

RELIGION UND STAAT VOM SPÄTOSMANISCHEN REICH BIS HEUTE

CHRISTOPH K. NEUMANN || Die Türkei ist ein säkularer Staat – aber einer, dessen Bevölkerung weitaus durchgängiger muslimisch ist, als es die des Osmanischen Reichs je war. Ambivalenz kennzeichnet das Verhältnis zwischen Staat und Religion deswegen: Der sunnitische Islam ist beinahe eine inoffizielle Staatsreligion, wird finanziert und gefördert, ist andererseits aber auch Gegenstand von Kontrolle und Regulierung. Der Aufstieg des politischen Islams in den letzten Jahrzehnten aber ist der von neuen gesellschaftlichen Eliten und steht im Zusammenhang mit Identitätspolitik und soziokultureller Teilhabe ehemals marginalisierter Gesellschaftsschichten, die in der neoliberalen Wirtschaftsordnung der Gegenwart zu Geld und Einfluss gekommen sind.

Die türkische Zeitgeschichte wird konventionell mit dem Jahre 1908 begonnen, mit der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung, auf die die Festigung der Herrschaft der sogenannten „Jungtürken“, des „Komitees für Einheit und Fortschritt“ (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*), folgte, sowie die langen Kriege, die zum Ende des Osmanischen Reiches führten. Ich möchte meine Darstellung mit der Situation davor beginnen, weil die autoritäre Herrschaft Sultan Abd ül-Hamids II. (1876-1909) als eine gewisse stabile Ausgangslage betrachtet werden kann.

DER OSMANISCHE ISLAM

Seine lange, mehr als dreißig Jahre dauernde Herrschaft war eine Zeit, in der das Reich einerseits gegenüber den europäischen Großmächten und ihren imperialistischen Zielen in einer unterlegenen Position und finanziell zumindest teilweise unter ihrer Kontrolle war, andererseits aber den eigenen Untertanen gegenüber kontinuierlich an Macht gewann: Das war Teil der osmanischen Modernität und ging einher mit Verbesserungen der Infrastruktur, dem Ausbau des Schulwesens, der Durchsetzung rationaler Verwaltungsvorgänge auch auf niederen Ebenen und vielen anderen Dingen mehr. Der zunehmenden Macht des Staates gegenüber seinen Untertanen entsprachen

aber gleichzeitig zentrifugale Kräfte wie der aufkommende Nationalismus, die Verbindungen mit dem von Europa aus kontrollierten Weltmarkt und die Lockerung alter sozialer Bindungen, allen voran derer der Religion. Denn durch den systematischen Auf- und Ausbau säkularer Institutionen verloren die althergekommenen religiös und konfessionell organisierten Institutionen ihre Exklusivität und auch einiges von ihrer Bindekraft.

Wenn man so will, war der Islam der größte Verlierer. Es ist eine banale Feststellung, dass das Osmanische Reich ein islamischer Staat war: Aber was bedeutete das damals genauer? Der Sultan erhob den Anspruch, Kalif zu sein, Führer aller Muslime, aber dieser Anspruch war im Wesentlichen einer, der in der Außenpolitik wichtig war – die Macht Abd ül-Hamids II. allerdings reichte nicht, irgendeine wirkliche Vertretung der Muslime unter englischer, russischer, französischer, holländischer oder österreichischer Herrschaft durchzusetzen; und vom schiitischen Iran ist ganz zu schweigen. Im Innern des Reiches aber waren seit 1856 die Nichtmuslime gleichberechtigt; und ganz allmählich setzten sie ihre Ansprüche auch durch. Nichtmuslime waren in der Staatsverwaltung tätig, und allmählich wurden sie sogar in die Streitkräfte integriert.

Schlimmer noch war die Elite der *ulema* betroffen, der Gelehrten, die Theologie, Recht und Erziehungswesen zumindest für die Muslime monopolisiert hatten und über weitreichende Privilegien verfügten. Das Rechtssystem des Reiches zeigte seit jeher eine Vielfalt von nebeneinander existierenden Regelungen und Gerichten, die für verschiedene religiöse Gruppen zuständig waren oder, wie im Falle der Konsulargerichtsbarkeit, für die zahlreichen Untertanen europäischer Mächte und ihre Schutzbefohlenen, die Levantiner. Insgesamt aber wurde auf immer weiteren Gebieten nach europäischem Vorbild gestaltetes, kodifiziertes Recht an weltlichen Gerichtshöfen für alle gesprochen – nur das bürgerliche Recht beruhte auf den Regeln der schariatsrechtlichen Tradition, war aber insofern revolutionär, als seine Kodifikation, die berühmte *Mecelle*, eben kodifiziert war und für alle gleich galt, ob nun Muslim oder nicht. Auch die *Mecelle* wurde an weltlichen Gerichten verwendet, nicht von den Kadis. Praktisch nur das Familien- und Erbschaftsrecht blieb noch den Gemeinschaften überlassen und den alten Kadiamtshöfen, die sich ansonsten eher notariellen und standesamtlichen Aufgaben widmeten. Erst unter den Bedingungen des Ersten Weltkrieges sollte die Regierung des Komitees es wagen, eine Verordnung – wohlgehemmt, kein Gesetz! – zu erlassen, die ein Familienrecht für alle osmanischen Untertanen einführte.

Auch das Unterrichtswesen war vielfältig, und es war zunehmend modern. Neben den alten, von christlichen Geistlichen, von Rabbinern und vor allem von den islamischen Rechtsgelehrten geführten Schulen und *medresen* gab es annähernd flächendeckend wenigstens in urbanen Gebieten weltliche Schulangebote des Staates, die allerdings überwiegend von Muslimen wahrgenommen wurden, weil den christlichen Bewohnern des Reiches gleich zwei Alternativen zur Verfügung standen, die von Muslimen nicht oder, im zweiten Fall, nur sehr ausnahmsweise genutzt wurden: Schulen der einheimischen Konfessionen und solche verschiedener Missionare, von französischen Jesuiten bis zu Protestanten des American Board. Nur eingeschränkt gelang es der osmanischen Bildungsbürokratie, diese Schulen zu kontrollieren. Weltliche Hochschulen bildeten Militärs, Administratoren, Ingenieure und Ärzte aus; seit

Beginn des 20. Jahrhunderts existierte eine Universität in Istanbul.

