, die an den Idealen festhielten, während die Partei in der realen Politik sich von den Idealen entfernte, indem sie Krieg führte, nationalistisch agitierte und ihre Kandidaten opportunistisch rekrutierte.

6.7.2 Bewegungsgeschichtliche Bindung

Die Breite der islamistischen Bewegung, die seit den 1970ern sich sukzessive in allen gesellschaftlichen Bereichen organisiert hatte, bildete die Grundlage für den zweiten Mechanismus: die bewegungsgeschichtliche Bindung, die über Kämpfe mit einem »Außen« hergestellt wurde. Der gerade erwähnte islamische Menschenrechtsverein war Anfang der 1990er von einem sehr breiten Spektrum sunnitischer Intellektueller gegründet worden. Den initialen Schwerpunkt seiner Tätigkeiten bildeten Kämpfe, die zunächst auf der Grundlage der Erweiterung des als Grundrecht begriffenen sunnitischen Sonderstatus und dann für dessen Verteidigung und gegen kemalistische Diskriminierung (Kopftuchverbot) geführt wurden. Der 1997er Prozess, der mit diversen Verboten und der Verhinderung von Karrieren einherging, hatte ein starkes Notwendigkeitsbewusstsein geschaffen, die religiösen Reihen geschlossen zu halten. In den späten 2000ern hatten mit der kurdischen Frage verbundene Kämpfe eine Erweiterung des Tätigkeitsfelds des Vereins und damit auch eine relative Ablösung von den allein auf die sunnitische Identität bezogenen Kämpfen initiiert. Doch trotz inzwischen manifester Widersprüche, entstanden in der siebenjährigen Regierungstätigkeit der AKP, schätzte der Vorsitzende des Vereins in Diyarbakır die Wirksamkeit menschenrechtlicher Ideale in der Partei weiterhin als hoch ein, zumal die Kämpfe um die Wiederherstellung des sunnitischen Sonderstatus und Aufhebung der Diskriminierung durch das pauschale Kopftuchverbot noch nicht ausgefochten waren.¹⁰¹ Die Einbindung in das soziale Netzwerk, das bewegungsgeschichtlich gekennzeichnet war, ließ ihn einen nationalistischen Flügel bestimmen, um die Verzerrung der integren Absichten der Bewegung, der er sich angehörig fühlte, zu begreifen.

Die bewegungsgeschichtliche Bindung integrierte auch radikale Islamisten wie den Grundschullehrer, der die Studenten unterwies hatte, bevor sie sich an den Koranlehrer der Diyanet wendeten (vgl. Kap. 6.1.3), sowie Mitglieder eines islamistischen Vereins in Izmir, die die AKP für nicht islamisch genug hielten. Der Verein

101 Der Menschenrechtsverein spaltete sich zu einem späteren Zeitpunkt an der Frage der Niederschlagung des Juni-Aufstands durch die AKP im Jahr 2013. Einige Gründungsmitglieder des Vereins schlossen sich der HDP und einige der CHP an. Die bewegungsgeschichtliche Bindung überdauerte in diesem Fall nicht die Kämpfe um den sunnitischen Sonderstatus, der durch die Schulreform von 2012 wieder weitgehend hergestellt worden war.

