

I. DIE VERWALTETE RELIGION DES LAIZISTISCHEN STAATES

Mit dem Begriff der „verwalteten Religion“ wird *eine* bestimmte Erscheinungsform des Islam in der türkischen Gesellschaft bezeichnet. Der Begriff beschränkt sich auf das institutionelle Verhältnis zwischen Religion und staatlicher Politik. Es handelt sich hiermit um *die* Variante des Islam, die von der im *Amt für Religiöse Angelegenheiten* organisierten Orthodoxie repräsentiert, unter bestimmten Auflagen in den Staatsapparat eingebunden und hiermit kontrolliert und zugleich gefördert wird. Aus der in diesem Kapitel vorzunehmenden Analyse werden folglich andere *organisatorische* Erscheinungsformen des Islam wie die Partei (*Refah* und ihre Nachfolgeparteien)⁴ und Ordensgemeinschaften ausgeschlossen. Die in diesen Organisationen zum Tragen kommenden Strömungen *politischer Islam* und *islamische Mystik* fallen aus der Analyse heraus, obgleich sie sowohl ideell als auch personell gewissermaßen in die Orthodoxie hineinspielen.

Der analytische Wert des Begriffs weist allerdings über die Bedeutung der spezifischen Organisation der Orthodoxie hinaus. Dieser besteht vor allem darin, daß mit dem Gegenstand der „verwalteten Religion“ eine Schnittstelle zwischen dem türkischen Modernisierungs- bzw. Säkularisierungsprozeß (d.h. Übernahme westlicher Ideen, Rationalitätsformen und Institutionen), der Kopplung des Übernommenen an die institutionellen Praktiken aus dem Traditionsbestand („faktisch“ säkulare Quellen aus der osmanischen politischen Geschichte) und der Brechung/Übersetzung des Übernommenen (inhaltliche Religionspolitik des säkularen Staates) mit all ihren immanenten Problemen markiert wird. Unten wird zunächst einmal auf die historischen Praktiken und institutionellen Bestände eingegangen, welche bei der Errichtung der säkularen politischen Ordnung in der Türkei begünstigend gewirkt haben. Ohne die Berücksichtigung dieser historischen Bedingungen wird man die relativ erfolgreiche Etablierung der Säkularität in der türkischen Gesellschaft nicht würdigend erfassen können.

4 Ich verzichte auf eine Auflistung islamistischer Parteien, da sie infolge der zahlreichen Parteiverbote in der Türkei schnell wieder veraltet sein könnte, bevor dieses Buch erscheint.

1. Die „säkularen“ Quellen der Moderne in der muslimischen Welt

Über den *Islam* hat sich mittlerweile eine große Menge an Wissen angesammelt. Wann das damit angezeigte Gebilde entstanden ist, in welchen geographischen Räumen es zu Hause und wo es noch verstreut anzutreffen ist, welche Praktiken, Gebote und Verbote Gläubige auf sich nehmen, all dies ist inzwischen in der kommunikativ zusammengerückten Welt nicht mehr unbekannt.⁵ Es fallen nun dabei bestimmte Stichworte, deren geläufige Bedeutung zumeist so selbstverständlich genommen wird, daß eine kritische Tiefenbohrung erst gar nicht in Erwägung gezogen wird. *Die Einheit von Staat und Religion* und die das gesamte Leben durchherrschende Macht des *islamischen Gesetzes* (Scharia) sind zwei solche, miteinander innerlich verbundene Annahmen, die bei einer sachkundigeren Analyse die an ihnen haftende Selbstverständlichkeit doch etwas einbüßen. Ich möchte einleitend zu dem vorliegenden Kapitel einen Streifzug in der islamischen Geschichte starten, um die diesen Sachverhalten zugesprochenen Selbstverständlichkeiten ein Stück aufzulockern. Zunächst soll also der historische Kontext erhellt werden, bevor man den Blick auf den Islam im *zeitgenössischen* Kontext, nämlich in Bezug auf den säkularen Nationalstaat, richtet.

Das Problem des religiösen Heils und der Herrschaft, das für die spätere islamische Geschichte – geltend selbst für die laizistische Türkei – von zentraler Bedeutung war, konnte sich zu Zeiten des islamischen Propheten selbstverständlich nicht stellen, da er gleichzeitig zwei Ämter als Gottes Gesandter und Herrscher des islamischen politischen Gebildes in sich verkörperte. Es handelt sich also um eine Eigenschaft der islamischen Religionsgeschichte, welche später die Vorstellung prämierte, im Islam (besser gesagt: in einer muslimischen Gesellschaft) sei eine säkulare Ordnung nicht denkbar.

Gleich mit dem Tod des Propheten tauchte die Frage auf, wie das durch ihn verkörperte Charisma auf Dauer gestellt werden könnte. Mit dem Zerfall der Einheit zweier Autoritäten in der politischen Figur des Gottesgesandten entstand auch zeitgleich die Urvision von dieser Einheit, die in der späteren Geschichte zwar nie mehr richtig ins Werk gesetzt werden konnte (vgl. Eisenstadt 1998: 26), jedoch als Orientierung auch nie wieder verschwand. Gegen den drohenden Verlust des

5 So gehörte es im Jahre 1996, um nur ein Beispiel anzuführen, zum Themenspektrum der Öffentlichkeit in der deutschen Stadt Duisburg, über den lautsprecherverstärkten muslimischen Gebetsruf zu streiten (vgl. mehrere Beiträge in Heitmeyer/Anhut (2000), darunter auch mein Text (Tezcan 2000).

Charismas etablierten sich in der anschließenden geschichtlichen Entwicklung neben dem Koran das Imamats und die Sunna (Überlieferungen vom Propheten) als „Ersatzinstitutionen für das Prinzip der unmittelbaren Rechtleitung“ (Nagel 1975). Die Rezeptionsgeschichte und das Verhältnis dieser Institutionen zueinander spiegeln die ideologische Aufteilung der islamischen Landschaft wider.

Das Imamats hat sich als die genealogische Fortsetzung des prophetischen Charismas ins Zentrum des schiitischen Islam gesetzt. Demnach benötigt der Mensch die unmittelbare Rechtleitung durch einen Imam, der eine genealogische Bindung an den Propheten aufweist. Die für den schiitischen Islam entscheidende Heilswichtigkeit des Verhältnisses zwischen dem Herrscher (Imam) und den Beherrschten verlieh der schiitischen Opposition gegen die politische Herrschaft daher unvermeidlich chiliastische Züge, da ein gottgefälliges Leben nur unter der Herrschaft des legitimen Imams möglich sein konnte. Diese Gedanken fanden Ende des zweiten islamischen Jahrhunderts durchaus Echo im Herrscherhaus der Abbasiden. Der Kalif al-Mamun (9. Jh.) strebte an, sich in die Kette der Propheten und Imame einzureihen. Auch al-Mamun geht bei der heilswichtigen Begründung seiner Herrschaft von dem islamischen Dogma aus, daß mit Muhammad die Offenbarung abgeschlossen ist. Der Herrscher übernimmt nun die Rechtleitung vom Propheten. Er braucht dadurch gleichzeitig für sein Handeln die Traditionärer (die Leute der Sunna) nicht, da er selber in einer heilswichtigen Verbindung zur göttlichen Botschaft steht. Al-Mamun erhob die „Erschaffenheit des Korans“ zum Dogma und rief eine Inquisition aus, vor der die Leute der Sunna sich dazu zu bekennen hatten. Aus diesem geschichtlich bedeutsamen Kampf sind allerdings letztlich die Sunniten, zumindest im Hinblick auf die Heilswverwaltung, siegreich hervorgegangen. Infolge dessen mußte der Herrscher seine Heilsbedeutung an die Traditionärer verlieren. Seine Aufgabe bestand folglich hauptsächlich darin, über das Gesetz zu wachen. Entsprechend verschob sich die Ebene, auf der sich das Heil einstellen sollte, von der herrschaftlichen Beziehung auf den Einzelmenschen.

„Sachwalter der Sunna sind nicht die Machthaber, sondern allein die Gelehrten, die das unschätzbare prophetische Erbe frei von allen Sachzwängen des Augenblicks sammeln, sichten und von Verfälschungen reinigen. Die Zuständigkeit für die Aufrechterhaltung der von Gott dem Menschen aufgetragenen Ordnungsprinzipien und die Befähigung für die Auslegung dieser Prinzipien sind nicht mehr in einer Hand vereinigt, sondern getrennt.“ (Nagel 1981a: 305)

Genau aus dieser Trennung, wobei in der Theorie die Gebundenheit des Herrschers an das Gesetz nie aufgegeben wurde, gewann die sun-

nitische politische Theorie ihre Geschmeidigkeit, die dem Sunniten-tum ermöglichte, unter jeder auch noch so religiös „verdorbenen“, allerdings letztlich doch noch muslimischen Herrschaft weiter zu bestehen. Sie konnte mit al-Mawardi versuchen (11. Jh.), angesichts der Machtlosigkeit des Kalifen gegenüber den Sultanen die faktische Herrschaft der letzteren doch religiös einzukleiden, indem sie ihre Herrschaft vom Kalif delegiert empfingen. Geschickt anpassen konnten sich die sunnitischen Theoretiker auch an die späteren Verhältnisse, als die „Theorie der Delegierung der Aufgaben zur Aufrechterhaltung der göttlichen Normen für die Verankerung des Sultanats in der gottgewollten Ordnung belanglos“ wurde (Nagel a.a.O.: 438). Der Sultan stand nunmehr selber in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott ohne die kalifatistische Vermittlung. Dank dieses eigentümlichen Verhältnisses zur politischen Macht konnte sich die sunnitische Orthodoxie sogar mit der dezidiert laizistischen Orientierung, wenn auch nicht ohne Probleme, letztlich doch arrangieren.

Eigentlich hatten einige führenden Gelehrten der seit Edward Saids *Orientalism* allzu sehr verschmähten Orientalistik (z.B. Goldziher, Becker, von Grunebaum) die Eigenart dieser Begriffe sowohl in Bezug auf die Entstehungs-, als auch auf die spätere Geschichte im unverkennbaren Gegensatz zu vorherrschenden populären Vorstellungen noch früher sehr deutlich nachgezeichnet. Für C. H. Becker wurde bereits anfangs „aus dem Einheitsstaat [...] das Ideal des Einheitsstaates“ (1967: 21). Er spottete gar, indem er seinerseits auf die Bedeutung der geschichtlichen und historischen Umstände für das Verständnis des Islam verwies, ungeniert demjenigen, für den „zur Erklärung der gegenwärtigen Tatsache der Koran und das Leben Muhammads genügen“, dem sei überhaupt nicht zu helfen (a.a.O.: 22). Solche Ideen, die wissenschaftlich nicht zu begründen seien, führt Becker seinerseits vornehmlich auf den Einfluß der islamischen Quellen zurück. Und sofern sich die Islamwissenschaftler von deren normativer Deutung leiten ließen, hätten sie keinen Sinn für die kulturelevanten Differenzen zwischen Politik und Recht, Religion und Leben auch im Islam. Ein wenig auch als ironisch muß man wohl dann seine Bemerkung lesen: „Die Welt des Islam ist beherrscht von der Religion in Vergangenheit und Gegenwart – *wenigstens in der Theorie*“ (Becker 1967: 4, Hervorhebung L.T.).

„Erst in den letzten Jahrzehnten, jedenfalls erst lange nach Alfred von Kramers so verdienstlicher *Kulturgeschichte*, setzte die moderne Kritik ein. Allmählich rang sich die Forschung aus dem Bann der islamischen Tradition; wir lernten in Politik und Recht, in Religion und Leben, Theorie und Praxis unterscheiden. Wir sahen im Kampfe zwischen religiöser Forderung und Volkssitte die letztere siegen, wir erkannten im Ringen der Ideen die religiöse Färbung in unzähligen Fällen als reine literarische Form. Wir sa-

hen das religiöse Recht sich entwickeln nicht an der Praxis, sondern im Gegensatz zu ihr, wir überzeugten uns schließlich, daß auch die Gründer des arabischen Weltreiches gar nicht ihre Religion propagierten, sondern nur die weltliche Herrschaft der Araber. Gibt uns das alles nicht zu denken? Sind gegenüber diesen Tatsachen unsere herkömmlichen Anschauungen von der Rolle, die die Religion im Islam als Konstituante spielt, nicht außerordentlich *reformbedürftig*?“ (Ebd.)

Anregungen zu einer solchen „Reform“ der wissenschaftlichen Betrachtung den Islam betreffender Themen will auch Muhammad Arkoun beisteuern. Dem populärwissenschaftlichen, aber auch vonseiten der Islamisten zur Programmatik erhobenen Gedanken, daß der Islam die Trennung zwischen dem Weltlichen und Geistlichen nicht kenne, spricht Arkoun keinen Realitätsgehalt zu. „Die faktische Trennung zwischen dem Geistlichen und Weltlichen ist“, so Arkoun, „ohne eine intellektuelle Anstrengung, sie zu ergründen, im Islam bereits vorhanden.“ (1995a: 51; teilweise ähnlich argumentiert Nagel 1981c)

Arkoun geht noch weiter, indem er den Begriff der Laizität schon in die Anfänge des Islam hinein verlagert und von dort aus durch die ganze bisherige Geschichte mehr oder weniger am Wirken sieht. Dabei verfehlt er kein einziges Mal, den Begriff stets auch mit dem Attribut „faktisch“ zu versehen. Denn gleichzeitig liegt ihm daran, genau diese Unklarheit, nämlich den Umstand zu unterstreichen, daß etwas faktisch tatsächlich wirkt, obgleich seine symbolische Realität in der Schwebe gelassen wird. Von der faktischen Realität verspricht sich wohl Arkoun in seinem innerislamischen (Be-)deutungskampf die empirische Begründung dafür, daß eine islamische Laizität nicht nur kein Widerspruch in sich sein muß, sondern auch nicht einfach als eine fremdkulturelle Erscheinung abzutun ist. Mit einer Reihe von Punkten, die dem Mainstream von Islamstudien verquer liegen, präsentiert Arkoun seine Programmatik, die darauf abstellt, den Islam neu zu besehen (hier werden nur diejenige, die das Thema Laizität betreffen, angeführt):

- „1. Laizität ist im Koran und in der Erfahrung von Medina vorhanden.
2. Der umayyidische und der abbasidische Staat sind laizistisch; die ideologischen Theorien der Juristen haben die historische und politische Realität verdeckt. [...]
3. Die militärische Macht hat bei dem Kalifat, Sultanat und den späteren sogenannten islamischen Regimes von früh an eine führende Rolle gespielt.
4. Der Versuch, diese faktische Laizität zu rationalisieren und eine laizistische Haltung zu entwickeln, wurde von den Philosophen unternommen. [...]“ (a.a.O.: 71)

Ich möchte hier Arkoun nur insofern folgen, als er die in der islamischen Geschichte durchaus vorhandene Differenz zwischen beiden

Machtbereichen hervorhebt und die gemeinhin geteilte Idee von der Einheit beider nicht mitträgt. Gegen die Verlagerung der Laizität in die Geschichte sei hier jedoch Skepsis angemeldet, wenn auch der Hinweis auf ihre Faktizität den Einwand etwas milde stimmen läßt.⁶ In dem Kapitel (I.3) über die osmanische Politik wird noch zu zeigen sein, daß die faktische Trennung, die ja aufgrund der ausdifferenzierten Institutionalisierung gewissermaßen gar über die Faktizität hinausgeht, auch dort fortbesteht, wenn auch in Person des Kalifsultans in Grenzen gehalten wird. Der Konflikt verlagert sich dafür auf die unteren Ebenen des Machtapparates, wo die Ulema (Schriftgelehrten) und Militär- und Zivilbürokratie konkurrieren. Aber auch zwischen dem Sultan und der Klasse der Schriftgelehrten ist die Spannung, historisch variierend, durchaus festzustellen.

Eine ähnliche Doppeldeutigkeit, oder anders gesprochen, die in systematischer Hinsicht eventuell bedeutsame „Unklarheit“, das „In-der-Schwebe-Lassen“, besteht auch bei der Frage nach dem islamischen Gesetz Scharia. Auch hier herrschten bei den bekannten Namen der Islamwissenschaft keine Illusionen über die Natur und Reichweite des islamischen Gesetzes: Diese war aus erklärlichen Gründen, die wir heute unter dem Begriff der Kontextualität erfassen würden, sehr gering. Der holländische Orientalist Snouck Hurgronje bemerkte bereits, wie Goldziher sich auch auf ihn beruft, daß „das, was die Muhammadaner Al-Fikh nennen, nach Ablauf der patriarchalischen, noch ganz auf theokratischer Basis sich einrichtenden Epoche des Muhammadanischen Staates nicht eigentlich Muhammadanisches Recht, kein System [ist], das im Muhammadanischen Staate actuelle und praktische Geltung hatte“ (Goldziher 1968 [1889]: 354). Vielmehr handelt es sich beim islamischen Gesetz um eine „Pflichtenlehre von ganz idealem Charakter und theoretischer Bedeutung“ (ebd.; vgl. auch Schacht 1935). Unter der Wirkung der Bilder, die uns über die islamistischen Bewegungen von heute via Medien tagtäglich in die Wohnstuben gespült werden; angesichts der islamistischen Geschichtsklitterung, die uns die Scharia als ein positives Gesetz und zudem ein aus dem Gesetz emanierendes, islamisches Gesellschaftsmodell Glauben machen wollen; die selbstverständliche Rede von der Einheit von Politik und Religion im Islam; also kurzum, unter dem ohrenbetäubenden Lärm

6 Für İlber Ortaylı, einen bekannten türkischen Historiker, entscheidet sich die in der türkischen Debatte viel diskutierte Frage der Laizität dadurch, ob eine für alle Bürger gleichermaßen geltende Rechtsordnung herrscht oder die soziale Ordnung nach Religionsgemeinschaften gegliedert ist. In diesem Sinne war, so Ortaylı (1979), das Osmanische Reich zweifelsohne nicht laizistisch.

vom „islamischen Gesetz“ stimmen solche wissenschaftlichen Studien den Geist merklich heiter.⁷

Der im heutigen Sinne unsystematische Charakter des islamischen Rechts, der von Weber (1972 [1922]) bereits in Bezug auf seine Konsequenzen für die Entwicklung der Rationalität reflektiert, von Schacht (1935) am Maßstab modernen, positiven Rechts gemessen worden ist, läßt sich ebenso an ihrer Entwicklung nachvollziehen. Die Rechtsentwicklung hat sich nicht an den idealen Vorstellungen der Gelehrten orientiert.⁸ Die rasante Ausdehnung des islamischen Herrschaftsgebiets ließ großen Bedarf an rechtlichen Bestimmungen aufkommen, der aber nicht mit den Bestimmungen aus dem Koran abzudecken war. In der praktischen Rechtspflege wurden daher Rechts Traditionen der eroberten Länder übernommen.⁹

7 Wenn man bei Goldziher liest, daß „am Hofe des Prinzen Ibrahim b. al Mahdi [...] beim Weingelage über theologische Dinge disputiert (wird)“ (1968 [1889]: 355), dann ist das wohl eine Bestätigung der viel gerühmten Lebensbejahung in den muslimischen Gesellschaften, die noch große Geister wie Nietzsche begeistern konnte. Unschwer könnte man Parallelen aus der türkischen Gesellschaft finden, die an der Möglichkeit einer lebensbejahenden islamischen Religiosität und ihrer Toleranz auch in ihrer alltagsweltlichen Erscheinung wenig Zweifel aufkommen lassen. Dies alles droht durch die islamistische Hypostasierung religiöser Ideen, die zwischen Idee und Lebenspraxis eine fundamentalistische Konsistenz herstellt, weitgehend zu verschwinden. Mittlerweile wird dieser geschmeidige Umgang mit religiösen Geboten von den jungen Islamisten im Namen einer kompromisslosen Unterwerfung des Alltags unter die Idee als „Laxheit“ diffamiert (Beispiele in: Nökel 2002). Ein interessantes Konzept des „Volksislam“ hat Miḥçiyazgan (1994a) vorgelegt.

8 Außerdem sei selbst unter den Schriftgelehrten eine Abneigung zur Vereinheitlichung der Lehrmeinungen festzustellen (vgl. Goldziher 1970). Goldziher bringt die Vorliebe zum Dissens und den Mangel eines dogmatischen Triebes im Islam in einen unmittelbaren Zusammenhang. Weber hingegen konnte diesbezüglich lediglich ein dogmatisches Heilsinteresse bei den Schriftgelehrten annehmen, alle Lebensbereiche in Bestimmungen des Gesetzes einzuzwängen (vgl. Weber 1972 [1922]: 474). Neuerdings wird diese Erkenntnis der alten Islamwissenschaft, nämlich die bis in die Reihen der Schriftgelehrten reichende Dissensfreude, unter den muslimischen Intellektuellen (nicht zuletzt als eine identitätspolitisch geschliffene Waffe in dem intellektuellen Wettrüsten) als Vorzug des Islam in dem Sinne reflektiert, daß der Text den Körper freigebe (Aktay 1997). Nicht nachzuvollziehen ist allerdings, daß Aktay aus dieser These auf eine intrinsische Notwendigkeit des Kalifats im Islam schließt.

9 Man kann dazu noch im Sinne der Weberschen Religionssoziologie, die u.a. auch auf die Beziehungen zwischen religiöser Ethik und sozialer Schicht abstellt, hinzufügen, daß sich der Kriegeradel, also Träger der

„It was only natural that the legal, commercial, and administrative practices which prevailed in the conquered provinces should have survived under Islam, just as ancient Arab legal and commercial practices had survived, and should have been adopted by the Muslims as far as they were compatible with the demands of the new religious ideas.“ (Goldziher 1965: 886f; vgl. auch Goldziher 1968 [1889]: 363f u. 1970 [1914]: 293ff)

Des weiteren steht es für Goldziher außer Frage, daß den „todte(n) Buchstaben“ der theoretischen Gesetze, ersonnen in Studierstuben, gepflegt in den Herzen frommer Forscher, aber vernachlässigt und zurückgedrängt im *Leben*“, „die Sanction der Durchführung“ fehlte (Goldziher 1968 [1889]: 354). Im gleichen Sinne urteilt auch Becker, von dem bereits oben die Rede war.

„Nun erwuchs die Pflichtenlehre nicht auf dem Schlachtfeld, noch in der Staatskanzlei, sondern in der Gelehrtenstube. [...] Weder der Staat noch das Individuum konnten sich außer auf ganz bestimmten Gebieten an die Forderungen der islamischen Pflichtenlehre halten; sie ist zu ihrem größten Teil rein theoretische Spekulation, doch hat sie dadurch eine große Bedeutung, daß sie von allen Gläubigen in Bausch und Bogen als Ideal angesehen wird.“ (1967: 355)

Wem das Urteil *nichtmuslimischer Orientalisten* angesichts der angegriffenen Selbstverständlichkeit der Rede vom islamischen Gesetz suspekt erscheint, dem sei geraten, den Worten eines renommierten Muslims Gehör zu schenken, der übrigens nicht bloß theoretisch zum Thema gearbeitet, sondern auch an der Ausarbeitung eines modernen islamischen Rechts in Pakistan aktiv mitgewirkt hat. Fazlur Rahman schreibt zum islamischen Recht folgendes:

„In the still more important field of law [...], the Islamic legal system although in the main unsystematically linked with the Qur'an and the Sunna, was not of the sociomoral values of the Qur'an. In addition, from its very beginning, the legal literature of Islam has a 'bookish' smell in contradiction to the exigencies of everyday life: it is almost a purely theoretical effort. This effort is indeed vast and displays much originality, but strictly speaking it cannot be described as law – for, since it is basically concerned with morality, much of it is not enforceable in any court except that of the human conscience.“ (1982: 29)

Für Rahman steht es außer Frage, daß „Islamic Law, in fact, is not law in a modern sense“. Es ist „a treasure of legal materials thrown up during long centuries of endless discussions, upon which modern Islamic legal systems can certainly be built, but only a part of which could

frühislamischen Religion, mit den theoretischen Grübeleien der Juristen schwerlich anfreundet (vgl. Weber 1972 [1922]: 288ff).

ever be enforced in court“ (Rahman 1982: 155). Das als Scharia bekannte islamische Gesetz hat sich eigentlich als Jurisprudenz (*fikih*) entwickelt. Die islamische Jurisprudenz ging nicht aus einem bereits bestehenden Gesetz hervor, vielmehr brachte sie das Gesetz erst hervor (vgl. Goldziher 1965: 888).¹⁰ Sie hat nicht nur die reichhaltige Rechtsmaterie geschaffen, worauf oben mit Rahman verwiesen wurde, sondern darüber hinaus auch methodische Instrumente wie Analogieschluß (*kıyas*), Konsensus (*icma*) entwickelt. Theoretisch war zwar Rechtsschöpfung nur Gott vorbehalten, aber faktisch vollzog sich die Rechtsschöpfung ungeachtet dieses Dogmas, wenn auch nur unter der Bezeichnung der „Rechtsfindung“. Selbst sie war nicht dem Richter (*Kadi*) gestattet, sondern ein Privileg der „charismatischen Rechtspropheten“ (Weber 1972 [1922]: 474), um einen Ausdruck von Weber zu verwenden – also der vier Rechtsschulen.¹¹ Besonders relevant sind dabei die Folgen der Rechtsentwicklung. Eine entscheidende Folge ist, aus der Perspektive der modernen Rechtsentwicklung betrachtet, die Konfusion von profanem und göttlichem Recht. Weber ist der Ansicht, daß die islamische Jurisprudenz die Entwicklung des profanen Rechts erheblich behindert hat (vgl. Weber a.a.O.: 474f). Die Kehrseite der Durchdringung des profanen Gesetzes durch das religiöse erweist sich aber auch für dieses äußerst problematisch. Der Eingriff der Obrigkeit in religiöse Institutionen wurde dadurch erheblich erleichtert.

Schon sehr früh beobachtet man das Bestehen einer doppelten „Rechtsordnung“, die neben den Bestimmungen des religiösen Rechts Institutionen des profanen, ethnischen Gewohnheitsrechts enthält (Goldziher 1968 [1889] und 1970 [1914]). Sicher hatte sich das profane Recht zumindest legitimatorisch dem religiösen Recht zu unterwerfen, denn die „Leugnung seiner Verbindlichkeit ist Unglaube“ (Schacht 1935: 222; vgl. auch Esposito 1984: 22 und 30; Becker 1967: 358). Die praktische Handhabe zwang allerdings das religiöse Gesetz

10 Dazu auch Schacht (1965: 890): „The *fikh* is [...] the interpretation of a religious ideal not by legislators but by scholars, and the recognized handbooks of the several schools are not ‚codes‘ in the Western meaning of the term.“

11 Die rechtsprophetische Kraft gilt gemeinhin etwa seit dem 10. Jh. als erloschen oder in islamischer Terminologie ausgedrückt: „Das Tor der *İctihad* ist geschlossen worden.“ Der islamische Modernismus wird dann im 20. Jahrhunderts ihre Energie daran setzen, das Tor aufzustoßen, um eine Neuinterpretation des Islam zu leisten. Die in der ersten Dekade des 20. Jh. bei Muhammad Abduh gipfelnde Forderung wird aber später ebenso bei den Fundamentalisten Anklang finden, die der Orthodoxie (wie z.B. auch der türkischen Diyanet) das Monopol der Autorität über Interpretation religiöser Texte streitig machen wollen.

hauptsächlich in den Geltungsbereich des privaten Rechts. Die *Scharia* als Staatsrecht hingegen ist, im Gegensatz zur Vorstellung von heutigen, im Zeichen des modernen positiven Rechts aufgewachsenen Islamisten, eine „reine Fiktion, und hat so überhaupt nicht existiert“ (Schacht 1935: 220). Der faktische Bedarf nach Institutionen des Gewohnheitsrechts und der Zwang des theoretischen Bekenntnisses zum religiösen Gesetz führte, so behauptet Goldziher, sehr früh zur Entstehung einer ausgeklügelten, überaus rechtsproduktiven Praxis, zur Erdichtung neuer Hadiths:

„Man bequemte die Doctrin den Anforderungen des im praktischen Leben Begründeten zuweilen an und fand – besser: man schuf – Rechtstitel, welche den Widerspruch der alltäglichen Vorgänge mit den traditionellen Doctrinen aufhoben. Man erdichtete Traditionen im Sinne der Erfordernisse des Lebens, und so wurde dieses *traditionsgemäß*.“ (Goldziher 1968 [1889]: 366)

Die Anpassung des islamischen Rechts an die praktischen Bedingungen steht bei Goldziher in einem systematischen Zusammenhang mit dem Mangel eines dogmatischen Triebes. Für ihn besteht ein geeigneter Nachweis „auf dem Gebiete des Staatsrechts (Chalifat)“ (1970 [1914]: 303). Den Theologen blieb, „wo die Uniformierung nicht Resultat theoretischer Erwägungen, sondern zumeist das äußerer Gewalt und weltlichen Zwanges war, [...] hinterher ihre Theorie zu zimmern“ (ebd.)¹².

Die geschichtliche Entwicklung der Rechtspraxis, die immer schon auch Hinweise auf die Macht der Schriftgelehrten (*Ulema*) enthält, hat im Osmanischen Reich zu einer deutlichen institutionellen Ausdifferenzierung des juristischen Apparates geführt. Es handelt sich nicht alleine um die bereits bei den Umayyiden und Abbasiden praktizierte doppelte Rechtspraxis (Gewohnheitsrecht und Scharia), sondern darüber hinaus um die in der islamischen Geschichte unvergleichlich weit vorangetriebene Einbindung der Ulema in den Staatsapparat. Die Auswirkungen dieses Umstands auf die spätere Säkularisierung werden nicht ausbleiben. Dazu bemerkt Rahman trefflich folgendes:

„This question of who should interpret law has been in Islamic societies because of the historical accident that the so called law (*fiqh*) has been the result of the work of private lawyers, while in the later medieval centuries governments – particularly the Ottoman government – had to promulgate

12 Im aktuellen islamistischen Diskurs der Türkei wird diese historische Entwicklung affirmativ gewendet und statt einer gezwungenen Anpassung an die geschaffene Realität als Produkt einer systematischen Bearbeitung islamfremder Rechts- und Denktraditionen gedeutet (vgl. Ali Bulaç 1994).

laws on issues not covered by the Shari'a law. Although the state-made law basically sanctioned by certain general principles in the Shari'a law itself, nevertheless a dichotomy of the sources of law was unavoidable, and this process paved the way for the secularisation of law in several Muslim countries – most systematically in Turkey.“ (Rahman 1982: 156)

Die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft in der Türkei war und bleibt ein bevorzugtes Thema wissenschaftlicher Analysen und politischer Diskurse. Während zumeist auf der konservativen bzw. nationalistischen Seite die Bedeutung des Staates für die türkische Nation affirmativ betont wird, gewinnt eine an der Idee der Zivilgesellschaft orientierte Kritik an der Omnipotenz des Staates immer mehr Raum (vgl. mehrere Beiträge in der Monatszeitschrift *Birikim* H. 106 und 107, 1998).¹³

Kaum ein anderer Wissenschaftler hat sich in seinen Studien für die Kontinuität und Brüche in der osmanisch-türkischen Geschichte so stark interessiert wie Serif Mardin. Mardin sieht beispielsweise im osmanischen Pragmatismus bezüglich unserer Thematik die Spuren einer relativen Laizität, wenn er anmerkt, daß „[...] auch der Kemalismus, der seine Quellen aus dem westlichen Positivismus bezog, Vorgänger bei den Osmanen hatte. Das waren der Pragmatismus der osmanischen Bürokratie und ihre relative Laizität.“ (1991: 141)

Die Kräfteverhältnisse waren dabei in der Reichsgeschichte überwiegend zugunsten der „weltlichen“ Macht, die sicherlich *auch* sakrale Legitimitätsansprüche geltend machte – weswegen auch Max Weber auf den cäsaropapistischen Charakter der osmanischen Herrschaft verwies (1972 [1922]: 690). Unterhalb des Sultans, der beide Autoritäten beanspruchte, existierte durchaus eine, wenn auch konjunkturell bedingt stets umstrittene, Hierarchie bzw. Konkurrenz (vgl. Mardin 1997: 356). Das höchste religiöse Amt, *Şeyhülislam*, besaß zwar einen Platz im Diwan (Imperial Council), aber, so Mardin, kei-

13 Die dominante Stellung des Staates fand übrigens auch bei prominenten Autoren Beachtung wie z.B. bei Gellner (1985). In seinen Studien über Nordafrika formuliert Gellner die nach seiner Auffassung für muslimische Gesellschaften typische Dichotomie von „schwacher Staat vs. starke Kultur“, die er aus dem Zyklenmodell von Ibn Khaldun gewonnen hat. Die Schwäche des Staates rührt dabei daraus her, daß dem Herrscherstamm zwangsläufig die anfängliche Asabiyya (in etwa: Solidarität) abhanden kommt und folglich er ständig von anderen Stämmen bedroht wird, bis ein neuer Stamm mit nötigen Solidaritätsressourcen die Macht an sich reißt. Die osmanische Herrschaft konnte hingegen die Macht der Stämme durch die Institution von Militärsklaven brechen (kritisch dazu vgl. Çiğdem 1996).

nerlei politische Befugnisse (Mardin 1991: 89).¹⁴ Die bereits in den arabischen Königreichen (Umayyiden und Abbasiden) vorhandene faktische Differenz zwischen weltlichen und religiösen Instanzen übertrug sich auch – verstärkt bei den Osmanen – unmittelbar in den Bereich der Juristerei. So waren im Osmanischen Reich beispielsweise die Ausdrücke *Şer-i Hukuk* (Scharia) und *Örf-i Hukuk* (Gewohnheitsrecht) relativ gut institutionalisiert. Das alttürkische Brauchtum, *töre* (auch *yasa*; arabisch: *urf*), und die altpersische Reichstradition begründeten im Grunde das Staatsrecht. Das „kodifizierte“ Osmanische Recht hat sich auch anfänglich entlang von *kanun-name* (*urfi-laws*; „Gesetzesbücher“, die von Sultans erlassen wurden) entwickelt.

