

Divergente Praktiken in Istanbul

Eine Fallstudie in den Stadtteilen Beyoğlu und Fatih

Dissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 09 – Chemie, Pharmazie und Geowissenschaften

der Johannes Gutenberg-Universität

Mainz

von

Nicole Merbitz-Kampf

geb. in Pirna

Referent:

Korreferent:

Zusammenfassung

Die Türkei und ihre Gesellschaft erlebt seit Ende der 1980er-Jahre einen stetigen und rasanten Transformationsprozess, im Rahmen dessen sich eine ausdifferenzierte Gesellschaft mit offen formulierten neuen Diskursen, Paradigmen und Ideologien entwickelte (Al-Rebholz, 2013). Dabei verlief der Prozess der Pluralisierung parallel zu einer wahrgenommenen Islamisierung der Türkei (Göle, 2012), welche als Spaltung der türkischen Gesellschaft entlang einer historisch entstandenen religiös-säkularen Konfliktlinie postuliert wird (Aydın, 2013). Die damit einhergehenden Konflikte und Deutungskämpfe zeigten sich nicht zuletzt während der Gezi-Park Proteste im Jahr 2013, aber auch in den neuesten Entwicklungen in der Türkei. Das leitende Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit widmet sich den Reproduktionsprozessen sowie den Wirkweisen dieser historisch entstandenen Konfliktlinie zwischen säkular beziehungsweise religiös geprägten Teilen der Bevölkerung. Dabei liegt der Fokus dieser Arbeit auf den Praktiken und Wahrnehmungsmustern zweier sozialer Gruppen aus den Stadtteilen Beyoğlu und Fatih.

Die Autorin führte in den Jahren 2012 und 2013 je eine einmonatige Feldforschung in Istanbul durch. In diesen Zeiträumen interviewte sie 26 Personen und führte teilnehmende Beobachtungen durch. Die Analyse stützt sich dabei auf die Verknüpfung der von Lipset und Rokkan (1967b) formulierten Cleavage-Theorie mit den praxistheoretischen Ansätzen von Bourdieu, Schatzki und Reckwitz. Dies ermöglicht es, das Konzept einer innergesellschaftlichen Konfliktlinie nicht als diskursives, außersoziales Strukturprinzip, sondern als Teil von fortlaufenden sozialen Praktiken zu konzipieren (Reckwitz, 2003, 2010). Die Auswertung der empirischen Daten ergaben, dass trotz Transformationen innerhalb der untersuchten sozialen Gruppen die historisch entstandene religiös-säkulare Cleavage als eine Art kultureller Code innerhalb der methodischen, interpretativen und motivational-emotionalen Dimension des praktischen Wissens wirkt und somit fortlaufend die sozialen Strukturen prägt. Ferner konnte gezeigt werden, dass durch eine persistente räumliche Manifestierung der observant muslimischen und atheistischen Sozialräume unterschiedliche angeeignete physische Räume innerhalb Istanbuls entstanden sind.

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung und Fragestellung.....	1
2. Historische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen.....	10
2.1 Vom Osmanischen Reich zur türkischen Nation	10
2.2 Der unstete Weg zur Demokratie.....	29
3. Theoretische Perspektiven	42
3.1 Praxistheorie	43
3.2 Physischer Raum und Sozialraum	51
3.3 Cleavage-Theorie.....	56
3.4 Praxistheoretisches Cleavage-Modell.....	68
4. Vorgehensweise und Methodik der empirischen Untersuchung	74
4.1 Erhebungsmethoden	75
4.2 Explorative Datenerhebungsphasen	76
4.3 Haupterhebungsphase	83
4.4 Die Rolle der Forscherin	87
4.5 Auswertungsverfahren.....	91
5. (Re-)Produktion der religiös-säkularen Konfliktlinie in Istanbul	96
5.1 Entwicklung der observant muslimisch-laizistischen Konfliktlinie innerhalb der Türkei	96
5.1.1 Entstehung der Konfliktlinie	97
5.1.2 Transformation der Konfliktlinie.....	109
5.2 Fallbeispiel Istanbul.....	116
5.2.1 Beyoğlu.....	120
5.2.2 Fatih	121
5.3 Divergente Lebensformen in Istanbul.....	122
5.3.1 Die atheistisch- individualistische Lebensform	124

5.3.2 Die observant muslimische Lebensform	164
5.4 Die observant muslimisch-laizistische Konfliktlinie als sozial konventionalisiertes praktisches Wissen.....	214
5.4.1 Differenz auf sozialstruktureller Ebene.....	214
5.4.2 Divergenz auf normativer und interpretativer Ebene	223
5.4.3 Konfliktlinie auf motivationaler und emotionaler Ebene	235
6. Abschließende Betrachtungen	256
Literaturverzeichnis	261
Glossar	271
Abbildungsverzeichnis	275
Danksagung.....	276

1. Einführung und Fragestellung

„One cannot flatly deny the probability that there will arise two nations in Turkey, one secular, the other Islamic. The possibility of a violent confrontation between these two clusters seems distant but might become realistic in the future”
(MARDIN, 1989: 185).

Als sich im Jahr 2013 die anfänglich kleine Demonstration einiger weniger Umweltschützer gegen die Abholzung der Bäume im Gezi-Park in Istanbul zu einer monatelang andauernden Protestbewegung entwickelte, schien sich die über 25 Jahre alte Prophezeiung des renommierten Soziologen und Politikwissenschaftlers Şerif Mardins zu bewahrheiten (ATAY, 2013: 39). Seither ist in den Medien zu verfolgen, dass die Türkei ein „zerrissenes“ und „tief gespaltenes Land“ (KAZIM und TRENKAMP, 2014) sei. Der „seit der Republikgründung andauernde Kulturkampf zwischen traditionell-konservativen und säkular-liberalen Lebensweisen“ würde durch den türkischen Premier Erdoğan und seine AKP-Regierung erneut „polarisiert“ und „radikalisiert“ (AYDIN, 2013). In Anbetracht dessen, dass die AKP als eine Nachfolgepartei einer langen Reihe an islamisch geprägten Parteien zu sehen ist und eines der Hauptmotive der Gezi-Park-Demonstrierenden die zunehmend wahrgenommene Auferlegung konservativer und religiöser Werte darstellte, galten die Proteste in den Augen vieler als der neu entfachte Konflikt zwischen säkularen und religiösen Gesellschaftsteilen (ALTINORDU, 2013). Dabei wird der Ursprung dieses Konfliktes in die Zeit der Gründung der Türkischen Republik durch Mustafa Kemal datiert. Doch wirken die nunmehr 90 Jahre zurückliegenden Geschehnisse auch noch heute auf die pluralisierte türkische Gesellschaft?

Seit Ende der 1980er-Jahre befindet sich die türkische Gesellschaft in einem stetigen Transformationsprozess, der sich auf die soziale, politische und

kulturelle Ebene auswirkt und dabei oft gegensätzlich zu verlaufen scheint (ATAÇ et al., 2008a: 8f.). Ausgehend von dem Militärputsch im Jahr 1980 erfuhr die Türkei eine neoliberale Restrukturierung in wirtschaftlicher und gesellschaftspolitischer Hinsicht. Der beginnende wirtschaftliche Aufschwung sowie die Öffnung der türkischen Wirtschaft zum Weltmarkt führten zu einem „neoliberalen Durchdringen der gesellschaftlichen Verhältnisse“, welche „neue Diskurse, Denkweisen, Paradigmen, Ideologien und Deutungskämpfe“ aufkommen ließen (AL-REBHOLZ, 2013: 40). Zudem wurde im Zuge der Beitrittsverhandlungen mit der EU eine Transformation auf politischer, aber auch gesellschaftlicher Ebene, gerade im Hinblick auf die Gewährung von Menschenrechten, erforderlich (GÖLE, 2012). Im Rahmen dieser Entwicklung erhoben die verschiedenen daraus entstandenen liberalen, alawitischen, kurdischen, feministischen, atheistischen und muslimischen Gruppen den Anspruch, ihre kulturellen Lebensentwürfe freiheitlich und öffentlich ausleben zu können (AL-REBHOLZ, 2013: 40f.). Ausgehend von diesem Wandel entwickelte sich eine sozial und kulturell ausdifferenzierte Gesellschaft, welche das bisherige kemalistisch-republikanische Gesellschaftsmodell, das eine ethnisch und kulturell plurale Gesellschaftsstruktur negierte, herausforderte (AL-REBHOLZ, 2013: 44; WHITE, 2013: 3). Im Zuge dessen wurden aber auch ethnische, ideologische sowie religiöse Differenzen sichtbar, die teilweise in konfliktreiche innergesellschaftliche Spaltungen mündeten und immer noch münden.

So verlief der Prozess der Demokratisierung und Pluralisierung parallel mit einer wahrgenommenen Islamisierung der Türkei (GÖLE, 2012). Diese geht mit einer „Re-Traditionalisierung und der Vergemeinschaftung der Gesellschaft und der Alltagskultur im Namen der Religion“ einher (AL-REBHOLZ, 2013: 45). Dabei stellt die Regierungspartei AKP nicht allein den Ursprung dieses Prozesses, sondern eher ein Resultat der vorherigen gesellschaftlichen und politischen Transformation dar. Im Zuge der Transformationen erwuchs

ebenso eine neue, aus Anatolien stammende, ökonomisch erfolgreiche Schicht¹, welche bis heute selbstbewusst ihren sunnitischen Glauben nach außen trägt. Gleichzeitig gründeten sich Gruppen muslimischer Intellektueller, die sich an den Diskursen bezüglich der Kritik des kemalistischen Gesellschaftsmodells beteiligten und ein Segment der gegenwärtigen pluralisierten Gesellschaft darstellen (YAVUZ, 2010: 1). Die so entstandene ökonomisch erfolgreiche, gebildete islamische Elite, welche sich in ihrer religiösen Ausübung seitens der wahrgenommenen kemalistisch geprägten staatlichen Elite als eingeschränkt empfindet, stellte einen wichtigen Akteur der nachhaltig gesellschaftlichen Verankerung des politischen Islams dar (AL-REBHOLZ, 2013: 45; NEUMANN, 2013: 17). Der AKP gelang es, sich von „radikalen Forderungen nach einer religiösen Orientierung des Landes“ (NEUMANN, 2013: 17) zu distanzieren und bei einer gleichzeitigen islamisch geprägten, wertkonservativen Rhetorik die neoliberalen Wirtschaftsinteressen in den Vordergrund zu stellen. Mit diesem pragmatisch orientierten Reformkurs sorgte die AKP für einen wirtschaftlichen Aufschwung der Türkei. Ihr gelang es zudem auch, eine gewisse Demokratisierung und neue Perspektiven für diejenigen Bevölkerungsteile zu schaffen, die von den kemalistischen Reformen unbeachtet blieben. Dabei erhielt die AKP sowohl die Unterstützung von der neuen, selbstbewussten islamischen Elite, als auch von liberalen und links orientierten Gruppierungen. Mit der zunehmenden Umgestaltung der Politik sowie des öffentlichen Raumes durch die observant² muslimisch geprägten

¹ Die Sozialstruktur der Türkei lässt sich als eine „ausgesprochene Klassengesellschaft“ mit „Anklängen einer traditionellen Standeshierarchie“ (MOSER und WEITHMANN, 2008: 30) beschreiben. Aufgrund deutlicher Einkommensunterschiede sowie daran orientierter Machtunterschiede spielen wirtschaftliche Merkmale in der Einteilung der türkischen Gesellschaft eine große Rolle. Da aber auch die Merkmale Bildung, politische Einstellungen, Religiosität, Beruf, Lebensstandard, Herkunft etc. die Entstehung ausdifferenzierter Gesellschaftsschichten in der Türkei beeinflussen, wird in der vorliegenden Arbeit der Schichtbegriff verwendet. Zudem sind, seit den 80er Jahren dynamische Prozesse vertikaler und horizontaler Mobilität festzustellen, die ebenso die Verwendung des Schichtbegriffes unterstützen (vgl. MOSER und WEITHMANN, 2008: 30f.)

² *Observant* wird in dieser Arbeit in seinem Wortsinn, „sich streng an Regeln haltend“, verwendet. Dabei sind Regeln gemeint, die in Bezug zur sunnitisch-muslimischen Religion und zu damit verbundenen Traditionen stehen. Damit verbunden werden Personen, deren Werte, Normen und Praktiken an den Vorgaben des sunnitischen Islams orientiert sind. Der Begriff *observant* in Verbindung mit Religion entstammt dem englischen Sprachgebrauch und wird für die in dieser Arbeit fokussierte Personengruppe als passender empfunden, im Vergleich zu den Begriffen „orthodox“, „seriös“ oder gar „fundamental“ aus dem deutschen Sprachgebrauch.

Gesellschaftssegmente, repräsentiert durch die AKP, erstarkte der kulturell-religiöse Konflikt von Neuem (GÖKARIKSEL und SECOR, 2015: 22). Zudem ist im Laufe der letzten Jahre eine Verstärkung der autoritären Tendenzen der Partei sowie eine zunehmend religiöse Rhetorik festzustellen, die sich die gesellschaftlichen Differenzen zunutze macht und diese zugunsten der sunnitisch-religiösen Bevölkerungsgruppe ausspielt. Dabei nutzen Recep Tayyip Erdoğan und seine AKP-Partei den durch die islamischen Intellektuellen unterstützten Opferdiskurs, der die praktizierenden muslimischen Wähler als den durch das kemalistische System unterdrückten Bevölkerungsteil stilisiert. So werden soziale Ungleichheiten und Unterdrückungsverhältnisse vor allem über „identitäre und kulturelle Konfliktlinien artikuliert“ (AL-REBHOLZ, 2013: 47). Dieser Diskurs entspricht der spätestens im Zuge der kemalistischen Kulturrevolution entstandenen Konfliktlinie zwischen dem säkularen und dem observant muslimischen Bevölkerungsteil der Türkei und führt zu deren Reproduktion auf politischer Ebene. Dass Recep Tayyip Erdoğan mit dieser Rhetorik und den Einschnitten in alle gesellschaftlichen Sphären sowie in die Privatsphäre der türkischen Bürger/-innen nicht in allen Bevölkerungsteilen Befürworter gewinnt, zeigte sich dabei besonders während der bereits angesprochenen Gezi-Park-Demonstrationen in Istanbul im Jahr 2013 (AL-REBHOLZ, 2013: 45). Wobei die Teilnehmenden der Proteste ebenfalls den dichotomen Diskurs entlang der religiös-säkularen Konfliktlinie in der Türkei bedienten.

Diese damaligen Geschehnisse begründen auch den Kern des Forschungsinteresses der vorliegenden Arbeit. Ist die historisch entstandene Spannungslinie auf gesellschaftlicher Ebene, insbesondere innerhalb der jungen, gut ausgebildeten Mittelschicht³, aus welcher sich die Teilnehmenden

³ Die hier benannte junge, großstädtisch geprägte Mittelschicht ist den Schichtmodellen der älteren Generationen der Türkei nicht mehr eindeutig zuordenbar. Deren Elterngenerationen können sowohl der „alten“ republikanisch-kemalistischen Ober- sowie Mittelschicht (Beamte, Offiziere, Akademiker, Lehrer etc.), als auch der traditionellen urbanen Mittelschicht (kleine Händler, Gastgewerbe, Handwerkerbetriebe etc.) oder gar der ländlich-bäuerlichen Schicht zugehörig sein (MOSER und WEITHMANN, 2008: 30f.). Die hier beschriebene junge Mittelschicht zeichnet sich durch ein relativ hohes Bildungsniveau sowie einem mittleren bis hohen

der Demonstrationen vorwiegend zusammensetzten (AL-REBHOLZ, 2013: 39; BADIOU, 2013), auch heute noch vorhanden? Die institutionelle Politik sowie die damit verbundenen Ideologien dienen dabei als intersubjektive Situationsrahmungen. Der Fokus dieser Arbeit liegt auf den Praktiken und Wahrnehmungsmustern zweier sozialer Gruppen aus der jungen Istanbuler Mittelschicht. Angesichts der Bevölkerungsstruktur der Türkei ist es besonders interessant, diesen Teil der Gesellschaft näher zu beleuchten, da mehr als die Hälfte der türkischen Bevölkerung jünger als dreißig Jahre alt ist. Entsprechend ist die Mehrheit der türkischen Bevölkerung in der zunehmend pluralisierten Gesellschaft sozialisiert worden, in der die bipolaren Trennlinien des kemalistischen Gesellschaftssystems als überwunden galten. Der räumliche Fokus wird dabei auf die Stadt Istanbul gelegt, da die Diversität der türkischen Gesellschaft an keinem anderen Ort so sichtbar ist wie in dieser, weshalb sich diese für die in dieser Arbeit vorgenommenen Untersuchungen besonders eignet. Istanbul war und ist aufgrund seiner wirtschaftlichen Entwicklung Ziel enormer Binnenmigrationsströme aus den peripheren Gebieten der Türkei (SEGER und PALENCAR, 2006: 87ff.). Andererseits erfuhr Istanbul im Rahmen der neoliberalen Öffnung der Wirtschaft eine sprunghafte Integration in transnationale Netzwerke und Märkte sowie eine Herausbildung neuer sozialer Gruppen, welche sich in Bezug auf ihren Lebensstil und ihre Konsumpraktiken an einer globalisierten Welt orientierten (KEYDER, 2005: 124). Entsprechend gilt Istanbul je nach Lesart einerseits als Mikrokosmos der Türkei, in dem sich die Heterogenität der Türkei sowie deren Gesellschaft widerspiegelt und andererseits als die wichtigste Stätte der innertürkischen Auseinandersetzung zwischen säkularen treuen Atatürk-Anhängern und Vertretern einer islamisch-orthodoxen Lebensweise, den Kosmopoliten und dem großen Teil der Zuwanderer aus den traditionell geprägten anatolischen Gebieten (SEGER und PALENCAR, 2006: 1, 148ff.). Dabei werden für die vorliegende Arbeit

Lebensstandard aus, welches auf die vertikale Mobilität innerhalb der türkischen Gesellschaft verweist. In Bezug auf politische Einstellungen, Religiosität, Lebensstil etc. lässt sich diese Bevölkerungsgruppe weiter ausdifferenzieren.

exemplarisch die Stadtteile Beyoğlu und Fatih herausgegriffen, die idealtypisch für die dichotome Spaltung innerhalb der türkischen Gesellschaft stehen. Beyoğlu, nördlich des Goldenen Horns, wurde schon zu osmanischen Zeiten vornehmlich von einer nicht muslimischen Bevölkerung bewohnt und gilt bis heute als säkular und kosmopolitisch geprägter Stadtteil Istanbuls, in dem Bars und Diskotheken das Stadtbild prägen. Fatih, auf der historischen Halbinsel Istanbuls gelegen, ist seit der osmanischen Epoche mehrheitlich von der muslimischen Bevölkerung und sichtbar durch deren islamische Normen geprägt, was sich unter anderem an der eher geschlossenen Bekleidung der dort lebenden Menschen sowie der Dichte an Moscheen bemerkbar macht (KREISER, 2010: 113f.; MOSER und WEITHMANN, 2010: 162; TÜRKDOĞAN und ÖZLEM, 2015: 202; SEGER und PALENC SAR, 2006: 59f.).

Der gegenstandsbezogene Fokus dieser Arbeit soll durch eine Verknüpfung verschiedener theoretischer Ansätze gestützt werden. Zur Betrachtung historisch verankerter innergesellschaftlicher Konfliktlinien stellte sich die aus der Politikwissenschaft stammende Cleavage-Theorie von LIPSET und ROKKAN (LIPSET und ROKKAN, 1967b) als äußerst dienlich heraus. Um diesen Ansatz auch zur Beleuchtung gesellschaftlicher Ordnung nutzen zu können, wird dieser vorerst auf diejenigen Aspekte reduziert, welche zur Erklärung der Entstehung und Beständigkeit gesellschaftlicher Trennlinien dienen. Im nächsten Schritt werden die Elemente einer Cleavage mit denen des praxistheoretischen Ansatzes verknüpft. Dieses Vorhaben basiert auf der Annahme, dass die Cleavage-Theorie ein äußerst brauchbares Instrument zur Erklärung innergesellschaftlicher Spaltungen darstellt, sofern diese nicht als diskursives, außersoziales Strukturprinzip, sondern als Teil von fortlaufenden sozialen Praktiken, genauer als Teil des Praxis hervorbringenden praktischen Wissens, konzipiert wird – so die theoretische Überlegung. Dieser Entwurf ermöglicht es, die Spannung zwischen individualistischen und strukturalistischen Erklärungsmöglichkeiten sozialen Handelns auf theoretischer Ebene aufzuheben. Die Aufgabe der vorliegenden empirischen Forschung wird darin gesehen, die intersubjektiven Sinnproduktionen sowie die räumlich-materialen Konfigurationen, welche als strukturierender Teil der

sozialen Praktiken und persistenter Praxiskomplexe verstanden werden, herauszuarbeiten. Es gilt also, die empirisch erfassten Praktiken hinsichtlich der dahinterliegenden inkorporierten, sozial konventionalisierten Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Verhaltensmuster zu befragen, um somit Rückschlüsse auf die gesellschaftliche Ordnung sowie deren Reproduktion schließen zu können.

Die vorliegende Arbeit verfolgt entsprechend das Ziel, die Wirkweisen sowie die Verankerung der postulierten Konfliktlinie zwischen säkular beziehungsweise religiös geprägten Teilen der Bevölkerung angesichts der Pluralisierung der Gesellschaft am Beispiel zweier differenter sozialer Gruppen in Istanbul zu verstehen. Daraus ergibt sich die Hauptfragestellung dieser Arbeit: Inwieweit kann man anhand der Differenzen zwischen den beiden untersuchten sozialen Gruppen auf ein Bestehen und Wirken der historisch entstandenen Cleavage schließen? Diesbezüglich ergeben sich weitere Fragestellungen, die im Rahmen der Analyse beantwortet werden sollen. Es gilt zunächst zu prüfen, inwieweit sich die Cleavage-Theorie, welche vornehmlich für westlich geprägte Staaten konzipiert wurde, auch auf die Türkei und somit auf die vorhandenen Daten anwenden lässt. Kann man in der Türkei überhaupt von einer religiös-säkularen Konfliktlinie sprechen? Und wenn ja, welche Prozesse führten in der Türkei zu einer Entstehung dieser? Bezogen auf die interviewten sozialen Gruppen in den jeweiligen Stadtteilen ist dann festzustellen, auf welchen Ebenen die Differenzen vorzufinden sind und wie sich die Cleavage auf diese auswirkt. Darüber hinaus ist zu klären, warum diese Konfliktlinie bis heute existiert. Wie wird diese weiterhin reproduziert?

Zur strukturierten Bearbeitung dieser Fragestellungen gliedert sich die vorliegende Arbeit wie folgt: Im nachkommenden Kapitel wird zunächst ein Abriss der geschichtlichen Entwicklung der Türkei vom osmanischen Reich bis hin zur aktuellen Situation erläutert. Der Einblick in die Geschichte dient der Darstellung der intersubjektiv geltenden Situationsrahmungen, in welchen

sich die türkische Gesellschaft und die innergesellschaftlichen Konfliktlinien entwickelt haben.

Das dritte Kapitel widmet sich zunächst der Darstellung der theoretischen Konzepte, welcher dieser Arbeit zugrunde liegen. Anschließend werden die praxistheoretischen Ansätze von RECKWITZ (RECKWITZ, 2003, 2010) und SCHATZKI (SCHATZKI, 1996, 1997, 2002, 2006b, 2013) mit der Cleavage-Theorie von LIPSET und ROKKAN (LIPSET und ROKKAN, 1967b) verknüpft und als Erklärungsmodell für das Wirken gesellschaftlich konventionalisierter Konfliktlinien fruchtbar gemacht. Ebenso Eingang findet dabei Bourdieus Aufsatz der „Ortseffekte“, um die Einschreibung sozialer Ordnungssysteme in den physischen Raum und deren Wechselwirkung mit dem Sozialraum aufzuzeigen.

Im vierten Kapitel werden dann das Forschungsdesign sowie die angewandten Methoden erläutert. Dabei werden zunächst der konkrete Forschungsverlauf, welcher der Grounded Theory nach GLASER und STRAUSS (GLASER und STRAUSS, 2010) folgt, sowie die darin enthaltene Hinführung zur schlussendlichen Fragestellung und theoretischen Anbindung dieser Arbeit dargelegt. Die angewandten Methoden der Datenerhebung entsprechen dabei dem qualitativen Forschungsparadigma, durch welches den Zugang zu alltäglichen Praktiken und subjektiven Einstellungen der Interviewpartner/-innen aus den beiden erwähnten Stadtteilen gewährleistet werden kann. Anschließend erfolgt die Darstellung der theoriegeleiteten Auswertung mit der entsprechenden Aufbereitung der erhobenen Daten.

Zu Beginn des fünften Kapitels wird der Fragestellung nachgegangen, ob man, dem theoretischen Ansatz der Cleavage-Theorie folgend, in der Türkei überhaupt von einer Entstehung einer solchen Konfliktlinie sprechen kann. Entsprechend wird deren Entwicklung und Transformation im Laufe der Geschichte der Republik Türkei aufgezeigt. Darauf folgend wird auch ein Einblick in die Entwicklung Istanbuls und der beiden fokussierten Stadtteile

gegeben, um die Prägung des Raumes durch unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen und die entsprechenden Epochen erläutern zu können.

Um der Frage nachzugehen, auf welchen Ebenen sich die Differenzen und die angenommene Konfliktlinie in Bezug auf die fokussierten Personen vorhanden ist, erfolgt im Kapitel 5.3 zunächst eine Kategorisierung der empirischen Daten anhand des Lebensformkonzeptes von RECKWITZ (RECKWITZ, 2003). Die Kategorisierung bezieht sich dabei auf die unterschiedlichen sozialen Praktiken sowie Werte- und Normenkomplexe der Interviewpartner/-innen, welche durch die Darstellung exemplarischer Profile der interviewten Personen gestützt werden sollen. Schließlich werden mithilfe der theoretischen Folie und der Ergebnisse der ersten Analysekapitel die Wirkweise der historischen Cleavage sowie deren Reproduktionsprozesse dargelegt.

Den Abschluss der Arbeit bildet dann eine zusammenfassende Betrachtung der Erkenntnisse in Bezug auf den persistenten Einfluss der historisch entstandenen innergesellschaftlichen Konfliktlinie auf divergente Lebensformen innerhalb der pluralisierten türkischen Gesellschaft.

2. Historische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Um die Wirkweisen innergesellschaftlicher Spannungslinien auf die divergenten Lebensformen in der heutigen Türkei zu verstehen, ist es unerlässlich, die historische Entwicklung der Türkei sowohl auf politischer als auch auf gesellschaftlicher Ebene zu betrachten. Zur Erklärung der Entstehung einer solchen Konfliktlinie innerhalb der Türkei werden sowohl die Entwicklungen zu Zeiten des Osmanischen Reiches, die zur Nationengründung geführt haben, sowie die darauffolgenden Prozesse herangezogen. Da bereits während des Osmanischen Reiches säkulare Reformen durchgesetzt wurden, ist es unabdingbar, zumindest einen Überblick über die Entwicklungen des Osmanischen Reiches und die Gründe für dessen Zerfall zu geben⁴. Im folgenden Kapitel wird zusammenfassend die Entwicklung des Osmanischen Reiches dargestellt, wobei der Entstehung nationaler Ideologien in der letzten Phase des osmanischen Reiches sowie der Gründung und das Fortbestehen der Republik Türkei ein besonderer Fokus zukommt.

2.1 Vom Osmanischen Reich zur türkischen Nation

Über die Gründung des Osmanischen Reiches gibt es bis heute keine verifizierten Angaben. Seit dem 16. Jahrhundert gehört eine Ursprungserzählung zur festen „Staatsideologie“, welche das Jahr 1299 als Gründungsdatum festlegt⁵ (ÇAĞLAR, 2003: 83–85; MATUZ, 2012: 27). Bedeutend und auch namensgebend für die spätere Dynastie wurde die Herrschaftszeit Osmans (1281⁶–1326), welcher als frommer Muslim galt und

⁴ Die zahlreichen und oft kriegerischen Auseinandersetzungen sowie die teils kontroversen geschichtswissenschaftlichen Perspektiven auf die unterschiedlichen Phasen des Osmanischen Reiches sind für diese Arbeit nicht relevant und werden somit nicht näher betrachtet.

⁵ Das Osmanische Reich ist entsprechend nicht nur in der Realität entstanden, sondern auch in der Phantasie und der Arbeit von Historikern nachträglich konstruiert worden (ÇAĞLAR 2003: 83–85).

⁶ Das Geburtsjahr ist nicht verifiziert.

für seine erfolgreichen militärischen Aktionen, die zu einer multidirektionalen territorialen Expansion führten, Ansehen erlangte (MATUZ, 2012: 30f.; QUATAERT, 2005: 18). Den Thronfolgern gelang eine weitere Ausdehnung des Fürstentums Osman, wobei die daraus entstandene Größenordnung zu der Notwendigkeit führte, Staatsgeschäfte zu delegieren. Im Zuge der Ausdifferenzierung des Staatswesens, der fortschrittlichen Errungenschaften im Heereswesen sowie der fortwährenden territorialen Expansionen entwickelte sich aus dem Emirat ein Sultanat. Im Jahr 1453 wurde Konstantinopel unter Sultan Mehmet II. erobert, dies festigte den Stand des Osmanischen Reiches gegenüber Europa. Bis zum Jahr 1481 erreichte der osmanische Staat unter Mehmet II. eine Ausdehnung von 850.000 km² mit einem hoch entwickelten Staatswesen und breitete sich bis tief in den Balkan, in Teilen Europas und auf dem afrikanischen Kontinent aus (MATUZ, 2012: 40ff.; QUATAERT, 2005: 20). Hohen Militärs wurde die Direktive von eroberten Städten und den dazugehörigen Ländereien übertragen. Diese so entstandene Verschmelzung des militärischen und zivilen Verwaltungsbereiches wurde jahrhundertlang erhalten. Aus den Reihen der islamischen Gelehrten (Ulema⁷) wurden mittels Ernennung durch den Sultan Richter (Kadis) und oberste Administratoren osmanischer Städte eingesetzt (GERBER, 2002: 70; MATUZ, 2012: 35). Die Rechtsprechung basierte dabei einerseits auf islamischem Recht, der Scharia (Şeriat), welches vor allem in den Bereichen Ehe, Scheidung, Erbe und Familie angewendet wurde. Laut GERBER fand die Scharia aber auch in Bezug auf das ökonomische Leben (Umgang mit Konkursen, Bürgschaften, unbezahlten Rechnungen etc.) Anwendung, was in vorherigen muslimischen Gesellschaften bis zu diesem Zeitpunkt so nicht gelebt wurde. Dies zeigt den hohen Stellenwert des Islams in der osmanischen Gesellschaft, hier in Bezug auf die Gesetzgebung, welche entsprechend nicht

⁷ Ulema wird die Schicht islamisch-orthodoxer Gelehrter, Wissenschaftler, Geistlicher, also Theologen, genannt (ÇAĞLAR 2003: 228). Über die gesellschaftliche Verankerung der Ulema im Osmanischen Reich gibt es unterschiedliche Sichtweisen sowie lokal spezifische Ausprägungen. GERBER weist hier auf die lokale Ausdifferenzierung der Ulema hin, wobei es seines Erachtens parallele Netzwerke gab: das Medresen-System innerhalb Istanbuls, aus welchem die hohen Ämter der Richter (Kadis) hervorgingen, sowie ein provinzielles Medresen-System, welches hauptsächlich lokal ansässige Personen rekrutierte (GERBER 2002: 74f.).

in erster Linie in der Hand des jeweiligen Sultans lag „- at least in the sense that he was not the source of legitimation of this law. At most, the sultan might help make the law effective in his state, but he was by no means considered above it, much less its source“ (GERBER, 2002: 69). Andererseits hatten das Landrecht sowie das Gildenrecht eine hohe Relevanz in der Rechtsprechung, auf welche der Sultan, sofern die öffentliche Ordnung nicht beeinträchtigt wurde, ebenfalls einen eher geringen Einfluss nehmen konnte. Darüber hinaus erhielten soziale Institutionen einen wichtigen Stellenwert in Bezug auf die soziale Organisation des osmanischen öffentlichen Lebens, hier sind insbesondere die frommen Stiftungen (Vaqf) zu nennen. Diese Institutionen wiesen in Bezug auf die Größe, die Motivation ihrer Unterstützer, die Verbindung zum Sultanat und ihren Einfluss eine hohe Differenz auf, die an dieser Stelle nicht detailliert wiedergegeben werden kann. Allerdings ist es wichtig festzuhalten, dass die frommen Stiftungen im Osmanischen Reich zentrale soziale, kulturelle, ökonomische und religiöse Dienste bereitstellten. Diese Stiftungen errichteten und unterhielten Koranschulen, Moscheen, Krankenhäuser, Bibliotheken, Wirtschaftszentren etc. und nahmen somit eine zentrale Rolle innerhalb der Zivilgesellschaft und Stadtgestaltung ein (GERBER, 2002: 68f., 75; IŞIN, 2008: 6).

Die Zuschreibungen „Vielvölkerreich“ (ADANIR, 1995: 9) oder „Vielvölkerstaat“ (FAROQHI, 1995: 95), welche dem Osmanischen Reich von einigen Autoren retrospektiv übertragen wurden, treffen laut ÇAĞLAR nicht zu, auch weil die Begriffe „Volk“ und „Nation“ historisch spätere Kategorien sind. Das Osmanische Reich sei zu dieser Zeit vielmehr ein multireligiöses und multilinguales Reich gewesen, in dem die Religions- beziehungsweise Konfessionszugehörigkeit ausschlaggebend für die Identität der Menschen und Gruppen neben ihrer sozialen Rolle war. Religion galt schon zu Beginn des Osmanischen Reiches als Organisations- und Verbreitungsgrad und wurde in vielen Bereichen bestimmend für die Ideologie der osmanischen politischen Gesellschaft (ÇAĞLAR, 2003: 108f.). „Millet“, heute als Nation übersetzt, hatte im Osmanischen Reich nur die Bedeutung einer „Religionsgemeinschaft“ in welche die unterschiedlichen ethnischen und lingualen Gruppen eingeteilt

wurden, so auch bei Volkszählungen. Zwischen den Gemeinschaften herrschte keine Gleichberechtigung, aber eine rechtlich anerkannte Akzeptanz und Tolerierung der jeweiligen Glaubensrichtungen und der eigenen Autonomie in bestimmten Bereichen. Um in den Staatsdienst einzutreten, musste allerdings zum Islam übergetreten werden, eine Regelung, die erst durch die späteren Tanzimat-Reformen aufgehoben wurde. Entsprechend wurde durch die Millet-Zugehörigkeit die gesellschaftliche Struktur in Bezug auf Stand, Berufsfelder und entsprechende Kleiderordnungen organisiert (ÇAĞLAR, 2003: 132ff.; QUATAERT, 2005: 149).

Die Wirtschaft des Osmanischen Reiches basierte hauptsächlich auf subsistenzwirtschaftlich betriebener Landwirtschaft, in der die Mehrheit der Bevölkerung des Osmanischen Reiches tätig war und deren Erträge besteuert wurden, sowie auf durch Gilden organisiertem Handwerk und dem binnenstaatlichen Handel. Dabei war das Handwerk vorwiegend auf die Städte beschränkt und spielte, volkswirtschaftlich verglichen mit der Landwirtschaft, eher eine untergeordnete Rolle (QUATAERT, 2005: 119f.). „Der Boden, das Hauptproduktionsmittel, gehörte seit Mehmet II. zum größten Teil dem Staat“ (MATUZ, 2012: 104). Aufgrund fehlender staatlicher Lenkung verharrte aber die wirtschaftliche Entwicklung und blieb durch die technische Entwicklung sowie die Abwanderung des internationalen Handels weit hinter der europäischen Länder zurück (MATUZ, 2012: 175ff.). Infolgedessen stieg die wirtschaftliche, aber auch politische Abhängigkeit des Osmanischen Reiches von den europäischen Mächten, die durch die industrielle Revolution eine Handelsoffensive starteten, allen voran Großbritannien. Diese wirtschaftlichen Faktoren führten zu einer Inflation, zu immer schwierigeren Lebensbedingungen der Bauern, aber auch zu chaotischen Zuständen im administrativen Bereich (MATUZ, 2012: 133ff; QUATAERT, 2005: 41f.). Die wenigen im 17. und 18. Jahrhundert teils nur mäßig erfolgreichen Versuche, dem Zerfall des Osmanischen Reiches entgegenzuwirken, konnten den Bedeutungsverlust und den Machtverfall dessen nicht aufhalten. Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts folgte ein Wille zu tiefgreifenden und

umwälzenden Maßnahmen durch Sultan Mahmut II., die sich am europäischen Zentralismus und Gesellschaftsmuster orientierten, aber erst durch seinen Sohn Abdülmecit I. durchgesetzt werden konnten (MATUZ, 2012: 224f.; QUATAERT, 1994: 765). Mustafa Reşit Pascha, welcher zum Außenminister – ein erst zwei Jahre zuvor geschaffenes Amt – ernannt wurde, erhielt 1838 den Auftrag, mithilfe eines dafür gebildeten Gremiums ein Reformwerk zu erarbeiten, welches den Namen „Heilsame Neuordnung“ (Tanzimat-ı Hayriye), erhielt. Darin enthalten waren zahlreiche Prinzipien, die phasenweise eingeführt wurden und sich unter anderem auf „die Sicherheit des Lebens, der Ehre und des Privateigentums; die Einführung einer gerechten und öffentlichen Rechtsprechung; Gleichheit für die Anhänger anderer Religionsgemeinschaften [...]; die Einführung eines gerechten Steuersystems“ und auf Änderungen im Rekrutierungsverfahren für die Armee bezogen (MATUZ, 2012: 225; KREISER, 2001: 38). Im Zuge dessen wurde eine homogene Kleiderordnung eingeführt. Fez, Gehrock und Hose dienten als eine Art Uniform und sollten die Gleichheit aller Bürger im Osmanischen Reich fördern, unabhängig von religiösen oder statusbezogenen Gruppenidentitäten (QUATAERT, 2005: 148f.). Dieses Reformwerk orientierte sich stark an einer europäischen freiheitlich-bürgerlichen Gesellschaftsordnung und lehnte sich gegen einen islamisch-orthodoxen Traditionalismus auf. Es wurden neue Ministerien z. B. für Handel, Gesundheit und Bildung gegründet sowie verschiedene staatliche Bildungseinrichtungen und soziale Organisationen ins Leben gerufen. Gerade letztere Einrichtungen entstanden als paralleles Angebot zu den vorhandenen von den frommen Stiftungen organisierten Bereichen und zielten ab auf die Eliminierung deren Einflusses (IŞIN, 2008: 8). Diese Entwicklung zu einem „modernen“ Staat nach westeuropäischem Vorbild führte einerseits zu einem enormen Anstieg an staatlich Bediensteten und andererseits zu einem staatlichen Eingreifen in etablierte kulturelle und alltägliche Praktiken sowie in Sphären, die vorher außerstaatlich geregelt worden sind (FAROQHI, 1995: 280; QUATAERT, 2005: 62). Entsprechend wurde der Einfluss religiöser Institutionen wie beispielsweise der frommen Stiftungen, der islamischen Gelehrten sowie der islamischen Richter teilweise

zurückgedrängt, wobei ihnen gleichzeitig die Aufgabe zugeteilt wurde, den Staat, das Land und das Volk mit „moralischen Kräften auszustatten“ (MATUZ, 2012: 226). Gleichzeitig führten diese Prozesse vorrangig in den Städten zu neuen bürgerlichen Formen der Zivilgesellschaft wie säkularen Schulen, Clubs, Zeitungen und Zeitschriften, politischen Organisationen und Parteien, Gewerkschaften, Freimaurerlogen, einer neuen Literatur und Dichtung, Forschungsgruppen, kulturellen Einrichtungen wie Theatern und Musikschulen, neuen Bibliotheken, Diskussionszirkeln etc. Derartige Institutionen bekamen in der weiteren Entwicklung eine besondere Rolle „bei der intellektuellen und moralischen Reformierung der alten Gesellschaftsordnung“ (ÇAĞLAR, 2003: 141f.).

