

III. SCHLUSSFOLGERUNGEN UND AUSBLICK

1. Zusammenfassung der Ergebnisse

Die hier vorgelegten Untersuchungen ließen sich von der Idee leiten, daß sich die Analyse des Islam nicht auf die Suche nach einem jenseits aller historischen Erscheinungsformen in der Tiefe schlummern- den Wesen begeben soll. Beim Studium des Islam muß unabdingbar die konstitutive Bedeutung der Geschichtlichkeit gewürdigt, d.h. der Gegenstand in den je spezifischen geschichtlichen Kontext eingeordnet werden. Die Rechtspraktiken im islamischen Kulturkreis, die „faktische Laizität“, zeugen mit ihrer gewissermaßen institutionalisierten doppelten Lagerung zwischen dem (z.B. altarabischen bzw. türkischen) Gewohnheitsrecht und dem religiösen Gesetz (Scharia) von der Geschichtlichkeit, von der der Islam unmittelbar erfaßt ist.

Der Geschichtlichkeit wurde gemäß dieser Prämisse auch in der Analyse des neuzeitlichen türkischen Islam konstitutive Bedeutung zugemessen. Das Verständnis des Islam mit seinen unterschiedlichen Ausformungen in der Türkei erforderte folglich die Einbeziehung der Einflüsse, die aus der Begegnung mit der westlichen Moderne hervorgegangen sind. Dies hatte in verschiedener Hinsicht Konsequenzen.

In *methodischer* Hinsicht mußte sich die vorliegende Studie weitgehend auf die historische Materie einlassen und sich mit konkreten gesellschaftlichen Diskursen und ihrer institutionellen Umsetzung beschäftigen.

In *methodologischer* Hinsicht wurde vermieden, zwischen unterschiedlichen Artikulationsweisen des Islam nach dem Maßstab der Authentizität zu entscheiden. Selbstverständlich kommen die jeweiligen Konzeptualisierungen des Islam wie z. B. die laizistische oder die islamistische nicht ohne den Wahrheitsanspruch aus. Für die Akteure ist es immer der „wahre“ Islam, den sie jeweils formulieren und institutionell umzusetzen anstreben. Für eine soziologische Studie gebot es sich allerdings, den Islam immer schon als diskursiv umkämpft zu verstehen und die verschiedenen Konzeptionen desselben als Artikulationen gleichermaßen ernst zu nehmen. In diesem Sinne ist die laizistische Konzeption des verwalteten Islam, für die Religion letztlich eine Gewissensangelegenheit bleiben soll, genauso „authentisch“ wie die Version der Orthodoxie. Im gleichen Sinne wurde die im islamisti-

schen Diskurs artikulierte Version des Islam ebenfalls nicht am Maßstab seiner vermeintlichen Authentizität oder Nichtauthentizität bemessen. Jenseits dieser diskursiven Ausgestaltungen existiert kein reiner, außerdiskursiver Islam, an dem man die konkreten Artikulationen nach ihrer Ferne oder Nähe bewerten könnte. Für eine diskursanalytisch verfahrenende Untersuchung ist die Bedeutung des Islam immer schon in dem Sinne umkämpft, daß die Bedeutung dessen, was der „wahre“ Islam sei, aus konkurrierenden Antworten hervorgeht. Dabei beziehen sich die jeweiligen Positionen auf spezifische Aspekte des Islam, intensivieren sie, während andere Aspekte bzw. historische Erfahrungen unterbelichtet werden. In diesem Prozeß der Artikulationen, in denen die Bedeutungen von dem, was Islam sein soll, fixiert werden, wird jedoch nicht einfach ein vorgängig abgeschlossener Islam mehr oder weniger wiedergegeben. Es ereignen sich unvermeidlich Transformationen des Islam in den unterschiedlichen Rekonstruktionen jenseits der subjektiven Intentionen der Beteiligten.

In *theoretischer* Hinsicht galt es die jeweiligen Artikulationen, die nicht im Hinblick auf ihre vermeintliche Authentizität gegeneinander ausgespielt werden dürfen, auf den geschichtlichen Kontext zu beziehen. Die Instrumente, Modi und spezifischen Inhalte jeweiliger diskursiver Artikulationen waren daher erst aus dem Kontext des kulturübergreifenden Austausches heraus zu verstehen. Die Aneignung der islamischen Kulturbestände erfolgt demnach nicht jenseits der gravierenden Folgen, welche die Verwestlichung der Welt (in der „Zeit des Weltbildes“), auch in den nichtwestlichen Kulturen ausgelöst hat. Die *Machbarkeit der Gesellschaft* ist die allgemeine Bezeichnung für die Vision, ohne die politische Entwicklungen auch in den muslimischen Gesellschaften der Neuzeit nicht angemessen erfaßt werden können. Es sei denn, man will die lange Geschichte der Modernisierung in der muslimischen Welt gemäß dem Duktus des spezifischen islamistischen Diskurses als einen „Irrweg“ in der gesamtislamischen Geschichte diffamieren.