„It can safely be said that the basic rules of the *Kanun-i Osmani*, traditional Ottoman law concerning the *re'aya* [die Untertanen, L.T.], took definite form as a result of fusion of Ottoman laws with pre-conquest practices and antedating the Conqueror's law-book which we know was proclaimed around 1453. The Conqueror's long and dynamic reign witnessed the issuance of a number of laws and statutes on specific matters, some of which seem to have been codified into the law.“ (İnalçık 1978, Kapitel VII, insb. S. 128)

In diesem ersten *kanun-name*, das vom Sultan Mehmed dem Eroberer (15. Jh.) stammt, besteht noch keine Referenz auf die Scharia. İnalçık berichtet, daß sich bereits im 16. Jh. ein Konflikt zwischen Scharia und *Yasa* (*örf-i Hukuk*) abzeichnet (vgl. auch De Bellefonds 1997). Ab dem 17. Jh. weicht *kanun-name* mehr und mehr *adalet-name*, die zur Klärung und Sanktionierung der *kanun-names* dienen soll. Damit erreicht das osmanische Recht gemäß seinem traditionellen Charakter seine Grenzen und erfährt keine weitere systematische Entwicklung. Andererseits muß diesbezüglich hinzugefügt werden, daß die Wende an der Kodifizierungstradition gleichzeitig mit einer stärkeren Betonung der Scharia einhergeht. Dazu schreibt İnalçık:

„If the Ottoman sultans ceased to publish new *kanun-names* and preferred to issue *adalet-names*, this must have been due principally to the fact that the *şari'a* began to be considered as the source of legislation even in matters that hitherto had been the subject of legislative activity on the part of the

14 Dagegen spricht Nagel vom Zuwachs der Macht der Ulema, der in der Glanzperiode des Reiches (15. Jh.) ansetzt: „Zwar war er [der Gelehrtenstand] nach außen hin dem Großwesir gleichgeordnet; wie dieser empfing er seine Ernennung aus der Hand des Sultans. Doch genoß der Scheich des Islams mehr Ansehen, und der Sultan war gehalten, ihm in regelmäßigen Abständen einen Höflichkeitsbesuch abzustatten.“ (1981b: 151).

political power. From the first decades of the seventeenth century on, the *kanun-name-i Osmani*, general Ottoman law, became increasingly overloaded with *fetwas*, the legal opinions of the *şeyh ül-islam*, based on religious authorities.” (1978: 136)

Die Existenz der doppelten Rechtstradition läßt sich ebenso auch an einer zentralen Figur des osmanischen Staates, *Kadı*, studieren. Nach İnalçık wissen wir, daß „local cadis were responsible for administering the *kanun-i Osmani* as well as the *şari’a*“ (İnalçık 1978: 134). Der *Kadı* scheint bei den Osmanen im Vergleich zu anderen islamischen Staaten der klassischen Zeit stärkere Verwaltungs- und richterliche Kompetenzen zu besitzen (Ortaylı 1994: 28; vgl. auch 1979: 138). Sein Aufgabengebiet umfaßt Notardienste, Grundbucheintragungen, administrative Inspektionen, Preisbindung. Mit einer ganz spezifischen administrativen Aufgabe, nämlich der Überwachung und Kontrolle der Ordensgemeinschaften, damit sich diese nicht ordnungsstörend betätigen, scheint der spätosmanische *Kadı* der *Diyanet* der Republik insofern vorausgegangen zu sein, als er auch Wächter staatlich konformer Religiosität war.¹⁵ Jedoch gibt es einen wesentlichen Unterschied: Der osmanische *Kadı* gehörte zu der partikularen Rechtsschule der Hanafiten, während die *Diyanet*, eingebunden in den modernen Verwaltungsapparat, im *Prinzip* einen „unparteiischen“ Islam zu vertreten hat. Diese Differenz bleibt für die Verwaltung der Religion nicht folgenlos, da entsprechend der Logik der modernen Verwaltungsinstitutionen und der Funktionsweise der politischen Rationalität des modernen Staates neue Problemlagen auftauchen.

Was bedeutet es denn nun, den Islam im Kontext der modernen Türkei, im Blick auf die Idee von der *Machbarkeit der Gesellschaft*, zu betrachten? Die Verpflichtung auf den spezifischen Kontext besagt zunächst einmal in *inhaltlicher* Hinsicht schlicht einfach, daß man es immer schon mit einem historisch je spezifischen Islam zu tun hat. In *arbeitstechnischer* Hinsicht wird man dann nicht mehr allein von ei-

15 Als ein aufschlussreicher Beleg dafür, daß die alte Reichspraxis im Zuge der administrativen Transformationen gleichzeitig verstärkt und transformiert wurde, ist der staatliche Zugriff auf die Derwischkloster (zu türkisch: *tekke ve zaviyeler*) zu betrachten, der gegen Ende des Reichs, 1918, durch eine Art Satzung erfolgte, die sowohl die interne Organisation als auch die Aufgaben der Derwischkloster festlegte (für den ins Neutürkische übersetzten Text der Verordnung vgl. Ceylan 1989: 214ff). Die Relevanz der Regelung wird deutlich vor allem, wenn man bedenkt, daß es sich bei diesen um die Organisationen des Volksislam handelt, die ehemals jenseits der in den Staatsapparat eingebundenen Orthodoxie operierten.

nem wie auch immer gearteten Islam bzw. nicht allein von religiösen Fragen sprechen. Es wird statt dessen der Maxime Folge geleistet: Wer über den Islam *heute* spricht, der muß unentwegt auch über andere Dinge von *heute* sprechen. Ein Grundzug der türkischen Modernisierung besteht in den Auswirkungen der politischen Rationalität, die sich über die Globalisierung westlicher Ideen und Institutionen auch in der türkischen Gesellschaft beobachten lassen. Schicksalhaft bleibt somit der Kontext der modernen Gesellschaftlichkeit und des Nationalstaats maßgebend für die Konzeptualisierungen des Islam. Unten werden zunächst einmal die Spuren dieser politischen Rationalität aufgespürt und ihre Folgen und kulturellen Brechungen diskutiert.

2. Der makropolitische Kontext: Politische Rationalität und die moderne Staatlichkeit

2.1 Neue Akteure der Geschichte: Staat und Gesellschaft

Gesellschaft ist ein geschichtliches Produkt. Auf diese geradezu kategorische Aussage kann man die Gedanken von Michel Foucault zur politischen Rationalität zuspitzen. Der renommierte Autor bahnbrechender Studien zur Archäologie der Wissenschaften und zur Genealogie der Macht sowie der Selbsttechniken hat sich in seiner Spätphase dezidiert mit der den modernen Staat kennzeichnenden politischen Rationalität befaßt (1991; 1993b). Die dort entwickelten Ideen führen exakt in den Kern der Überlegungen, die den für die Konzeptualisierungs- und Institutionalisierungsweisen des Islam in der Türkei entscheidenden makropolitischen Kontext der modernen Staatlichkeit umreißen.

Versuchen wir erst diese Studien in das Gesamtwerk von Michel Foucault einzuordnen. Foucault selbst versteht sein Werk, das aus reichhaltigen Untersuchungen zum Themenkomplex *Machtverhältnisse*, *Wissensformen* und *Selbsttechniken* besteht, im Rückblick als eine Antwortsuche nach drei Grundfragen.

„Mit meinen Studien über Wahnsinn und Psychiatrie, Verbrechen und Strafe habe ich herauszufinden gesucht, wie wir unser Selbst auf indirekte Weise durch den Ausschluß Anderer – z. B. Krimineller, Irrer usw. konstituiert haben. [...] Meine gegenwärtige Arbeit befaßt sich mit der Frage: Wie haben wir auf direkte Weise unsere Identität geschaffen mit ethischen Selbsttechniken, die sich von der Antike bis in unsere Zeit entwickelt haben?“ (Foucault 1993b: 169)

Solange er sich dennoch im Problemkreis dieser beiden Fragen bewegte, konnte Foucault seine *Mikrophysik der Macht* mit der für die

moderne Zeit so unübersehbaren Existenz des Staates nicht in einen systematischen Zusammenhang bringen. Wie sollen Analysen zum Staat in diesen Analyserahmen eingeflochten werden?¹⁶ Damit kommt Foucault zu einem dritten Forschungsfeld, in dem er sich bemüht, „zu ergründen, wie wir mittels einer politischen Technologie der Individuen dahin gelangt sind, uns selbst als Gesellschaft wahrzunehmen, als Teil eines sozialen Gebildes, einer Nation oder eines Staates.“ (Ebd.)

Eigentlich hatte Foucault bis dahin in seinen diversen Arbeiten immer wieder die These unterstrichen, daß sich die Macht keineswegs in ihrer negativen Funktion, Verbote aufzustellen, in Form von Abgaben Wert abzuschöpfen und schließlich Soldaten einzuziehen, erschöpfe. Diese negative Form der Macht ist in der Moderne selbstverständlich nicht verschwunden, dennoch bildet sie nicht mehr das Spezifikum der modernen Macht. So suchte Foucault nach neuen Formen der Macht, die durch ihre Art, daß sie auf den Körper einwirken und dadurch ihn abrichten, einen „produktiven“ Charakter aufweisen (1976a und 1976b; 1977). Mit der Analyse der Techniken des Selbst konnte er nun über den Aufweis der auf den Körper zielenden disziplinären Techniken und von Techniken der Ausschließung hinaus gelangen. Die Verknüpfung der Subjektivierungstechniken mit dem Staat sollte aber erst durch die Analyse der „politischen Technologie der Individuen“ hergestellt werden.

Meine Reflexionen werden ihren Ausgang von der Frage Foucaults nehmen: „Wie (sind) wir mittels einer politischen Technologie der Individuen dahin gelangt [...], uns selbst als Gesellschaft wahrzunehmen, als Teil eines sozialen Gebildes, einer Nation oder eines Staates (1993b: 169).“ Dabei geht es nicht um eine allgemeine Theorie des modernen Staates, sondern lediglich um das Auftauchen einer bestimmten politischen Rationalität, die genealogisch zur Entstehung des modernen Zentralstaates gehört.

Die Frage enthält schon auch einen ersten Wink darauf, worin die Antwort besteht: Es ist nicht eine natürliche Tatsache, daß wir uns als Gesellschaft wahrnehmen. Man kann dabei sogar den Satz von Foucault in dem Sinne verstehen, daß sich auch Gesellschaft nicht von sich aus versteht; sie ist selber Ergebnis von spezifischen historischen Veränderungen. Daran zeichnet sich auch die Methode ab, die von Foucault verfolgt wird. Die in einer Gesellschaft gültigen Machtver-

16 Gordon weist auch auf diesen Wechsel hin: „In his lectures of 1978 und 1979 Foucault began to outline a move from the previous, ‚microphysical‘ orientation of his work, in terms of studies of particular, regional, individualising rationalities and power structures, towards a ‚macro-physics‘, a study of the exercise of power at the scale of ‚governmental rationality‘.“ (Gordon 1987: 296)

hältnisse lassen sich nicht einfach aus universalen Prinzipien (wie in der Vertragstheorie) ableiten. Man müsse sie eher mit einer historischen Ontologie, wie Foucault sie betrieb, analysieren, und zwar so, daß selbst die universalistischen Erklärungen in einen historischen Rahmen hineingestellt werden können.

Die Frage, der in diesem Teil nachgegangen wird, läßt sich im Lichte dieser Entscheidung folgendermaßen formulieren: Mit welcher Art von Veränderungen/Entwicklungen in den Beziehungen zwischen Individuen und Macht hängt die Entstehung eines solchen politischen Subjekts wie des (modernen) Staats¹⁷, der seine Legitimität, ohne auf kosmologische Komplizen angewiesen zu sein, auf sich selbst zurückführt, eine Gruppe von Menschen um gemeinsame Zugehörigkeiten herum organisiert, in alle Lebensbereiche ordnend eingreift und schließlich unter besonderen historischen Konstellationen der modernen Türkei so etwas wie eine „offizielle Ideologie“ hervorbringt? Wenn man die Frage *Islam im Kontext der Moderne* beantworten will, muß man sie in einen Analyserahmen einbetten, in dem es sich zunächst einmal um nicht mehr und nicht weniger handelt als um die *Genealogie des modernen türkischen Staates*. Denn dieser bildet nun mal den makropolitischen Kontext für den historischen Status der islamischen Religiosität, sowohl in ihrer institutionalisierten Form einer staatlich verwalteten Religion als auch in Reaktion auf diese Verwaltung.

2.2 Die Staatsraison

Die Analyse des modernen (westlichen) Staates erscheint bei Foucault als Ergebnis einer komplexen Verbindung von *politischer* und *pastoraler* Macht. Die Beziehung, die zwischen dem Pastorat und der Klientel hergestellt wird, verweist auf eine eigentümliche Verknüp-

17 In dieser Formulierung, in der Staat als Subjekt erscheint, liegt indes die Gefahr, Foucaults Denken mißzuverstehen. Denn für ihn ist der Staat im Grunde „a composite reality and a mythicized abstraction, whose importance is a lot more limited than many of us think“ (1991: 103). Foucaults Interesse gilt folglich weniger einer Staatstheorie, die auf Institutionen fokussiert, als der Analyse der Veränderungen an politischen Praktiken bzw. politischen Technologien (vgl. auch Gordon 1991: 4). Nichtsdestotrotz wird man hier, besonders im Kapitel I.4 über die türkische Religionsbehörde, von der Analyse der Praktiken auf die Institutionen überzugehen versuchen. Dabei wird das sich aus der Rede von *dem Staat* ergebende Problem diskutiert, indem durch ihre Dekonstruktion auf die diskursiven Praktiken unterhalb des institutionellen Funktionierens hingewiesen wird.

fung von Wissen und Macht, die für die moderne politische Rationalität nicht ohne Folgen bleiben wird (Foucault 1993b; Rainbow/Dreyfus 1987; Gordon 1987; Lemke 1997). Der zivilisatorischen „Eigenlogik“ der mit der Hirtenmetapher arbeitenden Pastoraltechnik wird dabei ein besonderer Stellenwert zugemessen.

Die Aufgabe des Hirten ist es, die Herde ihrem Heil entgegen zu *führen*. Das Erreichen des Ziels hängt wesentlich davon ab, daß der einzelne Gläubige einer Verpflichtung zur Wahrheit unterworfen wird. Dem Hirten muß die Wahrheit uneingeschränkt erzählt werden, dies wird wiederum über die Institution des Geständnisses gewährleistet. Bereits hier deutet sich die Verknüpfung von Wahrheit mit Macht an, ist es doch nicht irgendein beliebiger Gesprächspartner, dem man sich seine Geheimnisse enthüllt, sondern eine Instanz, die über das Verfahren wacht und letztlich auch beurteilt. Die Individualisierung durch Diskursivierung, wie sie sich in diesem geschichtlichen, sozialen Kontext vollzieht, bedeutet zugleich Anbindung an ein weit ausgebautes Netz von äußerer Macht. Wie es bei der Pastoraltechnik angefangen hat, so wird die Anbindung an eine Machtinstanz in anderen sozialen Beziehungen fortgesetzt. Die Führung der Seelen mündet im Bereich der politischen Herrschaft ab dem 17. Jahrhundert allmählich in der Regierungstechnologie, darin liegt die zivilisatorische Eigenlogik der „Führung der Seelen“.

Der Übergang von der Führung der Seelen, die wesentlich unpolitisch war, zu einer politischen Rationalität geht mit dem Auftauchen einer neuen Fragestellung einher, für die es im vorangegangenen politischen Imaginären keinen Platz gab: Nach welchem Rationalitätstypus soll regiert werden? Für Foucault kündigt sich in der schlichten Antwort, die im 17. Jahrhundert gefunden wurde, ein radikaler Bruch sowohl mit der christlichen politischen Tradition als auch mit dem Denken von Machiavelli an (Foucault 1993b: 172ff). Es handelte sich für die Theoretiker der Staatsraison, wie dieser Rationalitätstypus damals bezeichnet worden ist, nicht mehr um die Frage nach der *gerechten* Regierung; ebensowenig wollten sie mit Machiavellis Denken in Verbindung gebracht werden, das seinerseits auf die Frage fokussierte, „was das Band zwischen dem Fürsten und dem Staat zu festigen vermag“ (Foucault 1993b: 172ff). In den Zielen der Regierungskunst, wie es die Theoretiker der Staatsraison verstanden haben wollten, zeichnet sich mehr und mehr die Herausbildung eines Staatsverständnisses ab, das man als selbstreferentiell auslegen kann. Dieser Staat entwickelt sich also allmählich weg vom Fürsten in Richtung einer Autonomie hin, so daß unter dem Ziel der Regierung immer weniger die Stärkung des Fürsten verstanden wird. Vielmehr ist es der Staat, dem jetzt die Regierung verpflichtet ist, um seine Macht wach-

sen zu lassen. Damit kann auch die Frage beantwortet werden, was denn unter dem Begriff der Staatsraison zu verstehen ist.

Eine verschiedene Ausführungen Foucaults dazu zusammenfassende Definition kann wie folgt formuliert werden: Staatsraison ist das Wissen um die Ressourcen des Staates und über die Techniken, die in die Bereiche von Religion, Ökonomie, Kunst, Gesundheit bis hin zu Erziehung, kurzum alle Lebensbereiche, ordnend eingreifen sollen, um die Stärke des Staates zu erhöhen. Das wichtigste Instrument der Staatsraison, die Polizei, wie sie damals weit über die Sicherheitsfragen hinaus verstanden wurde, sollte die Ausführung dieser Aufgabe gewährleisten. Die gleiche Epoche wird auf epistemologischer Ebene Zeuge der inneren Verknüpfung von Macht und Wissen in Gestalt von Polizeiwissenschaft (vgl. Wagner 1995: 80). Der Staat, der sich nun der Bürde entledigt hat, das Gottes Reich auf Erden herzustellen, Gottes Schwert auf Erden zu sein, alle Staaten unter dem Banner des richtigen Glaubens zu vereinen etc., sieht sich nunmehr unter vielen anderen Staaten, deren Existenz er anerkennen muß, ständig zu beobachten und gegen sie zu konkurrieren hat.

Der Gegenstand der Staatsraison sind nicht mehr einfach Rechtssubjekte, die in einer rechtlichen Beziehung zu dem Souverän stehen, wie es noch das juristische Konzept der Macht vorsah; es sind nunmehr Individuen als lebendige, arbeitende und wirtschaftende Wesen. Entlang der Beispiele aus dem 1705 von N. Delamare für französische Staatsbeamten fertiggestellten Handbuch stellt Foucault die Lebensbereiche vor, um die sich die Polizei kümmern soll: Religion; Moral; Gesundheit; Versorgung; Wege, Straßen und städtische Bauten; öffentliche Sicherheit; freie Künste; Handel; Fabriken; Dienstleute und Fabrikarbeiter und schließlich die Armen. Somit taucht ein neues Objekt der Regierungspraxis auf, welche wiederum mit einer Technik verknüpft wird: Das „Objekt der Polizei ist das Leben“ (Foucault 1993b: 182).

Eine ähnliche Entwicklung ist in Deutschland zu beobachten. Die Krise des Ständegesellschaft im Spätmittelalter bringt eine immense Fülle von Ordnungsaufgaben hervor, die jetzt mehr und mehr Gegenstand neuer Staatlichkeit werden und zugleich zum Aufbau derselben beitragen. Hier füllen Polizeiordnungen mehr und mehr die durch die Auflösungserscheinungen der alten sozialen Bindungen entstandene Lücke. Der Historiker Hans Maier gibt den Umfang der Tätigkeit der Polizei folgendermaßen wieder:

„Von dem alten, vom Reich nie völlig gemeisterten Aufgaben der Friedenssicherung über die schwierigen Probleme der Regelung des Handels und Erwerbs bis hin zum persönlichen Bereich von Religion und Sitte erstreckte sich der Katalog der Ordnungsaufgaben. Dabei war es nicht so, daß der

Staat, der diese Ordnungsprobleme lösen konnte, bereits vorhanden war [...]“ (1966: 93)

Daß die Staatsraison besonders in Frankreich und Deutschland zur Anwendung gekommen ist, besitzt besondere Relevanz für das Thema des vorliegenden Buches. Die modernen politischen Praktiken und Institutionen in der Türkei haben sich vorrangig an diesen beiden historischen Beispielen orientiert, während der angelsächsische Einfluß kaum Wirkung entfalten konnte. Die Bemühungen des Prinzen Sabahaddin, des ersten Vertreters eines Liberalismus, – Ende des 19. Jh. – konnten kein positives Echo finden. Der reichhaltige Erfahrungsvorrat, den die Osmanen in Sachen der Reichsführung später dem säkulareren Staat der Republik vermachtet haben, begünstigt die Übernahme der kontinentalen zentralstaatlichen Praktiken, während dadurch gleichzeitig die angelsächsische Politik kaum Resonanz findet. Die türkische Staatsraison hatte in einer bestimmten Hinsicht gute Startbedingungen, da der Staat, welcher die neuen Aufgaben übernehmen sollte, sich nicht erst aus dieser Tätigkeit entwickeln mußte. Das bereits bestehende osmanische Staatserbe mit dem dazugehörigen, hochentwickelten Organisationsgrad wirkte hier durchaus gewissermaßen begünstigend.

Die besondere Relevanz dieser Ausführungen besteht darin, daß nun die Beschäftigung der Regierung mit der Religion unter einem neuen Gesichtspunkt stattfindet. Der neuen politischen Rationalität geht es dabei, so Foucault, keineswegs um die *rechte* Lehre, sondern um die *moralische Qualität des Lebens* der Bürger. Schaut man sich analog dazu die Übernahme der Regierungstechnologien durch die Osmanen insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jh. und ihre verstärkte Ausübung nach der Gründung der Republik an, so präsentiert sich dort eine ähnliche Entwicklung, wenn auch mit einigen, später zu explizierenden Unterschieden. *Das Amt für Religiöse Angelegenheiten* (Diyanet), welches, mit dem zunehmenden Ausgreifen der staatlichen Hand in das ganze Leben der Gesellschaft einhergehend, zur Transformierung des türkischen Islam aus unzähligen, lokal organisierten Glaubensrichtungen in einen einheitlichen religiösen Körper (sowohl institutionell als auch dogmatisch) unverkennbar beigetragen hat, verdankt seine spezifische institutionelle Existenz ebenfalls *auch* der Staatsraison, so wie sie in Deutschland und Frankreich entwickelt wurde.¹⁸

18 Daß indes die staatliche Religionspolitik keineswegs konfliktfrei verläuft, wird ebenfalls noch zu diskutieren sein. Die Ordnungsinteressen des Staates und die materialen Wertvorstellungen der ihres Amtes waltenden Geistlichen decken sich nicht immer und nicht nur, sie gefährden sich auch gegenseitig. Darüber hinaus, auch dieser bedeutsame Aspekt sei hier nur vorweg erwähnt, wird die diskursive Ausgestaltung

In der französischen und deutschen Verwaltungspraxis kommt hiermit ein neues Machtkonzept zur Geltung, welches sich darin ausdrückt, daß sich die Macht nicht mehr auf eine Verfügungsgewalt über Töten und Lebenlassen beschränkt. Der neue Machttypus bringt zur gleichen Zeit seiner Entstehung in dem Begriff der *Bevölkerung* ein neues Objekt hervor, in das sie sich mit Techniken und für Ordnungsaufgaben einzugreifen berechtigt sieht. Ist es fortan schwierig geworden, vom Volk der Untertanen lediglich als einer Ressource für Abgaben und Rekruten zu sprechen; drängt sich nun die Bevölkerung als eine Größe auf, die aus lebenden, arbeitenden, wirtschaftenden Menschen besteht, dann ist zu konstatieren, daß der mit neuen Aufgaben bevollmächtigte Staat nicht alleine die Praktiken, Mentalität und Institutionen des alten Reichs modifiziert, sondern gleichzeitig Brüche mit der vorangehenden Staatlichkeit markiert. Das Verhältnis zwischen Staat und Bevölkerung basiert von nun an einerseits auf Disziplintechniken, die in der Machtkonzeption Foucaults einen zentralen Platz einnehmen und für das Verständnis der Eindringung der staatlichen Macht in Mikrobereiche durch Einwirkung auf den mechanischen Körper von immenser Bedeutung sind; andererseits interveniert der Staat in das Leben der Bevölkerung durch Bevölkerungsplanung, Versicherungs- und Gesundheitsauflagen, Erziehungsauftrages und Beschäftigungsinstrumente. Beide Machttechniken, nämlich die Disziplintechniken und Bevölkerungspolitik, faßt Foucault unter dem Begriff der *Biomacht* zusammen. Angesichts der Transformierungsprozesse, die sich auf der Ebene von Staat und Bevölkerung abspielen, liegt es nahe, daß unter den Bedingungen des modernen Staates mit seiner spezifischen Rationalität der religiöse Glaube in die strategischen Machtspiele eingespannt wird – in dieser Hinsicht ist es völlig einerlei, ob er in den Erziehungsanstalten des Staates unter bestimmter Zielvorgabe gelehrt wird oder in der Sprache einer sich religiös artikulierenden Opposition als eine alternative Ideologie für eine andere Gesellschaft und einen theokratischen Staat eingesetzt wird. Letztlich verwandelt er sich in eine Religion, in die sich die Spuren der modernen Rationalität eingeschrieben haben und die erst im Kontext der rationalen Bearbeitung der Bevölkerung adäquat zu verstehen ist. Im nächsten Kapitel werden solche Veränderungen in der türkisch-osmanischen Vorstellungswelt und Regierungspraxis diskutiert.

der türkischen Staatsraison unter der Wirkung der historischen Selbstverständlichkeiten starke inhaltliche Züge aufweisen (vgl. Kapitel I.4).

3. Transformationen an der Staatlichkeit

3.1 Ideen: Vom *Mülk* des Sultans zum Staat

Die spezifische Verknüpfung, welche die in westlichen Gesellschaften funktionierende moderne Rationalität zwischen Macht und Wissen herstellte, blieb den Osmanischen Erneuerern im 19. Jahrhundert nicht verborgen. Bereits für Ali Suavi (1839-1878) lagen die „Grundlagen der Macht nicht auf der *Scharia* und Literatur, sondern auf Geographie, Wirtschaft und Moral“ (vgl. Ülken 1979: 79). Den Gedanken, die Macht auf weltliche Grundlagen zu verlegen, begleitete bei Suavi eine Selektion von unterschiedlichen Dimensionen der Religion. Der Koran und die Hadithe (Überlieferungen vom Propheten) könnten demnach nicht die weltlichen Angelegenheiten begründen; sie gäben lediglich für *ibadet* (Ritus) die Grundlage ab. Intendiert wird somit von ihm die *Privatisierung der Religion*; sie soll sich aus dem politischen Bereich zurückziehen und auf Moral beschränkt werden. Fortan erscheint die Religion, zumindest was ihre öffentliche Stellung anbelangt, mehr und mehr unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktionalität im größeren Zusammenhang der Kultur (zur Religion als Kultur vgl. Luhmann 1996).

Im Grunde hatte sich schon vorher eine Entwicklung in der Frage Macht und Legitimität abgezeichnet, die sich von der Art und Weise, die für die klassische Epoche bezeichnend waren, mehr und mehr unterschied. Faruqi (1989) hat bei der Darstellung der verschiedenen Legitimationspolitiken im Osmanischen Reich hervorgehoben, daß sich etwa die Bautätigkeiten und die Sicherung von Pilgerkarawanen besonders als effektive Legitimationsgrundlage hervortaten. Eine *durchgehende* und *systematisierte* Bezugnahme auf den Islam als Legitimationsquelle ist in dieser Zeit nicht zu beobachten. Außerdem fehlte ja auch dem Kalifentitel „im Osmanischen Reich jeglicher greifbare Inhalt“ (Nagel 1981b: 176). „Es gab“, so fährt Nagel fort, „keine Herrscherideologie, keine religiös begründete Ordnungsvorstellung, die den Anspruch des Sultans auf das Kalifat gerechtfertigt hätte“(ebd.).

Erst im 19. Jh., dies besonders mit der oppositionellen, konstitutionalistischen Bewegung der Neosomanen und zur Zeit des Sultans Abdülhamid II (1876-1908), dem die Begründung einer panislamistischen Politik zugeschrieben wird (vgl. Hülagü 1994; Türköne 1991), setzten Anfänge einer *systematischen* Reflexion über den Islam und islamische Lösungen für gesellschaftliche Probleme ein. Die systematische Bezugnahme auf den Islam als Machtinstrument für den sozialen Zusammenhalt und die ersten Zeichen seiner „Privatisierung“ gehören in den gleichen geschichtlichen Kontext, in dem die Religion

prinzipiell unter dem Blickwinkel ihrer Funktionalität für die Politik betrachtet wird. Festzuhalten ist hier, daß die Beziehung der Souveränität zur Wissenschaft mit der Entstehung eines neuen Raumes zusammenhängt, in dem sich Ziel und Gegenstand der Macht verschieben. Es handelt sich bei diesem neuen Machttypus nicht mehr allein darum, Gehorsam der Untertanen (Reaya) zu gewährleisten und sie zu Leistungen wie Abgaben und Dienst an der Waffe zu zwingen. Aus den Untertanen soll eine Bevölkerung erwachsen, die man mit Hilfe wissenschaftlicher Praktiken und Techniken zur Stärkung des Staates nutzbar machen will. Inwiefern das Auftauchen eines solchen Machtkonzeptes tatsächlich voll zur Geltung gelangte, ob es völlig neu war oder nicht eher in mancherlei Hinsicht einige alte Vorstellungen und Praktiken übernommen hat, soll im Verlauf dieses Kapitels nach und nach aufgezeigt werden. Außerdem bleibt die Verknüpfung von Macht und Wissen zunächst einmal hypothetisch, als Utopie. Man muß dabei nicht sogleich vermuten, daß sie im türkischen Fall ähnlich der europäischen Entwicklung, wie sie z.B. von Foucault beschrieben wurde, voll zur Geltung kam. Warum man bezüglich dieser Thematik vorsichtig sein soll, wird im Kapitel III erhellte. Dort kann man sehen, daß sich die kulturspezifischen Formen der Selbstkonstitution die politischen Konzepte und das Funktionieren der übernommenen Institutionen (auch der Wissenschaft) durchkreuzen. Wenn man nämlich mit Foucault von einem wesentlichen Zusammenhang zwischen der politischen Technologie und den auf Geständnis basierenden Selbsttechniken ausgeht, wenn man also die Kontrolle der Individuen von außen mit den Techniken der ethischen Selbstkontrolle von innen verbindet, dann bietet sich Anlaß für die Annahme unterschiedlicher Entwicklungen in einer Kultur, in welcher der Aspekt der Selbstkontrolle anders (nämlich ohne Geständnis- bzw. Enthüllungspraktiken) konzipiert war. Im folgenden wird jedoch zunächst anhand zwei Texten auf die Veränderungen in der Vorstellungswelt der osmanischen Intellektuellen gegen Ende des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. eingegangen, wobei nicht vergessen werden darf, daß diese Veränderungen auf einer längeren Vorbereitungszeit basieren.