Zur selben Zeit wuchsen separatistisch motivierte Unruhen in verschiedenen Teilen des Landes, welche die Integrität des Sultans infrage stellten (MATUZ, 2012: 230f.). Militärische Auseinandersetzungen an diesen Konfliktherden endeten in einer Niederlage der osmanischen Streitkräfte. Auch wirtschaftlich erreichte das Osmanische Reich einen Tiefpunkt und musste im Jahr 1876 den Bankrott erklären. Dies bedeutete den totalen Kontrollverlust des Reiches über die Ökonomie, die nun in europäischen Händen lag (ÇAĞLAR, 2003: 105; MATUZ, 2012: 248). Angesichts dieser Entwicklung reagierte Abdülhamit II. mit einer massiven Umwälzung des politischen Apparates. Er verlautbarte die Abschaffung des Absolutismus des Sultanats und kündigte die Einführung eines parlamentarischen Systems sowie die Ausarbeitung einer Verfassung an. Diese bestärkte im Wesentlichen die Tanzimat-Reformen und betonte den monarchischen Charakter des Regimes bei politischer Gleichberechtigung von Muslimen und Nichtmuslimen, Religionsfreiheit und Stärkung der liberal-bürgerlichen Errungenschaften (MATUZ, 2012: 236; QUATAERT, 2005: 62). Die neue Verfassung sah die Einrichtung eines Zweikammersystems vor, welches aus einem vom Sultan berufenen Senat sowie aus einem gewählten Abgeordnetenhaus bestehen sollte. Das Wahlrecht erhielten allerdings nur die Bürger der Großstädte. Diese Einrichtungen wurden nach zwei Sitzungsperioden faktisch wieder aufgelöst und durch ein erneut absolutistisches Regiment Abdühamits ersetzt, welches bis zur sogenannten

Jungtürkischen Revolution im Jahre 1908 andauerte (MAJOROS und RILL, 1994: 351). Sultan Abdülhamit verfolgte als Ideologie den Osmanismus sowie panislamische Ziele als Mittel für ein Zusammengehörigkeitsgefühl, um separatistischen Bewegungen entgegenzutreten. Als diese scheiterten, wurde von den Jungtürken eine Ideologie des Nationalismus entgegengesetzt (MATUZ, 2012: 237; ÇAĞLAR, 2003: 140–141; QUATAERT, 1994: 766). Somit war schon das 19. Jahrhundert durch die Orientierung an westeuropäischen Ländern, säkulare und zentralisierende Entwicklungen seitens der Regierung des Sultans geprägt, welche durch die nationalistischen Ideologien erweitert wurden und somit einen fruchtbaren Boden für die oppositionellen Bewegungen boten.

Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts entstand die oppositionelle „Jungosmanische Bewegung“⁸, welche einerseits eine neue „intellektuelle Schicht bildungsbürgerlichen Typs“ verkörperte und andererseits auch der erste Versuch eines osmanischen Bürgertums darstellte. Es sollte ein Bewusstsein für gemeinsame Interessen geschaffen werden, unabhängig von der Religionszugehörigkeit. Ihre Reformforderungen waren nicht prinzipiell gegen den Islam gerichtet, es wurde vielmehr versucht, alte Begriffe der islamischen Tradition mit neuen Inhalten zu füllen. Diese „liberal-demokratische und teilweise offen säkulare Bewegung war also eine Oppositionsbewegung im Sinne der gleichzeitigen Bewahrung und Erneuerung“ (ÇAĞLAR, 2003: 146f.).

Allerdings bekannten sich einzelne Gruppen der Oppositionsbewegungen klar zu einem säkular geprägten türkischen Nationalismus. Als Widerstandsbewegung muslimisch-türkischstämmiger Volksgruppen im südlichen Russland und im Kaukasus gegen den stärker werdenden Panslavismus und die russische Politik, welche die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation erschwerte, gelangte die Idee des Türkismus in den Rest des Reiches. Dabei wurde sie vornehmlich von Intellektuellen und

⁸ Name ist angelehnt an eine zuerst in Italien und später in einigen weiteren europäischen Ländern entstandene Bewegung (ÇAĞLAR 2003: 228).

Schriftstellern aufgenommen und weitergetragen. Der aus Diyarbakır stammende Schriftsteller und Soziologe Ziya GÖKALP, der 1912 in Istanbul die Leitung des Institutes für Soziologie an der Universität Istanbul übernahm, erlangte besondere Bedeutung in dieser Bewegung. Er hielt den osmanischen Patriotismus für gescheitert, stellte sich gegen einen Islamismus und propagierte in seinen Schriften, welche in unterschiedlichen Zeitschriften veröffentlicht wurden, einen säkularen türkischen Nationalismus (GÜNAY, 2012: 104f.). Sein Konzept beinhaltete eine Modernisierung und Verwestlichung, aber nicht im Sinne der Übernahme westlicher Lebensweisen, sondern bezogen auf eine Unabhängigkeit vom imperialistischen Westen. Er wollte ein Erstarken einer türkischen Nation fördern, was seines Erachtens nur mit der Abschaffung religiöser Einflüsse auf die Politik und arabischer Einflüsse auf die Kultur möglich war. GÖKALPS Vorstellung einer Nation kommt einer Kulturgemeinschaft mit gemeinsamen Werten und Institutionen nah. Diese türkische Kultur galt es wiederzuentdecken, wobei er den Islam durchaus als integrativen Part ansah. Dies entspricht seiner Annahme, angelehnt an Emile Durkheim über die drei Entwicklungsstufen, die zur Entstehung von Nationen führen. Auf der ersten Entwicklungsebene stehen Stammesgesellschaften, deren Bindung auf gemeinsame Herkunft oder Sprache aufbauen. Im nächsten Schritt des Prozesses würden sich Gesellschaften herausbilden, „die sich auf die gemeinsame Religionszugehörigkeit beziehen wie zum Beispiel die *umma*, die Gemeinschaft der Muslime“ (GÜNAY, 2012: 106). Die Nation, welche auf der Zivilisation und einer gemeinsamen Kultur basiert, ist auf der dritten Ebene angesiedelt. Somit ist für GÖKALP die Nationenwerdung das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses des Osmanischen Reiches hin zu einer höheren Entwicklungsstufe. Dieser Ansatz wurde später von der kemalistischen Republik übernommen und auch in die Schulbücher integriert. Da innerhalb der Gemeinschaft der Muslime staatsbürgerliche Rechte und Pflichten mit der religiösen Zugehörigkeit begründet wurden und sich nicht auf ethnische oder kulturelle Gemeinsamkeiten bezogen, musste der türkische Nationalismus zwangsläufig säkular geprägt sein und sich gegen die Gemeinschaft der

muslimischen Gläubigen und islamischen Gelehrten wenden. Dies stellte sich gerade in Bezug auf die türkische Bauernschaft als schwierig dar, da diese durch ihre starke Bindung zum Islam und ihre traditionelle Lebensweise eher konträr zum Fortschrittsgedanken der städtischen Bildungselite standen, aus deren Reihen hauptsächlich die Befürworter eines säkularen Nationalismus stammten (GÜNAY, 2012: 108f.). Die Vertreter eines türkischen Nationalismus wurden durch die globale Neuausrichtung nach dem Ende des Ersten Weltkrieges bestärkt. „Supranationale Vielvölkerreiche wie das Osmanische Reich oder das Habsburgerreich galten als nicht zeitgemäß und vor allem als Beispiele für die Unterdrückung von Völkern“ (GÜNAY, 2012: 132). Das Völkerrecht sowie die internationale Diplomatie erfuhren durch die nach dem Ersten Weltkrieg aufstrebende Weltmacht USA eine Aufwertung. Zudem galten Nationalstaaten mit einer möglichst homogenen Bevölkerung als Ideal dieser Zeit. Die im Nation-Building befindlichen Staaten versuchten Einheitlichkeit anzustreben und gleichzeitig mit der Herausforderung der Handhabung mit den vorhandenen religiösen und ethnischen Minderheiten umzugehen (GÜNAY, 2012: 133).

Innerhalb der Oppositionsbewegung, welche aus sehr heterogenen Gruppen bestand, nahm das in der Militärärztlichen Akademie in Istanbul gegründete Geheimkomitee „Einheit und Fortschritt“ (İttihat ve Terakki) eine wichtige Rolle ein. Diesem schlossen sich bald auch Studierende aus anderen Hochschulen, Offiziere, Beamte und Intellektuelle an (ÇAĞLAR, 2003: 147f.; MATUZ, 2012: 249). In Paris wurde von osmanischen Emigranten die französischsprachige Zeitschrift „Die junge Türkei („La Jeune Turquie““) herausgegeben, welche später namensgebend für die gesamte neue Bewegung im Osmanischen Reich wurde. Abdülhamit II. versuchte, den oppositionellen Aktivitäten mit hohen Strafen und Verfolgung entgegenzutreten. Dies hatte jedoch keinen Erfolg hinsichtlich einer Eindämmung der Bewegung, sondern die Emigration vieler Oppositioneller und den Zusammenschluss der unterschiedlichen Gruppen zur Folge (MATUZ, 2012: 249f.). An dem ersten gemeinsamen Kongress der Oppositionsbewegung 1902 in Paris nahmen neben den Vertretern der politischen Organisationen auch Parteien der

Armenier, Kurden, Griechen, Juden, Albaner, Bulgaren usw. teil (ÇAĞLAR, 2003: 148f.). In den folgenden Jahren führten innenpolitische Aufstände und außenpolitische Eingriffe, die einen enormen Gebietsverlust des Osmanischen Reiches zur Folge hatten, zu einem Putsch seitens des Komitees für Einheit und Fortschritt. Die Verfassung wurde zwar formell wiedereingeführt, die Verfügungsgewalt lag allerdings bei dem Komitee Einheit und Fortschritt. Vertreter des Komitees übernahmen keine Regierungsposten, aber aufgrund ihres Einflusses auf das Militär war es ihnen möglich, indirekt auf die Regierung einzuwirken (MATUZ, 2012: 252f.; MAJOROS und RILL, 1994: 353). Neben der Abschaffung der Willkür des Sultanats stand auch die Befreiung der osmanischen Wirtschaft aus den Händen des ausländischen Kapitals im Fokus der Jungtürken. Aufgrund der schwierigen außenpolitischen Lage konnten auch diese keine tiefgreifenden Änderungen durchsetzen. Ihre laizistische Haltung blieb im Gegensatz zu ihrer sich steigernden nationalistischen Ideologie ohne Wirkung. Sie begannen mit diversen Reformen eine „Türkifizierung“ des Reiches zu forcieren, die sich gegen alle nicht türkischen Nationalitäten im Reich richteten. Nichttürken wurden als Bürger zweiter Klasse behandelt und ihnen das Recht, sich politisch zu organisieren, verwehrt. Arabische Beamte im Staatsdienst wurden durch Türken, die der arabischen Sprache nicht mächtig waren, ersetzt. Selbst in den arabischen Provinzen wurde Türkisch als Amtssprache eingeführt und machte eine Verständigung mit den Behörden für große Teile der Bevölkerung unmöglich. Unumgänglich führten diese Reformen zu Aufständen, welche die Jungtürken allerdings unterdrücken konnten (MATUZ, 2012: 253f.). Diese Entwicklung sowie zahlreiche weitere Gebietsverluste führten zu einer starken Abnahme der Zustimmung innerhalb der Bevölkerung. Es formierte sich die liberalere „Freiheits- und Gerechtigkeitspartei“ (Hürriyet ve Itilaf Fırkası), die auch von Teilen des Militärs Unterstützung erhielt. Es schlossen sich liberale Offiziere zu einer Gruppe der „Befreiungsoffiziere“ zusammen und zwangen die von den Jungtürken gesteuerte Regierung zum Rücktritt (MATUZ, 2012: 255). Diese Erfolge hielten allerdings nicht lange an, da die Jungtürken durch einen Staatstreich erneut die Regierung übernahmen und die

Verfassung absetzten. Die neue Führung übernahmen drei Stabsoffiziere, die ein umfassendes Reformwerk ausarbeiteten. Dieses enthielt eine Reorganisation des Finanz- und Zollwesens, griff aber darüber hinaus auch tief in die bisherigen gesellschaftlichen Institutionen ein. Medresen wurden abgeschafft und an deren Stelle Schulen europäischer Prägung eröffnet. Die bisherigen religiösen Gerichtshöfe für Zivil- und Familienangelegenheiten wurden dem Justizministerium untergeordnet und das gültige Religionsgesetz wurde durch Zivilrecht ersetzt. Die Polygamie wurde abgeschafft und gleichzeitig die Berufstätigkeit von Frauen und deren Ausbildung gefördert. Im Wesentlichen erhielten die Jungtürken nur von jüngeren Offizieren und Intellektuellen Unterstützung. Das Reformwerk konnte allerdings wegen des einsetzenden Weltkrieges nicht mehr zu Ende geführt werden (MATUZ, 2012: 256ff.).

Die Beteiligung im Ersten Weltkrieg an der Seite Deutschlands bedeutete gleichzeitig auch das Ende des Osmanischen Reiches. Einem Mehrfrontenkrieg waren die osmanischen Streitkräfte zu dieser Zeit nicht gewachsen (MATUZ, 2012: 268). So kam es zu großen Gebietsverlusten in den arabischen Regionen sowie zur Aufteilung des ehemals sich über drei Kontinente erstreckenden Reiches unter den Kriegsbeteiligten Russland, Großbritannien, Frankreich, Griechenland und Italien. Innenpolitisch war eine „grundlegende Veränderung und weitgehende Homogenisierung der Bevölkerungsstruktur des Landes infolge von Massakern, Deportationen, Übersiedlungen und enormen Kriegsverlusten“ das Ergebnis der Regierung durch das Komitee für Einheit und Fortschritt (ÇAĞLAR, 2003: 152ff.). Dieser wurde die Niederlage im Ersten Weltkrieg zugeschrieben. Folgend übernahm die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei die Regierung, welche zu dieser Zeit hauptsächlich die Aufgabe der Konkursverwaltung innehatte und sich den Siegermächten unterordnen musste (MATUZ, 2012: 268). Der Einfluss des Sultans überwand kaum mehr die Stadtgrenzen Istanbuls, er nahm eher die Rolle des Vermittlers der Befehle der Siegermächte ein. Aufgrund des Machtvakuum kam es in verschiedenen Gebieten Anatoliens zu weiteren separatistischen Forderungen. Die osmanische Armee zerfiel in bewaffnete bandenähnliche

Freikorps, die mit der Unterstützung von Bauern Widerstand gegen die griechischen Besatzungseinheiten zu leisten versuchten. In bürgerlichen Kreisen etablierten sich Vereinigungen zur „Verteidigung nationaler Rechte“ zur Beseitigung der Besatzung. Somit sah sich die politische Führung einer unumkehrbaren politischen Zersplitterung des Osmanischen Reiches gegenüber (MATUZ, 2012: 270).

Um diese Wirren auf militärischer Ebene wieder zu glätten, wurde General Mustafa Kemal Paşa vom Sultan als Heeresinspekteur einbestellt, um – gemäß den Bestimmungen des Waffenstillstandes – die Armee zu demobilisieren. Laut dem Gründungsmythos⁹ kam Kemal diesem Auftrag nicht nach, sondern nutzte im Gegenteil seine neuen umfassenden Vollmachten im militärischen wie zivilen Bereich zur Unterstützung des nationalen Widerstandes. Kemals Leistung bestand darin, die vielfältigen Widerstandsbewegungen zusammenzuführen, um den Befreiungskampf erfolgreich zu gestalten. Als Mustafa Kemal zur Führungsposition der Widerstandsbewegung aufstieg, versuchte er nicht nur die Unterstützung der Zivilgesellschaft bürgerlichen Typs, sondern auch die der traditionellen Zivilgesellschaft und der Kurden zu gewinnen, ohne deren Unterstützung der Sieg über die Alliierten unmöglich gewesen wäre. Die Widerstandsbewegung verfolgte ohne einheitliche ideologische Ausrichtung als gemeinsames Ziel allein die Befreiung des muslimischen Vaterlandes (ADANIR, 1995: 27; ÇAĞLAR, 2003: 159–161; GÜNAY, 2012: 129f.). Als dieses Streben bekannt wurde, beorderte der Sultan ihn zurück nach Istanbul, woraufhin er aus der Armee austrat und ohne offiziellen Auftrag weiter agierte. Aufgrund fehlender anderer Gegenwehr in Anatolien konnte 1919 in Sivas ungehindert ein Kongress der Nationalisten abgehalten werden. Auf diesem wurden einem gegründeten „Repräsentativkomitee“ unter dem Vorsitz von Mustafa Kemal gesamtstaatliche Kompetenzen übertragen.

⁹ Die Gründung der Türkischen Republik wird von einem Gründungsmythos umgeben, welcher sich allein um die Person Mustafa Kemal dreht. Der Personenkult um den „revolutionären Führer“ Atatürk wurde laut ÇAĞLAR vornehmlich von ihm selbst initiiert, später gar verfassungsrechtlich abgesichert und wird bis heute in der Türkei gepflegt (ÇAĞLAR 2003: 158f.). Im Jahr 1934 verlieh die türkische Nationalversammlung Mustafa Kemal im Zuge der Einführung von türkischen Familiennamen den Ehrennamen *Atatürk* (Vater der Türken) (GÜNAY 2012: 159).

Dieses agierte auch militärisch, indem alle Gebiete, die nicht von den Entente-Mächten besetzt waren, eingenommen und dem nationalistischen Repräsentativkomitee unterstellt wurden. Angesichts der vollkommenen Isolation der Regierung des Sultans erklärte diese sich bereit, gemeinsam mit dem Repräsentativkomitee auf nationaltürkischer Ebene zu arbeiten. Im Dezember 1919 wurden gemeinsame Wahlen organisiert, wobei sich zwei Drittel der Wähler für das Repräsentativkomitee entschieden. Dessen Mitglieder verlegten ihren Sitz nach Ankara im Zentrum des nicht besetzten Anatoliens (MATUZ, 2012: 271). Es entstand eine Doppelstruktur mit einer nationalen Regierung in Ankara und der Regierung des Sultans in Istanbul, wobei erstere aufgrund wachsender Unterstützung der Bevölkerung sowie militärischer Erfolge gegen griechische Besatzungsmächte die Unterstützung der Regierung des Sultans gewann. De facto bedeutete dies die Entrechtung des Sultans und die Republikwerdung der Türkei (MATUZ, 2012: 272f.).

Nachdem die Versuche Großbritanniens und auch Griechenlands, die Macht der Anhänger Mustafa Kemals einzudämmen, gescheitert waren, zogen am 19. Oktober 1922 die ersten Einheiten der Nationalen Befreiungsarmee feierlich in Istanbul ein. Schon am 1. November erklärten sie die Abschaffung des Sultanats. Gleichzeitig verlor der Sultan die Würde des Kalifen und verließ auf einem britischen Kriegsschiff die Türkei. Das Kalifat wurde formal zunächst aus innen- wie auch aus außenpolitischen Gründen beibehalten. Einerseits fürchtete man die Gegenwehr der tiefreligiösen Bevölkerungsschichten, andererseits wollte man ein Hindernis für einen militärischen Eingriff seitens des britischen Weltimperiums mithilfe der überlegenen indischen Muslime bewahren. Dem neuen Kalifen Abdülcemil II. wurde allerdings jegliche weltliche Macht entzogen (MATUZ, 2012: 274f.).

Im Jahr 1923 konnte aus einer gestärkten Position der Friedensvertrag von Lausanne unterzeichnet werden. In diesem wurde die Zugehörigkeit Anatoliens – einschließlich Türkisch-Armeniens und Türkisch-Kurdistans – zur Türkei ohne Einschränkung der Souveränität anerkannt (MATUZ, 2012: 276f.). Ostthrazien mit Edirne kehrte zur Türkei zurück, welche wiederum alle

arabischen Gebiete aufgab. Das Meerengebiet wurde entmilitarisiert und der türkischen Souveränität unterstellt. Trotz des starken Verlustes der nicht türkischen Gebiete konnte Mustafa Kemal aufgrund der erlangten politischen und wirtschaftlichen Souveränität die innertürkische Anerkennung gewinnen (ÇAĞLAR, 2003: 162f.).

Kemal begann bald, eine politische Organisation aufzubauen, im September 1923 kam es zur Gründung der Republikanischen Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi; CHP), welche in den folgenden Jahren die kemalistische Kulturrevolution in einem Einparteiensystem umsetzen sollte. Im Jahr 1923 erfolgten bereits Neuwahlen, bei denen Kemal ein eigenes Wahlbüro einrichtete, welches die Aufstellung von nur ihm ergebnen Kandidaten ermöglichte. Somit war kein Repräsentant der zweiten Liste im Parlament vertreten und jedwede Opposition aus dem Weg geschafft. Schon am 13. Oktober 1923 wurde Ankara zur neuen Hauptstadt erkoren und am 29. Oktober 1923 die Republik ausgerufen. Mustafa Kemal wurde am gleichen Tag zum Staatspräsidenten gewählt und behielt dieses Amt bis zu seinem Tod 1938 (ÇAĞLAR, 2003: 162f.).

Die Republikgründung am 29. Oktober 1923 schaffte eine zuversichtliche Sicht auf eine positivere Zukunft und gleichzeitig eine Abwertung der osmanischen Vergangenheit. Die politische Elite seinerzeit empfand einen radikalen Bruch mit der verlustreichen Vergangenheit auf politischer, aber auch auf kultureller und sozioökonomischer Ebene als unumgänglich, um eine Basis für eine Neuordnung und einen Übergang der türkischen Gesellschaft in eine neue und moderne Welt zu meistern (HÜTTEROTH und HÖHFELD, 2002: 347). Mustafa Kemal Paşa, welcher von der CHP-dominierten Nationalversammlung zum Präsidenten gewählt wurde, und seine Anhänger waren der Ansicht, dass nur eine rapide Modernisierung von oben sowie eine gleichzeitige Etablierung einer nationalen Identität zu dem von ihnen gewünschten Ziel eines aufstrebenden sicheren türkischen Nationalstaates führen können. Dies konnte allerdings nicht allein durch die Übernahme westlicher Technologien und Gesetzgebung erfolgen, sondern musste auch

aktiv vom Staat gefördert und im Volk aktiviert werden. Aus diesem Vorhaben heraus entwickelte Mustafa Kemal die sechs Staatsprinzipien, die auf dem Parteitag der Republikanischen Volkspartei 1931 durch die Einparteienregierung beschlossen wurden. 1937 wurden diese kemalistischen Prinzipien *Republikanismus*, *Populismus*, *Nationalismus*, *Laizismus*, *Etatismus* und *Reformismus/Revolutionismus* in die Verfassung aufgenommen und somit zur offiziellen Staatsideologie (KEYMAN, 2008: xxi; ÖZYÜREK, 2008: 209). Die Umsetzung der kemalistischen Reformen begann aber bereits zu Beginn der Republikgründung und richtete sich fast ausschließlich auf die Innenpolitik. Expansionsgedanken blieben in den Plänen, eine einheitliche Nation zu gründen, außen vor, was ebenfalls einen Bruch mit der osmanischen Vergangenheit bedeutete – nur die Bedeutung des Militärs zur Unterstützung der zentral verordneten Reformen blieb weiterhin erhalten.

Der *Republikanismus* galt der Ablehnung des Sultanats, der Befürwortung einer republikanischen Staatsform sowie der uneingeschränkten Volkssouveränität bei Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz. Ebenso wurde der *Populismus*, die Gleichheit aller Staatsbürger/-innen ohne jegliche Klassen, angestrebt. Angesichts der anfänglichen Einparteienherrschaft und des Umgangs mit Minderheiten in Bezug auf politische Ämter wurden diese Prinzipien nur zu Teilen umgesetzt (HÜTTEROTH und HÖHFELD, 2002: 23). Der von Kemal angestrebte *Nationalismus* zeigt eine Besonderheit, indem die nationale Zugehörigkeit nicht anhand ethnischer oder sprachlicher, sondern, in Anlehnung an die Millet-Tradition des Osmanischen Reiches, an religiösen Kriterien sowie am Territorium des Staates festgemacht wird. Dementsprechend wurden alle, die als Muslime auf dem Boden der Republik lebten, als das Staatsvolk der Republik Türkei definiert (GÜNAY, 2012: 134f.). Diese Definition wurde bereits im Rahmen des Lausanner Friedensvertrages festgelegt und hatte zunächst die Absage an ein autonomes Kurdistan sowie die Einigung auf einen Bevölkerungsaustausch zwischen christlichen und muslimischen Griechen als unmittelbare Folge. Bis auf wenige Ausnahmen hauptsächlich in den Städten entstand so eine religiös homogene Bevölkerung

(GÜNAY, 2012: 136; KREISER, 2001: 52). Darüber hinaus führte diese Definition auch in Bezug auf die muslimischen Minderheiten zu ebenso weitreichenden Konsequenzen, die bis heute Auswirkungen auf die türkische Gesellschaft haben (GÜNAY, 2012: 134f.). Ethnisch nicht türkische, aber muslimische Minderheiten¹⁰ wie Kurden, Araber, Albaner und Lazen wurden nicht als Minderheiten, sondern als Bestandteile der türkischen Nation anerkannt. Mit fehlender staatlicher Anerkennung blieb es diesen Gruppen verwehrt, eigene Schulen zur Unterrichtung in der jeweiligen Muttersprache zu betreiben oder auch Medien in der jeweiligen Sprache zu veröffentlichen. Zudem wurden sie Ziel einer intensiven Assimilierungspolitik, die eine Türkifizierung ähnlich wie zur Jungtürkenzeit verfolgte. Aber selbst mit anerkanntem Minderheitenstatus, der nur den drei historischen Millets (Griechen, Armenier und Juden) zugestanden wurde, waren deren kulturelle Rechte sehr beschränkt. Die Zahl der nicht muslimischen Minderheiten war zudem durch die Ermordung und Vertreibung der Armenier und die Zwangsumsiedlungen der Griechen bereits marginal. Minderheiten wurden generell vom türkischen Staat als eine Bedrohung des homogenen Nationalstaates empfunden (GÜNAY, 2012: 136ff.).

Die im osmanischen Reich gelebte hohe Bedeutungszuschreibung der Religion sollte mittels der Einführung des *Laizismus* unter staatliche Kontrolle gebracht werden. Der türkische Laizismus sollte also keine Trennung zwischen Religion und Staat, sondern eine Unterordnung der Religion herbeiführen (WHITE, 2008: 357, 2003: 35). Das Kalifat wurde abgeschafft, die Scharia-Gerichte durch ziviles Recht europäischer Vorbilder ersetzt. Gleichzeitig wurde ein „Gesetz zur Vereinheitlichung der Bildung und Erziehung“ verabschiedet sowie das Amt für Religionsangelegenheiten gegründet, welches die Verwaltung und Organisation aller religiösen Institutionen übernehmen sollte (ÇAĞLAR, 2003: 163). Verschiedene politische Ämter wurden weiterhin an islamische Gelehrte übertragen, und der Religionsunterricht wurde

¹⁰ Dies galt auch für Aleviten, eine muslimische, aber nicht sunnitische Religionsgemeinschaft (GÜNAY 2012: 136).

verpflichtend. Somit hat für ÇAĞLAR die Türkei bis heute einen theokratischen Charakter (ÇAĞLAR, 2003: 173). Allerdings sollte die Religion zur Privatangelegenheit der Bürger/-innen werden und somit aus dem öffentlich-staatlichen Bereich zumindest sichtbar verdrängt werden. Es sollte ein öffentlicher Raum geschaffen werden, in dem Rationalität und Sachlichkeit vorherrschen und die als irrational bewerteten religiösen Regeln und Beschränkungen beseitigt werden (GÜNAY, 2012: 162f.). Die grundsätzliche Vorrangigkeit der Staatsinteressen sollte sich, dem Prinzip des *Etatismus* folgend, auch auf die soziale, kulturelle und ökonomische Ebene beziehen (HÜTTEROTH und HÖHFELD, 2002: 23). Einerseits blieben die staatlichen Eingriffe in die Wirtschaftspolitik eher gering, andererseits entstand im ökonomischen Sektor eine Dominanz der bürokratischen Eliten, welche mit dem aufsteigenden industriellen Bürgertum verschmolz (GÜNAY, 2012: 152).

Weitreichende Reformen (*Revolutionismus/Reformismus*) wie die Einführung des gregorianischen Kalenders, die Verbannung religiöser Symbole aus dem öffentlichen Leben, die Einführung türkischer Familiennamen sowie Ortsnamen bei gleichzeitiger Vernichtung ursprünglich existierender Namen führten zu einem wachsenden Unmut in der Gesellschaft. Als Höhepunkt der kemalistischen Kulturrevolution galt die Einführung des international gebräuchlichen Ziffernsystems und schließlich auch der lateinischen Schriftzeichen, dieser Umsturz entzog den traditionellen Intellektuellen ihr wichtigstes Medium. Zur Abschaffung der arabischen Schriftzeichen gehörte gleichsam die Konstruktion einer „neuen“ türkischen Sprache, da es bis dato kein einheitliches gesprochenes Türkisch gab. Das eigens dafür eingerichtete Institut für Türkische Sprache sollte diese erst etablieren und wurde in Verbindung mit der Abschaffung des arabischen und persischen Unterrichts mit der Gründung einer staatlichen Einheitsschule sowie mit Alphabetisierungskampagnen betraut (ÇAĞLAR, 2003: 174ff.; GÜNAY, 2012: 157f.).

Die Durchsetzung der Reformen wurde hauptsächlich von national denkenden Städtern, Beamten, der Armee und dem Bildungsbürgertum

getragen und ließ die Mehrheit der Landbevölkerung, deren gesellschaftliche und wirtschaftliche Bedingungen sich kaum änderten, außen vor (HÜTTEROTH und HÖHFELD, 2002: 23). Die Volksvertreter kamen aus den Reihen der Zivil- und Militärbürokratie der Mittelschicht und ein bestimmter Teil aus der Reihe der islamischen Gelehrten sowie aus der Avantgarde der Oberklasse, während Repräsentanten aus der Arbeiter- und Bauernschaft fehlten (ÇAĞLAR, 2003: 166–167). Dabei nahmen diese den Großteil der gesamten türkischen Bevölkerung ein. Genau diesem Teil der Bevölkerung wurde eine Rückständigkeit, eine zu geringe Bildung, eine Verhaftung in primordialen und religiösen Konzepten unterstellt, sodass die Umsetzung der Reformen nur auf autoritärem Wege stattfinden könne, da sie noch nicht bereit für eine Demokratie seien. Diese müssten zunächst „zivilisiert“ werden. Mit dieser Überzeugung wurde jegliche politische Opposition oder auch oppositionell eingestellte Medien ausgeschaltet, da man die Umsetzung der Reformen angesichts der nicht gefestigten eigenen Position gefährdet sah (GÜNAY, 2012: 147). Versuche, weitere Parteien zu akzeptieren, zeigten dem Regime schnell das große reaktionäre Potenzial der Bevölkerung und wurden infolgedessen wieder unterdrückt, indem 1931 auf dem Parteikongress das politische System des Landes als ein Einparteienregime definiert wurde. Die Abwendung von demokratischen Systemen in Europa übte ebenfalls ihren Einfluss auf die immer autoritärer regierende CHP aus. Jegliches unabhängige Gedankengut sollte neutralisiert werden, Arbeiterorganisationen wurden verboten und dem Staat unterstellt. Dem Personenkult rund um Atatürk wurde durch die Errichtung zahlreicher Statuen im ganzen Lande Rechnung getragen. Alle vier Jahre wurden zwar Wahlen abgehalten, allerdings stand den Wählern nur eine Liste aus der CHP zur Verfügung, die diese selbst zusammenstellte. Als demokratische Errungenschaft dieser Zeit ist allerdings die Einführung des Frauenwahlrechts 1934 zu benennen. Diese fällt in das Vorhaben der CHP, „jene politische Kraft [zu] sein, die die Menschen zu aufgeklärten, rationalen und säkularen Individuen erzieht. Der Missionierungs- und Erziehungsanspruch der Partei und ihrer Führer gegenüber der breiten Gesellschaft förderte die Vorherrschaft der Bürokratie und den Elitismus“

(GÜNAY, 2012: 151). Nur mittels einer Übernahme der kemalistischen Werte und eines westlich geprägten Lebensstils war es Menschen aus der Bevölkerung möglich, ein politisches Mitspracherecht zu erlangen. Dabei wurde der westliche Lebensstil vorrangig mit sichtbaren Elementen wie Symbolen, Kleidung und kulturellen Handlungen verbunden, die häufig im „Widerspruch zu der lokalen islamisch geprägten Kulturtradition standen“ (GÜNAY, 2012: 160).

Mit dem Ziel, in jeglicher Hinsicht denselben Entwicklungsstand wie die zeitgenössischen westlichen Nationen zu erlangen, entstand eine hierarchische Spaltung zwischen der angestrebten westlichen, modernen, zeitgenössischen und aufgeklärten Bevölkerungsschicht und der als altmodisch, rückständig, orientalistisch und damit traditionell geprägt wahrgenommenen Bevölkerung, welcher eine offen nach außen getragene Geringschätzung seitens der Elite entgegengebracht wurde (GÜNAY, 2012: 153ff., 161). Zudem entzogen Atatürks Reformen einem Großteil der Bevölkerung ein Orientierungssystem, das ein Jahrhundert lang Gültigkeit besaß, ohne ein neues Wertesystem zu errichten, mit welchem sich dieser Teil identifizieren konnte (HÜTTEROTH und HÖHFELD, 2002: 344f.; SEISER, 2006: 70). Aus dieser Unterscheidung entwickelten sich auch die selbstreferenziellen Kategorien des Islamismus und des Kemalismus, die nicht als analytische Kategorien als solche verwendet werden können. Mit der Zuschreibung als Kemalisten beziehungsweise Islamisten ist je ein komplexes System an Normen, Glauben und Handlungen verbunden, beide stehen sich als konkurrierende Gruppen im türkischen öffentlichen Leben gegenüber, auch wenn sich die Parameter im alltäglichen Leben eher überlappen und kontinuierlich verlaufen (WHITE, 2003: 8). Daraus resultieren bis heute anhaltende Konflikte, die an den Auseinandersetzungen mit dem kurdischen Teil der Bevölkerung, aber auch an den immer wiederkehrenden Re-Islamisierungstendenzen zu sehen sind, die sich wiederum in der politischen Entwicklung in den folgenden Jahrzehnten widerspiegeln. Auf diese soll im folgenden Kapitel skizzierend eingegangen werden.

2.2 Der unstete Weg zur Demokratie

Auch wenn die neue Republik mit jeglichen Mitteln einen Bruch mit der osmanischen Vergangenheit herbeiführen wollte, so standen doch einige Reformen, aber vor allem die Art, wie sie durchgesetzt wurden, klar im Erbe des Osmanischen Reiches. Die Orientierung am Westen und insbesondere der Versuch, den Einfluss der Religion auf die Staatsgeschäfte zu minimieren, sind bereits in den von Sultan Mahmut II. eingeleiteten und durch seinen Sohn Abdülmecit I. durchgesetzten Tanzimat-Reformen zu finden und wurden in den folgenden Jahrzehnten von den Jungtürken und dann von den Kemalisten weiter ausgebaut (GÜNAY, 2012: 62,171). Somit sind die Reformen im Zeichen des von Kemal Atatürk eingeführten Laizismus eher als eine Fortführung der vorangegangenen Entwicklungen zu sehen. Beibehalten wurde auch das Vorgehen der Umsetzung. Das Modernisierungsprogramm wurde zentralistisch von oben dem Volke aufoktroziert. Der Staat geriert sich weiterhin als Vater Staat (*devlet baba*) – als ein paternalistischer Staat, der den unmündigen Kindern, den neuen Staatsbürger/-innen, übermächtig gegenübersteht und ihnen den rechten Weg zeigt. Die Gründung der Türkischen Republik sowie die kemalistische Kulturrevolution waren nicht das Ergebnis einer Volksbewegung, sondern eines Modernisierungsprojektes, welches von den elitären Riegen der neu gegründeten Nation durchgeführt wurde. Auch personell gesehen wurden die Reihen der CHP durch Personen gefüllt, die schon dem Komitee für Einheit und Fortschritt der jungtürkischen Zeit angehörten (GÜNAY, 2012: 171). Nachdem der „Vater der Türken“ verstorben war, trieb die CHP¹¹ mit autoritärem Stil die Spaltung zwischen der Elitenkultur und der Alltagskultur der überwiegend agrarisch geprägten Gesellschaft weiter voran. Zur osmanischen Zeit galt der Islam als eine Art Bindeglied zwischen diesen beiden Kulturen, welches nun aufgrund der schon beschriebenen Spaltung durchbrochen wurde (GÜNAY, 2012: 172). Zudem wurden zivilgesellschaftliche Institutionen wie beispielsweise die türkische

¹¹ Nach Atatürks Tod 1938 wurde sein langjähriger Weggefährte und vorheriger Premierminister İsmet İnönü zum nicht abwählbaren Parteivorsitzenden ernannt.

Lehrerunion, der nationale türkische Studentenbund, die türkische Frauenunion oder Gewerkschaften während der Phase des Einparteiensystems geschlossen oder staatlich infiltriert. Somit lag jedwede legitimierte politische Macht in den Händen der CHP und der elitären Riege, die die Ämter der staatlichen Institutionen besetzten. Andere soziale Gruppen und ihre Belange wurden nicht vertreten. Es war zwar durchaus möglich, der bürokratischen Staatselite auch aus anderen gesellschaftlichen Schichten beizutreten, doch nur unter Aneignung der kemalistischen Lebensweise und Weltsicht. Dieser Eintritt war mit einem Status- und Machtgewinn sowie oft auch wirtschaftlichen Aufstieg verbunden, sodass sich diese Personen nicht mehr mit den Bedürfnissen ihrer Herkunftsgruppe auseinandersetzten (ÇAĞLAR, 2003: 176f.; GÜNAY, 2012: 174; WHITE, 2008: 361f.). Der wachsende staatliche Apparat sah sich mehr in der Rolle der Sicherung der kemalistischen Ideale, als der demokratischen Vertretung des Volkes. Dies ging mit einer ökonomischen Stagnation und teils gar Verschlechterung für den Großteil der Gesamtbevölkerung, die zu 80 Prozent aus Kleinbauern bestand, einher und führte zu einer immer stärker werdenden Unzufriedenheit mit der Regierung innerhalb der Bevölkerung (GÜNAY, 2012: 178ff.). Aufgrund dieser Entwicklung, aber auch aufgrund der Machtverschiebung auf internationaler Ebene, welche eine Abhängigkeit von den USA mit sich brachte, traf die Regierung bewusst die Entscheidung, ein Mehrparteiensystem einzuführen. Dem abrupten Übergang fehlte eine Vorbereitungsphase, in der sich demokratische Regeln, Verhaltensweisen und Institutionen bilden konnten. Entsprechend konnte sich eine demokratische Kultur erst mit der Zeit entwickeln, was sich in den militärischen Interventionen und der Spielart der türkischen Demokratie der folgenden Jahrzehnte widerspiegelt (GÜNAY, 2012: 185). Denn selbst die Demokratie wurde insoweit kontrolliert, als Parteien, die im Widerspruch zum Kemalismus standen, verboten beziehungsweise gar nicht erst zugelassen wurden. Somit konnten sich weder klassenspezifisch, religiös noch ethnisch geprägte Parteien zu Beginn des Mehrparteiensystems etablieren, ideologische Ausprägungen blieben eher gering. „Das Fehlen von Parteien, die klassenspezifische Interessen vertraten, führte dazu, dass das

Ausspielen von Gegensätzen zwischen städtischer und ländlicher Gesellschaft und Kultur ideologische Auseinandersetzungen um divergierende Klasseninteressen ersetzt“ (GÜNAY, 2012: 189). Die Schwerpunkte wurden im Rahmen der kemalistischen Prinzipien eher auf die Liberalisierung der Marktwirtschaft gelegt. Dennoch wurde mit der Absicht, die Wählergunst der Mehrheitsbevölkerung zu gewinnen, die Rhetorik der CHP und der neu entstanden Demokratischen Partei¹² (Demokrat Partisi; DP) toleranter gegenüber religiösen Themen, sodass die Kommunikation und der Austausch zwischen den politischen Vertretern und der breiten Bevölkerung gefördert wurden. Die DP stieß gerade in den anatolischen Provinzen, in denen sie gezielt Wähler, aber auch Funktionäre für die Partei rekrutierte, auf großes Interesse. Die DP konnte bereits bei den ersten vorgezogenen Wahlen, obwohl sie sich erst in der Aufbauphase befand, 62 von insgesamt 465 Abgeordnetensitzen erlangen. Während die CHP weiterhin den Erhalt des Status quo, den Etatismus, Bürokratismus und Autoritarismus repräsentierte, stand die DP für Veränderung, folgte dem Zeitgeist einer kapitalistischen Wirtschaft und wurde zu einem Sammelbecken eines breiten Oppositionspotenzials, was es ihr erschwerte, längerfristig eine einheitliche Linie zu entwickeln. Sie bediente sich einer religiös-konservativen Rhetorik und Symbolik als Gegengewicht zur Säkularisierungspolitik der CHP. Die Vertreter der CHP reagierten mit Abschätzigkeit auf diese Ausrichtung. So entwickelte sich der politische Wahlkampf der beiden Parteien immer mehr zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Zentrum und der vernachlässigten Peripherie. Der kulturelle und gesellschaftliche Bruch zwischen den städtischen und ländlichen Lebensstilen, gesellschaftlichen Strukturen und Traditionen wurde somit politisiert (GÜNAY, 2012: 190). Der Ruf der CHP verschlechterte sich zunehmend, was sie veranlasste sowohl in Bezug auf ihre strikte Säkularisierungspolitik als auch in Bezug auf die staatliche Kontrolle der Wirtschaft etwas liberaler zu agieren. Diese sanfte Öffnung konnte das

¹² Die Demokratische Partei wurde im Januar 1946 von vier ehemaligen CHP-Angehörigen gegründet; sie entstammten einer oppositionellen liberaleren Gruppe innerhalb der Partei (GÜNAY 2012: 187).