Diese gesellschaftstechnische Vision ist auch in der Türkei sowohl über theoretische Diskurse als auch in Gestalt praktischer Politik infolge der Übernahme moderner politischer Rationalität (hier vorrangig als Staatsraison praktiziert) wirksam geworden. Die diskursiven Artikulationen des Islam stehen mit mehr oder weniger Intensität und auf je eigentümliche Weise im Zeichen dieser Vision bzw. ihrer praktischen Umsetzung mit Hilfe von Staatsraison. Damit sind auch die drei Elemente der Analyse wiedergegeben:

a) Im *modernistischen* Diskurs führte *Staatsraison* als die *dominante* politische Technik dazu, die Religion aus dem öffentlich-politischen Bereich als explizite politische Ideologie vorweg auszuschließen, um

sie gleichzeitig in den Staatsapparat einzubinden, wobei die Verwaltung der Religion infolge der Machtverhältnisse mehr und mehr inhaltliche Züge annahm. Die Staatsraison trug dabei zur Formierung einer Gesellschaft bei, in der sich die Religion aus einer Vielzahl von lokalen Praktiken und Ideen zu einer zentral verbreiteten und verwalteten Angelegenheit entwickelte. Religion sollte hiernach zunächst den moralischen „Kitt“ für den gesellschaftlichen Zusammenhalt bereitstellen. Nach und nach übernahm sie jedoch die Funktion eines ideologischen Ferments. Somit hat die laizistische Verwaltung der Religion bei gleichzeitiger Beschränkung derselben auf spezifische gesellschaftliche Funktionen und auf eine private Gewissensangelegenheit *zugleich* die infrastrukturellen Bedingungen für eine zentral geschaltete, religiöse Durchdringung der Gesellschaft vorbereitet. Die Religion entwickelte sich aber durch ihren strategischen Einsatz zu einem Instrument in Machtspielen, die sich nicht mehr auf das alte Herrschaftsverhältnis zwischen dem Souverän und den Untertanen beschränken lassen. Dies ist eine Ambivalenz, die wesentlich in den strategischen Einsatz der Religion eingebaut ist. In ihr sind nämlich gleichzeitig die Bedingungen der Möglichkeit dafür gegeben, daß die in die Gesellschaft hineingespielte strategische Handhabe der Religion in der Gesellschaft selbst als Gegenmacht aufgegriffen und gegen die staatliche Macht eingesetzt wird.

b) Das institutionelle Mittel der Verwaltung der Religion ist die in der *Diyanet* organisierte *Orthodoxie*, deren Verhältnis zu den gesellschaftstechnischen Zielen der politischen Macht sich durch ein eigenartiges In-der-Schwebe-Lassen auszeichnet. Sie bekennt sich zu der bzw. akzeptiert die Laizität, ohne daß sich dadurch für die Orthodoxie grundsätzliche Widersprüche ergäben, welche die innere Rationalität der Lehre betreffen und deshalb zum Gegenstand diskursiver Auseinandersetzungen erhoben werden müßten. Dabei kann sie ihre Haltung weitgehend aus ihrer erfolgreich praktizierten historischen Praxis heraus begründen, die immer schon eine gewisse Allianz mit dem Herrscher enthielt.

Die Ambivalenz stellt sich allerdings auch für die Orthodoxie, da sie sich mit der „bescheidenen“ Religionspolitik der Staatsraison, selbst in ihrer später immer stärker werdenden inhaltlichen Wendung, nicht *ganz* zufrieden geben kann. Letztlich ist doch das *formelle* Bekenntnis des Staates zum religiösen Gesetz nicht unerheblich, und von diesem Ziel würde die Orthodoxie nicht endgültig absehen. Ein solches Bekenntnis würde nämlich der Orthodoxie die aus der Laizität entspringenden Unwegsamkeiten ersparen, wie sie z.B. in Konflikten zwischen dem profanen und dem theokratischen Gesetz oder in der grundsätzlichen Kritik an der Religionspolitik eines säkularen

Staates vorkommen. Vor allem würde eine solche explizite Verpflichtung des Staates zur religiösen *Rechtleitung* die institutionelle Vormachtstellung der sunnitischen Orthodoxie gegenüber den identitätspolitischen Forderungen konfessioneller Minderheiten (wie z. B. von Aleviten) aufrechterhalten. Nichtsdestotrotz nimmt der Dissens zwischen der Orthodoxie und der laizistisch verpflichteten Politik nicht den Charakter eines prinzipiellen Konfliktes an. Entscheidend bleibt, daß der Staat unterhalb des offiziellen Bekenntnisses zur Laizität durch die Orthodoxie die „rechte Lehre“ betreibt und die Gesellschaft „religiöse Aufklärung“, tatsächlich jedoch „Rechtleitung“, erhält.