Yusuf Akçura (1879-1935) gilt als eine der Leitfiguren der Türkismus-Bewegung. Sicherlich gehörte er zu den politisch engagierten Intellektuellen, die entsprechend dem damaligen Zeitgeist die Grundlagen für den Nationalismus auf einer völkischen Linie anlegten. Wichtiger, oder zumindest genauso wichtig, ist dennoch, ohne den erstgenannten Gesichtspunkt aus den Augen zu verlieren, auf einen anderen Punkt hinzuweisen. In seinem 1904 abgefaßten Text *Üç Tarzı Siyaset* (zu deutsch: *Die drei Arten der Politik*) deutet sich ein berechnender bzw. instrumenteller Umgang mit dem Regieren und der Identifizierung an.

titätsbildung an, der in dieser Form einen Einschnitt im politischen Denken der Osmanen markiert. Akçura geht dort der für seine Zeit paradigmatischen Frage nach: „Welche von den Politikarten *Moslem-tum, Türkentum und Osmanentum* sind nützlicher und praktikabler für den Osmanischen Staat?“ (1987 [1904]: 26) Die Analyse der Bedeutsamkeit, die Akçuras Überlegungen in Bezug auf das Auftauchen moderner politischer Rationalität auszeichnet, bedarf im Vorfeld einer Darstellung der drei Arten der Politik, wie sie von ihm konzipiert worden sind.

Die Anzeichen für die erste Politikart, das Osmanentum, macht Akçura bereits in den ersten Reformansätzen im ausgehenden 18. Jh. aus, bis es sich gegen Ende des 19. Jh. endgültig als *unpraktisch* erwies. Die Idee des Osmanentums strebe, beeinflusst von dem französischen Prinzip der Nation, das nach Akçuras Verständnis die Zusammengehörigkeit im individuellen Gewissen begründet, die Schaffung einer osmanischen Nation an, in der, wie es für die amerikanische Gesellschaft gelte, unterschiedliche Gruppen von Menschen ungeachtet ihrer Rasse und Religionszugehörigkeit gleichgestellt seien. Sultan Mahmud II (1808-1839), dem eine umfassende Reform des Militärwesens gelang, soll seine Vorstellung von seinem Volk folgendermaßen zum Ausdruck gebracht haben: „Ich will die religiöse Differenz meiner Untertanen nur in der Moschee, Synagoge und Kirche sehen.“ (zit. n. Akçura 1987 [1904]: 20)

Eine osmanische Nation würde für Akçuras Begriffe selbstverständlich den Interessen des osmanischen Staates zugute kommen, würden doch christliche, jüdische und muslimische Untertanen als gleichberechtigt zusammen für die Stärke des Staates sorgen. Jedoch scheitert die Politik einer osmanischen Nation am mangelnden Interesse muslimischer und christlicher Bevölkerungsteile. Mit dem Scheitern des Osmanismus tritt die islamische Politik als Alternative in Erscheinung. Alle Muslime sollen nunmehr, darin besteht das Ziel dieser auch als Panislamismus bezeichneten Politik, ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft zusammengeführt werden – zunächst im osmanischen Lande, dann aber auch in der ganzen Welt. Akçura beschreibt, wie der in Europa als „roter Sultan“ bekannt gewordene Abdülhamid II (reg. 1876-1909) nunmehr seinen Titel Kalif in den Vordergrund rückt, der die religiös neutralen Bezeichnungen Sultan und Padischah verdrängte. Unter den diesbezüglichen Praktiken fallen die Islamisierung der Bildung, vermehrter Besuch von Geistlichen im Palast des Sultans und rapide Zunahme an Moschee- bzw. Derwischklosterbauten (*tekke ve zaviyeler*) auf. Gegenüber der starken Fundierung des Islamismus steht der Türkismus in politischer Hinsicht auf recht schwachen Füßen. Er bleibt zu Zeiten von Yusuf Akçura vielmehr eine akademische Bewegung. Der Türkismus unterscheidet sich nach Akçura von der

französischen „Leichtigkeit“, die den Osmanismus bestimmt habe, deutlich dadurch, daß er sich am deutschen Prinzip der Nation orientiere, welches auf Kultur und Rasse¹⁹ beruhe. Die Abkehr vom Osmanismus und Zuwendung an den Türkismus erscheint nach Akçura als Werk von Akademikern, die vom deutschen System beeinflußt worden seien und sich gegenüber der französischen „Leichtigkeit“ durch ihre in „Ruhe, Beharrung und Forschung erworbene Wissenschaft“ (Akçura 1987 [1904]: 23) auszeichneten (zum deutschen Einfluß auf die türkische Modernisierung vgl. auch Ortaylı 1983 und Aydın 1998, insbes. S. 64).

Nachdem Akçura die verschiedenen Varianten aus dem seinerzeit aktuellen politischen Diskurs präsentiert hat, wirft er die Frage auf, welche nun die nützliche Politik für den osmanischen Staat sein soll. Allerdings besteht noch kein Grund zur Annahme, hierin stecke ein Novum in der osmanischen politischen Geschichte, solange die eigentlich entscheidende Frage von Akçura nicht in den Blick gelangt: „Vorher muß eine andere Frage geklärt werden: Worin bestehen die Interessen einer bestimmten *Gesellschaft*?“ (1987 [1904]: 25; Hervorhebung L.T.)

Sofern dies eine politische Frage sei, nehme sich die politische Wissenschaft ihrer an, wenngleich ihr Akçura gleichzeitig attestiert, daß sie noch keine Antwort auf die Frage gefunden habe. Während sie wissenschaftlich noch nicht entschieden sei, werde sie jedoch von Gesellschaften *praktisch* tagtäglich beantwortet. An dieser Stelle enthüllt sich schließlich der systematische Wert seiner zentralen Frage und der von ihm darauf gegebenen Antwort, die einen bereits in vielerlei Hinsicht faktisch vollzogenen Bruch innerhalb der osmanischen Staatlichkeit reflektiert. Es waren bisher Fürstenspiegel, die den Sultan mit nötigen Analogien, Weisheiten und genealogisch begründeten Empfehlungen versorgten. Und es ging bei politischen Angelegenheiten immer um die Frage, wie der Sultan sich am besten verhalten sollte bzw. wie die unterschiedlichen Teile des Staatsapparates arbeiten sollen. Auch kannte der osmanische Hof, analog zum Hofnarr, die Figur des Geistlichen/Lehrers, der den Sultan von Kind auf in Staatskünsten, Betragen und Wissenschaften belehrte. Nie konnte aber zuvor die Fra-

19 Die unbefangene Wiedergabe des Begriffs Rasse möge hier keinen Anstoß erregen. Man bedenke nur, daß das für den damaligen Sprachgebrauch völlig normal war. Heute würde man ebenso unbefangen von der Ethnie sprechen. Angemerkt sei auch, daß Akçuras Rassendiskurs noch sehr weit vom Rassismus entfernt ist. Denn sein Diskurs hat noch keinen Hauch von Hygiene, Säuberung und Überlegenheit, alles, was später den rassistischen Diskurs ausmachen wird. Für eine hervorragende Analyse des Rassendiskurses und seines Unterschiedes zu dem bzw. seiner Überleitung in den Rassismus siehe Foucault 1986.

ge nach den „*Interessen einer bestimmten Gesellschaft*“ gestellt werden, die überdies Gegenstand von wissenschaftlichen Überlegungen technischer Natur sein sollte. In diesem Lichte kann man die Bedeutung seiner eigenen Antwort besser erkennen: Jede Gesellschaft hat ein Interesse am Leben, d.h. am Machtgewinn und Machzuwachs (1987 [1904]: 26). Auffallend spricht Akçura auch in Bezug auf den Staat nicht vom Sultan oder vom Kalifen. Dieser scheint in seinem Gebrauch in keinem organischen Verhältnis zum Staat mehr zu stehen, auch wenn Akçura in seinem Text die Legitimität des Sultans nicht explizit in Frage stellt. Wie leicht zu verstehen, kann es sich hier nicht mehr bloß um den Sultan/Kalifen handeln, der auf seine Herrschaft bedacht ist, sondern um die neuen Subjekte der Geschichte (Staat und Gesellschaft). Selbst der Sultan ist, wenn auch nicht offengestanden, zu einem Stück in der großen Zweck-Mittel-Relation degradiert worden.

Der Staat befindet sich auch bei Akçura wie ähnlich bei den deutschen und französischen Theoretikern der Staatsraison inmitten eines Existenzkampfes der Gesellschaften. Erst in dem Vorstellungsräum von einem Existenzkampf führenden, vom Körper des Sultans abgelösten Staat einerseits²⁰ und einer mit Techniken und Praktiken nach und nach zu entwickelnden Gesellschaft andererseits, taucht die Frage nach kollektiven Identitäten auf, mit denen die Unterstützung der Bevölkerung gewährleistet werden soll. Und schließlich in einem solchen Raum wird erst eine vom Körper des Herrschers abgelöste Debatte darüber vorstellbar, welches Mittel – Osmanismus, Türkismus oder Islamismus – richtig ist, um die Macht des Staates zu fördern. Akcuras Überlegungen, die in den Kontext eines sich herausbildenden neuen Konzepts von Staat und Herrschaft gehören, münden unter den Bedingungen der militärischen Bedrohung des Reiches von außen rasch ins Nachdenken über Mobilisierung und Zusammenhalt.

Hier fällt eine eigentümliche Ambivalenz an der Haltung von Akçura auf. Während er Nutzen und Nachteile einer jeden Politikart für die Stärke des Staates mit der Manier eines Buchhalters gegeneinander ausrechnet und einen instrumentellen Umgang mit Identitäten an den Tag legt, nimmt er bezüglich der Frage, für welcher Gesellschaft

20 Das war dennoch, historisch gesehen, bis zur Verkündung der Republik im Jahre 1923 noch kein empirisch durchgehendes Faktum. Der Kopf des Sultans war zwar mehrmals angeschlagen worden, gerollt war er dennoch noch nicht. Die letzte Phase des Osmanischen Reichs wird somit durch das Spannungsverhältnis zwischen den weiteren institutionellen „Anschlägen“ auf den Sultan und seinen Versuchen, die eigene Herrschaft gegen die Autonomisierung des Staates zu entschärfen, gekennzeichnet sein. Sein Kopf wird schließlich mit der Republik endgültig fallen.

Interessen wir uns einsetzen sollen, gleichzeitig eine dezisionistische Haltung ein. Wenn nämlich zwischen Gesellschaften, genauso wie bei allen lebendigen Seienden überall im Universum, ein ständiger Kampf tobt, was heißt, daß das Interesse jeder Gesellschaft in ihrer Fortexistenz besteht, wenn zudem der Nutzen für eine Gesellschaft meistens zum Nachteil anderer Gesellschaften erlangt werden kann, dann stellt sich die Frage, warum Akçura sich für den Islam oder das Türkentum einsetzen soll, und „warum nicht für Slawen und Orthodoxen“ (1987 [1904]: 26), wie er es sich selber befragt. Seine Antwort auf dieses Gedankenspiel weist eine interessante zeitliche und inhaltliche Parallelität mit der berühmten These von Max Weber von dem *Kampf um die letzten Werte* auf, der deshalb besteht, weil die letzten Werte nicht wissenschaftlich entschieden werden können. Weber formulierte dies seinerseits folgendermaßen:

„Vorausgesetzt ist aber ferner: daß das, was bei wissenschaftlicher Arbeit herauskommt, *wichtig* im Sinn von ‚wissenschaftlich‘ sei. Und da stecken nun offenbar alle unsere Probleme darin. Denn diese Voraussetzung ist nicht wieder ihrerseits mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar. Sie läßt sich nur auf ihren letzten Sinn *deuten*, den man dann ablehnen oder annehmen muß, je nach der letzten Stellungnahme zum Leben.“ (Weber 1967 [1917/1919]: 22)

Als wollte nun Akçura 1904 das vorwegnehmen, was Weber 1919 in einem kurzen Beitrag über den modernen Nihilismus aussagte, antwortet er auf die Warum-Frage mit Verweis auf „unser Gefühl, das unsere Vernunft hat noch nicht durchleuchten können“ (Akçura 1987 [1904]: 26). Die Frage könne nicht logisch entschieden werden. Nur unser Gefühl sage uns, wofür wir uns einsetzen sollen. Daher ist es für Akçura klar, daß er sich für die Interessen des Islam und des Türkentums einsetzen solle, wobei er sich hier nicht mehr entscheiden kann, welches von beiden für den Staat besser ist. Blickt man von hier aus auf die Konzeption der politischen Technologie nach Foucault, so strahlt ein neues Licht auf eine Lücke zurück, die sich in seinen Überlegungen auftat. Foucault konzentrierte seinen Blick hauptsächlich auf den Aspekt der Individualisierung durch die Macht, während der Aspekt der kollektiven Identitäten kaum Beachtung fand. Die Codierung des Lebens durch die Biomacht geschieht aber neben den individualisierenden Techniken ebenso auch mittels kollektiver Identitäten (kritisch zu Foucault vgl. Keskin 1997: 40). Ja, man müßte die individualisierenden Techniken der Macht in einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Auftauchen der kollektiven Identitäten setzen. Die entkörperte Macht des Staates, die zugleich die individuellen Körper produktiv erschließen, d.h. ihre materiellen Ressourcen mobilisieren will, bedarf anscheinend unabdingbar der inneren Mobilisie-

rung dieser Individuen, um sie zur Stärke des Staates dienlich zu machen. Anhand des Textes von Akçura kann man also feststellen, wie die Vorstellung einer Identitätspolitik, wenn auch noch in nuce, aus dem Zusammenhang der Autonomisierung der politischen Macht entspringt. Ein Sultan in der klassischen Zeit brauchte keine Identitätspolitik, ein Nationalstaat hingegen codiert seine Bürger mit einer gemeinsamen Identität und ist angewiesen auf ihre identitätspolitische Mobilisierung. Selbst wenn der Anbruch der Staatsraison historisch gesehen noch keine relevante Verbindung zur kollektiven Codierung der Bürger aufgewiesen haben sollte, ist die Möglichkeit des Auftauchens kollektiver Identitäten bereits in seine Genese eingeschrieben.

Oben wurde bezüglich Akçuras Ambivalenz von seiner buchhalterischen Berechnung von Nutzen und Nachteilen verschiedener Politikarten gesprochen, die zu seiner auf Identität bezogenen Entscheidung in einem Spannungsverhältnis steht. Vielleicht rührt die Ambivalenz auch daher, daß Akçura in einem historischen Schnittpunkt steht, welcher zwei Bruchpunkte in der osmanischen Staatlichkeit miteinander verbindet. Während seine instrumentelle Redeweise vom selbstbezogenen Machtzuwachs als Ziel des Staates den ersten Bruch markiert, nämlich den Einbruch der Staatsraison, steht er auf der anderen Seite an der Schwelle zum Nationalstaat, in dem jetzt neben den Mitteln zur Förderung der staatlichen Macht auch die Identität des Staates auf die Tagesordnung rückt. In Bezug auf unseren thematischen Zusammenhang heißt das, zunächst einmal festzustellen, daß die Religion nunmehr als eine mögliche Identitätsgröße, und zwar nicht nur für die Herrschaftslegitimation, sondern auch für die aktive Mobilisierung der Bevölkerung, systematisch reflektiert und mit der Machtfrage gekoppelt wird. Auch die Islamisten, welche anders als Akçura, der ja noch starke Ambitionen auf den Türkismus hegte, die Identitätsdimension des Islam besonders hervorhoben, werden sich dieser Ambivalenz nicht gänzlich entziehen können, taucht doch auch bei ihnen Religion als (bester) Komplize des Zentralstaates auf. Erst mit einer neuen islamistischen Welle, die vor allem im Zuge der iranischen Revolution von 1979 in der zweiten Hälfte der 80er Jahre in der Türkei einsetzt – getragen u.a. von mit westlichen Ideen, vor allem mit der westlichen Zivilisationskritik, vertrauten Intellektuellen – wird das Verhältnis zwischen Staat und Religion grundsätzlich problematisiert. Erst spät wird also der Nationalstaat als ein „westlicher Importartikel“ einer grundsätzlichen Kritik unterzogen, aus der jetzt „urislamische“ Modelle für ein politisches Gemeinwesen hervorgehen sollen, die den Islam als „ummatistische Utopie“ konstruieren (dazu im Kapitel II). Selbst diese sind aber bereits von den Strukturbedingungen des Nationalstaates „kontaminiert“, da die Religion als Ideologie der politischen und der Rechtsordnung erst durch die nationalstaatliche Rahmung der

Gesellschaft denkbar wurde. Mehr noch, sie wurde als Machtfaktor und strategisch erst durch die modernen Institutionen (entstanden bereits in der letzten Phase des Osmanischen Reiches, endgültig etabliert in der Republik) in die Gesellschaft hineingestrahlt. Damit wurden zugleich die Bedingungen der Möglichkeit dafür vorbereitet, daß die Religion in der Gesellschaft als ein allgemeines Gut neu rezipiert und als Gegenmacht zur staatlichen Macht ins Felde geführt wurde.²¹

Am Beispiel von Akçura kann man also das Heraufkommen einer bestimmten Konzeptualisierung der Religion durch ihren strategischen Einsatz beobachten, wonach die Religion, ähnlich wie im europäischen Vorbild und aufgrund von dort übernommenen Ideen und Praktiken, unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktionalität in Frage kommt. Die islamische Religion „kann“, so Akçura, „bei der Herausbildung der großen türkischen Nation ein wichtiger Faktor werden“ (1987 [1904]: 34). Damit der Islam den von ihm erwarteten Dienst erfolgreich erweisen kann, muß er sich allerdings, „wie das in letzter Zeit auch im Christentum ist, dahingehend verändern, daß er die Existenz der Nationen akzeptiert“ (Ebd.) Akçuras nüchterner Blick registriert europäische Entwicklungen im Bereich der Religion exakt, wenn er auf Individualisierung und Privatisierung der Religion hinweist. Wenn er die Elemente moderner, europäischer Religiosität aufzählt, hat sich seine Intention dabei unmißverständlich in das Programm eingezeichnet, das darauf abzielt, die Religion für die Zwecke der „Rassen“ einzuspannen. In seinem hier ausführlich diskutierten Aufsatz kann sich jedoch Akçura nicht entscheiden, welche Politikart für den osmanischen Staat von Nutzen ist. Auf jeden Fall birgt jede von ihnen eigentümliche Probleme: die islamische Politik würde die Idee der Gleichheit der Bürger nicht vertragen, betrachtet doch der Islam die nichtmuslimischen Untertanen als nicht gleichberechtigt; der Türkismus würde zur Abspaltung muslimischer, jedoch nichttürkischer Völker vom Reich führen, es sei denn, es gelingt ihr ihre Assimilation in die türkische Identität.²² In seinem späteren Werk (1990 [1928]) erinnert er selber an seine damalige Unentschlossenheit, und sein Urteil

21 Damit ist der Einbezug eines generalisierten Religionsverständnisses auf die öffentliche Ordnung gemeint, die auch als solche erst im Entstehen begriffen war; es handelt sich um die Sorge um eine öffentliche Ordnung, die über die Wahrung des sittlichen Lebens im Viertel hinausgeht.

22 Daß dies nicht ganz gelungen ist und ja diese Politik sich längst in einer Sackgasse befindet und hauptsächlich über Gewalt aufrechterhalten wird, hat der jüngste Kurdenaufstand (Mitte 90er Jahre) unter Beweis gestellt. Um so selbstbewußter präsentiert der Islamismus das islamische Band als tauglich für die nationale Einheit. Die Verstrickungen zwischen Islam und nationaler Einheit scheinen weiterhin zu bestehen.

fällt diesmal eindeutig für den Türkismus aus. Allein, seit fünf Jahren, Kalender schreiben mittlerweile das Jahr 1928, besteht die türkische Republik als historisches Faktum.

Wirkungsgeschichtlich betrachtet wird die Idee der Staatsraison in Akçuras Denken immer mehr zu einem Anhängsel seines Nationalismus ausarten. In der sich auf ihn berufenden, rechtsnationalistischen Tradition, aber auch in der darauf folgenden Staatspraxis wird das spannungsvolle Verhältnis zwischen Religion und Staat bzw. nationalen Interessen fortwirken, wenn auch dabei die Pole der Spannung konjunkturell unterschiedliche Gewichtungen erhalten werden. Konstant bleibt dennoch die historische Tatsache, daß das erst aus dem Zusammenhang des modernen Staates hervorgegangene funktionale Interesse an der Religion weiterhin den Kontext unterschiedlicher Konzeptualisierungsweisen des Islam umreißt.²³

Die Bezugnahme auf Akçura im Hinblick auf die Anzeichen der Idee von Staatsraison soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Es verdient ein anderer Name an dieser Stelle genauso viel Beachtung. Es ist von Ziya Gökalp (1876-1924) die Rede, der für eine soziologische Untersuchung nicht zuletzt aus dem Grunde interessant sein dürfte, daß er als erster in einer systematischen Art und Weise über die türkische Moderne und ihre politischen Implikationen soziologisch reflektiert hat.

-
- 23 Ein wichtiger Hinweis sollte hier nicht zurückbehalten werden. Es wurden im bisherigen Verlauf der Darstellung ausschließlich Akçuras Ideen diskutiert, die von ihm ausgelöste Diskussion wurde hingegen mit keinem Wort erwähnt. Dabei enthält die Kritik, die bspw. Ali Kemal (1887[1904]) an Akçuras Ideen übte, einen für unsere Fragestellung bedeutsamen Punkt. Hier kommt eine andere Regierungstechnologie zur Sprache, die jedoch weder in der osmanischen noch in der republikanischen Zeit eine besondere Beachtung gefunden hat. Ali Kemals Idee von dem Wohl des Staates und der Gesellschaft ist liberaler Herkunft. Nicht die Ideologien von osmanischer, islamischer oder türkischer Einheit sorgen nach Ali Kemal für das Wohl, sondern einzig und allein der Umstand, daß jeder Bürger in seinem Beruf arbeitet und Schaffungskraft beweist. Die Heilung einer Gesellschaft kann somit nur aus der ihrer einzelnen Bürger hervorgehen. Dieses Denken, das allein im Foucaultschen Sinne eine *liberale Regierungstechnologie* impliziert, hat aber bis auf einige Ausnahmen in der türkischen politischen Geschichte kaum Resonanz erfahren. Die kaum nennenswerte Rezeption der Ideen von Prinz Sabahattin (zweite Hälfte des 19. Jh.), der die Lösung für die Krise im privaten Unternehmertum und in der politischen Dezentralisierung suchte, führt uns wieder die Beliebtheit der Staatsraison und der darauf basierenden Ansätze in der türkischen Politik vor die Augen.

Auch das Werk von Gökalp wird hier nicht in erster Linie im Hinblick auf die Rolle, die Gökalp bei der Konzeption des türkischen Nationalismus gespielt hat, gelesen werden. Gökalps Ideen wurden später teilweise zu Unrecht in den Dienst eines ethnischen Nationalismus eingespannt (ausführlich dazu: Parla 1989; Ülken 1998). Anders ausgedrückt, stimmt zumindest der Stellenwert nicht ganz, den die Rezeption seiner Rolle als Ideenvater des türkischen Nationalismus beigemessen hat, wenn man seine Leistungen bezüglich der Modernisierung und soziologischer Reflexionen über sie in Betracht zieht. Im folgenden werden zwei Aspekte seines Denkens hervorgehoben, die die im vorliegenden Kapitel behandelte Fragestellung unmittelbar betreffen.

Zunächst einmal war Gökalp der erste, der die Frage danach, auf welchen institutionellen Strukturen und Praktiken der Staat aufgebaut werden soll, entlang spezifischer Themen diskutiert hat. Sphären wie Sprache, Ökonomie, Kultur, Recht werden der ordnenden Hand des Staates zum ersten Mal im Rahmen einer Systematik anheimgestellt (1975 [1923]).²⁴ Der Punkt *Türkismus in der Sprache* in seinem Programm gibt ein exzellentes Beispiel für die Funktionsweise der neuen Staatlichkeit. Die systematisierende und vereinheitlichende Funktion der Macht, sicherlich auf eine bereits von den Intellektuellen vollbrachte Leistung in Grammatik- und Wörterbüchern aufbauend, soll verschiedene Dialekte durch die wichtigste Institution dafür, die Schule, in eine einheitliche Sprache umformen, die überall in der Türkei gleichermaßen gesprochen werden wird. Es handelt sich also um ein Unternehmen, das im klassischen osmanischen Denken wie auch im politischen Imaginären der Osmanen nicht denkbar war. Entsprechend wird auch der Religion ein bestimmter Platz im Programm eingeräumt. Sie wird nunmehr auf ihre Funktion für die Moral hin konzeptualisiert, welche zwei Sphären, einerseits die auf der Wissenschaft basierende *Zivilisation* und andererseits die türkische Nationalkultur, zusammenkitten soll. Die aus der europäischen (ursprünglich: deutschen) Geistesgeschichte übernommene Unterscheidung zwischen *Kultur* und *Zivilisation* bezeugt Gökalps Skepsis gegenüber dem unter den türkischen Modernisten damals (und heute zum Teil auch weiterhin) weit verbreiteten Glauben an die Wissenschaft, die für den erhofften zivilisatorischen Anschluß sorgen soll. Er antizipiert bereits sehr früh für die entstehende türkische Gesellschaft die Wertproblematik, die seit ihren Anfängen die Kulturproduktion der westlichen Moderne begleitet hat. Gökalp versprach sich durch die Unterschei-

24 Auch wenn Gökalp die Tätigkeit der Türkisten in erster Linie als ein Kulturprogramm betrachtete, mit dem das Volk erzogen werden soll, steht der Adressat seines Programms des Türkismus eindeutig fest. Es ist der Staat.

dung zwischen *Kultur* und *Zivilisation* im Bereich der *Kultur* Potentiale ausmachen zu können, die durch die Religion eine moralische Imprägnierung bekommen und dem Nihilismus der *Zivilisation* entgegenwirken sollen.²⁵

Der zweite wichtige Punkt, der Gökalp seine Besonderheit verleiht, führt über die oben dargestellten Reflexionen über einzelne Bereiche hinaus. Er nimmt sich nämlich des Sozialen als Gegenstand einer systematischen Programmatik an und analysiert es mit den Instrumenten der Soziologie. Die osmanische Gesellschaft konnte für ihn keine funktionstüchtige Integration aufweisen, in der die einzelnen Teile miteinander in einem harmonischen Zusammenhang stünden. Den politischen Revolutionen der Tanzimat und Meşrutiyet (1839 und 1856) soll daher eine soziale Revolution folgen. „Das neue Leben“ und „die neuen Werte“ – Resultate der sozialen Revolution –, die eine gesellschaftliche Integration herbeiführen sollen, müssten erst noch geschaffen werden. Dafür bedürfe es der Soziologie, die das Wissen über das Volk zur Verfügung stellen soll (vgl. Ülken 1998: 305).

Damit steht Ziya Gökalp im Grunde auf der Tradition der wissenschaftlich flankierten Rationalität, die sich über praktische Verfügungen nach und nach im gesellschaftlichen Leben durchzusetzen begonnen hatte. Zwar hatten Osmanische Sultane schon immer Gelehrten als Berater auf ihrer Seite gehabt. Dennoch blieb diese Verbindung zwischen Macht und Wissen im Vergleich zu der auch Gökalp infolge der kulturübergreifenden Einflüsse vorschwebenden Funktion, die die Humanwissenschaften in der westlichen Moderne übten, eher äußerlich. Gökalps Interesse für das Wissen über das Volk (bspw. für die Hervorhebung der *gesellschaftlichen* Bedeutung der Kindererziehung, 1975 [1923]: 315) zeugen von der Transformation, die sich hier im

25 Erwähnenswert ist übrigens bei seiner Bezugnahme auf die zentralasiatischen Wurzeln der türkischen Kultur nicht so sehr der historische Wahrheitsgehalt seiner Thesen, der an einigen Punkten sehr leicht widerlegbar ist. Viel wichtiger scheint mir die Motivation dieser Suche zu sein. Gökalp stand nämlich wie viele seiner Zeitgenossen vor dem Problem, wie denn moderne Thematiken – Gleichstellung der Geschlechter, Etablierung einer republikanischen Staatsordnung, Demokratiefrage in der türkischen Gesellschaft – in einem Interpretationsrahmen eingeführt werden könnten, der nicht lediglich auf dem Technikglauben und der Vorstellung des nach seinen Interessen jagenden Individuums basieren sollte, weil das seiner Ansicht nach auch nicht erfolgen könnte. Vor allem bei der Geschlechterfrage stellte sich ein im Buchstaben geronnener Gott als das größte Hindernis in den Weg. So enthüllte sich ihm die vorislamische, „urtürkische“ Gesellschaft in Zentralasien als eine solche, in der Frauen hohes Ansehen genossen, öffentliche Aufgaben wahrnahmen und leitende Ämter bekleideten.

Denken abzeichnet – deren technische Umsetzung bleibt allerdings eine andere Frage, über die man auch nach mehreren Jahrzehnten mit gutem Grund streiten könnte. Die im Volke gespeicherten unendlichen Ressourcen für die Macht sollen mit den Mitteln der Wissenschaft erschlossen werden. Wissenschaft wird zu einem strategischen Hilfsmittel zwecks Schaffung einer national integrierten Gesellschaft.

Genauso wie bei Akçura, ebenso auch später in der offiziellen Ideologie der laizistischen Republik, wird die Religion in die Sphäre einer Moral verschoben, die von *Fıkıh* (Jurisprudenz) und Politik gereinigt werden soll (vgl. Parla 1989: 80). Man kann bei Gökalp einen Vertreter des islamischen Modernismus erblicken, welcher die innere Rationalität der Religion weitgehend unberührt beläßt (kennzeichnend für den islamischen Modernismus), während sein Hauptinteresse dem Versuch gilt, die Religion auf die neuen sozialen und politischen Umstände anzupassen. Selbst seiner Vorliebe für *tasavvuf*, den mystischen Islam, lag hauptsächlich der solidarische Effekt zugrunde (ebd.), den die Mystik auf die Menschen ausstrahlt. Für Gökalp konnte sich die Möglichkeit der Nationswerdung nur durch den Austritt aus der Umma ergeben. Nicht nur die Idee einer säkularen Republik wurde von ihm mit vorbereitet. Mit Ideen bezüglich einzelner Praktiken mit protestantischem Anklang wie z. B. der Forderung, daß der islamische Ritus vom Arabischen abgelöst und in der Sprache des türkischen Volkes abgehalten werden soll, hat er auch den immer noch nicht abgeschlossenen Streitfragen sein Denken aufgeprägt. In den letzten Jahren tauchte bspw. die ursprünglich von ihm stammende Forderung nach türkischsprachigem Gebetsruf wieder verstärkt in der öffentlichen Debatte auf.

Die Ideen, die hier exemplarisch an Akçura und Gökalp vorgestellt worden sind, beziehen ihre Relevanz zweifellos nicht zuletzt aus ihrer Wirkungsgeschichte. Freilich sind beide Autoren die wichtigsten Referenzpunkte des späteren radikalen Nationalismus (vor allem durch die MHP – Nationalistische Aktionspartei, die sogenannten *Grauen Wölfe*). Obgleich die auf Moral beschränkte Rolle der Religion in der politischen Rezeption immer mehr aufgegeben wurde (bedeutsam genug für die nichtintendierten Folgen des strategischen Einsatzes von Religion), bleibt die Spannung zwischen Religion und nationaler Identität letztlich auch bei den späteren Nationalisten ungelöst. Nur die Idee der Verwestlichung, die beiden Autoren offensichtlich eigen war, schwächt sich im späteren radikalen Nationalismus deutlich ab. In den 80er Jahren wird der Versuch einer neuen Verknüpfung von Religion und nationaler Identität, nicht ohne erhebliche Unterstützung der Militärjunta von 1980, in einer intellektuellen Bewegung gebündelt, die unter der Bezeichnung „Türkisch-Islamische Synthese“ firmiert. Zur gleichen Zeit wird die „Privatisierung“ der Religion immer mehr zu-

rückgenommen, während der andere Zug in den Werken beider Autoren, vor allem bei Akçura, nämlich der Beitrag der Religion zur nationalen Identität, eine Aufwertung erfährt. Die stärkste Reaktion auf die Indienstnahme der Religion durch den Nationalstaat wird aber die islamistische *intelligentia* zeigen, indem das ganze Nationskonzept und der darin der Religion zugewiesene Platz in Frage gestellt wird. Das wird der Gegenstand vom Kapitel II sein. Bis dahin liegt allerdings noch ein langer Weg vor uns, der aus mehreren Etappen besteht. Zunächst wird die Frage nach der modernen Staatlichkeit in der Türkei und dem Platz der Religion weiter behandelt. Unten wird die bereits erfolgte Darstellung zweier Schlüsselfiguren der türkischen Nationalstaatsidee durch einen kurzen Exkurs auf die Verwaltungsgeschichte gestützt, um die Übergänge im Verständnis der Staatlichkeit auch auf einer praktischen Ebene nachzuzeichnen.