Ergebnis der zweiten demokratischen Wahl im Jahr 1950 nicht mehr abwenden. Die DP gewann die absolute Mehrheit der Stimmen. Somit befand sich die CHP das erste Mal in der Opposition (GÜNAY, 2012: 186f.; WHITE, 2008: 361f.). Neben Reformen für eine freie Marktwirtschaft und dem Aufbau der Infrastruktur in den abgelegenen Gebieten, welche vor allem den peripheren Agrarsektoren zugutekamen, erließ die DP Gesetze, die einen pragmatischeren Umgang mit der Durchsetzung des Laizismus zuließen. So wurden vorherige Verbote sowie Vorschriften gelockert und ermöglichten so eine neuere religiöse Entfaltung. So war es beispielsweise Muslimen wieder erlaubt, die Pilgerreise nach Mekka anzutreten oder den Gebetsruf wieder in arabischer Sprache erklingen zu lassen. Zusätzlich zur Zunahme religiöser Freiheiten auf politisches Geheiß strömten in immensen Zahlen Binnenmigranten aus den ländlichen Gebieten in die Städte und brachten ihre von Traditionen geprägten kulturellen Praktiken mit. Diese beiden Entwicklungen führten zu einer neuen Sichtbarkeit der Religion in der Öffentlichkeit. Diese Wiederbehauptung fand weniger als ein politischer Islam statt, sondern vielmehr als eine „Massenkultur“, welche dennoch der kemalistischen Vision widersprach. Zudem äußerten sich die traditionalistischen Kreise der Parteifunktionäre immer häufiger pro-islamisch in der Öffentlichkeit. Während die DP in ihrer ersten Amtszeit auch mithilfe des Marshallplans ein sehr rasches Wirtschaftswachstum der Türkei vorweisen konnte, nahm dieses schon in der zweiten Amtszeit rapide ab, und eine erneute Inflation ließ die Gehälter der Bürokraten, aber auch der Armeefunktionäre schmelzen. Zusätzlich wurde der Kurs der DP zunehmend autoritär, was ihre Popularität sinken ließ. All diese Entwicklungen führten schlussendlich im Mai 1960 zu einem Putsch seitens einer jungen Riege des Militärs (ÇAĞLAR, 2003: 184–185; GÜNAY, 2012: 207; WHITE, 2008: 361–362).

Das Militär wurde von Mustafa Kemal auserkoren, seine Reformen zu schützen und in den Militärakademien weiter zu lehren, und sollte dieser Pflicht noch mehrmals im Laufe der Geschichte nachkommen. Die

Militärjunta¹³, setzte die Regierung ab, verbot die DP und verurteilte deren Funktionäre. Für den Übergang bildeten diese das Komitee für Nationale Einheit. Diesem war an einer raschen Einführung einer demokratisch gewählten Regierung gelegen und erarbeitete eine neue Verfassung, welche die vorherige Politik zu justieren versucht hatte, indem sie mehr zivile Rechte einführte und die Vielfalt der türkischen Gesellschaft berücksichtigte – ein Novum seit der Republikgründung. Es wurde nun versucht, von der „radikalen Säkularisierungspolitik der ersten Jahre“ (GÜNAY, 2012: 210) abzuweichen und gleichzeitig den Islam dem System anzupassen. Mittels einer konstruierten Differenzierung zwischen einem „rückständigen“, mit den kemalistischen Idealen der Republik nicht vereinbaren Islam und einem „guten, aufgeklärten“ Islam sollten die observant muslimischen und die streng säkularen Bevölkerungsteile harmonisiert werden¹⁴. Neben der Einführung eines Verfassungsgerichtshofes und des Senates als Kontrollorgan des Parlaments wurde auch ein Nationaler Sicherheitsrat (Milli Güvenlik Kurulu, MGK) gegründet, welcher die Macht des Militärs und dessen Einfluss auf die Politik fest verankerte (GÜNAY, 2012: 208ff.). Schon im Oktober 1961 fanden die ersten Neuwahlen statt und das politische Geschehen begann von vorn mit ähnlichem Ausgang.

Die CHP konnte nur einen sehr knappen Wahlsieg gegenüber der neu gegründeten Gerechtigkeitspartei (Adalet Partisi , AP), welche die Mitte-rechts-Politik der DP weiterführte, erringen. Ferner traten auch weitere neue Parteien auf das politische Parkett, welche ebenfalls hohe Stimmengewinne verzeichnen konnten. Der CHP gelang es folglich nicht eine stabile Mehrheit zu erringen, was in den kommenden 20 Jahren keiner Partei gelang. Da eine Koalition der beiden großen Parteien CHP und AP schon nach zwei Jahren scheiterte, suchten fortan beide Parteien ihre Koalitionspartner rechts und links des politischen Spektrums. Somit gewannen auch sehr extrem

¹³ Der Begriff Junta kommt aus dem Spanischen und bedeutet „Regierung“. Diese besteht aus einem Offizier oder einer Offiziersgruppe, welche die gesamte Regierungsgewalt inne hat.

¹⁴ Diese neue Sichtweise sollte unter anderem durch die Aufklärung und entsprechende Schulen staatlicher Imame in die Bevölkerung weitergetragen werden (GÜNAY 2012: 210).

ausgerichtete Parteien politische Kontrolle wie beispielsweise die Partei der Nationalistischen Bewegung (Miliyetçi Hareket Partisi; MHP), welche dem Geiste der demokratischen Verfassung widersprach, aber immer wieder unter der Führung der Gerechtigkeitspartei AP von Demirel aufgenommen wurde (ADANIR, 1995: 100).

Der militärische Eingriff von 1960 führte in den folgenden Jahren nicht zu der erhofften Stabilität, sondern zu einer Fragmentierung und Polarisierung auf der politischen Ebene (GÜNAY, 2012: 212ff.). Diese Tendenz war ebenso in der gesellschaftlichen Sphäre zu beobachten. Die Zusammensetzung und Strukturierung der Gesellschaft wurde durch die wirtschaftlichen Veränderungen, die Annäherung an eine kapitalistische Marktwirtschaft, nachhaltig beeinflusst. Die einseitige Entwicklung in den städtischen Zentren und die gleichzeitige Vernachlässigung Zentralanatoliens sowie des Südostens des Landes verfestigte die Kluft zwischen städtischen Eliten und der Landbevölkerung einerseits und fachte andererseits die Landflucht und somit große Migrationsbewegungen an (GÜNAY, 2012: 218). Die kulturellen und politischen Spaltungen spiegelten sich bald auch in der Segmentierung des schnell wachsenden städtischen Raumes wider. Die zahlreichen Zuwanderer aus der Peripherie siedelten sich an den Stadträndern oder den freigewordenen Vierteln abgewanderter nicht muslimischer Minderheiten an, während die urbanen Eliten in den zentralen Stadtvierteln lebten. Die so entstandene Segmentierung nach religiösen, ethnischen oder regionalen Zugehörigkeiten des städtischen Raumes und die rasant wachsenden Gecekondu-Siedlungen führten zu einer erneuten Sichtbarwerdung der Landbevölkerung, welche ein entsprechendes Wählerpotenzial aufwies und somit bei den Politikern neue Aufmerksamkeit erhielt (GÜNAY, 2012: 221). Auch die CHP erkannte dieses Potenzial, setzte sich über den kemalistischen Populismus hinweg und fokussierte soziale Ungerechtigkeiten (GÜNAY, 2012: 242f.). Aus der Perspektive linker Intellektueller stellten die Binnenmigranten die potenzielle Arbeiterklasse dar, ohne dass ein solches Klassenbewusstsein innerhalb dieser Gruppe entstand. Die Klassenrhetorik der linken Bewegung blieb theoretisch und konstruiert und konnte somit die eher konservativen

Massen der Arbeitsmigranten nicht mobilisieren. „Stattdessen wurden immer mehr ethnisch-religiöse, kulturelle und regionale Identitäten im Klassenkontext neu interpretiert. Die Tatsache, dass einzelne ethnische oder religiöse Gruppen sich im rechten oder linken politischen Lager wiederfanden, kann als eine Kontinuität historischer Entwicklungen betrachtet werden [...]“ und verdeutlicht die Überlagerung der lang existierenden verschiedenen kulturellen Gemeinden durch die neu entstandene funktionale, sozioökonomische Differenzierung der Gesellschaft (GÜNAY, 2012: 221f.). Diese separierenden Tendenzen auf gesellschaftlicher und politischer Ebene führten zu bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen linken und rechten Positionen, die sowohl auf den Straßen als auch in der Regierung ausgefochten wurden und schlussendlich zu einem erneuten Putsch 1980 seitens des Militärs führten. Während die liberalen Bestimmungen der Verfassung von 1961 den linken Bewegungen Aufwind verschaffte, schadete der erneute Putsch gerade den sozialen Bewegungen wie beispielsweise den Gewerkschaftsverbänden und anderen linken Gruppierungen dauerhaft. Es folgten tiefgreifende Repressionen inklusive Verhaftungen und Exekutionen, die hauptsächlich die politische Linke betrafen. Die sozialistische Bewegung in der Türkei hatte somit nicht nur mit der internationalen Diskreditierung des Sozialismus dieser Zeit zu kämpfen, sondern auch mit der Tatsache, dass es lebensgefährlich war, sich links zu positionieren (ADANIR, 1995: 106; ÇAĞLAR, 2003: 190). Die eingesetzte Militärführung strebte wieder die kemalistische klassenlose homogene Gesellschaft an und versuchte, die klassenspezifischen, ethnischen und ideologischen Brüche auf politischer Ebene mit der Betonung gemeinsamer konservativer Werte zu überwinden. Um einen Gegenpart zu linken Ideologien zu schaffen, modifizierten die Regierung und das Militär die kemalistische Staatsideologie. Unter dem Begriff Türkisch-islamische Synthese verstand man die Verschmelzung von türkischer nationalistischer und sunnitisch-muslimischer Identität als zentralen Anker eines neuen religiös geprägten Nationalismusverständnisses. Die Hoffnung lag darin, dass dieser vom Militär initiierte Islam eine sozial verbindende Kraft darstellt, welche die gespaltene Gesellschaft zusammenführen sollte und die links

orientierten Ideen der türkischen Jugend durch religiöse Kultur ersetzen sollte. Es folgte eine Förderung von Moscheebauten, eine Expansion religiöser Bildungseinrichtungen, eine Reorganisation des gesamten Kultur- und Bildungslebens sowie eine systematische Popularisierung des Islams (ADANIR, 1995: 102; ATAÇ et al., 2008b: 9; ÇAĞLAR, 2003: 191; ÖZYÜREK, 2008: 213). Dieses Mal dauerte der Demokratisierungsprozess deutlich länger. Erst im November 1983 kam es zu den ersten Parlamentswahlen, zu welchen nur drei der fünfzehn neu entstandenen Parteien aufgrund der Einschränkungen seitens des Nationalen Sicherheitsrates antreten durften. Aus diesen ging die Mutterlandspartei (Anavatan Partisi; ANAP) unter Özal, eine Sammelpartei für konservative, religiöse, nationalistische und wirtschaftsliberale Kreise, mit 45,15 Prozent der Stimmen als Sieger mit deutlichem Abstand zu den anderen Parteien hervor (ADANIR, 1995: 107f.; GÜNAY, 2012: 262f.). Unter Turgut Özal verfolgte die ANAP einen neoliberalen Ansatz mit pragmatischen und sachorientierten Maßnahmen, um die Türkei in Bezug auf eine liberale Marktwirtschaft bei gleichzeitigem religiös-moralischen Diskurs zu modernisieren. Wie keine andere Partei zuvor versöhnte sie „widersprüchliche Werte wie Konservatismus, Islamismus, Liberalismus, Westorientierung, Modernisierung, Fortschrittsglaube, Unternehmergeist und soziale Verantwortung“ (GÜNAY, 2012: 269). Innerparteiliche Streitigkeiten, eine steigende Inflation sowie die Gründung neuer Parteien wie der liberal-konservativen Partei des Rechten Weges¹⁵ (Doğru Yol Partisi, DYP) und der islamistischen Wohlfahrtspartei (Refah Partisi; RP) führte zu einem Erfolgsverlust der ANAP (ADANIR, 1995: 107f.; GÜNAY, 2012: 270f.). Während die links von der Mitte angesiedelten Parteien eher mäßige Wahlerfolge bestreiten konnten, erfuhren die religiös-nationalistischen Mitte-rechts-Parteien ganz im Sinne der Türkisch-islamischen Synthese weiterhin einen Wählerzulauf (GÜNAY, 2012: 275f.). Durch die pro-islamischen Bedingungen seit den 80er-Jahren, eine von Korruptionsvorwürfen geplagte Regierung sowie einen empfundenen Werteverfall durch die wirtschaftliche Liberalisierung und die dadurch geförderte Konsumgesellschaft bei sich

¹⁵ Nachfolgepartei der DP

öffnender sozialer Schere gelang es der islamistischen RP 1994 bei den Lokalwahlen, die Bürgermeisterpositionen der wichtigsten Großstädte unter anderem auch in Ankara und Istanbul zu übernehmen (GÜNAY, 2012: 285f.). Gestützt wurde diese Partei durch eine seit den 1980er-Jahren entstandene Schicht islamistischer Intellektueller, welche immer mehr am öffentlichen Diskurs teilnahm. Diese forderte mehr Demokratie, mehr Menschenrechte sowie mehr persönliche Freiheiten und sprach sich gegen die Einschränkungen des laizistischen kemalistischen Systems aus. „Im Vergleich zu früheren islamistischen Intellektuellen konzentrierte sich der Diskurs dieser neuen Generation nicht mehr auf den Islam als ein Gegenkonzept zum Westen, sondern beschäftigte sich vornehmlich mit dem Konflikt zwischen dem islamischen Gesellschaftskonzept und einer marktwirtschaftlich organisierten industriellen Zivilisation“ (GÜNAY, 2012: 287). Daraus ergab sich ein weit gefächerter Wähler- und Mitgliederzulauf aus der professionellen Mittelklasse, der Studierendenschaft und sogar aus den übrig gebliebenen sozialistisch geprägten Bevölkerungsteilen. Vormalige Sozialisten wurden aktive Mitglieder der Wohlfahrtspartei, da sie diese als einzigen Repräsentanten einer sozialdemokratischen Ideologie anerkannten (WHITE, 2003: 126).

In den anatolischen Provinzstädten entstand mit der wirtschaftlichen Liberalisierung eine aufstrebende islamistische Bourgeoisie, die sich offen zum islamischen Glauben und einem an der Moderne orientierten Lebensstil bekannte. Diese neue soziale Klasse verstand sich als öffentlich sichtbares Gegengewicht zur kemalistischen Elite. Sichtbar wurde dieses neue Identitätsmodell vor allem an islamischen Symbolen wie beispielsweise den modernen städtischen Formen des Kopftuches. Eines der Hauptthemen der islamistischen Bewegung wurde die Zulassung von Kopftuch tragenden Schülerinnen in weiterführenden Schulen, Universitäten und öffentlichen Einrichtungen. Diese Forderung spiegelte keinen traditionellen, sondern einen sozioökonomischen Wandel wider. Junge Frauen aus dem konservativen Umfeld forderten ihr Recht auf Bildung und Teilhabe an der Öffentlichkeit auch mit einer religiösen Identität ein. Diese Bewegung ist keinesfalls als homogen zu betrachten, auch innerhalb dieser zeigte sich eine zunehmende

soziale Fragmentierung (GÜNAY, 2012: 289; ÖZYÜREK, 2008: 211f.). Dennoch verstärkten sich in der Selbst- und Fremdzuschreibung die polarisierenden Gruppenidentitäten mit den Islamisten auf der einen und den Kemalisten auf der anderen Seite. In den säkularen Medien kursierten die westlich geprägten Bilder radikaler Islamisten, die die Angst vor iranischen Zuständen schürten. Die islamistischen Wählerschichten kritisierten die unmoralischen, dem Westen unterworfenen Lebensstile der Säkularen. Diese Auseinandersetzung fand nicht nur über mediale Darstellungen statt, sondern zeigte sich vermehrt auf lokaler Ebene im Alltag und erschwerte das Ausleben „sich ideologisch gegenseitig ausschließender Lebensweisen“ (GÜNAY, 2012: 298). Trotz der Aufwertung des Islams in der Politik blieb die Rolle des Islams in der Öffentlichkeit und in politischen Sphären weiterhin ein Streitpunkt (WHITE, 2008: 357). So schaltete sich nach einigen Grenzüberschreitungen seitens der RP der Nationale Sicherheitsrat ein und erklärte den reaktionären Islamismus zur ernsthaften Gefahr für die nationale Sicherheit und begann mit einer „Säuberungsaktion“ gegen die „islamistische Infiltrierung“, die zum Rücktritt Erbakans und schließlich zum Verbot der RP durch den Verfassungsgerichtshof im Jahr 1998 führte (AHMAD, 2008: 258; GÜNAY, 2012: 312f.). Es folgten Gerichtsverfahren gegen mehrere RP-Bürgermeister, unter anderem auch gegen den populären Istanbuler Bürgermeister Recep Tayyip Erdoğan, wegen Hetzerei gegen die laizistische Grundordnung der Türkischen Republik (AHMAD, 2008: 258; WHITE, 2003: 118). Die Verurteilung zu einer Haftstrafe und deren Verbüßung konnten die zuvor gewonnene Popularität Erdoğans nicht schwächen, was sich einige Jahre später zeigen sollte. In den folgenden Jahren kam es zu einer politischen Aussöhnung zwischen den linken und rechten politischen Lagern, um gemeinsam das kemalistische Modell des Staates gegen den Aufstieg der Islamisten zu schützen. Es wurden weitreichende Reformprogramme und auch Änderungen der Verfassung vorgenommen. Dies führte zur Aufnahme der Türkei als offizieller EU-Beitrittskandidat (GÜNAY, 2012: 318ff.). Diese Entwicklung konnte angesichts der desaströsen Wirtschaftsentwicklung, erneuter inner- und interparteilicher Spannungen sowie abermaliger Korruptionsskandale die Abrechnung der

Wähler mit dem politischen System der vergangenen Jahrzehnte nicht aufhalten. Bei vorgezogenen Neuwahlen im November 2002 schaffte es keine der in der letzten Legislaturperiode im Parlament vertretenen Parteien, die 10-Prozent-Hürde zu überwinden.

Die absolute Mehrheit im Parlament erreichte die von Recep Tayyip Erdoğan, ein Jahr zuvor gegründete „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“ (Adalet ve Kalkınma Partisi; AKP). Als einzige Oppositionspartei gelang der zuvor nicht im Parlament vertretenen CHP mit circa 20 Prozent der Stimmen der Einzug in die Nationalversammlung. Die CHP repräsentierte mehrheitlich die Stimmen der zerrütteten Wählerschaft links von der Mitte, während die AKP die Wähler rechts der Mitte vereinen konnte. Dennoch galt die CHP als Vertreter der kemalistischen Elite, während die AKP sich als Partei der Benachteiligten gerierte. Sie versprach einen Neuanfang, führte die Neoliberalisierung der Wirtschaft, die Anti-Establishment-Rhetorik und den EU-Reformprozess der vorherigen Parteien, aber auch die eifrige Basisarbeit der vorherigen RP fort (GÜNAY, 2012: 334ff.).

Der Sieg der AKP 2002 und deren bis heute anhaltender Erfolg zeigen die erfolgreichen Bemühungen, den politischen Islam in der Türkei zu modernisieren. Erdoğan entstammt einer jungen Generation engagierter Politiker, die sich von der traditionellen islamistischen Partei abgespalten hatten, und stand zu dieser Zeit für die Versöhnung des politischen Islams mit den Grundsätzen des laizistischen türkischen Staates sowie der internationalen neoliberalen Wirtschaftspolitik. Erdoğan repräsentiert die aufsteigende Mittelschicht, er ist ein Mann aus dem Volk, der die Symbole und Eigenschaften dieser sozialen Klasse als Quelle der Identität nutzt und mit Stolz nach außen trägt. Gleichzeitig zeichnet sich die Strategie der AKP durch einen der Türkisch-islamischen Synthese entsprechenden autoritären Charakter aus, welcher erst mit zunehmendem Erfolg in den folgenden Jahren sichtbarer wurde. Zugunsten politischer Stabilität fokussierte man zumindest zu Beginn der Parteienkonsolidierung einen Wertekonservatismus, welcher sich mit demokratischen Zielen auch internationaler Standards vereinbaren

ließ, und vollzog eine Abkehr vom ideologischen Islamismus (ÇAĞLAR, 2003: 48–49; GÜNAY, 2012: 332ff.). Es folgten, auch im Rahmen der Erreichung der Kopenhagener Kriterien, umfassende Reform- und Demokratiepakete, die erhebliche Verbesserungen für Menschenrechte förderten und von einem breiten politischen wie auch gesellschaftlichen Konsens getragen wurden. Dieser Konsens und die entsprechende Unterstützung des Reformprozesses wurden allerdings vermindert, als die Perspektive einer glaubwürdigen Integration in die EU angesichts der zunehmend negativen Statements europäischer Hauptstädte zerfiel (GÜNAY, 2012: 339).

Es entstand ein neuer nationalistischer Diskurs mit unterschiedlichen Ausprägungen entlang der politischen Neigungen. Während sich die Kemalisten einer säkularen antiimperialistischen Rhetorik bedienten, bezog die AKP einen islamisch-konservativen, neo-osmanischen Diskurs mit in die Kultur- und Gesellschaftspolitik ein. Es entstand eine erneute Polarisierung zwischen den Kemalisten und nun der AKP, die mit ähnlichen Zuschreibungen aus den vorangegangenen Jahrzehnten zwischen Laizisten und Islamisten betrieben wurde. Es breitete sich erneut ein Lagerdenken quer durch die ganze Gesellschaft aus. Indes kehrte die CHP, die nun eine klare Oppositionspolitik gegen die AKP betrieb, zu einem Verständnis einer kemalistischen Staatspartei zurück. Ihre Versuche, der AKP eine islamistische Unterwanderung des Staates vorzuwerfen und politische Entscheidungen der Partei zu boykottieren, nutzte die AKP erfolgreich im Wahlkampf, indem sie sich erneut als Opfer des autoritären kemalistischen Systems präsentierte (GÜNAY, 2012: 342ff.). Während die CHP nur in den säkularen Hochburgen hohe Stimmenanteile erringen konnte, aber in vielen Regionen des Landes kaum präsent war, konnte und kann die AKP als konservative Volkspartei weiterhin die breiten Massen für sich gewinnen (GÜNAY, 2012: 348). Um eine kemalistische Gegenregierung in Bürokratie, Justiz und anderen staatlichen Institutionen, welche die Politik der AKP behinderte, zu untergraben, besetzte die AKP einzelne Institutionen des Staatsapparates mit ihnen nahestehenden Personen und konsolidierte dadurch ihre Macht. Diese Personalpolitik wurde auf die Wirtschaft, die Medien, die Armee bis hin zum Verfassungsgerichtshof

ausgeweitet. Es entstand ein Patronage-Netzwerk der AKP-Regierung, welches die hegemoniale Stellung der zentralen kemalistischen Institutionen auf allen Ebenen zurückdrängte (GÜNAY, 2012: 251).

Somit entwickelte sich die zunächst als Garant für die Konsolidierung der türkischen Demokratie empfundene, aufstrebende, reformistische AKP wie viele ihrer Vorgänger zuvor zu einer autoritär agierenden Partei, die die Nation in Befürworter/-innen und starke Gegner/-innen spaltet. Die Angst um den Zerfall der türkischen Nation und das damit verbundene Streben nach Einheit schwebt stetig wie ein Damoklesschwert über der Türkei, ob ethnische, religiöse oder politische Unterschiede – stets wurde Aufbegehren gegen die jeweilige Regierung niedergeschlagen oder diskreditiert aus Angst vor einer Gefährdung der nationalen Einheit und der staatlichen Ordnung. Die Heterogenität der türkischen Bevölkerung, welche seit jeher inhärent für die osmanische und später türkische Gesellschaft war und ist, stellt sich dauerhaft als Quelle diverser Konflikte dar.

3. Theoretische Perspektiven

Dem Forschungsdesign des zirkulären Forschungsprozesses der Grounded Theory folgend, stand der theoretische Rahmen der Empirie nicht vornan, sondern wurde im Laufe des empirischen Forschungsprozesses nach und nach entwickelt. Wie in Kapitel 4 näher erläutert wird, lagen für die Erstellung der Interviewleitfäden der ersten Erhebungsphasen zunächst Identitätskonzepte (vgl. ERIKSON, 1995; GOFFMAN, 1992, 1998; KEUPP, 1999; MEAD, 1973) zugrunde. Während der folgenden Analyseschritte wurde deutlich, dass diese zur Erklärung der empirischen Daten unzulänglich sind. Entsprechend galt es, weitere theoretische Konzepte für die Analyse der erhobenen Daten hinzuzuziehen. Die während der Erhebungsphasen entdeckten Differenzen schienen auf den ersten Blick auf religiöse sowie ethnische Aspekte und damit verbundene Praktiken, Werten und Normen bezogen zu sein, die wiederum in verschiedenen Stadtteilen verortet sind. Bezogen auf diese ersten Ergebnisse erwies sich ein praxistheoretischer Zugang zum Verständnis der Differenzen sowie deren Einschreibung in den Raum als sehr gewinnbringend. Der praxistheoretische Ansatz ermöglicht es, eine subjektorientierte Perspektive einzunehmen und gleichzeitig raumtheoretische Überlegungen, Prozesse des kulturellen Wandels sowie die Auseinandersetzung des Subjekts mit der materiellen und sozialen Umwelt miteinzubeziehen. Darüber hinaus ist die Prägung und Wirkung der beiden untersuchten Stadtteile ebenfalls näher zu betrachten, was den Einbezug eines Raumkonzeptes erforderlich macht. Im Laufe der zweiten Erhebungsphase in Istanbul wurde zudem die Rolle der historisch gewachsenen Spaltung innerhalb der türkischen Gesellschaft deutlich, die auch bezogen auf verschiedene Praktiken zum Ausdruck kommt. Um diesem Phänomen und dessen Einfluss auf den Untersuchungsgegenstand gerecht zu werden, stellte sich die Cleavage-Theorie aus der politischen Soziologie als sehr ertragreich heraus. Da sich die vorgefundene Spaltung nicht nur in ihrer historischen Bedingtheit erklären lässt und zudem neben gegenseitigen Zuschreibungen hauptsächlich zwischen verschiedenen

Praxiskomplexen vorzufinden ist, gilt es, diese aus einer praxistheoretischen anstatt einer systemtheoretischen Perspektive zu beleuchten.

Im Folgenden sollen zunächst die verschiedenen Konzepte jeweils für sich erläutert werden, um sie dann in Kapitel 3.4 zusammenzufügen und so für ein theoretisches Analysemodell fruchtbar zu machen.

3.1 Praxistheorie

Praxistheoretische Zugänge lassen sich in einer Reihe ganz unterschiedlicher sozialwissenschaftlicher Ansätze wiederfinden, zu den berühmtesten gehören die Interaktionsstudien von ERVING GOFFMAN, die Strukturierungstheorie von ANTHONY GIDDENS, die Praxeologie von PIERRE BOURDIEU und der systematische Entwurf explizit zu „Social Practices“ von THEODORE SCHATZKI, um nur einige wenige zu nennen (vgl. BOURDIEU, 1977, 1990; GIDDENS, 1985; GOFFMAN, 1998; SCHATZKI, 1996). Aber auch Forschungsprogramme außerhalb einer allgemeinen Sozialtheorie wie z. B. die „Cultural Studies“ haben wichtige Beiträge zu einer Theorie sozialer Praktiken geliefert (EVERTS et al., 2011: 323; GEISELHART, 2015: 205; RECKWITZ, 2003: 282; SCHMIDT, 2012: 11). In humangeographischen Auseinandersetzungen haben praxistheoretische Ansätze ebenfalls seit geraumer Zeit Eingang gefunden. Die vermehrte Ausrichtung unterschiedlicher Forschungsfelder an sozialen Praktiken und deren Wiederaufschwung seit dem Ende des 20. Jahrhunderts wird gar als ein Indiz für einen *practice turn* (vgl. SCHATZKI, 2006a: 2) angesehen, obwohl der Begriff der „Praxis“ schon seit über 100 Jahren Theoretiker beschäftigt (RECKWITZ, 2003: 282; SCHATZKI, 1997: 285; SCHMIDT, 2012: 11). Eine *Praxistheorie* lässt sich daher nur durch die Formulierung der Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Ansätze als ein „konzeptueller Idealtypus“ wiedergeben (RECKWITZ, 2003: 284; SCHATZKI, 2006a: 2). Sie ist vielmehr als eine sozialtheoretische Perspektive mit einem ähnlichen theoretischen Vokabular und darüber hinaus als ein Forschungsprogramm für die materiale Analyse zu fassen (HILLEBRANDT, 2014: 7; RECKWITZ, 2003: 284; SCHMIDT, 2012: 11). Auch wenn es mittlerweile eine Vielzahl von Versuchen

gibt, die Quintessenz einer Theorie der sozialen Praxis zu konturieren (vgl. HILLEBRANDT, 2014: 7; RECKWITZ, 2003: 284; SCHMIDT, 2012: 11), so wurde bisher noch „keine abgeschlossene, durchsystematisierte Form“ abgefasst (RECKWITZ, 2003: 289). Laut Hillebrandt spräche ein solches Anliegen auch gegen den Anspruch praxistheoretischer Ansätze, die „eine neue Form der empirischen Wissenschaft praktizieren“ möchten, welche eine angemessene Erforschung der Praxis und nicht eine abgeschlossene Systematik zum Ziel hat (HILLEBRANDT, 2014: 9). Entsprechend sollte die theoretische Vielfalt dieser Ansätze als ein „fruchtbarer Ideenpool“ wahrgenommen werden. Allerdings lassen sich in den unterschiedlichen praxistheoretischen Konzepten immer wiederkehrende Orientierungspunkte, Begriffe und Paradigmen finden (HILLEBRANDT, 2014: 56; RECKWITZ, 2003: 289; SCHATZKI, 2006a: 2; SCHMIDT, 2012: 51). Folgend sollen diejenigen näher beleuchtet werden, die für die vorliegende Arbeit als nutzbringend erachtet werden¹⁶.

Allen praxistheoretischen Ansätzen immanent ist der Fokus auf soziale Praktiken, die als zentraler Aspekt des sozialen Lebens erkannt werden. Dem physischen Praxisvollzug wird eine eigene Qualität zugesprochen, welche erfasst werden muss (EVERTS et al., 2011: 323; HILLEBRANDT, 2014: 11, 57; RECKWITZ, 2003: 282, 290; SCHATZKI, 2002: 71, 2006a: 2; SCHMIDT, 2012: 23). Dahinter steht der Versuch, die zentrale Dichotomie in der Sozialtheorie zu überwinden, welches auch ihren Innovationswert im Gegensatz zu klassischen Handlungstheorien und Strukturtheorien ausmacht. Theorien der Praxis lehnen sowohl individuelle Handlungsintentionen als auch subjektübergreifende Strukturen als theoretische Vorannahmen und somit auch als Voraussetzung von Praxis ab. Subjektive Handlungsintentionen oder Struktureigenschaften können im praxeologischen Verständnis durchaus Elemente einer Praktik darstellen, sie werden aber als Effekte von Praktiken begriffen (RECKWITZ, 2003: 289ff.; SCHATZKI, 1997: 284, 2006a: 3). „Denn

¹⁶ Entsprechend ist die Auswahl nicht vollständig und verzichtet auf die zugrundeliegenden theoretischen Auseinandersetzungen der jeweiligen Paradigmen, da diese für die vorliegende Arbeit nicht relevant sind. Zur näheren Betrachtung vgl. HILLEBRANDT 2014, RECKWITZ 2003, SCHATZKI 1996, SCHMIDT 2012

Intentionen bilden sich erst durch die Praxis als inkorporierte Dispositionen und können deshalb nicht als außersoziale Voraussetzungen eben dieser Praxis angesehen werden. Ebenso verkürzend ist es, alle Praxis auf bestimmte Strukturprinzipien zurückzuführen, die wie unbewegte Beweger der Praxis erscheinen“ (HILLEBRANDT, 2014: 11). Der „Ort des Sozialen“ ist aus praxistheoretischer Perspektive demnach weder ein kollektiver Geist noch ein Konglomerat aus Normen, Symbolen oder Texten. Die soziale und kulturelle Wirklichkeit wird durch soziale Praktiken, „verstanden als Know-how-abhängige und von einem *praktischen ‚Verstehen‘* [Herv. d. Verf.] zusammengehaltene *Verhaltensroutinen* [Herv. d. Verf.], deren Wissen einerseits in den *Körpern* [Herv. d. Verf.] der handelnden Subjekte ‚inkorporiert‘ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ‚verwendeten‘ *materialen Artefakten* [Herv. d. Verf.] annehmen“ (RECKWITZ, 2003: 289), hervorgebracht. Unter den Begriff der Praktiken wird also eine durch ein *implizites Wissen* organisierte Verbindung von „doings“ und „sayings“ gefasst. Diese vollziehen sich immer wieder aufs Neue in ähnlicher, *regelmäßiger* Weise (beispielsweise Praktiken des Regierens, Praktiken des Kochens, Praktiken des Tauschens, Praktiken der Partnerschaft) (HILLEBRANDT, 2014: 11; RECKWITZ, 2003: 289; SCHATZKI, 1996: 89, 2002: 77, 2006a: 3; SCHMIDT, 2012: 13,55). Die wichtigsten Merkmale einer praxistheoretischen Perspektive auf das Soziale und das Handeln, die Regelmäßigkeit, das sozial geteilte implizite Wissen sowie die materiellen Instanzen werden folgend skizzenhaft näher beleuchtet.

Materielle Instanzen – wie der menschliche *Körper* und die *Artefakte* – spielen eine wichtige Rolle im Verständnis von Praxistheoretikern, da sie die Grundlage einer Praktik darstellen. Jegliche Praktik, sei sie intellektuell mehr oder weniger anspruchsvoll, besteht aus bestimmten routinisierten, bedeutungstragenden Körperbewegungen, einer gelernten Performanz von qualifizierten Körpern (RECKWITZ, 2003: 290; SCHATZKI, 2002: 72). Der Vollzug von Praktiken ist ohne körperliche Präsenz und Sinnesorgane nicht möglich, da menschliche Körper „zugleich materiale Bedingungen und

Materialisierungen der Praxis sind“ (HILLEBRANDT, 2014: 63). „Doings“ und „sayings“, die Grundlagen einer Praktik, werden direkt und körperlich vollzogen. Aktivitäten wie Rennen, Werfen, Sprechen oder Schreiben werden mit Beinen, Armen, Händen, Mündern etc. durchgeführt. Sprechakte (sayings) sind dabei als eine Teilmenge von körperlichen Aktivitäten (doings) zu verstehen, die etwas über eine Sache oder jemanden sagen. Dabei können diese auch ohne Sprache auskommen, da bestimmte Körperbewegungen wie beispielsweise Winken, Lachen, ein Kopfschütteln auch ohne gesprochene oder geschriebene Worte etwas aussagen. Neben der Art und Weise, wie etwas „gesagt“ wird, liegt in der Betrachtung der „Sprechakte“ der Fokus auf dem Inhalt des Gesagten. „The identity of sayings [...] lies in what is said“ (SCHATZKI, 2002: 72). Äußerlich nicht wahrnehmbare Aktivitäten wie Muster des Denkens oder Fühlens werden ebenfalls als körperlich vollzogene Aktivitäten erachtet. Der Körper wird in der praxistheoretischen Perspektive nicht als ein rein ausführendes Instrument, welches von wie auch immer extern gelagerten Kräften oder einem inneren psychischen Apparat gesteuert wird, konzipiert. Der Körper wird als ein „meeting point“ von „Geist“ und Praktik sowie von individuellen und sozialen Handlungen entworfen. Er ist zugleich Speicher, Medium und Antrieb von Praktiken (HILLEBRANDT, 2014: 74; SCHATZKI, 2006a: 8; SCHMIDT, 2012: 55). Die Körperlichkeit der Praktik umfasst eine innere und eine äußere Dimensionen. Die innere Dimension meint eine „Inkorporiertheit“ von Wissen, die Fähigkeit der Akteure, eine Praktik mit den dazugehörigen körperlich-leiblichen Bewegungen durchzuführen und somit dieses Wissen zu mobilisieren. Dazu gehören auch mentale Aktivitäten wie Intentionalität, Bewusstsein und Reflexivität, die als Bestandteile von Praktiken konzipiert werden (SCHMIDT, 2012: 13, 57). Die Performanz des Handelns entspricht der äußeren Dimension, welche für die Rekonstruktion von Praktiken durch den Forscher beobachtbar ist und Rückschlüsse auf das inkorporierte Wissen zulässt (RECKWITZ, 2003: 290f.; SCHMIDT, 2012: 13, 56). Zwischen den Körpern und den Praktiken besteht eine wechselseitige Beziehung, da der Körper an jeder Praktik beteiligt ist, aber auch von jeder Praktik neu geformt wird. Mit dem Vollzug einer Praktik werden gleichzeitig

Erfahrungen, Wissen und Fähigkeiten als Dispositionen in den Körper eingeschrieben und somit inkorporiert (HILLEBRANDT, 2014: 63).

*Artefakte*¹⁷, also die Materialität der Dinge, werden in der Praxistheorie ebenso als ein Teilelement sozialer Praktiken begriffen. Auch wenn dies nicht für alle Praktiken gilt, so ist das Vorhandensein ganz bestimmter Artefakte für die Entstehung, den Vollzug, aber auch für die Reproduktion bestimmter Praktiken existenziell. So verlangt die Praktik des Lesens nicht nur einen Körper mit den entsprechend notwendigen Sinnesorganen, um einen Text visuell wahrzunehmen, sowie die Fähigkeit, die Buchstabenformationen zu verstehen, es benötigt auch einen materialisierten Text. Das Aufkommen massenhaft zugänglicher Texte durch den Buchdruck, später durch das Aufkommen von Zeitungen und nun durch die Neuen Medien wie Smartphones hat die Praktik des Lesens für fast alle Bevölkerungsschichten erst möglich gemacht und stetig verändert. Die Existenz und Verbreitung von Texten beeinflusst im Gegenzug aber auch die Inkorporierung der Fähigkeit, Texte zu lesen – eine Fähigkeit, welche in dieser Zeit prinzipiell von jedem ab einem bestimmten Alter erwartet wird (HILLEBRANDT, 2014: 83). Gegenständliche Dinge wie Gebäude, Straßen, technische Geräte oder Konsumgüter konstruieren die soziale Welt als Träger von Praktiken mit. Sie sind gleichzeitig Träger sozialer Regeln, die in Kombination mit dem inkorporierten praktischen Wissen der Akteure soziale Routinen und somit die Reproduktion ähnlicher Praktiken stabilisieren. Dies gilt für den Vollzug ebenso wie für die Unterlassung bestimmter Praktiken (HILLEBRANDT, 2014: 82; SCHMIDT, 2012: 13, 63f.).

Das praxeologische Konzept der Körperlichkeit widerspricht nicht nur der Gegenüberstellung zwischen Denken und Tun oder dem Geist und dem Körper, sondern auch der Trennung zwischen individuellen und auf andere Subjekte bezogenen Aktivitäten. Gleichzeitig werden durch die „Materialisierung“ des

¹⁷ SCHATZKI erweitert die materiellen Kategorien, indem er alle Entitäten als mögliche Elemente einer Praktik mit einbezieht. So stellen für ihn Artefakte von Menschen gemachte und „Dinge“ nicht von Menschen gemachte Objekte dar. Darüber hinaus benennt er alle lebenden Entitäten (andere als Menschen) als Organismen (EVERTS et al. 2011: 329).

Sozialen und Kulturellen in [...] den Artefakten“ die separierten Sphären zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ zusammengebracht. Der Körper und die Objekte werden als „notwendige Bestandteile des Sozialen“ anerkannt (HILLEBRANDT, 2014: 77; RECKWITZ, 2003: 291; SCHMIDT, 2012: 13, 56).

Wie bereits angedeutet, wird „das Soziale“ und „das Kulturelle“ innerhalb sozialer Praktiken verortet und zwar genauer in der *Regelmäßigkeit* gleichförmiger Praktiken, in der Repetitivität von Handlungen „über zeitliche und räumliche Grenzen hinweg“ (RECKWITZ, 2003: 292; SCHATZKI, 2002: xi). Praktiken können aus praxeologischer Sicht nicht voraussetzungslos „einfach so“ entstehen, sondern sind immer als Folgepraktiken im Anschluss an vergangene Praktiken zu denken. Der Vollzug sozialer Praktiken hat immer eine spezifische Beziehung zur Vergangenheit, aber auch zur Zukunft. Vergangene Praktiken beeinflussen diejenigen der Jetztzeit und „präformieren“ gleichzeitig zukünftige Praktiken. Aus der Verkettung materieller Einzelpraktiken entsteht der Vollzug der Praxis (HILLEBRANDT, 2014: 11, 57f.; SCHMIDT, 2012: 10, 54).