c) Das *Gesellschaftsmodell* islamistischer Intellektuelle wendet sich gegen die „uneindeutige“ Haltung der beiden zuvor Genannten in Bezug auf den Platz der Religion in der Gesellschaft und konzipiert den Islam im Modus einer alternativen Gesellschaft. Die Islamisten reflektieren den gesellschaftstechnischen Zug der Staatsraison, bauen ihre ideologische Produktion, weitgehend beeinflusst von den diskursiven Entwicklungen aus der westlichen Welt, genau auf seine Identifizierung und Kritik auf. Nicht nur wird dabei die staatliche Funktionalisierung der Religion durch deren Verwaltung angeprangert. Der Islamismus enthält auch gewisse bedrohliche Züge für die Orthodoxie, sofern er mit der zwischen der politischen Macht und der Orthodoxie bestehenden historischen Allianz schlechthin brechen will. Dabei wird auch das Monopol der Orthodoxie bei der Verwaltung des Heilserbes in Frage gestellt, indem die Islamisten, nahezu allesamt säkular gebildeten Laien, das Deutungsrecht für den „Text“ für sich in Anspruch nehmen. Die Auflösung der „Uneindeutigkeit“, ja der Ambivalenz, die sowohl in der laizistischen Religionspolitik als auch im Verhalten der Orthodoxie festgestellt werden kann, verwandelt sich jedoch im islamistischen Diskurs in eine Paradoxie. Ausgerechnet die Suche nach einem von den westlichen Einflüssen nicht kontaminierten, „authentischen“ islamischen Gesellschaftsprojekt treibt den Islamismus in die Vorstellungswelt der Moderne, in der die Ursprungsvisionen, der „mythische Regreß“, utopische Züge entwickeln. Aus der Vision der „machbaren“ *Gesellschaft*, die auch die Religion als einen spezifischen Bereich der Macht behandelte und ihr dabei eine bestimmte Funktion zuwies, wird die Idee einer *islamischen Gesellschaft* geboren. Die „Authentizität“ der islamistischen Rekonstruktion der Urvisionen verrät nur zu deutlich ihre genealogische Herkunft aus der modernen Gesellschaftsidee.

Das islamistische Gesellschaftsmodell greift ohne Zweifel auf die materialen Kulturbestände des Islam zurück. Diese werden jedoch in einem spezifischen Diskurs rekonstruiert, dessen Instrumente, Wis-

sensmodi und teilweise auch Inhalte nicht alleine aus dem klassischen Bestand des Islam stammen. Über diese einzelnen Formen der unbeabsichtigten Übernahme aus der modernen westlichen Kultur hinaus und sich auf deren Basis erhebend drückt sich die durch den Islamismus ausgelöste Transformation des Islam vor allem in der Konzeption von Gesellschaft aus. Es wird eine Gesellschaftsvorstellung in das islamische Denken eingeführt, die in ihrem Wesen bereinigt von Macht bzw. versöhnt erscheint und durch willentliches Handeln ins Werk gesetzt werden kann.

Die Behandlung der Frage, welche spezifischen Prägungen aus der Wirkung moderner Kulturinstrumente und deren institutionellen Verkörperungen in den islamisch geprägten Gesellschaften hervorgehen, greift allerdings solange nicht radikal genug aus, als deren Zusammenhang mit den kulturell wirksamen Formen der *Selbstkonstitution* aus der Analyse ausgeschlossen bleibt. Dieser „Mangel“ hat offengestanden auch unsere Reflexionen von Anfang an begleitet, obgleich das diesbezüglich erforderliche Problembewußtsein stets offen an den Tag gelegt wurde. Die Problematik mußte jedenfalls zunächst herausgestellt werden: Dafür wurden die laizistische Verwaltung der Religion und die reflexive Wendung der Ordnungsprinzipien durch den Islamismus analysiert. Die Bezugnahme auf Foucaults Analyse politischer Rationalität signalisierte tatsächlich bereits eine Sensibilität für die Aufgabe, sich mit der Genealogie der modernen Macht in einem Rahmen zu befassen, in dem die Formen und Funktionsweise der *politischen Technologien* und der *Selbstkonstitution* miteinander verknüpft werden sollen. Man müßte davon ausgehen, daß die realen Ausformungen der Machtpraktiken und Wissensformen nicht nur untereinander, sondern auch in Beziehung zu den Formen stehen, wie die Individuen ihr Selbst gestalten. Es gilt diese Beziehungen zwischen den übernommenen Machttechniken (Staatsraison) und Wissensformen (Einflüsse moderner Wissenschaften) noch um diejenigen zu den Selbstverhältnissen zu erweitern (oder zu erklären, falls dies nicht paßt). Die Dominanz der Staatsraison in der politischen Kultur gegenüber den liberalen Regierungstechnologien und das historische Arrangement der Orthodoxie mit der Staatsraison dürften wohl auch mit den Formen der Selbstkonstitution zu tun haben. Die Frage, warum die moderne politische Rationalität in Gestalt der Staatsraison am türkischen Beispiel so rasch in „Rechtleitung“ umschlug und sich nicht einfach auf die Sorge um die moralische Qualität der Bevölkerung beschränkte, wie Foucault es für die Staatsraison herausgearbeitet hatte, kann ebenfalls von hier aus im Hinblick auf die kulturspezifischen Brechungen globaler Diskurse, Praktiken und Institutionen behandelt werden. Das gleiche gilt auch für die Frage, wie sich die übernommenen Wissensformen hier tatsächlich etablierten und ob es dabei