engagierte sich besonders für die Gleichstellung der Imam Hatip Schulen und Aufhebung des Kopftuchverbots. Im Umfeld des Vereins bewegte sich auch eine kleine Gruppe von Studenten, die im Koran nach Anhaltspunkten für eine »Alternative zum Kapitalismus« suchten. Islamistische Weggefährten vor Augen, die ehemals für eine gerechte Gesellschaft gestritten, nun aber Reichtum angehäuft hatten, wurden sie von einem Unbehagen mit dieser Entwicklung angetrieben. Sie leisteten jedoch keine angeleitete Begriffsarbeit, die eine Kritik der kapitalistischen Produktionsweise ermöglicht hätte, verloren sich stattdessen in der Vielfalt möglicher Interpretationen des Koran. Ihr konkretes politisches Wirken blieb auf Aktivitäten begrenzt, die innerhalb des von der AKP vorgegeben Möglichkeitsraums, in die Behauptung des sunnitischen Sonderstatus, eingebettet blieben. Unter der Regierung der AKP konnten sie frei agieren, während sie von den »Laizisten« Repressionen erwarteten, die ihre Laufbahnen bedrohten und die Abwertung der mit der religiösen Erziehung assoziierten kulturellen Ressource Bildung fortsetzen würden, die durch den 1997er Prozess eingeleitet worden war. Der Bezug auf eine Geschichte der Ausgrenzung aus den staatlichen Institutionen durch das kemalistische Gegenüber in Kombination mit einem religiösen Idealismus überbrückte Differenzen innerhalb des Kollektivs, bevor sie zu Spaltungen werden konnten.

6.7.3 Gemeinschaftsbildende Praxis

Als drittes Element trat die gemeinschaftsbildende Praxis in der Gruppe hervor. Für das Wirken dieses Mechanismus, der durch gemeinsames Lernen und Aneignung von Weltauffassungen, durch praktizierte Religion gruppenbildend wirkte, stehen bereits exemplarisch der Koranunterricht (Kap. 6.1.3), das Sohbet der Nurcu (Kap. 6.6.1) oder die AKP-Jugendtreffen, obgleich bei letzteren der religiöse Aspekt nicht immer im Vordergrund stand. Voraussetzung für das Wirken war die Bereitschaft der Teilnehmer, die Regeln der Gruppe zu befolgen und sich in die autoritären Strukturen einzufügen. War diese Bereitschaft nicht vorhanden, kam es zu Ausschlüssen, so bei einem Studenten, der nach seiner ersten Ankunft in Izmir notgedrungen, weil über keine ausreichenden finanziellen Mittel verfügend, in einem Wohnheim einer islamischen Gemeinschaft untergekommen war, das offenbar auch Akteuren Unterkunft bot, die keine Assoziierten der Gemeinschaft waren. Schon nach wenigen Wochen habe er vor dem Rauswurf gestanden, weil er gerne diskutierte, wie er sagte. Dass er Meinungen vertrat, die von denen der Gemeinschaft abwich, sei zum Problem geworden, als er die Differenzen ausdiskutieren wollte. Er sei dem Rat eines Abi (»Älteren«) gefolgt, sich solange zurückzuhalten, bis er sich nach einem Jahr eine andere Unterkunft leisten konnte. Seine Erzählung fügt sich in meine Beobachtung ein, dass islamistische Akteure, die keiner religiösen Gemeinschaft angehörten, die nicht in von religiösen Autoritäten angeleitete Rituale eingebunden waren, die die Diskussion lenkten und ihr enge

Grenzen steckten, weniger festgelegt und offener gegenüber Einflüssen von außen waren. Ihnen fehlte die geregelte paternalistische Praxis der Mitglieder der islamischen Gemeinschaften. Ihre Integration in das islamistische Hegemonieprojekt wurde in erster Linie durch die Mechanismen des Gateholder und der bewegungsgeschichtlichen Bindung in Konfrontation mit dem Kemalismus aufrechterhalten. Sie wurden jedoch auch durch eine gemeinschaftsbildende Praxis integriert, die durch Bildungsaktivitäten der Partei unter der Bezeichnung Politische Akademie hergestellt wurde. Im Folgenden gebe ich meine Einblicke in diese Bildungsaktivität als Aushandlungsprozess einer Gruppenidentität wieder, bei dem Abweichungen zurückgeholt und Konsens wiederhergestellt wurde.