Diese Regelmäßigkeit wird durch ein gemeinsam geteiltes, praktisches, *implizites Wissen* ermöglicht. Diese kollektive Wissensordnung ist so gesehen intersubjektiv strukturiert, da sie von anderen Akteuren identifizierbar ist und auch geteilt wird, allerdings muss die Wissensordnung nicht zwangsläufig in Form einer sozialen Interaktion zutage treten und kann dennoch vorhanden sein. Es wird als ein *praktisches Wissen*, ein *implizites Verstehen*, ein Können und nicht ausschließlich als kognitive Schemata oder „Codes innerhalb von Diskursen und Kommunikationen“ verstanden (RECKWITZ, 2003: 289). „Beim Vollzug einer Praktik kommen implizite soziale Kriterien zum Einsatz, mit denen sich die Akteure in der jeweiligen Praktik eine entsprechende ‚Sinnwelt‘ schaffen, in der Gegenstände und Personen eine implizit gewusste Bedeutung besitzen, und mit denen sie umgehen, um routinemäßig angemessen zu handeln.“ (RECKWITZ, 2003: 292) Ein angemessener Umgang mit spezifischen körperlichen Bewegungen, Gesten oder Sprechakten kann aber nur gewährleistet werden, wenn diese von den

Akteuren als Manifestationen bestimmter mentaler Zustände wie z. B. Trauer oder Freude erkannt und verstanden werden (SCHMIDT, 2012: 13, 59). Dieses implizite Wissen geht der Praxis nicht als „theoretisches Denken“ voraus, sondern wird als Bestandteil der Praktik begriffen und somit einer Praktik und nicht Personen zugeschrieben. Entsprechend wird aus praxistheoretischer Perspektive nicht nach dem Wissen von Individuen oder Gruppen gefragt. Es gilt herauszufinden, welches Wissen beziehungsweise welche Dispositionen innerhalb einer sozialen Praktik stecken, um dann auf die Personen als Träger der Praktiken rückzuschließen (HILLEBRANDT, 2014: 68; RECKWITZ, 2003: 292; SCHATZKI, 2002: 79). Diese Sichtweise steht der Gleichsetzung von Sozialität mit Intersubjektivität entgegen beziehungsweise empfindet diese als defizitär. Mit der Verankerung des Sozialen in der materialen Praxis können somit auch Aktivitäten eines Akteurs miteinbezogen werden, die sich nicht auf andere Subjekte, aber auf Objekte oder ganz auf sich selbst beziehen, so beispielsweise Körper- oder Konsumpraktiken (RECKWITZ, 2003: 292).

Laut Reckwitz besteht das praktische Wissen aus drei unterschiedlichen Wissensformen, in denen die „kulturellen Codes“ verarbeitet werden und als eine Art „tool kit“ für bestimmte Praktiken oder Komplexe von Praktiken zur Verfügung stehen. Als Erstes wäre das *interpretative Verstehen* zu nennen, welches eine routinemäßige „Zuschreibung von Bedeutungen zu Gegenständen, Personen, abstrakten Entitäten, dem ‚eigenen Selbst‘“ meint (RECKWITZ, 2003: 292f.). Das zweite Element des praktischen Wissens umfasst ein *methodisches Wissen* – das notwendige Know-how, wie man bestimmte Handlungen „kompetent“ hervorbringt. Schlussendlich ist das *motivational-emotionale Wissen* zu nennen, welches als ein impliziter Sinn in dem Gewollten oder auch Nichtgewollten zu verstehen ist. Diese Wissensformen werden immer auf historisch und lokal spezifische Praktiken oder Praxiskomplexe bezogen, also nicht „universal“ gedacht (RECKWITZ, 2003: 292). Sie sind sozial „konventionalisierte, implizite Motiv/Emotions-Komplexe“, die von einzelnen Akteuren als „individuelle Motive“ umdefiniert werden können. Das so inkorporierte praktische Wissen ermöglicht es den Akteuren, routinisiert in bestimmten Kontexten und Situationen Handlungen zu

vollziehen. Allerdings liegt in den Situationen und Kontexten auch die Unberechenbarkeit sozialer Praktiken, da sie die repetitiven Muster der Praxis und somit auch deren routinisierte Verstehensmuster durchbrechen können. Sobald im Umgang mit anderen Ereignissen, Personen oder Objekten der vorhandene implizite „tool kit“ und somit die Praktik nicht funktioniert, kann oder muss diese Routine hinterfragt und gegebenenfalls modifiziert werden. Wie schon erläutert, kann das Aufkommen neuer Artefakte wie beispielsweise Smartphones auch völlig neue oder partiell neue soziale Praktiken generieren. Gleiches gilt für sich wandelnde geschichtliche oder gesellschaftliche Kontexte wie z.B. die fortschreitende kulturelle Globalisierung, die zunächst unvertraute, neue Formen des Verhaltens und des Wissens mit sich bringt und entsprechend Motivationen für ein neues oder anderes Handeln nach sich zieht. Auch das Subjekt selbst wird aufgrund seiner je eigenen heterogenen impliziten Wissensansammlung als „unberechenbar“ für die Fortführung einer Praktik angesehen, ohne jedoch dem Subjekt zu viel Eigeninteresse und Autonomie zuzuschreiben. Subjekten wird durchaus eine Reflexivität ihrer selbst und ihrer Praktiken unterstellt, diese sei aber nicht Ergebnis einer „subjektiven Innerlichkeit“, sondern ein Produkt moderner Marktbedingungen. Präferenzen oder zwischen möglichen Wegen eine Wahl zu treffen, seien antrainierte Kompetenzen, die je nach Arrangement „von sozialen Verhaltens-, Verstehens- und Emotionsroutinen“ geprägt sind (RECKWITZ, 2003: 295f.).

Soziale Praktiken treten in der sozialen Welt nicht isoliert, sondern eher als *lose gekoppelte Komplexe von Praktiken* auf. Diese Komplexe werden in der Praxistheorie aber nicht als in sich homogene Entitäten gefasst, sie seien oft doppeldeutig oder auch widersprüchlich „aufeinander abgestimmt oder gegeneinander abgegrenzt“ (RECKWITZ, 2003: 295). Reckwitz unterscheidet zwei wesentliche Praktiken-Komplexe: solche der *sozialen Felder*, die ein Konglomerat aus sachlich miteinander verbundenen Praktiken darstellen, z.B. in einer Institution oder in einem Bereich wie in der Wissenschaft, in der ganz unterschiedliche Praktiken als Kollektive organisiert sind. Der zweite Komplex bezieht sich auf *Lebensformen*, „in denen Praktiken etwa in einer

kulturellen Klasse, einem Milieu oder einer kulturellen Bewegung so miteinander zusammenhängen, dass sie die gesamte Lebens- und Alltagszeit der beteiligten Subjekte strukturieren“ (RECKWITZ, 2003: 295; SCHMIDT, 2012: 12). Dieses Konzept der Lebensform wird als ein Netzwerk durchaus heterogener, lose gekoppelter Praktiken verstanden, wobei auch in unterschiedlichen Lebensformen die gleichen Praktiken bei interpretativen Mehrdeutigkeiten auftauchen können. Dabei werden Phänomene wie Klasse, Schichten, Milieus oder auch Geschlecht im praxistheoretischen Verständnis nicht konzeptionell vorgelagert. Sie stellen Ergebnisse und auch „Voraussetzungen fortlaufender Praktiken des *doing class* oder *doing gender*“ dar (SCHMIDT, 2012: 10, 33). ‚Gesellschaft‘, sofern überhaupt in praxistheoretischen Konzepten von solch einem Erkenntnisobjekt ausgegangen wird, wird nur als ein offener, veränderlicher Kontext mit unscharfen Grenzen gedacht. Unter Einbeziehung räumlicher und zeitlicher konkret bestimmbarer Kontexte werden „eher fortlaufende Prozesse der Vergesellschaftung untersucht“ (SCHMIDT, 2012: 11).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass aus praxistheoretischer Perspektive die soziale Wirklichkeit sowie auch der Prozess der Vergesellschaftung und so auch die Entstehung unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen wie Milieus durch soziale Praktiken beziehungsweise den Zusammenschluss unterschiedlicher Praktiken zu Praxiskomplexen hervorgebracht werden. Soziale Praktiken werden dabei als inkorporierte Verhaltensroutinen zwischen Subjekten in Wechselwirkung mit materialen Artefakten verstanden (RECKWITZ, 2003: 289).

3.2 Physischer Raum und Sozialraum

Die zweite für die vorliegende Arbeit wichtige theoretische Dimension betrifft ein Konzept des Ortes und des Raumes. Wie schon im Kapitel 3.1 erwähnt, spielen Artefakte, also die materielle Welt und somit auch Orte und der physische Raum, innerhalb der praxistheoretischen Perspektive eine wichtige Rolle für die Produktion und Reproduktion des Sozialen. Orte, als Artefakte

verstanden, werden einerseits als Bestandteile von Praktiken und andererseits als Träger von Praktiken und sozialen Regeln angesehen und können somit hinsichtlich ihrer Beeinflussung der Praktiken befragt werden. Entsprechend anschlussfähig sind die Konzepte von PIERRE BOURDIEU zur Wechselwirkung des Sozialen mit dem physischen Raum. Auch wenn er in seinem Aufsatz „Ortseffekte“ die Machtstrukturen und somit hierarchische Strukturen in den Fokus stellt, so ist seine praxistheoretische Perspektive doch zu erkennen. Ergänzend werden weitere Perspektiven aus der geographischen Diskussion um das Konzept des Raumes sinnbringend hinzugefügt.

BOURDIEUS These, dass sich Machtstrukturen sowie die gesellschaftliche Ordnung im physischen Raum widerspiegeln, diene, wenn auch umstritten, bereits vielen geographischen Arbeiten als Grundlage ihrer Untersuchungen zur räumlichen Manifestation sozialer Strukturen. Allerdings geht es Bourdieu nicht um eine Gleichsetzung räumlicher und sozialer Positionen, sondern um eine wechselseitige Strukturierung. BOURDIEU bietet mit seinen Arbeiten zu den Begriffen Raum und Ort ein hilfreiches Instrumentarium zur Analyse räumlicher Strukturen, die sowohl die Materialität des Raumes als auch die sozialen Beziehungen in ihm berücksichtigen (ESCHER und PETERMANN, 2016; ETZOLD, 2014: 38f.). Dabei unterscheidet er zwischen drei zentralen Begriffen, *Ort*, *Sozialraum*, *angeeigneter physischer Raum*, welche kurz erläutert werden sollen.

Bourdieu bezieht den Begriff des *Ortes* einerseits absolut auf die Lokalisierung eines Körpers an einem bestimmten Punkt im physischen Raum. Andererseits begreift er ihn relational als eine Position gesellschaftlicher Akteure im Sozialraum, die durch ihre Beziehung oder Distanz gegenüber anderen Positionen definiert werden kann (BOURDIEU, 1991: 26). Daraus ergibt sich auch Bourdieus Definition des abstrakten *Sozialraums* „als eine Aneinanderreihung von sozialen Positionen“ (BOURDIEU, 1997: 160). Dabei stehen nicht nur soziale Akteure in Beziehung zueinander, sondern auch Subräume oder Felder wie beispielsweise das wirtschaftliche und künstlerische Feld (BOURDIEU, 1991: 28). Der Sozialraum

schreibt sich in den physischen, also materiellen Raum ein und lässt sich im Umkehrschluss aus diesem auch ablesen. „Die Macht über den Raum, die Kapitalbesitz in seinen verschiedenen Varianten vermittelt, äußert sich im *angeeigneten physischen Raum* in Gestalt einer spezifischen Beziehung zwischen der räumlichen Struktur der Verteilung der Akteure auf der einen und der räumlichen Struktur der Verteilung von Gütern und Dienstleistungen privater oder öffentlicher Herkunft auf der anderen Seite“ (BOURDIEU, 1997: 160).

Dabei führen laut Bourdieu unterschiedliche Prozesse zu einer beharrlichen Manifestation sozialer Strukturen im physischen Raum. Zum einen ist die Einschreibung der sozialen Wirklichkeit in den materiellen Raum häufig durch „Naturalisierungseffekte“ verborgen und dadurch nicht immer offensichtlich (BOURDIEU, 1991: 27, 1997: 160). Somit erscheinen historisch entstandene beziehungsweise konstruierte Differenzen und Grenzen sowie die physische Platzierung von Gütern, Dienstleistungen, individuellen Akteuren und Gruppen als „natürlich“. Hier gilt es, die dahinterliegenden Strukturen zu entdecken. Zum anderen würden sich verschiedene Felder beziehungsweise soziale Räume im angeeigneten physischen Raum häufig überlagern, wodurch es zu Konzentrationen bestimmter Akteure oder Güter an bestimmten Orten des physischen Raumes kommt, die dann im ausgeprägten Gegensatz zueinanderstehen. Bourdieu führt hier als Beispiele im städtischen Raum die Fifth Avenue in New York im Gegensatz zu bestimmten US-amerikanischen Vorstädten mit Gettostrukturen auf, die jeweils eine starke Akkumulation von Reichtum beziehungsweise Armut an den verschiedenen Kapitalvarianten (ökonomisches Kapital, soziales Kapital, kulturelles Kapital) aufbieten. Diese großen sozialen Gegensätze finden durch ihre Objektivierung im physischen Raum als konstitutive Oppositionen Eingang in Denkprozesse und Diskurse. Sie werden selbst zu „Kategorien der Wahrnehmung und Bewertung bzw. zu kognitiven Strukturen“ (BOURDIEU, 1997: 162). Der angeeignete Raum stellt dabei eine Art Vermittler der in ihm enthaltenen Strukturen dar, die bei der physischen Bewegung der Körper zwischen wertbesetzten Orten immer wieder aufs Neue erfahren werden können. Die Qualifizierung eines Raumes wird

beispielsweise durch architektonische Bauwerke, Denkmäler oder Ehrenplätze geschaffen, die bestimmte Praktiken des Respektes oder der Ehrerbietung an diesem Ort auferlegen. Solche sehr sichtbaren Komponenten der Machtsymbolik können natürlich auch wesentlich subtiler und unbemerkt vorkommen. Dennoch verdeutlichen sie, dass sich durch die Raumstrukturen und die darin positionierten Güter und Dienstleistungen Macht an bestimmten Orten behaupten und manifestieren kann, da sie unter anderem auch Einfluss auf die Praktiken an jenem nehmen können (BOURDIEU, 1997: 163). Gleichzeitig besteht diese Wirkung auch in umgekehrter Weise, und zwar insofern als „der Habitus [...] das Habitat macht, in dem Sinne, daß [sic] er bestimmte Präferenzen für einen mehr oder weniger adäquaten Gebrauch des Habitats ausbildet“ (BOURDIEU, 1991: 32).

Über die so erklärte Wechselwirkung zwischen Sozialraum und physischem Raum hinaus beschäftigte sich Bourdieu mit den entstehenden Auseinandersetzungen um die Aneignung des Raumes. Räume beziehungsweise Orte des objektivierten Sozialraumes können laut Bourdieu Gegenstand von Konflikten um räumliche Profite werden, die in unterschiedlichen Formen, beispielsweise als Lokalisierungs-, Besetzungs- oder auch positionsspezifische Profite, auftreten können. Die Aneignung von Räumen und den darin enthaltenen privaten und öffentlichen Gütern, ob symbolisch oder materiell, ist dabei abhängig vom jeweiligen Kapitalbesitz. Kapital erlaubt es, sich bestimmten Orten, Gegenständen oder Personen zu nähern und andere davon zu distanzieren. Um sich nicht deplatziert zu fühlen, gilt es, beim Eindringen in einen Raum die mit ihm stillschweigend verknüpften Bedingungen zu erfüllen (BOURDIEU, 1997: 165). Diese Bedingungen können aus einem „Regelsystem von normativen und faktischen Verhaltens- und Handlungsweisen“ (ESCHER, 1992: 90) bestehen, die oft kulturell oder lokal geprägt sind. Eine solche Übernahme z. B. eines bestimmten Habitus gewährt allerdings noch keine Erschließung des Raumes, dafür ist der Besitz des nötigen Kapitals vonnöten. So ist es beispielsweise einem Nichtangehörigen der Universität möglich, via Kleidung und Praktiken auf einem Universitätscampus unter anderen Studierenden nicht aufzufallen.

Um die Universität als Raum zu erschließen und sich darin zu positionieren, ist aber der Besitz eines bestimmten Kapitals in Form eines Hochschulzuges, einer Einschreibung und auch bestandener Prüfungen oder Ähnliches notwendig. Gleiches gilt, wenn auch nicht durch festgeschriebene formale Voraussetzungen wie an einer Universität, für bestimmte Wohnviertel beziehungsweise Stadtviertel, für deren Zugang neben einem bestimmten ökonomischen Kapital auch kulturelles und soziales Kapital gefordert wird. Akteure, die nicht über alle geforderten Eigenschaften verfügen, werden von der Zugehörigkeit auf die ein oder andere Art ausgeschlossen. Gleichzeitig fungiert ein solches Stadtviertel auch als Stigma für die in ihm lebenden Akteure, mit dem bestimmte Werte und Charakteristika verbunden werden. Laut Bourdieu lassen sich durch die eingenommene Position im physischen Raum eines Akteurs Rückschlüsse auf dessen Stellung im sozialen Raum ziehen (BOURDIEU, 1991: 26, 1997: 166). Somit werden Differenzen im städtischen Leben und Räume konstruiert, und diese konstruieren ihrerseits wiederum städtisches Leben und Räume. Differenzen sind demnach nicht nur sozial und ökonomisch, sondern auch räumlich angelegt. Räumliche Differenzen können unterschiedliche Prägungen und Prozesse hervorbringen. Sie können einerseits zu einer Polarisierung, einer Produktion und Manifestation von Ungleichheiten und zur Herstellung von „Zonen“ der Ausgrenzung und Fragmentierung führen. Andererseits können sie Orte der Macht, des Widerstandes und der Identitätsbestätigung hervorbringen (EDER und ÖZ, 2015: 288). Der Raum ist somit ein „elementares Mittel von Individuation und sozialer Differenzierung“ und dient „mittels Zuordnung von Menschen und Aktivitäten“ zu bestimmten Orten der Festigung der gesellschaftlichen Ordnung (HARVEY, 2008: 36f.). Der städtische Raum und so auch die Stadtviertel darin sind als Produkte menschlicher Handlungen und Interaktionen zu sehen, die durch die in ihm konstruierten Strukturen, Gesetze und Regeln einen Rahmen für die Organisation des alltäglichen Lebens bieten (ESCHER, 1992: 89). Diese Strukturen und Regeln konstituieren wiederum räumliche Einheiten, innerhalb derer „Felder sozialen Handelns“ und damit implizit eine soziale

Ordnung festgelegt sind. Ein Eindringen in diese räumlichen Einheiten oder der Versuch, die Strukturen innerhalb solcher zu ändern, kann schnell als ein Angriff auf die soziale Ordnung interpretiert werden. HARVEY sieht das Phänomen der Funktion der Raumkonzepte bezogen auf die Reproduktion der Gesellschaft durch zahlreiche Aufarbeitungen als evident und formuliert: *„Jede gesellschaftliche Formation konstruiert objektive Konzeptionen von Raum und Zeit entsprechend ihrer jeweiligen Bedürfnisse und Zwecke in Bezug auf ihre materielle und soziale Reproduktion und organisiert ihre materiellen Praktiken in Übereinstimmung mit diesen Konzepten [Herv. i. Orig.]“* (HARVEY, 2008: 38).

Abschließend sollte jedoch vermerkt werden, dass diese Konzeptionen erstens in den jeweiligen zeitlichen Kontexten und somit nicht unveränderbar zu denken sind. Die genauen Wirkweisen sowie die zwangsläufigen Anpassungen der Raumkonzepte, auch angesichts gesellschaftlicher Transformationsprozesse von innen wie auch von außen, müssen genauer untersucht werden (HARVEY, 2008: 38). Zweitens sind die jeweiligen Raumkonzepte, wie MASSEY kritisch anmerkt, nicht absolut zu denken. Orte beziehungsweise Räume sind einerseits nach außen nicht klar abgrenzbar, und andererseits besitzen sie keine einzige essenzielle kohärente Identität. Somit seien sie auch nicht klar definierbar (MASSEY, 2016: 193f.), was deren Abgrenzung und Untersuchung schwierig gestaltet beziehungsweise mitgedacht werden muss. Eine Raumkonzeption könne, auch ohne (physische) Grenzen um diese zu ziehen und ohne eine innere Homogenität zu konstruieren, gedacht und betrachtet werden, ohne die „Einzigartigkeit des Ortes“ aufzugeben (MASSEY, 2016: 195f.).

3.3 Cleavage-Theorie

SEYMOUR MARTIN LIPSET, einer der einflussreichsten politischen Soziologen des 20. Jahrhunderts in den USA, und STEIN ROKKAN, einer der maßgebenden Mitbegründer der europäischen Politikwissenschaft, verfassten mit ihrem Einleitungskapitel *„Cleavage Structures, Party Systems, and Voter*

Alignments“ ein bis heute einflussreiches Schlüsselwerk in der politischen Soziologie (ALLARDT, 2001: 14) (Karvonen u. Kuhnle 2001: xii). Ziel der beiden Autoren war es, die Entstehung und Stabilisierung von Parteiensystemen in westlichen Demokratien basierend auf grundlegenden sozialen Bruchlinien (cleavages) zu untersuchen (LIPSET, 2001: 4; BECK-SCHMITT, 2007: 252). Die Grundannahme bestand darin, dass sich Parteien ihren Wählern nicht bei jeder Wahl aufs Neue präsentieren, sondern je ihre eigene Geschichte haben. In westlichen Demokratien gehe es bei Wahlen oft nicht darum, sich in Bezug auf Einzelthemen zu positionieren. Wähler sehen sich eher historisch gegebenen „Bündeln“ von Programmen, Festlegungen, Aussichten und auch Weltanschauungen gegenübergestellt, diese gilt es zu verstehen, um die Formation unterschiedlicher Parteiensysteme zu erklären (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 2). Dabei stellten LIPSET und ROKKAN vier solcher sozialen Konfliktlinien je zwischen Kapital und Arbeit, Kirche und Staat, Stadt und Land sowie zwischen Zentrum und Peripherie heraus, die sich bis heute in unterschiedlichem Maße auf die westeuropäische Parteienlandschaft auswirken (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 14, 19; MIELKE, 2001: 78). Die Entstehung dieser vier Konfliktlinien liegen laut den Autoren in zwei bedeutenden historischen Umbrüchen begründet, zum einen in den nationalen Revolutionen und zum anderen in der industriellen Revolution. Diese Transformationen führten zu zahlreichen sozialen Auseinandersetzungen, die wiederum mit der Aufspaltung von Parteien und entsprechendem Wählerverhalten verbunden waren (LIPSET, 2001: 4; BECK-SCHMITT, 2007: 252). Somit spiegelten die betrachteten Parteiensysteme der 50er-Jahre für LIPSET und ROKKAN die „Konfliktlinienstruktur der 1920er“-Jahre wider. Sie waren der Ansicht, dass sich diese trotz jahrzehntelanger struktureller Veränderungen und Wirtschaftswachstum fest verankert hat und somit keinen Platz für die Etablierung neuer Parteien zulässt. Analysen zur Entstehung einer dritten „postindustriellen Revolution“ und der damit verbundenen „post-materiellen“ Gruppierungen sowie die erfolgreiche Entstehung grüner und neuer linker Parteien in Westeuropa veranlassten LIPSET und ROKKAN wie auch viele andere Forscher, die Entstehung neuer

politischer sowie sozialer Brüche zu überdenken (LIPSET, 2001: 6; BECK-SCHMITT, 2007: 253).

Interessant für die vorliegende Arbeit ist nicht der Vorgang der Übersetzung von sozialen Brüchen in das Parteiensystem, sondern die Institutionalisierung, die Beständigkeit der Konfliktlinien sowie deren Einfluss auf die gesellschaftliche Ordnung. Dementsprechend werden nur diese Aspekte der Cleavage-Theorie von Lipset und Rokkan fokussiert und deren Potenzial für gesellschaftliche Erklärungsmodelle sowie deren Weiterentwicklungen durch weitere Forschungsarbeiten wiedergegeben.

Entsprechend der Kombination von soziologischen und politikwissenschaftlichen Ansätzen des neu gegründeten Zweigs der komparativen politischen Soziologie lassen sich auch die zentralen Fragestellungen ihrer Untersuchung in die jeweiligen Teilbereiche eingliedern. Die zentralen Fragen werden dabei in drei Sets eingeteilt, wobei sich die letzten beiden auf den parteipolitischen Aspekt konzentrieren und entsprechend für diese Arbeit vernachlässigt werden können. Das erste Set beschäftigt sich hingegen mit der Entstehung eines Systems von Kontrasten und Cleavages innerhalb einer nationalen Gemeinschaft.

„Which conflicts came first and which later? Which ones proved temporary and secondary? Which proved obdurate and pervasive? Which cut across each other and produces overlaps between allies and enemies, and which reinforced each other and tended to polarize the national citizenry?“ (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 1).

LIPSET und ROKKAN strebten also im ersten Schritt ihrer Analyse an, die Ursprünge, den zeitlichen Verlauf, die Persistenz sowie die Überlappungen und gegenseitigen Verstärkungen von Konfliktlinien zu untersuchen, die eine Polarisierung der Bürger/-innen innerhalb eines Staates zur Folge haben.

Um diese Fragen zu beantworten, bezogen sich LIPSET und ROKKAN in ihrer Analyse auf Daten über ökonomische, soziale und kulturelle Konditionen von

oppositionellen Parteien sowie über Reaktionen der Wähler von verschiedenen politischen Systemen. Zehn dieser insgesamt zwölf untersuchten politischen Systeme seien als „westlich“ geprägt einzustufen. Außerhalb des von ihnen definierten „Westens“ wurden Brasilien und Japan ausgewählt. Die Daten bezogen sich alle auf Wahlen in den 1950er-Jahren (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 2).

Zur Kategorisierung der unterschiedlichen sozialen Einflüsse auf die Politik nutzten die Autoren das systemtheoretische AGIL-Schema von TALCOTT PARSONS als theoretische Grundlage ihrer Analyse, welches ihnen einen mehrdimensionalen Bezugsrahmen ermöglicht. Die Grundidee PARSONS besteht darin, dass jedes soziale System und jede Gesellschaft bestimmte Funktionen für die Erhaltung der eigenen Stabilität erfüllen müssen. Die vier Grundfunktionen des handlungstheoretischen Schemas ((A) Adaption, (G) Goal Attainment, (I) Integration, (L) Latency) stellen dabei Bedingungen für jeden beliebigen Handlungszusammenhang dar, welche für eine stabile Ordnung des jeweiligen Zusammenhangs erfüllt sein müssen. Erweitert durch PARSONS Medientheorie bestehen zwischen diesen vier funktionellen Subsystemen Austauschbeziehungen, die die Kommunikation und Verbindung zwischen den jeweiligen Systemen herstellen (ALLARDT, 2001: 17; BROCK et al., 2002: 196, 207; LIPSET und ROKKAN, 1967a: 7). Als Ausgangspunkt beziehen LIPSET und ROKKAN dieses System zunächst auf die nationalstaatliche Gesellschaft mit ihren verschiedenen Institutionen beziehungsweise Subsystemen, die jeweils mit einer der vier Funktionen des Schemas verbunden sind. Zwischen diesen Subsystemen befinden sich jeweils spezifische Austauschverbindungen (siehe Abb. 1) (ALLARDT, 2001: 17).

So übernimmt die Wirtschaft die Funktion der Anpassung (A), die Politik hingegen die Zielerreichung (G). Gesellschaftliche Gemeinschaftssysteme wie beispielsweise die Kirche oder Vereine übernehmen die Integrative Funktion (I), während Schulen, Haushalte, aber auch informelle Beziehungen für die Normerhaltung (L) verantwortlich sind.

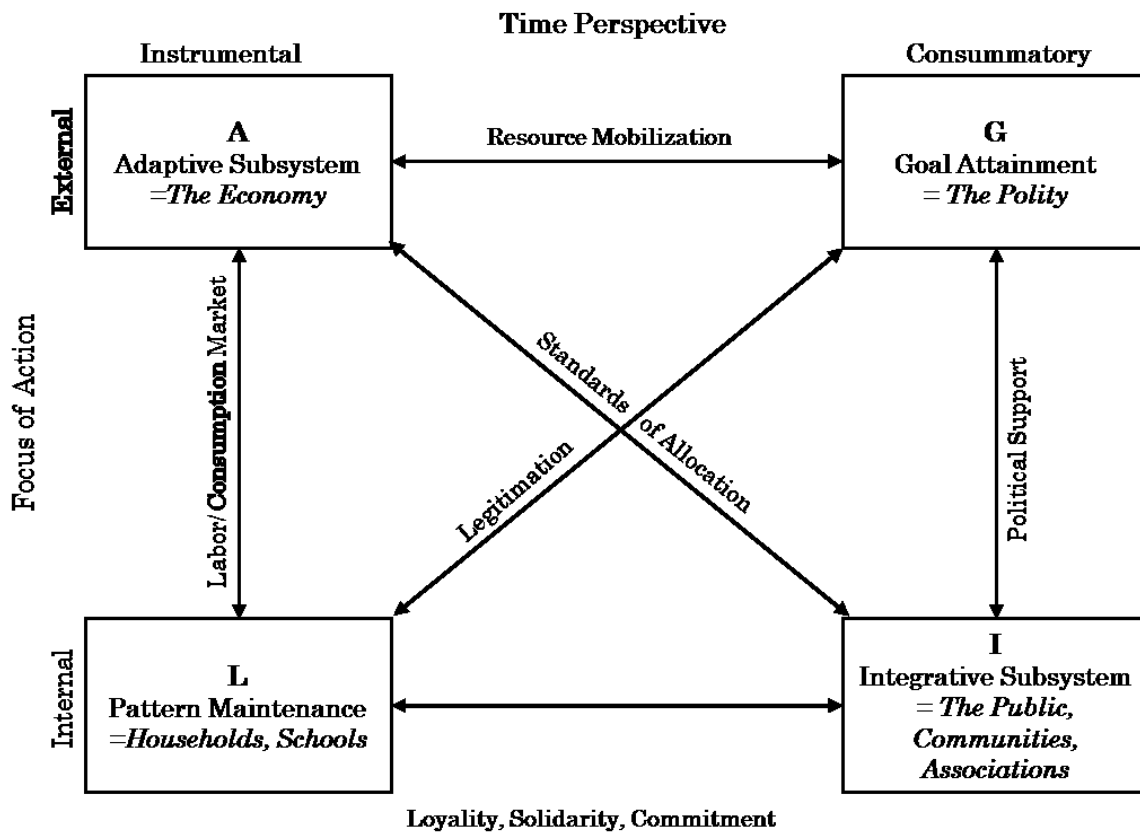


Abbildung 1: Das Paradigma sozialer Austauschbeziehungen nach Talcott Parsons (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 7)

Diese Austauschbeziehungen zwischen den einzelnen Subsystemen können kooperativ oder auch konflikthaft verlaufen, beispielsweise zwischen der Wirtschaft und der entscheidungstreffenden Politik (ALLARDT, 2001: 17). Konfliktlinien können entsprechend zwischen den Subsystemen, aber auch in jedem einzelnen Subsystem entstehen beziehungsweise bestehen, zum Beispiel zwischen politischen Parteien (G) und religiösen Institutionen (I) oder innerhalb des Wirtschaftssystems (A) zwischen Arbeitern und Arbeitgebern.

Bezogen auf die untersuchten nationalstaatlichen Gesellschaften beleuchten Lipset und Rokkan die interne Struktur des I-Quadranten, also das integrative Subsystem, da dieses als Ursprung für die Formation unterschiedlicher Gruppierungen und Konstellationen vermutet wurde. Als Ziel galt es zu erörtern, welche Cleavages sich bereits während der ersten Konsolidierungsphase nationaler Gemeinschaften manifestiert haben und

welche Cleavages erst in der weiteren Entwicklung erschienen (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 8). Entsprechend der Verschachtelungstechnik von Parsons kann die Ordnung des AGIL-Paradigmas auch innerhalb der einzelnen Felder des Schemas wiederholt werden.¹⁸

Anhand ihrer zahlreichen quantitativen Daten aus zwölf verschiedenen Nationen galt es nun, mithilfe des erläuterten Schemas Konfliktkonstellationen herauszuarbeiten, welche sich in den einzelnen Staaten wiederfinden lassen. Dabei konnten LIPSET und ROKKAN wie oben erwähnt vier grundlegende sozioökonomische und soziokulturelle Konfliktlinien konkretisieren (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 14; MIELKE, 2001: 78). Sie merkten aber an, dass in der historischen Betrachtung Cleavages beziehungsweise konkrete Konflikte sich selten genau an den Polen der Achsen finden lassen, also weder ausschließlich territorial oder ausschließlich funktional seien. Dieses Modell soll als Raster verstanden werden, in welchem es Allianzen oder Konflikte zu verorten gilt (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 11).

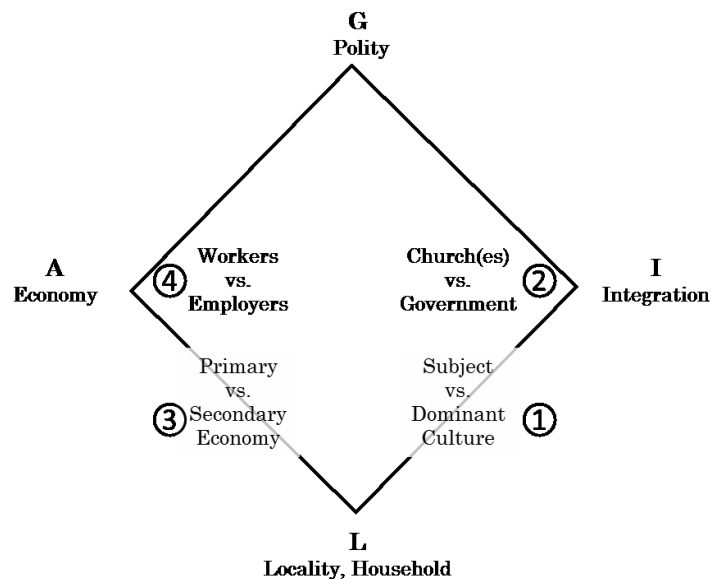


Abbildung 2: Angenommene Positionen vierer kritischer Konfliktlinien im AGIL-Schema (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 14)

¹⁸ Die kleinteiligeren Untersuchungen von Lipset und Rokkan spielen für das theoretische Gerüst dieser Arbeit eine untergeordnete Rolle. Entsprechend wird auf eine detailliertere Darstellung (vgl. LIPSET und ROKKAN 1967a; ALLARDT 2001: 17) an diesem Punkt verzichtet.

Zwei dieser Cleavages sind laut Lipset und Rokkan direkte Produkte nationaler Revolutionen. Zum einen sind die gesellschaftlich bewusstseinsbildenden Konflikte zwischen den neuen zentralen nationalen Entscheidungsinstanzen und den verstärkt Widerstand leistenden ethnischen, religiösen oder sprachlichen regionalen Instanzen in den peripheren Provinzen zu nennen (1 in Abb. 2). Zum zweiten besteht eine Konfliktlinie zwischen dem Bestreben nach Zentralisierung, Standardisierung und Mobilisierung des säkularisierten Nationalstaates und den historisch etablierten Privilegien der Kirche (2 in Abb. 2). Die industrielle Revolution führte zu zwei weiteren Cleavages: dem Konflikt zwischen Interessen des traditionellen ländlich-agrarischen und des modernen industriell-städtischen Wirtschaftssektors und deren spezifischer Lebensart sowie dem Klassenkonflikt im Marx'schen Sinne zwischen Eigentümern beziehungsweise Arbeitgebern und abhängigen Arbeitern (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 14, 19; MIELKE, 2001: 78). „Stehen für Lipset und Rokkan bei den im Verlauf der nationalen Revolutionen entstandenen Cleavages Fragen der territorialen und kulturellen Integration in die neu geschaffene Nation im Vordergrund, so bewegen sich die Gegensätze zwischen primärem und sekundärem Sektor sowie zwischen Kapital und Arbeit in erster Linie auf der Ebene ökonomischer Verteilungskonflikte.“ (MIELKE, 2001: 78) Die von Lipset und Rokkan herausgearbeiteten Cleavages sind dabei als modellhaft zu betrachten, da Konflikte selten rein bipolar strukturiert sind. Dies bedeutet, dass bei empirischen Betrachtungen von Cleavages häufig eine Interdependenz aufgrund von graduellen Abstufungen oder Überlappungen der unterschiedlichen Konfliktlinien besteht (UFEN, 2012: 40). Zudem sei gerade eine kulturelle Überformung der ursprünglichen Cleavages die Voraussetzung für eine zeitliche Aufrechterhaltung einer Konfliktlinie und der entsprechenden Gruppierungen entlang dieser (MIELKE, 2001: 78).

Eine genaue Definition des Cleavage-Begriffs blieben LIPSET und ROKKAN in ihrer Arbeit schuldig, entsprechend unterschiedlich sind die Herangehensweisen der zahlreichen Wissenschaftler, die sich den Cleavage-Ansatz seither zunutze machten (DEEGAN-KRAUSE, 2007: 12; UFEN, 2012: 38).

Eine sehr explizite Konzeption des Cleavage-Begriffes bieten die Arbeiten von BARTOLINI und MAIR (1990: 212 ff.) sowie die weiterführende Darstellung von DEEGAN-KRAUSE (2007: 12ff.), welcher eine Begriffsdifferenzierung zwischen „Difference, Divide und Cleavage“ modellhaft einführte. Bartolini und Mair geben zu bedenken, dass die Nutzung einer undifferenzierten und mehrdeutigen Definition zur Aberkennung der Qualität des Konzeptes führen. Viele Arbeiten nutzen den Cleavage-Ansatz, um beispielsweise schichtspezifische, ethnische, kulturelle oder auch politische Konflikte in bestimmten zeitlichen Phasen zu erklären, obwohl weder eine Dauerhaftigkeit noch eine Institutionalisierung der Spaltung vorliegt – Aspekte, die in der ursprünglichen Konzeption eine entscheidende Rolle spielen (BARTOLINI und MAIR, 1990: 213). Ein problematischer Faktor einer einheitlichen Begriffsdefinition ergibt sich zudem aus der Position des Cleavage-Konzeptes zwischen Soziologie und Politikwissenschaft mit ihren jeweils eigenen Begriffsrahmen. Diesbezüglich wird in der vorliegenden Arbeit wie schon erwähnt weiterhin der Fokus auf die soziologische Perspektive gelegt.

Entsprechend gilt es nun, nach der Darstellung der theoretischen Anbindung sowie der Beschreibung der vier als zentral erachteten Cleavages von LIPSET und ROKKAN, im nächsten Schritt den Begriff der *Cleavage* für die vorliegende Arbeit genau zu definieren. Diesbezüglich wird sich auf die drei „fundamentalen Aspekte“ von BARTOLINI und MAIR mittels der anschaulichen Weiterentwicklung durch DEEGAN-KRAUSE bezogen.

In erster Linie können Cleavages als „*a form of closure of social relationships*“ [Hervorhebung im Original] (BARTOLINI und MAIR, 1990), unabhängig von ihrem ursprünglichen Referenzpunkt, definiert werden. Um tatsächlich von einer Cleavage und nicht von einer „Differenz“ zwischen sozialen Gruppen zu sprechen, müssen laut den Autoren drei elementare Level erfüllt sein. Der Zusammenschluss und somit die Differenz zu einer anderen sozialen Gruppe muss anhand eines *empirischen Elements* festgemacht werden können. Dieses empirische Element ist auf sozialstruktureller Ebene zu denken und bezieht sich auf Unterschiede zwischen sozialen Gruppen beispielsweise

aufgrund von Geschlecht, Ethnie, Bildung, Einkommen oder Religion. Diese strukturelle Differenz kann sowohl sehr trennscharf als auch kontinuierlich verlaufen (BARTOLINI und MAIR, 1990: 215; DEEGAN-KRAUSE, 2007: 13). Im nächsten Schritt muss sich diese Differenz auch auf *normativer*, sprich auf einer einstellungsbezogenen Ebene widerspiegeln. Dies bedeutet, dass mit der Gruppenzugehörigkeit ein Set an Einstellungen, Werten und somit Identifikationsmöglichkeiten verbunden ist, die den jeweiligen Subjekten auch die Differenz zur jeweils anderen Gruppe bewusstmachen. Es muss also ein gruppenspezifisches Bewusstsein über die Zugehörigkeit vorhanden sein. Auf der dritten Ebene ist das *Verhaltenselement* angesiedelt. Die Differenz zeigt sich auf dieser Ebene durch ein entsprechend gruppenspezifisches Verhalten, zum Beispiel im Wahlverhalten, in der Teilhabe an gruppenimmanenten Organisationen oder am Institutionalierungsgrad der Differenz (z. B. Parteiengründung) (BARTOLINI und MAIR, 1990: 215; DEEGAN-KRAUSE, 2007: 15). Dabei fügen die Autoren ausdrücklich hinzu, dass sich das gemeinte Verhalten nicht ausschließlich auf eine parteipolitische Ebene beziehen muss, sondern auf eine organisatorische Einbindung in soziale, kulturelle oder ähnliche Netzwerke, die expressiv für diese Cleavage stehen (BARTOLINI und MAIR, 1990: 219).