auf eine ähnliche Weise zu spezifischen Brechungen kam; vor allem in Bezug auf deren innere Verknüpfung mit Machttechniken.

Im folgenden wird die Thematik der Selbstkonstitution vornehmlich in für die künftige Forschung vorbereitender Absicht angerissen. Die vorläufigen Ausführungen sollen hier lediglich das Problembewußtsein schärfen.

2. Ausblick: Kultur des Geständnisses, Kultur des Konventionalismus

Foucault war überzeugt davon, daß sich die moderne Macht in einem Zusammenhang mit Praktiken entfalten konnte, die das individuelle Selbst über Jahrhunderte hinweg durch besondere *Enthüllungspraktiken* geprägt haben. Die Durchsetzung der Biomacht, die „äußere“ Führung, war also in der westlichen Geschichte ohne die Vorbereitung der „inneren“ Führung durch die Selbsttechniken nicht zu denken.

Mit dem Hinweis auf die Selbsttechniken ist bereits ein für die künftige kulturübergreifende Forschung wesentlicher Punkt angesprochen. Die Bedeutung des Geständnisses als einer im Abendland angewandten Selbsttechnik erläutert Foucault durch eine kulturvergleichende Gegenüberstellung, auf die er aber nicht mehr zurückkommt. Er macht im Hinblick auf seinen Untersuchungsgegenstand *Sexualität* „zwei große Verfahren aus, die Wahrheit des Sexes zu produzieren“, deren systematische Bedeutung jedoch zweifellos über den spezifischen Gegenstand hinausweist. Der grundlegende Unterschied zwischen der in orientalischen Gesellschaften noch vorherrschenden *ars erotica* (1983: 74) auf der einen Seite und der modernen *scientia sexualis* besteht darin, daß diese „im Laufe von Jahrhunderten um die Wahrheit des Sexes zu sagen Prozeduren entwickelt hat, die sich im wesentlichen einer Form von Macht-Wissen unterordnen, die der Kunst der Initiationen und dem Geheimnis des Meisters streng entgegengesetzt ist“ (a.a.O.: 75). Es „handelt sich um das Geständnis“ (ebd.), das wirkungsgeschichtlich zu einer unendlichen *Vermehrung der Diskurse* geführt hat.

Die Überlegungen zu den *Technologien des Selbst*, die sich mit der Frage befassen, „wie wir auf direkte Weise unsere Identität geschaffen haben mit ethischen Selbsttechniken“ (Foucault 1993b: 169), münden bei Foucault in dem Urteil: „Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden“ (Foucault 1983.: 77). Wenn auch mit bedeutenden Veränderungen in ihrer Funktion, bildet die *Selbstenthüllung*, das ist die Quintessenz seiner Studien für unsere Überlegungen in prospektiver Sicht, eine *lange Tradition* in der abendländischen Geschichte. Foucault interessiert sich vor allem für *verbalisierende Prak-*

tiken der Selbstenthüllung respektive die eigentümliche, ethisch relevante Verknüpfung von Macht und Wissen, die ein besonderes Wahrheitsverhältnis konstituiert und in säkularisierter Form später die Matrix für die politische Rationalität und die Humanwissenschaften abgegeben hat. Eine solche Praktik erblickt Foucault in der *Pastoraltechnik*. Hier wird der Gläubige dazu angehalten, dem „Hirten“ die Wahrheit über sich selbst lückenlos zu erzählen. Dies perpetuiert nicht nur die bereits in der Antike entwickelte Technik der Selbstbeobachtung und daran anschließende genaue Aufzeichnung der Ergebnisse in Briefen und Tagebüchern, sondern stellt auch den Selbstbeobachter ins Machtverhältnis zu einer äußeren Instanz.