3.2 Praktiken

Solche Verschiebungen im Denken können, das ist die den folgenden Überlegungen zugrundeliegende Idee, nicht isoliert von den praktischen Regelungen gedacht werden. Man kann bereits die ersten Anzeichen eines Übergangs von den negativen Machttechniken zu den produktiven, oder zumindest das Auftauchen einer neuen Rationalität, schon vor den hier dargestellten wissenschaftlichen Reflexionen konstatieren. Die Brutstätte der Modernisierungspraktiken in der Türkei liegt konkurrenzlos in der Militärreform. Man kann sie allerdings auch in ganz anderen Bereichen, die in der Forschung wenig Aufmerksamkeit gefunden haben, aufspüren. Tekeli und Ilkin haben ihre Analyse des Bruches, der sich bei dem Verständnis und der Praxis der „Bebauung“ ereignete, zwar nicht unter dem Titel „politische Rationalität“ gefaßt, dennoch lassen sich ihre Überlegungen mühelos unter dieser Thematik subsumieren.

Entsprechend dem negativen Machtkonzept der osmanischen Zeit vor der Einführung moderner Praktiken wurde unter Bebauung (*imar*) zweierlei verstanden: In der einen Dimension wurde sie mit dem Begriff *şenlendirme* (Beleben, Aufblühen, Aufheitern, Aufmuntern etc.) wiedergegeben. Das Ziel der Belebungspraktiken bestand schlicht und ergreifend darin, zum einen die Agrarproduktion zu steigern, zum anderen die Sicherheit für Handelswege zu gewährleisten. Es sollten damit Zunahme an Abgaben erzielt und gemäß dem osmanischen Pfründensystem neue menschliche Quellen für Rekrutierung erschlossen werden. Die zweite Dimension der Bebauung meint wiederum lediglich, die Städte im Land des Sultans (Mülk) mit Bauten wie Brücken, Badehäusern, Straßen usw. auszustatten. „Es existiert noch kei-

ne Referenz auf das *Wohl der Bevölkerung*“ (Tekeli/İlkin 1990: 162; Hervorhebung L.T.), wie wir sie im Denken von Akçura hingegen, mitunter als Reflexion der praktischen Entwicklung, sehr wohl antreffen konnten.

Der Wendepunkt im Hinblick auf das Verständnis von Macht läßt sich symptomatisch auf das Jahr der Erneuerungen von 1839 (Gülhane Hatt-ı Humayun) datieren. Bedeutsam ist, daß in diesem Dekret sowohl Regelungen für rechtliche Sicherungen als auch eine Reihe von Regelungen zur Bevölkerungsthematik zu finden sind.

So erscheinen beispielsweise als Aufgaben des *Amtes für öffentliche Arbeiten* (*Meclis-i Umur-u Nafia*) u.a. die Instandhaltung der Schulen und Bekämpfung der Fehlgeburten (Tekeli/İlkin 1990: 163). Läßt sich die eine Seite der Medaille durch das Auftauchen einer Bevölkerung als Gegenstand des Regierungshandelns darstellen, so findet die Kehrseite ihren Ausdruck in der Transformierung des Staates angesichts einer völlig neuartigen Aufgabenstellung. In diese Zeit fällt folglich auch, *zumindest in richtungsweisenden Ansätzen*, die Umbildung der bürokratischen Organisation, deren Handeln jetzt unter dem Stichwort der „Wahrung des Allgemeinwohls“ legitimiert wird.

Die Genealogie des *türkischen* Staates, bevor er sich noch diese explizite Bezeichnung durch die Republikgründung verliehen hat, läßt sich noch unter anderen Bereichen verfolgen. Die Techniken der politischen Rationalität setzten vor allem im Bildungs- und, wie bereits angedeutet, Militärwesen ein, die einer grundlegenden Umstrukturierung unterzogen wurden und dadurch eine Wesensänderung erfuhren. Bis zu der Reformierung des alten Bildungswesens wurden Schulen mittels Spenden unterhalten. Die Gründung der ersten Grundschulen geht nach Mardin (1992: 173) auf das Jahr 1847 zurück. In den Schulen wurde die Kommunikationsform der Bildung nach und nach von der personalen Beziehung zwischen dem Lehrer und seinen Schülern auf die Basis von Büchern gelegt. Bei der Bildung durch Bücher, die das Denken in abstrakten Schemata fördern sollte, handelte es sich, so Mardin, immer weniger darum, Gottes Willen zu entsprechen, als vielmehr an einem abstrakten zivilisatorischen Fortschritt zu hängen.²⁶

26 Gleichwohl bleibt die Frage, inwieweit sich das Ethos eines versachlichten Schulunterrichts auch mit seinen praktischen Folgen durchgehend durchsetzen konnte, oder ob nicht die eher formell vollzogene Versachlichung durch die alten Unterrichtsformen und –ideale eingeholt (wie z. B. Auswendiglernen faktisch als Grundmuster der Wissensvermittlung) wurden, ein sehr spannendes Forschungsthema. Der Autor der vorliegenden Arbeit kann zumindest biographisch bis in die 60er (Grundschule), 70er (Mittelschule und Gymnasium) und 80er Jahre (Universität) das Fortwirken alter Muster in der Wissensvermittlung bezeugen.

Auch die innermilitärischen Verhältnisse werden durch die preußischen Disziplinartechniken einer nachhaltigen Transformierung unterzogen. Vor allem fällt hier auf, daß die Repräsentation der Offizierschicht immer mehr durch Kleidung und Körperdisziplin unterstrichen wurde, womit sich diese entschieden von den einfachen Soldaten absetzte (Mardin 1992: 213). Diese Tradition der Modernisierung in der und durch die Armee wird eine Art säkularisiertes „Sendungsbewußtsein“ stiften, mit dem die Militärs bis zum heutigen Tage immer zur Wahrung des Staates, ob gegen die Linke oder den Islamismus, in das politische Geschehen aktiv eingreifen.

Selbstverständlich gibt es zahlreiche Beispiele für die Transformationen. Die bisher erwähnten dürften wohl genügen, die praktischen Folgen der modernen politischen Rationalität in der türkischen Gesellschaft aufzuspüren. Wichtig bleibt hier, in welchem Zusammenhang die Stellung der Religion zu der Menge der Transformationen steht. In der Fortsetzung der reformerischen Regelungen von 1839 finden wir im Jahre 1856 eine Entwicklung hin zur legitimatorischen Abkopplung der Regierungsmacht von der religiösen Zugehörigkeit. Das bedeutet keineswegs, daß dadurch die Bedeutung der islamischen Religion zurückgefahren wurde. Statt dessen entwickelt sich ein anderer Umgang mit der Religion, ihr Stellenwert verändert sich, und zwar in der Richtung, wie es später in den Überlegungen von Akcura und Gökalp ihre theoretische Reflexion erfuhr, nämlich als ein strategischer Faktor zur Herstellung einer organisch integrierten Gesellschaft bzw. zu der dem gleichen Ziel untergeordneten Schaffung einer nationalen Volkskultur, für deren moralischen „Kitt“ die Religion zuständig sein soll. Bevor wir nun diese Überlegungen am Beispiel der Diyanet empirisch erweitern, soll auf die Frage von Kontinuität und Bruch an der türkischen Staatlichkeit eingegangen werden, wobei die Art von Einheitsverständnis im Zentrum der Überlegungen steht.

3.3 Kontinuität und Bruch an der türkischen Staatlichkeit

Die Geschichtsschreibung und die darauf beruhende ideologische Selbstbeschreibung des Mainstream-Laizismus markieren die ersten Reformansätze aus dem 18. und 19. Jahrhundert, aber vor allem die Gründung der Republik als den Anfangspunkt der darauf folgenden Geschichte der Türkei. Demnach dient die Idee vom Bruch mit der Osmanischen Geschichte als das Grundkonstituens der neuen Türkei. Diese Idee hat über lange Zeit die offizielle Geschichtsschreibung beherrscht. Nicht zuletzt bewegen sich die islamistischen Kritiker des türkischen Laizismus ebenfalls entlang der Vorstellung vom Bruch, spezifischer gesagt: von einem *illegitimen* Bruch. Nun häufen sich in

den letzten Jahren immer mehr Anzeichen für eine paradigmatische Verschiebung. Vor allem im wissenschaftlichen Diskurs über nationale Identität, demokratische Frage, türkische Modernisierung und Laizismus – allesamt Themen, die miteinander eng verwoben sind – wird die Idee eines totalen Bruches zugunsten einer zumindest damit einhergehenden Kontinuität gemildert, wenn nicht gar teilweise von ihr Abschied genommen wird (vgl. auch Tapper 1993: 10). Die These von der Kontinuität zwischen dem Osmanischen Reich und der türkischen Republik konzentriert sich vorrangig auf die Punkte *Staatsverständnis, Einheit von Religion und Staat* bzw. die *staatliche Kontrolle der Religion* und das *Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie*. Neben in der politischen Theorie beheimateten Arbeiten (z.B. Köker 1996) fallen Analysen auf, die aus einer soziologischen Perspektive heraus die Kontinuitäten auf einer tieferen und breiteren Ebene aufzuspüren und diese im politischen Verhalten und in der Funktionsweise moderner Institutionen von dort aus aufzuschlüsseln suchen (z.B. Ögün 1995).

Die Idee, die der Trennung bzw. der Asymmetrie zwischen religiösen und politischen Instanzen (und wie gesehen auch im rechtlichen Bereich) zugrunde lag, wird in einigen wissenschaftlichen Studien einmütig als der „Fortbestand des Staates“ (zu türkisch: *Devletin bekası*, vgl. Mardin 1991: 94) definiert.²⁷ Aktuelle Untersuchungen versuchen Kontinuität und Bruch zusammenzudenken, wenn auch mit einigen Problemen. So funktioniert bspw. die „Idee von der Einheit des Staates“ im Hinblick auf die Legitimationsfrage, wie das bei Köker konzipiert wird. In seinem Konzept wird das Schwergewicht nicht darauf gelegt, mit welchem Inhalt die Einheitsidee ausgefüllt wird, sondern es genügt ihm, auf die Tatsache hinzuweisen, daß sie (die Einheitsidee) auch nach der inhaltlichen Veränderung der Legitimation beibehalten wird. Daher wird nach Köker die „klassische Idee der

27 Die Bedeutung des osmanischen Staats hat wohl ehemals europäische Geister beeindruckt. Der Italiener Boccacini (1556-1613) sah in der damaligen Türkei die Verwirklichung der Staatsraison (Meinecke 1963: 101). Selbst wenn man von seinen auf Türken projizierten Wunschgedanken absieht, bleibt noch ein wahrer Kern seiner Beobachtungen, die sich von der nüchternen militärischen Maschinerie und dem politischen Apparat begeistert zeigen. In der gleichen Tradition stand Campanella (1568) –, der „sich dabei wie Boccacini [...] von dem Anblicke des diabolischen Rationalismus (fesseln) ließ, der in dem türkischen Staats- und Heerwesen waltete“ (a.a.O.: 123). Im Gegensatz zu diesem begeisterten, natürlich auch mit Abscheu vermischten Interesse erzeugen die Türken bei Rousset (1686-1762) nur noch das Gefühl einer niedergehenden Macht, deren Armeen keine Disziplin und Regel kennen.

Einheit von Religion und Staat durch die Einheit von Nation und Staat im Kemalismus ersetzt“ (1996: 157). Köker hat nun Recht, wenn er entgegen dem Mainstream-Kemalismus, der mit der Betonung des Wechsels der Souveränitätsinhaber (statt Sultan jetzt die Nation) den Bruch lediglich auf der Gegenstandsebene festmachen will, die Kontinuität an Mustern der Wahrnehmung verortet. Auf der These der fortbestehenden Muster insistierend, ist es ihm dann möglich, auf die strukturelle Analogie zwischen der osmanischen Verweisung auf islamisch gedeutete Transzendenz und dem kemalistischen, positivistischen Scientismus hinzuweisen, der ebenfalls eine Art transzendenten Verweis enthalte (ebd.). Dennoch gesteht Köker auch, daß die Fortexistenz von Mustern mit neuen Inhalten keineswegs dahingehend darf verstanden werden, als sei der Kemalismus „eine bloße Wiederholung des Alten unter neuen (modernen) Bedingungen“ (a.a.O.: 158). Dabei betont er den aufklärerischen Fortschrittsgedanken, an dem sich der Kemalismus orientiert.²⁸ Meiner Ansicht nach verdient ein anderer Punkt, dem, obwohl der in seiner Argumentation durchaus vorkommt, eher der Status eines Zusatzes zugemessen wird, eine systematische Beachtung. Köker schreibt:

„Die Betonung der Idee von der ‚Einheit des Staates‘ wurde zwar beibehalten, doch wurde dabei dem Staat eine zusätzliche Aufgabe auferlegt. Diese Aufgabe entspricht dem Ziel des ‚modernen Staates‘, die privaten und soziokulturellen Räume zu durchdringen und auf diese Weise die Gesellschaft zu ordnen.“ (Ebd.)

Hier stellt sich allerdings die Frage, ob es sich dabei lediglich um das Hinzukommen einer neuen Aufgabe für den Staat im Rahmen einer dann nämlich als gleichbleibend anzunehmenden Staatlichkeit handelt. Der Schlüssel zu einer Antwort liegt in der Konzeption der Einheitsidee selbst. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen dem Einheitsverständnis, d.h. auch den Praktiken und Mitteln der Einheit in der *klassischen* osmanischen Zeit *vor* der allmählichen Einführung neuer politischer Regelungen einerseits und denen des modernisierten Apparates andererseits. Hier kann man einen Hinweis von Foucault auf die Differenz zwischen dem feudalen und dem modernen Staat zu Hilfe nehmen. Demnach zeichnet sich die feudale Macht, die grund-

28 Die Differenz zwischen einer außerweltlichen Transzendenz und dem quasi als eine Art Transzendenzfunktion enthaltenden Fortschritt ist, was ihre Funktionsweise anbelangt, von immenser Bedeutung, darf daher nicht einfach in einer Analogie verwischt werden, sosehr die zweite ihre Wurzeln in der christlichen Heilsgeschichte haben mag. Zur Kontinuität und den Differenzen/Brüchen zwischen christlicher Heilsgeschichte und der Zeit des Fortschritts siehe Marramao 1989.

sätzlich eine negative, also abschöpfende, war, durch die Ambivalenz aus, daß sie absolut und doch schwach zugleich war und merkwürdigerweise aber ihr Funktionieren genau dieser Ambivalenz verdankte. In Entsprechung zu den schwach entwickelten Kommunikations- und Transportmöglichkeiten, die vormoderne Gesellschaften kennzeichnen, war es nicht möglich, eine flächendeckende Kontrolle zu praktizieren, die vereinheitlichend gewirkt hätte. In diesem Fall bedeutet die Einheitsidee hauptsächlich, über die Ressourcen der beherrschten Länder zu verfügen. Auch waren alle Lebensbereiche umfassend und produktiv bearbeitende Regelungen und Institutionen noch nicht denkbar. Hier fehlten generalisierende, abstrakte Regeln, die für das Funktionieren moderner Institutionen typisch sind.

In einigen, neueren Arbeiten über den Islam in der osmanischen Ordnung wird die Beziehung zwischen Sozialstruktur und religiösem Glauben jenseits von pauschalen Erklärungen auf eine produktive Art und Weise reflektiert. Über das soziale Band, das der Islam stiftete, schreibt Ögün:

„Das islamische Band besaß bei den Osmanen die Funktion, verstreute Gemeinschaften zu versammeln. Dennoch soll man diese Funktion des Islam nicht überschätzen. Die vereinheitlichende Funktion des Islam zeigte sich eher auf der Ebene lokaler Gemeinschaften und in einem symbolischen Rahmen. Dieser Umstand hängt zum größten Teil mit dem primitiven Entwicklungsgrad von Transport- und Kommunikationstechnologien zusammen. Im stillen Tempo des traditionellen Lebens ist das ‚universelle‘ Band, das der Islam unter den Gläubigen stiftete, Gegenstand einer beschränkten Erfahrung.“ (1995: 22)

In diesem Sinne trifft die These von Mardin, daß das Osmanische Reich nicht über ein „zentrales Wertesystem“ (1991: 91) verfügte, vollkommen zu.²⁹ Die ersten Ansätze der Idee von einem allgemeinen

29 Im Zusammenhang mit „Weltbild“ führt Heidegger die „Vorstellung des Wertes“ als ein weiteres Element des neuzeitlichen Weltverhältnisses an: „Gleich wesentlich wie das System ist für die neuzeitliche Auslegung des Seienden die Vorstellung des Wertes. Erst wo das Seiende zum Gegenstand des Vorstellens geworden ist, geht das Seiende in gewisser Weise des Seins verlustig. Dieser Verlust wird unklar und unsicher genug gespürt und entsprechend schnell dadurch ersetzt, daß man dem Gegenstand und dem so ausgelegten Seienden einen Wert zuspricht und überhaupt das Seiende nach Werten bemißt und die Werte selbst zum Ziel alles Tuns und Treibens macht. Da dieses sich als Kultur begreift, werden die Werte zu Kulturwerten und diese dann überhaupt zum Ausdruck der höchsten Ziele des Schaffens im Dienste der Selbstsicherung des Menschen als Subjectum. Von da ist es nur noch ein Schritt, um die Werte selbst zu Gegenständen an sich zu machen.

Wertesystems zeichnen sich durch die Konfrontation mit der westlichen Moderne ab, gleich ob die Verarbeitung der Konfrontation dabei ablehnend oder übernehmend motiviert war. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Entstehung des Islamismus zu verstehen, also der politischen Strömung, die den Islam als eine Einheit stiftende Ideologie konstruierte. Die moderne Wertgeneralisierung, die ihren politischen Ausdruck ebenfalls in modernen Ideologien findet, bezog auch den Islam in ihren Bannkreis ein, indem der Islam den Wandel „von einer sozialen Kategorie zu einer politischen Kategorie, mit anderen Worten von einem heterogenen, lockeren präideologischen Band (nun) durch den Islamismus zu einem politisch-gesellschaftlichen Standard“ (Ögün 1995: 22) machte.

Das Nichtvorhandensein der Idee von einem einheitlichen Wertesystem kann man ebenfalls für die *Ulema* geltend machen. Hätte man hier nicht am ehesten denken können, daß die *Ulema* mit ihren nicht zuletzt durch die Einbindung in den zentralistisch organisierten Reichsapparat ermöglichten, vordergründig exzellenten Ausgangsbedingungen selbstverständlich imstande sein mußte, ein Wertesystem zu etablieren? Daß dies der gesamten klassischen Orthodoxie nicht gelungen ist, wirft ihr z. B. Rahman systematisch vor. Der Grund dafür liegt allerdings, weit entfernt von persönlichen Unzulänglichkeiten, lediglich darin, daß die *Ulema* den Koran nicht als eine Einheit verstanden und folglich keine Methodologie entwickelt habe, eine historische Analyse des Korans vorzunehmen, um die dahinter stekenden allgemeinen Werte zu Tage zu fördern.

„The Bane of later medieval Islam, as we shall presently see, was that what was regulative, namely, God, was made the exclusive object of experience and this, instead of men's seeking values from this experience, the experience became the end in itself.“ (Rahman 1982: 14)

Eine ausführliche Interpretation des Werkes von Rahman wird in Kapitel II.2 im Hinblick darauf vorgenommen, seinen die Gesellschafts-

Der Wert ist die Vergegenständlichung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sicheinrichtens in der Welt als dem Bild.“ (1950: 93f)

Obwohl der Sozialanthropologe Louis Dumont den Wertbegriff nicht in dieser geschichtlichen Spezifität betrachtet, kontrastiert er den modernen Wertbegriff, der erst durch die Trennung zwischen Sein und Sollen möglich geworden ist, mit dem nichtmodernen, in soziale Tatsachen eingebetteten Wertbegriff: „Um wissenschaftliche Erkenntnis zu ermöglichen, hat man [...] die Bestimmung des Seins dergestalt verändert, daß man daraus gerade die Dimension der Werte eliminierte. (1991: 260) Dies führte folglich dazu, daß man „die Werte von den Ideen und generell von den Tatsachen“ trennte (ebd.).

konstitution *systematisch* in das Zentrum des islamischen Denkens einführenden Neomodernismus auf die Funktion eines nichtintendierten Übergangs zum islamischen Fundamentalismus hin zu befragen. Dort wird man sich auf die Funktion seiner zentralen Begriffe *Einheit des Korans*, *islamische Werte*, *Koranische Weltanschauung*, *action in this world* u.a. – ihren modernen Kontext aufzeigend – konzentrieren, um sein programmatisches Ziel, nämlich eine innere Rationalisierung des Gesetzes, zu diskutieren. An dieser Stelle sei auf ihn als Zeuge dafür verwiesen, daß die innere Rationalisierung des islamischen Gesetzes durch die Orthodoxie, durch die ganze klassische Geschichte fehlte. Dasselbe ist nun aber auch, mit einiger Vorsicht, auch für die Institution der türkischen Orthodoxie, der *Diyanet*, zu behaupten. Hierin besteht auch die relativ beständige Allianz zwischen der laizistischen Religionspolitik und der Orthodoxie. In wieweit läßt sich aber die Orthodoxie auf das Spiel der Staatsraison bzw. auf die strategischen Ziele des modernen türkischen Staates ein, wo bricht die Allianz auf, wie wird die Dissens politisch bearbeitet? Diese Fragen werden im folgenden behandelt. Vorher soll jedoch das bisher Gesagte kurz zusammengefaßt werden.

In Folge der im bisherigen Verlauf der Argumentation vorgenommenen theoretischen Bezugnahmen, – sei es das „Heideggersche“ Weltbild, seien es die Jakobinischen Komponenten der modernen Gesellschaften (Eisenstadt), oder sei es auch Foucaults politische Technologie der Individuen –, erscheint es plausibel, die Frage nach dem Islam in der modernen Türkei *nicht allein* aus der islamischen bzw. aus der Staatstradition orientalischer Länder selbst zu erklären. Weder die sogenannte offizielle Ideologie mit ihren unterschiedlichen Varianten, vom stark laizistischen Kemalismus hin zu der sich auf die Religion explizit berufenden konservativen Variante desselben, noch die oppositionellen Bewegungen werden völlig von jenseits der modernen Staatlichkeit her sprechen können. Auch die religiöse Opposition (allen voran ihre ehemalige politische Vertreterin Refah Partei) wird an den Grundstrukturen dieser Staatlichkeit nicht viel zu rütteln versuchen; vielmehr wird sie sich mit einem riesigen Apparat konfrontiert sehen, den sie nun islamisch einzubinden und für sich zu nutzen trachten wird. Befürworter wie auch Gegner einer mit Republik bzw. Laizismus wie auch immer versöhnten islamischen Religion werden ihre Vorstellungen von Religion immer im Kontext der Auswirkungen des Vereinheitlichungsprozesses formulieren. Der Staat schafft dabei zum einen die Bedingungen für die Religion als öffentliche Norm, auch

wenn er dies selber nicht praktiziert. Zum anderen bildet er im Gegenzug das Zentrum des religiösen Begehrens.³⁰

4. Türkische Laizität und das Amt für Religiöse Angelegenheiten

Im Kapitel I.3 wurde in Bezug auf das Verhältnis zwischen Staat und Religion zwei Wurzeln des Umgangs mit der Religionsfrage herausgearbeitet: Die klassische Obhut des osmanischen Herrschers über die Hierokratie, die sich ursprünglich aus der weltlichen Macht der osmanischen Kriegerdynastie speiste, findet durch die Funktion des Sultans als Kalif eine zusätzliche Verstärkung, so daß sie die Orthodoxie zusätzlich daran hinderte, ein Gegengewicht aufzubauen. Jedoch ist hier noch nicht von einer zur Technik ausgearbeiteten Staatsraison zu sprechen. Es fehlte dafür der institutionelle Rahmen, d.h. die praktische Ablösung der Souveränität vom Körper des Souveräns und die konstitutive Einbeziehung der Bevölkerung in die Prozesse der Legitimationsbeschaffung.

Selbstverständlich kam es auch dort zu Unstimmigkeiten und Spannungen zwischen der Hierokratie und dem Herrscher. Nie konnten sie sich aber zu einem grundsätzlichen Konflikt entwickeln. Der Konflikt konnte nur im Modus von Einflußnahme und Palastintrigen ausgetragen werden, und nie in Form öffentlich politischer Auseinandersetzungen oder als Rechtsstreit. Zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen konnte das Verhältnis von Religion und Staat erst parallel zur Institutionalisierung der Staatsraison als politischer Technologie werden. Die Gründung der Diyanet (Amt für Religiöse Angelegenheiten) kann man auch daher nicht eine Wiederauflage des alten *Şeyhülislam*s betrachten, obwohl die bestehende Tradition in der neuen Form des Verhältnisses begünstigend weitergewirkt haben dürfte.

30 Selbst die mystische Tradition beraubt sich dabei teilweise in ihrer Wiederbelebung unter den Bedingungen des modernen Staates ihrer ur-eigenen mystischen Bedeutung, der Erfahrung der inneren Dimension. Die religiöse Reaktion der mystischen Ordensgemeinschaften auf einen die Religion kontrollierenden Staat, der sich wiederum nicht religiös definiert, artikuliert sich denn auch in einem „eingengten, starren Formalismus“ (Öğün 1995 : 190). In der typischen Trilogie islamischer Mystik, nämlich Seriat (Scharia, das äußerliche Gesetz), Tarikat (Weg, auch Ordensgemeinschaft) und Hakikat (Wahrheit) wird denn von nun an der Aspekt der Scharia besonders stark hervorgehoben. Damit erklärt sich wohl auch ein Stück, warum die heutigen mystischen Gemeinschaften sehr starke orthodoxe Züge tragen und sich weitgehend politisch engagieren.

4.1 Über die Geschichte des Amtes

Die Gründung eines Verwaltungsamtes für die Regelung religiöser Angelegenheiten findet ihren Platz in einer Reihe historisch bedeutender Entscheidungen, die den politischen Neubeginn in Gestalt der türkischen Republik markieren, wobei sie andererseits auf eine Reihe von Transformationen zurückgehen. Im Grundgesetz des Revolutionsparlaments von 1921 wurden mit der Bestimmung „Alle Souveränität geht vom Volke aus“ auch die Weichen für die institutionelle Zukunft des Islam gestellt. Damit war denn auch der Weg vorgezeichnet, der von der Abschaffung des Sultanats (1922) und des zuvor politisch entmachteten Kalifats (1924) zu einer neuen Institutionalisierung der Religionsbürokratie führte. Mit dem Gesetz zur *Abschaffung des Ministeriums für Scharia- und Stiftungsangelegenheiten* und der *Abschaffung des Ministeriums für Militärangelegenheiten* (1924) wurde der Existenz des für die Religion im osmanischen Staat zuständigen Amtes des *Şeyhülislam* ein Ende bereitet und die neu ins Leben gerufene *Direktion für Religionsangelegenheiten* (Diyanet İşleri Reisliği) wurde mit dessen Aufgaben betraut, wobei erheblich der vormaligen Kompetenzen gestutzt. Damit sollten, so muß man jedenfalls die Intention des Republikgründers M. K. Atatürk bei der Gesetzinitiative deuten, zwei potentiell mächtigen Institutionen im neuen Staat Schranken gesetzt werden. Die Rechnung ging im Falle der Armee gar nicht auf, während die Macht der Diyanet, von konjunkturellen Schwankungen abhängig, kontrolliert werden konnte. Während nämlich das der Diyanet vorausgegangene Amt des *Şeyhülislam* auf Ministeriumsebene angesiedelt war und eigene Schulen unterhalten durfte, um nur ein Beispiel zu geben, mußte sich das neue Amt mit dem Status eines Unterstaatssekretariats begnügen und durfte (zumindest am Anfang) lediglich das in der Zentrale beschäftigte Personal befehligen. In der Begründung des Gesetzes wird auf den politischen Bezug hingewiesen, den es in der darauf folgenden Geschichte im Umgang mit Religion auf der staatlichen und öffentlichen Ebene stets zu vermeiden gelte. Die politische Betätigung der Armee und Religion „bringt Probleme mit sich. Diese Tatsache wird von allen zivilisierten Nationen und Regierungen als Grundsatz anerkannt“. (in: Uluçay 1998: 16f.)

Die Struktur und die dem Amt zugestandenen Befugnisse haben sich selbstverständlich unter dem Einfluß politischer Veränderungen stets gewandelt. Vor allem hat das Amt von dem 1946 vollzogenen Übergang in ein Mehrparteiensystem erheblich profitiert. Auf eine ausführliche Darstellung der Amtsgeschichte kann hier verzichtet werden. Denn der mit der Existenz des Amtes gegebene strukturelle Konflikt, der ja im Grunde die vorliegende Studie interessiert, hat sich in ihren Grundzügen auch durch die verschiedenen politisch ausgelösten

Verschiebungen hindurch erhalten. Im Grunde ist die geschichtliche Dimension bereits in der Einbindung der Religionsangelegenheiten in einen institutionellen Rahmen, nämlich durch die Kooptierung der Hierokratie in den nationalstaatlichen Apparat, enthalten. Gleichwohl muß die Geschichte der Akzentverschiebungen auch *innerhalb* des gegebenen historischen Zeitrahmens an den entsprechenden Stellen berücksichtigt werden. Nicht zuletzt gebietet es uns die Verpflichtung auf die Foucaultsche Art des Fragens, selbst die institutionellen Strukturen als machtumkämpfte, diskursiv ausgestaltete Gebilden zu betrachten. Auf welche Art und Weise erfolgt nun, das ist die folgende Überlegungen leitende Frage, die Kooptierung der ehemals als Ulema bezeichneten, bereits im Osmanischen Reich staatlich eingebundenen Religionsbürokratie in den laizistischen Staat; was sind die soziologisch relevanten Grundzüge dieser Kooptation?

4.2 Formen der Kooptation der Religion in den Staatsapparat

Artikel 1 des „Gesetzes zu Gründung und Aufgaben des Amtes für Religiöse Angelegenheiten“ von 1961 bestimmt die Aufgaben der Einrichtung folgendermaßen: „Durchführung der den Glauben [itikad], den Ritus [ibadet] und die Ethik/Moral [ahlak]³¹ betreffenden Angelegenheiten der islamischen Religion und Aufklärung der Gesellschaft in Sachen Religion sowie die Verwaltung der Gebetsanstalten.“ (Diyanet 1997: 3)

Ausgehend von dieser Aufgabenbeschreibung, die in der geschichtlichen Entwicklung des Amtes mit der Einführung der *Ethik/Moral* über die anfängliche Beschränkung auf den *Glauben* und den *Ritus* hinausgegangen ist, lassen sich die Formen der staatlichen Verwaltung der Religion unter drei Punkten analysieren:

- Bestimmung der öffentlich zulässigen Religiosität (Sachgebiete der Tätigkeit des Amtes)

31 Das Wort *ahlak* läßt sich aus dem hier relevanten Gebrauchszusammenhang der Orthodoxie heraus nicht eindeutig einem von den beiden Begriffen zuordnen. Es bezeichnet die individuelle Haltung und die zu vermittelnden moralischen Werte zugleich, ohne daß sie sich voneinander ausdifferenziert haben. Sittlichkeit wird damit ebenfalls mit angesprochen. Dies dürfte über eine bloße Schwierigkeit der Übersetzung hinaus reichen. In der praktischen Aufklärungstätigkeit des Amtes artikuliert sich, wie unten zu zeigen ist, diese Diffusion.

- Gesellschaftspolitischer Auftrag des Amtes (Religiöse Aufklärung)
- Technische Dienstleistungen (Verwaltung der Gebetsanstalten).