Hale und Özbudun schreiben in ihrem Buch über die AKP, dass »der Unterschied zwischen einer Massenpartei und einer Kader- beziehungsweise Volkspartei über den Stellenwert parteiinterner Bildung und Indoktrination« (2010: 48, Übersetzung E.B.) festgestellt werden könne. Im Unterschied zu anderen Parteien in der Türkei stufen sie die AKP auf der Grundlage ihrer gezielten und umfangreichen Bildungsaktivitäten als Kaderpartei ein. Die ersten Interviews, die ich mit AKP-Mitgliedern in Izmir führte, stützten diese Einschätzung. Es hieß, seit 2004 fänden in allen Provinzen regelmäßig Seminarreihen gegen eine geringe Teilnahmegebühr statt, die auch für Nichtmitglieder offen seien. Die Rede war von der Politischen Akademie. Insbesondere die Parteijugend, auch der Parteivorstand seien aufgefordert, an der Akademie teilzunehmen, verpflichtend sei die Teilnahme für diejenigen, die für ein politisches Amt kandidierten. Als Themen vergangener Seminarreihen wurden »Good Governance in der Kommunalverwaltung« und »Self-Improvement« genannt, wofür die Partei auch Professoren engagiert habe, die auf Hochschulniveau unterrichteten. Bei der letzten Runde hätten 18.000 Absolventen ein Zertifikat erhalten. Durch die Interviews entstand bei mir der Eindruck reger Bildungsaktivitäten. Im Laufe der Zeit erfuhr ich durch Gespräche, dass es erhebliche Probleme bei der Teilnahme gab. Anfangs seien zu den Seminaren, die für 60-70 Leute konzipiert waren, nur 6-7 gekommen. Als die Teilnahme daraufhin verpflichtend gemacht wurde, hätten viele zwar die Teilnehmerliste unterschrieben, aber nicht teilgenommen.

Die Veranstaltung mit Hüseyin Çelik, die ich in einem früheren Kapitel über die Formen des Kulturkampfs in der AKP-Periode geschildert habe (S. 197ff.), war die Eröffnung einer solchen akademischen Bildungsreihe im Zuge der sogenannten Demokratischen Öffnung. Die Eröffnungsveranstaltung endete ohne Diskussion. In den folgenden beiden Monaten wurden Seminare angeboten, die in der Izmirer Parteizentrale abgehalten wurden. Die ersten beiden Seminare bestanden aus Vorträgen von Parlamentsabgeordneten und blieben ohne kontroverse Diskussion. In Vortragsform wurden die Säulen des Konservatismus – die Familie, die Tradition, die Nation und die Religion – sowie Eckpunkte der konservativen Geschichtsauffassung umrissen. Diese möchte ich nochmals in Erinnerung rufen: Das Ende

des Osmanischen Reichs als Beginn einer Unterdrückungsgeschichte des religiösen Volks und die DP-Periode als Phase der Entwicklung des »kulturell Authentischen«, die durch einen »bürokratischen« Putsch beendet wurde. Redner und Teilnehmer einigten sich mühelos darauf, dass Symbole der »DP-Freiheit« in der Wiedereinführung des arabischen Gebetsrufs und der »Befreiung der Religion aus der Klan-destinität« bestanden.

Die Teilnehmerzahl der ersten beiden Seminare lag bei etwa 20 und war fast ausschließlich auf die Parteijugend begrenzt. Aus dem Parteivorstand kamen keine Teilnehmer. Erst die dritte Veranstaltung unterschied sich, sie war mit etwa 50 Teilnehmern, überwiegend junge Männer aber auch ein paar junge Frauen, die sich separat setzten, gut besucht. Es wurde rege diskutiert. Der eingeladene Redner war ehemaliger landesweiter Vorsitzender der gleichen islamischen Menschenrechtsorganisation, deren Provinzvorsitzenden von Diyarbakır ich schon zitiert habe. Sein Vortragsthema hieß Menschenrechte. Er begann mit einer internationalen Geschichte der Menschenrechte, der er keine islamische Interpretation zur Seite stellte, wie vielleicht aufgrund des islamischen Kontexts zu erwarten gewesen wäre. Stattdessen betonte er die Universalität von Menschenrechten und grenzte sie gegen eine kulturelle Relativierung ab. Akzeptanz von Differenz sei zentrales Prinzip von Menschenrechten, die nur in einem Rechtsstaat mit Gewaltenteilung und Bürgerrechten garantiert werden könnten, weshalb Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit sich gegenseitig bedingten. Auf die zu dieser Zeit im Rahmen der »Demokratischen Öffnung« diskutierten Themen des Rechts auf muttersprachlichen Unterricht in Kurdisch und der Anerkennung alevitischer Gebetsstätten Bezug nehmend befand er, dass diese als Menschenrechte anzuerkennen und rechtlich zu garantieren seien.