Die Geständnispflicht, die zunächst innerhalb der Praktiken der Buße lokalisiert war, weitet sich später in andere Bereiche aus. Sie steht dann, mit erheblichen Modifikationen, als Modell einer politischen Rationalität zur Verfügung, die sich ebenfalls, doch auf ihre eigene Art und Weise, um das Wohl der Einzelnen kümmern wird, indem diese zum Gegenstand von miteinander verknüpften Machtpraktiken und Wissensformen gemacht werden. Protestantismus (vgl. dazu auch Hahn 1982: 416ff), pädagogische und medizinische Disziplinen haben zudem erheblich dazu beigetragen, daß die Beichte ihre rituelle und exklusive Lokalisierung verloren hat. Seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart „sind die Techniken der Verbalisierung von den sogenannten Sozialwissenschaften in einen anderen Kontext transformiert worden“ (Foucault 1993a: 62; vgl. auch Hahn 1982: 407). So wurde auch die Geständnisteknik in unterschiedliche Beziehungen wie zwischen „Schüler und Pädagogen, Kranken und Psychiater, Delinquenten und Experten“ (Foucault 1983: 82) eingeflochten. Die Kultur des Geständnisses arbeitet somit in unterschiedlichsten Bereichen durch eine unendliche „Anreizung zu Diskursen“. In der „Vorliebe“ zu Geständnispraktiken und im Hinblick auf deren zivilisatorischen Folgen liegt ein grundlegender Unterschied zwischen der orientalischen und der okzidentalischen Kulturentwicklung.

Was sind die Konsequenzen der These, daß die Institutionen, Ideen und Instrumente einen spezifischen kulturellen *Hintergrund* aufweisen, für ihre Übernahme in andere Kulturen? Die Freilegung dieses Hintergrundes darf selbstverständlich nicht der Intention folgen, die Unmöglichkeit der Übernahmeprozesse nachzuweisen. Sie kann aber dazu dienen, sich für die unterschiedlichen Folgen des Einsatzes der übernommenen Instrumente, Konzepte und Techniken zu sensibilisieren. Die Relevanz der Fragestellung besteht darin, daß die besagten politischen Techniken und Wissensformen in einer Gesellschaft zum Wirken kommen, deren historisch-kultureller Hintergrund sich nicht mit Geständnistekniken in eine Verbindung bringen läßt, ja, sogar

auf einer Kultur beruht, die ihren Mitgliedern gerade von den Praktiken der Selbstenthüllung abrät.

Die Schwierigkeiten, die trotz der hohen Relevanz einer solchen Perspektive der Umsetzung der Foucaultschen Analyse von Selbst-*techniken* im Wege stehen, liegen schon im ersten Blick auf der Hand. Bereits die *geschichtliche* Konstitution des Begriffs von *Technik* im allgemeinen und *Selbsttechniken* im besonderen bzw. ihrer Transformationen gemahnt zur Vorsicht bei dessen umstandlosen Übertragung auf die Praktiken der Selbstkonstitution in der islamischen Kulturentwicklung. Ob nicht schon der Umstand, daß das Selbst zum Gegenstand von *Techniken* gemacht wird, eine kulturspezifische Entwicklung ist, müßte noch im Vorfeld geprüft werden. Daher sollte sich eine solche Untersuchung nicht von vornherein auf die Identifizierung von Selbsttechniken beschränken, statt dessen allgemeiner ansetzen und nach den (geschichtlichen) Formen der Selbstkonstitution fragen.

Wie bereits oben eingestanden, kann ich hier lediglich auf die Bedeutung dieses Aspektes hinweisen; eine eingehende Analyse kann hier nicht geleistet werden. Gleichwohl kann man einige Anhaltspunkte für die spätere Beschäftigung mit dem Thema anzeigen, auch ohne die eben angezeigte Schwierigkeit zuvor vollständig geklärt zu haben.

Wenn nicht direkt über mögliche Selbsttechniken, so könnte man sich wenigstens doch über eine spezifische Dimension des in den islamisch geprägten Gesellschaften wirksamen Wahrheitsverständnisses und der damit zusammenhängenden Selbstkonstitution an die Thematik herannähern. Es handelt sich um den *rituellen Konventionalismus*, der für den Modus der alltäglichen Kommunikation von paradigmatischer Bedeutung ist. Seine Relevanz müßte ebenfalls für die politischen Praktiken und Wissensformen noch herausgearbeitet werden.

Mit dem Begriff wird hier der Umstand beschrieben, daß das mögliche Verhältnis zwischen dem *rituellen* Akt und der *inneren* Haltung *unterbrochen* ist. Die Einhaltung des (nicht nur religiösen) Ritus geschieht konventionell und ohne einen kulturell bedeutsamen Zwang zur inneren Wertvertiefung. Das Thema ist bisher kaum behandelt worden, es lassen sich aber einige verstreute Hinweise in der Literatur finden. So besteht für Stauth das orientalische Wahrheitsverständnis in der „Akzeptanz des Ritus und nicht in seiner Essentialisierung“ (1993: 196). Der Islamwissenschaftler Tilman Nagel merkt in Bezug auf die „geläufige Form der islamischen Religiosität“ an, daß sie sich weitgehend auf den *äußeren Vollzug* des religiösen Ritus verlasse. Und er bringt sie in ein Oppositionsverhältnis zu der *individual-ethischen* Haltung, die demgegenüber entsprechend schwach ausfalle: „An die Stelle der Herausbildung eines gemeinschaftsdienlichen Ichs tritt somit *der eher äußerliche Vollzug der gemeinschaftlichen Rituale und*