4.2.1 Bestimmung der öffentlich zulässigen Religiosität

Der spezifische Zugriff des modernen türkischen Staates auf die Religion erfolgt, das ist hier entscheidend, bereits auf eine formale Art und Weise, bevor noch *materiale* Wertinteressen in Anschlag gebracht werden; also bevor sich die Frage stellt, *welche Inhalte* denn den wahren Glauben ausdrücken, *welche Riten* verbindlich oder zeitgemäß, *welche ethisch-moralischen Werte* vermittelt werden sollen, welche hingegen als Mißbrauch oder Pervertierung der Religion eingestuft werden sollten. Demnach bestimmt der Staat die Sachgebiete der Religiosität, auf die sich das Amt bei seiner Tätigkeit zu beschränken hat. Damit werden die Formen der öffentlich zulässigen Religion im vorhinein festgelegt. Nach dem aktuellen Stand besteht die islamische Religion aus *ibadet* (Ritus), *itikat* (Glauben) und *ahlak* (Ethik/Moral). Allerdings darf man diese Unterscheidung nicht einfach aus einer bestimmten Sachlogik ableiten. Man muß die Praxis der formalen Bestimmung zulässiger Bestandteile der Religion in ihrer Geschichtlichkeit betrachten, die deren diskursive Umkämpftheit unterstreicht.

In dem von der Verfassung von 1924 vorgezeichneten rechtlichen Rahmen hatte sich das Amt *lediglich* auf die *Glauben* und *Ritus* betreffenden Angelegenheiten zu beschränken, von der *Ethik/Moral* als Bestandteil der zulässigen Religion war noch keine Rede. Diese Beschränkung entsprach dem Geist des radikalen Laizismus, so wie er zu Beginn der türkischen Republik bestand. Religion sollte damit eine innere Angelegenheit jedes Einzelnen sein. Die Idee einer islamischen Reformation war tatsächlich für die Modernisten der „heroischen“ Phase der Republik, nämlich der Einparteienära (1923-1946), offenkundig. Die geistigen Quellen der islamischen Reformation wurden am Beispiel der Ideen von Yusuf Akçura und Ziya Gökalp ausführlich diskutiert (Kapitel I.3.1).³² Die Politik, die *öffentliche* Erscheinung der Religion auf rituelle Praktiken zu beschränken, erforderte andererseits flankierende Maßnahmen, die dafür zu sorgen hatten, die politische Artikulation der Religion zu den Grundfesten des Regimes tangie-

32 Bei der Entscheidung, daß der bis dahin arabisch gehaltene Gebetsruf (*ezan*) in der aufgeklärten nationalen Republik nunmehr auf türkisch erschallte, kann man beispielsweise den unzweifelhaften Einfluß der in Versform vorgetragenen Ideen von Gökalp erblicken, wonach er die Heimat des Türken dort verortet, wo der *ezan* auf türkisch gerufen wird.

renden Fragen zu untersagen. Dazu gehört u.a. auch die Degradierung der Stellung des Amtes in der institutionellen Hierarchie: Es durfte nicht mehr, wie bspw. der spätoomanische *Şeyhülislam*, ein Kabinettsmitglied sein, sondern lediglich eine Einheit im Verwaltungsstab. Die politischen Motive der rechtlichen Regelung, die die öffentlich zulässige Religiosität auf die Bereiche von Glauben und Ritus beschränkte, liegen auf der Hand. Der jungen Republik geht es angesichts der noch lebendigen Gefahr einer Umkehrung des Prozesses um Bestandssicherung der Republik. Denn die innerhalb kürzester Zeit beschlossenen radikalen Reformen, nicht zuletzt die Abschaffung des Kalifats, hatten selbst unter den engsten Vertrauten von Mustafa Kemal (Atatürk), die ja zum Revolutionskader gehörten, oppositionelle Regungen heraufbeschworen. Es kam also angesichts der politischen Umstände zunächst einmal darauf an, daß der Staat die Religion nicht aus der Hand geben wollte, d.h. sie weiterhin unter Kontrolle behielt und sie im Gegenzug im Gewissen der Individuen als Privatangelegenheit einrichtete bzw. beließ, damit sie im „von Wissenschaft und Vernunft geleiteten Kampf um den Anschluß an die zeitgenössische Zivilisation“ nicht im Wege stehe. Mehr wollte die Republik von der Religion offenbar nicht wissen. Die Alltagsreligiosität, die konventionalistisch praktiziert wurde, ist dabei kaum tangiert worden. Man kann gar behaupten, daß sich eine Art Allianz zwischen der laizistischen Skepsis gegen die organisierte Religion und überhaupt gegen den politischen Gebrauch der Religion einerseits und der konventionellen Religionspflege im Alltag andererseits einstellte, was für die relativ erfolgreiche Institutionalisierung einer säkularen politischen Ordnung jedenfalls nicht ohne Bedeutung gewesen ist. Unterstützt wird die staatliche Aufsicht über die Religion zudem mit der in der Alltagskultur weit verbreiteten Sorge um die Religion, daß man sie nicht für politische Zwecke benutzen darf.

Die Republik konnte sich allerdings auch deshalb noch vollauf auf diese minimalistische Religionspolitik verlassen, weil im Lande ein Einparteienregime herrschte. Die Einleitung des Mehrparteiensystems (1946), wodurch religiöse Bedürfnisse der parteipolitischen Konkurrenz freigegeben wurden, führte erst zur diskursiven Aufwertung von Religion als öffentlicher Angelegenheit und zur Auflockerung der strikten Durchführung laizistischer Ziele der Republik.³³ Die sich in

33 Dies meint keineswegs, daß sich die Republik einer religiösen Begründung ihrer Existenz völlig enthalten hätte. Im Gegenteil, hätte die un-
gemein geschichtsträchtige Tat, nämlich die Abschaffung des jahrhun-
dertealten, mit Islam fast identisch gewordenen Kalifats, vielleicht ohne
die durch und durch religiöse Rede des damaligen Justizministers,
Seyyid Bey, der selber durch die Schulen der Ulema durchgegangen
war und als Juraprofessor das Amt des Dekans der theologischen Fa-

der Gesellschaft formierenden religiösen Forderungen fanden ihren Niederschlag in der staatlichen Regelung der Religionsangelegenheiten.

Mit dem 1946 eingeleiteten Mehrparteiensystem griff nun, wie bereits gesagt, die Bevölkerung, vor allem die damals mächtige Provinz, in die politischen Prozesse aktiv ein. Das von der republikanischen Klasse durchgeführte *social engineering* mußte nun aufgrund der politischen Konkurrenz aufgelockert werden. Bereits vor dem Machtwechsel, der durch die Wahlen 1950 stattfinden sollte, nämlich im Jahre 1947, beschloß die republikanische Volkspartei des Einparteiensystems, religiöse Kurse einzurichten, in denen die Geistlichen ausgebildet werden sollten. Auf der anderen Seite trat die Türkei ab 1950 wiederum in eine umfassende Industrialisierung und Verstädterung ein, was die ländlichen Strukturen für kapitalistische Wirtschaft öffnete und die Bevölkerungsschichten aus ihren subsistenzwirtschaftlich bedingten sozialen Beziehungen herausriß. In diesem Kontext kam, entgegen den modernisierungstheoretischen Erwartungen vom Niedergang der Religion, der Prozeß in Gang, daß Religion für Teile der

kultät bekleidete, nicht vollzogen werden können. Diese religiöse Würdigung einer laizistischen Republik in einem islamischen Land hat man allerdings in der wissenschaftlichen Literatur kaum wahrgenommen. Anscheinend entspricht sie den Authentizitätserwartungen nicht. Unten sei ein Auszug aus der Parlamentsrede des Seyyid Bey (3. März 1924) wiedergegeben: „Delegierung erfolgt manchmal absolut, manchmal beschränkt. Denn wenn jemand sich einen Vertreter sucht, nach Belieben seine Geschäfte auf ihn überträgt und ihm freie Hand gibt, das ist die absolute Delegierung. Nach Belieben kann er aber auch den Handlungen des Repräsentanten Bedingungen auferlegen, das ist beschränkte Delegation. [...] Dies gilt nun auch für das Kalifat. Wählt die Nation den Kalifen als absolut, dann gilt die absolute Regierung. Wenn sie will, kann die Nation aber auch die Handlungen des Kalifs unter Vorbehalt stellen. Das gibt die begrenzte Regierung. Die sogenannte konstitutionelle Regierung ist eine solche. Wenn nun die Nation niemandem ihre Vertretung überträgt, also keinen Kalifen, keinen Imam wählt, dann kann es kein Kalifat geben. Dann gibt es eine Republik. Was steht dem im Wege? *Daß die Nation beansprucht, ihre Sache selber auszuüben; wenn sie sagt, warum lasse ich mich durch jemand anderes dazu nötigen, wieso dürfte das nicht gelten? Die Nation kündigt also an, ich erledige meine Sache selbst, und nur wenn ich hilflos bin, dann delegiere ich es einem Kalifen oder Imam. Jetzt aber, Gott sei dank, bin ich nicht hilflos, bin nunmehr mündig. Ich brauche keinen Vertreter. Ich werde meine Geschäfte durch die für Nationen nützlichste Regierungsart, nämlich Republik und qua Beratung erledigen. Wer kann nun etwas dagegen einwenden? Niemand! Denn das Recht gehört dem Volk.*“ (Kara 1987: 207f, Hervorhebung im Original)

entwurzelten oder nunmehr erschlossenen ländlichen Bevölkerung bei der Knüpfung neuer sozialer Beziehungen wichtig wurde. In dieser Zeit etablierte sich denn auch die konservative, wirtschaftsliberale „demokratische Partei“ als die Stimme der religiösen Forderungen. Während ihrer erst 1960 mit einem Militärputsch beendeten Regierungszeit hatte sie die Religionsbürokratie erheblich ausgebaut. In der Verfassung von 1961 wurde die Diyanet später als Teil des allgemeinen Verwaltungsapparates aufgeführt (Art. 154). Die Veränderung des Aufgabenspektrums trat aber erst mit dem Gesetz von 1965 in Kraft. Religion wurde nunmehr zu einem gesellschaftspolitisch relevanten Thema in dem demokratischen Machtkampf. Erst unter diesen Bedingungen entwickelte sich der Bedarf nach der Modifizierung der Aufgabenbereiche der Diyanet. Das Gesetz von 1965 führte einen dritten Bereich in die Aufgaben des Amtes ein, indem nunmehr neben *Glau-ben* und *Ritus* auch die *Ethik/Moral (ahlak)* unter den Zielen der staatlichen Verwaltung der Religion subsumiert wurde. Damit wurde die anfängliche Kontrollidee ein Stück in Richtung einer religiös gestützten Staatsideologie hin erweitert. Die Verwaltung der Religion begnügte sich demnach nicht mehr damit, die Bedingungen für eine private Religionspflege bereitzustellen und zu verhindern, daß der Islam von regimekritischen Ordensgemeinschaften als eine anti-laizistische Ideologie artikuliert wird. Die politischen Veränderungen im Lande, die mit einer Zunahme der Bedeutung der Religion in der Politik einhergehen, haben sich folglich in der Gesetzgebung niedergeschlagen und damit der Verwaltung der Religion neue Dimensionen verliehen.

An der Einführung der ethisch-moralischen Zuständigkeiten der Religionsbehörde kann man eine Bedeutungsverschiebung in der Ausübung der Staatsraison feststellen. Sie will sich fortan die ideologische Zurichtung der Bürger immer mehr zunutze machen, der Islam soll dabei das ethisch-moralische Rüstzeug liefern. Ich werde später darauf eigens eingehen, mit welchen Problemen die religiös begründete Moralpolitik des laizistischen Staates verbunden ist und daß außerdem dies über die von Foucault eindringlich analysierte Anwendung der Staatsraison hinausgeht, indem hier nicht mehr nur die „moralische Qualität des Lebens der Bürger“ auf der Tagesordnung steht, sondern darüber hinaus die „rechte“ Lehre, d.h. die „Rechtleitung“, den Bürgern staatlich beigebracht wird.

Die zusätzlich dem Amt zugeschlagene Aufgabe steht nun in einem Zusammenhang, in dem denn auch alsbald die organisatorische Lage der Diyanet aufgebessert wird (z.B. gesicherter Status des Personals). Gleichwohl bleiben diese Veränderungen *innerhalb* des laizistischen Rahmens der Republik, auch wenn dieser erheblich „großzügiger“ interpretiert wird als je zuvor. Der funktionale Zugriff des Staa-

tes auf die Religion bleibt somit trotz der weitreichenden materialen Erweiterungen paradigmatisch.

Infolge der Verschiebungen an politischen Kräfteverhältnissen, die sich vor allem ab Mitte der 80er mit dem Erstarken des Islamismus ereignet hatten, wurde selbst die Beschränkung auf drei Bereiche in Frage gestellt, da darin immer noch der „wahre“ Islam nicht zu seiner Entfaltung finde. Der sich jetzt offensiver zu Wort meldende Islamismus, welcher in der (inzwischen verbotenen) Refah-Partei ihr parlamentarisches Sprachrohr gefunden hat, verlangt nun einen vierten Aspekt bei der Bestimmung der islamischen Religiosität: *Muamelat* („zivilrechtliche“, vertragliche Beziehungen), die, im Falle ihrer Einbeziehung, den ganzen Apparat der Jurisprudenz (*fikih*) in Gang setzen würde. Dort wird dann nun auch mit einem weiteren Aspekt der islamischen Religiosität, *ukubat* (Bestrafung) aufgewartet. In den Haushaltsdebatten brachte das der Sprecher der Refah-Fraktion zum Ausdruck:

„Gleich kommen wir zur Sache: Die islamische Religion besteht nicht nur aus Glauben, Ritus und Ethik/Moral. Es hätte der Umfang breiter gezogen, der Diyanet die Aufgabe gegeben werden sollen, über alle Aspekte des Islam, der *die Totalität des Lebens* umfaßt, Aufklärung zu betreiben. Hier besteht ein Mangel. Wenn das so wäre (die Totalität des Islam berücksichtigt worden wäre, L.T.), könnte nicht jeder beliebige über diese erhabene Religion schwatzen und könnten auch diejenigen, die keinen Schimmer Ahnung von Islam haben, ihre Besserwisserei nicht betreiben.“ (Ebd.) (TBMM-Bulleten 1997: 392; Hervorhebung L.T.)

So eignet den hier gemeinten Sachgebieten der in der Jurisprudenz vorgesehenen *praktischen Regelungen* (*muamelat* und *ukubat*), anders als den drei anderen Aufgabenbereichen, zumindest implizit, ein hoch konflikthafter Status in der türkischen staatlichen Praxis. Überhaupt bildete z. B. *muamelat* einen prominenten Streitpunkt für den islamischen Modernismus des 20. Jh., von dem aus eine den modernen Zeiten zuträgliche Interpretation des Islam entfaltet werden sollte. Für Muhammad Abduh (gest. 1905) und Rashid Rida (gest. 1935) hatten nur die allgemeinen Prinzipien der *muamelat* ihren Ursprung in der Offenbarung (vgl. Bernand 1987). Im selben Geist bemühten sich später auch Iqbal (gest. 1938), Ali Abd al-Razik (gest. 1965) und Al-Aschmawi um die Trennung zwischen für *immer gültigen* Prinzipien (z.B. *ibadet*) und *historisch bedingten, praktischen* Bestimmungen des Islam (*muamelat*). Einer der aktuellsten Vertreter dieses islamischen Modernismus in der Türkei, Yasar Nuri Öztürk (u.a. 1995, Teil II; 1997: 46-98), wandelt auf dem Pfad des selben Geistes, wenn er, übrigens bei expliziter Berufung auf die Tradition von Abduh und Iqbal, den Islam vor der islamistischen Einspannung in die Politik zu wahren

sucht und die Rückkehr zum „Islam im Koran“ in der Befreiung von den (traditionsbedingten) Bestimmungen der Jurisprudenz als solcher propagiert. Dabei hatte die Übernahme westlicher Gesetze nach den Tanzimat-Reformen praktisch und der explizite Laizismus der Republik das Problem der *muamelat* zudem auch prinzipiell behoben.

Nun stellt sich hier die Frage, wie neutral denn diese von uns so genannte „formale“ Bestimmung der öffentlich zulässiger Religiosität tatsächlich ist. Läßt denn die staatliche Beschränkung religiöser Sachgebiete tatsächlich so, wie der laizistische Diskurs es konzipierte, den „ursprünglichen“, durch politischen Mißbrauch nicht verdorbenen Islam hervortreten? Aus diskurstheoretischer Sicht ist hierzu zu konstatieren, daß jede Definition, auch und gerade eine solche, die sich möglichst auf die äußerliche Bestimmung der Sachgebiete beschränken will, notwendigerweise ein bestimmtes Verständnis der Religion präferiert, während sie andere Konzeptionen der Religion als unwahr (od. mißbräuchlich) ausschließt. Über die theoretischen wie politischen Implikationen dieser These muß man gründlich nachdenken. Man muß das vor allem in solchen Zeiten tun, wo im Namen der postmodern inspirierten populären Forderung nach der Anerkennung des Anderen einem sich als unparteiisch gerierenden Liberalismus vorgeworfen wird, er würde mit seiner scheinbaren Neutralität ihre kulturellen Wurzeln verdecken und den Anderen so raffiniert letztlich doch ihrer Herrschaft unterwerfen. Tatsächlich begegnen sich aber die Kulturen (im Grunde genommen: die im Namen von Kulturen Sprechenden) nie in irgendeiner reinen Form, sondern immer schon in einer spezifischen diskursiven Ausgestaltung. Jede diskursive Position ist aber darauf angelegt, eine bestimmte Bedeutung zu fixieren, was ihre unvermeidlich die anderen Definitionen partiell oder total ausschließende Praxis ausmacht. Es gibt also jenseits dieser eingreifenden, mitkonstituierenden Definitionen keinen reinen, m.a.W. außerdiskursiven, authentischen Islam, den wir so herauschälen könnten, wie er jenseits aller diskursiven Konstruktionen in Wirklichkeit existierte. Auch die konservative Kritik bzw. die islamistische Ablehnung der staatlichen Festlegung der *innerhalb des Staatsapparates zulässigen* Religion ist nichts anderes als eine andere, ebenfalls *spezifische* Ausformung des Islamverständnisses.

Das Problem besteht also nicht darin, daß auch die sogenannte neutrale Bestimmung letztlich eine bestimmte Konzeptualisierung mit transportiert. Die türkische Praxis der Laizität geriet vielmehr dadurch in eine grundsätzliche Schwierigkeit, daß zwecks der Verwaltung der Religion einem mächtigen Apparat in der staatlichen Organisation Platz eingeräumt wurde. Damit ist nicht notwendigerweise gesagt, daß die staatliche Verwaltung der Religion auf alle Fälle aufgegeben werden müßte. Denn unterhalb der verwalteten Religion wartet nicht der

Freigeist der religiösen Ordensgemeinschaften oder islamistischen Intellektuellen auf, welche neuerdings sogar als wesentliche Bestandteile der *Civil Society* von Toleranzhändlern auf dem politischen Markt feilgeboten werden (dazu vgl. die Kapitel II.5. u. 6 dieses Buches). Die Ordnungsinteressen eines säkularen Staates haben nun einmal, und das nicht nur mit einer muslimischen Bevölkerung, vielerorts dazu geführt, Strukturen für das Verhältnis des Staates zur Religion zu schaffen, die der Befriedigung religiöser Bedürfnisse seiner Bürger dienen sollen. Allein das Problem besteht hierbei darin, daß der zur Verwaltung der Religion geschaffene Apparat, jedenfalls wenn er so mächtig ist wie die türkische Diyanet (vgl. unten im Unterkapitel I.4.2.3, *Verwaltung der Gebetsanstalten*), gleichzeitig die Bedingungen bereitstellt, die eine zentral gesteuerte religiöse Durchdringung der Gesellschaft ermöglichen. Tatsächlich taucht die Rede von der „Totalität des Islam“, von der systematischen Einheit unterschiedlicher Sachgebiete der Religiosität durch die Existenz eines Staatsapparates immer öfter auf, der mit der dazu befähigenden Infrastruktur in alle Lebensbereiche eingreift und (auch für die Religion) standardisierend wirkt. Die Totalität der politischen Rationalität läßt also Bedingungen hervortreten, unter denen auch der Islam als Totalität gedacht und zur öffentlichen Norm der politischen Ordnung gemacht werden kann (zum Islam als *öffentliche* bzw. *Metanorm* vgl. Salvatore 1998).

Solange nun die Verwaltung der Religion in einer religiösen Kultur stattfindet, in der sich das göttliche und das profane Gesetz auseinander entwickelt haben, so daß das erste das zweite freigegeben hat (oder auch dessen Geltungsbereich anerkennt); solange sich die Staatsraison konsequent der materialen Bestimmung der Religion enthält³⁴; und nicht zuletzt solange sie von einer politischen Kultur getragen wird, in der die Säkularität verwurzelt ist, solange wird man dann nicht von einem spannungsgeladenen Problem sprechen müssen. Allerdings treffen diese Bedingungen kaum oder nur teilweise auf die türkischen Verhältnisse zu. Die Diyanet geht ihren auf einen Verfassungsauftrag zurückgehenden, gesetzlich bestimmten Aufgaben sehr wohl im Sinne der Verbreitung partikularer Inhalte nach. Noch inter-

34 Arkoun formuliert in seinem Vergleich zwischen dem französischen Vorbild der türkischen Laizität diesen Unterschied folgendermaßen: „Der partikulare Fall der Laizität in Frankreich scheint, als Atatürk die Religionsausübung unter staatliche Kontrolle stellen wollte, in der Türkei nachgeahmt worden zu sein. Das französische Innenministerium ist gleichzeitig Ministerium für Andachtsübungen. Kultische Handlungen werden in ihrer öffentlichen Ausübung kontrolliert, jedoch in religiöser Hinsicht nicht verwaltet.“ (1995b: 21) Arkoun meint hiermit aber auch, daß die türkische Praxis über das französische Vorbild hinausgeht, daß also die Verwaltung hier auch in religiöser Hinsicht stattfindet.

essanter wird es, wenn man vor die Augen führt, daß dies auch in der rechtlichen Konzeption inzwischen so angelegt ist.

4. 2. 2 Gesellschaftspolitischer Auftrag des Amtes

Der *gesellschaftspolitische Auftrag*, der eigentlich nicht von Anfang an zu den Aufgaben des Amtes gehörte und erst mit dem Gesetz von 1965 eingeführt wurde, ist, ganz allgemein ausgedrückt, religiöse Aufklärung. Mit ihm wurde ein weiterer Meilenstein auf dem Weg dahin gelegt, die Staatsraison von der *formalen* Bestimmung in die *materiale* hin auszuweiten. Auch wenn im Begriff *Aufklärung* seine europäische Herkunft noch mitklingt, wäre man richtig beraten, ihn mit Vorsicht in dieser Richtung zu interpretieren. Es haften nämlich dem Begriff mitunter ganz andere Selbstverständlichkeiten als die aus der europäischen Aufklärung bekannten. Im Kontext der Diyanet vermischen sich nämlich die Ideen aus der populären Aufklärungstradition, die in dieser Form hauptsächlich von der Sozialdemokratie und teils auch von der konservativen bürgerlichen Mitte getragen wird, und dem vormodernen, religiösen Wissenschaftsverständnis derart, daß schlußendlich die religiösen Konnotationen im Verständnis der Aufklärung stärker nachhallen. Nach dem Aufklärungsverständnis der Ersteren soll das Amt einen wissenschaftlich aufgeklärten Islam verbreiten, der sich selbstredend am Prinzip der Laizität zu orientieren hat. Die wissenschaftlich geläuterte Religion führt demnach automatisch dazu, den *wahren* Kern des Islam von den „mißbräuchlichen“ Zusätzen zu bereinigen. Die türkische Modernisierung enthielt eigentlich schon von Anbeginn den Impetus der „heilsspendenden“ Wissenschaft. Zugleich wurde aber Islam, trotz einer durchaus vorhandenen Religionskritik, selten völlig aufgegeben, statt dessen erhoffte man sich durch diesen wissenschaftlich aufgeklärten Islam die Bestätigung der Zivilisationsziele.³⁵

Auf der anderen Seite konnte die Orthodoxie, bzw. auch die religiös artikulierte Opposition, bereitwillig das Idiom vom wissenschaft-

35 Eine exklusiv auf Wissenschaftlichkeit begründete, religiöse Aufklärung würde natürlich der Aufklärung im Kantischen Sinne widersprechen. Kant wollte, im Gegensatz zu türkischen Laizisten und aber auch einer traditionsreichen europäischen Interpretation der Aufklärung, keineswegs die Religion unter die Herrschaft der Wissenschaft stellen, sondern gerade durch das Aufzeigen der Grenzen der Wissenschaft für den Glauben Platz schaffen (so z. B. im Vorwort zur Kritik der reinen Vernunft). Für die systematische Ausarbeitung einer solchen Kant-Interpretation vgl. Bielefeldt 2001. Die vorliegende Dissertationsarbeit möchte einer szientistisch verengten Aufklärung keine Folge leisten.

lich geläuterten Glauben übernehmen, wobei hier andere Elemente wirksam waren. Immer wieder wurde vorgetragen, daß der Islam den für das Christentum typischen Konflikt zwischen Vernunft und Glauben nicht kenne. Die These hatte Konsequenzen in zwei Richtungen:

Zum einen wurde mit ihr eine laizistische Praxis als nicht zum Islam passend gänzlich abgelehnt, da sie ja aus einer anderen historischen Erfahrung hervorgegangen sei (zuerst von Said Halim Paşa 1913 [1997]; jüngst wird dies von den islamistischen Intellektuellen emsig vorgebracht). Wichtig ist allerdings, darauf wird unablässig insistiert, daß sich die Vernunft vom Gesetz leiten lasse. „Der Verfallsprozeß“, der nach dieser Geschichtsbetrachtung im 18. Jh. einsetzte, durchlief die *Tanzimat*- (1839) und *Islahat-Dekrete* (1856) [Reformdekrete, L.T.], die *erste Konstitution* (1876), die *zweite Konstitution* (1908) und gelangte mit der Republik vollends zu einem Gottes Gesetze leugnenden Höhepunkt. „Der neue Staat wurde“, so Pamak (ein Vertreter dieser verfallsgeschichtlichen Bewertung der türkischen Modernisierung), „über das neue Regime, welches den Westen, die Kultur und Institutionen, das Rechtssystem des Westens angenommen, die Vernunft und den menschlichen Willen vergöttlicht, d.h. sich auf den Laizismus gründet, mit einer antiislamischen Identität errichtet.“ (M. Pamak, in Uluçay 1998: 473)

Zum anderen wurde die Kompatibilität beider als so „selbstverständlich“ hingestellt, daß sich eine besondere Konzeptualisierung des Laizismus als politisches Prinzip erübrige, da der Islam bereits eine Vernunftreligion sei. Indem die Orthodoxie den „wahren“ Islam mit Hilfe der „Wissenschaft“ verbreitet, kommt sie, so funktioniert die Argumentation, ihrem Auftrag der religiösen Aufklärung nach. Dazu sagt der derzeit amtierende Vorsitzende der Diyanet, Mehmet Nuri Yılmaz folgendes:

„Im Koran ist nichts zu finden, was der Technologie widerspricht. Der Koran steht nicht im Widerstreit mit Wissenschaft und Technik. Im Gegenteil, der Koran fördert wissenschaftliche Suche, das Lernen. Er erzählt von Gott, Mensch und Universum. Unter Universum fallen natürlich auch sämtliche technologische Erfindungen. [...] Laizität konnte sich bei uns nicht so recht bemerkbar machen. Denn unsere Religion räumt Glaubens- und Gewissensfreiheit breiten Platz ein. In der osmanischen Zeit gab es keine Laizität, davor auch nicht. Sie gab es auch in der Zeit des Propheten nicht. Gleichwohl existierte Religions- und Gewissensfreiheit. Das heißt, Laizität gab es als Wort nicht, dagegen Religions- und Gewissensfreiheit. ‚Jeder ist frei in seinem Glauben und Gewissen.‘ Jeder kann seine Religion aus freiem Willen wählen. Andersgläubige zu unterdrücken, sie mit Gewalt zu behandeln, wird von der Religion untersagt. Weder diejenigen, die sich für Laizität aussprechen, noch die Gegner der Laizität wissen recht, was sie ist. Der Islam hat keine Probleme mit der Laizität.“ (Tageszeitung *Hürriyet* vom 12. September 1994)

Nun, aus diesen für die Diyanet typischen Formulierungen weiß man nicht so recht, was die Position der Diyanet ist. Wenn sich der Orthodoxie keine grundsätzlichen Probleme stellen, die soweit gingen, daß ihr Verhältnis zu den Erscheinungen der Moderne im allgemeinen und zu einem laizistischen System im besonderen die innere Rationalität der Heilslehre dadurch tangierte, dann liegt diese Haltung zunächst einmal in der bekannten Reaktion der islamischen Orthodoxie auf die Moderne, die darin besteht, die neuen, politisch durchgesetzten Konzepte zu vereinnahmen, anders ausgedrückt: zu erobern, ohne ihren Kern systematisch zu durchdringen.³⁶ In dieser Hinsicht ähnelt die Orthodoxie dem islamischen Modernismus, geht allerdings bei der Anpassung der Religion an die modernen Bedingungen nicht so weit und ist nicht so entschieden wie dieser. Das wird auch durch die selbstverständlich nicht konfliktfreie Zwangsallianz zwischen der laizistischen Elite und der Orthodoxie gefördert, welche zur Durchsetzung der Laizität etwas, wenn auch zwiespältig, beigetragen hat.³⁷ Nun, nicht eine genuin islamische Begründung der Laizität ist hier symptomatisch, sondern, daß überhaupt keine Begründungsarbeit geleistet wird. Auf der anderen Seite konnte die Orthodoxie diese Haltung des Durchwurschteln, des In-der-Schwebe-Lassens, nämlich etwas zu sagen, es doch nicht *ganz genau so zu meinen*, deshalb auch *innerhalb* eines laizistischen Staates erfolgreich praktizieren, weil in den unterschiedlichen Schattierungen des politischen Willens ebenfalls die Erwartungen auf eine material gehaltene Aufklärung zirkulierten. Dies hängt erheblich mit der Rolle zusammen, die die Religion im Rahmen der

-
- 36 Die Durchdringung der Begriffe könnte man dann, will man im Rahmen der Weberschen Begrifflichkeit bleiben, im Gegenzug "beherrschten" nennen. Dieser hier zaghaft gehaltene Anklang an die Webersche Begrifflichkeit von *Weltbeherrschung* (protestantische Ethik) und *Welteroberung* (islamische Ethik) ist wert, systematisch diskutiert zu werden, wenn auch dies hier nicht zu leisten ist.
- 37 Gleichzeitig gibt es jede Menge von Belegen, die auf eine eindeutig antilaizistische Haltung des Amtes hindeuten. So z. B. steht in einem von der Diyanet vertriebenen Kalender auf dem Blatt vom 23/24 Oktober 1979: „Um als Muslim zu gelten, muß man Dschihad betreiben.“ Dort wird dann gefragt, mit welchen materiellen und geistigen Waffen man gegen die laizistischen Reformen wie Schließung der Heiligtümer, Abschaffung des islamischen Kalenders etc. gekämpft habe. Auf dem Blatt vom 13. Juni 1979 wird gar offenkundig das Kalifat als ein heiliges Vermächtnis an die türkische Nation gepriesen (Tarhanli 1993: 93). Angesichts noch weiterer Beispiele dieser Art (ebd.) erhält nicht nur die Formulierung der „religiösen Aufklärung“ ganz andere Dimensionen, sondern auch das ganze Dilemma einer staatlichen Religionspolitik im Dienste der laizistischen Republik wird noch einmal deutlich.

nationalstaatlichen Ordnung spielen soll. Die von der Orthodoxie angestrebte „religiöse Aufklärung“ meint im Grunde, der Bevölkerung die orthodoxe Lesart beizubringen, und nicht eine Aufklärung in dem Sinne, die Grundsätze eines mündigen Umgangs mit religiösen Fragen zu vermitteln. Letzteres ist „selbstverständlich“ und entspricht auch den Vorstellungen der Politiker mit einigen Ausnahmen vollkommen, auch wenn hier die Vorstellungen je nach der politischen Couleur in Nuancen voneinander abweichen mögen.