So hatten die *ulema* viel von ihrer alten Vorherrschaft verloren. Dass sie sich diese so relativ widerstandslos abnehmen ließen, lag an einer welthistorischen Besonderheit. Die Osmanen hatten seit spätestens dem 16. Jahrhundert diese Gelehrtenschaft unter ihre Kontrolle genommen. Denn in der islamischen Welt war bis dahin einigermassen ausnahmslos der Bereich des Rechtes einer gewesen, der mit dem Herrscher wenig zu tun hatte. Die Rechtsentwicklung der Scharia war (und blieb auch unter den Osmanen) eine Frage des gelehrten Diskurses der *ulema*, die in Denkschriften und Kommentaren ihre Ansichten verbreiteten, die dann durch das Instrument des Gutachtens, des *fetva*, in die Gerichtshöfe getragen und dort zur Rechtspraxis werden konnten (oder auch nicht). Ihren Unterhalt verdienten diese Gelehrten (und auch das änderten die Osmanen nicht, eine direkte Staatsbesoldung für *ulema* gab es erst in der Spätzeit) einerseits durch Gebühren, die sie als Richter oder Lehrer verlangten, andererseits aber durch die Einnahmen aus Stiftungen, die jedenfalls im Prinzip ewig gültig und dadurch dem politischen Zugriff entzogen waren. Der Herrscher eines islamischen Staates verfügte in aller Regel bloß über eine Militäradministration, die auch Steuern einzog, welche nicht unbedingt mit den Vorschriften der Scharia übereinstimmten beziehungsweise über diese hinausgingen.

Die Osmanen änderten daran dreierlei. Sie rissen das Ernennungssystem an sich und zentralisierten es radikal: Nur mit einer Ernennung durch den Sultan konnte man Kadi werden, und auch viele niedere Chargen bedurften eines Patentes aus Istanbul. Ja mehr noch: Der osmanische Staat dekretierte Karrierepfade; und so war von Istanbul jederzeit zu steuern, wer wo in welchen Rang aufstieg. Schließlich wurde schon im 16. Jahrhundert eine zentrale staatliche Prüfung eingeführt, die zu bestehen eine Voraussetzung für jeden höheren Posten war.

Zweitens betraute die osmanische Zentralverwaltung die Kadis zusätzlich zu ihrer eigentlichen Aufgabe der Rechtsprechung nach der Scharia mit der Umsetzung der sultanischen Gesetzgebung und Befehle sowie der Verwaltung lokaler Angelegenheiten. Die Kadis wurden damit zu Agenten

des Herrschers, und islamisches sowie sultanisches Recht gingen eine enge organisatorische (wenn auch nicht immer inhaltliche) Verbindung ein.

Hatte der osmanische Staat auf diese Weise die Karriere und Amtsführung der Rechtsgelehrten unter Kontrolle genommen, so kam als drittes dazu, dass vor allem seit dem 18. Jahrhundert eine immer striktere Aufsicht über die Stiftungen ausgeübt wurde, die erhebliche Teile des landwirtschaftlich genutzten Bodens und, neben anderen Einnahmequellen, zum Beispiel auch so gut wie den ganzen Istanbuler Grundbesitz in ihre Hand bekommen hatten. Dadurch hatte die osmanische Zentralverwaltung eine Kontrolle über eine der wichtigsten Einnahmequellen des religiösen Lebens und seiner Agenten. Zur Zeit Abd ül-Hamids II. lenkte ein Stiftungsminister, der auch Kabinettsmitglied war, die Geschicke großer Teile des Stiftungswesens. Das heißt, der moderne osmanische Staat hatte de facto zwei Bereiche an sich gerissen, die ihm und allen anderen islamischen Herrschaftsformen historisch nie zugekommen waren: Rechtsprechung und Stiftungswesen. Die Autonomie dieser beiden Bereiche hatte gerade in den politisch oft instabilen Zeiten des islamischen Mittelalters entscheidend zum Erfolge islamischer Gesellschaften beigetragen; nun war es aus damit. Ohne dass irgendeine Institution abgeschafft worden war, wurden Scharia und die Schicht der *ulema* im späten Osmanischen Reich faktisch marginalisiert, aber andererseits symbolisch hervorgehoben.

Dass neben den islamischen Stiftungen auch noch der *şeyh ül-islam*, der oberste Mufti und die Spitze der Rechtsgelehrtschaft, seinen Platz im Kabinett hatte, zeigt einerseits, wie sehr der Islam gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften, die keine derartige institutionelle Vertretung ihr Eigen nennen konnten, immer noch privilegiert war, andererseits aber die enge Verflechtung von Staat und Islam. Gerade wenn es um den von den Rechtsgelehrten vertretenen, orthodoxen, das heißt sich nach den äußeren Vorschriften der hanafitischen Rechtsschule richtenden Islam geht, hat es im Osmanischen Reich niemals eine organisatorische oder intellektuelle Trennung zwischen Religion und Staat gegeben – ich werde noch darauf zurückkommen, dass dies mutatis mutandis immer noch so ist.

Es ist interessant und wichtig, dass Abd ül-Hamid II. außerordentlich systematisch die religiösen Gemeinschaften protegiert hat – auch die christlichen übrigens; ich habe im Osmanischen Staatsarchiv etwa eine Urkunde gefunden, die zeigt, wie er zu Ostern den verschiedenen Patriarchaten der Stadt (griechisch-orthodox, armenisch-apostolisch, armenisch-katholisch) jeweils Zahlungen zur würdevollen Festausrüstung zubilligte. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Viel deutlicher und umfangreicher aber war seine Patronage von muslimischen Gruppen. Mit Abd ül-Hamids Namen verbindet sich kein monumentaler Moscheebau, am größten ist noch die Moschee vor seinem Palast von Yıldız, die er eigens für seine Freitagsgebete errichten ließ: minimaler Abstand von den eigenen Gemächern, dennoch aber Öffentlichkeit und ein riesiger Audienzraum, um Petitionen beantworten zu können. Dafür stehen überall in Istanbul und in vielen anderen Städten kleinere unauffällige Steinbauten mit recht flachem Pyramidendach und einem gedrungenen Minarett daneben: Stiftungen des Sultans, der einfache, zum Freitagsgebet nicht zulässige Gebetshäuser (*mescit*) durch diese Neubauten ersetzte und so Freitagsmoscheen (*cami*, aufwendiger ausgestattet mit Minarett und einem „Predigtstuhl“) in die Viertel brachte.

Neben den orthodoxen Muslimen konnten sich aber auch unter Abd ül-Hamid und vielleicht noch mehr als unter vielen seiner Vorgänger die Derwischorden, mystische Bruder- und zum Teil auch Schwesterschaften, der Patronage des Sultans erfreuen. Diese Gruppen, weitverzweigt und voneinander sehr unterschiedlich, hatten zum Teil eine massenhafte Anhängerschaft; andere waren streng esoterisch oder elitär (oder beides). Mystik allerdings war problematisch, weil sie die Tendenz hat, innere Versenkung und Ekstase über die äußerlichen Vorschriften der Religion zu setzen und somit in Konflikt mit der Orthodoxie zu geraten – was nicht heißt, dass die allermeisten spätosmanischen *ulema* nicht zugleich auch Mitglied eines solchen Ordens gewesen wären. Nun stand das Osmanische Reich für die sunnitische Orthodoxie; die Förderung der Derwischorden durch den Herrscher scheint insofern inkonsequent. War es aber nicht: Es handelte sich um eine Praxis, durch die die mystischen „Wege“,

wie sich die Orden bezeichneten, unter osmanische Kontrolle genommen und sie zugleich zur Legitimation der eigenen Herrschaft gegenüber denjenigen Untertanen in Dienst genommen wurden, die dem Islam als Gesetzesreligion eher fern standen.