Bekenntnisse. Sie werden, losgelöst von ihrer individual-ethischen Deutung und Bedeutung, für die große Masse zur eigentlichen Lebensmitte des islamischen Gemeinwesens.“ (Nagel 1981b: 347; Hervorhebung L.T.) Bezogen auf den spezifischen Umgang mit dem religiösen Gesetz zeigte Rahman ein Gespür davon, wenn er sich anschickte, die verschiedenen Methoden des muslimischen Umgangs mit der Moderne auseinanderzuhalten. Auch der islamische Modernismus war nach Rahmans Meinung im Konventionalismus eingefangen, sofern sein Unternehmen hauptsächlich darin bestand, die Tradition und die Koransuren selektiv zu gebrauchen, um sie an die modernen Bedürfnisse anzupassen (1966: 119ff). Die Formen des Konventionalismus wurden auch hier nicht aufgebrochen. Erst eine historisch-kritische Lektüre, wie sie von Rahman entwickelt wurde, könne die innere Verbindung zwischen dem moralischen Geist und dem legalen Level herstellen (a.a.O.: 120).

Vom Islam, der sowohl von dieser Kultur des Konventionalismus mitgeprägt ist als auch auf sie selbst prägend gewirkt hat, sind, um auf die Thematik der Selbstkonstitution zurückzukommen, folglich keine Impulse ausgegangen, die eine auf Selbstenthüllung aufbauende Kultur vorbereitet hätten. Ganz im Gegenteil, haben die islamischen Anforderungen an das Selbst eine mißtrauische Haltung gegenüber der Selbstanalyse und der Introspektion kultiviert, die dem individuellen Subjekt ein inneres Wahrheitsverhältnis zu einer äußeren Instanz abverlangen. So hat sich auch folglich ein solches Verhältnis nicht zu einem gesellschaftsrelevanten Phänomen in der muslimischen Kulturwelt entwickelt. Es gibt kaum einen kulturelevanten Bereich, in dem ähnliche Techniken dafür eingesetzt würden, das Selbst in seinen innersten Regungen *zum Sprechen zu bringen*, die Ergebnisse der Selbstbeobachtung, die intimsten Regungen seines Selbst als „heilsrelevant“ (Hahn 1982: 409) genauestens in Tagebüchern oder anderen Medien festzuhalten, und dies letztlich auch einer „äußeren“ Instanz zur Verfügung zu stellen. Es gibt zwar Hinweise darauf, daß die *Hirtenmetapher*, der Foucault eine paradigmatische Bedeutung zuschreibt, auch in der islamischen Kulturgeschichte vorkommt. Sie ist aber völlig anders angelegt, und steht in keinerlei Zusammenhang mit irgend einer wie auch immer gearteten „Pastoraltechnik“. Sie treibt die Herde nicht zu einer ständigen *Selbsterforschung* an, sondern regelt hauptsächlich die Pflichten zwischen dem Herrscher und den Beherrschten. „Der Herrscher gewährt der Herde, was ihr zukommt“, berichtet Tilman Nagel als das Ziel der wechselseitigen Beziehung (1981a: 164) aus dem Frühislam, „und die Herde erfüllt ihre Pflicht gegenüber dem Herrscher.“ Von einer inneren Wahrheitsbeziehung ist nirgends die Rede. Diese ist weitgehend in der Einhaltung der Obligationen bereits abgedeckt.

Man kann an dieser Stelle ansetzen und nach *Praktiken* bzw. „Techniken“ suchen, die sich in einem verwandtschaftlichen Zusammenhang mit diesem Wahrheitsverständnis befinden. Einen Anhaltspunkt, dem anderorts systematisch nachgegangen werden müßte, kann man bereits der Literatur entnehmen (vgl. dazu G. E. von Grunebaum 1963, insb. Teil II). Von der frühen Zeit bis in die Glanzepoche der islamischen Zivilisation hinein entwickelte sich, so von Grunebaum, neben *ilm* (Wissenschaft) eine weitere „Technik“, *adab*, zur Gestaltung des islamischen Selbst. *Adab* läßt sich, grob gesprochen, als Disziplinierung und Übung des Geistes, Beherrschung der formellen Vollkommenheit, Besitz der Eleganz übersetzen und bezeichnet im Alltagstürkischen die Gesamtheit des sich geziemenden Verhaltens.¹¹⁹ Die praktische Ausgestaltung der *Adab* ihre kulturellen Wirkungen und geschichtlichen Transformationen müssen noch herausgearbeitet und in den theologischen Bestand des Islam in Beziehung gesetzt werden. Von Grunebaum hat dies seinerseits im Hinblick auf die spezifische Frage, inwiefern sie eine individualisierte Persönlichkeit förderlich ist, unternommen. Er legte dar, daß ein Gutteil arabischer autobiographischer Schriften sich auf bestimmte Tatsachen wie Geburt, Studium, Positionen beschränken, so daß die Persönlichkeit gar nicht in den Vorschein treten könne (a.a.O.: 344). Die Formzwänge in der