Nachdem er seinen Standpunkt dargelegt hatte, ließ der Redner die TeilnehmerInnen zu Wort kommen. In einer Reihe von Kommentaren hoben diese hervor, dass Menschenrechte vor allem gegenüber Afrikanern und Muslimen nicht eingehalten würden. Warum nicht über die dahinterstehenden Ursachen, den Kolonialismus und die Doppelzüngigkeit des Westens, gesprochen werde, wurde gefragt. Implizit war mit diesen Fragen ein Perspektivwechsel verbunden, indem nicht die inländische (Rechts-)Lage, sondern die »eigene« Diskriminierung durch das westliche Ausland thematisiert wurde. Der Redner stimmte der Benennung dieser Ursachen zu, betonte aber zugleich, dass die Praxis der Anderen keine Ausrede für die Nichtthematisierung eigener Praxis sein dürfe. Er thematisierte erneut die Problematik der Nichtanerkennung von Differenz und führte aus, dass in der Türkei die Ursache ausbleibender Anerkennung beim Staat liege, der Angst vor den Bürgern habe. Infolge der Gründungsgeschichte und des Befreiungskrieges lebe der Staat in einer permanenten Psychologie der Angst, von außen wie von innen angegriffen und zersetzt zu werden. Differenz werde vorschnell als Separatismus wahrgenommen. Erneut auf die »Demokratische Öffnung« Bezug nehmend befand er, dass die

Menschenrechte eingelöst werden könnten, wenn die Staatsgewalt ihre Angst ablege. Durch die Regierung der AKP sei dies erstmals in den Bereich des Möglichen gerückt.

Auf diese Problembestimmung, die den Staat als Eigenwesen begriff, das sich vom »Volk« entfremdet hatte, folgte eine zweite Reihe von Kommentaren. Sie suchte die Tanzimat-Reformen im 19. Jahrhundert als Beginn eines Auseinanderlaufens von Staat und Volk im Osmanischen Reich zu erinnern. Da die Republik sich in dieser Tradition entwickelt habe, habe sich die Türkei nicht demokratisieren können. In den Kommentaren ausdrücklich ausgeklammert wurde die DP-Periode, in der eine demokratische Entwicklung – ein Zusammenrücken von Staat und Volk – eingeleitet aber durch den Putsch unterbrochen worden sei. Diese Kommentare griffen zwar die These der Verselbständigung staatlicher Aktionen aus »Angst vor dem Volk« auf. Doch sie verlegten deren Ursprung um einige Jahrzehnte weiter zurück und betonten erneut als Ursache der Problemstellung eine »westlich« beeinflusste Politik, mit der die Tanzimat-Reformen (S. 126f.) angezeigt wurden. Auf der von den TeilnehmerInnen neu bestimmten thematischen Grundlage handelten der Redner und die TeilnehmerInnen in der Folge einen Konsens aus, bei dem sich der Redner den TeilnehmerInnen annäherte. Hergestellt wurde eine Perspektive auf das Osmanische Reich, durch die es zum positiven Bezugspunkt für Menschenrechte und Anerkennung von Differenz wurde. Obwohl der Redner damit begonnen hatte, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung als Bedingung für die Umsetzung von Menschenrechten zu erläutern, gab er diese Position auf. Er unterstrich sogar, dass das Osmanische Reich in seiner Hochphase, also weit vor dem 19. Jahrhundert, einem menschenrechtlichen Ideal sehr nahegekommen sei. Damit akzeptierte er, dass ausgerechnet die Tanzimat-Periode, in der erstmals rechtsstaatliche Voraussetzungen für die Gleichstellung ethnisch-religiös verschiedener Gruppen geschaffen wurden, zum Ausgangspunkt der Unterdrückung von Menschenrechten gemacht wurde. Der Konsens, dass die Probleme mit dem Niedergang des Osmanischen Reichs begonnen hatten, von der Tanzimat-Periode über die Jungtürken in die heutige Zeit fortgetragen wurden, war hergestellt. Damit verbunden war, dass die Abdülhamit-Periode, in der die Verfassung und erste rechtsstaatliche Versuche aufgehoben, die Dominanz der sunnitischen Gruppe wiederhergestellt und der Genozid eingeleitet wurde, implizit zu einem positiven Bezugspunkt avancierte. Die explizite Ausklammerung der DP-Periode als demokratische Zwischenphase unterstrich den Konsens, dass die »eigentliche« Unterdrückung sich gegen Muslime richtete. Während sich der Redner den TeilnehmerInnen annäherte, beharrten diese auf ihrer Position, dass Menschenrechte vor allen Dingen ein Vorwand für westliche Interventionen seien.