Auf keine Unterstützung allerdings konnten diejenigen Gruppen rechnen, die als häretisch betrachtet wurden, etwa die Alewiten. Allerdings ist es interessant, wie die Zwölferschiiten, die es im Libanon und im Iraq in großer Zahl gab, jedenfalls in diesen Gebieten auch staatlicherseits mehr oder weniger stillschweigend als vollgültige Muslime anerkannt wurden.

STAAT UND RELIGION AM ENDE DES OSMANISCHEN REICHES

Wie gut der unter Abd ül-Hamid II. errichtete Zustand funktionierte, in dem der Herrscher die islamischen Kräfte zugleich großer Teile ihres Einflusses beraubt und sie protegiert hatte, kann man daran erkennen, dass unter den Muslimen die einzigen wirklich starken Oppositionskräfte gegen die Jungtürken einen solchen Hintergrund hatten. So zum Beispiel der sogenannte Aufstand des 31. März im Jahre 1909, der von dem Journalisten und Nakşbendi-Derwisch Vahdeti ausgelöst wurde. Auch Said-i Kurdi, der später als Bediüzzaman Said-i Nursi noch eine wichtige Rolle in der Republik Türkei spielen sollte, gehörte zu den wichtigsten oppositionellen Figuren der Zeit.

Das Komitee für Einheit und Fortschritt hatte einen säkularen Flügel, und viele seiner führenden Mitglieder waren Anhänger des Positivismus und Sozialdarwinismus. Dennoch führte es die Politik Abd ül-Hamids im Wesentlichen fort, sofern dies den sunnitischen Islam betraf. Der kulturelle Abgrund, der zwischen den radikalen Reformern und der breiten Masse der Bevölkerung klaffte, war allzu deutlich. Den Jungtürken war klar, dass sie auf die Religion als Legitimationsmittel nicht verzichten konnten und die intellektuellen Reserven der *ulema* benötigten, um gesellschaftliche Tiefenwirkung zu erzielen. Sie kümmerten sich um Modernisierung und Standardisierung der theologischen Ausbildung, die durch weltliche Gegenstände ergänzt wurde. Aber das Muster war deutlich: Die Regierung bemühte sich, den sunnitischen, offiziellen Islam in ihren

Dienst zu stellen, wobei mindestens einige ihrer führenden Mitglieder Religion nur noch als Privatsache, als vom Rest des Lebens separierte Orientierung und Praxis verstanden. Dieser Bruch von Teilen der Elite mit den kulturell tiefgreifenden Wurzeln der Religiosität sollte Folgen haben: Denn er trennte sie dauerhaft von der Mehrheit der Gesellschaft. In den Augen solcher Männer war der geregelte Islam der sunnitischen Orthodoxie ein nützliches, ja notwendiges Mittel zur Lenkung des Volkes, auch ein angemessenes Instrument der privaten Religionsausübung. Die Mystik dagegen galt schnell als Ausdruck des Obskurantismus; und wenn auch keine Politik gegen die Orden verfolgt wurde und selbstverständlich auch so mancher Jungtürke praktizierender Sufi war, so versuchten die Regierungen des Komitees für Einheit und Fortschritt doch, auch die Orden zu regulieren und zu kontrollieren: Wer sich gerade während der langen Kriege in den Dienst der Sache stellte, war willkommen, die anderen konnten nicht mit Patronage rechnen.

Die Sache? Das war mehr und mehr, vor allem nach 1912, als die Balkankriege gezeigt zu haben schienen, dass die nichtmuslimischen und besonders die christlichen Elemente illoyal und der osmanischen Herrschaft wesensfremd waren, die Sache eines türkisch-muslimischen Nationalismus. Neuere Forschungen zeigen, dass schon 1913 im osmanischen Innenministerium detaillierte Pläne erstellt wurden, die nichtmuslimische Bevölkerung vor allem von den Küsten zu entfernen und darauf zu achten, dass nirgendwo der nichtmuslimische Bevölkerungsanteil über 10 % liege. Es kam zu ersten Vertreibungen von Griechen aus Thrazien und Westanatolien und nur der Beginn des Ersten Weltkriegs verhinderte ein Abkommen zwischen Griechenland und dem Osmanischen Reich über einen Bevölkerungsaustausch durch Zwangsumsiedlungen.

Die grausame Fortsetzung dieser Politik unter den Bedingungen des Krieges war die systematische Deportation der anatolischen (und auch einiger thrazischer) Armenier, ihre absichtliche Ermordung und Vernichtung. Nach dieser Untat, an der auch deutsche Militärs und Diplomaten ihren Anteil hatten, war in der Türkei die Lage der nichtmuslimischen Minderheiten nie wieder die von normalen Untertanen beziehungsweise Staatsbürgern. 1922 wurden die Orthodoxen

Anatoliens nach Griechenland deportiert. Damit blieben immer noch zahlreiche Nichtmuslime in Istanbul und Izmir, aber die versprengten Reste der armenischen Gemeinden Kleinasien konnten sich dort nicht halten und migrierten nach Istanbul. In meist von staatlichen Unterdrückungs- oder Zwangsmaßnahmen ausgelösten Schüben haben in der Folge die meisten der autochthonen Nichtmuslime das Land verlassen, zu denen man auch die Süryani oder syrisch-orthodoxen Christen zu zählen hat, die in Deutschland oft noch als „Jakobiten“ bekannt sind.

DIE KURZ GEHALTENE QUASI-STAATSRELIGION: DER ISLAM IN DER KEMALISTISCHEN TÜRKEI

Auf den ersten Blick mag es wie ein Paradox erscheinen, dass die säkulare Republik Türkei demographisch islamischer ist, als es das islamische Osmanische Reich je war. Tatsächlich handelt es sich um eine Folge der Weise, in der der türkische Nationalismus seinen Gegenstand, das türkische Volk, konstruiert hat und trotz neuerer, ikonoklastischer Debatten immer noch konstruiert: Nämlich als ein Staatsvolk (und insofern handelt es sich um einen Staatsnationalismus), dessen Angehörige über die Sprache, das Bekenntnis zum Staate sowie die Religion definiert sind. Allerdings stimmt es, dass es in der Türkei erhebliche rassistische Strömungen gegeben hat und gibt. Im Allgemeinen operiert dieser Rassismus aber entweder denunziatorisch gegen Angehörige von Gruppen, die als „anders“ betrachtet werden, oder kollektiv. Das heißt, dass eine Überlegenheit der Türken in dieser oder jener Beziehung postuliert und dafür mehr oder weniger glaubhafte Belege aus der Vergangenheit beigebracht werden, dass aber nur in Einzelfällen Muslime auf ihre türkische Abstammung hin überprüft und diskriminiert werden. In diesem Verständnis war und ist jeder Muslim ein Türke, der sich dazu erklärt.