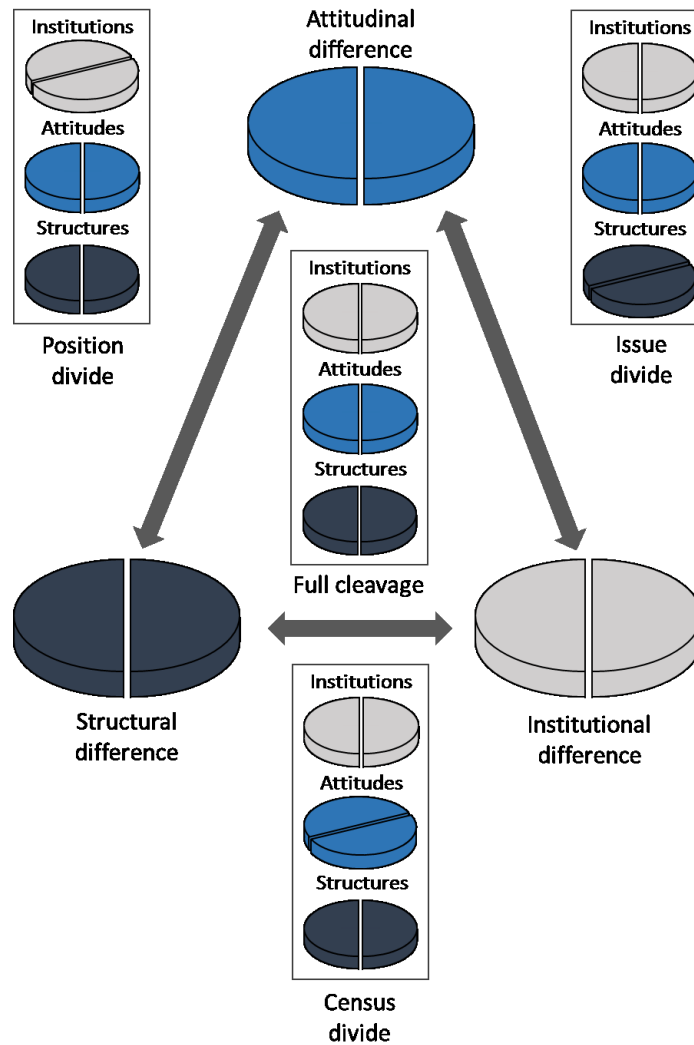


Abbildung 3: Differenz, Kluft, Cleavage – ein Differenzierungsmodell von DEEGAN-KRAUSE (DEEGAN-KRAUSE, 2007: 14)

Während für BARTOLINI und MAIR alle drei Elemente in Kombination bestehen müssen, um überhaupt im strikten Sinne von einer Cleavage zu sprechen, federt DEEGAN-KRAUSE mit der Einführung des Begriffs „full cleavage“ (siehe Abb. 3) diese Einschränkung etwas ab. Seiner Ansicht nach kann auch das Vorhandensein eines oder zweier dieser Elemente einen hohen Einfluss auf die gesellschaftliche Struktur haben. Dieser erhöhe sich allerdings, wenn alle drei Dimensionen vorhanden sind. Entsprechend versucht er, diesen Ansatz durch die beiden möglichen Abstufungen (difference und divide, siehe Abb. 3) anschlussfähig und verwendbar zu erhalten (DEEGAN-KRAUSE, 2007: 15).

Die weiterführenden Überlegungen von BARTOLINI und MAIR ergeben hingegen für diese Arbeit brauchbarere Erklärungen zur Eingrenzung des Cleavage-Konzeptes. Sie führen erstens den *historischen Rahmen* mit in ihre Konzeption einer Cleavage ein, um den Unterschied zwischen einer tatsächlichen Cleavage und der sozial-strukturellen Referenz einer Cleavage zu verdeutlichen. Beide seien Produkte unterschiedlicher historischer Phänomene. Sozial-strukturelle Unterschiede entstanden durch die Formation von Staaten oder Nationen sowie durch die Prozesse der Kapitalisierung und Industrialisierung.¹⁹ Cleavages hingegen entstanden laut den beiden Autoren erst durch die Kopplung dieser Prozesse mit jenen der Politisierung, Wahlmobilisierung und Demokratisierung. Dort liegt auch der Unterschied zum Klassenbewusstsein im Sinne von Karl Marx. Diese Kopplung treffe auch zu auf religiös basierte Cleavages, deren Entstehung mit dem Zerfall der christlichen Einheit in Europa begann, sich aber erst durch die Prozesse der Zentralisierung und Säkularisierung des Staates zu einer spezifischen Konfliktlinie entwickelte. Kurz gefasst entwickeln sich Cleavages “initially on the basis of social stratification which sets the structural conditions for group identity, and only later do they become fully political, particularly with the development of mass democracy” (BARTOLINI und MAIR, 1990: 217). Die zweite Bedingung bezieht sich auf die *relative Schließung* einer sozialen Gruppe nach außen, die dadurch auch eine zeitliche Stabilität der Cleavage hervorbringt. Darüber hinaus verweisen die beiden Autoren auf die *Unorganisiertheit* der sozialen Basis einer Cleavage. So seien beispielsweise typische Institutionen einer „Klassen-Cleavage“ wie Arbeiterparteien und Gewerkschaften keine ausschließlichen Organisationen der sozialen Klasse per se, sondern nur eine institutionelle Komponente der Cleavage. Diese sind also nicht exklusiv abhängig von einer sozialen Klasse. Dabei sei zu beachten, dass, sobald sich Cleavages institutionell etabliert haben, diese ihre eigene autonome Stärke entwickeln können und dann umgekehrt Einfluss auf das soziale, kulturelle und politische Leben nehmen

¹⁹ Auf bestehende sozialstrukturelle Unterschiede in der vorstaatlichen und vorindustriellen Zeit wird in der Arbeit von Bartolini und Mair nicht eingegangen.

können, indem sie Individuen mit entsprechenden Identifikationskonstellationen Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Integration bieten (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218).

Eine zusammenfassende Definition lautet somit: Eine Cleavage beschreibt eine dauerhaft institutionalisierte Konfliktlinie zwischen sozialen Gruppen, die sich in Bezug auf mindestens ein sozial-strukturelles Element eines an Werten und Normen orientierten Selbstbewusstseins sowie in ihrem daran orientierten Verhalten unterscheiden.

Abschließend ist zu vermerken, dass es sich bei dem Konzept der Cleavage um ein dynamisches Konzept handelt. So fügen sowohl BARTOLINI und MAIR als auch DEEGAN-KRAUSE hinzu, dass das Vorhandensein der formulierten Bedingungen und Elemente in den Cleavages variieren kann, diese also nicht in jeder Cleavage in gleichem Maße evident sind. Zudem sei eine Schwächung einer vorhandenen Cleavage beziehungsweise der einzelnen Elemente über die Zeit denkbar. Mögliche Ursachen dafür sind aufkommende qualitative und quantitative Veränderungen der sozialen Basis einer Cleavage oder das Aufkommen neuer „important sources of stratification which decrease the cohesion and identity of the social group, while social and political organisations struggle to maintain the original identity“ (BARTOLINI und MAIR, 1990: 219). Fraglich bleibt, ob es sich dabei tatsächlich um eine Schwächung des Konzeptes handelt oder ob die traditionellen Cleavages heute durch den sozioökonomischen Wandel und die Pluralisierung der Lebensstile stärker kulturell überformt sind (UFEN, 2012: 40). Diesbezüglich stellt MIELKE die Frage, ob die von Lipset und Rokkan identifizierten Cleavages über die damaligen initiierenden historischen Zeitpunkte hinaus gültig sind (MIELKE, 2001: 80). Ist beispielsweise die in der Phase der Nationenbildung relevante Cleavage zwischen säkularem Staat und Kirche auch in späteren Ausformungen der modernen Gesellschaften als Grundmuster eines zentralen Konflikts zu denken? Die Cleavage zwischen Staat und Kirche wird in der aktuellen Zeit eher zwischen kirchennahen und kirchenfernen Gruppen ausgetragen, wobei sich jeweils landesspezifische religiöse oder säkulare

Milieus herausgebildet haben. So gesehen bildet die religiös-säkulare Cleavage den Ursprung heute noch vorhandener, wenn auch transformierter Konfliktlinien. Somit spielen sie auch weiterhin in der modernen Gesellschaft eine Rolle (UFEN, 2012: 40). Insofern gilt es, diesen Ansatz weiterzuentwickeln, um damit ein brauchbares Instrument zur Beschreibung und Erklärung der Transformation der von Lipset und Rokkan identifizierten Cleavages sowie gesellschaftsrelevanter Konflikte im weiteren Verlaufe der gesellschaftlichen und kulturellen Modernisierung zu schaffen (UFEN, 2012: 41; MIELKE, 2001: 80).

3.4 Praxistheoretisches Cleavage-Modell

Die im Jahr 1967 von LIPSET und ROKKAN veröffentlichte Cleavage-Theorie gilt trotz aller Kritik bis heute als eines der einflussreichsten Schlüsselwerke zur Erklärung der Entstehung und Stabilisierung politischer Parteien (ALLARDT, 2001: 14; KARVONEN und KUHNLE, 2001: xii). Sie diente zahlreichen Studien für die Auseinandersetzung mit landesspezifischen Parteienentwicklungen, auch außerhalb westlich geprägter Staaten (vgl. ALARANTA, 2014; KRIESI, 2010; BADE, 2008; UFEN, 2012). Das Potenzial, diesen Ansatz auch als Erklärungsmodell für gesellschaftsrelevante Konflikte zu nutzen, wurde bisher noch nicht ausgeschöpft (MIELKE, 2001: 80). Dabei können viele aktuelle innergesellschaftliche Differenzen trotz Überprägung beispielsweise durch den sozioökonomischen Wandel und die Pluralisierung der Lebensstile auf historisch entstandene Konfliktlinien zurückgeführt werden. Natürlich spielen nicht mehr alle der von LIPSET und ROKKAN entdeckten traditionellen Cleavages eine wichtige Rolle, andere hingegen erstarken in einem veränderten Setting. So zeigt beispielsweise die von einer neoliberalen Wirtschaft geprägte Debatte um die Gehälter von Managern und Arbeitern in der Automobilbranche in Deutschland und das entsprechende Wirken der jeweiligen etablierten Vertreterinstitutionen wie Gewerkschaften, dass die Konfliktlinie zwischen Arbeitern und Arbeitgebern auch heute noch brisant ist.

Die vorliegende Arbeit folgt der Überzeugung, dass die Cleavage-Theorie als ein brauchbares Instrument zur Erklärung gesellschaftlicher Differenzen genutzt werden kann, sofern diese samt ihrer Wirkweisen neu betrachtet wird. Aufgrund dessen wird vorgeschlagen, die ursprünglich aus der Systemtheorie stammende Cleavage-Theorie aus praxistheoretischer Perspektive neu zu konzipieren, indem Cleavages weder als vorgeschaltetes, außersoziales Strukturprinzip noch als individuelle Handlungsintention gefasst werden (HILLEBRANDT, 2014: 11; RECKWITZ, 2003: 289ff.; SCHATZKI, 1997: 284, 2006a: 3). Diese Konzeption entstammt der Auffassung, dass gesellschaftliche Konfliktlinien nicht nur diskursiv, sondern auch durch Praktiken in Wechselwirkung mit symbolischen Artefakten produziert und aufrechterhalten werden. Cleavages beeinflussen nicht nur das Parteiensystem, sondern auch die gesellschaftliche Ordnung, und zwar über die Ebene des in Praktiken verankerten, intersubjektiv geteilten impliziten Wissens. Im Folgenden sollen die unterschiedlichen Anknüpfungspunkte zwischen der Cleavage-Theorie und dem praxistheoretischen Ansatz sowie mit dem in Kapitel 3.2 dargelegten Raumkonzept erläutert werden.²⁰

An der Entstehung einer Cleavage, also einer innergesellschaftlichen, zeitlich persistenten Konfliktlinie, sind sowohl strukturelle als auch diskursive Elemente wie Normen und Werte beteiligt, die sich im impliziten Wissen von Akteuren manifestieren. Sowohl die strukturellen als auch die diskursiven Elemente sind dabei nicht losgelöst von Praktiken zu betrachten, sondern stets als ein Teil dieser. Denn strukturelle Unterschiede, zum Beispiel zwischen Milieus, werden aus praxistheoretischer Perspektive als Voraussetzung und gleichzeitig auch als Ergebnis fortlaufender Praktiken erfasst (SCHMIDT, 2012: 10, 33). Durch diesen Prozess werden unterschiedliche Praxiskomplexe als soziale Felder oder Lebensformen konstruiert (RECKWITZ, 2003: 295). Wie schon in Kapitel 3.1 erwähnt, wird das Konzept der sozialen Felder und der

²⁰ Dabei werden in diesem Kapitel nur die Definitionen von BARTOLINI und MAIR sowie von DEEGAN-KRAUSE einbezogen (vgl. BARTOLINI und MAIR 1990; DEEGAN-KRAUSE 2007). Die Entstehung der vier traditionellen Cleavages von LIPSET und ROKKAN wird in Kapitel 5.1 direkt mit der in Kapitel 2 dargestellten gesellschaftlichen und politischen Entwicklung der Türkei verbunden, um die Anwendbarkeit der Cleavages auf die Türkei zu begründen.

Lebensform als ein Netzwerk durchaus heterogener und lose verbundener Praktiken verstanden, wobei auch gleiche Praktiken in unterschiedlichen Lebensformen auftreten können (SCHMIDT, 2012: 10, 33). Auch Bartolini und Mair betonen die relative Schließung der entstandenen sozialen Gruppen nach außen, welche durch das Fehlen einer zu starren Abgrenzung zu einer zeitlichen Stabilität dieser führt (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218). Die relative Flexibilität von sozialen Gruppen entlang einer Cleavage deckt sich entsprechend mit der vergleichsweise offenen Konzeption von sozialen Feldern beziehungsweise Lebensformen. Dennoch können sie als Zugehörigkeitskategorien fungieren, zwischen denen bei Eintreten bestimmter Praktiken und historischer Phänomene wie der Institutionalisierung, Politisierung und Demokratisierung (BARTOLINI und MAIR, 1990: 217) eine dauerhafte Konfliktlinie entstehen und sich manifestieren kann.

Eine so entstandene Cleavage kann sich im inkorporierten impliziten Wissen als kognitives Schema beziehungsweise als eine Differenz zwischen unterschiedlichen Lebensformen und somit je unterschiedlichen Praxiskomplexen verankern und äußert sich in daran orientierten Verhaltensroutinen (vgl. RECKWITZ, 2003: 289). Wenn diese Zuordnungen und somit auch Selbstzuschreibungen von mehreren Akteuren erkannt und geteilt werden, entsteht eine kollektive, intersubjektiv strukturierte Wissensordnung. Anhand solcher impliziten sozialen Kriterien werden von den Akteuren entsprechende Sinnwelten und Bedeutungszuschreibungen erschaffen, die ein routinemäßig angemessenes Handeln ermöglichen (RECKWITZ, 2003: 292). Genau an diesen Stellen sowie an den von Reckwitz herausgestellten drei verschiedenen Wissensformen (RECKWITZ, 2003: 292) können auch die drei Elemente einer Cleavage angeknüpft werden. Die sozialen Kriterien können anhand von *sozial-strukturellen Elementen* entstehen, die ein notwendiges *methodisches Wissen* für ein kompetentes Handeln erzeugen. Damit einher geht das *interpretative Verstehen*, welches routinemäßige Bedeutungszuschreibungen zu Praktiken, Personen, Artefakten sowie dem Selbst und somit ein *Bewusstsein über die Gruppenzugehörigkeit* inklusive der dazugehörigen Einstellungen und

Identifikationsmöglichkeiten hervorbringt. Daraus erwachsen sowohl Zuschreibungen als auch gruppenspezifische Verhaltensmuster beziehungsweise Praktiken, die von sozial konventionalisierten *Motiv/Emotions-Komplexen* geleitet werden (BARTOLINI und MAIR, 1990: 215; DEEGAN-KRAUSE, 2007: 15; RECKWITZ, 2003: 292).

Bei allen hier genannten theoretischen Ansätzen spielt zudem die zeitliche Dimension – die *zeitliche Persistenz* einer Konfliktlinie, die *Regelmäßigkeit der Praktiken* sowie die andauernde Prägung eines *angeeigneten Raumes* – eine wichtige Rolle und stützt eine weitere Überzeugung für diese Arbeit. Die Beharrlichkeit einer Cleavage liegt in deren Einschreibung im kollektiven, impliziten Wissen sowie in bestimmten Artefakten und Räumen begründet. Das Erkennen von Zugehörigkeit beziehungsweise von Differenz gegenüber sozialen Gruppen und das entsprechende Know-how, sich in den jeweiligen sozialen Feldern angemessen zu verhalten, verfestigt sich über die entsprechende Regelmäßigkeit der sich physisch vollziehenden Praktiken und deren Wechselwirkung mit dem praktischen Wissen. Somit können gesellschaftliche Fragmentierungen und so auch Cleavages reproduziert werden. Eine andauernde Prägung des angeeigneten Raumes durch die Einschreibung des Sozialraumes samt seiner in ihm positionierten Akteure und sozialen Felder führt, wie Bourdieu anmerkt, zu Naturalisierungseffekten. Durch die leiblich erfahrbare, dauerhafte Platzierung zum Beispiel von sozialen Gruppen, Dienstleistungen und Symbolen im materiellen Raum können sich historisch entstandene beziehungsweise konstruierte Differenzen und Grenzen auch im Raum manifestieren und als „natürlich“ erscheinen (BOURDIEU, 1991: 27, 1997: 160). Umgekehrt kann die Platzierung sozialer Felder oder Akteure an bestimmten Orten auch als Marker für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe, einem sozialen Feld im Sozialraum dienen. Diese Annahme führt auch zum letzten Anknüpfungspunkt der drei theoretischen Ansätze – der Wirkweise materieller Instanzen.

Die häufig auftretende Konzentration verschiedener „zusammengehörender“ Felder an bestimmten Orten im physischen Raum ist ein weiterer Prozess, welcher zur Manifestation sozialer Strukturen beiträgt. Die Objektivierung sozialer Strukturen im physischen Raum an bestimmten Orten führt dazu, dass sich diese selbst zu Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien entwickeln (BOURDIEU, 1997: 160). Artefakte, zu denen auch angeeignete Räume gehören, werden in der Praxistheorie als Teilelement sozialer Praktiken begriffen, da sie für die Produktion und Reproduktion bestimmter Praktiken existenziell sind. Sie sind an der Konstruktion der sozialen Welt beteiligt, da sie Träger sozialer Regeln und Praktiken sind. Durch die Wechselwirkung mit dem inkorporierten praktischen Wissen der Akteure wird die Reproduktion ähnlicher Praktiken stabilisiert (HILLEBRANDT, 2014: 82; SCHMIDT, 2012: 13, 63f.). Somit werden nicht nur Akteure bestimmten Räumen zugeschrieben, sondern es werden gleichzeitig auch Praktiken an bestimmten Orten manifestiert beziehungsweise dorthin verbannt. Die Akzeptanz beziehungsweise die Ablehnung bestimmter Praxiskomplexe in bestimmten Räumen wird besonders bei Übertritten deutlich. So sind beispielsweise bestimmte Verhaltensregeln und Praktiken in religiösen Gebäuden im impliziten Wissen, durch vorher erfahrene Praktiken, verankert, ohne dass sie irgendwo niedergeschrieben sind.

Dieses eingeschriebene Know-how des Erkennens und des angemessenen Handelns lässt sich auch auf den Umgang mit nicht raumbezogenen Artefakten übertragen. Diese können wie beispielsweise das getragene Kopftuch ebenfalls als Marker für eine bestimmte Lebensform und somit als soziales Kriterium für entsprechende Bedeutungszuschreibungen sowie Praktiken dienen. Gleiches gilt in Bezug auf unterschiedliche Lebensformen auch für den leiblichen Körper. Durch die äußere Dimension der Praktiken, also den körperlichen, physischen Vollzug von Praktiken oder auch die Darstellung des Körpers durch bestimmte Kleidung oder Bewegungen, sind damit verbundene Praxiskomplexe und so auch Lebensformen identifizierbar. Gleichzeitig spielt der Körper beim Vollzug der den Lebensformen immanenten Praktiken eine wichtige Rolle. Der angemessene körperliche Vollzug ist,

beispielsweise für das Praktizieren bestimmter religiöser Riten, für das Ausführen gruppenspezifischer Verhaltensformen unumgänglich. Dabei werden Erfahrungen und Wissen als Dispositionen in den Körper eingeschrieben und beeinflussen aufgrund der Wechselseitigkeit die Folgepraktiken (HILLEBRANDT, 2014: 63).

Abschließend ist also festzuhalten, dass sich Cleavages zwischen bestimmten Lebensformen als praxisleitende Trennungskategorie verorten lassen und diese durch die Wechselwirkung zwischen Artefakten, Körpern und Praktiken sowie deren Regelmäßigkeit zu einer dauerhaften Fragmentierung der Gesellschaft führen können.

4. Vorgehensweise und Methodik der empirischen Untersuchung

Die vorliegende Arbeit verortet sich in der qualitativen, interpretativen Sozialforschung und folgt hinsichtlich des Forschungsdesigns dem Vorgehen der Grounded Theory, angelehnt an GLASER und STRAUSS (vgl. GLASER und STRAUSS, 2010). Der Forschungsaufbau der Grounded Theory steht insoweit im Gegensatz zu Methoden der Sozialforschung, als hierbei keine Theorie zu Beginn der Datenerhebung steht und diese anhand der erhobenen Daten verifiziert beziehungsweise falsifiziert werden soll (GLASER und STRAUSS, 2010: 20). Die vorliegende Arbeit möchte nicht bereits Bekanntes verifizieren, sondern zu neuen Erkenntnissen führen. Entsprechend war die Feldforschung explorativ und prozesshaft gestaltet, wobei die Zwischenanalysen zirkulierend Einfluss auf die theoretische Anbindung nahm. Die Feldforschung der vorliegenden Arbeit umfasste insgesamt drei Erhebungsphasen, beginnend mit einer explorativ und induktiv angelegten Phase. Dabei fanden ausschließlich qualitative Erhebungsmethoden Anwendung (vgl. FLICK, 2009: 124; REUBER und PFAFFENBACH, 2005). Der Prozess der Feldforschung wurde dabei von einem theoretischen Sampling, sprich einer schrittweisen Festlegung der Stichprobe, geleitet (FLICK, 2009: 125). Die Analyse orientierte sich an der von GLASER und STRAUSS empfohlenen *Methode des ständigen Vergleichens* (GLASER und STRAUSS, 2010: 119ff.). Erst die – durch ein relativ offenes Kodieren der ersten beiden Datenerhebungen – gewonnenen Erkenntnisse sowie deren unmittelbare Interpretation führten zur finalen Fragestellung sowie zur finalen theoretischen Anbindung der vorliegenden Arbeit. Im Sinne der Transparenz sollen im Folgenden nun zunächst die angewandten Erhebungsmethoden und dann die einzelnen empirischen Datenerhebungsphasen sowie die ersten gewonnenen Erkenntnisse – dem zeitlichen Verlauf entsprechend und nicht reduziert auf die final genutzten Daten – wiedergegeben werden. Nur so kann die Festlegung auf die schlussendliche Fragestellung und auch die theoretische Konzeption nachvollziehbar erläutert werden.

4.1 Erhebungsmethoden

Maßgebend für die Durchführung aller Datenerhebungsphasen erwiesen sich die Gebote der Feldforschung von Roland Girtler, einem Pionier der qualitativen Sozialforschung, welcher die unstrukturierte teilnehmende Beobachtung, das „ero-epische Gespräch“, und als Teil dessen auch das Studium von Biographien in den Mittelpunkt der Forschung im Feld stellt (GIRTLE, 2004). Seine Grundprämissen beziehen sich vornehmlich auf den Respekt und die Unvoreingenommenheit des Forschers gegenüber den Menschen, über die man forscht (GIRTLE, 2004: 20). Im Gegensatz zu eher strukturierten und auch distanzierenden Ansätzen plädiert Girtler für den Aufbau von vertrauten Beziehungen zwischen Forscher und Befragten. Diesen Grundsätzen wurde versucht, zu jeder Zeit, sofern möglich, zu folgen.

Innerhalb der ersten explorativ angelegten Feldforschungsphase wurden ausschließlich die genannten Methoden, welche strategisch kaum voneinander zu trennen sind, angewandt. Die „teilnehmende unstrukturierte“ oder auch „freie“ Beobachtung zeichnet sich laut Girtler durch einen relativ weiten Spielraum aus. Es liegt kein systematischer Erhebungsplan vor, dementsprechend obliegt es dem „freien Beobachter“, was, wie lange und auf welche Art und Weise zu beobachten ist. Der oft kritisierte Mangel an Kontrolle wird dabei eher als Vorteil angesehen, da diese dem Forscher einen breiten Rahmen einräumt, indem er seine erweiterten Perspektiven und sein neues Wissen miteinbeziehen und interpretieren kann (GIRTLE, 2001: 62). Unter dem Begriff des „ero-epischen Gesprächs“ versteht Girtler ein „echtes“ Gespräch, bei welchem – anders als bei verschiedenen Interviewarten, die eine Befragung darstellen – das Prinzip der Gleichheit zwischen dem Forscher und dem Forschungsobjekt gilt (GIRTLE, 2001: 147). Charakteristisch für dieses Gespräch ist es, dass sich der Forscher selbst mit einbringt, feinfühlig ein Gespräch führt und nicht durch bloßes Nachfragen den Gesprächspartner oder die Gesprächspartnerin unter „Zugzwang“ setzt. Dabei werden die Fragen nicht im Vorhinein überlegt, sondern ergeben sich aus dem Gespräch und der jeweiligen Situation (GIRTLE, 2001: 149).

Während der ersten Erhebungsphase in Mainz galt es, sich an ein Forschungsthema heranzutasten, ohne methodisch oder theoretisch voreingenommen zu sein. Die Ergebnisse der Beobachtungen sowie der Gespräche wurden in einem Forschungstagebuch festgehalten. Auch in den folgenden Erhebungsphasen wurden diese Methoden weitergeführt, aber aufgrund der sprachlichen Differenz um ein leitfadengestütztes Interview erweitert.

Qualitative Interviews ermöglichen, „Situationsdeutungen oder Handlungsmotive in offener Form zu erfragen“ (HOPF, 2012: 350) und somit Alltagstheorien und eigene Interpretationen differenziert zu erheben. In Kombination mit den bereits erwähnten Methoden bieten teilstandardisierte Interviews besonders in Bezug auf handlungstheoretische Konzeptionen eine große Chance (HOPF, 2012: 350). Für die Erhebungsphasen in der Türkei wurde auf eine Kombination unterschiedlicher Interviewtypen zurückgegriffen, wobei narrative, biographische, ethnographische und problemzentrierte Fragetypen einbezogen wurden (FLICK, 2009). Die Reihenfolge der Leitfragen wurde situationsgerecht angepasst und sofern möglich und nötig durch weitere Fragen, die sich aus dem Interview ergaben, erweitert. Alle Interviews wurden mit einem MP3-Gerät mit der Zustimmung der Interviewpartner/-innen aufgenommen und mit Einträgen zur Gesprächssituation in ein Forschungstagebuch ergänzt.

Im folgenden Kapitel sollen nun der Zugang zu den unterschiedlichen Interviewgruppen sowie der Verlauf und die Erkenntnisse der ersten beiden Erhebungsphasen erläutert werden.

4.2 Explorative Datenerhebungsphasen

Zu Beginn der ersten Erhebungsphase lag der Fokus angesichts des 50. Jahrestages der Anwerbung türkischer Arbeiter/-innen nach Deutschland und der Verortung der Autorin im Feld der Migrationsforschung auf einem binationalen Vergleich von Identitätskonstruktionen türkischstämmiger Bürger/-innen in Deutschland und der Türkei. Ziel war es, die

unterschiedlichen Einflüsse auf die Identitäten in beiden Gesellschaften zu ergründen. Aufgrund des eher weit gefassten Forschungsvorhabens war die erste Datenerhebungsphase induktiv und explorativ angelegt und fand in Mainz, Rheinland-Pfalz, in den Jahren 2011 bis 2012 statt.

Die Kontakte konnten an unterschiedlichen Orten hergestellt werden – in Restaurants, in einem Kiosk, durch meine Türkischlehrerin sowie über Freunde und Bekannte. Es wurden zunächst zahlreiche ero-epische Gespräche mit Menschen, die entweder selbst oder deren Eltern aus der Türkei nach Deutschland migriert waren, geführt. Zu den Gesprächspartner/-innen gehörten zwei in Deutschland geborene Studierende, deren Eltern vorrangig aus der Provinz Trabzon an der Schwarzmeerküste der Türkei stammten; zwei aramäische Brüder aus der Provinz Muş in Ostanatolien, die in Mainz einen Pizzalieferservice betreiben und deren Familie aufgrund von Repressionen nach Deutschland flüchteten; ein kurdischstämmiger Deutschlehrer, welcher für sein Studium nach Deutschland kam und blieb; ein Kioskbesitzer, der als Kind mit seinem Vater aus Izmit emigrierte und mit 19 Jahren entschied, der Remigration seines Vaters nicht zu folgen; eine in Deutschland geborene Kurdin, die sich jahrelang für kurdische Belange in einem Kulturzentrum engagierte, sich aber nach verschiedenen Ereignissen vollkommen von der kurdischen, aber auch von der türkischen Community löste; eine in der Türkei geborene und aufgewachsene Sozialarbeiterin, die erst nach ihrer Migration nach Deutschland im Alter von 19 Jahren erfuhr, dass sie „eigentlich kurdisch und gar nicht türkisch“ ist und sich seitdem sehr aktiv in der kurdischen Community engagiert; außerdem ein aus Istanbul stammender Student, welcher nach seinem BWL-Studium in der Türkei in Mainz ein Soziologiestudium begann. Die Liste ist noch erweiterbar durch verschiedene Personen, die in dem Geschäft des aufgelisteten Kioskbesitzers ein und aus gingen, zu deren Personen allerdings keine näheren Informationen vorliegen. Der Kiosk in Bahnhofsnähe in Mainz fungierte als eine Art Kontaktbörse und machte es möglich, mit sehr unterschiedlichen Menschen unverfängliche Gespräche bei einem Tee zu führen sowie frei teilnehmend zu beobachten. Anwälte, Taxifahrer, Geschäftsführer bis hin zu alleinerziehenden Müttern

suchen dieses Geschäft auf, somit waren die unterschiedlichsten Berufs- und Bildungshintergründe vertreten. Die Gespräche wurden oft initiiert durch die Versuche meinerseits, türkisch zu sprechen. Die Gesprächsthemen waren so vielfältig wie auch die Menschen, mit denen die Unterhaltungen geführt wurden. Sie umfassten Migrationsgeschichten, familiäre Situationen, Integrationsthemen, Biographien und das alltägliche Leben. In all den Gesprächen wurde immer wieder deutlich, wie dominant das Thema der Selbst- und Fremdzuschreibung für viele der Gesprächspartner/-innen war. Diese Zuschreibungen bezogen sich nicht nur auf die binationale Trennung zwischen deutsch und türkisch, sondern vorrangig auf ethnische oder religiöse Ebenen sowie auf die Ebene politischer Einstellungen innerhalb der türkischen Migranten-Community in Deutschland. Dabei wurde innerhalb der „türkischen Gruppe“ eine vielgliedrige Differenzierung vorgenommen, wobei die definierten unterschiedlichen Gruppen nicht selten mit Ab- und Aufwertungen verknüpft wurden.

Diese Zuschreibungen gerieten somit in den Fokus des Forschungsinteresses. Es entstand das vorläufige Forschungsziel, die Ursprünge dieser Trennlinien und deren Ausprägung in der Türkei zu eruieren. Die dazugehörigen vorläufigen Forschungsfragen lauteten: Wo und auf welcher Entwicklung basierend, entstanden beziehungsweise entstehen diese Zuschreibungen? Inwieweit werden diese aufrechterhalten oder gar intensiviert? Da Eigen- und Fremdzuschreibungen ebenfalls eng mit der Identitätskonstruktion eines Menschen verknüpft sind beziehungsweise nicht losgelöst von dieser betrachtet werden können, wurde die theoretische Rahmung – orientiert an Identitätskonzepten – der geplanten Leitfadeninterviews in der Türkei beibehalten. Es entstand der vorläufige Arbeitstitel „Türkische Identitäten“ – dezidiert in den Plural gesetzt. Somit konnte die erste Explorationsphase abgeschlossen werden.

Die zweite Erhebungsphase wurde von September bis Oktober 2012 in Istanbul durchgeführt. Um den entstandenen Forschungsfragen nachzugehen, wurden einige Vorbereitungen getroffen. Orientierend an GIRTLERs Gebot, sich

vorab über die Geschichte und die Verhältnisse der Menschen zu erkundigen (GIRTLE, 2004: 44), galt es, sich zunächst in die Literatur in Bezug auf die Entwicklung der Republik Türkei einzulesen, um die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen²¹ zu verstehen. Aufgrund ihrer vielfältigen Bevölkerung und der wichtigen Rolle der Stadt in der Geschichte der Türkei fiel der Fokus auf die Metropole Istanbul. Istanbul war und ist das Ziel von quantitativ hohen Binnenmigrationsströmen aus der gesamten türkischen Region, somit sind innerhalb dieser Stadt jegliche Bevölkerungsgruppen vertreten, was sie zu einem vielversprechenden Anlaufpunkt für die geplante Feldforschung machte. Aufgrund der zu erwartenden Sprachbarrieren war für die geplanten Interviews ein Leitfaden vonnöten, welcher in die englische und türkische Sprache übersetzt wurde. Seit Beginn des Promotionsvorhabens besuchte ich regelmäßig Türkisch-sprachkurse und konnte meine Türkischkenntnisse bis zu diesem Erhebungszeitraum auf ein B1-Sprachniveau anheben. Somit war es möglich, einfache Konversationen auf Türkisch zu führen, was wiederum den Zugang zu potenziellen Interviewpartner/-innen enorm erleichterte. Darüber hinaus war es kein Problem, die Interviews in türkischer Sprache zu führen, auch wenn nur gewisse Teile der Antworten verstanden werden konnten. Dies machte es aber möglich, ohne unhöflich zu wirken, immer wieder nachzuhaken und nachzufragen.

Der Leitfaden für die zweite Erhebung basierte auf einem für diese Arbeit angefertigten Identitätskonzept, welches aus unterschiedlichen Identitätsansätzen erstellt wurde (vgl. ERIKSON, 1995; GOFFMAN, 1992, 1998; KEUPP, 1999; MEAD, 1973). ERIKSON fokussiert in seinen Arbeiten den Prozesscharakter sowie den Einfluss von Konflikten und Krisen auf die Identitätsbildung. Diese Annahmen fanden durch biographische Fragen, auch in Bezug auf die Kindheit und die Erfahrungen mit Erwachsenen, ihren Eingang in den Leitfaden. MEAD vertritt einen sozialbehavioristischen,

²¹ Die daraus gewonnenen Erkenntnisse fließen in der vorliegenden Arbeit in den Kapiteln 2 und 5.1 ein.

methodischen Ansatz, indem er aus den Handlungen des Individuums Rückschlüsse auf dessen „Haltungen“ zieht, welche er als Anfänge von Handlungen definiert. Beobachtbare Handlungen haben laut Mead einen „nicht-äußerlichen Bereich, der aber zur Handlung gehört, und es gibt Merkmale dieses inneren organischen Verhaltens, die sich in unseren eigenen Haltungen, besonders den mit der Sprache verbundenen, verdeutlichen“ (MEAD, 1973: 44). So wurden verschiedene Fragen zu Verhalten und Einstellungen beispielsweise an Feiertagen, in der Freizeit, zu sozialen Medien etc. in den Leitfaden eingefügt. In den Arbeiten von GOFFMAN und KEUPP stehen eher die unterschiedlichen Rollen und Rollenerwartungen der Gesellschaft sowie die Einflüsse einer sich wandelnden Gesellschaft im Vordergrund. Diese Schwerpunkte wurden durch Fragen, bezogen auf die eigene Lebenswelt, das eigene Rollenverständnis und Einstellungen zu diversen gesellschaftlichen Themen, mit in den Leitfaden aufgenommen.

Diese Erhebungsphase hatte weiterhin einen explorativen Charakter, da keine spezifischen Einschränkungen hinsichtlich des Samplings der Interviewpartner/-innen unternommen wurde und zunächst die Kontaktaufnahme zu möglichst unterschiedlichen Menschen beziehungsweise ein Zugang zum Feld im Mittelpunkt stand. Der erste Anlaufpunkt in Istanbul war der Mısır Çarşısı (Ägyptische Basar) in Eminönü in Istanbul, da dort durch einen vorherigen Forschungsaufenthalt bereits Kontakte bestanden. Über die dortigen Kontakte konnten drei Interviewpartner/-innen gewonnen werden. Zum einen zu Sabiha²², einer älteren Dame, welche in dem Geschäft einer Bekannten Trockenfrüchte präparierte, zum anderen zu Gül, einer jungen Frau, die ebenfalls auf dem Basar als Verkäuferin in einem Wäschegeschäft arbeitete. Die dritte Interviewpartnerin war eine Freundin einer aus Rumänien stammenden Verkäuferin auf dem Basar und besaß einen eigenen Töpferladen an der Istiklal-Straße. Zur gleichen Zeit dieses Forschungsaufenthaltes befanden sich auch zwei türkischstämmige Bekannte

²² Die Namen aller Interviewpartner/-innen wurden durch die Autorin verändert, um die Anonymität dieser zu gewährleisten.

aus Mainz zu Besuchszwecken in Istanbul. Es war mir möglich, an einigen ihrer Unternehmungen teilzunehmen und so deren Familienmitglieder sowie auch ehemalige Schulkameraden aus Istanbul kennenzulernen. Zudem wurde mit Mecit, dem Vater des Bekannten, sowie mit Leyla, einer ehemaligen Schulkameradin von Mecit, je ein Interview geführt. Darüber hinaus begleitete ich Mecit und seine Frau einen gesamten Tag zu einem Ehemaligentreffen mit Schulkameraden und konnte so teilnehmend beobachten. Über meinen Bekannten entstand des Weiteren der Kontakt zu seinem gleichaltrigen Schulfreund Adilcan und seiner Frau Ebru, mit denen ich sehr viel Zeit verbringen und auch Interviews führen konnte. Ein weiterer Zugang gelang über die Peergroup meiner Vermieterin, da ich ein Zimmer in ihrer Wohnung in Cihangir, einem Stadtteil in Istanbul, mietete. Ihr Freund besaß ein kleines Jazz-Café in der Nähe der Istiklal-Straße, dort und in einem direkt nebenan liegenden Café verbrachte ich sehr viel Zeit, um Kontakte und Vertrautheit zu erlangen sowie teilnehmende Beobachtungen durchzuführen. Mit dem Koch des Cafés, mit einem der Musiker aus dem Jazz-Café sowie mit meiner Vermieterin führte ich viele Gespräche, aber auch je ein Interview. Das letzte Interview dieser Erhebungsphase entstand sehr spontan mit einem Restaurantbesitzer in der Nähe des Galataturms. Insgesamt konnten während dieser Erhebungsphase zehn Interviews geführt werden.

Bis auf das Interview mit Yıldız und den drei Interviewpartner/-innen aus der Peergroup der Vermieterin wurden alle Interviews auf Türkisch geführt. Diese wurden im Nachhinein von einer wissenschaftlichen Mitarbeiterin des Fachbereichs Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz übersetzt und gleichzeitig transkribiert. Die in englischer Sprache geführten Interviews wurden ohne Übersetzung ins Deutsche transkribiert. Alle Transkriptionen wurden in Schriftsprache mit dem Programm f4 durchgeführt und teils auch hinsichtlich von besonderer Betonung, Gestik und Mimik kommentiert (REUBER und PFAFFENBACH, 2005: 155f.).

Die so gewonnenen Daten wurden zunächst offen kodiert und interpretiert. Augenscheinlich wurde, dass auch unter diesen Interviewpartner/-innen diverse innergesellschaftliche Trennlinien, besonders bei den älteren Interviewpartner/-innen, fest verankert sind und auch als solche Teil ihrer Identität und als Abgrenzung zu anderen Gruppen artikuliert werden. In Bezug auf die jüngeren Generationen sind diese Trennlinien zwar nicht so offensichtlich, zeigen sich aber dennoch in bestimmten Aussagen, Praktiken, aber insbesondere in ihren Lebensformen (siehe Kapitel 3.1), die sich auch in deren Verortung innerhalb der Stadt Istanbul verdeutlichen. Bei allen Interviewpartner/-innen war vor allem eine Abgrenzung zwischen einer säkularen oder teils auch atheistischen und einer religiösen Zugehörigkeit zu erkennen. Diese war neben ethnischen und regionalen Zugehörigkeiten immer diejenige, die aufgrund unterschiedlicher Lebensformen und negativer gegenseitiger Zuschreibungen am augenfälligsten auftrat. Besondere Brisanz erhielten diese Erkenntnisse aufgrund der Gezi-Park-Proteste im Juni und Juli 2013. Eine der Besonderheiten dieser Proteste, die in allen Medien aufgegriffen wurden, aber auch von vielen Beteiligten bestätigt wurde, war der Schulterschluss vieler unterschiedlicher Gruppen während der Proteste. So standen Kemalisten, Kurden, Atheisten, kommunistische Muslime, verschiedene sich sonst feindlich gegenüberstehende Fußballclubs und -fans, einfache Arbeiter und Anwälte Seite an Seite auf den Straßen und wehrten sich gemeinsam zumindest vordergründig gegen die Polizeigewalt. Der eigentliche Ursprung dieser Proteste lag aber in der vorher beobachteten Konfliktlinie begründet. Der Aufstand richtete sich gegen eine immer einflussreichere, religiös orientierte Regierung, die den kulturellen Konflikt zwischen Kemalisten und „Islamisten“²³ wieder intensiviert. Besonders junge und gebildete Menschen waren in diese Aufstände involviert und sahen sie als Möglichkeit, ihre Forderungen nach freier Lebensgestaltung öffentlich

²³ Dabei ist der Begriff *İslamcı* im Türkischen, übersetzt als Islamist, nicht mit terroristischem Fundamentalismus verbunden. Dazu zählen streng religiöse Muslime, die ihre islamischen Ansichten auch politisch vertreten sehen möchten. Dies widerspricht der laizistisch ausgelegten Türkischen Republik und wird entsprechend vom säkularen Teil der Bevölkerung auch mit negativen Zuschreibungen versehen.