Die Gruppe vermochte es, den türkisch-sunnitischen Führungsanspruch, wie er in der Türkisch-Islamischen Synthese zum Ausdruck kommt, durch die Konstruktion einer notwendigen Selbstbehauptung gegen die vermeintliche Infiltrati-

on von Konzepten und Regeln für das gesellschaftliche Zusammenleben aus dem Westen zu legitimieren. Die Abgrenzung, die der Redner gegenüber einer kulturellen Relativierung von Menschenrechten als universales Konzept vorgenommen hatte, war aufgehoben. Die Gruppe entzog sich einer Thematisierung aktiver Verantwortung für historisches und aktuelles Geschehen, indem sie sich in die Kontinuität einer konstruierten Gruppe der Muslime stellte, die als unterdrückt und passiv erschien, obwohl sie realiter einen privilegierten Status innehatte. Die Gruppe wollte nicht über die Rechte von Kurden oder Aleviten, sondern über ihre eigenen Rechte als unterdrückte Gruppe sprechen. Dafür war sie angewiesen auf eine Opferidentität. Der Redner des Menschenrechtsvereins, der aus der Gruppe ausgebrochen war, indem er eine rechtsstaatlich-universale Perspektive eingenommen hatte, wurde von der Mehrheit wieder zurückgeholt.

6.7.4 Resümee der Integrationsmechanismen

In den Praktiken des Kollektivs fand eine bestimmte Vermittlung von Widersprüchen statt. Sie stieß an Grenzen, wenn Diskrepanzen zwischen Idealen und realen Entwicklungen virulent wurden, wie im Zusammenhang mit Opportunismus, der Frage des Kriegs, der Anerkennung von kultureller Selbstbestimmung und Differenz. Da die Widersprüche nicht bearbeitet, sondern verdeckt beziehungsweise temporär überbrückt wurden, Auseinandersetzung verhindert wurde, blieben die Diskrepanzen als Sollbruchstellen des Kollektivs bestehen. Sie wurden insbesondere in den Fällen zu Herausforderungen, wenn es kämpfende Gruppen wie die kurdische Bewegung gab, die auf die Einlösung der Ideale drängten beziehungsweise diese als Täuschungen erkennbar machen konnten, während der Bezug auf eine Geschichte der Ausgrenzung aus den staatlichen Institutionen durch das kemaistische Gegenüber in Kombination mit einem religiösen Idealismus Differenzen innerhalb des Kollektivs zu überbrücken verhalf, bevor sie zu Spaltungen werden konnten.