Dass der Islam diese Bindewirkung hat, erklärt sich aus der Geschichte des Türkischen Unabhängigkeitskrieges von 1919 bis 1922, der als ein Befreiungskrieg der Muslime begann und über weite Strecken auch so geführt wurde. Die Überführung der muslimischen in eine türkische Identität entsprach einerseits den Notwendigkeiten einer Zeit, in der die Wilson'schen 14 Punkte

Völkern, nicht aber Religionsgemeinschaften das Recht auf staatliche Unabhängigkeit zusprachen, andererseits aber dem Projekt der säkularen Elite, die im Komitee für Einheit und Fortschritt federführend gewesen war. Wenn auch die Führer des Komitees am Ende des Weltkriegs ins Exil gehen mussten, so bestanden doch die Kader des Befreiungskrieges und der frühen Republik überwiegend aus Angehörigen genau dieser Schicht. Und diese Leute verfolgten das Ziel, eine säkulare Nation aufzubauen.

Zu einem gewissen Grade ist das als die Fortsetzung eines Konflikts zwischen osmanischen Eliten zu betrachten: Auf der einen Seite die Eliten der Reformzeit des 19. Jahrhunderts, islamisch geprägt, aber meist durchaus reformfreudig, die auf die Bindekraft der Religion für die Gesellschaft vertrauten. Dies waren oft Angehörige alter osmanischer Familien, auch Grundbesitzer in der Provinz, daneben die *ulema* und Teile der Bürokratie. Ihnen gegenüber standen die Absolventen einiger staatlicher Eliteschulen, Militärs, aber auch Bürokraten und eine bemerkenswerte Zahl von Ärzten, mit einem engen Zusammenhalt, und Nationalisten ganz so wie gleichzeitig in Europa. Die mit der Ausrufung der Republik 1923 beginnende, mit dem Ende des Kalifats und der Streichung der Staatsreligion Islam aus der Verfassung ein Jahr später sich fortsetzende Politik des Säkularismus war also der Kampf der kemalistischen Elite um die Macht im gerade wiedereroberten Staat.

Was sich auch unter Mustafa Kemal, dem heute unter seinem 1934 eingeführten Nachnamen Atatürk allgemeiner bekannten ersten Staatspräsidenten, nicht änderte, war, dass der sunnitische Islam der hanafitischen Spielart so etwas war wie die „Normalreligion.“ Ihre Bedeutung als Legitimation für den Staat wurde stark eingeschränkt, die Doktrin verlor jegliche Verbindlichkeit in Rechtsprechung und Administration: Aber als staatlich verwaltete (und kontrollierte) Religion gab es nach wie vor nur diese Form des Islam – außer ihm konnten bloß die im Friedensvertrag von Lausanne (1923) allein anerkannten Minderheitenreligionen der griechisch-orthodoxen, armenischen und jüdischen Bürger mit staatlicher Aufsicht und immer wieder Drangsal rechnen, nicht aber mit Anerkennung und staatlicher Ordnung. Im Gegenteil: Unter den neuen Verhältnis-

sen verloren die Konstitutionen dieser Gemeinschaften aus der Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Funktionalität, was willkürlichen Interventionen einzelner staatlicher Stellen Tür und Tor öffnete. Alle anderen Gemeinschaften existierten offiziell bestenfalls als Verein oder als Träger einer Stiftung, ob es sich dabei um die riesige Gemeinschaft der Alewiten oder kleinere christliche Konfessionen wie die bereits erwähnten Süryani oder auch um katholische und protestantische Gruppen handelte. (Ihrer strikt pazifistischen Haltung wegen hatten die Zeugen Jehovas eine Sonderstellung; sie waren systematischer staatlicher Verfolgung ausgesetzt.)

Zurück zum Islam: Aus dem *şeyh ül-islam* wurde der „Direktor für religiöse Angelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Reisi*, heute *Diyanet İşleri Başkanı*), aus dem Ministerium des *şeyh ül-islam* direkt dem Regierungschef unterstellte Verwaltungen, was auch für die großherrlichen Stiftungen galt. Damit war der sunnitische Islam auch nach der Streichung seiner staatsreligiösen Stellung aus der Verfassung eine De-facto-Staatsreligion, wenn auch eine in Bedrängnis.

Tatsächlich ist die Ambivalenz, die der Staat durch die Geschichte der Republik Türkei Religionen gegenüber eingenommen hat, das wichtigste Strukturmerkmal im Verhältnis von Staat und Religion. Beispiel Alewiten: Ihre Stellung wurde durch die Rückstufung des sunnitischen Islam entscheidend gestärkt. Andererseits sind sie bis heute als Religionsgemeinschaft nicht anerkannt. In den Augen des Direktoriums für religiöse Angelegenheiten handelt es sich bei ihnen bis heute lediglich um eine mehr oder weniger folkloristische Spielart des Islam in Anatolien; von einer Anerkennung als eigene, gleichberechtigte Form des Islam ist eben so wenig die Rede wie von der als eigene Religion (es ist zuzugestehen, dass die Alewiten selbst in dieser Frage gespalten sind). Die Alewiten haben in ihrer Mehrheit die Republik und die kemalistischen Reformen unterstützt, weil sie ihre Diskriminierung gegenüber den Sunniten immerhin verringerte; viele sind zu überzeugten Säkularisten geworden. Seit den neunziger Jahren aber gibt es immer stärkere Bemühungen unter den Alewiten, auch institutionell repräsentiert zu sein. Das ist auch eine Reaktion auf den wachsenden Einfluss des politischen Islams damals und der Regierungspolitik heute,

die sunnitische Frömmigkeit mit staatlicher Kultur- und Erziehungspolitik verknüpft. Alewiten hatten einige, allerdings sehr begrenzte Erfolge, zum Beispiel ist das Alewitentum heute Teil des Kurrikulums im Fach „religiöse Kultur und Moral“; und sie konnten gottesdienstliche Bauten, die *cemevi*, errichten. Von einer Gleichberechtigung ist jedoch keine Rede; offizieller Status ihrer Gotteshäuser ist der eines Vereinslokals für kulturelle Aktivitäten.

Einer weitgehenden Freiheit des Bekenntnisses standen und stehen so massive Einschränkungen der Freiheit, den jeweiligen Glauben auch zu leben, gegenüber. Das, was als kemalistische Kulturrevolution bezeichnet werden kann, richtete sich besonders auf das religiöse Leben und hatte so direkte Wirkungen auf die Freiheit der Religionsausübung (wohl gemerkt: nicht auf die des Bekenntnisses). Wie schon erwähnt: Im Zentrum stand dabei der sunnitische Islam der Bevölkerungsmehrheit, der unter staatlicher Aufsicht stand.