Es irritiert so denn auch kaum einen, wenn die „religiöse Aufklärung“ fließend in die Aufgabe übergeht, die *nationale Identität* und *Einheit* sowie den *sozialen Frieden* zu wahren. Sie kommt nicht nur in zahlreichen politischen Stellungnahmen vor, sondern ist bereits in die Bestimmungen des formalen Rechts in Gestalt von Erwartungen materialer Art eingelassen. Bis zum Gründungsgesetz von 1965 waren die Aufgaben vornehmlich in technischer Hinsicht bestimmt. Der Artikel 5e des Gesetzes von 1965 beauftragt hingegen das Amt zusätzlich damit, „die Religion betreffende Publikation im Inland wie im Ausland beobachten, sie zu bewerten und Grundsätze für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit negativen Publikationen auszuarbeiten“ (Diyamet 1987). Die Verschiebung von einer technischen hin zu einer inhaltlichen Sprache, welche die Neutralität des laizistischen Staates mehr und mehr durchdringen wird, artikuliert die Verbindung der religiösen Aufklärung mit den nationalen Zielen im Artikel 7.2c völlig unverhüllt. Eine Unterabteilung im Amt soll demnach Regelungen treffen, die die „Loyalität der muslimischen Bürger zu den nationalen Zielen pflegen und den Mißbrauch der Glaubensdifferenzen verhindern“ sollen [gemeint sind selbstverständlich lediglich die innerislamischen Differenzen und dies auch aus der sunnitischen Perspektive, wie noch zu zeigen ist]. Allein schon in rechtlicher Hinsicht wird hiermit ersichtlich, daß die Staatsraison zwar weiterhin als die entscheidende politische Technik gepflegt wird; sie wird aber immer mehr von einer, wenn auch von vornherein schwer haltbaren, immer schon etwas inhaltlich durchsetzten Neutralität hin zu einer freimütig angestrebten, partikularen Bestimmung der Religionspolitik verschoben. Die innere Verknüpfung der verwalteten Religion mit nationalpolitischen Zielen deutet einen folgenreichen Wechsel von der ausschließlich auf Religionskontrolle abgestellten Politik zur aktiven Inanspruchnahme der Religion an. Auf dem Hintergrund der bürgerkriegsähnlichen politischen Entwicklungen in den 70er Jahren wird der Trendwechsel in der von der Militärjunta von 1980 in Auftrag gegebenen Verfassung gar festgeschrieben - sowohl ein Niederschlag des vorangegangenen Prozesses in der Gesetzgebung als auch ein Katalysator für eine beschleunigte Fortsetzung desselben.

„Artikel 136) Das in der allgemeinen Verwaltung aufgeführte Amt für Religiöse Angelegenheiten erfüllt gemäß den Prinzipien der Laizität und unabhängig von sämtlichen politischen Richtungen und Meinungen bleibend, sowie die Solidarität und den Erhalt der nationalen Einheit als Ziel erachtend, ihre im Gesetz näher zu bestimmenden Aufgaben, die Gesellschaft über die Religion aufzuklären und die Gebetsanstalten zu verwalten.“

Die Verfassung unterstreicht zudem nicht nur die Bedeutung des Amtes für die Wahrung der nationalen Einheit, die ja vor dem Militärputsch tatsächlich bedroht war und deren drohender Zusammenbruch als historische Erfahrung in die höchste Schrift des Staates eingraviert wurde. Sie schreibt denn auch im Zuge der institutionellen Aufwertung der Religion den Religionsunterricht in den Schulen als Pflichtfach vor (Art. 24); eine auf der höchsten Ebene festgesetzte Regelung, welche den Machtzuwachs der Diyanet beträchtlich vorangetrieben haben dürfte. Warum sie zur Stärkung der Diyanet dient, konstatiert Davut Dursun, die Regelung bejahend, die Folgen des staatlichen Einsatzes der Religion zutreffend:

„Zwar ist bei dieser Auflage die Religionsbürokratie nicht unmittelbar die Ansprechpartnerin, sondern das Kultusministerium. Die Regelung hat aber sehr wohl zur Zunahme der Anzahl der den mit der Religionsbürokratie gleiche Ideale teilenden Lehrern beigetragen, weil man theologischer Bildung für diese Lehrer bedarf. Dadurch wurde auch die Verbreitung des religiösen Denkens gefördert. Es sollte der mittelbare Einfluß der Verfassungsregelung auf die Entwicklung religiös orientierter politischer Bewegungen und Ideen angemerkt werden.“ (Dursun 1992: 207)³⁸

Die ausgerechnet von der kemalistischen Militärjunta geförderte Religionspolitik mit ihrem rechtlichen Ausfluß, die, ordnungspolitisch motiviert, im Islam ein moralisches „Gegengift“ zum Kommunismus sah, ist somit ein Faktor, der zu Verschiebungen in der politischen Kultur beigetragen hat.³⁹

38 Man kann sich dann auch den möglichen Bedeutungs-, d.h. Machtzuwachs der Religionsbürokratie unter den Bedingungen des modernen Zentralstaates vorstellen, falls die Diyanet, wie vor einiger Zeit immer stärker gefordert wurde, einen autonomen Status erhalten sollte, wobei ihr zusätzlich auch die *direkte* Verwaltung der Predigerschulen übertragen würde - dieser Prozeß ist jedoch durch den unmittelbaren Eingriff der Militärs am 28. Februar 1998 vorerst gestoppt worden.

39 Die Folgen des erstarkenden Islamismus für die verwaltete Religion dürften sich denn auch im politischen Diskurs bemerkbar machen. Seit den 90er Jahren können die islamistischen Strömungen einen enormen Zuwachs nachweisen. Dabei greifen die innertürkischen Faktoren und die Auswirkungen weltpolitischer Entwicklungen derart ineinander, daß es folglich nahezu unmöglich wird, sie weiterhin als separate Fak-

Die Haushaltsdebatten über das der Diyanet zugebilligte Finanzvolumen aus dem Jahre 1997 z. B. sind sehr geeignet dafür, die gesellschaftspolitisch an die Verwaltung der Religion geknüpften Erwartungen aufzuspüren. Die parteipolitischen Differenzen scheinen auf der grundsätzlichen Ebene, auf der die Rolle und der Zweck der Religion bestimmt werden, eine geringe Rolle zu spielen. Nahezu durchweg bei fast allen Reden steht der Beitrag der islamischen Religion zur „nationalen Einheit und Solidarität“ an der vordersten Stelle. Der Sprecher der Demokratischen Partei der Türkei (Demokratik Türkiye Partisi, DTP) aus der bürgerlichen Mitte, Mehmet Korkmaz, formuliert die Grundsatzerklärung seiner Partei zur Diyanet in der Haushaltsdebatte vom 19.12.1997 in diesem Geiste verbleibend folgendermaßen.

„Gemäß den Prinzipien der Laizität und unabhängig von sämtlichen politischen Richtungen und Meinungen bleibend, sowie die Solidarität und den Erhalt der nationalen Einheit als Ziel erachtend, erfüllt die Diyanet ihre Aufgaben, die Gesellschaft über die Religion aufzuklären und die Gebetsanstalten zu verwalten, weiterhin gebührend. [...] Der gläubige Mensch hat als Mitglied der Gesellschaft auf der einen Seite Erfordernissen seines Glaubens zu entsprechen, sich auf der anderen Seite gemäß den Regeln der Gesellschaft, in der er lebt, zu verhalten. Damit die religiösen Angelegenheiten gemäß dem religiösen Glauben und den religiösen Prinzipien verrichtet, die Religion als ein moralischer Bereich für die Gesellschaft ermöglicht, die Religion vor Fanatismus und Aberglauben geschützt, und die religiösen Dienste durch kompetente und befugte Personen geleistet werden, ist die Bedeutung der Verankerung der Diyanet im Staatsapparat und Zuweisung von Finanzmitteln für ihre Leistungen offenkundig.“ (TBMM-Bulleten 1997: 375)

Der Sprecher der konservativ-liberalen Regierungspartei ANAP, Esat Bütün, akzentuiert noch klarer, was alles von der Religion erwartet bzw. warum u.a. auf sie gesetzt werden soll. Man kann es auch andersherum formulieren: Welche Begründungen für die staatliche Religionspolitik begünstigt der politische Diskurs? Nach Bütün z.B. gehört „die Diyanet im Hinblick auf die moralische Unterstützung und die freiwilligen Beiträge, welche die erste Bedingung für die Schaf-

toren zu betrachten. Erwähnt werden sollen hier die Verwicklungen, die sich zwischen den Auswirkungen der postmodernen Diskurse einerseits, welche den laizistischen Fortschrittsideal erheblich abgeschwächt haben, und der Einbeziehung der entwurzelten Schichten in die Politik andererseits anbahnen, welche durch die gravierenden ökonomischen Umwälzungen aus ihren sozialen Zusammenhängen in die Großstädte getrieben wurden. In dieser sozialen und intellektuellen Atmosphäre gelang es dem Islamismus mit seinen unterschiedlichen Spielarten, die Einwanderer der Großstädte anzusprechen (vgl. Seufert 1997b) und sich als eine öffentlich relevante Stimme zu etablieren.

fung des sozialen Friedens und der Herstellung des öffentlichen Lebens sind, zu den unverzichtbaren Institutionen.“ (a.a.O.: 382)

An die Beteuerung der sozialen und politischen Funktion der Religion schließt sich eine von beiden sozialdemokratischen Parteien, Partei der demokratischen Linken (Demokratik Sol Parti, DSP), problemlos an. Hier wird natürlich die zusätzliche Ausstattung der Geistlichen mit Kenntnissen der modernen Wissenschaft hervorgehoben, damit die Religion nicht als Aberglaube und als etwas Beängstigendes verstanden werde und ihre wahre Identität erlange (a.a.O.: 423). Der Parteiführer Bülent Ecevit, mehrmaliger Premier der türkischen Republik, bestätigt die Haltung seiner Partei, die tatsächlich in erster Linie von Staats wegen motiviert war. In seiner Stellungnahme spiegelt sich wohl die der staatlichen Religionspolitik inhärente, vielleicht gar nicht mehr auflösbare Spannung wider:

„Manche Kreise fordern, die Diyanet abzuschaffen. Theoretisch mögen sie Recht haben. Die praktische Realität entspricht dem aber nicht immer. Wie die letzten Ereignisse [gemeint sind vermutlich die Ausschreitungen wegen der Überfälle auf Aleviten] gezeigt haben, wäre der Platz nur denjenigen überlassen, die Glaubensmißbrauch betreiben, gäbe es nicht die Diyanet, die sich ihrer Mission bewußt ist.“ (in: Uluçay 1998: 259)

Das Problem besteht natürlich in dieser Schärfe nur für die streng laizistische Position, die zwar theoretisch am liebsten auf die Beihilfe der Geistlichen verzichten würde, sich aber praktisch zu einer Religionspolitik auch mit stark inhaltlichen Elementen gezwungen sieht, da sonst die Religion in die Hände der staatlich nicht zu kontrollierenden, regimefeindlichen Kräfte fallen werde. Solche Bedenken reduzieren sich andererseits in den Augen der Politiker aus der konservativen Mitte erheblich. Hier wird die Verkündung der „rechten“ Lehre mit den nationalen Zielen bedenkenlos verknüpft. Die Wahrung des sozialen Friedens und der öffentlichen Ordnung bedarf auch hier „moralischer Unterstützung und freiwilligen Beitrags“ seitens der Bürger, wobei der Diyanet, so z.B. der Sprecher der bürgerlichen ANAP, ein besonderes Verdienst zukomme. Des weiteren spricht er dem Amt auch das Verdienst zu, die nationale Einheit mit zu garantieren, deren Grundlagen im Islam lägen:

„Zur Vermittlung des Islam, der richtigen Religion, müßte die Diyanet, so bin ich überzeugt, noch größere Aufgaben übernehmen. [...] Jeder Beitrag, den wir bei dieser Sache leisten, wird zugleich der nationalen Einheit und Eintracht der Türkei zugute kommen; denn die Quelle unserer nationalen Einheit und Eintracht entspringt einzig und allein aus unserer erhabenen Religion und Nation.“ (TBMM-Bulleten 1997: 383).

Das Amt hat die ihm überantwortete Ordnungsaufgabe unmißver-

ständig wahrgenommen. Die historisch bedingte Brisanz einer möglichen Verbindung zwischen Religion und Politik, die sehr schnell die Frage nach der Legitimation des Staates (göttlich oder weltlich) nach sich zieht, hatte die türkischen Verfassungsgeber bereits früh zu der Maßnahme veranlaßt, für die Beamten des Amtes ein Politikverbot zu verhängen, und zwar nicht nur während des Dienstes, sondern auch außerhalb der dienstlichen Zeit und Zusammenhänge. Bemerkenswert ist es, daß sich das Amt, vor allem dann, wenn es um hohe „nationale Interessen“ ging, daran nicht halten mußte; noch erstaunlicher ist eigentlich, daß dieses Engagement kaum öffentlichen Protest auslöst. Der Vorsitzende der Diyanet konnte z.B. nach der Verschleppung des PKK-Führers Öcalan in die Türkei ohne rechtliche Konsequenzen oder irgendeine Kritik an seine Muftis die Anweisung geben, „in den Gemeinden über Öcalans Untaten zu berichten, damit man daraus Lehren zieht“ (Hürriyet vom 19.02.1999). Die an diesem Beispiel bezeugte Loyalität des sunnitischen Islam gegenüber dem Herrscher kommt in einem anderen Statement von ihm noch deutlicher zum Ausdruck. Der Vorsitzende befindet zwar, daß Öcalan vor der Hinrichtung auf seinen Wunsch ein Geistlicher zur Verfügung gestellt werden solle. Gleichzeitig erklärt er aber, daß „das Totengebet von jemandem, der sich gegen den Staat auflehnt, nicht abgehalten werden darf“ (Zaman 02.06.1999). Anzumerken ist auch, daß diese Position, nämlich die Weigerung des Totengebets für einen Staatsfeind, in der Tradition der Orthodoxie abgedeckt ist. Auffallend ist nun dabei, daß nicht die Glaubensüberzeugung dafür, ob die Zeremonie abgehalten werden darf, ausschlaggebend ist, was ja für die Praxis eines Amtes naheliegen müßte, sondern das Fehlgehen gegenüber dem Staat. Dank seiner faktischen Sonderstellung beeilt sich der Vorsitzende der Diyanet anläßlich der Ausschreitungen des kurdischen Neujahrfestes (Newruz; türk.. Nevruz), das vom Parlament prompt zu einem ursprünglich türkischen, nationalen Feiertag erklärt wurde, die türkische Herkunft des Festes zu unterstreichen, ganz in der Manier eines nationalstischen Politikers (vgl. Hürriyet, 18. März 1999).

Damit legitimiert das Amt seine Existenz gegenüber den (besonders in den 90er Jahren) laut gewordenen Stimmen, welche die Abschaffung der Institution fordern, durch unmittelbare Verknüpfung der dogmatischen Tätigkeit mit der Pflege der politischen Einheit. Für den Vorsitzenden besteht kein Zweifel daran, daß die vom Amt behütete Einheit des religiösen Dogmas gleichzeitig einen Garant für die Einheit der Nation bildet. (Hürriyet, 12. September 1994).⁴⁰ Die ruhmrei-

40 Das vom Vorsitzenden dafür zwecks Abschreckung eingebrachte Beispiel handelt von den Moscheegemeinden türkischer Migranten in Deutschland, die in der Tat - im Unterschied zu den Moscheen in der Türkei - nicht zuletzt aufgrund des deutschen Vereinsrechts um ideolo-

che Geschichte des Islam lasse sich denn auch nur so erklären. Denn die religiöse Autorität sei schon immer innerhalb des Staatsapparates etabliert gewesen. Diese Aussage trifft M. N. Yılmaz auf dem von der alevitischen Stiftung CEM in Istanbul am 26/27 März 1996 veranstalteten internationalen Symposium zur Restrukturierung der religiösen Dienste. Das Symposium ist historisch gesehen bereits ein Novum (vgl. Uluçay 1998: 278).⁴¹ Selbst diejenigen (gemeint sind u.a. Aleviten), die darüber klagen, von den auf den sunnitischen Islam zugeschnittenen Diensten der Diyanet nicht zu profitieren, zögen, so Yılmaz, unbemerkt Nutzen aus der Existenz der Diyanet: Die Dienstleistungen der Diyanet richten sich demnach an alle. Und zwar ganz gleich, so fährt Yılmaz fort, „ob sie davon profitieren oder nicht, das ist eine andere Frage. Dennoch profitieren davon doch alle, wenn auch unbemerkt. Herrscht in einem Land Aufrichtigkeit, ehrlicher Handel, Liebe und Respekt, Religion spielt dabei eine Rolle. Es sind unsere Geistlichen, die dafür sorgen“ (in: Uluçay 1998: 214).

In der Person des Vorsitzenden präsentiert sich das Amt zu Recht seiner Macht bewußt. Er weiß natürlich, daß er dabei nicht nur auf die Unterstützung durch die Politiker zählen muß. Ein Urteil des Verfassungsgerichts hatte schon früh die „historisch und gesellschaftlich bedingte Notwendigkeit“ religiöser Dienste durch den laizistischen Staat unterstrichen - und das bringen die Amtsvertreter stets in Anschlag. Das oberste Gericht hatte 1972 die Klage der *Partei der Eintracht* (*Birlik Partisi*), die lautete, daß die Ausübung religiöser Dienste durch

gische Ziele herum, quasi als „Sekten“, organisiert sind. Der Vorsitzende der Diyanet erzählt: „Ich habe es mit meinen eigenen Augen gesehen. In einer Stadt in Deutschland haben sie einen Raum mit Ziegeln getrennt; auf der einen Seite betet eine Gemeinde, auf der anderen Seite eine andere. Obwohl sie alle türkischen Staatsbürger sind, gehen sie nicht in die Moschee, in die Gebetsräume der anderen. Moscheen sind solchermassen gespalten. Die Muslime sind gespalten. Wir wollen nicht, daß die Türkei in die gleiche Situation hinein rutscht. Sonst nimmt die Glaubenseintracht Schaden dadurch, unsere religiöse und nationale Einheit löst sich auf. Religion würde dann für bestimmte Interessen instrumentalisiert. In der Türkei würde Chaos herrschen.“ (Hürriyet, 12.09.1994)

- 41 So weitgehend auch die Technik der Staatsraison von einer bekenntnisorientierten Religionspolitik korrumpiert worden sein mag, funktioniert sie doch weiterhin und ein solches Symposium ist ein Beleg dafür, weil die Diyanet, die Vertreterin des sunnitischen Islam, nicht mehr gemäß ihrer Tradition die alevitische Heterodoxie zu ver-teufeln wagt, sondern die legitime Existenz der Aleviten öffentlich ein-gesteht, wenn sie auch dabei gleichzeitig nicht anders kann als die An-erkennung *ausschließlich partikularistisch* zu formulieren. Das funk-tioniert nur dadurch, daß die alevitische Besonderheit stillschweigend übergangen wird.

den Staat dem Prinzip der Laizität widerspreche, mit folgender Begründung abgelehnt:

„Das Amt für religiöse Angelegenheiten ist keine religiöse Organisation. Es ist nach dem Artikel 154 der Verfassung als eine innerhalb der allgemeinen Verwaltung aufgeführte administrative Organisation und das Personal dieser Organisation hat [...] den Beamtenstatus. Da dieser Umstand auf eine Verfassungsbestimmung zurückgeht, kann von einem Verstoß gegen den Artikel 117 der Verfassung keine Rede sein.

Zweifellos ist die Tatsache, daß das Amt für religiöse Angelegenheiten in der Verfassung aufgeführt wird und sein Personal als Beamte gilt, Ergebnis verschiedener historischer Gründe, Realität und *landesspezifischer Umstände sowie Notwendigkeiten*.

[...] Demnach läßt sich die Aufführung des Amtes für religiöse Angelegenheiten in der Verfassung auf folgende Notwendigkeit und Gründe zurückführen: staatliche Religionskontrolle ausüben; in religiösen Angelegenheiten tätiges Personal ausbilden; dem religiösen Fanatismus vorbeugen; dafür sorgen, daß Religion zu einer geistigen Disziplin wird und somit die türkische Nation an den Stand der modernen Zivilisation gelangt; außerdem Personal, Gotteshäuser und andere religiösen Bedürfnisse in unserem *mehrheitlich von den Muslimen bewohnten Land* befriedigen und für ihre Pflege sorgen. [...]

Aus diesen Gründen bedeutet die staatliche Hilfe in diesen Bereichen und der Beamtenstatus des Personals des Amtes für religiöse Angelegenheiten keineswegs, daß der Staat Religionsangelegenheiten praktiziert, sondern daß man eine *angemessene Lösung aus den landesspezifischen Umständen* hervorgegangenen Bedürfnisses findet.“ (Hervorhebung L.T.)

Das Verfassungsgericht ist ohne Zweifel gewillt, den Aspekt der „landesspezifischen Gründe“ lediglich auf die *technische* Durchführung bestimmter Dienstleistungen zu beschränken. Tatsächlich unterminiert denn auch eine solche Regelung nicht notwendigerweise sogleich das säkulare Recht. Gleichwohl muß man bedenken, daß sich die religiöse Aufklärung, von deren Ausübung ja das Gericht ausgeht, auf alle Fälle den gesetzlich vorgezeichneten, und vom Gericht dementsprechend angenommenen Rahmen sprengt, ja eigentlich völlig anderes bedeutet. Und man muß es sich klar machen, daß dies keine zufällige, oder akzidentielle Erscheinung, sondern wesentlicher Bestandteil der Praxis *der Orthodoxie* ist.

Sicher betreibt die Orthodoxie den Islam nicht notwendigerweise als Ideologie eines alternativen Gesellschaftsmodells. Sie wird jedoch andererseits aufgrund der auf sie gesetzten Erwartungen geradezu durch politische Ideen und materielle Ausstattung dazu ermuntert, den gesellschaftlichen Halt auf religiösen Grundlagen zu festigen und dabei auch für die Legitimationsaufgaben aufzukommen. Von dort aus ist folglich der Weg hin zu einer expliziten religiösen Ordnungsideo-

logie nicht mehr weit. Die Relevanz der Sache wird besonders deutlich, wenn man sich das Ausmaß der gigantischen Organisation vor die Augen führt. Somit möchte ich auf den dritten Aspekt der staatlichen Kooptation der Religion überleiten: *Verwaltung der Gebetsanstalten*. Unter diesem Aspekt wird man ebenfalls sowohl die strukturell angelegten als auch politisch bedingten Verflechtungen hervorheben müssen. Das heißt auch, daß wir noch einmal, jedoch unter einem anderen Aspekt, an die Probleme herangehen, die sich aus der doppelten Lage des Amtes ergeben: ein religiöses Amt mit materialen Aufgaben, dessen Tätigkeit verfassungsrechtlich über die technische Dienstleistung nicht hinausgehen darf und zugleich politisch zur Stärkung des Staates dienen soll, indem es die Gesellschaft ethisch-moralisch imprägnieren soll.

4.2.3 *Verwaltung der Gebetsanstalten*

Die Diyanet hat sich im Laufe ihrer Geschichte zu einer weit verzweigten Organisation entwickelt, die vom staatlichen Haushalt einen ansehnlichen Beitrag zur Erledigung ihrer Aufgaben bezieht. Die tabellarische Darstellung (Tabelle 1, S. 82) bestätigt das. Die den Anteil einiger Ministerien übertreffende Summe, die der Religionsbürokratie aus dem Haushalt zugewiesen wird, kann man als einen aufschlußreichen Indikator für die Bedeutung verstehen, die dem Amt innerhalb des politischen Systems beigemessen wird.

Die Zahl des zugewiesenen Personals, die im Jahre 1994 schon auf ca. 88.544 anwuchs (Uluçay 1998: 385), unterstreicht die Relevanz, aber auch, wie später zu zeigen ist, die Brisanz der Verwaltung der Religion. In Tabelle 2 (S. 82) wird ein Überblick über den zahlenmäßigen Verlauf der Personalentwicklung der Diyanet gegeben. Die Zahl des Personals stieg auch nach 1980 kontinuierlich an. Sie belief sich im Jahre 1987, zusammen mit dem Auslandspersonal, auf 78.832 (Diyanet 1987: 53). Als das Amt ins Leben gerufen wurde, hatte die Republik die dem *Şeyhülislam*, dem Vorgänger der Diyanet aus der spätosmanischen Epoche, zugestanden Befugnisse weitgehend gestutzt. Eigene Schulen, Gerichte, Ordensgemeinschaften und Stiftungen (eine essentielle Institution in der osmanischen Ordnung) wurden dem Machtbereich der Diyanet entzogen. Die Verwaltung des Moscheepersonals (sowohl zahlenmäßig die stärkste als auch wegen der Bevölkerungsnähe der Angestellten eine sehr wichtige Gruppe) wurde zudem dem *Direktorium des Stiftungswesen* übergeben (Gesetzänderung vom 4. Januar 1932). Außerdem beschloß die Regierung am 25. Dezember 1932 einen Erlaß, mit dem Kriterien dafür eingeführt wurden, was als Moschee gelten durfte. Sämtliche Moscheen und Bethäuser

Tabelle 1: Haushaltsgesetz für das Finanzjahr 1998

Posten	Summe (in Million TL)
Verteidigungsministerium	1.390.263.200
Kultusministerium	1.243.108.000
Gesundheitsministerium	390.961.701
Polizeipräsidium	338.693.250
Gendarmerie	226.239.800
Justizministerium	121.833.944
Ministerpräsidium	112.777.621
Amt für Religiöse Angelegenheiten	96.646.050
Innenministerium	84.463.700
Ministerium für Landwirtschaft	84.427.603
Ministerium für Bau- und öffentliche Arbeiten	60.998.006
Parlament	51.722.296
Kulturministerium	47.301.500
Verkehrsministerium	31.495.000
Industrie- und Handelsministerium	22.741.405
Forstministerium	21.975.000
Ministerium für Arbeit und Sozialversicherung	15.708.000
Ministerium für Energie	17.584.000
Tourismusministerium	14.046.500
Umweltministerium	8.770.8250
Gesamt	14.789.000.000

Quelle: Uluçay 1998: 273 (Gesetzbulletin am 27.12.1997/23213).

Tabelle 2: Personalentwicklung

Jahr	Religiöse Dienste	Sonstiges	Gesamt
1927	1343	5829	7172
1940	948	154	1102
1950	1158	4681	5839
1960	2954	10881	13835
1970	28557	2592	31149
1980	49820	3458	53278

Quelle: Diyanet 1987: 46-52

ser in der Türkei wurden anschließend gezählt, und diejenigen, die die Kriterien nicht erfüllten, wurden geschlossen. Damit erklärt sich denn auch der in der Tabelle ersichtliche rapide Rückgang der Personalzahl zwischen 1927 und 1940. Dies war ein bedeutsamer Akt in der türkischen Geschichte der staatlichen Einbindung der Religion, der später von der konservativen wie auch islamistischen Seite so interpretiert wurde, daß jetzt auch noch die Moscheen dichtgemacht worden seien. Allerdings erfuhr das Amtspersonal nach der Einführung des Mehrparteiensystems (1946) eine gewisse Aufwertung, die schon von der ehemals alleine als rechtmäßig geltenden Einheitspartei in ihren letzten Regierungsjahren (1947), offenkundig aufgrund der politischen Konkurrenz um die Wählergunst, vorgenommen wurde. Die alte Regierung wies am 23 März 1950 kurz vor den Wahlen, die sie übrigens mit immensen Stimmeinbüssen verlor, mit einem Gesetz das Moscheepersonal wieder der Diyanet zu, und zwar jetzt zusätzlich mit Gehalt versorgt (vgl. Diyanet 1987: 65). Dadurch erlangte die Diyanet ihre Bevölkerungsnähe wieder (vgl. Tabelle 2). Seit den 50er Jahren findet infolge der Einführung der Mehrparteiensystems ein nahezu kontinuierlicher Anstieg des Personals statt.

Nach den Angaben der Diyanet zählte die Türkei im Jahre 1995 insgesamt ca. 70.000 Moscheen (davon 18.000 in Provinzstädten, ca. 5.000 in Kreisstädten und ca. 47.000 in Dörfern), die, mit Ausnahme von etwa 8.000, allesamt dem Amt für Religiöse Angelegenheiten unterstehen (Uluçay 1998: 377). Die Brisanz, die der Religionspolitik des laizistischen Staats innewohnt, wird angesichts des das ganze Land durchziehenden Netzes der Diyanet in Bezug auf die Kontrolle der Moscheen noch einmal deutlich. Weder der Staat als Institution mit seiner laizistischen Grundorientierung noch die politischen Kräfte, die eine inhaltliche, bekenntnisorientierte Religionspolitik betreiben, wollen von der geballten Macht des Apparates absehen. Würde der Staat dieses Instrument aus der Hand geben, mit dem er entweder bestimmte Botschaften über die Moscheen an die Bevölkerung heranbringen will oder lediglich in kontrolltechnischer Hinsicht den Bereich der praktischen Religionsausübung absteckt und somit den regimefeindlichen Kräften die Entfaltungsbasis entziehen will, dann würde die aus staatlicher Sicht „unkontrollierte“ Religion hineinströmen. Das wäre außerdem auch für die Orthodoxie nicht akzeptabel. Denn dafür, daß sie ihrem Gründungszweck entspricht, eine zumindest offensichtlich subversive Politik aus den Moscheen fernzuhalten, wird sie mit dem Monopol öffentlicher Religion belohnt. Sie bringt deshalb auch immer wieder selbstbewußt ihre Funktion in Anschlag, die darin bestehe, den innerislamischen Spaltungen vorzubeugen, die gleichzeitig sowohl der Nation als auch der Religion drohten - ja, es gehe im Grunde um ein und dieselbe Gefahr. Der Vorsitzende des Amtes ant-

wortete auf die in der Öffentlichkeit verbreitete Kritik, in den Moscheen fänden politische Aktivitäten statt, wie folgt:

„Was den Sachverhalt, Politik in den Moscheen zu betreiben, betrifft: Niemand darf sich anmaßen, die Weltanschauung des Islam abzulehnen. [...] Wir besitzen einen Glauben, der die Religion nicht zwischen Diesseits und Jenseits trennt. Der Islam hat Politik und wird sie haben. Wir versuchen aber, klarzumachen, daß es nicht richtig ist, den Islam als Mittel der Tagespolitik zu benutzen. Wir wehren uns dagegen, das Wort ‚*sıyaset*‘ [Politik] in einen parteipolitischen Rahmen zu setzen. Wir zweifeln nicht im geringsten daran, daß jeder vernünftige Mensch, der sich für die islamische Brüderlichkeit ausspricht, unsere Sorge teilt. Unsere Moscheen sind unsere Einheit und Eintracht symbolisierende Orte, in denen unsere Menschen, welcher Anschauung und welcher Gruppe auch immer, Schulter an Schulter in der Reihe beten. In diesen gesegneten Plätzen die Ideen bestimmter politischer Parteien zu gestatten und andere Menschen auszuschließen, ist nicht zu akzeptieren. Wir müssen uns immer wieder der tiefen Bedeutung dessen vergewissern, daß man in Einheit und Eintracht betet. Der Grund für unser Politikverbot in Moscheen liegt darin, Muslime einheitlich und zusammen zu halten, die doch jeder auch noch versucht, zu spalten, auseinanderzubringen.“ (in: Uluçay 1998: 379f)

Moscheen sind wahrscheinlich seit jeher höchst sensible Orte. Nachdem der Islamismus ab Mitte der 80er, insbesondere verstärkt in den 90er Jahren die politische Bühne betreten hatte, kamen die Moscheen erst recht als begehrte Objekte in Frage.⁴² Es ist dabei selbst der Diyanet bzw. ihren Angestellten immer wieder vorgeworfen worden, in den Moscheen regimefeindliche Propaganda zu betreiben. Ein Beispiel unter vielen anderen, so behauptete beispielsweise der *Verein des kemalistischen Denkens* am 10.03.1993, daß „in den Moscheen Feindseligkeit gegen Atatürk geschürt werde“ (Uluçay 1998: 378). Angesichts des bei allem formellen Bekenntnis zum laizistischen Staat letztlich doch gespaltenen Verhältnisses der Diyanet sind solche Tendenzen sicherlich zu erwarten. Andererseits ist es genau so gut denkbar, daß die Diyanet nicht die volle Kontrolle über die weit verzweigte Organisation ausüben kann. Denn die Ordensgemeinschaften, die, mittlerweile mit Wirtschaftsunternehmen und eigenen Massenmedien ausgestattet, über enorme finanzielle und personelle Mitteln verfügen, operieren ebenfalls in den Moscheen. Teilweise weigern sie sich sogar offen, ihre Moschee der Kontrolle durch die Diyanet zu unterstellen. Aus den Kreisen der Diyanet wird hin und wieder verlautbart, daß die Kontrollaufgabe bei etwa 8400 Moscheen nicht vollständig erfüllt

42 Nach den Beschlüssen des Ministerrats, die, wie gleich unten noch zu zeigen ist, auf den Druck der Militärs zurückgehen, wurden später jegliche Demonstrationen und Kundgebungen im Umkreis von 100 Metern der Moscheen untersagt (Hürriyet 24. März 1998).

werden könne (Uluçay 1998: 96). Ob nun die laizismuskritische Tätigkeit selbst von den Beamten der Diyanet betrieben wird, ob sich Teile des Personals wider die Anweisungen aus der Zentrale regimefeindlich betätigen oder auch ob sich bereits eine Anzahl von Moscheen überhaupt der Kontrolle der Diyanet entzieht, dies alles zeugt von einer zunehmenden Politisierung der Moscheen in der zweiten Hälfte der 90er Jahre. Unter diesen Bedingungen sah sich ein anderes Machtzentrum im Staate berufen, in den Prozeß einzugreifen. Gemeint ist die Armee, der ja Atatürk neben der Religionsbürokratie schon in der Gründung der Republik die Möglichkeit nehmen wollte, sich aktiv in das politische Geschehen einzubringen.