6.8 Resümee der Konstitutionsmerkmale der intellektuellen Führungsgruppe

Ein übergreifendes Charakteristikum meiner Beobachtungen religiöser Praxis besteht darin, dass die religiösen Intellektuellen keine Trennlinie zwischen Glauben und Wissen zogen. Mit Blick auf eine Gesellschaft, in der aufgeklärtes Wissen und religiöse Erziehung nebeneinander zu stehen lernen mussten und ein Kompromiss gefunden wurde, indem Religion als »Glaube« neben das aufgeklärte Wissen gestellt wurde, ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die religiösen Intellektuellen ihrem Selbstverständnis nach nicht einen Glauben praktizierten, son-

dern den Weg des Wissens beziehungsweise der Wahrheit beschritten, die sie teils sehr offensiv als die einzig mögliche und legitime vertraten. Da die religiösen Akteure im Sichtfeld meiner Feldstudie nicht an Gott glaubten, sondern »wussten«, dass Gott – zudem einzig in der von ihnen aufgefassten Form – existiert, ist es auch irreführend, die Aktivitäten dieser Akteure mit dem Konzept der »faith-based politics« (Ozgur 2012) zu analysieren. Die religiösen Akteure machten keine Politik auf der Grundlage des Glaubens, sondern nach den Richtlinien richtigen Wissens. Selbst wenn sie das Wort Glauben benutzten, was nur als Ausnahme vorkam, verwendeten sie es gleichbedeutend mit richtigem Wissen. Vor dem Hintergrund, dass sie sich für wissend hielten, begriffen sie andere als unwissend und dumm oder als Gottesleugner. Ein gleichberechtigtes Nebeneinander verschiedener Religionen, unterschiedlicher Konfessionen oder Weltauffassungen ist aus dieser Perspektive undenkbar. Bestenfalls denkbar ist ein Tolerieren aus der Position des Überlegenen.¹⁰²

Diese Einsicht in die Selbstauffassung der religiösen Intellektuellen, die ich aus meiner Feldforschung gewann, hatte auch Konsequenzen für die sprachliche Analyse und Übersetzung des religiösen Vokabulars. Anfangs übersetzte ich in durchaus üblicher Weise das Wort »mümin« als »Gläubiger« und »kâfir« als »Ungläubiger«. Mit dieser Übersetzung unterstellte ich religiösen Akteuren jedoch, dass sie sich über den Glauben definierten und von anderen unterschieden. Die religiösen Akteure, denen ich begegnete, unterschieden sich aber nicht bloß von anderen, sondern begriffen das Muslimsein als eine Wahrheit, die alle Bereiche des Lebens, auch die der Wissensproduktion integrierte. Ein »mümin« war für sie kein »Gläubiger«, sondern jemand, der die Wahrheit über die Existenz Gottes anerkannt oder erworben hatte und nach den »Regeln des Islam« lebte. Mit »kâfir« wurde so nicht ein »Ungläubiger«, sondern jemand bezeichnet, der diese Wahrheit (noch) nicht erkannt hatte oder leugnete. Die Aufgabe, das Wissen über die Wahrheit weiterzutragen, wurde damit zugleich zu einer Aufgabe, der Gesellschaft den »richtigen« Weg aufzuzeigen: eine Führungsaufgabe. In der Aufgabendefinition der Diyanet ist diese Führungsaufgabe mit dem Begriff »Aufklärung« umschrieben. Aufklärung bedeutet allerdings gerade nicht Aufklärung des Volkes über den Glauben, sondern Aufklärung darüber, was das richtige Wissen ist.