Dabei ist einerseits vom großen Bereich öffentlicher Symbolik zu reden, der ja auf das Leben des Einzelnen größte Auswirkungen hat. Die Abschaffung des Fez, der erst ein Jahrhundert vorher als moderne osmanische Kopfbedeckung unter Sultan Mahmud II. eingeführt worden war, die Verbannung des Kopftuches aus dem öffentlichen Raum, die Einführung säkularer Staatsfeiertage, die zumindest die kleineren religiösen Feste in den Hintergrund drängten, gehören hierhin. Auf die Bedeutung dieser Kleidungs- und Verhaltensnormen wird noch einzugehen sein.

Entscheidender waren aber die Eingriffe in das Bildungs- und Unterrichtswesen. Schon 1924, sehr bald nach Gründung der Republik, wurden durch ein Gesetz alle Schulen dem Erziehungsministerium unterstellt. Das bedeutete nicht nur für viele Missionarsschulen und Institutionen der Minderheiten in den Provinzen das Aus, es brachte vor allem die Schließung aller höheren islamischen Bildungsinstitute mit sich: Die Jahrhunderte alte Institution der *medrese* fand so ihr Ende. Bald folgte die Schließung der Derwischkonvente, des zweiten Standbeins islamischer Kultur und Bildung. Höhere islamische Bildung wurde danach öffentlich nur noch an einer einzigen Institution im Lande vermittelt, dem Darülfünun in Istanbul, der Universität. Und dort wurde 1933 im Zuge der Universitätsreform ein Kurriku-

lum eingeführt, das mit dem Islam, wie man ihn kannte, möglichst wenig zu tun haben sollte. Erst 1949 gab es wieder eine theologische Fakultät im Lande, die den Anschluss an den Diskurs von Jahrhunderten suchte.

Die vielleicht am tiefsten greifende kulturelle Maßnahme der jungen Republik Türkei ergänzte diese systematische Marginalisierung islamischen Wissens: die Schrift- und Sprachrevolution. Das war eigentlich nichts spezifisch Türkisches – zahlreiche junge Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts bemühten sich um die Schaffung einer möglichst puren Sprache. Griechenland hat den Prozess sogar zweimal durchlaufen – und heute bemühen sich im gleichen Sinne Serbien, Kroatien und Bosnien-Herzegowina um die Herausbildung einer eigenen, von denen der Nachbarn geschiedenen Sprache. Die Türkei hat ihre Sprachrevolution allerdings besonders gründlich durchgeführt. Die Einführung der lateinischen Schrift anstelle der arabischen innerhalb eines einzigen Jahres und die Ersetzung des größten Teiles des Wortgutes der Bildungssprache durch türkische Neologismen oder Provinzialismen innerhalb eines halben Jahrhunderts hat dazu geführt, dass die Verbindung zu den Werken und Gedanken des osmanischen Islam verschüttet ist. Heute kann auch ein gebildeter Türke nur in seltenen Fällen ein in den zwanziger Jahren verfasstes Werk verstehen; und der über das gemeinsame Wortgut früher recht selbstverständliche Zugang zum Arabischen und Persischen ist völlig verloren gegangen. Beschleunigt haben diesen Kulturabbruch das zentralisierte Schulsystem und eine Medienlandschaft, die lange vom Staat gelenkt war: Sei es, weil die Verlage nach der Einführung der neuen Schrift über Jahrzehnte von staatlichen Förderungen abhängig waren, sei es, weil Radio und Fernsehen bis in die achtziger Jahre unter Staatsmonopol standen.

Auf diese Weise ist dem türkischen Islam seine gebildete, urbane Schicht verloren gegangen. Weit über 90 % der Türken sind Muslime (immer wieder wird gerne von 99 % geredet, eine Zahl, die auch all jene enthält, die, von muslimischen Eltern geboren, selbst dann als Muslim geführt werden, wenn sie jeglicher Religion ablehnend gegenüberstehen), aber der Islam auch von Angehörigen der Eliten ist meist ein sehr einfacher Glaube, oftmals ergänzt durch Selbstzuschrei-

bungen von Identität und eine konservative Moral. Denn der urbane, gebildete Islam hat die Zeit von der Mitte der zwanziger Jahre bis in die fünfziger Jahre nicht überlebt: Eine ganze Generation von Türken hatte keinerlei institutionellen Zugang zu islamischer Bildung.

DER ISLAM DER KLEINEN LEUTE UND DIE IDENTITÄTSPOLITIK DER POLITISCHEN ELITEN

Überlebt hat der Islam der kleinen Leute. Der Orden der Nakşbendiye, schon in osmanischer Zeit wohl der populärste überhaupt, konnte im Untergrund überleben: Seine Lehren sind einfach und stehen meist in Übereinstimmung mit der sunnitischen Doktrin, seine Haupttechnik aber, der „innere *zikir*“, das interne Erinnern eines Gottesnamens, kann weitgehend unsichtbar bleiben. Auf dem entgegengesetzten Extrem des Spektrums: Die auf Unterrichtung in Musik und persischer Sprache angewiesene elitäre Mevleviye, in Deutschland als der Orden der „Tanzenden Derwische“ bekannt, ging unter; seine Rituale sind heute folkloristische Touristenattraktion.

Neben der Nakşbendiye entstanden in den prekären Jahren um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in Anatolien religiöse Organisationen einer neuen Form, lockerer organisiert als die Derwischorden, ohne Initiationsriten, feste Konvente und Gottesdienstformen: sogenannte Gemeinschaften (*cemaat*), die sich meist um eine charismatische Figur sammelten. Am wichtigsten sollte die der Nurcu werden, die sich um den oben schon erwähnten Bediüzzaman Said-i Nursi sammelte. Diese Leute waren provinziell, fromm, zugleich bildungsfreundlich und prinzipiell dem Staat gegenüber positiv eingestellt: Selbst in Zeiten, in denen Nursi in zentralanatolischen Kleinstädten in der Verbannung oder gar in Haft war, verblieben Anhänger von ihm im Staatsdienst. Die Nurcu-Bewegung war auch deswegen so erfolgreich, weil sie Menschen mit einem Hintergrund in der Provinz erlaubte, ihren Glauben intensiv und offen zu leben, den konservativen Wertevorstellungen zu entsprechen und sich doch an den nationalistischen und szientistischen Diskurs anzuschließen, der in der Republik Türkei bis heute dominiert.