Mit den Militärs kommt nun eine weitere Dimension der staatlichen Verwaltung der Religion ins Spiel, die darin besteht, daß sich zumindest Teile des Staates nicht ganz auf das demokratische „Spiel“ verlassen wollen, da gerade dadurch die politische Bedeutung der Religion nicht selten enorm wuchs und u.U. eine Gefahr für die Republik selbst sein könnte. Die Militärs hatten die islamistische Entwicklung über Jahre hinweg mit Besorgnis und Sorgfalt beobachtet. Anders als zuvor, als sie bereits mehrere Male (1960, 1971 und 1982) mit Panzern das politische Geschäft übernahmen, haben sie allerdings diesmal nicht geputscht (28. Februar 1997). Oder, wie man es in der türkischen Literatur bezeichnete - auch etwas wegen des modischen Geschmacks des Begriffs -, sie haben den ersten „postmodernen Putsch“ ins Werk gesetzt. Innerhalb des Generalstabs wurde ein Arbeitskreis eingerichtet, mit Namen *Batı Çalışma Gurubu* (*Arbeitskreis West*), um wohl auch die Richtung der Republik gen Westen noch einmal zu unterstreichen. Diese Gruppe sollte nun alle als islamistisch zu bezeichnenden Aktivitäten, Organisationen, Unternehmen, Medien Politiker dokumentieren, publik machen und die Öffentlichkeit gegen sie sensibilisieren. Nachdem die Militärs mit ihren Befunden einen überaus wirksamen öffentlichen Diskurs in Gang gesetzt haben, sind sie sodann dazu übergegangen, auch auf die Politik Druck auszuüben. Infolge dessen kamen die sogenannten Beschlüsse des Nationalen Sicherheitskomitees vom 28. Februar 1997 zustande, die später unter der Regierung von Mesut Yılmaz in ein Aktionsprogramm, *irticaya karşı mücadele* (der „Kampf gegen Fanatismus“) aufgenommen wurden.

Die Beschlüsse an sich sind exemplarisch, um die überaus umkämpfte Praxis der staatlichen Kontrolle der Religion in der Türkei mit all ihren Implikationen zu studieren. Ich begrenze mich hier nur auf den die Diyanet betreffenden Aspekt des Sachverhalts. Anhand der Stellung, die das Amt innerhalb dieser politisch sehr folgenreichen Beschlüsse einnimmt, läßt sich noch einmal das Dilemma der staatlichen Religionspolitik veranschaulichen. Das Dilemma besteht, das sei in Erinnerung gerufen, darin, daß der Staat entsprechend der Staatsrai-

son ein weitgespanntes Netz der Religionsbürokratie aufbaut, das genau den Prämissen derselben zuwider arbeitet, oder zumindest die Tendenzen in dieser Richtung verstärkt. Dasselbe Dilemma tritt in den besagten Beschlüssen offensichtlich zutage, wenn auf der einen Seite Maßnahmen empfohlen werden, die auch die Diyanet in kritischer Absicht betreffen, auf der anderen Seite aber die Diyanet in den „Kampf gegen den Fanatismus“ einbezogen wird. Beide Punkte bedürfen einer Erläuterung.

1) Der wichtigste Punkt der Beschlüsse, welcher sodann auch im Zentrum des Regierungsprogramms stand, ist die Umstrukturierung der *İmam Hatip Okulları*, der Predigerschulen, die man als die wichtigste Säule der Religionsbürokratie betrachten kann. 1993 waren in 417 Schulen der Sekundarstufe und 391 Schulen der Primärstufe 448.992 Schüler eingeschrieben (Uluçay 1998: 217). Nach den Zahlen von 1995 hatten 68 % des Diyanetpersonals den Abschluß einer Predigerschule. Man kann auch von denen mit Hochschulabschluß (15 %) mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie (zumindest die meisten von ihnen) ebenfalls die Predigerschule absolviert haben. Demnach sind nur die restlichen (8 % mit Grundschulabschluß u. 9 % aus regulären Mittelschulen und Gymnasien) nicht in den Genuß der Ausbildung in Predigerschulen gekommen (Uluçay 1998: 49). Mit den Beschlüssen der Regierung wurde nun die Schulpflicht auf 8 Jahre angehoben, was praktisch bedeutet, daß die Primärstufen der Predigerschulen künftig wegfallen, weil die Schüler nicht mehr nach den ersten vorgeschriebenen 5 Jahren der Grundschule auf die Predigerschulen wechseln können. Erst auf der Sekundarstufe kann man also eine Ausbildung als Prediger anfangen. In dieser Regelung, gegen welche die Islamisten und Teile der Konservativen prompt landesweit mobil gemacht haben (vgl. Hürriyet vom 2. April 1997), drückt sich offenkundig ein Mißtrauen eines (sicherlich mächtigeren Teils) des Staatsapparates, nämlich der Militärs, gegenüber einem anderen Teil, nämlich der Religionsbürokratie, aus. Die *staatlichen* Predigerschulen, aus denen dann das spätere Personal der Diyanet hervorgeht, sind somit in den Verdacht geraten, gegen eben diese laizistische Republik zu agieren. Die Diyanet merkt selbstverständlich, daß ihre Machtbasis durch die Beschlüsse ins Wanken gerät, da sie ja zudem auch als Institution von der Stimmung profitierte, die die wachsende Zahl der Absolventen von Predigerschulen im Lande mit verbreitete. Über die Publikationen der *Diyanet İşleri Vakfı* (Diyanet-Stiftung), die zur Fi-

finanzierung der Tätigkeiten der Diyanet wesentlich beiträgt,⁴³ wird kritisch registriert, daß das neue Schulgesetz die Predigerschulen schwäche und die Attraktivität der Religionsausbildung beeinträchtige (Hürriyet vom 25. März 1998). Der Stiftung, und mittelbar auch dem Amt, wurde in den Berichten des *Arbeitskreises West* vorgeworfen, in islamistischen Finanzgruppen mit Kapitalanteilen beteiligt zu sein (ebd.). Selbst der höchste Repräsentant der Republik sah sich aufgrund der Brisanz der Sache veranlaßt, tätig zu werden. Der Staatspräsident Süleyman Demirel beauftragte die Diyanet (sic.!) aufgrund der publik gewordenen Vorwürfe, die Stiftung zu beaufsichtigen (ebd.). Damit gehen wir auf den zweiten Punkt über.

2) Führen also die von den Militärs durchgedrückten Maßnahmen einerseits dazu, die Macht der Religionsbürokratie zu schwächen, werden andererseits im Rahmen derselben weitere Regelungen getroffen, bei denen man für den Erfolg des Aktionsprogramms voll auf die Diyanet setzt. Nur im nachgewiesenen Bedarfsfall darf eine Moschee gebaut werden, und die unter dieser Auflage zu errichtenden Moscheen müssen vom zuständigen Mufti (Diyanets Vertreter in Provinz- und Kreisstädten) begutachtet bzw. zugelassen werden. Mit der darauf folgenden, am 31.7.1998 verabschiedeten Gesetzesänderung (Gesetzesbulletin vom 2.8.1998) wird die absolute Kontrollmacht der Diyanet über die Verwaltung der Moscheen offiziell besiegelt. Ähnlich werden der Diyanet später die privaten Schulen der Gemeinde von Fethullah Gülen überschrieben.⁴⁴

Auch hier taucht das besagte Dilemma der staatlichen Religionspolitik (Verwaltung der Religion einerseits und religiöse „Rechtleitung“ andererseits) wieder einmal auf. Im folgenden soll die Darstellung mit zusätzlichem empirischem Material analysiert werden.

43 Obwohl die Stiftung in rechtlicher Hinsicht mit Diyanet nichts zu tun hat, ist sie auf der personellen Ebene faktisch mit der Organisation der Diyanet verwachsen (vgl. Dursun 1992: 209).

44 Die Gülen-Gemeinde ist eine Abspaltung des Naksi-Ordens. Gülen selbst wurde lange Zeit gegen die islamistische *Refah Partei* als Vertreter eines regimetreuen Islam von verschiedenen politischen Lagern, aber auch von staatlichen Stellen hofiert, bis die Staatsraison ihn auch wegen laizismusfeindlicher Umtriebe belangte (vgl. Hürriyet vom 19. 07.1999; zu den mit Gülen verbundenen Erwartungen von seiten der Politik vgl. Laçiner 1995a u. 1995b).

4.3 Der Streit zwischen göttlichem und profanem Recht

Die praktischen Spannungen zwischen einer partikularen staatlichen Instanz (Diyanet) und den auf dem substantiellen Boden des Säkularismusideals stehenden, allgemeinen Ordnungsinteressen des Staates gehen auf einen strukturellen Konflikt zurück. Es ist die Rede vom allgemeinen Konflikt zwischen dem profanen und dem göttlichen Gesetz. Nehmen wir einen, zwar gesamtgesellschaftlich in praktischer Hinsicht wenig relevanten, aber in rechtlicher Hinsicht ziemlich krassen Fall. Es handelt sich um die Verbrennung der Leichen unter bestimmten Bedingungen. Auf vermehrte Anfragen seitens der Bürger, die eine Zulassung der Verbrennung der Leichen forderten, hatte die Istanbuler Oberstadtverwaltung das Thema in die Öffentlichkeit gebracht. Die Diyanet reagierte umgehend mit einer Fatwa-ähnlichen Erklärung⁴⁵ auf die Bestimmung aus dem Gesundheitsgesetz, die in bestimmten Fällen eine Verbrennung der Leichen vorsieht. Das Gutachten der Diyanet fällt kompromißlos aus. Demnach ist „nach islamischen Bestimmungen das Verbrennen der Leichen nicht gestattet. Selbst die Leiche eines Nichtmuslims darf nicht verbrannt werden. [...] Daß das (Verbrennen) im Gesetz vorgesehen ist, ändert nichts an der Sache.“ (Tarhanlı 1993: 92)

Die massive Intervention der Diyanet gegen die erwähnte Bestimmung des Gesundheitsgesetzes zwang schließlich die Kommune dazu, von ihrem Vorhaben abzusehen. In diesem überaus symptomatischen Konflikt treten drei Probleme hervor: Erstens setzt sich die Diyanet als *Verwaltungseinheit*, die laut Gesetz mit technischen Dienstleistungen in Sachen Religion betraut ist, über ein *Gesetz* hinweg, ja sie widersetzt sich explizit den Bestimmungen eines Gesetzes. Zweitens will dieses Verwaltungsamt, also die Diyanet, *allen* Bürgern seine eigenen *materialen* Wertvorstellungen auferlegen, obwohl seine Befugnis bei der technischen Ausführung bestimmter Aufgaben liegt und nicht bei der inhaltlichen Bestimmung der Gesamtheit der Lebensführung. Schließlich wird damit die bereits in der Idee der Staatsraison angelegte Rechtsgleichheit verletzt, gemäß der die andersgläubigen Bürger

45 Diyanet produziert jedes Jahr Hunderte von Fatwas, religiösen Gutachten. Sie haben jedoch keine Rechtswirkung, sondern fungieren lediglich als ethische Anleitungen für den Alltag der Muslime. Die Praxis bereitet solange kein Problem, als das Prinzip der Laizität weiterhin die Grundlage der Rechtsordnung bestimmt. Mit dem Wegfallen dieses Prinzips würden aber die Fatwas aufgrund der Strukturen des Nationalstaates eine ganz andere Funktion und Macht erhalten, die ihnen in dieser Form noch nie zukam, auch nicht in der langen osmanischen Geschichte.

des Staates, auch die Atheisten, vor der Übernahme islamischer Wertvorstellungen wider ihren Willen geschützt werden müßten.⁴⁶

Die Erfassung der religiösen Dienste als Verwaltungsakt schreibt der Diyanet vor, daß sie wie alle anderen Verwaltungsdienste nach dem Gleichheitsprinzip verrichtet werden. Die Ausgaben der Verwaltung für den öffentlichen Dienst werden ja auch unter den Bedingungen eines modernen Staates von allen Bürgern, die ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit vor dem Gesetz gleichgestellt sind, durch Steuerleistungen getragen. Der von der Verwaltung geleistete öffentliche Dienst muß daher unumgänglich dem Kriterium formaler Rationalität entsprechen. Genau das wurde aber in dem angeführten Fall in Frage gestellt. Die Frage, ob für den laizistischen Staat religiöse Leistungen als öffentlicher Dienst in Frage kommen dürfen, ist indessen im juristischen Diskurs der Türkei nicht unumstritten (siehe dazu Tarhanlı 1993: 100f). Tarhanlı ist bspw. der Meinung, daß die Rege-

46 Daß dies nicht ein bloßes rechtspraktisches Problem ist, sondern die ganze politische Kultur, ja darüber hinaus die ganze Soziokultur in der Türkei betrifft, muß an dieser Stelle erwähnt werden. Damit ist zugleich auch die strukturell angelegte Inkonsistenz der Laizität des türkischen Staates erklärt. Bürger werden in erster Linie, trotz der erklärten Freihaltung der staatlichen Praxis von religiösen Kriterien, als Muslime behandelt. Aus eigener Erfahrung weiß der Autor, daß z.B. bei einer Volkszählung der Interviewer alle Antworten der Befragten gewissenhaft eintrug, bloß bei der Frage nach der Religionszugehörigkeit eigenmächtig *Islam* in die entsprechende Zeile schrieb. Die Widerrede eines der Befragten hatte ihn ziemlich irritiert. Die gibt es nämlich in der Regel nicht, es sei denn, es handelt sich um die im Vertrag von Lausanne (1923) anerkannten nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften.

Die Tatsache wiederum, daß Atheisten überhaupt nicht berücksichtigt werden, läßt sich nur aus der religiösen Tradition der türkischen Gesellschaft und ihrer selbstverständlichen Fortführung im Staatsapparat erklären. Ein genaues Verständnis dieses Phänomens verlangt kultursoziologische Analysen, wobei die Berücksichtigung islamischer Spezifitäten ebenfalls in das Zentrum einer solchen Studie gehört. Wenn man dies kurz erläutern soll, sei zum einen auf die Tatsache hingewiesen, daß aufgrund der Abwesenheit kirchenähnlicher Strukturen ein Austreten aus dem Glauben institutionell nicht vollzogen werden, daher auch schwer festgestellt werden kann. Zum anderen wird die Apostasie nach dem islamischen Gesetz theoretisch mit Todesstrafe geahndet, was in der islamischen Geschichte jedoch dazu geführt hat, daß mit dem Vorwurf der Apostasie sehr zurückhaltend umgegangen wurde. Auch wenn die Apostasie im laizistischen Staat auf der institutionellen Ebene keinen Bestand mehr hat, kann man durchaus weiterhin ihre praktische Verankerung in der Soziokultur annehmen.

lung nicht zwangsläufig dem Prinzip der Laizität widerspreche, da es sich hier um ein „kollektives Bedürfnis“ (ebd.) handle (vgl. auch das Urteil des Verfassungsgerichtes dazu, hier besprochen im vorangegangenen Kapitel I.4.2.2, unter *Gesellschaftspolitischer Auftrag*). Entscheidend sei dabei allein die Art der Leistung, und sie sei nur als Verrichtung eines *technischen* Dienstes vertretbar. Die Beamten des Staates sind also verpflichtet, ihre Dienste technisch zu verrichten und dürfen dabei keine substantiell gebundene Position bevorzugen, da diese zwangsläufig andere inhaltlichen Positionen benachteiligen würde, was dem Gleichheitsprinzip widerspräche. Der in der Sache begründete Streit bricht allerdings dann unvermeidlich aus, wenn sich die Behörde auf Grund ihrer gesetzlich bestimmten Aufgabe, nämlich Bürger über Religion aufzuklären, konsequent auf die göttliche, immer schon partikularistisch ausgefüllte Bestimmung beruft. Wenn sie es indes nicht tut, verliert sie auf der anderen Seite ihre Besonderheit, reduziert sich nämlich auf irgendeine beliebige Verwaltungseinheit. Könnte sie dann überhaupt ihrem Auftrag „religiöser Aufklärung“, so wie sie von der Orthodoxie verstanden wird, gerecht werden, wenn sie irgendeine bürokratische Einrichtung wäre?

Das sich darin äußernde Problem ist von weitergehender Reichweite. Verläßt man die rechtspraktische Ebene, betrifft das Problem in rechtssoziologischer Hinsicht das Verhältnis von profanem und theologischem Recht, das unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft besondere Schärfe erhält, sich aber bereits für die vormoderne Gesellschaft als konfliktträchtig erwiesen hatte. Es handelt sich um die Frage, wie das religiöse Gesetz über die Politik den Staatsapparat beeinflusst und die profanen Regelungen dazu zu zwingen versucht, sich in ein religiös legitimes Verhältnis zu ihm zu bringen. Dabei ist, was die Genese der Spannung betrifft, anzumerken, daß sie aufgrund einer historischen Entwicklung möglich geworden ist und vorerst noch bestehen zu bleiben scheint. Ich meine damit die Konzeptualisierung der religiösen Transzendenz, die Eisenstadt in Anlehnung an Jaspers auf einen Bruch in den alten Kulturen zurückführt.

Der Konflikt zwischen dem weltlichen und dem göttlichen Gesetz, dem wir bereits in der frühislamischen Periode begegnet und über das Osmanische Reich bis in die laizistische Republik hin nachgegangen sind, tauchte demnach zum ersten Mal durch einen Bruch in den Herrschaftsstrukturen der alten Hochkulturen auf. Dieser Bruch datiert in Jaspers Version grob vom 8. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. v. Chr. (1955: 14), oder in Eisenstadts Version bis zum ersten nachchristlichen Jh. Ich will hier die unterschiedlichen Dimensionen dieses Bruchs nicht in vollem Umfang wiedergeben. Mit der Fokussierung auf die Transzendenz, die das Ende des Gottkönigs einläutet, ist dem Zweck des vorliegenden Buches genüge getan, da genau daraus die Vorstellung ent-

springt, daß das Gesetz von woanders abzuleiten ist als vom weltlichen Herrscher. Diese Entwicklung vollzog sich, mit dem Schwerpunkt in der genannten Zeitspanne liegend, in mehreren Kulturen der Welt - im biblischen Israel, im klassischen Griechenland, im Frühchristentum, im Persien Zarathustras, im China der frühen Kaiserzeit und in den hinduistischen und buddhistischen Kulturen. Hierzu gehört auch die Entstehung des Islam, obwohl er zeitlich betrachtet erst nach der eigentlichen Achsenzeit auftaucht. Shmuel Eisenstadt hat das Jaspersche Konzept zur Grundlage seiner vergleichenden Zivilisationsforschung gemacht. Die Relevanz der Achsenzeitproblematik liegt in der historischen Innovation, also in der „Konzeptualisierung und Institutionalisierung einer grundlegenden Spannung zwischen der transzendentalen und der weltlichen Ordnung“ (Eisenstadt 1987: 10). Dies konnte nur durch eine neue geistige Elite geleistet werden, die sich vom Gottkönig ablöste, eigene Rekrutierungsmechanismen und schließlich Visionen entwickelte, an deren Maßstab die weltliche Ordnung bewertet wurde (a.a.O.: 19): Die jüdischen Propheten und Priester, die griechischen Philosophen und Sophisten, die chinesischen Literaten, die hinduistischen Brahmanen, die buddhistischen Sangha und die islamische Ulema waren Erscheinungsformen dieser Elite neuer Art. Aus dem Gottkönig (wie bspw. dem altägyptischen Pharaon), der irdische wie kosmische Ordnung verkörperte, wurde ein weltlicher Herrscher, von dem man jetzt gegenüber einer höheren Ordnung Rechenschaft abverlangen konnte. Damit waren folglich die Möglichkeiten für die Absetzung des Herrschers und für die Protestbewegungen gegeben. Mit der Institutionalisierung der Kluft ergibt sich umgekehrt die Möglichkeit für *Versuche*, sie überwinden zu wollen. Gleichzeitig festigt sich unvermeidlich das Bewußtsein von der Unvollkommenheit jeder Lösung der Spannung, das zum „Anwachsen der Reflexivität“ und zur „Vielfalt der Visionen“ (a.a.O.: 21) führt (vgl. auch Jaspers 1955: 15). Eine letzte, gravierende Veränderung tritt folglich in der Spannung zwischen dem Zentrum und Peripherie bzw. der großen und der kleinen Tradition in Erscheinung (vgl. Eisenstadt 1987: 17).

Kehren wir, diese Überlegungen bedenkend, zu unserem Ausgangspunkt zurück. Jetzt wird deutlich, warum die Diyanet, so eng sie auch in den Staatsapparat eingebunden sein mag, als geistige Klasse nicht völlig darauf verzichten kann, das Gesetz im Streitfall aus der Transzendenz zu holen. Da sich das göttliche Recht in der islamischen Tradition aus dem weltlichen nicht löste bzw. das weltliche Recht

nicht freigab⁴⁷; da zudem im Islam keine autonome, kirchliche Institution entstanden ist, verlagern sich die, von moderner Rationalität her betrachtet, bestehende Konfusion der beiden Autoritäten und der Konflikt zwischen ihnen in den Staatsapparat hinein (vgl. auch Eisenstadt 1992: 156). Die türkische Orthodoxie kann diese Spannung bis zu einem relativ hohen Grad aushalten, nicht zuletzt deshalb, weil sie mit ihrer sunnitischen Tradition zur Loyalität gegenüber der Obrigkeit prädestiniert ist. Sie wird zudem im Gegenzug dafür reichlich belohnt, indem sie mit der Verwaltung der religiösen Anstalten betraut und mit dem Privileg, alleiniger legitimer Ansprechpartner für religiöse Angelegenheiten zu sein, ausgestattet wird. So kann sie auch in ihrer jahrhundertealten Rivalität mit der „kleinen Tradition“, mit dem stark magische Elemente tragenden Volksislam, ihre Macht ausweiten – zumal sie sich jetzt partiell, äußerlich angeknüpft an den modernistischen Diskurs – auf die Vernunft im Kampf gegen den Aberglauben beruft. Im Gegenzug wird die Legitimationslast, die auf den Schultern der Diyanet gegenüber dem religiösen Gesetz lastet, weil sie sich dem weltlichen Gesetz unterwirft, auf der Ebene der politischen Diskurse und folglich auf der Ebene der staatlichen Praxis erheblich erleichtert. Denn anders als auf der Ebene der rechtlichen Bestimmung der Säkularität spielt die Religion im politischen Diskurs der Türkei explizit eine erhebliche Rolle, so daß die inhaltliche Ausrichtung der Arbeit der Diyanet weitgehend auf die politische Unterstützung zählen kann. Oben wurden dazu einige Beispiele (z.B. aus der Haushaltsdebatte von 1997) angeführt, die alle die Tätigkeit des Amtes unter dem Gesichtspunkt beschworen, daß sie darin bestehe, „die“ richtige Religion zu lehren. Kaum ein Politiker schien auch an der Tätigkeit des säkularen Staates, die richtige Religion zu vermitteln, Anstoß genommen zu haben.⁴⁸ Die in der Einrichtung eines religiösen Amtes eingebaute

47 Das ist sicher einer der Gründe dafür, warum der türkische Laizismus, besonders in seiner heroischen Phase, in der Behandlung der Religion in ihrer öffentlichen Wirksamkeit so radikal vorging.

48 Bei Tarhanlı sind etliche Beispiele für eine solche Haltung zu finden. Ein besonders interessantes wird hier zitiert, weil es zeigt, wie tief dieses Faktum in der politischen Kultur der Türkei verwurzelt ist. Es handelt sich um einen Wortbeitrag aus den Reihen der im Grunde streng laizistischen *Sozialdemokratischen Partei des Volkes* in den Haushaltsdebatten von 1989: „Unser Land hat seinen Beitritt in die Europäische Union angemeldet. Wenn wir beigetreten sind, dann werden wir nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch in Hinblick auf die Religion bei der Verteidigung der islamischen Religion gegenüber der christlichen Welt Probleme mit diesem Kader haben. Wir erfahren in letzter Zeit aus der Presse, daß in unserem Land christliche Missionare, die aus Europa kommen, unsere Religion spalten und die für unsere Auffassung un-

Spannung zwischen dem theologischen und dem profanen Gesetz zeigt ihre volle Brisanz genau an dieser Stelle. Denn *die* richtige Religion muß immer einer partikularen Überzeugung verpflichtet sein, die zwangsläufig andere partikulare Glaubensrichtungen ausschließen wird. Aus der Sicht einer religiösen Autorität wäre nun ein solcher Einwand belanglos. Selbstverständlich existiert für sie ein einziger Islam, wenn er auch noch nicht von allen gleichermaßen korrekt verstanden werde. Genau darum brauche man eben die Gelehrten, deren Aufgabe darin bestehe, das Verständnis des einen, richtigen Islam zu vermitteln. Deshalb reagiert auch die Diyanet sehr aufgeregt, wenn sie auf ihre partikulare Lehre, den sunnitischen Islam, angesprochen wird. Unübersehbar problematisch gestaltet sich die Bindung des säkularen Staates an einen religiösen Partikularismus in der Praxis.

Was passiert nun mit den anderen Glaubensrichtungen? Inwiefern werden sie von der staatlichen, glaubensbezogenen Praxis tangiert, inwiefern wird ihre Stellung im politischen Diskurs reflektiert? Diese Fragen führen nochmals zurück zu den Problemen der Staatsraison bzw. der verwalteten Religion. Das strukturelle Problem der staatlichen Verwaltung der Religion wurde schließlich nicht infolge der juristischen Dispute zu einem öffentlich relevanten Thema. Vielmehr trug erstens die Verschärfung der Auseinandersetzungen um eine islamistische Gefahr dazu bei, daß die der staatlichen Religionspolitik entgegengebrachte Aufmerksamkeit wuchs, da Religion zum zentralen Gegenstand politischer Auseinandersetzungen avancierte; zweitens meldeten die Aleviten zum ersten Mal als gleichgestellte, steuerzahlende Bürger öffentliche Ansprüche an, die zur Problematisierung der partikularistischen Tätigkeit und *Identität* der Diyanet führten. Beide stehen im wesentlichen Zusammenhang mit dem Umstand, daß Religion zur Grundlage von Gesellschaftstechnik wurde. Ob sie dann zur Bekämpfung der Laizität eingesetzt wird (Islamismus - teilweise vertreten auch innerhalb der Orthodoxie (vgl. Seufert 1999) -, oder zu deren Verteidigung wie bei den Aleviten, ist dann in diesem Zusammenhang nur noch sekundär. Im folgenden wird der Politik der Diyanet in Bezug auf die alevitische Herausforderung nachgegangen.

wahre Religion verbreiten wollen, indem sie Adressen unserer in Europa lebenden Arbeiter feststellen, ihnen über Kirchen Hilfeleistungen erbringen und christliches Propaganda betreiben.“ (TBMM-Bulletin, Nr. 299, zit. n. Tarhanlı 1993: 100). Tarhanlı berichtet im weiteren, das muß aber auch vermerkt werden, daß der damalige Präsident der Diyanet darin eine marktwirtschaftliche Konkurrenzsituation sehe. Diese Haltung hat sich allerdings bisher nicht durchgesetzt.

4.4 Religionspolitik und die Aleviten

Das Problem der Integration der Aleviten ist ein genuin modernes Problem. Die Frage stellte sich nämlich als solche in der „Logik“ der osmanischen Ordnung nicht. Es existierten nicht nur keine Konzepte gesamtgesellschaftlicher Integration. Die soziale Ordnung war nicht nur im Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen hierarchisch aufgebaut, sondern auch unter den Religionsgemeinschaften, die allerdings parallel zu dieser externen Ungleichheit weitgehende interne Regulierungsautonomie genossen. Der Hof griff nicht in die inneren Angelegenheiten der Gemeinschaften ein. Wenn man den Begriff der Integration trotzdem verwenden will, dann wäre damit hauptsächlich die Ordnungsfrage betroffen, die besagte, daß Ruhe und Frieden im Lande herrschen sollte, die sogenannte *pax ottomana*. Diesem Bild auf der Ebene der Gemeinschaften entspricht genau die partikulare Gebundenheit der Spitze der politischen Ordnung, also des Sultans. Unter diesen Bedingungen konnte sich die oben beschriebene Spannung zwischen der inhaltlichen Religionspolitik und der technischen Ausrichtung staatlicher Dienstleistungen nicht entwickeln. Der durchaus vorhandene, jedoch nicht explizite Konflikt zwischen profanem und göttlichem Recht konnte auch nicht dieses Resultat hervorbringen, da er 1) formell durch die Verknüpfung der weltlichen und religiösen Autorität im Körper des Kalifen/Sultans wieder entschärft wurde, 2) der Staat in das soziale Leben nicht produktiv eingriff, 3) das soziale Leben sich weitgehend in abgeschlossenen Gemeinschaften abspielte und wenig über Märkte miteinander verknüpft war, 4) eine systematische, praktische Rechtsentwicklung nicht stattfand und 5) keine moderne Bürokratie bestand. Diese Bedingungen tauchen in der osmanischen Ordnung erst nach und nach im Zuge der Modernisierung auf. Die Behandlung der Minderheiten ließ sich daher in der klassischen Phase der Osmanen nicht als einklagbares Recht konzipieren. Die weitgehende Toleranz war dort auch eher ein Zeichen der, neben dem ordnungspolitischen Pragmatismus, material durch islamische Toleranzvorstellungen untermauerten Güte der osmanischen Herrschaft, und nicht ein qua Bürgerstatus zustehender Anspruch, der ja als solche nicht einmal für die Muslime bestand. Es ging bei diesem Umgang mit dem Anderen um den Platz in der sozialen Hierarchie. Während die material bestimmte Behandlung des Anderen den monotheistischen Religionsgemeinschaften weitgehenden Schutz und Spielraum gewährleistete, erteilte die Aleviten genau aus demselben „Prinzip“ Ausschluß und gar Verfolgung. Solange jedoch Religion kein Gegenstand einer politischen Technologie war, die mittels Staatsapparates für die moralische Präparierung der Bevölkerung eingesetzt wurde, blieb die Art und Weise des Ausschlusses vornehmlich auf Verfolgung be-

schränkt. Erst unter den neuen Bedingungen, daß die Aleviten qua Bürgerstatus integriert wurden und selber als politische Subjekte mit öffentlichen Ansprüchen auftraten, mußte die Orthodoxie als Teil eines säkularen Verwaltungsapparates von der expliziten Ausschließung der „Ketzer“ absehen und über neue Formen des Machterhalts nachdenken. Zuvor sollen jedoch einige Informationen über Aleviten gegeben werden.

4.4.1 *Alevitische Selbstbeschreibungen*

Das Alevitentum bezeichnet eine unter den anatolischen Türken verbreitete heterodoxe Glaubensrichtung innerhalb des Islams. Ursprünglich entstanden als eine Spielart des Schiitentums, hat sich das anatolische Alevitentum von ihrem „Ursprung“ stark „entfernt“, oder um eine treffendere Formulierung zu gebrauchen, weitgehend vorislamische kulturelle Elemente beibehalten und sie in einer islamischen Sprache neu artikuliert.⁴⁹ Es wäre falsch, wenn man die Verfolgung bzw. Diskriminierung der Aleviten mit rein religiösen Gründen erklären wollte. Richtiger liegt man, wenn man den Schnittpunkt zwischen religiösen Differenzen und Ordnungsfragen als Erklärungsgrundlage heranzieht. In diesem Sinne kann man auf zwei Punkte aufmerksam machen, die Aufschluß über den Ausschluß und die Verfolgung der Aleviten geben.