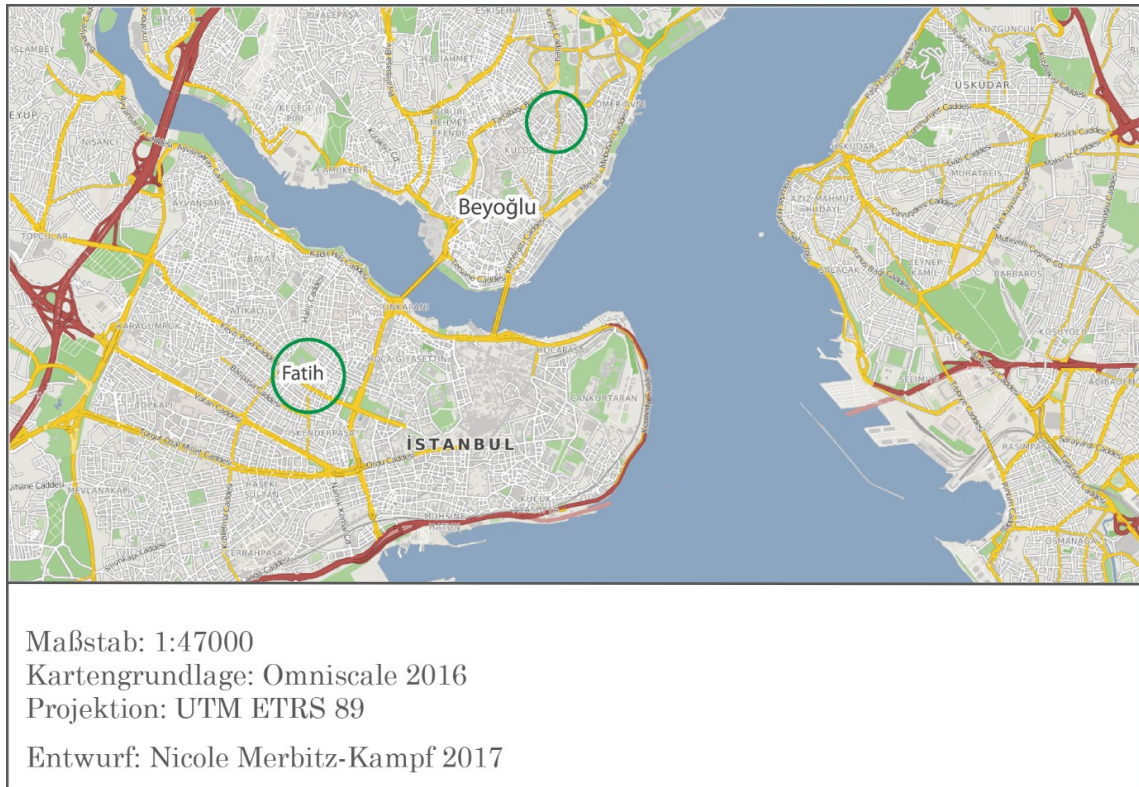
kundzutun²⁴. Auch die Interviewpartner/-innen sowie die Peergroup der Vermieterin waren intensiv in die Gezi-Park-Proteste involviert.

Diese Ereignisse sowie die Erkenntnisse aus den gewonnenen Daten führten zu einer Fokussierung auf die Fragestellung: Wie beeinflusst die historisch gewachsene, innergesellschaftliche, säkular-islamische Spannungslinie die Lebenswelten junger Istanbuler? Entsprechend wurde auch das Sampling für die dritte und letzte Erhebungsphase spezifiziert. Es sollten junge, gebildete Istanbuler in Bezug auf ihre Lebensform und Einstellung zu religiösen beziehungsweise säkularen Themen befragt werden. Gleichzeitig zeigte sich, wie in Kapitel 3 erwähnt, dass die bisherige theoretische Rahmung durch Identitätskonzepte nicht weit genug zur Beschreibung des beobachteten Phänomens reicht. Aus diesem Grund wurden die in Kapitel 3 aufgeführten theoretischen Ansätze herangezogen, um ein theoretisches Konzept zu entwickeln, welches möglichst alle Aspekte des Forschungsgegenstandes erklären kann.

4.3 Haupterhebungsphase

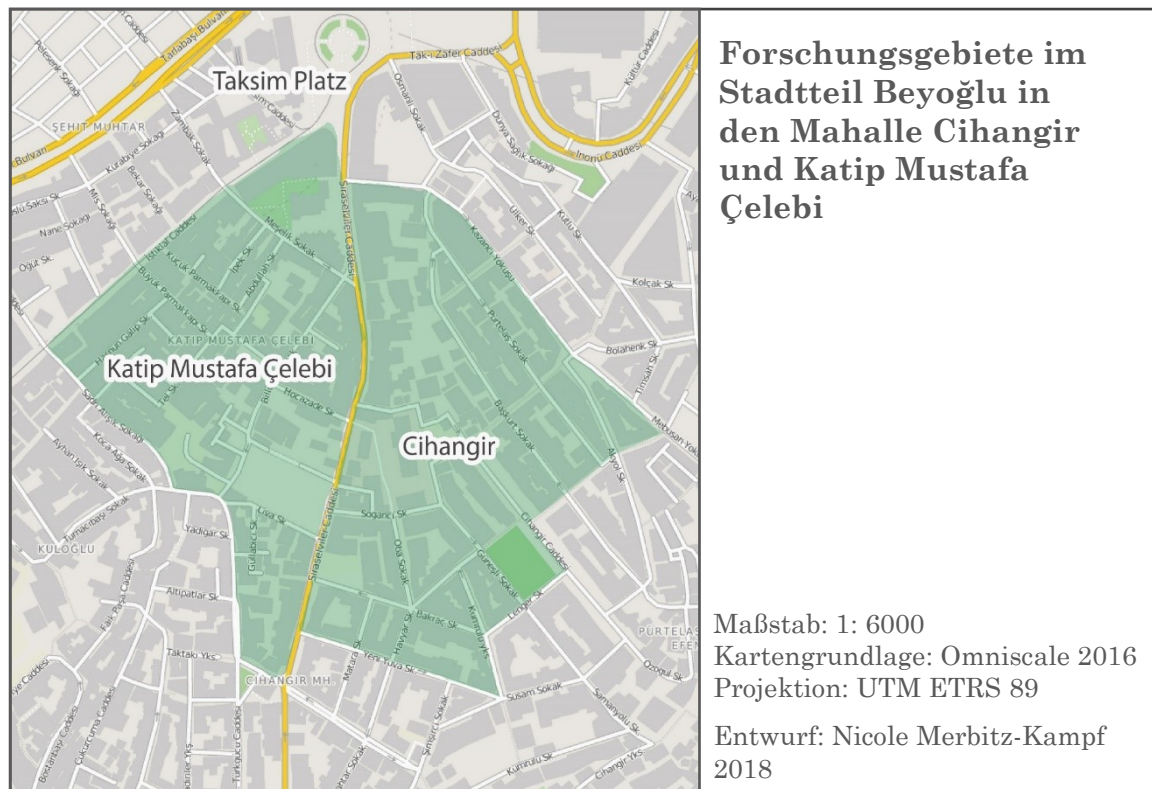
Die dritte und letzte Datenerhebung wurde im Oktober 2013 durchgeführt. Über das Schneeballverfahren konnten über die im Jahr 2012 geknüpften Kontakte insgesamt 20 Interviewpartner/-innen im Alter von Anfang 20 bis Anfang 30 akquiriert werden. Dabei wurden mit vier Personen, die schon im Jahr 2012 befragt wurden, Folgeinterviews geführt. Die weiteren 16 Personen kamen neu hinzu und stammen aus dem jeweiligen Bekanntenkreis der vorab erschlossenen Gruppen. Da die unterschiedlichen Interviewpartner/-innen ihren Lebensmittelpunkt in je einem bestimmten Stadtteil verorten, wurde auch der räumliche Aspekt mit ins Sampling eingeführt. Es wurden exemplarisch zwei in der Narration gegensätzliche Stadtteile in Istanbul (vgl. Karte 1) in den Fokus gestellt, um die jeweiligen Praktiken, Einstellungen sowie die identitätsstiftenden Merkmale zu beleuchten.

²⁴ Nähere Erläuterungen dazu werden in Kapitel 5 aufgeführt.



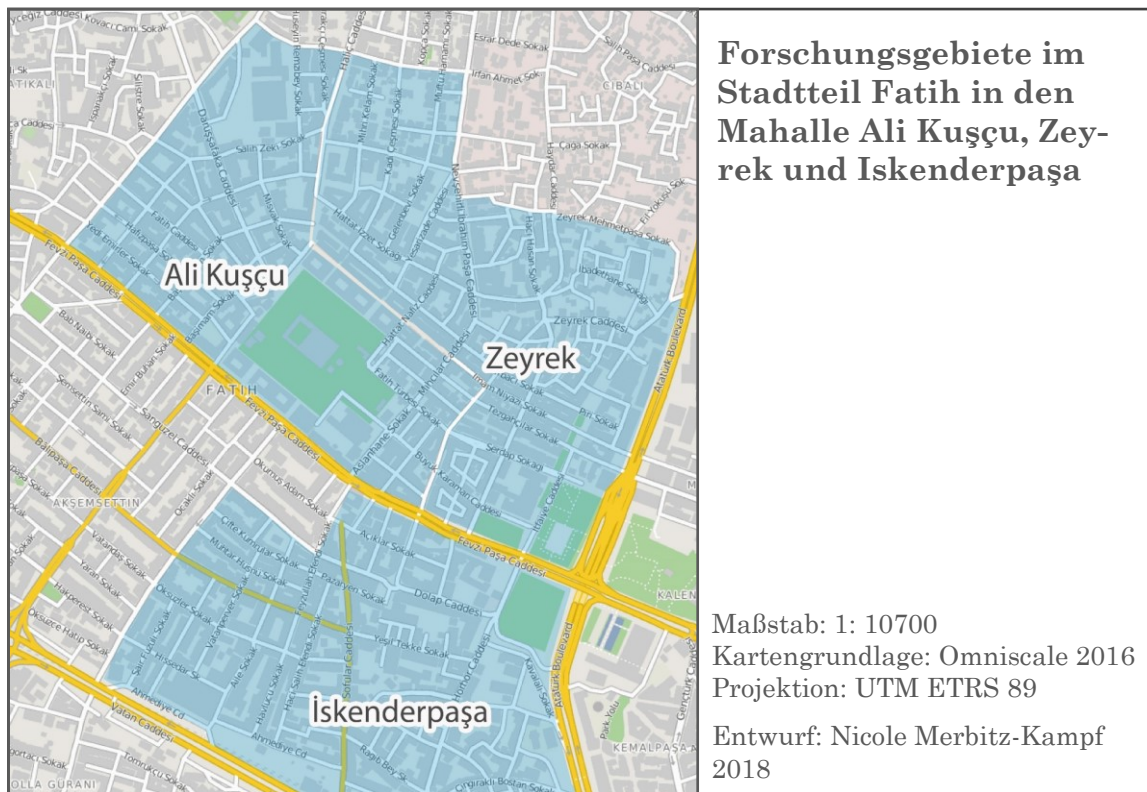
Karte 1: Übersichtskarte Istanbul mit den Forschungsgebieten in den Stadtteilen Beyoğlu und Fatih

Im Stadtteil Beyoğlu nördlich des Goldenen Horns wurde die Feldarbeit in den Stadtvierteln (Mahalle) Cihangir und Katip Mustafa Çelebi, einem Gebiet, welches sich südlich bis südwestlich vom Taksim-Platz und der Istiklal Caddesi erstreckt, durchgeführt (vgl. Karte 2). Im Stadtteil Fatih wurden die Mahalle rund um die Fatih-Moschee, Ali Kuşçu, Zeyrek und Iskenderpaşa für die Datenerhebung ausgewählt (vgl. Karte 3)



Karte 2: Mahalle Cihangir und Katip Mustafa Çelebi

Während dieser Erhebungsphase war es möglich, intensiv Zeit mit einigen der Interviewpartner/-innen zu verbringen und so weitere teilnehmende Beobachtungen innerhalb ihrer Lebensform durchzuführen. In den Gesprächen und auch in einigen der Interviewsituationen brachte ich bewusst eigene persönliche Meinungsäußerungen wie auch einige Aussagen anderer Interviewpartner/-innen mit ein, um einerseits das Gespräch aufzulockern und andererseits die Reaktionen darauf mit aufzunehmen. Diese Methode entspricht wiederum der Vorgehensweise von GIRTLE, der dadurch das Gespräch auf eine persönliche und kommunikative Ebene gehoben sieht, welche ein Gespräch oft auch erst in Gang setzt (GIRTLE, 2001: 159).



Karte 3: Mahalle Ali Kuşçu, Zeyrek und Iskenderpaşa

Der Leitfaden der zweiten Erhebungsphase wurde für die neue Erhebung um weitere Bereiche ergänzt. Die Fragekategorien zur Biographie und Familie blieben bestehen. Dabei stand nicht die „wahrheitsgemäße“ Abfolge des Lebenslaufes im Mittelpunkt, sondern diejenigen Ereignisse, die in Erinnerung geblieben sind und dementsprechend einen Einfluss auf die erzählenden Personen genommen haben und somit als Referenzsysteme der eigenen Erfahrungen und Wahrnehmungen und Teil des impliziten Wissens sind. Des Weiteren wurden Fragen zur Lebensgestaltung rund um die Themen Freizeit- und Alltagspraktiken, politisches Engagement und Peergroup hinzugefügt. Weitere Fragekategorien bezogen sich auf Wertorientierungen und Einstellungen bezüglich Rollenverteilungen und gesellschaftliche Themen. Angesichts der Geschehnisse der Gezi-Park-Proteste wurde auch ein Fragekurs zur Wahrnehmung und eigenen Beteiligung an den Protesten mit aufgenommen. Hierbei war es vor allem interessant zu erfahren, inwieweit die Personen den Schulterschluss der verschiedenen Gruppen wahrgenommen haben und ob sie diesen auch in der Zukunft fortgesetzt sehen. Erst nach diesen Fragen wurden kontrastierende Fragen zur Einstellung zu „islamcılık“

– Islamismus – und „Kemal Atatürk“²⁵ gestellt, um Ausstrahlungseffekte auf die vorherigen Fragen zu vermeiden. Die statistischen Angaben wurden bei der Haupterhebungsphase hintangestellt, um noch einmal einen Gesprächsanstoß und die Möglichkeit zu geben, auf Dinge einzugehen, die in den biographischen Erzählungen eventuell vergessen wurden. Abschließend wurden die Gesprächspartner/-innen darum gebeten, auf einer Umrisskarte von Istanbul diejenigen Stadtteile zu markieren, die eine wichtige Rolle in ihrem Leben spielen, und dies auch zu begründen. Dabei war es vornehmlich wichtig, wo die jeweiligen Personen ihr Leben in Istanbul verorten. Es ging nicht darum, ihren Blick auf Istanbul und die jeweiligen Stadtteile darin zu bewerten, sondern nur festzustellen, welche Orte innerhalb Istanbuls für sie persönlich eine Rolle spielen. Die Begründungen für die jeweiligen Markierungen wurden entweder danebengeschrieben oder via MP3-Gerät mit aufgenommen. Darüber hinaus wurden während des Forschungsaufenthaltes einzelne Straßen, Geschäfte und Gebäude innerhalb der untersuchten Stadtteile fotografisch dokumentiert.

Über die persönlichen Begegnungen hinaus war es möglich, mit fast allen Interviewpartner/-innen, allerdings ausschließlich aus der „Nichtreligiösen-Gruppe“, via dem sozialen Netzwerk Facebook den Kontakt auch nach meinen Aufhalten aufrechtzuerhalten und auch über deren jeweilige Posts Einblicke in deren Interessen und Einstellungen zu erlangen. Alle Interviewpartner/-innen aus der religiösen Gruppe besitzen bewusst keinen Facebook-Account, allerdings besteht sporadischer Kontakt via E-Mail oder WhatsApp.

4.4 Die Rolle der Forscherin

Der innerhalb der interpretativen Sozialforschung gängigen Vorstellung, dass die Forschenden interpretierende und entscheidende Subjekte des Forschungsprozesses sind, wird zugestimmt (STRÜBING, 2008: 16). Um auch diesbezüglich eine möglichst große Transparenz zu schaffen, werden folgend

²⁵ Dabei wurde absichtlich nicht sein Geburtsname, sondern der ehrenhaft verliehene Name „Vater der Türken“ genutzt, um die unterschiedlichen Reaktionen aufnehmen zu können.

auch einige Informationen zum persönlichen Hintergrund, dem Ursprung des Forschungsinteresses sowie die persönlichen Erfahrungen während der Erhebungsphasen formuliert.

Schon während meines Studiums legte ich den Fokus auf die Themenbereiche Migration und Integration, insbesondere auf die innergesellschaftlichen Inklusions- und Exklusionsprozesse zwischen Immigranten und der jeweiligen Mehrheitsbevölkerung. Retrospektiv kann dieses Interesse mit den persönlichen Erfahrungen vor Studienbeginn verbunden werden. Als Kind einer Arbeiterfamilie, welche aus der ehemaligen DDR in eine Kleinstadt in Rheinland-Pfalz zog, wurde ich früh mit unterschiedlichen Zugehörigkeiten sowie Fremd- und Eigenzuschreibungen konfrontiert. Diese Themen verfolgte ich in Seminaren und Exkursionen in Bezug auf unterschiedliche Länder der Erde mit großem Engagement und entschied mich schließlich, auch meine Magisterarbeit („Ein muslimischer Verein im Spannungsfeld von Akzeptanz und Ablehnung“) thematisch in diesem Bereich zu schreiben. Da ich mich auch beruflich in diese Richtung weiterentwickeln wollte, sollte auch meine Promotionsschrift an die Themenbereiche der Migration und Integration angelehnt sein. Zeitgleich erfuhr der 50.Jahrestag der türkischen Arbeiteranwerbung in Deutschland sowohl medial als auch im Rahmen unterschiedlicher wissenschaftlicher Studien eine große Aufmerksamkeit. Dabei wurden häufig Kategorien zur Differenzierung²⁶ verwandt, die ich teils als ein konstruiertes „Othering“ und zudem zu vereinfacht angesichts der heterogenen türkischen Community empfand. Infolgedessen ergab sich mein Forschungsinteresse, die heterogenen Identitätskonstruktionen innerhalb der größten „Ausländergruppe“ in Deutschland sowie die Einflüsse der Herkunftsorte und -familien näher zu beleuchten. Dabei verfolgte ich ein persönliches Ziel, die Heterogenität der türkischstämmigen Community zumindest ansatzweise aufzuzeigen, um die teils negativen Zuschreibungen seitens der deutschen Mehrheitsgesellschaft zu minimieren. Während meiner

²⁶ Diese betrachteten bisher die Identitäten von Migranten mit einer Art „Schwarz-Weiß-Schablone“, indem sie Identitätszuschreibungen auf die Frage „Fühlst du dich als Türke, Deutscher, oder Deutschtürke?“ vornahmen (Sackmann et al. 2000).

ersten explorativen Erhebungsphase in Mainz war ich dann mit enormen Abwertungen und Grenzziehungen innerhalb der türkischstämmigen Community konfrontiert, die ich zu diesem Zeitpunkt nicht nachvollziehen konnte. Zudem widersprachen diese meiner persönlichen Motivation, bestehende Vorurteile abzubauen, und führten zu einer Reflexion meiner eigenen Motive sowie dem Anspruch, so neutral wie möglich diesen Spannungen nachzugehen. Um mein Forschungsfeld zu verstehen, wollte ich diesen auf den Grund gehen und entschloss mich, die nächste Datenerhebung in der Türkei vorzunehmen.

Entsprechend nutzte ich zunächst jegliche Zugangsmöglichkeiten zu unterschiedlichen Personengruppen in Istanbul, um ein möglichst breites Spektrum an Menschen aufnehmen zu können. Bevor ich begann, mittels der erstellten Leitfäden Interviews zu führen, konnte ich durch aktive Teilnahme an unterschiedlichen Aktionen der Personen und das Führen ero-epischer Gespräche zunächst ein Vertrauensverhältnis aufbauen. Dies half mir einerseits bei der Durchführung der Interviews, da ich nicht mehr als „Eindringling“ wahrgenommen wurde. Andererseits öffnete mir dies auch die Türen für meine Haupterhebungsphase, bei welcher ich via Schneeballsystem innerhalb der zwei fokussierten Gruppen, dem theoretischen Sampling entsprechend, weitere Interviewpartner/-innen finden konnte. Auch wenn der schlussendliche Fokus dieser Arbeit nicht mehr im Forschungsfeld Migration angesiedelt werden kann, so ergeben sich doch interessante Anknüpfungspunkte. Die Produktion und Reproduktion gesellschaftlicher Spannungslinien gerade auch im Hinblick auf säkulare beziehungsweise religiöse Lebensentwürfe ist angesichts der Diskussionen um die Immigration aus muslimischen Regionen ein aktuelles und auch ortsübergreifendes Thema.

Als ich 2013 für meine Haupterhebungsphase ein Jahr nach der ersten Feldforschung wieder in Istanbul ankam und vor Ort zunächst die Kontakte sowie auch Orte wie bestimmte Cafés und Läden auf dem Ägyptischen Bazar, aufsuchte, wurde ich teils wie eine alte Freundin oder zumindest Bekannte begrüßt und umsorgt. Entsprechend wurde ich zu den jeweiligen Gruppen

eingeladen, zu denen auch weitere Freunde der Personen hinzukamen. Dieses vertraute Verhältnis verschaffte mir wie schon erwähnt einen sehr einfachen Zugang zu weiteren Interviewpartner/-innen und Möglichkeiten zur teilnehmenden Beobachtung. Allerdings machte dies auch eine Reflexion meiner Rolle als Forscherin in Bezug auf die Aushandlung von Nähe und Distanz zu den untersuchten Personen notwendig. Neben den in die Analyse mit einfließenden eigenen Erfahrungen und Empfindungen soll an dieser Stelle kurz meine Position zu den interviewten Personen wiedergegeben werden. In Bezug auf den sozioökonomischen Hintergrund – im Speziellen bezogen auf den Bildungsstatus, das Alter, das Einkommen, den Familienstatus – gab es keine großen Differenzen zwischen meinen Interviewpartner/-innen und mir, auch dies erleichterte die Kontaktaufnahme und -pflege. Allerdings musste ich feststellen, dass je nachdem, ob ich mich in Fatih oder in Cihangir mit Menschen traf, mein eigenes Empfinden und Verhalten stark variierte. Ich bekam ein Gefühl, zwischen zwei Welten hin und her zu wechseln. Dabei empfand ich die verbrachte Zeit in Fatih häufig als anstrengend, da ich dort das Gefühl hatte, mein Verhalten einem ungeschriebenen Regelwerk anpassen zu müssen, und auch nicht meine persönliche Einstellung zu bestimmten Themen frei äußern konnte. Dies betraf beispielsweise die Praktiken zur Begrüßung oder Verabschiedung mit den männlichen Interviewpartnern. Die Art unserer mehrfachen Begegnungen war sehr offen und herzlich inklusive nächtelanger Unterhaltungen bei Tee und Zigaretten, während die dazugehörigen Frauen schon längst zu Bett waren. Dennoch schien es absolut unangemessen, diese zur Begrüßung oder Verabschiedung zu umarmen, wie es unter den angetroffenen Frauen üblich ist. Selbst das Händeschütteln wurde teilweise verwehrt. Ein weiteres Beispiel betrifft die Kleidung, die ich wählte, wenn ich mich in Fatih aufhalten wollte. Ich wählte bewusst Kleidung, die trotz des heißen Wetters möglichst viel von meinem Körper verdeckte. Kam es zu einem spontanen Aufenthalt, zu dem ich nicht angemessen gekleidet war, fühlte ich mich unwohl. Diese Empfindungen blieben in Cihangir und unter den dort lebenden Menschen aus, da ich gefühlt dort meine üblichen Praktiken nicht verändern musste. Sowohl in Bezug auf

meine Kleidung als auch in Bezug auf körperbezogene Praktiken wie Begrüßungen oder die eigene Körperhaltung war es nicht notwendig, Anpassungen vorzunehmen, dies ohne danach aufzufallen. Folglich ist abschließend festzuhalten, dass die Lebensformen meiner Interviewpartner/-innen in Fatih meiner eigenen eher fremd und diejenigen in Cihangir den meinen eher ähnlich sind. So fiel es während der Erhebung, aber auch in der Analyse leichter, die Praktiken innerhalb der Lebensformen in Fatih zu beobachten und zu beschreiben, da es leichter ist, sich an Differenzen zu orientieren als an Vertrautem. Diesem Ungleichgewicht wurde versucht, mit regelmäßigen Einträgen in ein Forschungstagebuch sowie stetiger Reflektion über das eigene Handeln und Empfinden entgegenzuwirken. Diese so festgehaltenen Erkenntnisse wurden, sofern sinnbringend, mit in die Analyse bewusst in der Ich-Perspektive formuliert eingebracht.

4.5 Auswertungsverfahren

Mit dem verschobenen Fokus, die Reproduktion und Wirkweisen der historisch entstandenen religiös-säkularen Konfliktlinie anhand der Praxiskomplexe junger gebildeter Einwohner/-innen Istanbuls näher zu beleuchten, galt es zunächst, eine Auswahl des bisherigen Datensatzes zu treffen. Entsprechend blieben die Daten aus der ersten Erhebungsphase sowie die geführten Interviews mit der älteren Generation aus dem Jahr 2012 für die Hauptanalyse unberücksichtigt. Zudem waren zwei der jüngeren Personen, die im Jahr 2012 interviewt wurden, in der dritten Erhebungsphase nicht mehr erreichbar. Somit konnten notwendige Themen nicht geklärt werden, folglich wurden diese Personen aus der Stichprobe genommen. Somit verblieben vier Interviews aus dem Jahr 2012, die mit den Angaben aus den Folgeinterviews im Jahr 2013 ergänzt wurden. Von den 16 neu hinzugekommenen Interviewpartner/-innen aus der dritten Erhebungsphase, werden drei aufgrund thematisch nicht passenden Inhalts²⁷, aus der finalen

²⁷ Dabei handelt es sich um zwei Personen, die sich weder in Cihangir noch in Fatih verortet fühlen und sich zudem aufgrund ihrer Biographie nicht mit den anderen Interviewpartner/-

Datengrundlage gestrichen. Somit bezieht sich die theoriegestützte Analyse auf insgesamt 17 Personen beziehungsweise Interviews.

Während die Daten der ersten beiden Erhebungsphasen, dem ersten Schritt der *Methode des ständigen Vergleichens* folgend, skizzenhaft in so viele Analysekategorien wie möglich kodiert und diese lose miteinander verglichen wurden, erfolgte die theoriegestützte Analyse strukturiert (GLASER und STRAUSS, 2010: 119f.). Alle Daten wurden mithilfe der Software für die Qualitative Datenanalyse, MAXQDA, aufgearbeitet. Zunächst wurden alle Transkriptionen der Interviews sowie die Beobachtungsprotokolle in die Liste der Dokumente eingefügt. Im ersten Schritt wurde ein relativ offenes Codesystem erstellt, welches sozial-strukturelle Elemente, Elemente der Lebensformen, Praktiken und Elemente der eigenen Verortung berücksichtigte.

Daran anschließend wurden alle Transkripte gelesen und den Codes zugeordnet, wobei das Codesystem sukzessive erweitert wurde. Unter der Methode des Kodierens wird dabei eine systematische Zusammenfassung und Beurteilung des Datensatzes verstanden (GLASER und STRAUSS, 2010: 115f.). Ziel dieses ersten Schrittes war es, unbeeinflusst von der ausgemachten gesellschaftlichen Trennlinie, die unterschiedlichen Lebensformen herauszuarbeiten. Nur so war es möglich, Unterschiede und Gemeinsamkeiten unabhängig von der hypothetischen, aber auch polarisierenden Trennlinie herauszuarbeiten. Der zweite Analyseschritt ist der zweiten Phase nach GLASER und STRAUSS – der Integration der Kategorien und ihrer Eigenschaften – angelehnt (GLASER und STRAUSS, 2010: 122f.). Neben dem Vergleichen der Vorkommnisse werden auch die festgelegten Kategorien beziehungsweise Codes miteinander verglichen, um einen „zusammenhängenden theoretischen Sinn zu eruieren“ (GLASER und STRAUSS, 2010: 123). Darauffolgend gilt es in der dritten Phase, die *Theorie zu begrenzen*, indem nicht relevante

innen vergleichen lassen. Die dritte Person bestand trotz stetig wiederholten Angebots, das Interview in türkischer Sprache führen zu können, darauf, die Antworten in englischer Sprache wiederzugeben. Die Sprachkompetenz war allerdings so schlecht, dass daraus keine verwendbaren Aussagen entnommen werden konnten.

Eigenschaften aussortiert und die Eigenschaften der zusammenhängenden Kategorien herausgestellt werden und somit das Material reduziert wird (GLASER und STRAUSS, 2010: 127). Diese ersten Analyseschritte führten zu der Erkenntnis, dass insbesondere in den Grundeinstellungen sowie in den Praktiken und deren Verortung Unterschiede zwischen den untersuchten Gruppen auszumachen sind, die an der religiösen beziehungsweise säkularen Ausrichtung orientiert sind. In Bezug auf Ziele und Wünsche, teils auch politische Einstellungen sowie die Wahrnehmung der eigenen Lebensform sind eher Gemeinsamkeiten unabhängig von der jeweiligen religiösen Orientierung auszumachen.

Entsprechend dieser Erkenntnisse konnte die Relevanz der einzelnen theoretischen Ansätze, die schlussendlich in die vorliegende Arbeit eingeflossen und neu konzipiert worden sind, festgesetzt werden, um aus dem analysierten Datenmaterial ein höheres Verallgemeinerungsniveau zu formulieren (GLASER und STRAUSS, 2010: 128). Die Auswertung der erhobenen Daten ist zum einen auf die Beschreibung und Interpretation der unterschiedlichen Lebensformen samt ihren spezifischen Praktiken, Zugehörigkeitsempfinden und Wertekomplexen ausgerichtet. Zum anderen gilt es, die Wirkweise und die Reproduktionsprozesse der historisch entstandenen religiös-laizistischen Cleavage innerhalb des implizit geteilten Wissens der jeweiligen Lebensformen herauszustellen. Diesbezüglich werden sowohl die Transskripte als auch die Beobachtungen und Fotografien mit in die Auswertung einbezogen, die der Interpretation der Prozesse dienen. Die Fotografien dienen dabei allein der Visualisierung der Beobachtungen innerhalb der beiden ausgewählten Stadtteile.

Zu Beginn der Auswertung steht die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung einer religiös-säkularen Cleavage in der Türkei. Dieser Auswertungsschritt rechtfertigt zum einen die Übertragung der ursprünglich auf westliche Nationen bezogenen Cleavage-Theorie auf die Türkei und liefert zum anderen wichtige Hintergrundinformationen zum Verständnis der im geteilten impliziten Wissen fortbestehenden Konfliktlinie. Entsprechend

werden die Erkenntnisse der historischen Rahmenbedingungen des Osmanischen Reiches und der späteren Republik Türkei aus dem Kapitel 2 mit der weiterentwickelten Cleavage-Theorie und deren Konzeption aus der praxistheoretischen Perspektive verknüpft. Nur in diesem Kontext können die Auswertungen der erhobenen Daten eingeordnet und verstanden werden.

Im nächsten Schritt erfolgt eine Einteilung der Interviewpartner in zwei verschiedene Lebensformen, auf der Basis von Selbstzuschreibungen, Praxiskomplexen sowie der eigenen Verortung der Interviewten. Diese Einteilung wird durch die darauffolgenden exemplarisch ausgewählten Profile der Interviewpartner/-innen und Beschreibung deren Praktiken unterstützt. Wie bereits erwähnt, lässt eine Untersuchung mit eingenommener praxistheoretischer Perspektive im ersten Schritt zu, die beobachtbare äußerliche Dimension von Praktiken zu betrachten. Dazu gehören einerseits die körperlich vollzogenen „doings“ sowie auch das Gesagte, „sayings“. Diese sollen dann im nächsten Schritt darauf untersucht werden, welches implizite Wissen hinter den einzelnen Praktiken liegt und wie anhand welcher Merkmale diese zu Lebensformen beziehungsweise Praxiskomplexen zusammengefasst werden können. Der nächste Teil der Auswertung bezieht sich auf die detaillierte Untersuchung derjenigen Praktiken beziehungsweise Praxiskomplexe, welche die Cleavage weiterhin reproduzieren. Dabei werden, der theoretischen Folie folgend, die unterschiedlichen Dimensionen des praktischen Wissens mit den Elementen einer Cleavage verknüpft und mit den empirischen Daten verbunden. Dabei werden ebenso die Wechselwirkungen zwischen Artefakten und somit auch Räumen und den reproduzierenden Praktiken beschrieben. Orientiert an der Annahme von BOURDIEU, dass sich Positionen im Sozialraum auch im physischen Raum übertragen und somit Erstere im angeeigneten physischen Raum abgelesen werden können, wird aufgrund des Wohnortes und der in der zur Verfügung gestellten Umrisskarte von Istanbul eingezeichneten präferierten Orte Rückschlüsse auf ihre Lebensform gezogen. Im gesamten Auswertungsteil werden die Zitate der Interviewten vorwiegend nicht paraphrasiert, sondern wörtlich zitiert. Diese nicht übliche Vorgehensweise entstammt der Überzeugung, dass zum einen die

ausgewählten Aussagen für sich sprechen. Gerade in den genutzten Begrifflichkeiten werden die im intersubjektiv geteilten Wissen verankerten Dispositionen deutlich. Entsprechend werden diese durch die Autorin durch Markierungen im Text hervorgehoben und darauf interpretativ Bezug genommen. Zum anderen entspringt bereits die Auswahl der in dieser Arbeit aufgeführten Interviewpassagen der subjektiven Interpretation der Autorin, die durch eine Paraphrasierung nochmals verstärkt würde.

5. (Re-)Produktion der religiös-säkularen Konfliktlinie in Istanbul

Die Auswertung der Interviews, Gespräche und Beobachtungen zeigen, dass zwischen den untersuchten Interviewpartner/-innen eine Trennlinie in Bezug auf die jeweiligen Praktiken und die darin enthaltenen sozial konventionalisierten Emotionskomplexe vorzufinden ist. Dabei werden zwei Praxiskomplexe beziehungsweise Lebensformen voneinander getrennt, die sich einer observant muslimischen beziehungsweise einer atheistischen Orientierung zuordnen lassen. Die Spaltung zwischen den beiden untersuchten Lebensformen lässt sich aber nicht nur anhand der je unterschiedlichen Praktiken erkennen, sie zeigen ein tief verwurzeltes gegenseitiges Misstrauen und Abneigung, welche das Konflikthafte der Trennung hervorbringt. Im folgenden Kapitel sollen zunächst die Entstehung, die Ausprägung sowie die Transformation der religiös-säkularen Konfliktlinie innerhalb der Türkei erörtert werden, indem die theoretischen Ansätze mit den in Kapitel 2 herausgestellten Punkten der historischen Entwicklung miteinander verknüpft werden. Damit soll einerseits die Anwendbarkeit der Cleavage-Theorie auf die Türkei aufgezeigt und andererseits die politischen sowie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dargelegt werden, um die Aussagen der Interviewpartner/-innen sowie das Wirken der Cleavage verstehen zu können.

5.1 Entwicklung der observant muslimisch-laiizistischen Konfliktlinie innerhalb der Türkei

LIPSET und ROKKAN sahen – bezogen auf die untersuchten, westlich geprägten Länder – zwei große Umbrüche, die nationalen und die industriellen Revolutionen, als Ursprung der von ihnen herausgearbeiteten vier Konfliktlinien. Dem Fokus der Arbeit auf die Herausbildung und Wirkweisen der religiös-säkularen Konfliktlinie folgend, werden nachstehend die Entwicklungen, bezogen auf die nationalen Umbrüche und Auswirkungen,

dargelegt. Wie in Kapitel 2 beschrieben wurde, entstand bereits im 19. Jahrhundert eine wachsende Anhängerschaft eines türkischen Nationalismus, der mit der Auflösung des Osmanischen Reiches und dem späteren Befreiungskrieg gegen die Besatzung in der Gründung der Türkischen Republik im Jahr 1923 mündete. Diese Entwicklung wird auch in Bezug auf die entstandenen Cleavages in der Türkei als maßgeblich erachtet. Somit wird zunächst mithilfe der anfänglichen Forschungsfragen von LIPSET und ROKKAN den ursprünglichen Konfliktlinien nachgegangen. Es wird geklärt, welche Konflikte zuerst und welche später auftraten, welche Konflikte tiefgreifender und zeitlich persistent waren und wo es zu Überschneidungen kam, die zu einer Polarisierung der Bevölkerung entlang der Konfliktlinien führten. Im nächsten Schritt wird dann die Etablierung der religiös-säkularen Cleavage, bezogen auf die in dieser Arbeit verwendete Definition, näher beleuchtet.

5.1.1 Entstehung der Konfliktlinie

Tendenzen einer Säkularisierung, also einer Transformation und Differenzierung der Verbindung zwischen religiösen und staatlichen Institutionen (CASANOVA, 2011: 54), sind bereits gegen Ende des Osmanischen Reiches festzustellen. Als Gegenbewegung zum beginnenden Machtverfall des Osmanischen Reiches wurden die Tanzimat-Reformen eingeführt, welche als erste Schritte zu einer staatlichen Organisation von zuvor durch religiöse Institutionen geführten Bereichen und somit als Ursprung der Konflikte zwischen Staat und religiösen Instanzen anzusehen sind. So war die osmanische Gesellschaft zu dieser Zeit in zwei wesentliche Klassen (siehe Kapitel 2.1) eingeteilt. Auf der einen Seite stand die führende Klasse, die aus dem Sultan und denjenigen Instanzen bestand, welchen er exekutive, militärische oder religiöse Macht verlieh wie Gerichtsbediensteten, dem Militär, Staatsbediensteten sowie der islamischen Gelehrten. Dieser gegenüber stand die Bevölkerung, ob Muslime oder Nichtmuslime, welche nicht Teil der Regierung des Sultans und zur Steuerzahlungen verpflichtet waren (INALCIK, 1964: 44, zit. nach MARDIN, 2006: 24). Dabei kam der Religion und deren Institutionen auf verschiedenen Ebenen die Vermittlerrolle

zwischen den lokalen sozialen Kräften und den politischen Kräften zu, was wiederum mit entsprechenden Macht- und Deutungshoheiten für diese Instanzen einherging. Die Religion verband die osmanischen Herrschaftsinstitutionen mit den Strukturen des Volkes, indem sie einen kulturellen Fundus „of shared ideals of political legitimacy“ bereitstellte (MARDIN, 2006: 199). Zudem basierte die Rechtsprechung sowohl in Bezug auf familiäre als auch ökonomische Bereiche auf der Scharia (GERBER, 2002: 69). Somit kam der Religion und den dazugehörigen Institutionen (islamische Gelehrte, islamische Rechtssprecher, fromme Stiftungen etc.) eine wesentliche Funktion der kulturellen und sozialen Kontrolle zu (MARDIN, 2006: 199). Gleichzeitig diente sie für den Großteil der osmanischen Bevölkerung als Orientierungsrahmen der eigenen Identität, als eine moralische Stütze „[...] – something to lean on, a source of consolation, a patterning of life[...]“ (MARDIN, 2006: 200). Insofern griffen die Tanzimat-Reformen sowie auch die darauf folgende Einführung einer Verfassung (siehe Kapitel 2.1) in die bisherige Strukturierung der osmanischen Gesellschaft ein. So bedeutete beispielsweise die Einführung einer homogenen Kleiderordnung einen Wegfall sichtbarer Identifikationsmarker und der zugehörigen Praktiken. Durch die Gründung von staatlichen Bildungseinrichtungen, öffentlichen Gerichtshöfen sowie Ministerien für Gesundheit und Handel wurden die jahrhundertlang praktizierten und etablierten Strukturen langsam beseitigt. Diese Entwicklung zu einem „modernen“ Staat nach westeuropäischem Vorbild führte einerseits zu einem enormen Anstieg an staatlich Bediensteten und andererseits zu einem staatlichen Eingreifen in etablierte kulturelle und alltägliche Praktiken sowie in Bereiche, die davor außerstaatlich geregelt worden sind (siehe Kapitel 2.1) (FAROQHI, 1995: 280; QUATAERT, 2005: 62). Somit wurden lokalen und religiösen Instanzen bisherige Deutungshoheiten und Möglichkeiten der Machtausübung genommen. Mittels gewalttätiger Proteste versuchten diese sich – wenn auch ohne Erfolg – gegen den Einfluss des wachsenden bürokratischen Apparates und die zunehmenden Reformierungsideen zu schützen.