Solche Gemeinschaften sind nicht unbedingt klar strukturiert, in sich geschlossen oder über Jahrzehnte stabil. Trotzdem haben die Nurcus

vor allem nach 1950 bis in die achtziger Jahre eine große Rolle gespielt; dann verwandelte sich eine ihrer Untergruppierungen, die des Predigers Fethullah Gülen, in eine eigene Gemeinschaft, die heute zu den einflussreichsten gesellschaftlichen Kräften des Landes zählt.

All das bedeutete, dass die für das späte Osmanische Reich typische tiefe Trennung zwischen den Eliten und der breiten Bevölkerung in der Republik Türkei fortsetzte, mit dem wichtigen Unterschied, dass beide Seiten sehr viel homogener geworden waren. Das Volk bestand jetzt ganz überwiegend aus Muslimen, die unabhängig von ihrem ethnischen Hintergrund zu einer türkischen Nation geformt wurden; die Elite aber war vor allem die der jungtürkischen Kreise und deren Nachfolger: Beamte, Akademiker, die vom Staat geförderten Unternehmer, vor allem aber das Offizierskorps, waren säkular, nationalistisch und wissenschaftsgläubig. Einzelne ihrer Angehörigen waren sicherlich persönlich fromm, wie sogar İsmet İnönü, der „zweite Mann“ des Regimes und Nachfolger Atatürks als Präsident. Im öffentlichen Leben aber war Religion etwas, das kontrolliert werden musste und nicht zur herrschenden Kultur gehörte – gelegentliche Kooptation von Männern mit einem religiösen Hintergrund war dabei nicht ausgeschlossen. In den vierziger Jahren war unter Präsident İnönü ein Theologe, Şemsettin Günaltay, Ministerpräsident.

Diese Ernennung fällt bereits in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, als das frührepublikanische Einparteiensystem durch eine (nicht besonders stabile) Mehrparteiendemokratie abgelöst wurde. Von nun an waren die politischen Eliten darauf angewiesen, Unterstützung in der breiten Bevölkerung zu mobilisieren. Dabei spielten Patronatsnetzwerke eine große Rolle; Klientelismus war über lange Jahrzehnte vor allem außerhalb der großen Metropolen entscheidend wichtig. Andererseits diente der sunnitische Islam als ein willkommenes Mittel, um in der breiten Bevölkerung Anhänger zu finden. „Das Volk“ konnte in seiner muslimischen Identität angesprochen werden. Als 1950 nach Wahlen die Republikanische Volkspartei (CHP) von der Demokratischen Partei abgelöst wurde, war deren erste gesetzliche Maßnahme, den Gebetsruf, der in der Phase des Hochkemaalismus ins Türkische übertragen worden war, wieder zu arabisieren.

Seit dieser Zeit ist „der Islam“ ein wichtiges Element von Identitätspolitik, die schon deswegen in der Türkei eine wichtige Rolle spielt, weil sie ermöglicht, die Abgründe zwischen der Elite und der breiten Bevölkerung in der Kommunikation zu überbrücken, ohne sie auch nur im Geringsten aufzuheben. Tatsächlich sind die zum Teil seit mehr als einem halben Jahrhundert debattierten Themen zumeist symbolisch: Probleme wie etwa, ob Frauen im öffentlichen Raum Kopftuch tragen dürfen (wobei der Hauptfokus auf Studentinnen lag, die auf dem Universitätsgelände ihr Haupt bedeckten), wie öffentlich Alkoholgenuß sein darf, ob Kantinen staatlicher Institutionen während des Fastenmonats geschlossen sein dürfen oder ob die Hagia Sophia wieder als Moschee in Dienst genommen werden sollte (im Sommer 2013 geschah es dann, wenn auch mit der in Trabzon; in Istanbul erschallt zwar der Gebetsruf von den Minaretten, aber Gebete werden nur in einem kleinen Nebenraum abgehalten). Dennoch betreffen einige dieser Probleme auch tatsächlich Alltag und Moral von vielen.

So ist das Kopftuch, für die Kemalisten ein Symbol für die Unterdrückung der Frau, aus Sicht vieler Musliminnen vielmehr eines weiblicher Selbstbestimmung; denn es ermögliche ihnen, zugleich den Vorschriften des Glaubens zu gehorchen und im öffentlichen Raum eine Rolle zu spielen. Heute dürfen Studentinnen ihren Kopf bedecken, während dasselbe weiblichen Mitgliedern des Lehrkörpers meist nicht möglich ist (vielleicht ist es nicht ganz unwichtig zu bemerken, dass das weibliche Reinigungspersonal in denselben Räumen, in denen das Studentinnen und Dozentinnen verboten war, schon seit je Kopftuch tragen durfte).

Auf Dauer und in langer Sicht war in diesen Debatten der jeweils islamische Standpunkt erfolgreicher als der kemalistische, weil den Säkularisten letztlich die soziale Grundlage fehlte – auch wenn die Staatsideologie des *Atatürkçülük* Züge einer Zivilreligion trägt, mit Mustafa Kemal als Propheten, seinen Äußerungen als Glaubenssätzen, seinen Bildern, Büsten und Statuen als spirituellen Orten und mit all dem, was sonst noch so religionsförmig sein kann: Gefallene Soldaten sind „Märtyrer“ (*şehit*), der türkische Staat ist „ewig“ und die Fahne heilig.

Seit den siebziger, vermehrt aber seit den achtziger Jahren änderten sich die Debatten um religiöse Symbole. Damals wurde auch in der Türkei der politische Islam zur Massenbewegung und etablierte seine eigenen parlamentarischen Parteien, die Jahrzehnte lang meist von dem mitelanatolischen Ingenieur Necmettin Erbakan geführt wurden, der einen Teil seiner Ausbildung an der TH Aachen erhalten hatte.

Dabei war nicht so sehr neu, was debattiert wurde, und auch die einzelnen Argumente entwickelten sich nur allmählich. Was sich veränderte, war, dass islamische Anliegen nicht länger von Teilen der republikanischen Elite als Identifikationsangebot an die Bevölkerung formuliert wurden, sondern dass sie nun als authentische Forderungen einer neuen, sich langsam in der Provinz entwickelnden Elite vorgetragen wurden. Dabei handelt es sich um eine neue Mittel- und Oberklasse, die sich besonders nach der wirtschaftlichen Öffnung des Landes 1980 und in der neoliberalen Atmosphäre der neunziger Jahre entwickelte: kommerziell erfolgreiche Mittelständler, die nun auf einmal mindestens genauso wohlhabend und alsbald deutlich wohlhabender waren als die Beamten und Offiziere, die bislang in der Gesellschaft den Ton angegeben hatten. Diese Leute definierten sich (auch) über den Islam und die Frage beispielsweise, ob Studentinnen auf der Universität Kopftuch tragen dürfen oder nicht, hatte für sie nichts Theoretisches, denn sie hatten das Geld (und das kulturelle Kapital), ihren Töchtern die beste Ausbildung zu bieten, die nur möglich war. Diese Leute, von den staatlichen Eliten in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung gegängelt und kulturell bevormundet, waren die wahren Träger des politischen Islam. Daneben gab es selbstverständlich zahlreiche kleinere, zum Teil sehr radikale Gruppen, von denen einige auch in Erbakans Parteien (immer wenn eine verboten wurde, gab es bald eine Nachfolgeorganisation) mitarbeiteten, zum Teil aber auch selbständig agierten. Keine von ihnen aber konnte wirklich wichtig werden – und die Verbindung von Mittelstand und politischem Islam erklärt wohl auch, warum keine starke islamistische Bewegung mit kurdisch-separatistischen Zielen entstanden ist – obwohl gerade im Osten und Südosten des Landes besonders viele Leute besonders fromm sind.