119 Beispiele für die Verankerung dieser „Technik“ im alltäglichen Leben gibt es viele. Man denke z. B. nur an das symbolische Spiel, das sich nahezu in jedem türkischen Haushalt zwischen Vater und Sohn (neuerdings auch Tochter) abspielt. In Anwesenheit des Vaters darf der Sohn, selbst wenn er seinerseits höheres Alter erreicht hat, nicht rauchen. Nun, fast jeder türkische Vater weiß davon, wenn sein Sohn raucht, und es kommt jedesmal ein wunderbares Spiel zwischen den beiden in Gange. Väter und Söhne (bzw. Töchter, wenn auch seltener) befolgen dabei verschiedene Strategien der Vermeidung, des Nichtwissens, obwohl man es weiß, daß der andere es weiß. Es widerspricht *nicht* der *Adab*, wenn der Sohn in der Wohnung raucht, während sich der Vater dort, aber *auf jeden Fall in einem anderen Raum*, aufhält. Wichtig ist, daß er im Falle einer unvermeidlichen Begegnung die Zigarette in der Hand nicht sichtlich hält, damit dem Vater noch die Möglichkeit bleibt, das Spiel des „Als-ob“ weiter zu betreiben. Der Sohn darf in der Regel nicht durch seine Handlung, schon gar nicht durch verbale Äußerungen *gestehen*, daß er nun einmal dieser Last frönt. Mit der nichtverbalisierten, und offiziell im Modus des Verbots verbleibenden Tatsache kann der Vater leben, der Sohn auch. Darauf kommt es ja auch schließlich an. Der Respekt ist an die Form gebunden, und sie bleibt gewahrt. Der symbolische „Vatermord“ besitzt, sollte man diese alltagskulturelle Praktik über die empirische familiäre Beziehung hinaus in einen allgemeinen Zusammenhang führen, keine kulturell relevante Bedeutung.

literarischen Verfeinerung des islamischen Selbst weisen daher eine unmittelbare Parallelität zur Pflege der Frömmigkeit auf, die sich unschwer auf die sich von der Orthopraxie ausstrahlende Heilsgewißheit verlassen kann.

Es dürfte nun nicht mehr verwunderlich sein, daß eine solche literarische und religiöse Bearbeitung des Selbst eine mißtrauische Haltung gegenüber der Selbstanalyse und Introspektion präferiert. Eine solche Haltung pflegte noch 1934 der ägyptische Reformler Taha Hussein: „Selbstanalyse und Introspektion sollen“, so faßt von Grunebaum dessen Gedanken zusammen, „nicht zu eindringlich werden, denn der zivilisierte Mensch sollte sich nicht einmal vor sich selbst entblößen“ (1963: 566, Fn. 45). Nicht die Selbstenthüllung soll der Gebildete anstreben, sondern die Schamhaftigkeit ist die geeignete Form. Für von Grunebaum wird im islamischen Menschenideal das Individuum durch seine an Regeln geübte Wandlung entpersönlicht, bis es „typengerecht“ (a.a.O.: 298) wird. Wenn die Anpassung des individuellen Ich an den vorgeprägten Typus das muslimische Menschenideal ausmacht, dann wird das Ziel der sittlichen Bildung weder in der „Entfaltung des Selbst liegen, noch wird sie nach einer „fortschreitende(n) Heilung auf dem Wege der Selbstverwirklichung“ (a.a.O.: 284) streben. Man könnte folglich von hier aus eine Erklärung dafür herausarbeiten, warum die „unsichtbare Religion“, die von Luckmann als die moderne Form der Religion beschriebene Kultur der *Selbstverwirklichung*, in der türkischen Gesellschaft noch kaum nennenswerte kulturelle Verwurzelung erfahren hat.

Das islamische Selbst artikuliert sich, so könnte man diese vorläufigen Bemerkungen zusammenfassen, indem es seine Besonderheit zurücknimmt. Es ist bestrebt, sich seiner Einzigartigkeit durch die Angleichung an die Sunna (Tradition: Taten und Worte des Propheten und seiner ersten Gemeinschaft) zu vergewissern und in den anerkannten Formen auszudrücken. Die vielgepriesene islamische Toleranz dürfte wohl nur zusammen mit dieser Kehrseite ihrer selbst, mit dem Konventionalismus, möglich sein. Solange der Geächtete den Konventionen öffentlich Folge leistet, solange sich also seine Spezifität nicht mit einer Wertforderung zur öffentlichen Anerkennung verbindet, d.h.: solange die Abweichung nicht öffentlich *eingestanden* (bzw. der Abweichler zum Eingeständnis aufgefordert) wird und mit Partizipationsforderung verbunden wird, wird der Abweichler aus der Kommunikation nicht ausgeschlossen. Man müßte die Einflüsse dieser Kultur der bewußten *Vermeidung* oder des In-Grenzen-Haltens *der Diskursivierung* (hier: *des Selbst*), welche die Zurückhaltung gegenüber diversen Formen von „coming out“ als die oberste Maxime vor-