Auch wenn Abdülhamit II. versuchte, religiöse Einflüsse gerade in Bezug auf den Bereich des Rechts, der Wirtschaft und der Bildung zurückzudrängen, so verfolgte er dennoch die Ideologie des Osmanismus sowie panislamische Ziele als Mittel, um ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken (MATUZ, 2012: 237; ÇAĞLAR, 2003: 140–141; QUATAERT, 1994: 766). Eine radikalere Umwälzung verfolgten die Jungtürken mit ihrer Ideologie des Nationalismus, welche sowohl in Bezug auf die Stellung des Islams als auch in Bezug auf die anzustrebende Regierungsform sich noch stärker an Europa, im Besonderen an Frankreich, orientierten und die bestehenden Strukturen von Grund auf abschaffen wollten. Innerhalb dieser Bewegung wurden nationalistische und säkulare Tendenzen miteinander verknüpft. Für den intellektuellen Gründer des sogenannten Türkismus, Ziya Gökalp, dessen Ansatz weite Kreise zog und später seitens der Kemalisten übernommen wurde, und viele andere intellektuelle Akteure dieser Zeit war die Entwicklung einer türkischen Nation von Anbeginn mit einer Trennung von Religion und Staat, einem Säkularismus nach europäischem Vorbild, verbunden. Dabei nahm der Islam auch in diesem Konzept durchaus eine integrative Rolle bei der Wiederentdeckung und dem Aufbau einer türkischen Kulturgemeinschaft und Zivilisation, den Grundpfeilern einer weiterentwickelten Nation, ein (GÜNAY, 2012: 107). Allerdings sollte die Deutungshoheit losgelöst von religiösen Einflüssen alleinig in den Händen des Staates liegen. Am stärksten manifestierte sich der Konflikt in der Kontrolle über das Bildungswesen, denn mittels Erziehung kontrollierte man die Wertebildung der Bevölkerung, die so auf die geplanten Umwälzungen vorbereitet werden sollten. Zudem waren im Osmanischen Reich staatsbürgerliche Rechte und Pflichten mit der jeweiligen religiösen Zugehörigkeit verknüpft und basierten nicht auf ethnischen oder kulturellen Gemeinsamkeiten, so musste der türkische Nationalismus, in der Wahrnehmung dessen Anhänger, zwangsläufig säkular geprägt sein und sich gegen die Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen und die Reihe der islamischen Gelehrten wenden. Dies stellte sich gerade in Bezug auf die Mehrheit der Bevölkerung, die von subsistenzwirtschaftlicher Landwirtschaft lebte, als enorm schwierig heraus. Deren starke Bindung zum Islam sowie ihre

traditionelle Lebensweise standen eher konträr zum Fortschrittsgedanken der städtischen Bildungselite, aus deren Reihen hauptsächlich die Befürworter eines säkularen Nationalismus stammten (GÜNAY, 2012: 108f.). Seit dem 19. Jahrhundert verbreitete sich die Ansicht, dass ein zu großer Einfluss der Religion ein Hindernis für den Fortschritt darstellte. Eine Einflussnahme, die man angesichts der wirtschaftlich und politisch dominierenden und sich gleichzeitig säkularisierenden europäischen Länder versuchte einzudämmen. Denn im Umkehrschluss wurde die Rückständigkeit des Osmanischen Reiches neben weiteren politischen Faktoren mit der außerordentlichen Stellung des Islams in Verbindung gebracht. Diese Wahrnehmung bezieht sich aber nicht auf eine Rückständigkeit des sunnitischen Islams als Religion, sondern auf die mit diesem verbundenen „traditionellen“ Formen familiärer und kommunaler Autoritäten, welche die Bereiche Wirtschaft, Recht, Bildung und auch die Politik beeinflussten (GERBER, 2002: 68f., 75).

Diese Ansichten, verknüpft mit der nationalistischen Ideologie und der gewaltvollen Umsetzung dieser, verstärkten einerseits die bereits bestehenden Konflikte zwischen *Staat und religiösen Instanzen* und führten andererseits zu einer Entstehung weiterer Konfliktherde, welche in ihrer Überlappung die Basis der sich später verankernden Konfliktlinien nach LIPSET und ROKKAN bildeten.

So wurden die Vertreter eines türkischen Nationalismus durch die globale Neuausrichtung zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Zuge des Nation Building mit dem Ideal, eine möglichst homogene Bevölkerung und somit eine nationale Einheitlichkeit anzustreben, beeinflusst (GÜNAY, 2012: 133). Dieses Ziel sollte eine der größten Herausforderungen für die Umwälzung des Staates angesichts der multireligiösen, multilingualen und multiethnischen Zusammensetzung der osmanischen Bevölkerung (ÇAĞLAR, 2003: 108f.) bedeuten. Diese Heterogenität zeigte sich bereits innerhalb der breit aufgestellten Oppositionsbewegungen. Diese setzte sich einerseits aus den städtischen, intellektuellen Eliten, die aus den vorhergehend eingerichteten staatlichen Bildungsinstitutionen hervorgingen und sich für einen zentralen

Nationalismus aussprachen, zusammen. Andererseits bestand ein großer Teil aus politisch unterschiedlich orientierten armenischen, kurdischen, griechischen, jüdischen und bulgarischen usw. Organisationen (ÇAĞLAR, 2003: 148f.), die je ihre eigene eher regional geprägte Agenda vertraten und den türkischen Nationalismus als Gefahr ihrer eigenen Stellung im Land sahen (GÜNAY, 2012: 133; MATUZ, 2012: 253f.). Bereits auf dem gemeinsamen Kongress der Oppositionsbewegung im Jahr 1902 in Paris traten hinsichtlich der unterschiedlichen Vorstellungen über die weitere Entwicklung des Osmanischen Reiches die Anfänge eines *Zentrum-Peripherie-Konfliktes* zutage. Dieser sollte sich im Laufe der Zeit durch die Durchsetzung des jungtürkischen Komitees für Einheit und Gerechtigkeit, des neuen Zentrums des politischen Systems, und die peripheren Kräfte weiter verstärken. Dieser Konflikt zwischen dem Zentrum, welches vornehmlich von der städtischen, intellektuellen und wirtschaftlich erfolgreichen Elite gebildet wurde, und der Peripherie, welche sich aus der mehrheitlichen Agrarbevölkerung speiste, zeigte sich auch außerhalb ethnischer oder religiöser Ebenen (GÜNAY, 2012: 108f.). Die Spaltung zwischen der städtischen und ländlich geprägten Bevölkerung wurde bereits durch die Einführung des Wahlrechts ausschließlich für die Bürger der Großstädte seitens Sultan Abdülhamits II. (MAJOROS und RILL, 1994: 351) und somit einer Nichtvertretung der ländlichen Bevölkerung deutlich sichtbar. Ähnlich losgelöst von den Belangen der Landbevölkerung agierten auch die Vertreter der jungtürkischen Oppositionsbewegung. Mit der Jungtürkischen Revolution im Jahr 1908 und der De-facto-Übernahme der Regierung überlagerten sich die bisherigen Konflikte und entwickelten sich zu einem tiefen innergesellschaftlichen Bruch. Dabei kam es zunächst zu einer Kopplung der Konflikte, welche sich bisher an empirischen sozio-strukturellen Elementen wie Bildung, Religion, gesellschaftlicher Stellung sowie Ethnie festmachten, mit den Prozessen der Formation eines neuen Staates – einer weiteren Voraussetzung zur Entstehung einer Cleavage. Die vorherigen gegensätzlichen Ansichten innerhalb der heterogenen Oppositionsbewegung zwischen den neuen zentralen Entscheidungsinstanzen und den ethnisch, religiös und sprachlich

heterogenen regionalen Instanzen wurden nun gewaltsam ausgetragen. Letztere begegneten den Türkifizierungsreformen der Jungtürken und der damit einhergehenden Herabsetzung der Nichttürken mit Aufständen, die blutig seitens der jungtürkischen Regierung niedergeschlagen wurden. Die nationalistischen Bestrebungen führten indes insbesondere während der Kriegsjahre zu Pogromen an Kirchen und Synagogen, Übersiedlungen, Massakern und Deportationen der ethnisch nicht türkischstämmigen Bevölkerung (MATUZ, 2012: 253f.). Diese neue gesellschaftliche Ordnung hatte entsprechend auch extreme Auswirkungen auf den physischen Raum, welcher von den entsprechenden Menschengruppen, deren Symbolen und Praktiken „befreit“ wurde. Gleichzeitig versuchte die jungtürkische Regierung mit der Abschaffung der Medresen und dem Bau staatlicher Schulen sowie der Einführung des Zivilrechts und der Unterordnung der religiösen Gerichtshöfe die Säkularisierung des Landes weiter voranzutreiben.

Die in der jungtürkischen Zeit herausgebildeten innergesellschaftlichen Brüche wurden durch die folgende Übernahme der kemalistischen Regierung und die Republikwerdung trotz vorheriger Zugeständnisse im Rahmen der Befreiungskämpfe²⁸ weiter verfestigt. Diesbezüglich spielten die 1923 im Vertrag von Lausanne getroffene Definition der türkischen Staatsbürger/-innen sowie die später konzipierte kemalistische Kulturrevolution eine besondere Rolle.

Erstere betraf vornehmlich den Bruch zwischen dem neuen Zentrum der nationalen Regierung unter der Führung Mustafa Kemals und der Peripherie, die trotz der verschiedenen Türkifizierungsreformen der jungtürkischen Regierung sowie der großen Gebietsverluste, bezogen auf ethnische, sprachliche und in Teilen religiöse Zugehörigkeiten, immer noch eine hohe Heterogenität aufwies. Die Festlegung der türkischen Nationalität anhand der

²⁸ Allerdings ist hier festzuhalten, dass durch die bereits durchgeführten Deportationen und Massaker, die vielen Gebietsverluste während des Ersten Weltkrieges und die darauffolgenden erfolgreichen separatistischen Bewegungen ein großer Teil der peripheren Instanzen, die einer Nationenwerdung gegenüberstanden, weggefallen waren (GÜNAY 2012: 135).

religiösen Zugehörigkeit zum Islam verwehrte den Kurden sowohl einen Minderheitenstatus²⁹ als auch das Anrecht auf einen eigenen Staat (GÜNAY, 2012: 136). Der von Mustafa Kemal angestrebte Nationalismus, eine der sechs Säulen der Kulturrevolution, wurde mit einer intensiven Assimilierungspolitik durchgesetzt, die den Türkifizierungsreformen der Jungtürken in vielen Bereichen ähnelte. So wurde es den ethnisch nicht türkischen aber muslimischen Minderheiten verwehrt, Schulen oder Medien in ihrer Sprache zu betreiben. Es folgten Zwangsumsiedlungen, Änderungen von Orts- und Familiennamen und das Ausschalten jeglicher Gegenwehr aus Angst vor dem Zerfall der neuen Nation (GÜNAY, 2012: 137f.). Diese Konfliktlinie ist bis heute deutlich sichtbar.

Die entstehende religiös-säkulare Konfliktlinie wurde einerseits durch die politischen Reformen, andererseits durch die neu entstandenen gesellschaftlichen Lebensformen verfestigt. Mit der Abschaffung des Kalifats und der Scharia-Gerichte, der Vereinheitlichung der Bildung und Erziehung unter staatlicher Kontrolle sowie der Schaffung des Amtes für Religionsangelegenheiten wurden alle religiösen Angelegenheiten im Sinne des türkischen Laizismus dem Staat untergeordnet. Somit erhielt die Regierung die Macht über die Auslegung und Verbreitung der islamischen Lehre. Infolgedessen wurde der theokratische Charakter des Staates zwar einerseits beibehalten, andererseits wurde die Religion aber aus dem öffentlichen Raum in den privaten Bereich verdrängt (ÇAĞLAR, 2003: 173; GÜNAY, 2012: 162f.). Religiöse Regeln und Beschränkungen, die als irrational bewertet wurden, sollten durch Rationalität und Sachlichkeit ersetzt werden. Auch Kemal Atatürk sah in der engen Verknüpfung zu islamischen Instanzen die bisherige „Rückständigkeit“ des Osmanischen Reiches begründet. So waren trotz der vorherigen Säkularisierungsreformen seitens der Tanzimat-Reformen und auch der Jungtürken Bereiche wie die Geburt, Bildung, Kultur, Eheschließungen, Tod und Erbschaften noch immer auf die Dienstleistungen

²⁹ Dies betraf auch Araber, Lazen und Albaner, die innerhalb der türkischen nationalstaatlichen Grenzen lebten (GÜNAY 2012: 136).

der islamischen Gelehrten angewiesen. Damit brach die kemalistische Regierung auch in der Abschaffung der Festlegung des Islams als Staatsreligion (MARDIN, 2006: 234). So bezogen sich viele Neuerungen gerade im Zuge des Reformismus, der sechsten Säule des Kemalismus, hauptsächlich auf die Lebensweisen der türkischen Bevölkerung und weniger auf die Umstrukturierung der Politik. Die Reformen griffen in bisherige Moralvorstellungen, die Sprache, Kleidung, Kultur, also in alltägliche Praktiken ein und führten zu tiefen Einschnitten, indem sie einer Vielzahl der Menschen die Basis ihrer bisherigen Lebensform und deren Praktiken entzogen. Die gegnerischen Aufstände wurden blutig niedergeschlagen und eine politische Repräsentanz der Opposition war zunächst in dem Einparteiensystem, der Politisierung des Konfliktes, nicht vorgesehen. Die kemalistische Regierung rechtfertigte ihr autoritäres Vorgehen mit der Unterstellung, dass der Großteil der türkischen Bevölkerung aufgrund ihrer Rückständigkeit noch nicht bereit für eine Demokratie sei. Dieser Teil müsse zunächst „zivilisiert“ werden (GÜNAY, 2012: 164f.). An dieser Stelle spielt der schon zur osmanischen Zeit aufgetretene Stadt-Land-Konflikt eine wichtige Rolle. Die bereits vorhandene und zeitlich persistente Kluft zwischen städtischer, gebildeter Elite und der ungebildeten Agrarbevölkerung überlappt die entstandene religiös-säkulare Konfliktlinie und führt zu einer weiteren Verfestigung. Bei beiden Konflikten ist eine Herabwürdigung des Ländlichen sowie des Religiösen implizit vorhanden. Dabei bezog sich die kemalistische Ideologie immer wieder auf kulturelle Aspekte, die sie durch politische Reformen zu verändern versuchte. Auf der einen Seite der Konfliktlinie stehen städtische, säkular orientierte Bürger/-innen aus der Mittel- und Oberschicht, die in Bezug auf Bildung und ihren wirtschaftlichen Status der gegenüberstehenden ländlichen, religiös geprägten und hauptsächlich ungebildeten Bauernschaft weit überlegen sind. Diese Differenzen auf soziostruktureller Ebene spiegeln das erste notwendige *empirische Element* für das Vorhandensein einer Cleavage wider.

Neben den soziostrukturellen Aspekten entstanden darüber hinaus sich gegenüberstehende Gruppenzugehörigkeitskategorien, die entlang der

religiös-säkularen Spaltung zu verorten sind – das *normative Element* einer Cleavage. Die Zuschreibungen „Kemalisten“ und „Islamisten“ wurden dabei als selbstbeschreibende Begriffe verwandt, wobei mit ihnen eine je eigene Lebensform verbunden wurde, deren Parameter im alltäglichen Leben durchaus überlappen konnten. Die jeweiligen zugeschriebenen Zugehörigkeiten und Beschreibungen legitimierten idealisierte Charaktereigenschaften, welche von der jeweils anderen Seite herabgewürdigt wurden (WHITE, 2003: 29). Kemalisten verfolgten einen säkularen Lebensstil. Dabei bezog sich der Begriff ‚säkular‘ auf eine nicht religiöse Identität oder zumindest auf eine Einstellung, die den religiösen Glauben im privaten und nicht im öffentlichen Bereich verankert sah (WHITE, 2008: 357). Zudem äußerte sich die kemalistische Zugehörigkeit in einer starken Befürwortung der Modernität im Sinne rationaler, zielorientierter, individualistischer Handlungen. Eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe bestand in den Augen der Kemalisten darin, den Laizismus und die Freiheit, den eigenen Lebensstil zu wählen, zu beschützen. Diese Wahlfreiheit der Gestaltung des eigenen Lebens bezog sich allerdings hauptsächlich auf Frauen, weniger auf ethnische oder religiöse Belange (WHITE, 2003: 29). Die kemalistische Lebensform wurde durch sichtbare Elemente wie Symbole, westliche Kleidung und kulturelle Praktiken wie auch den öffentlichen Konsum von Alkohol zur Schau gestellt. Demgegenüber, oder in den Augen der Kemalisten dem untergeordnet, stand die als altmodisch, rückständig, orientalisches geltende und damit traditionell geprägte Bevölkerung. Mit ihnen wurden religiöse, irrationale Konzepte in Bezug auf Familie, Traditionen, Geschlechterrollen und Kleiderordnungen verbunden, die in jeglicher Hinsicht den Vorstellungen der Kemalisten widersprachen. „In its great ambition for the total modernization of the society it [Kemalismus] aimed to entirely eliminate traditions and traditional value systems. Kemalism is an unceasing endeavor aimed at replacing Islamic values with individual/personal ones” (KAHRAMAN, 2008: 57). Die gesetzlich eingesetzten Umerziehungsmethoden, um diesen großen Teil der türkischen Bevölkerung mittels Bildung und Kleidergesetzen zu zivilisierten und demokratischen Bürger/-innen zu verwandeln, spiegelt die hierarchisch

strukturierte Zweiteilung der türkischen Bevölkerung (KAHRAMAN, 2008: 62) und das Vorhandensein eines gruppenspezifischen Bewusstseins wider.

Die dritte Ebene einer Cleavage, das *Verhaltens-* oder *Institutionselement*, wurde bereits mit der Gründung der kemalistischen Volkspartei als Vertreter der Kemalisten, aber spätestens mit der Einführung des Mehrparteiensystems erreicht. Die CHP bestand aus der sich elitär gebenden Riege der städtischen Kemalisten und vertrat auch nur deren Belange. Die gesellschaftlichen und vor allem wirtschaftlichen Interessen der Landbevölkerung insbesondere in den anatolischen Gebieten wurden außen vor gelassen und änderten sich, sofern überhaupt, nur mäßig (HÜTTEROTH und HÖHFELD, 2002: 23). Das reaktionäre Potenzial der ländlichen Bevölkerung, aber auch anderer Oppositionen wurde bis zur Zulassung anderer Parteien im Jahre 1946 mit Verboten und autoritärer Hand unterdrückt. Zwar war es Vertretern der Landbevölkerung beziehungsweise anderer Oppositionen durchaus gewährt, ein politisches Mitspracherecht im Rahmen der CHP zu erlangen, allerdings nur unter der Bedingung, die kemalistische Lebensform samt der damit verbundenen Werte und Normen ebenfalls zu übernehmen (GÜNAY, 2012: 160). Diese eingeschränkte Durchlässigkeit entspricht der *relativen Schließung* der sozialen Gruppe nach BARTOLINI und MAIR – einem weiteren Kriterium einer Cleavage (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218). Ein somit möglicher Übertritt zur Gruppe der Kemalisten war durchaus erwünscht und führte oft zu einem wirtschaftlichen Aufstieg. Allerdings konnte dadurch auch keine politische Vertretung der traditionellen Landbevölkerung errungen werden (ÇAĞLAR, 2003: 176f.; GÜNAY, 2012: 174; WHITE, 2008: 361f.).

Trotz der abrupten Einführung des Mehrparteiensystems zeigte der Wahlerfolg der Demokratischen Partei (DP) das starke Wählerpotenzial insbesondere der ländlichen Bevölkerung, welche in der DP neben weiteren oppositionellen Gruppen einen Repräsentanten ihrer Belange sah. Die Öffnung hinsichtlich religiöser Themen und die religiös-konservative Rhetorik der DP veranschaulicht deren Gegenpositionierung zur kemalistisch-elitären CHP.

Zudem versuchte die DP gezielt, in den ländlichen Gebieten für die Wählergunst sowie auch für Parteimitglieder zu werben. Die kulturelle und gesellschaftliche Konfliktlinie zwischen den städtischen, kemalistischen und ländlichen, religiös orientierten Lebensformen wurden somit auch innerhalb der Parteienlandschaft repräsentiert und institutionalisiert (GÜNAY, 2012: 190). Somit fand, anlehnend an BARTOLINI und MAIR, die Kopplung von sozialstrukturellen Unterschieden mit dem Prozess der Demokratisierung und Politisierung statt (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218). Auch wenn die CHP angesichts des großen Wählerpotenzials versuchte, ihre Rhetorik toleranter gegenüber religiösen Themen zu gestalten, so reagierte sie dennoch mit großer Abwertung gegenüber der Oppositionspartei, die sie oft als „Landeier“ bezeichnete, weil sie die Belange der ländlichen Bevölkerung vertrat. Es entstand ein Wahlkampf, welcher die Gegensätze zwischen städtischer und ländlicher Gesellschaft versuchte auszuspielen (GÜNAY, 2012: 189f.). Dies führte einerseits zu einer stetigen Verfestigung der Cleavage und andererseits zur Erlangung der absoluten Mehrheit der DP bei den Wahlen im Jahr 1950, mit dem vielsagenden Wahlslogan „Yeter! Söz milletin“ (Genug! Das Volk hat das Wort).

Die DP entwickelte sich zu einem Sammelbecken eines breiten Oppositionspotenzials. Deren Unterstützer sahen in dieser Partei die Chance, den strikten autoritären Kurs der CHP zu stoppen. Somit kann die DP nicht als ausschließliche Vertreterinstitution der religiösen, ländlichen Bevölkerung angesehen werden. Dennoch versuchte sie genau dieses Wählerpotenzial, zum Beispiel durch die Abschaffung der kemalistischen Verordnung, den Muezzin-Ruf nur noch in türkischer und nicht mehr in arabischer Sprache³⁰ zu vollziehen, die Wiederezulassung der Pilgerreise nach Mekka sowie durch die Modernisierung und Mechanisierung des Agrarsektors, an sich zu binden (GÜNAY, 2012: 193; KAHRAMAN, 2008: 62). Allerdings war es für Parteien

³⁰ Diese Bestimmung sowie auch die Förderung der Übersetzung des Korans in die türkische Sprache galt dem Versuch, eine gewisse Aufklärung zu betreiben. Diese Versuche stießen aber besonders im konservativen ländlichen Raum auf großen Widerstand, da viele Menschen darin eine „Entmystifizierung“ oder gar einen Angriff des Sakralen sahen (GÜNAY 2012: 195).

unmöglich, sich öffentlich gegen den Laizismus zu positionieren beziehungsweise diesen weiter einzuschränken, da sie sonst mit einem Verbot ihrer Partei aufgrund von Verfassungswidrigkeit rechnen mussten. Die DP ist somit als eine institutionelle Komponente der der CHP gegenüberstehenden differenten Opposition anzusehen. Sie ist keine ausschließliche Organisation der religiös orientierten, ländlichen Bevölkerung per se, sondern eine institutionelle Komponente der Cleavage, was der dritten Eingrenzung – der *Unorganisiertheit* der sozialen Basis nach Bartolini und Mair – entspricht (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218).

Somit sind zu diesem historischen Zeitpunkt in der Republik Türkei alle notwendigen Elemente und Eingrenzungen, um der Definition einer Cleavage zu entsprechen, vorhanden. Die im 19. Jahrhundert beginnenden Säkularisierungstendenzen sind als Beginn eines religiös-säkularen Konfliktes anzusehen, allerdings bei gleichzeitiger Beibehaltung der Rolle des Islams als Bindeglied zwischen den in Bezug auf ihre sozioökonomische Stellung unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen im Osmanischen Reich. Mit der Überlappung der sozioökonomischen und kulturellen Elemente entwickelte sich ein Bruch zwischen der ländlichen und städtischen Gesellschaft, welcher sich durch die Demokratisierung und die dadurch entstehende Parteienlandschaft institutionalisierte. Indes kann in der Türkei im Jahr 1950 eine vorhandene Cleavage zwischen der laizistischen Regierung und den islamischen Instanzen (Government – Church- Cleavage) festgestellt werden. Dabei sind an dieser Stelle zwei begriffliche Veränderungen zur ursprünglichen Formulierung von LIPSET und ROKKAN zu erläutern. Spätestens durch die Abschaffung des Kalifats, aber auch durch die heterogene und oft voneinander unabhängige Struktur islamischer Institutionen kann der ursprüngliche Begriff der „Church(es)“ im Falle der Türkei nicht übernommen werden. Zum einen muss die Heterogenität der islamischen Institutionen – wie der frommen Stiftungen, der islamischen Gelehrten sowie der verschiedenen muslimischen Orden – begrifflich einbezogen werden. Zum anderen soll sich der Begriff ebenso auf die observant muslimische, also die an das islamische Regelwerk glaubende und in ihren Praktiken an diesem orientierte

Bevölkerung beziehen. Entsprechend wird fortan der Begriff „observant muslimisch“ für die entsprechende soziale Gruppe verwendet. Zudem ist ebenfalls der Begriff „government“ gegen den Begriff „laizistisch“ auszutauschen, da es angesichts der großen Anhängerschaft des Kemalismus und des damit inhärenten Laizismus nicht allein die Regierung ist, die der sozialen Gruppe der observanten Muslime gegenübersteht, sondern sich eine eigene soziale Gruppe mit eigenem Zugehörigkeitsempfinden herausgebildet hat.

Die mit den sich gegenüberstehenden sozialen Gruppen verbundenen Attribute konservativ, religiös, ungebildet, rückständig versus modern, aufgeklärt, säkular und gebildet sind nicht als Abbildung der Wirklichkeit zu sehen, sondern als zugeschriebene Konstrukte, die durch gesellschaftliche und politische Praktiken über Generationen weitergegeben werden. In den Jahrzehnten nach 1950 entwickelten sich aufgrund der politischen Unstetigkeit und der Einflüsse einer immer globaleren Vernetzung verschiedene Überformungen, auf die im folgenden Kapitel eingegangen werden soll. Dabei wird ein Fokus auf die parteipolitischen Veränderungen gelegt, da diese aufgrund der Unterordnung religiöser Themen unter das Ministerium für Religionsangelegenheiten die Veränderungen der religiösen Praktiken und Zugeständnisse maßgeblich mit beeinflussen.

5.1.2 Transformation der Konfliktlinie

Die durch die DP erlassenen Gesetze, welche mehr Freiheiten bezüglich der religiösen Entfaltung boten sowie durch den enormen Zuwachs ländlich geprägter Bevölkerungsschichten in den Städten, durch die Land-Stadt-Migration, wurden religiöse Praktiken in der Öffentlichkeit immer sichtbarer. Dies führte auch aufgrund wirtschaftlicher Aspekte zu einer Eskalation der Spaltung auf politischer Ebene, indem die DP-Regierung durch das Militär, den Wächter des Kemalismus, 1960 aus dem Amt geputscht wurde. Das Komitee für Nationale Einheit setzte sich zum Ziel, die entstandene Spaltung auf politischer Ebene neu zu justieren, und verankerte eine Vielzahl ziviler Rechte in der neuen Verfassung, welche auch die Vielfalt der türkischen

Bevölkerung berücksichtigte (GÜNAY, 2012: 208ff.). Die Parteienlandschaft differenzierte sich durch die Gründung neuer Parteien aus, somit konnte die Konfliktlinie zumindest auf parteipolitischer Ebene überformt werden. Während die religiös geprägte Rhetorik zunächst vernachlässigt wurde, verfestigte sich aufgrund der einseitigen Entwicklung in den städtischen Zentren und der gleichzeitigen Vernachlässigung Zentralanatoliens sowie des Südostens des Landes die Spaltung zwischen den städtischen Eliten und der Landbevölkerung zunehmend. Während die westlichen Regionen der Türkei, vornehmlich die Ballungsräume der Großstädte, eine zunehmende Industrialisierung sowie Modernisierung erfuhren, was eine Ausdifferenzierung des Bildungssystems sowie eine entsprechende Infrastruktur notwendig machte, blieben die südöstlichen Gebiete davon unberührt. Die Mehrheit der Bevölkerung in Zentralanatolien und im Südosten der Türkei lebte weiterhin von der nicht technisierten Agrarwirtschaft in dörflichen Strukturen, geprägt durch eine subsistenzwirtschaftliche Existenzsicherung (EL-MENOUAR und FRITZ, 2009: 537). Die kulturellen und politischen Spaltungen spiegelten sich bald auch in der Segmentierung des schnell wachsenden städtischen Raumes wider. Die zahlreichen Zuwanderer aus der Peripherie siedelten sich an den Stadträndern oder in den frei gewordenen Vierteln abgewanderter nicht muslimischer Minderheiten an, während die urbanen Eliten in den zentralen Stadtvierteln lebten. Die Segmentierung des städtischen Raumes nach religiösen, ethnischen oder regionalen Zugehörigkeiten führte zu einer erneuten Sichtbarwerdung der Landbevölkerung und der Entdeckung des Wählerpotenzials derer durch die Parteien. Infolgedessen versuchte auch die CHP, ihre kemalistische Rhetorik zu minimieren und sich auf soziale Ungerechtigkeiten zu fokussieren, ähnlich wie die neu entstandenen „links“ orientierten Parteien. Somit kann eine Überprägung der bisherigen Polarisierung durch den Versuch, ein Klassenbewusstsein zu schaffen, festgestellt werden. Auch angesichts der westlichen Diskreditierung des Sozialismus in dieser Zeit folgten zwischen nationalistischen und linken Kadern bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen, welche in einem

erneuten Putsch durch das Militär endeten. Nachdem der letzte Versuch, der innertürkischen Spaltung mittels mehr ziviler Rechte entgegenzuwirken, scheiterte, versuchte die Militärführung dieses Mal, die Einheit des türkischen Volkes mit einem zentral organisierten Ideologiekonzept zu erreichen. Mittels der Türkisch-islamischen Synthese sollten türkisch-nationalistische und sunnitisch-muslimische Konzepte miteinander verbunden werden. Ziel war es, mit einem neuen religiös geprägten Nationalismus-Verständnis die klassenspezifischen, ethnischen und ideologischen Brüche innerhalb der Gesellschaft zu überwinden. Mit der Betonung gemeinsamer konservativer Werte strebte die Militärführung die kemalistische, klassenlose, homogene Gesellschaft an bei gleichzeitiger Anlehnung an die osmanische Millet-Tradition, die religiöse Zugehörigkeit an die nationale Zugehörigkeit zu binden (ADANIR, 1995: 102; ATAÇ et al., 2008b: 9; ÇAĞLAR, 2003: 191; ÖZYÜREK, 2008: 213). Es folgten eine systematische Popularisierung islamischer Werte im öffentlichen Diskurs sowie weitere Zugeständnisse an religiöse Institutionen, zum Beispiel durch die Expansion religiöser Bildungseinrichtungen. Unter Turgut Özal verfolgte die ANAP einen neoliberalen Ansatz mit pragmatischen und sachorientierten Maßnahmen, um die Türkei in Bezug auf eine liberale Marktwirtschaft, bei gleichzeitigem religiös-moralischen Diskurs, zu modernisieren. Dieser Partei gelang es, die bisher widersprüchlichen Werte wie Konservatismus, Islamismus, Liberalismus, Westorientierung, Modernisierung, Fortschrittsglaube, Unternehmergeist und soziale Verantwortung miteinander in Einklang zu bringen (GÜNAY, 2012: 269). Diese politische Entwicklung, aber vor allem auch die so neu entstandene Schicht islamischer Intellektueller öffnete den Weg für einen neuen religiös geprägten Diskurs und für den späteren Wahlsieg der islamistisch-nationalistischen Wohlfahrtspartei RP – ganz im Sinne der Türkisch-islamischen Synthese (GÜNAY, 2012: 275f.). Diese machten sich den empfundenen Werteverfall durch die wirtschaftliche Liberalisierung und die dadurch geförderte Konsumgesellschaft bei sich öffnender sozialer Schere zunutze und konzentrierten sich auf soziale Themen. Aus dieser Riege entstammt auch Recep Tayyip Erdoğan, welcher selbst aus ärmeren Verhältnissen stammt,

einen wirtschaftlichen Aufstieg schaffte und sich zuerst im Rahmen der RP mit sozialen „grass root“-Projekten entgegen der bisherigen Top-down-Vorgehensweise in den Vorstädten Istanbuls einen Namen gemacht hat. Die Wählerschaft der Partei setzte sich einerseits aus einer immer größer werdenden religiös geprägten und wirtschaftlich erfolgreichen Schicht und andererseits aus Studierenden, Zugehörigen der Mittelklasse sowie vormals sozialistisch orientierten Wählern zusammen. Die erstgenannte Gruppierung beteiligte sich zunehmend am öffentlichen Diskurs. Sie forderten ein demokratischeres System, mehr persönliche Freiheiten und die Abschaffung der Einschränkungen des laizistisch-kemalistischen Systems. Der Diskurs der neuen Generation konzentrierte sich dabei auf den Konflikt zwischen einem islamischen Gesellschaftskonzept und einer marktwirtschaftlich organisierten, konsumorientierten Gesellschaft (GÜNAY, 2012: 287). Diese Bewegung wurde zunächst von Menschen aus den unterschiedlichsten Gesellschaftsschichten getragen und versuchte, mit einer Bottom-up-Strategie die sozialen Probleme im Land anzugehen. Diese Strategie setzte die AKP zu Beginn sehr erfolgreich um, indem sie sich wirtschaftlich und kulturell den benachteiligten Gesellschaftsschichten zuwandte und gleichzeitig eine zentrumsorientierte, vereinende Rhetorik betrieb (WHITE, 2003: 273f.). Bei gleichzeitiger Verfolgung wirtschaftsliberaler Ziele konnte die AKP Wählerstimmen sowohl aus der gebildeten, religiös orientierten Mittel- und Oberschicht als auch aus den sozioökonomisch schlechter gestellten Schichten rekrutieren. An dieser Stelle sollte darauf hingewiesen werden, dass trotz der Entwicklungen der vorhergehenden Dekaden die Türkei auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein enormes West-Ost-Gefälle in Bezug auf die sozioökonomische Entwicklung vorwies und noch aufweist. Während in den Regionen Ankara, Izmir und Istanbul das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf bei über 4000 Dollar, die Beschäftigtenzahl im zweiten und dritten Sektor über 75 Prozent und die Geburtenrate unter 2,0 Kindern pro Frau liegen, zeichnet sich in den östlichen Regionen wie beispielsweise in Van, Trabzon und Tokat ein sehr gegenteiliges Bild ab. Weit über 50 Prozent der dortigen Bevölkerung sind in der Agrarwirtschaft tätig, die Alphabetisierungsrate liegt teils weit unter

dem Landesdurchschnitt, die Geburtenrate weit darüber (EL-MENOUAR und FRITZ, 2009: 541). In diesen Regionen spielt im Gegensatz zu den großstädtischen Ballungsräumen die Religionsausübung im Rahmen festgelegter Institutionen weiterhin eine große Rolle. Gleichzeitig erfährt die Trennung von Politik und Religion nur wenig Zustimmung (EL-MENOUAR und FRITZ, 2009: 546). Entsprechend bestand zwischen der städtischen und ländlichen Bevölkerung weiterhin eine sozioökonomische Kluft, die sich auch an den Wert- und Normorientierungen deutlich macht. Mit der Zeit entwickelte sich allerdings eine weitere Abspaltung entlang des sozioökonomischen Status. Es bildete sich eine muslimische Elite heraus, die die Verbindung zu den lokalen kulturellen Normen und die Volksnähe unterwanderte. Dieser Status sollte nicht nur an ihrem gehobenen materiellen Standard und Lebensstil sichtbar sein, auch die Repräsentation der islamistischen Bewegung wurde unterschiedlich konstruiert. Es wurde darauf Wert gelegt, sich von der unreflektierten und traditionsverbundenen Alltagspraxis der „lokalen, einfachen praktizierenden Muslime“ zu distanzieren, indem diese Gruppierungen die islamische Praxis hinterfragten und sich bewusst für oder gegen bestimmte Praktiken entschieden³¹ (WHITE, 2003: 23). Zudem verbinden sie ihre eigene bewusste Vision des Islams, mit den sozialen und politischen Ereignissen in ihrem nationalen Kontext und nehmen so am gesellschaftlichen und politischen Leben Teil beziehungsweise fordern eine Teilhabe öffentlich ein. Mit dieser neu entstandenen islamischen Elite und deren wirtschaftlichem und politischem Machtgewinn veränderten sich die vorher konstruierten Attribute, die der religiösen Bevölkerung zugeschrieben wurden. Erst jetzt bekam die Kategorie der „Islamisten“ als Gegenpart zu den der „Kemalisten“ eine neue Bedeutung. Die neue Gruppe der „Islamisten“ ist der Gruppe der Kemalisten in Bezug auf Bildung und sozioökonomischen Status nicht mehr untergeordnet, sondern befindet sich

³¹ Im Zuge dessen entstand auch eine neue Orientierung an osmanische Zeiten (Neo-Osmanismus). Dabei wurde sich auch auf die Praktiken der osmanischen Zeit berufen, wobei sich gerade muslimische Frauen aus der Mittelschicht in Bezug auf Kleidung und Lebensstil an der osmanischen Zeit orientierten, um ihren sozioökonomischen Status zu zeigen und sich von der Masse abzuheben (WHITE 2003: 23).

zumindest auf einer Augenhöhe. Zudem ist den Islamisten bezüglich ihres Lebensstils und ihres städtischen Lebens keine Rückständigkeit anzulasten. Somit entspricht diese soziale Gruppe, ausgenommen der religiösen Werteorientierung, keiner der vorherigen Zuschreibungen mehr (WHITE, 2003: 29). Der Machtgewinn auf der politischen Ebene macht sich auch im öffentlichen Raum bemerkbar. So führte beispielsweise die Aufhebung des Kopftuchverbotes an öffentlichen Universitäten zu einem Zuwachs muslimischer Praktiken innerhalb der Universitäten. An prominenten Plätzen wie dem kemalistischen Wahrzeichen, dem Taksim-Platz in Istanbul, wird der Bau einer repräsentativen Großmoschee geplant – noch vor einigen Jahrzehnten ein undenkbares Unterfangen. Trotz den Jahrzehnte andauernden Versuchen seitens des Staates, das öffentliche Ausleben des Islams zu unterdrücken, blieb die Religion als ein mächtiger Orientierungspunkt für einen Großteil der türkischen Bürger/-innen bestehen (WHITE, 2008: 358). Aber nicht nur die nun selbstbewusst auftretenden und erfolgreichen Muslime fordern die kemalistische Idealvorstellung eines/r national und säkular geprägten Bürgers oder Bürgerin heraus. Der Einfluss der globalisierten Welt, in der Waren, Ideen, Vorstellungen und Werte weltweit ausgetauscht werden, führt zu hybriden Lebensformen, die der polarisierenden Zweiteilung zwischen Kemalisten und Islamisten widersprechen und sie teils auflösen (WHITE, 2003: 30; WHITE, 2013: 3). So führte die neoliberale „Ummodellierung“ zu diversen neuen Gesellschaftsmodellen, die neue Konsum- und Lebensweisen, neue Definitionen der Geschlechterverhältnisse, neue Alltagskulturen und -praktiken beinhalteten. Diese wurde begleitet von neuen Wissensformen und kulturellen Codes, welche die bisherigen impliziten Wissenskomplexe veränderten (AL-REBHOLZ, 2008: 322).

Dem gegenüber steht der anhaltende Wahlerfolg der Regierungspartei AKP bei zunehmender autoritären Rhetorik und Agenda dieser. Die Versuche der AKP, mittels Verboten und Ratschlägen zur Lebensführung, die immer mehr an religiösen und konservativen Werten orientiert zu sein scheinen, in die

pluralisierten Lebensformen³² einzugreifen, stoßen bei einem großen Teil der Bevölkerung auf immer stärkere Gegenwehr. Diese entlud sich unter anderem in den zahlreichen Protesten, prominent während der Gezi-Park-Proteste im Jahr 2013. Während die AKP-Regierung versucht, mit Demonstrationsverboten und hart durchgreifenden Polizeieinsätzen diese Gegenwehr zu unterdrücken, positioniert sich die CHP regelmäßig auf diesen Protesten, meist mit symbolträchtigen Fahnen. Auch unabhängig von der kemalistischen Partei wurde Atatürks Konterfei zum Symbol des Widerstands. Dabei wurde medial der AKP-Regierung unter Tayyip Erdoğan durch seinen „polarisierenden Politikstil“ eine Radikalisierung des „Kulturkampf[es] zwischen konservativen und säkular-liberalen Lebensweisen“ (AYDIN, 2013: 1) unterstellt. Diese Szenen verweisen auf ein erneutes Erscheinen der zuvor überformten observant muslimisch-säkularen/kemalistischen Cleavage, deren beiden Seiten je von der AKP beziehungsweise CHP – für den kemalistischen Laizismus stehend – und somit institutionalisiert repräsentiert werden. Angesichts dieser Entwicklungen ist trotz der aufgeführten Transformationsprozesse ein Fortbestehen sowie ein mögliches Erstarken der in der Türkei entstandenen observant muslimisch-laizistischen Konfliktlinie zu erwarten. Ob und inwieweit die entstandene observant muslimische-laizistische Cleavage auch innerhalb der jüngeren Bevölkerung, die in einer Türkei der pluralisierten Lebensstile aufgewachsen ist, Einfluss auf die Strukturierung der Gesellschaft nimmt, soll im Rahmen der nächsten Analyseschritte anhand der erhobenen empirischen Daten aufgezeigt werden. Dabei sollen im Kapitel 5.3 die Differenzen zwischen den Interviewpartner/-innen, welche in Bezugnahme auf ihre Praktiken sowie ihrer Werte- und Normenorientierung zwei divergenten Lebensformen zuzuordnen sind, dargestellt werden. Dies folgt dem Ziel, die Fragestellung, auf welchen Ebenen die wahrgenommenen Differenzen innerhalb der jungen Bevölkerung in Fatih beziehungsweise Beyoğlu vorhanden sind, zu beantworten. Dafür soll zunächst

³² Hierzu zählen zum Beispiel die innerhalb diverser Reden an Frauen gerichteten Aufforderungen von Regierungschef Erdoğan, mindestens drei Kinder zu gebären, außerdem das neue Alkoholausschankgebot oder Erdoğan's Versuche, Geschlechtertrennungen in Studierendenwohnheimen oder gar Schulbussen einzuführen (HÖHLER 2013).

im folgenden Kapitel geklärt werden, warum die Wahl des Forschungsfeldes auf die Metropole Istanbul gefallen ist, um dann in groben Zügen auf die Entwicklung der Stadt und die Besonderheiten der beiden fokussierten Stadtteile Beyoğlu und Fatih einzugehen, in welchen sich die räumlichen Manifestationen der divergenten Lebensformen zeigen.