DIE NEUEN ELITEN UND DER POLITISCHE ISLAM

Diese neue Elite ist es, die sich heute durchgesetzt zu haben scheint. Erbakans Parteien hatten immer versucht, beide, den anatolischen Mittelstand und radikale Kräfte, zu binden. Der charismatische Recep Tayyip Erdoğan, in jüngeren Jahren durchaus ein radikaler Politiker, und seine Weggenossen schlugen gegen Erbakan einen anderen Weg ein und gründeten 2001 eine neue Partei, die AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“), die sich pragmatisch von allen radikalen Forderungen nach einer religiösen Orientierung des Landes distanziert, dabei aber auf ihrem Wertkonservativismus beharrt. Das bedeutet, dass die AKP zunächst eine Partei ist, die neoliberale Wirtschaftsinteressen in den Vordergrund stellt – und das macht sie auch in europäischen Augen attraktiv. Erst danach kommt die kulturkonservative Agenda. An den Rand gedrängt sind heute all jene Strömungen des politischen Islam, die radikal auf eine andere Gesellschaftsordnung hinauswollen – Necmettin Erbakans Pläne einer „gerechten Ordnung,“ eines Dritten Weges der Wirtschaftspolitik ohne Zinsen, aber auch ohne Streik etwa sind inzwischen fast genauso vergessen wie all jene Vorschläge kleinerer Gruppen, die eine Orientierung an der islamischen Revolution im Iran oder eine Gesellschaftsordnung mit parallelen Rechtssystemen für verschiedene Glaubensgruppen vorschlugen.

All das kommt für die AKP nicht in Frage. Eine moderne Wirtschaft würde durch die Einrichtungen von Parallelgesellschaften oder gar Experimenten mit Zinsverboten nur behindert. Innerhalb der AKP haben die Anhänger des schon erwähnten Fethullah Gülen großen Einfluss erlangt, der selbst in den USA relativ zurückgezogen lebt und über Videos und Vertraute mit seinen Anhängern kommuniziert. In dieser „Dienst“-Bewegung spielen Unternehmer eine große Rolle. Daneben ist nach wie vor die *Nakşibendiye* in der AKP besonders wichtig.

Das erklärt, warum neben konservativ-sunnitischen Werten der türkische Nationalismus weiter eine so große Rolle spielt. Islamischer Internationalismus (oder gar Panislamismus) war in der Türkei noch nie eine Massenbewegung. Im Gegenteil: Der politische Islam hatte im Lande erst

dann eine Chance, als ihm ideologisch in der sogenannten „türkisch-islamischen Synthese“ der siebziger Jahre der Anschluss an den Nationalismus geglückt war. Die hanafitischen Sunniten des Landes hatten doktrinär seit jeher wenig Grund, sich an den schafiiitischen Arabern Syriens und der al-Azhar-Hochschule in Kairo zu orientieren oder gar an den wahhabitischen Positionen Saudi-Arabiens – von den häretischen Schiiten des Iran ganz zu schweigen. Durch die kemalistischen Kulturrevolutionen von den intellektuellen Traditionen weitgehend getrennt, die die Muslime des Nahen Ostens verband, sehen sie in arabischen Glaubensbrüdern eher ehemalige (und implizit undankbare) osmanische Untertanen als Partner in einem islamischen Verbund. Auch die AKP blickt nach New York und auf die EU; sie wird eher von Japan, Russland oder Singapur inspiriert als von den „unterentwickelten“ Arabern. Das schließt nicht aus, dass humanitäre Anliegen wie die Unterdrückung der Palästinenser oder Volksbewegungen wie in Ägypten nicht erhebliche Aufmerksamkeit und Sympathie genießen.

Deswegen ist der türkische Nationalismus für die AKP wie für die Gülen-Bewegung entscheidend, ermöglicht er ihnen doch, auch mit den Bevölkerungsgruppen zu kooperieren, die nicht in das hanafitische Bild des frommen Muslim passen. Dabei hat die Führung der AKP sehr darauf geachtet und auch Recep Tayyip Erdoğan immer wieder durch mutige Statements klar gemacht, dass kurdische Identität ihren Platz im Lande haben soll. Wie weit die Partei dabei wirklich gehen möchte, ist eines der Themen, die schwer abzusehen sind.

Die großen Erfolge der AKP haben ihr erheblichen Rückhalt in der Bevölkerung verschafft. Seit einem halben Jahrhundert konnte keine Partei im Land mehr eine absolute Mehrheit der Stimmen auf sich vereinen. Lokale Organisationen, die Mobilisierung gerade auch von Frauen, die Einbindung von Kreisen, die sich der Politik fern gehalten hatten – all das ist der AKP in einem Land mit notorisch geringem Organisationsgrad sehr, sehr gut gelungen. Sie verfügt in Recep Tayyip Erdoğan über einen charismatischen Führer, der bei großen Kreisen der Bevölkerung meistens genau den richtigen Ton trifft; dem aber auch als unangemessen empfundene Äußerungen aufgrund

seiner Impulsivität relativ schnell verziehen werden. Deutlich ist aber auch, dass diese Erfolge ohne das kräftige Wirtschaftswachstum der AKP-Regierungsjahre kaum denkbar gewesen wären. Zwar hat sich die Schere zwischen Arm und Reich in der Türkei immer weiter geöffnet, aber selbst den Armen geht es besser als zuvor. Es ist allerdings abzusehen, dass dies nicht so weitergehen wird.

Darüber hinaus haben die Netzwerke der Partei wesentliche staatliche Institutionen unterwandert und zahllose gesellschaftliche Schlüsselpositionen in die Hand bekommen. Das Militär und die Justiz, einst die gefährlichsten Gegner der AKP, sind in die Knie gezwungen; sogar einer der unter Erdoğan dienenden Generalstabschefs wurde mit zahlreichen anderen ranghohen Offizieren und Personen des öffentlichen Lebens im sogenannten „Ergenekon“-Prozess im Sommer 2013 zu lebenslanger Haft verurteilt. Die Polizei, früher eine Hochburg der faschistoïden Nationalistischen Aktionspartei (MHP), wird heute angeblich von der Gülen-Bewegung kontrolliert.