schreibt, auch bei der Analyse der politischen Kultur berücksichtigen.¹²⁰

Die türkische Staatsraison kam in einem solchen kulturellen Umfeld zum Einsatz. Sie hat verschiedene Techniken aus dem Repertoire der modernen, von Foucault eindringlich beschriebenen Biomacht zur Geltung gebracht, vor allem die *Disziplinartechniken*. Dies alles geschah allerdings, ohne daß die türkischen Menschen gleichzeitig eine breite Palette von *den subjektivierenden Selbsttechniken* anwendeten, die von Foucault in einem historisch-kulturellen Wirkungszusammenhang mit den Disziplinartechniken, auf deren Genealogie in den christlichen Geständnistechiken hin, brillant analysiert worden sind. Die „Führung“ der Individuen durch die Staatsraison operierte also ohne die Begleitung einer „Führung der Seelen“, verstanden *in dem ganz spezifischen Sinne*, daß die Individuen über die Praktiken der *Selbstenthüllung* in ein *Wahrheitsverhältnis* nicht nur *zu sich selbst* (das *innere* Moment), sondern auch *zu einer äußeren Instanz* (Beichtvater, Pädagoge, Psychologe etc.) treten.¹²¹ Symptomatisch ist auch daher der Tatbestand, daß die Geständnistechik sich im türkischen Kontext fast ausschließlich im *polizeilichen Verhör* etabliert hat; also in jenem Bereich, welcher unverkennbar der Maxime der Staatsraison unterliegt.

Eine künftige Studie kann an dieser Stelle ansetzen. Sie müßte selbstverständlich die hier in vorbereitender Absicht angestrichenen Formen und Praktiken gründlich und systematisch freilegen, mit denen das islamische Selbst (individuell wie kollektiv) konstituiert wird

120 Die alevitische Forderung nach der Anerkennung religio-kultureller Identität, die erst in den letzten Dekaden der türkischen politischen Geschichte denkbar werden konnte, wurde denn auch eher im Modus der Anerkennung alevitischer Gemeinschaft unter dem inhaltlichen Gesichtspunkt verhandelt, daß man über Aleviten bisher nur falsch informiert gewesen sei und es im Grunde keine substantielle Differenz zwischen ihnen und Sunniten bestehe (vgl. Kapitel I.4.4).

121 Man könnte die Frage, warum sich in der eigentlich so autoritätshörigen türkischen Gesellschaft die totalitären Tendenzen lange Zeit nur sehr schwer entwickeln konnten, in einem Zusammenhang mit dem „Fehlen“ der Verknüpfung von äußerem und innerem Moment der Führung zu beantworten suchen. Insofern blieb der türkische Staat trotz seiner repressiven Praktiken ein Obrigkeitsstaat. Selbst der türkische Faschismus als eine gesellschaftliche Kraft hat es übrigens nicht fertig gebracht, eine totale Kontrolle über die eigenen Anhänger selbst zu haben, geschweige denn über die Mehrheit der Bevölkerung, die sich zwar der Autorität in der Regel beugt, aber nicht unbedingt dafür auch noch eifrig mobilisieren läßt. Erst der islamische Fundamentalismus scheint imstande zu sein, eine solche ständige innere wie äußere Mobilisierung der Individuen bewirken zu können.

(vgl. Mıhçıyazgan 1994a, 1994b). Ein solches Unternehmen müßte auch die Dynamik der Transformationen im Blick behalten, die sich gesellschaftlich, und zwar in einem rasanten Tempo, einstellen. Dabei ist sowohl an die islamistischen (vgl. Nökel 2002, allerdings die islamspezifische Ausgestaltung nicht berücksichtigt) als auch die säkularistischen Ausgestaltungen der Selbstkonzepte zu denken. Die islamistische Herausforderung des verwalteten Islam müßte dann auch in den Formen der Selbstkonstitution aufgespürt werden können. Man könnte hier fragen, was aus dem Formalismus und der „Laxheit“ des rituellen Konventionalismus wird, und ob denn nicht im politischen Essentialismus der Islamisten die *Einheit von Ritus und Lebensform* bzw. *der inneren Haltung* tendenziell hergestellt wird.

Es müßte dann daran die Frage nach den Auswirkungen der Veränderungen an der Selbstkonstitution auf die politische Ordnung respektive die Staatsraison anschließen. Um es allgemeiner zu formulieren: In welchem dynamischen Zusammenhang stehen die spezifischen Ausgestaltungen der politischen Kultur mit Blick auf die Verschiebungen an ihr und den ethischen Selbstkonzeptionen?