Die Konstitutionsmerkmale der intellektuellen Führungsgruppe des islamistischen Hegemonieprojekts lassen sich vor diesem Hintergrund in fünf Unterpunk-

102 Wie dargelegt, haben die Theologen Auslegungsstrategien entwickelt, durch die sie in die Lage versetzt werden, nicht-theologisches Wissen als untergeordnetes Wissen zu akzeptieren und in ihren Schulen zu vermitteln. Diese Vermittlungsfähigkeit öffnete ihnen den Weg zurück zur Übernahme der gesellschaftlichen Führungsfunktion, die sie in der Spätphase des Osmanischen Reichs verloren hatten, in Abstimmung mit den Erfordernissen des kapitalistischen Entwicklungswegs.

ten zusammenfassen. In der Ausführung der Führungsaufgabe und in ritualisierter Praxis (Sohbet, Tefsir, Beten) reproduzierten die religiösen Intellektuellen bestimmte Selbst- und Weltauffassungen sowie Distinktionspraktiken, durch die sie sich als besondere Gruppe konstituierten. Als grundlegendes Element tritt, erstens, die Formierung eines paternalistischen Führungsverhältnisses zwischen Gebildeten und Ungebildeten hervor. Dieser Formierung unterliegt die Arbeitsteilung in der bürgerlichen Gesellschaft.¹⁰³ Als allgemeine Intellektuelle reproduzieren und rechtfertigen die islamistischen Intellektuellen die hierarchische Arbeitsteilung, indem sie sich gegenüber dem »Volk« als geistig erhaben begreifen. Zweitens erheben sie sich als besondere Intellektuelle über die Gesamtheit der Intellektuellen. Sie sind der Überzeugung, über ein spezielles Wissen zu verfügen, das den wahren und richtigen Weg aufzeigt. Über das Bewusstsein, wissender oder aufgeklärter als alle anderen zu sein, nahmen sie sich im drastischsten empirischen Fall, der in dieser Studie angeführt wurde, heraus, »Gehirne zu formatieren«. Im Rahmen konservativ-islamischer Auffassungen sind sie, drittens, überzeugt, die Gesellschaft am besten schützen zu können. Sie fühlen sich moralisch überlegen, die Anderen werden als verirrt, fehlgeleitet und schmutzig markiert, mit Kriminalität und Praktiken in Verbindung gebracht, die die Gesellschaft von innen zerrütteten. Die Praktiken des Kollektivs der Intellektuellen im Umgang untereinander sind, viertens, autoritär geprägt. Diskussionen sind nicht erwünscht, der Handlungsspielraum für Abweichler ist eng und nur auf der Grundlage einer gemeinsamen islamischen Identität oder besonderer Konstellationen gegeben, die im Rahmen strategischer Notwendigkeiten und in Auseinandersetzung mit anderen Hegemonieprojekten auftreten. In den Praktiken der Intellektuellen findet, fünftens, eine paternalistische Vermittlung gesellschaftlicher Widersprüche statt, die jedoch nicht immer klappt, weil die Praxis von Widersprüchen durchzogen bleibt, Diskrepanzen zwischen Idealen und realen Entwicklungen auftauchen, die insbesondere in den Fällen eine Herausforderung darstellen, wenn es kämpfende Gruppen gibt, die ein anderes Wissen vertreten.

103 Intellektuelle Tätigkeiten setzen die Verfügung über materielle Ressourcen voraus. Mit ihnen verbunden ist in der Regel eine Besonderung und in der Folge oftmals das Privileg, sich der intellektuellen Tätigkeit – insbesondere der Bildung und dem Studium – zuwenden zu können. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung bedingt, dass andere die körperliche Arbeit verrichten müssen, die in der Regel nicht oder nicht gleichermaßen über entsprechende Ressourcen – weder Geld und Zeit, noch das kulturelle Wissen – zur Ausübung der intellektuellen Tätigkeit verfügen. Intellektuelle Praxis, die nicht auf die Aufhebung solcher gesellschaftlicher Arbeitsteilung, die ungleiche Positionen festlegt, drängt, konstituiert sich daher als Herrschaftspraxis, durch die HandarbeiterInnen strukturell zu Beherrschten werden.