Das Alevitentum wurde anfänglich hauptsächlich von nomadierenden turkmenischen und kurdischen Stämmen übernommen, die wegen seiner Ordnungsinteressen dem osmanischen Hof ein Dorn im Auge waren. Sie waren im Hinblick auf Abgabenschöpfung und Rekrutierung von Soldaten nicht kontrollierbar. Der Konflikt zwischen dem sunnitischen Hof und den alevitischen Stämmen gewann auch eine militärische Dimension, sofern die religiöse Zusammengehörigkeit

49 Reflexionen über das ständige Wechselspiel zwischen Monotheismus und Polytheismus, ihre wechselseitige Durchdringung würden den Rahmen des vorliegenden Buches sprengen. Dabei schießen polytheistische Momente, nicht beschränkt auf die alevitische Heterodoxie, auch im sunnitischen Islam unaustilgbar immer wieder hervor. Die mit hoher Achtung verbundene Existenz der Heiligen in der islamischen Kultur ist ein Indiz polytheistischer Durchbrüche (vgl. Gellner 1985; Stauth 2001). Als Momente, in denen der strenge Monotheismus aufgebrochen wird, zu lesen wären auch Feste wie Hochzeit- und Beschneidungszeremonien mit immer ins Extase zu driften drohenden Tanzeinlagen und exzessivem Alkoholkonsum, welche von der Orthodoxie und den Strenggläubigen höchstens geduldet, ja von einigen islamistischen Gruppen gar als unislamisch verworfen werden.

zwischen den Aleviten und dem damals größten Gegner der Osmanen im Orient, dem persischen Königreich, in den Augen der Osmanischen Herrscher einen Unsicherheitsfaktor bildete, zumal die alevitischen Stämme tatsächlich exakt das Grenzgebiet zwischen dem persischen und osmanischen Land bewohnten. Auf dem Höhepunkt des Konfliktes zwischen dem persischen Schah und dem Osmanischen Reich, im 16. Jh., nahm auch die brutale Verfolgung mit Massakern, wie sie seinerzeit der Sultan Yildirim Bayazid auf seinem Kriegszug gegen Persien (Anfang des 16. Jh.) unternahm, ihren historischen Anfang (vgl. Glassen 1979; van Bruinessen 1996; Kehl-Bodrogi 1996)

Diese sozialen und politischen Bedingungen waren also sehr geeignet, sich mit einem religiösen Konflikt zu verbinden. Die anderen Glaubensrichtungen entgegengebrachte Toleranz schlug hier in eine Verfolgung um. Dagegen gab es kein diskursives Mittel, das den Anspruch der Aleviten auf Toleranz hätte rechtfertigen können. Nur ein vitales Ordnungsinteresse des Sultans hätte, wenn ein Konjunktiv hier erlaubt sein kann, die Anerkennung der Aleviten als islamische Gemeinschaft ermöglicht, was aber wiederum einen Konflikt zwischen ihm und der Orthodoxie bedeutet hätte.⁵⁰

Unter den Bedingungen der Republik verändert sich die Situation der Aleviten *in der Praxis* zunächst wenig, dagegen *im Prinzip* sehr. Die Einstellung staatlicher Verfolgung und die Ablösung der Ämterverteilung von der Glaubenszugehörigkeit bedeuten sicherlich bereits eine gravierende Veränderung in der Situation der Aleviten auch in praktischer Hinsicht. Doch waren die Aleviten lange Zeit durch die Republikgeschichte hindurch öffentlich inexistent.⁵¹ Erst ab Mitte der

50 Indessen wäre hier vielleicht eine Einschränkung vonnöten. Die osmanische Behandlung, ja Verfolgung der Aleviten, schloß andererseits nicht den paradoxen Umstand aus, daß die alevitischen Ordensgemeinschaften (wie z. B. Bektasis) selbst im Herrschaftsapparat, bspw. in der Armee, weit verbreitet waren. Man sieht hier, daß der osmanische Pragmatismus es nicht zuläßt, die materielle Ordnung aus einem Prinzip abzuleiten.

51 Auch bei der Ämterverteilung, so lautet es jedenfalls nach einem weit bekannten anonymen Volkswissen, sorgte die staatliche Autorität, zumindest in der wichtigsten Institution des türkischen Staates, nämlich in der Armee, dafür, daß die alevitischen Offiziere in ihrer Karrierebahn von den höheren Stabsposten ferngehalten würden. Dies dürfte sich jedoch angesichts der zunehmenden islamistischen Gefahr in den letzten Jahrzehnten gelockert haben. Als unglaublich übertrieben muß jedoch die aktuelle islamistische Anspielung auf Syrien zurückgewiesen werden, wo eine alevitische Militärelite über die sunnitische Mehrheit herrscht. Damit wird nämlich implizit behauptet, daß der Kampf der Armee gegen den Islamismus von den alevitischen Offizieren dirigiert werde.

80er Jahre konnten die Aleviten ihre öffentliche Existenz mutig demonstrieren und sie auch in institutionelle Formen eingießen.

Das Alevitentum wird in verschiedenen politischen Diskursen, freilich mit sehr unterschiedlichen Konnotationen, artikuliert und damit unterschiedlich rekonstruiert. Das macht eine Standortbestimmung des Alevitentums *heute* besonders schwierig. Sie scheint selbst unter den Aleviten, ja im Grunde vor allem und gerade dort, ziemlich unübersichtlich zu sein. Nichtsdestotrotz würde der Versuch, einen Überblick zu skizzieren, folgendes Bild ergeben: Auf der einen Seite steht die mittelständische Elite, deren Politik darauf zielt, innerhalb der laizistischen Ordnung die alevitische Gemeinschaft als eine moderne, freiheitliche Variante des Islam zu vertreten. Diese Gruppe ist es auch, die den Mainstream des Alevitentums ausmacht. Sie kann ohne große Schwierigkeiten auf die bestehenden, über Jahrhunderte hinweg im Untergrund gepflegten Strukturen aufbauen und verspricht diesen, die bis dato verweigerte Anerkennung zu ermöglichen. Von ihr geht keine radikale Opposition gegen das politische System aus. Sie ist auch die treibende Kraft für die Politik, daß die Aleviten genauso vom Staat alimentiert werden sollen wie die Sunniten qua Diyanet.

Ihr gegenüber steht die Haltung ehemaliger Marxisten. Besonders diese „Konvertiten“, welche nach dem Absterben alter politischer Identitäten schnellstens ihre neue Identität im ethno-religiösen „Heim“ gefunden haben, bemühen sich sehr, das Alevitentum jenseits des Islam als eine Lebensphilosophie zu definieren. Nur so können sie sich nämlich des Eindrucks eines totalen Bruchs in ihrer individuellen Biographie erwehren. Der kommunistische Atheismus wird jetzt in die alevitische Lebensphilosophie, nicht selten mit schamanistischen (weil vorislamisch türkischen) Elementen versehen, hinüber gerettet und der kommunistische Kampf gegen die Unterdrückung wird als Emanzipationsideal in den Widerstand der Aleviten übersetzt (für eine Übersicht auf politisch vorgenommene Definitionen des Alevitentums durch Aleviten vgl. Öz 1996).

Mit ihrem öffentlichen Auftreten haben nun die Aleviten den in der Anlage der Republik als Prinzip vorhandenen Bürgerstatus für sich reaktiviert. Daraus ergaben sich folgerichtig – das ist einmalig in ihrer Geschichte – Ansprüche auf die Dienste des Staates. Man kann sich jetzt unschwer vorstellen, daß diese Entwicklung, wenn auch noch nicht in ihrem praktischen Ausmaß voll entfaltet, eine immense Herausforderung für die bisherige Politik der staatlichen Verwaltung der Religion bedeutet. Während die sunnitische Orthodoxie ihre substantiellen Vorstellungen durch staatliche Mittel in Geltung bringen konnte, ohne daß die in der Sache der Verwaltung der Religion liegenden Probleme dramatisch auftraten, tritt die genannte Spannung

durch die öffentliche Präsenz der Aleviten vollauf zu Tage. Sie war zwar auch bei der Behandlung anderer Religionsgemeinschaften angelegt. Doch konnte sie sowohl aufgrund der mittlerweile verschwindend geringen Zahl dieser Minderheiten (wie z.B. der griechisch-orthodoxen Kirche oder der armenischen Kirche) als auch aufgrund von deren vertraglich geregelten Minderheitenstatus nicht den Rang eines Politikums erreichen. Erst nachdem die Aleviten eine politische Größe bilden und als Bürger den Staatsapparat in Anspruch genommen haben, ist die partikularistische Dienstleistung der Diyanet nicht mehr umstandlos weiter zu betreiben.⁵² Diesem Konflikt soll unten etwas näher nachgegangen werden.

4.4.2 *Tücken der partikularistischen Anerkennung*

Im öffentlichen Diskurs über die Aleviten dominiert bei der Frage ihrer institutionellen Einbindung eine ganz eigentümliche Inklusion. Es wird geradezu pathetisch beschworen, daß zwischen Aleviten und Sunniten keine Unterscheidung gemacht werde. Ferner wird jedweden Versuch, Aufmerksamkeit auf die Differenz und die Nichtbeachtung des Alevitentums bei der Verrichtung staatlicher Dienste zu lenken, ganz in gewohnter Manier türkischer politischer Kultur Verschwörung attestiert; Absichten werden vermutet, es gehe um nichts anderes als Haß und Zwietracht in der Bevölkerung zu säen. Der Fraktionssprecher der damaligen Regierungspartei ANAP (von 1997), Esat Bütün, wiederholt in seiner Rede während der Parlamentsdebatten zum Haushalt des Finanzjahres 1998 die gesellschaftliche Paranoia in ihrer typischsten Form, und zwar so, daß dabei auch die selbstverständliche Ausschließung der Aleviten gerade durch den vordergründigen Einschließungsakt auch in diesen Zeilen noch einmal zur Sprache kommt. Die Essenz des folgenden, knapp gehaltenen Zitats durchzieht die politischen Selbstverständlichkeiten wie auch, das ist für un-

52 Man kann diese Entwicklung auch analog zu der These von Andreas Wimmer (1995) interpretieren, welche besagt, daß die ethnischen Identitäten keineswegs archaische Relikte seien, die die Moderne schlußendlich abtragen würde. Stattdessen werden sie durch den Einbezug der Legitimation auf das Staatsvolk durch den modernen Staat geradezu provoziert, was dann zum Auftauchen des Konflikts darüber führe, welche ethnische Gemeinschaft nun diesen Apparat jetzt legitimatorisch, d.h. auch praktisch, besitzen wird. Wenn also, anders formuliert, die moderne Gesellschaft auf die Bestimmung der letzten Werte verzichtet, indem der Staat sich einer substantiellen Glaubenszugehörigkeit im Prinzip enthält, dann entbrennt der Kampf darum, sich als legitimer Nutznießer staatlicher Dienste einzuklagen, vollauf.

seren Zusammenhang von besonderer Bedeutung, die Haltung der Diyanet.

„Daher ist das die schlimmste Übeltat, die man diesem Land antun kann, wenn man so tut, als gäbe es ein Problem zwischen Aleviten und Sunniten, oder wenn man die Cemhäuser [Gebetsanstalten der Aleviten, L. T] gegen die Moscheen ausspielt, als seien die Aleviten keine Muslime und beteten sie nicht in der Moschee.“ (TBMM-Bulletin 1997: 382)

Seine Rede hatte der Fraktionsvorsitzende mit dem Hinweis darauf begonnen, daß „die sozialen, kulturellen, politischen und moralischen Probleme, die wir heute durchleben“ im Grunde aus der „bislang immer noch nicht richtig angepackten religiösen Frage“ rührten. Man habe der Bevölkerung die richtige Religion nicht beigebracht. Die Debatte um den Haushalt der Diyanet müsse sich daher in diesem Rahmen bewegen. Sodann hebt er an, eine Reihe der anatolischen Heiligen aufzuzählen, die auch den Aleviten sehr viel bedeuten, ja besonders Hacı Bektaş Veli, der zwar nicht ausschließlich, so doch weitgehend mit Alevitentum identifiziert wird. Was würde es nun bedeuten, wenn Cemhäuser den gleichen Status erwürben, wenn sie also fortan vor dem säkularen Gesetz als Gebetsanstalt einer Religionsgemeinschaft neben der Moschee gleich gelten sollten? Dem weiteren Wortlaut des Beitrags ist es zu entnehmen: Es bedeute Spaltung des Volkes, der islamischen Gemeinde, der Nation, des Landes (a.a.O.: 385). Wie bereits oben gesehen, greifen auch hier Nation und die islamische Gemeinde, Religion und Staat ineinander. Es wird aus einer partikularen Perspektive bestimmt, daß „die Moscheen Gebetsräume für alle Muslime sind“; da nun „die Aleviten Muslime sind“, gilt das auch für sie. Solange die Aleviten der gleichen Meinung sind, wird es keine Probleme geben, und tatsächlich besuchen Aleviten in bestimmten Regionen Moscheen. Gleichwohl ist es ein offenes Geheimnis, daß die Aleviten in der Regel und mehrheitlich die Moscheen nicht betreten. Religionsgeschichtlich wird diese Entscheidung darauf zurückgeführt, daß der Kalif Ali, für die Aleviten der rechtmäßige Nachfolger des Propheten, in einer Moschee umgebracht worden ist. Was auch immer der historische Grund gewesen sein mag, Fakt ist, daß die Aleviten ihre kulturellen und religiösen Praktiken in den Cemhäusern durchführen und dies auch seit ihrer öffentlichen Präsenz ganz offen vertreten. In dieser neuen Situation werden die Sunniten in ihrer Selbstverständlichkeit verunsichert. Jetzt müssen sie die Aleviten (und zwar nicht als einzelne Menschen, sondern in ihrem spezifischen Glauben) als legitime Bewohner des Landes im öffentlichen Raum anerkennen. Damit tun sich weite Teile des Sunnitentums sehr schwer. Das bislang fast unproblematische Funktionieren religiöser Dienstleistungen aus staatlicher Hand hapert angesichts der Herausforderung, die von der legi-

timen öffentlichen Präsenz jahrhundertlang verfolgter Überzeugungen ausgeht. Die Diyanet steht zuvörderst im Zugzwang, nicht zuletzt deshalb, weil sie jetzt mit der Forderung konfrontiert wird, sich völlig umzuorganisieren, wenn nicht gar ihr rechtlicher Status aufgrund ihrer mit dem formalen Recht nicht verträglichen Arbeitsweise radikal in Frage gestellt wird. Das Amt hat sich daher immer wieder öffentlich zu Wort gemeldet bzw. wurde aus etlichen Anlässen dazu aufgefordert, eine Haltung gegenüber den Forderungen der Aleviten zu bestimmen, die, wenn man von der radikalen Variante der Forderungen absieht, auf eine eigene Abteilung innerhalb der Diyanet abzielen. Es geht hier natürlich vor allem um die existentielle Frage nach der Vormachtstellung der sunnitischen Ulema innerhalb der Religionsverwaltung. Aber hier steht auch nichts Geringeres zur Debatte als eine nicht zu ignorierende Herausforderung an die selbstverständliche politische Kultur, die sich unter den Bedingungen eines säkularen Zentralstaates weiterhin ausschließlich mit einer partikularistischen Haltung behaupten konnte. Jetzt müssen die sunnitische Orthodoxie und ihre Vertreter die Erfahrung der eigenen Kontingenz bewältigen. Damit ist die sich aufdrängende Erfahrung gemeint, daß die Rede vom „wahren“ Islam letztlich vielleicht doch von der jeweiligen Perspektive abhängt, und daß man selber auch lediglich aus einer bestimmten Perspektive heraus den Islam betrachtet. Bis jetzt hat sich die Orthodoxie mit einer solchen Erfahrung nicht im geringsten angefreundet. Die Diyanet denkt dabei vollkommen in Übereinstimmung mit den Politikern aus den konservativ bürgerlichen Parteien, von den islamistischen ganz zu schweigen.

Dem Präsidenten der Diyanet stehen aufgrund des Doppelgesichtes des Amtes im Prinzip zwei diskursive Möglichkeiten zur Verfügung. Er kann auf die Forderungen als Mitglied des Verwaltungsapparates reagieren, indem er von seinen inhaltlichen Vorstellungen vom „richtigen“ Islam absieht und den Aleviten Platz innerhalb des Amtes einräumt. Dabei muß er selbstverständlich auf seine religiösen Ideen nicht verzichten, sondern sie nur zurückstellen. Um diesen Diskurs zu führen, ist es übrigens nicht zwangsläufig, daß man aus der formalen Beamtenrationalität heraus handelt. Man könnte auch aus substantiellen Vorstellungen heraus die legitime Vertretung anderer religiöser Interpretationen mindestens „dulden“.

Nichts von all dem ist in den Stellungnahmen des Amtes zu spüren. Statt dessen beharrt die Diyanet auf der zweiten diskursiven Möglichkeit, die darin besteht, die *Identität* beider Gruppen zu betonen, das man aber leider aufgrund falscher Informationen, Vorurteile oder auch hinterhältiger Umtriebe dunkler Mächte bisher nicht so recht habe zur Geltung bringen können. Aus einer solchen, den eigenen Stand nicht relativierenden, d.h. totalen, Perspektive kann dann die Aner-

kennung der Aleviten nur durch deren Angleichung an das Eigene erfolgen. Die folgenden Stellungnahmen, die ausnahmslos gute Vorsätze vorspielen, sollte man mit diesen Voraussetzungen im Hinterkopf lesen.

„Also dürfen wir nie Feindseligkeiten gegeneinander betreiben. Es gibt keine Differenz zwischen uns. Der heilige Ali ist ein uns allen gemeinsamer Wert. Ali zu lieben, gehört zum Glauben. Das Drama von Kerbela [wo Alis Sohn, Imam Hüseyin von den Soldaten des umayyidischen Kalifs Yezid im Jahre 680 umgebracht wurde, L.T.] ist eine Wunde, die in uns allen blutet. Die Pflicht, für Ehl-i Beyt [die Familie, Nachkommen des Propheten, denen nach dem schiitischen, d.h. auch alevitischen Glauben das Amt des Imams (Kalifen) zusteht, L.T.] zu beten, sie zu respektieren, ist uns allen aufgetragen.“ (Uluçay 1998: 285)

Was diese inhaltliche Nähe, die genealogische Bindung der Aleviten, an der man für sich genommen nicht unbedingt etwas aussetzen muß, praktisch bedeutet, wird aber noch einmal deutlich, wenn man die Erklärungen des Präsidenten der Diyanet zu expliziten Fragen nach der Repräsentation der Aleviten im Amt und nach den Cemhäusern heranzieht.

„Seit der Zeit des Propheten beten Menschen in Moscheen. Sind denn an die eine Milliarde Menschen dumm? Das Cemhaus ist nicht adäquat zur Moschee. Wir haben nichts gegen ihre Cemhäuser; soweit ich weiß, sind sie so etwas wie Dergah [Derwischkloster]. [...] Was soll der Alevit vertreten? Im Cemhaus führt er Cemandacht. Ich betrachte das Alevitentum als eine Ordensgemeinschaft. Die Ordensgemeinschaften werden in der Diyanet nicht vertreten.“ (in: Uluçay 1998: 435)

Interessant ist hier die Strategie, daß die alevitischen Cemhäuser in einen diskursiven Zusammenhang mit den Ordensgemeinschaften gebracht werden. Diese sind nämlich seit der Gründung der Republik offiziell verboten. Damit wird quasi die laizistische Politik gegen die Forderung der Aleviten in Anschlag gebracht, die eigentlich als eine der zuverlässigsten Säulen der Laizität gelten. Der Präsident zeigt indessen Verständnis für den Abstand, den die Aleviten zu der etablierten Religion pflegen. Dies sei, so fährt er fort, nur historisch zu erklären. Der Staat, die religiösen Gelehrten, alle hätten die Aleviten vernachlässigt; sie seien auch in den Moscheen des öfteren diskriminiert worden. Das müsse jetzt ein Ende haben. Dafür müßten aber auch die Aleviten etwas tun: „Wenn sie sich von der mündlichen Kultur hin zu der literarischen [schriftlichen] Kultur wenden, dann verschwinden solche Probleme“. (Ebd.) Die These, warum eine solche Wendung, sprich: die Sunnitisierung des Alevitentums, die bestehenden Probleme beheben würde, hört sich vom Diskurs der Diyanet aus sehr

plausibel an. Die Diyanet tut dem eigenen Anspruch nach - das Amt behauptet es zweifellos aufrichtig - nichts anderes als die Menschen zu der „wahren“ Form des Islam einzuladen. In einem Gespräch mit alevitischen Vertretern spannt der Diyanetinspektor Abdülkadir Sezgin den Bogen der „Aufklärungsdienste“ so weit, daß die staatlich abgesicherte Missionsarbeit unverhüllt zur Sprache kommt; bloß auch hier wird sie im Namen der „unparteiischen“ Aufklärungsarbeit erledigt.

„In dieser Gesellschaft wird kein Unterschied zwischen Muslim, Christ, Jude, oder gläubig, ungläubig gemacht. Es ist gestattet, allen Mitgliedern der Gesellschaft Dienste in Fragen des Islam zu erweisen, die Glauben, Ritus und Moral betreffen, und sie darüber aufzuklären; ja, nicht nur den Muslimen, sondern allen, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt; Die Diyanet hat den Auftrag, ohne zwischen Ehrenhaften, Ehrlosen, Guten, Bösen, Gläubigen, Ungläubigen zu unterscheiden, jeden über diese drei Aspekte des Islam aufzuklären; um zu zeigen, das ist das Moslemtum.“ (in: Uluçay 1998: 493)

Es ist ein staatliches Gebot, es bürdet angesichts der vorherrschenden moralisch-politischen Kultur jedem die Pflicht auf, Menschen gleich-zubehandeln. Man kann dazu auch noch das genuin islamische Gebot als verstärkenden Effekt hinzuziehen, das einen absoluten Egalitarismus in die Gemeinschaft der Muslime (aber eben der *Muslime*) führt. Auf jeden Fall hat jeder, der öffentlich agiert, und vor allem ein Staatsbeamter im Prinzip Rücksicht auf das Gleichheitsprinzip zu nehmen. Der Inspekteur handelt vollauf überzeugt nach dem diesem Prinzip der Gleichheit, der Islam muß allen Menschen ungeachtet ihres persönlichen Charakters oder jeweiligen Glaubens nahegebracht werden. Sie sollen die Wahrheit über den Islam erfahren. Man könnte auch sagen: Gleichheit vor der staatlich legitimierten Missionsarbeit. Hier wird das religiöse Gesetz mit seiner partikularistischen Zielsetzung und der Funktionsweise, daß sie keine Universalisierung über die islamische Gemeinschaft hinaus hervorbringen kann, auf die Ebene moderner Institutionen erhoben. Die Wertgeneralisierung kann daher nicht in der Weise zustandekommen, wie sie sich für die modernen Institutionen eignet, zu denen die Diyanet aufgrund ihrer gesetzlichen Anlage zählen soll.⁵³ Was nicht nur in der Aussage des besagten In-

53 Talcott Parsons schloß diesbezüglich kategorisch die Möglichkeit aus, daß so imposante Systeme wie das Talmudische Gesetz und der traditionelle Islam eine solche moderne Wertgeneralisierung hervorbringen könnten. Denn "es fehlt ihnen der Allgemeinheitsgrad, den Max Weber als *formale Rationalität* bezeichnete" (1975: 48). Die Überlegung, daß die Wertgeneralisierung der formalen Rationalität kulturell nicht voraussetzungslos, d.h. selber partikularistischer Herkunft ist, wird jedoch

spekteurs zur Sprache kommt, sondern überhaupt die Anlage und Funktionsweise eines der größten Ämter des türkischen, aber auch darüber hinaus die Einstellung der Politiker auszeichnet, ist dann nur noch die Simulation der Logik, nach der moderne Institutionen arbeiten: Man nutzt dankbar die Vorteile der formalen Wertgeneralisierung zu Legitimationszwecken der eigenen *ungebrochen* partikularistischen Tätigkeit. Selbst diese gravierend oberflächliche „universalistische“ Rhetorik wird allerdings kaum einen Atemzug lang durchgehalten. Rasch schlägt die substantialistische Argumentation des Staatsbeamten, nicht ohne eine an die Adresse der Aleviten gerichtete versteckte Mahnung, ins Gegenteil um. Es geht um die durch und durch substantialistische Standortbestimmung der Aleviten, die sich jedoch nicht einfach auf die Regelung der Beziehungen zwischen verschiedenen Gemeinschaften beschränkt (was ja jeder unbenommen tun dürfte), sondern unmittelbar auf die Verteilung staatlicher Dienstleistungen und die öffentliche Anerkennung auswirkt:

„Geht das Alevitentum auf Ali zurück, betrifft es den Ali, dann ist es insofern auch eine Angelegenheit des Moslemtums. [...] Saz und Semah ist gleich dem Semah in der Mevleviorden. Analysiert man das Bektaschitum als Ordensgemeinschaft, kommt man auf interessante Sachen. Die Andacht von Cem ist Zikr der Ordensgemeinschaften. Wenn ihr aber sagt, daß es im Alevitentum kein Beten [namaz], kein Fasten [Oruc] gibt, dann bringt ihr den anatolischen Alevit in Schwierigkeiten. Dann taucht nämlich die Frage auf, welche Religion er denn nun hat. Dabei ist doch Ali Muslim. Das ist die Regel im Moslemtum, in der ganzen Welt.“ (in: Uluçay 1998: 493) ⁵⁴

Was also im Diskurs der Diyanet undenkbar ist, ist die Anerkennung dessen, was die Aleviten von sich aus zu sein behaupten.⁵⁵ Diese Haltung ist so mächtig und muß wohl so wesentlich für die religiöse Kultur in der Türkei sein, daß auch über die Diyanet hinaus die Inklusion

dadurch nicht widerlegt. Man müßte also den Status dieser in der formalen Wertgeneralisierung waltenden "Substanzialität" genau bestimmen. Foucaults Ausführungen zur "politischen Rationalität", auf die sich die vorliegende Arbeit stützt, könnte man auch als die Genealogie der formalen Rationalität lesen.

- 54 *Saz*: türkisches Saiteninstrument; *Semah*: kultischer Tanz der Aleviten; *Bektaschitum*: ein alevitischer Orden, die auch unter den osmanischen Janitscharen sehr verbreitet war; *Mevleviorden*: die mystische Gemeinde des berühmten Mevlana Celaleddin Rumi; *Zikr*: Gemeinsames rituelles Beten, das oft in Trance endet.
- 55 Folgerichtig hat denn auch die alevitische Dachorganisation CEM die Stellungnahme abgegeben, daß eine Vertretung der Aleviten in der Diyanet aufgrund der "strukturellen und prinzipiellen Probleme" nicht anzustreben ist (Uluçay 1998: 501ff).

der Aleviten tatsächlich nur „erfolgt“, indem ihre Selbstbeschreibung völlig ignoriert wird. Was die Aleviten tun und für sich in Anspruch nehmen zu sein, das können die sunnitischen Geistlichen und Politiker mehrheitlich nur als Vorurteile, Mißverständnisse oder Verschwörung irgendwelcher dunkler Kreise deuten. Die Orthodoxie kann selber darauf nicht adäquat reagieren, daß die Religion in einer spezifischen Form als gesellschaftliche Gegenmacht in einem Identitätsdiskurs und in kritischer Absicht gegen ihre staatliche gestützte Vormachtstellung zur Sprache gebracht wird. Sie bleibt trotz aller bereits beschriebenen Friktionen voll an die Allianz mit der Staatsraison gebunden. Genau an diesem Punkt, nämlich an der Frage nach der Anerkennung spezifischer Identitäten setzt der intellektuelle Islamismus an (davon handelt das Kapitel II).

5. Resümee 1

Die vorangegangenen Ausführungen zum Thema *Verwaltete Religion des laizistischen Staates* haben ihren Ausgang von der Geltung der modernen politischen Rationalität genommen, die sich durch den produktiven Eingriff in die Lebensbereiche auszeichnet. Auch die Religion wird Gegenstand der Macht, die in Form der Staatsraison, abgelöst von religiösen Visionen, zwecks Vermehrung der Stärke des Staates strategisch operiert und dabei die Religion auch als strategisches Instrument einsetzt. Dabei werden der Religion spezifische Funktionen bei der Umsetzung der Vision, eine nationalstaatlich unterlegte Gesellschaft herzustellen, zugewiesen.

Der Zugriff der staatlichen Macht auf die Religion, verkörpert im *Amt für Religiöse Angelegenheiten*, erfolgt auf drei unterschiedlichen Weisen. Zunächst einmal wird die Breite von öffentlich zulässiger Religiosität formal bestimmt. Als Aufgabenbereiche des staatlichen Religionsapparates werden die Aspekte *Glauben (itikat)*, *Ritus (ibadet)* und *Ethik/Moral (ahlak)* zugelassen, während die Aspekte *kontraktuelle Vereinbarungen (muamalat)* und *Bestrafung (ukubat)* wegfallen. Bei der zweiten Form wird die Religion durch die Tätigkeit des Amtes explizit in die Pflege bzw. Stärkung der nationalen Kultur eingebunden. Hier bekommt denn auch die verfassungsrechtlich eher im technischen Sinne vorgeschriebene *religiöse Aufklärung* nach und nach stark inhaltliche Züge, so daß nicht mehr vornehmlich die moralische Qualität der Einzelnen für die soziale Ordnung im Vordergrund steht, sondern die materiale *Rechtleitung* anhand der Verbreitung der *rechten Lehre* durch den Verwaltungsapparat des laizistischen Staates an die Menschen gebracht wird. Eine dritte Variante des staatlichen

Zugriffs findet in Form technischer Dienstleistungen statt, wobei hier speziell von der *Verwaltung der Gebetsanstalten* die Rede ist.

Die Auswirkungen der religiösen Strategien, die im Rahmen der politischen Technik der Staatsraison und im Dienste der Vision von der „machbaren“ Gesellschaft eingesetzt werden, sind äußerst relevant für die spätere Entwicklung. Nicht nur verbreitet sich mittels des zentralstaatlichen Apparates ein vereinheitlichendes und standardisierendes, bis in die entlegendsten Ecken der Gesellschaft hineinstrahlendes Religionsverständnis. Die Religion avanciert dabei auch selber zu einem umkämpften und begehrten gesellschaftlichen Gut. Dem Amt für Religiöse Angelegenheiten kommt dabei eine ambivalente Rolle zu. Einerseits ist die Diyanet selber ein wirkungsmächtiger Bestandteil des gesellschaftlichen Diskurses um die Religion, profitiert auch wesentlich von dem zugunsten des Islam als öffentlicher Norm stattfindenden Stimmungswechsel in der Gesellschaft. Andererseits möchte die Orthodoxie die historische Allianz, die sie mit der Staatsraison eingegangen ist, nur zu ungern aufgeben, verdankt sie doch ihr Monopol auf Religionsangelegenheiten eben dieser Allianz. Sie kann aber auf die offensive Artikulation der Religion in den Identitätsdiskursen, nicht angemessen reagieren. Ihr fehlen die dafür erforderlichen diskursiven Mittel. Die Vormachtstellung der Orthodoxie, die unter dem Schein der „religiösen Aufklärung“, befugt durch den säkularen Staat, offenkundig eine partikulare Version des Islam, nämlich den sunnitischen Skripturalismus, an die Bevölkerung heranbringt, wird von zwei Seiten herausgefordert.

Die konfessionelle Minderheit der Aleviten organisiert sich selber im Medium des Anerkennungsdiskurses und tritt mit ihrer spezifischen religiösen Identität gegen die staatlich gestützte Vormacht der sunnitischen Orthodoxie auf, stellt die bisherige Praxis der Verwaltung der Religion kritisch in Frage. Die bisherigen diskursiven Mittel der Orthodoxie, die den expliziten Ausschluß der Aleviten bewirkten, scheinen in Bezug auf die neue alevitische Herausforderung nicht mehr zu greifen.

Die zweite Herausforderung stammt aus den Reihen der Islamisten, die sich mit der strategischen Einbindung der Religion in die Ziele der Staatsraison, die immer schon auch eine Unterordnung der Religion gegenüber dem säkularen Staat bedeutete, nicht abfinden, sondern den Islam als die öffentliche Norm der „machbaren“ Gesellschaft durchsetzen wollen. Es geht nun nicht mehr nur um den Islam als einen Kitt der sozialen Ordnung, sondern um ein alternatives Gesellschaftsmodell im Namen des Islam. Dem widmet sich die Analyse im folgenden.