Die sich mittelfristig verschärfende soziale Lage und die Ansprüche der eigenen Netzwerke haben in den letzten Jahren zu einer Verstärkung der autoritären Tendenzen bei Erdoğan, seiner Regierung und seiner Partei geführt. Wie wichtig und konkret die Pläne sind, ein von ihm kontrolliertes Präsidialregime einzuführen, das dem Staatsoberhaupt mehr Rechte als in Frankreich und den USA zusammen einräumte (eher wäre an Russland zu denken), ist immer noch schwer abzuschätzen. Konkret hat sich die Regierung über Kontrollinstanzen, vor allem aber mit Druck wie durch großangelegte Steuerfahndungen, die Medien zum großen Teil gefügig gemacht und zahlreiche Kompetenzen ganz an sich gerissen, bei denen ehemals unabhängige Körperschaften Mitspracherechte hatten, wie etwa die Architektenkammer bei Bauvorhaben. Oppositionelle werden mit administrativen und juristischen Repressionen überzogen – ein Beispiel ist der Schauspieler Mehmet Ali Alabora, der auch in Deutschland bereits erfolgreich aufgetreten ist, und von der Justiz mit Verfahren verfolgt wurde, nachdem der Ministerpräsident auf eine seiner Äußerungen mit der Bemerkung reagierte, diese werde bittere Konsequenzen für ihn haben.

DER ISLAM UNTER RECEP TAYYIP ERDOĞAN

Augenscheinlich haben sich Erdoğan und die AKP, sicher, dass sie sich auch dann an der Macht halten können, wenn nur eine Hälfte der Bevölkerung zu ihnen steht, entschlossen, im Wesentlichen diesen Teil der Gesellschaft zu berücksichtigen, alle anderen (Alewiten, Kurden, Säkularisten, Gewerkschafter) aber an den Rand zu drängen und zu desavouieren. Hier spielt nun der Islam wieder eine Rolle, denn Identitätspolitik ist eines der wichtigsten Mittel des staatlichen Autoritarismus in modernen Gesellschaften. Besonders Restriktionen des Handels mit und Konsums von Alkohol haben in den letzten Jahren eine Rolle gespielt; dazu kommen Fragen der Sexualmoral und der „Islamisierung“ des öffentlichen Raumes durch Architekturprojekte und Maßnahmen wie die, die dritte Brücke über den Bosphorus nach Sultan Selim I. (1512-1520) zu benennen, der durch die blutige Verfolgung der Kızılbaş berühmt beziehungsweise berüchtigt ist, aus denen sich die heutigen Alewiten entwickelt haben.

Zum ersten Mal in der Geschichte der Republik Türkei werden so religiöse, islamische Motive zum Mittel der Durchsetzung und Legitimierung staatlicher Autorität. Die Reaktion der Regierung auf die (fast) landesweiten Proteste im Anschluss an die Besetzung des Gezi-Parks am Taksim Platz in Istanbul im Mai und Juni 2013 zeigen, wie hart die AKP und Erdoğan durchzugreifen bereit sind.

Tatsächlich ist heute das Land in Anhänger und Gegner der Regierung tief gespalten; und dieser Bruch verläuft zu einem guten Teil entlang der Trennungslinie zwischen frommen Sunniten und dem Rest der Gesellschaft. Bis auf weiteres, so scheint es, hat sich die AKP als eine neue Form der Staatspartei etabliert, die mit harter Hand im Inneren regiert, sich ideologisch auf einen islamisierten Nationalismus stützt, dabei aber ihre neoliberale Wirtschaftspolitik weiter verfolgt.

Bis auf weiteres? Jede Mutmaßung zur Dauer dieser Ära muss Spekulation bleiben, in die Unwägbarkeiten wie die Stabilität des türkischen Wirtschaftswachstums in einem labilen Umfeld internationaler Finanzen oder auch Erdoğan's Gesundheitszustand (Gegenstand unterschiedlichster Gerüchte) als wichtige Faktoren einfließen. Mittelfristig nehme ich allerdings an, dass

sich die ideologische Bindewirkung des islamischen Nationalismus erheblich verringert. Denn die Türkei ist heute in ihren wohlhabenderen und urbanen Schichten eine Konsumgesellschaft, und die die AKP stützenden Kreise haben ungebremst an ihr Anteil.

Das aber führt zunehmend zu einem Phänomen, das auch aus anderen wirtschaftlich entwickelten Ländern mutatis mutandis wohlbekannt ist: der Privatisierung der Religion. Damit ist nicht zunächst und unbedingt gemeint, dass Religion Privatsache wird, sondern dass Überzeugung und Glaubenspraxis individualisiert werden. Wer je gesehen hat, wie nach eigener Vorstellung perfekt „bedeckte“ Türkinnen an einer syrischen Moschee mit derselben Verhüllung ausgestattet wurden, die auch den deutschen Touristinnen zur Vorschrift gemacht wird, weiß, was ich meine. Hierher gehören auch Praktiken wie die, statt zum Opferfest ein Opfertier zu schächten (oder schächten zu lassen), den entsprechenden Betrag einer wohltätigen Organisation zu spenden. Beispiele ohne Ende: Islamischer Konsum reicht von Mode über Ferienanlagen und Fitnesszentren zu alkoholfreien Restaurants – aber wie er aussieht, was sich bei ihm religiös schickt, bestimmen keine Rechtsgelehrten, sondern Kunden und Anbieter.

Die nicht mehr von den Doktrinen der Autoritäten und der Disziplin von Orden kontrollierte Religion hat Platz für das ganz persönliche Verhältnis des einzelnen Muslim (und der frommen Muslimin) zu seinem beziehungsweise ihrem Gott. Wirtschaftlicher Pragmatismus und die selbstverständliche Akzeptanz von Wissenschaft und Technik untergraben die Autorität religiöser Institutionen: Dutzende, wenn nicht hunderte von Buchtiteln versuchen zu demonstrieren, dass der Koran in Übereinstimmung mit Erkenntnissen der Naturwissenschaft stehe – aber ich kenne keinen Titel, der sich bemühte nachzuweisen, diese oder jene naturwissenschaftliche Wahrheit harmoniere mit den Regeln der Scharia.

In diesem Umfeld wird sich das Verhältnis von Islam und Politik in der Türkei weiter verändern. Dass sich die autoritäre Politik Recep Tayyip Erdoğan's des Islam als ideologischer Grundlage bedient, gibt sicherlich zur Sorge Anlass – aber diese Sorge sollte eher der Konzentration von Macht in den Händen von Exekutive

und Unternehmern gelten als der letztlich sekundären Rolle, die die Religion dabei spielt.

|| PROF. DR. CHRISTOPH K. NEUMANN

Professor für Turkologie,
Ludwig-Maximilians-Universität München