5.2 Fallbeispiel Istanbul

Istanbul wird als eine Stadt voller Gegensätze zwischen Geschichte und Gegenwart, zwischen Orient und Okzident sowie zwischen Europa und Asien inszeniert. Bei einem Rundgang durch die Stadt seien kulturelle, religiöse und sozioökonomische Spannungen an jeder Ecke sichtbar (KURULTAY und DEMIR, 2012: 7; MOSER und WEITHMANN, 2010: 162). Eine andere Lesart der Stadt spricht nicht von Gegensätzen, sondern von einer „faszinierenden Mischung von längst Vergangenen und Gegenwärtigem, von Altem und Neuem, von Modernem und Traditionellem, von religiös und säkular geprägten Lebensstilen“ (SEGER und PALENCAR, 2006: 7f.). Istanbul gilt als die wichtigste Stätte der innertürkischen Auseinandersetzung zwischen säkularen treuen Atatürk-Anhängern und Vertretern einer islamisch-orthodoxen Lebensweise, den Kosmopoliten und dem großen Teil der Zuwanderer aus den anatolischen traditionell geprägten Gebieten (SEGER und PALENCAR, 2006: 1). Aber auch in den Gesprächen mit den Einwohner/-innen Istanbul werden in den Beschreibungen der Stadt zwei vermeintliche Pole gegenübergestellt (TUOMINEN, 2013: 33f.). Dabei werden die verwendeten Attribute nicht nur aus der bewegten Geschichte der Stadt, sondern auch aus der sozialen Gegenwart herangezogen.

In diesen Darstellungen spiegelt sich die historisch weitergetragene Polarisierung zwischen den „Islamisten“ und den „Laizisten“ wider und manifestiert sich im physischen Raum Istanbul. Angesichts der sehr komplexen Entwicklung der urbanen Bevölkerung Istanbul sind diese Wahrnehmungen infrage zu stellen, dennoch scheint der räumliche Aspekt in Bezug auf Zuschreibungen und entsprechende Zugehörigkeiten konzentriert in

Istanbul eine wichtige Stellung einzunehmen. Differenzen werden im städtischen Leben und in städtischen Räumen konstruiert, sie werden räumlich, sozial und ökonomisch aufgeladen, führen zu Polarisierungen, Ungleichheiten und zu fragmentierten Gebieten (EDER und ÖZ, 2015: 288). Um die Entstehung der in Istanbul manifestierten Differenzen näher betrachten zu können, ist zumindest ein kurzer Blick auf die historische, aber insbesondere auf die neuere Entwicklung der Stadt und auch der beiden Stadtteile im vergangenen Jahrhundert unumgänglich.

Ohne zeitliche Unterbrechung war Istanbul der Sitz dreier aufeinanderfolgender Weltreiche (Oströmisches Reich, Byzantinisches Reich und Osmanisches Reich) sowie das Machtzentrum mehrerer Religionen. Die Jahrhunderte andauernde staatliche Zentralfunktion beeinflusst noch heute das Stadtbild, welches zahlreiche Relikte aus den verschiedenen Epochen bereithält (KREISER, 2010: 14ff.).

Im Jahr 1453 wurde Konstantinopel von den Osmanen unter Sultan Mehmed II. erobert. Die damit einhergehende Übernahme des Islams zog unter anderem auch nachhaltige Änderungen der baulichen Substanz nach sich. Ein Sackgassengrundriss folgte dem antiken geradlinigen Straßennetz und die Holzbauweise ersetze die Wohnbauten aus Stein. An wichtigen und hervorstechenden Stellen mussten Kirchen und Klöster neuen Moscheen und Moscheekomplexen weichen. Abgesehen von der Halbinsel Pera nördlich des Goldenen Horns, welche weiterhin eher unter europäischem Einfluss stand, entwickelte sich eine florierende osmanische Stadt. Unter Einbezug der Bevölkerung von Pera war die Bevölkerung Konstantinopels im 19. Jahrhundert dennoch zu knapp 50 Prozent nicht muslimisch. Auch wenn keine klar abgegrenzten ethnischen Stadtviertel existierten, so hatten bestimmte ethnische oder religiöse Gruppen ein oder auch mehrere Siedlungszentren, die sich in den Wohnvierteln (Mahalle) widerspiegelten. Die gentile Ordnung führte zwangsläufig zu Abgrenzungen zwischen den Alltagswelten von Griechen, Muslimen, Armeniern und Juden (KREISER, 2010: 49ff.; MOSER und WEITHMANN, 2010: 105; SEGER und PALENCAR, 2006: 4f.; QUATAERT, 2005: 20).

Zu Beginn des 19. Jahrhundert wurden viele Änderungen und Maßnahmen, welche unter den Themen Modernisierung und religionspolitische Öffnung zu fassen sind, verordnet, die allerdings nur in der Hauptstadt denkbar und auch umsetzbar waren (KREISER, 2010: 89f.). Dies sollte zunächst die letzte aufblühende Phase Konstantinopels sein, bevor die Besatzung der Alliierten nach dem Ersten Weltkrieg und später der Bedeutungsverlust durch die Verlegung des Regierungssitzes nach Ankara durch Mustafa Kemal Pascha ihren Tribut verlangten/forderten.

Unter anderem lag diese Verlegung in der eher widersprüchlichen innertürkischen Wahrnehmung der Stadt begründet. Auf der einen Seite spiegelt die Entwicklung Konstantinopels, insbesondere die von Pera, die Orientierung an europäischen Werten des kemalistischen Reformwerkes wider. Auf der anderen Seite wurde die westlich geprägte Geistes- und Kulturhaltung auch als dekadent und somit als Belastung für das neu entstehende Nationalbewusstsein angesehen (TÜRKOĞAN und ÖZLEM, 2015: 201; SEGER und PALENCAR, 2006: 6). Die im Lausanner Vertrag enthaltene „Konvention über den Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei“, verschiedene „Türkifizierungsmaßnahmen“ sowie ein Pogrom ähnlicher Aufruhr 1955 führten zu Zwangs- aber auch zu freiwilligen Abwanderungen der Griechen sowie anderer Ausländer und zog den Abbruch der Verbindungen der Stadt zum internationalen Kapital nach sich (KREISER, 2010: 104ff.; MOSER und WEITHMANN, 2010: 152). Im Jahr 1930 wurde der byzantinische und osmanische Name Konstantinopel durch den bis heute offiziellen Namen Istanbul ersetzt. Trotz dieser Entwicklung und des politischen Machtverlustes konnte Istanbul seine Stellung als Wirtschaftszentrum dennoch weiter ausbauen und erfuhr nach 1945 eine rasche Entwicklung zum Industriestandort. Dies führte wiederum zu einem exponentiellen Anstieg von Binnenmigranten aus den peripheren Gebieten der Türkei, die zu großen Teilen nur eine geringe Schulbildung aufwiesen und somit eher einfache Tätigkeitsfelder annehmen konnten. Diese Zuwanderer siedelten sich nicht nur in städtischen Randgebieten, sondern auch in zentralen Stadtteilen an, wo sie die nach dem Exodus der unterschiedlichen

Minderheiten leerstehenden Gegenden nutzten (SEGER und PALENC SAR, 2006: 87ff.).

Seit den 1980er-Jahren erfährt Istanbul zunehmend die Effekte transnationaler Kapital-, Waren-, Menschen- und Ideenströme. Während sich die Globalisierungstendenzen und die ökonomische Liberalisierung in den 1980er- und 1990er-Jahren hauptsächlich im Bereich der Immobilien bemerkbar machten, wurde das Ziel – Istanbul in eine „global city“ zu verwandeln – insbesondere unter der AKP ab 2002 vorangetrieben. Die AKP-Regierung verband neoliberale und religiöse Werte, die sich gegenseitig beeinflussen sollten und somit nicht nur einen wirtschaftlichen Aufschwung, sondern auch eine kulturelle Transformation herbeiführten (DEMIRKOL-ERTÜRK und PAKER, 2014: 175; EDER und ÖZ, 2015: 284; MOSER und WEITHMANN, 2010: 167; TÜRKDOĞAN und ÖZLEM, 2015: 207).

Istanbul gilt als Mikrokosmos der Türkei, in dem sich die ethnische Heterogenität der Türkei widerspiegelt (SEGER und PALENC SAR, 2006: 148ff.). Die heutige Stadt und die Provinz Istanbul gehört mit circa 14 Millionen registrierten Einwohner/-innen zu den Megacities und bildet einen 5342 Quadratkilometer großen Metropolbereich. Im Jahr 1950 lag die Einwohnerzahl noch bei einer Million. Der enorme Bevölkerungszuwachs, welcher aktuell eher stagniert, stammt hauptsächlich aus dem Landesinneren und den ost- und südanatolischen Regionen. Dies bedeutet, dass etwa 70 Prozent der Einwohner/-innen Istanbuls nicht in der Stadt geboren sind. Zu Großstadt Istanbul (Büyükşehir belediyesi Istanbul) gehören 32 Komunalverwaltungen (Belediye), die sich wiederum in kleinere Regierungseinheiten (Mahalle) untergliedern (MOSER und WEITHMANN, 2010: 164).

Auch heute werden mit den verschiedenen Stadtteilen konstruierte Differenzen auf sozialer und ökonomischer Ebene sowie differente Lebenswelten verbunden. Die für diese Arbeit ausgewählten Stadtteile Fatih und Beyoğlu, beziehungsweise die einzelnen Wohnviertel darin eignen sich

aufgrund ihrer historischen Entwicklung und der entstandenen Narrationen besonders, um Gegensätze, aber auch Gemeinsamkeiten der Praxiskomplexe und sozialen Felder zu veranschaulichen.

5.2.1 Beyoğlu

Das heutige Gebiet von Beyoğlu wurde bis 1925 Pera genannt und im 13. Jahrhundert auf der Halbinsel nördlich des Goldenen Horns als eine vom Byzantinischen Reich unabhängige genuesische Handelskolonie gegründet. Auch nach der Eroberung von Sultan Mehmed II. im 15. Jahrhundert behielt Pera seine Unabhängigkeit und entwickelte sich mehr und mehr zu einem Welthandelsknotenpunkt zwischen europäischen Staaten und dem Osmanischen Reich (SEGER und PALENC SAR, 2006: 59ff.; TÜRKDOĞAN und ÖZLEM, 2015: 198f.). Aufgrund dieser wirtschaftlichen Rahmenbedingungen wurde Pera zu einem bevorzugten Wohnort von Europäern, Armeniern und Juden, was sich auch im Stadtbild widerspiegelte. Die Bevölkerung war mehrheitlich nicht muslimisch, auch als im 19. Jahrhundert die reformerische Elite des Osmanischen Reiches diesen Stadtteil für sich entdeckte und selbst das Verwaltungszentrum vom früheren Topkapı-Palast auf der historischen Halbinsel in den neu erbauten Dolmabahçe-Palast in Pera verlegt wurde. Diese Elite sah Pera als einen Mikrokosmos religiöser, ethnischer und kultureller Heterogenität und wollte das Image einer westlich geprägten Stadt als Vorbild weiter ausbauen. Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Bezirke Pera und Galata nach französischem Vorbild geplant und modernisiert. Pera zeichnete sich nicht nur durch die französische Architektur, und die Ansiedlung vieler Botschaften aus, sondern auch durch seine europäisch geprägten Konsum- und Ausgewelten (TÜRKDOĞAN und ÖZLEM, 2015: 201; SEGER und PALENC SAR, 2006: 67ff.). Pera wurde zum Ort des Kosmopolitismus, aber auch der Marginalität, „des anderen“ und des „Fremden“. Genau dieses Image stellte eine Gefahr für das junge türkische Nationalbewusstsein nach der Republikgründung dar, somit wurde gerade Pera Ziel verschiedener „Türkifizierungskampagnen“. Diese begannen zunächst mit Namensänderungen, wobei beispielsweise Pera zu Beyoğlu und die Grande

Rue de Pera zur „Straße der Unabhängigkeit“ (Istiklal Caddesi) wurde, und endeten in der Vertreibung nicht muslimischer Minderheiten in den folgenden Jahrzehnten. Dies bedeutete den Verlust des multiethnischen Charakters des Viertels und spiegelt die Transformation eines multiethnischen Reiches zu einem Türkischen Nationalstaat wider (TÜRKDOĞAN und ÖZLEM, 2015: 201). Dieser Bedeutungsverlust führte auch zu einem ökonomischen Abstieg von Beyoğlu, der sich auch in der Qualität und den Preisen der dortigen Häuser auswirkte. Dies wiederum zog viele Zuwanderer aus den ländlichen Gebieten, aber auch ethnisch oder sexuell marginalisierte Gruppen sowie das Rotlichtgewerbe an (TÜRKDOĞAN und ÖZLEM, 2015: 202; SEGER und PALENC SAR, 2006: 69f.).

Im Zuge der ökonomischen Liberalisierung seit den 80er-Jahren geriet auch Beyoğlu in den Fokus der Stadterneuerer, die aus historischem und marktorientiertem Interesse den Stadtteil wiederbeleben wollten. Groß angelegte Restaurations- und Transformationsprojekte wurden in Beyoğlu ins Leben gerufen und halten bis heute an. Zudem wuchsen besonders innerhalb der gebildeten Kreise Istanbuls bestimmte Nostalgieströmungen, die das alte Flair von Pera wiederaufleben lassen wollten. Die Istiklal Caddesi ist heute wieder eine der beliebtesten Einkaufspassagen und lockt mit hochwertigen Geschäften, Restaurants und Cafés zahlungskräftiges Publikum sowie westliche Touristen an (SEGER und PALENC SAR, 2006: 69ff.). Aber nicht nur die Straße der Unabhängigkeit, sondern auch seine Seitenstraßen bieten mit hochklassigen Bars und Clubs, ebenso wie mit Untergrund-Etablissements sowie alternativen Cafés ein breites Angebot für jeden Geschmack und hat es erneut zu einem kosmopolitischen Flair geschafft.

5.2.2 Fatih

Fatih liegt auf der historischen Halbinsel südlich des Goldenen Horns und erhielt durch diese Lage eine eher geschichtsträchtige Prägung. Fatih beherbergt die berühmtesten Denkmäler der Stadt wie die Hagia Sophia, die Blaue Moschee, den Topkapı-Palast, aber auch den Großen sowie den Ägyptischen Basar als Zeugnis des Handels. Somit ist dieser Stadtteil auch

Anziehungsort für große Touristenströme und wartet für diese mit einem breiten Beherbergungsangebot von luxuriösen Hotels bis hin zu Backpacker-Hostels auf. Diese Gebiete sind aber durchaus von den eher islamisch geprägten Wohngebieten Fatih's separiert, auch wenn sich die Grenzen vermischen (TUOMINEN, 2013: 36). Der Bauboom der Gründerzeit machte sich nur am Bahnhof und dem Postamt in Eminönü bemerkbar, die Wohngebiete im hinteren Fatih blieben davon meist unbeachtet. Fatih ist seit der osmanischen Epoche mehrheitlich von der muslimischen Bevölkerung geprägt (SEGER und PALENCAR, 2006: 59ff.). Seit der Regierungsübernahme durch die AKP haben sich bestimmte religiöse Praktiken an unterschiedlichen Orten in Istanbul, so auch in Fatih, verstärkt. So werden beispielsweise während der Fastenzeit von den Kommunalverwaltungen große Zelte für das Fastenbrechen inklusive Essensausgaben für die Ärmern bereitgestellt. Im Zentrum Fatih's wie auch in einigen anderen Vorstadtbezirken werden islamische Normen sichtbar durchgesetzt, was sich unter anderem auch an der muslimisch geprägten, eher geschlossenen Bekleidung bemerkbar macht. Teils wird Fatih auch als fundamentalistisch geprägt beschrieben beziehungsweise wahrgenommen (MOSER und WEITHMANN, 2010: 162; KREISER, 2010: 113f.). Besonders an Fatih und der Entwicklung der letzten zwei Dekaden ist, dass Fatih als Sinnbild der Ewiggestrigen, der konservativen Muslime wahrgenommen wird, allerdings nicht wie in Talarbaşı wo die arme Unterschicht aus Anatolien wohnt; vielmehr lebt in Fatih eher die alteingesessene, wirtschaftlich erfolgreiche Bevölkerung (TUOMINEN, 2013: 47).

5.3 Divergente Lebensformen in Istanbul

Anhand der geführten Interviews und vorgenommenen teilnehmenden Beobachtungen lassen sich bezogen auf die erzählten und beobachteten Praktiken zwei differente Praxiskomplexe kategorisieren. Anlehnend an die Definition von RECKWITZ entsprechen diese dem Konzept der Lebensform. Danach werden Lebensformen wie beispielsweise Milieus oder andere soziale oder kulturelle Gruppen als Netzwerke zusammenhängender Praktiken

verstanden, welche das Leben der beteiligten Subjekte strukturieren (RECKWITZ, 2003: 295). Dabei sind sie als Voraussetzung und Ergebnis fortlaufender Praktiken und nicht als vorgelagerte Konzepte zu verstehen. Die herausgearbeiteten Lebensformen lassen sich anhand ihrer unterschiedlichen Referenzsysteme, einer sunnitisch-muslimischen beziehungsweise atheistisch-individualistischen Orientierung, differenzieren. Die vorgenommene Kategorisierung bezieht sich dabei auf ein Set unterschiedlicher Praktiken³³, auf die damit verbunden Motiv- und Emotionskomplexe, die sich aus den Einstellungen gegenüber gesellschaftlichen Themen ergeben, auf Selbstzuschreibungen sowie auf deren jeweilige Verortung innerhalb Istanbuls. Zudem fließen in die Kategorisierung diejenigen Informationen mit ein, die aus der teilnehmenden Beobachtung der beiden sozialen Gruppen sowie der Stadtteile, in denen sie sich verorten, mit ein. Dabei sind diese Lebensformen nicht trennscharf voneinander abgrenzbar, sondern stellen eine prototypische Kategorisierung dar, wobei einzelne Praktiken auch in beiden Lebensformen vorkommen können. Der atheistisch-individualistischen Lebensform konnten elf Personen³⁴ und der observant muslimischen Lebensform sechs Personen³⁵ der insgesamt 17 Interviewpartner/-innen³⁶, die in die Analyse eingeflossen sind, zugewiesen werden.

Zur expliziten Veranschaulichung der Lebensformen werden diese nach der zusammenfassenden Darstellung mit je sechs exemplarisch ausgewählten Profilen ergänzt. Diese bestehen aus der Darlegung der Biographien, Praktiken und Einstellungen der ausgewählten Interviewpartner/-innen³⁷. Dies dient zunächst der detaillierten Abbildung der durch die Forscherin

³³ Praktiken der Freizeitgestaltung, Praktiken der Partnerschaft, religiöse Praktiken, traditionelle Praktiken, Körperpraktiken und Konsumpraktiken.

³⁴ Abdul, Begül, Candan, Efsane, Engin, Ezgi, Hülya, Izem, Irfan, Ufuk, Uzay

³⁵ Abdulkadir, Adilcan, Adem, Esra, Ebru, Usman

³⁶ Die Namen aller Interviewpartner/-innen wurden durch die Autorin verändert, um die Anonymität dieser zu gewährleisten.

³⁷ Die Auswahl ist einerseits dem Umfang geschuldet. Andererseits wurde die Auswahl auf diejenigen Personen bezogen, mit denen auch über das Interview hinaus Zeit verbracht werden und somit auch eine teilnehmende Beobachtung durchgeführt werden konnte. Entsprechend konnte hier eine dichtere Beschreibung vorgenommen werden. Die Daten aus den hier nicht aufgeführten Profilen werden in die weiteren Schritte der Analyse sowie in die Beschreibung der Lebensformen miteinbezogen.

beobachtbaren lebensweltlichen Praktiken der Interviewpartner/-innen, welche dann zur Interpretation des dahinterliegenden impliziten Wissens dienen soll. Da das implizite Wissen und die darin enthaltenen Wissensformen, in welchem die Verankerung und das Wirken der Cleavage erwartet wird, laut RECKWITZ sozial konventionalisierte Motiv- und Emotionskomplexe darstellen (RECKWITZ, 2003: 295f.), werden Biographieerzählungen sowie Einstellungen in die Darstellung mit einbezogen. Bewusst wahrgenommene Erfahrungen, der familiäre und auch freundschaftliche Kontext sowie auch die expliziten Einstellungen zu gesellschaftsrelevanten Themen werden als Zugang zur Interpretation des impliziten, sozial geteilten Wissens gesehen. Entsprechend dient deren Deskription als Grundlage der weiteren Analyse. Die Beschreibungen der Profile der einzelnen Interviewpartner/-innen basieren dabei auf den geführten Interviews, den Protokollen der geführten episodischen Gespräche sowie der teilnehmenden Beobachtung.

5.3.1 Die atheistisch- individualistische Lebensform

Alle Interviewpartner/-innen, die dieser Lebensform zu zuordnen sind, beantworteten die Frage nach der eigenen Religionszugehörigkeit mit den Worten „Ich habe keine“ oder „Ich bin Atheist“. Entsprechend handelt es sich dabei um eine Selbstzuschreibung. Diese Feststellung war allen hier aufgeführten Interviewpartner/-innen äußerst wichtig und wurde mehr als einmal erwähnt. Zudem wurden alle Interviews mit den Personen der atheistisch-individualistischen Lebensform im Stadtteil Beyoğlu im Umkreis des Taksim-Platzes geführt. Dies ist damit zu begründen, dass alle entweder vor Ort wohnen oder ihre Freizeit hauptsächlich in diesem Stadtteil verbringen. Dies liegt zum einen an den vorhandenen Modegeschäften, Restaurants, Bars, Cafés und Diskotheken, die das notwendige Angebot für die Konsum- und Freizeitpraktiken dieser sozialen Gruppe bereitstellt (siehe Abb. 4). So sind zahlreiche internationale Restaurants, Bars und Diskotheken, die

Alkohol verkaufen, sowie Bekleidungs- und Secondhandgeschäfte, die eine „offene“³⁸ Mode anbieten, verfügbar.

“Then coming to here (Beyoğlu) then, its different here. You know, there is nightlife, like alcohol and music and dance and party and this” (Ufuk, 25: 2012 [48]³⁹).

Dieses Angebot ist zwar in anderen Teilen Istanbuls ebenso vorhanden, aber nicht in dem räumlichen Ausmaß. „Alkohol“ und „Spaß“ sind diejenigen Stichwörter, die am häufigsten in Verbindung mit dem Stadtteil Beyoğlu genannt wurden. Dies wird auch von Vertretern der in dieser Arbeit gegenübergestellten observant muslimischen Lebensform vertreten.

“Beyoğlu the funny part of the city, as you can guess” (Adem, 32: 2013 [19]).

Folglich ist diese Prägung des Stadtteils nicht nur unter den entsprechenden Konsumenten bekannt, sondern ein verbreitetes Image. Wobei die atheistisch-individualistische Lebensform genau einen in dieser Art geprägten Raum sucht und gezielt als Wohn- oder Lebensraum auswählt.

Zum anderen ist das wahrnehmbare Bild dieses Stadtteils vornehmlich durch Menschen geprägt, die vom äußeren Erscheinungsbild her zumindest einer ähnlichen Lebensform angehören. Diese sind ähnlich freizügig beziehungsweise offen gekleidet, trinken Alkohol in der Öffentlichkeit, besuchen die entsprechenden Geschäfte und Bars. Frauen mit Kopftüchern treten eher vereinzelt auf. Repräsentative Moscheebauten fehlen im Umfeld des Taksim-Platzes völlig, es sind nur vereinzelt kleinere Moscheen vorhanden. Dies liegt in der Prägung durch eine vorrangig europäische

³⁸ Der Begriff der „offenen“ Mode oder Bekleidung wird als Gegensatz zur „geschlossenen“ Mode/ Bekleidung verwendet. Geschlossene Mode (aus dem Türkischen „kapalı“) meint damit die mit muslimischen Vorschriften begründete Bedeckung des Körpers, bei Frauen inklusive des Haupthaars, der Arme und Beine. „Offen“ meint im Gegensatz dazu einen nicht observant muslimisch orientierten Kleidungsstil, wobei das Haupthaar, die Beine, Arme und auch das Dekolleté offen gezeigt werden können.

³⁹ Die Zahlen in eckigen Klammern geben die Absatznummern der Transkripte in MAXQDA an.

beziehungsweise nicht muslimische Bevölkerung dieses Stadtteils begründet (siehe Kapitel 5.2.1).

Beyoğlu ist zudem aufgrund seines „kosmopolitischen Images“ bei internationalen Touristen und Austauschstudierenden beliebt. Entsprechend erfolgt einerseits eine Anpassung an deren Konsumanforderungen, andererseits prägt dieses internationale Publikum auch das Bild des Stadtteils. Dieses Umfeld ermögliche es den Befragten, „frei“ ihr Leben so zu praktizieren, wie sie es für richtig halten, und gebe ihnen die Möglichkeit, neue Sichtweisen auf andere Lebensstile zu erhalten.

“And Taksim for that side is really good, because there are many kinds of people. And you can be more open minded, you have more choice. Like I can be like this or like that. So then, you have the character. Actually Taksim gave me my character” (Abdul, 24: 2013 [32]).

Innerhalb dieser Aussage sind zwei Wirkweisen dieser Region enthalten. Die sichtbare und wahrnehmbare Anwesenheit unterschiedlicher Menschen, Praktiken und Lebensformen ermöglicht es, diese zunächst als Außenstehender kennenzulernen, in ihren je differenten Ausprägungen. Das heißt, der Kontakt mit Menschen anderer ethnischer, nationaler, religiöser, politischer etc. Herkunft ermöglicht es, im Vergleich zur eigenen, als weniger different wahrgenommenen Lebensform andere Möglichkeiten zur Ausgestaltung des eigenen Lebensentwurfes zu beobachten und auch zu übertragen. Darüber hinaus ermöglicht die Anwesenheit dieser als unterschiedlich und „open minded“ wahrgenommenen Menschen, die zur Mehrheitsgesellschaft different empfundene eigene Lebensform auszuleben.

Auch in Bezug auf homosexuelle oder transsexuelle Menschen sei dieser Stadtteil der einzige in Istanbul, in dem sie relativ frei von Ressentiments ihren Praktiken nachgehen könnten. Somit bietet dieser Stadtteil einen Raum, in dem sich diese Gruppe nicht nur selbst verortet sieht, sondern der es ihnen auch ermöglicht, ihre sozialen Praktiken auszuleben.



Abbildung 4: Aufnahmen des Straßenbildes in den Stadtvierteln Cihangir und Katip Mustafa Çelebi (siehe Karte 2) (Fotos: Nicole Merbitz-Kampf, 2014)

Die befragten Personen gaben an, in ihrer Freizeit durchaus auch gerne zu Hause Filme zu schauen oder Bücher zu lesen, doch die meiste Zeit nehmen ihre Ausgehpraktiken ein. An den Abenden werden Alkohol und teils auch andere Drogen relativ regelmäßig konsumiert. Bei den Treffen sitzen Männer wie auch Frauen gemeinsam draußen vor den Cafés oder in einem der Parks (Gezi-Park/ Cihangir-Park), reden, hören Musik, rauchen und trinken Alkohol.

Körperliche Praktiken sind durch Nähe und Freizügigkeit geprägt. Zur Begrüßung, auch zwischen den beiden Geschlechtern, werden Umarmungen und Küsschen auf die Wange ausgetauscht. Generell wird körperlicher Kontakt unter Paaren, aber auch freundschaftliche Berührungen zwischen Männern und Frauen in der Öffentlichkeit praktiziert. Männer wie Frauen bekleiden sich eher freizügig mit kurzärmeligen Oberteilen, kurzen Hosen oder Röcken. Es wird nicht darauf geachtet, Schultern und Beine zu verdecken. Auch die Körperhaltungen in der Öffentlichkeit sind eher ‚lässig‘, indem Beine am Tisch hochgelegt werden oder sich Arme verschränkend gegen eine Wand oder eine andere Person gelehnt wird.

Die meisten der Interviewpartner/-innen führten zur Zeit der Interviews eine voreheliche Beziehung beziehungsweise stehen einer solchen sehr offen gegenüber. Einige praktizieren regelmäßig One-Night-Stands, wobei dies mehrheitlich unter den männlichen Interviewpartnern der Fall war. Das Zusammenwohnen, ohne miteinander verheiratet zu sein, wird als wichtig empfunden und praktiziert.

Traditionelle Praktiken, die in der Türkei verbreitet sind, beispielsweise das Feiern bestimmter religiös geprägter Feste wie Zuckerfest oder Opferfest, werden für das eigene Leben negiert. An diesen Festen fahren die befragten Personen, die dieser atheistischen Lebensform zuzuordnen sind, mehrheitlich weder zu ihren Familien, noch begeben sie irgendwelche Praktiken, die man „traditionell“ an diesen Tagen praktiziert.

“Yeah there are some old traditions that people are still, I mean generally care about, but for me I guess those are not real traditions anymore. I don't see them as I saw them as a child or something. I don't know I think it is about time. And for me I don't have traditions actually” (Hülya, 27: 2013 [28]).

Die einzigen als positiv empfundenen Traditionen beziehen sich auf konsumierbare Traditionen wie Musik, türkisches Essen und die Hamamkultur. Einige der Befragten adaptieren zudem Traditionen aus dem Ausland oder erschaffen neue individuelle Praktiken, die sie als „ihre Traditionen“ betiteln.

“No, no. Only New Year. With my friends, drink ... only this. And New Year isn't Turkish” (Eren, 25: 2013 [72]).

“Ok when I eat soufflé I eat fries after. This is a tradition, every time I eat ... yeah I think this is the first thing comes to my mind” (Uzay, 23: 2013 [66]).

Mit der Erschaffung vermeintlich „alternativer“ Traditionen und der resoluten Weigerung, bestehende Traditionen zu praktizieren, wird eine

weitere Distanzierung zur empfundenen Mehrheitsgesellschaft gestaltet. Die Sprachpraxis ist bei fast allen der Interviewpartner/-innen innerhalb dieser Lebensform frei von den auch im Türkischen oft verwandten arabischen Ausdrücken, wie „inshallah“, „mashallah“ oder „el hamdulillah“⁴⁰, aber auch von türkischen Sprichwörtern, die einen religiösen Bezug haben. Entsprechend sind jegliche Praktiken, die einen religiösen Bezug haben, aus dieser Lebensform teils sehr bewusst verbannt worden. Dabei werden Traditionen und Religion häufig gleichgesetzt und gleichermaßen bewusst gemieden.

Keiner der Befragten ist in einem Verein oder einer sonstigen Organisation engagiert. Die einzige verbindende Zusammenkunft findet bei Demonstrationen wie beispielsweise während der Gezi-Park-Proteste im Jahr 2013 statt, ohne eine langfristige Verbindung mit den daraus entstehenden Bewegungen einzugehen. An solchen Demonstrationen wird hauptsächlich im Kreise eines weiten Bekanntenkreises teilgenommen. Auch wenn die Gezi-Park-Proteste und explizit die Teilnahme so vieler Gleichgesinnter als Hoffnung für eine bessere Zukunft empfunden wurden, war keiner der Interviewpartner/-innen an den folgenden Graswurzelorganisationen oder in der Parteigründung⁴¹ involviert. Keiner der Befragten mochte sich für verbindliche Gemeinschaften engagieren.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die Praktiken innerhalb dieser Lebensform an einem freiheitlich, individualistischen Referenzsystem orientieren. Religiöse oder traditionelle Praktiken im lokalen Sinn werden für die eigene Lebenspraxis in jeglicher Hinsicht abgelehnt. Der so verstandene Atheismus bildet das Grundmotiv hinter dem Gewollten und auch dem Nichtgewollten, welches auch nach außen präsentiert wird. Der Kleidungsstil, die Praktiken der Partnerschaften, der Umgang mit körperlichen zwischengeschlechtlichen Kontakten, die teils demonstrativ in

⁴⁰ inshallah = wenn Allah es will, wenn Allah es so geschehen lässt; mashallah = schön, das freut mich; elhamdulillah = ich danke Allah dafür

⁴¹ Im Oktober 2013 wurde die Gründung einer neuen Partei, Gezi Partisi (Gezi-Partei), offiziell verkündet. Darüber hinaus wurden einige weitere Interessensverbände und Vereine ins Leben gerufen, die sich an die Gezi-Proteste und den entstandenen Ideen anlehnten.

der Öffentlichkeit praktiziert werden, sind oft bewusst gewählte und zur Schau gestellte Formen, um die Zugehörigkeit zu dieser bestimmten Lebensform zu demonstrieren. Dabei steht diese im klaren Gegensatz zu anderen Lebensformen in Istanbul. Gleichzeitig konzentrieren diese sich hauptsächlich in denjenigen Stadtteilen, in denen das Ausleben der dazugehörigen Praktiken auch möglich ist. Neben Beyoğlu werden noch die Istanbuler Stadtbezirke Kadıköy und Beşiktaş benannt, die eine ähnlich „offene“ Prägung haben und zumindest in Bezug auf das Vorhandensein von entsprechenden Konsumangeboten ähnlich wie Beyoğlu aufgestellt sind.

Im Folgenden werden nun exemplarisch sechs Profile derjenigen Interviewpartner/-innen dargelegt, die der atheistisch-individualistischen Lebensform zugeordnet werden können.

5.3.1.1 Abdul

„We have to accept each other“

Abdul ist in Istanbul aufgewachsen, wobei seine Familie ursprünglich aus Mardin im Südosten der Türkei stammt. Bis zum Eintritt in die Schule war er nur der kurdischen Sprache mächtig, die von seiner Familie zu Hause ausschließlich gesprochen wurde. Nachdem er von den Gleichaltrigen für seine nicht oder nur rudimentär vorhandenen Türkischkenntnisse ausgelacht wurde, brachte er sich mit TV-Sendungen und Büchern die Sprache autodidaktisch bei. Seine Eltern und auch die weitere Familie waren Mitglieder der *Arbeiterpartei Kurdistans* (PKK). Seine Tante und sein Onkel waren als Guerilla-Kämpfer im militanten Flügel der PKK aktiv. Aufgrund entsprechender Aktionen seien Abduls Eltern häufig verhaftet worden, die Polizei stürmte regelmäßig ihre Wohnung. Als er 14 Jahre alt war, wurde sein Vater zu einer längeren Haftstrafe verurteilt. Durch das fehlende Einkommen und die schlechter werdende ökonomischen Situation der Familie arbeitete Abdul neben der Schule. Nach drei Monaten sei diese Doppelbelastung nicht mehr möglich gewesen. Er verließ die Schule und begann sieben Tage die Woche Vollzeit in einem Hotel zu arbeiten. Diese Zeit beschreibt er, nervös

lachend, als sehr schwierig für ihn. Er erweckt den Eindruck, als hätte dieser Lebensabschnitt die Beziehung zu seinen Eltern und auch zu sich gestört. Dennoch beschreibt er die Beziehung zu seinen Eltern als gut. Allerdings wendet er ein, dass er ihnen eigentlich böse sein müsse, nur er könne es noch nicht. Auf die Frage nach dem Warum antwortete er, immer nervöser werdend:

“I have to be angry with them, but maybe inside me I am angry, but I am not realizing. I don't know like – Why are we not ordinary? Why don't I have a simple life? I don't want huge things but. But now I am happier about my situation. Because I feel stronger, because they left me alone, when I had problems and now I can handle everything, I don't need them” (Abdul, 24: 2013 [32]).

Mit 17 begleitete er einen Freund an die Universität. Er war von dem studentischen Leben sehr beeindruckt und entschied eines Tages, ebenfalls zu studieren. Er holte seinen Gymnasialabschluss nach, indem er den kompletten Lernstoff zu Hause lernte und die Prüfungen an einer Schule absolvierte. Im nächsten Schritt absolvierte er auch die Zulassungsprüfungen für die Universität. Zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2013 war Abdul 24 Jahre alt, studierte Türkische Literatur an der Mimar-Sinan-Universität und arbeitete nebenbei in einem Café in Taksim. Er wohnte in einer Drei-Zimmer-Eigentumswohnung über dem Café und vermietete zwei der Zimmer an internationale Austauschstudierende, womit er einen weiteren Teil seines Unterhalts finanzierte. Als weiteren Zuverdienst, aber auch aus Interesse schloss er sich einer Gruppe von Freunden an, die Dokumentarfilme drehen. So begleitete er diese unterstützend zu Drehorten im Irak, in Ägypten und Katar.

Seine Freizeit verbringe er vorrangig mit dem Schauen von Filmen, die einen besonderen Wert für ihn haben. Ein Fernsehgerät habe er bis zwei Tage vor dem Interview nicht besessen. Er benutze aber meist den PC, um amerikanische oder europäische Filme und Serien wie beispielsweise ‚Game of Thrones‘ und ‚South Park‘ zu schauen. Ansonsten verbringt er die Zeit mit den

Freunden im unmittelbaren Umkreis des Cafés. Andere Ausgeh-Orte habe er nicht, sie langweilen ihn. Zudem hat er eine feste Freundin, die teils bei ihm wohnt beziehungsweise sehr viel Zeit im Café und seiner Wohnung verbringt.

Seine Freunde beschreibt er als so unterschiedlich wie die „*die Farben eines Regenbogens*“. Dabei bezeichnet er all seine Bekannten, auch diejenigen, die er im Café trifft, als Freunde. Diejenigen, die er zu seinem engeren Kreis zählt, seien ebenso heterogen. Nur religiös orientierte Freunde hätte er eher weniger, aber dies läge nicht an ihm.

Über das Geschehen in der Türkei und in der Welt informiert er sich regelmäßig über das Internet, z. B. über die Seite marxist.org, aber auch über Tageszeitungen. Dabei konsumiert er vornehmlich liberale bis linksorientierte kritische Zeitungen wie beispielsweise die *Bir Gün* oder die *Radikal*⁴². Er selbst sei in keiner politischen Gruppierung oder Partei aktiv. Inhaltlich nahestehend fühlt er sich der kurdischen BDP⁴³ und dem neu entstandenen Demokratischen Volkskongress.

Traditionen verbindet er direkt mit Religion, beides lehnt er strikt ab.

“There is no tradition for me to celebrate. No birthdays – I don't like them [...]. Actually I am not religious. My only tradition is like having some snack for watching something or reading something. That is it. That is my tradition” (Abdul, 24: 2013 [68/70]).

In Bezug auf Religion ist er der Ansicht, dass kein Mensch Religion brauche außer denjenigen ohne oder von geringer Bildung; diese würden durch Religion aufgefangen.

⁴² Diese Zeitung hat aufgrund fehlender staatlicher Unterstützung und den daraus resultierenden finanziellen Schwierigkeiten ihren Betrieb im April 2016 komplett aufgegeben.

⁴³ Die *Partei des Friedens und der Demokratie* setzte sich die Interessen der kurdischen Minderheit in der Türkei als Ziel und verstand sich als sozialdemokratisch. Aufgrund ihrer Ausrichtung stehen deren Mitglieder in steter Gefahr, verhaftet zu werden. Seit 2014 arbeitet die Partei eng mit der HDP zusammen und änderte ihren Namen in DBP, Demokratische Partei der Regionen.

“We don't need religion. [...] Actually we need religion, cause most of the people are not educated and sometimes religion can keep them. I am not religious, I am atheist – I don't believe it but for the people, who are uneducated – I think religion is necessary to them. I think the idea of religion is also that – to tell people what to do. The people who are uneducated” (Abdul, 24: 2013 [74]).

In diesem Zitat wird deutlich, dass er Religion vorrangig als ein Regelwerk versteht, welches Menschen Vorgaben zum Handeln gibt. Einerseits kann man seine Abneigung gegen ein solches Regelwerk, auch in Bezug auf Traditionen, in Beziehung mit seinen Erfahrungen als Kind und Jugendlicher setzen, da er sehr früh auf sich allein gestellt war und sich unabhängig von elterlichen oder religiösen Regeln seinen jetzigen Lebensstandard hart und erfolgreich selbst erarbeitet hat. Andererseits erkennt man in seiner Aussage, dass nur ungebildete Menschen solche Vorgaben benötigen, auch eine generelle negative Wertung gegenüber Religion. Seines Erachtens besteht also eine Verbindung zwischen Religion und mangelnder Bildung.

Konservatives Denken setzt er bezogen auf die Türkei einerseits mit Religion andererseits mit Nationalismus in Verbindung, beides mache ihm Angst.

“The national conservatives are ... you can't talk with them – it is strange like – they ignore you when [you] start to speak, they don't see you. And religious conservative, that base everything on the religion – and it comes to mantıksız (unlogisch)” (Abdul, 24: 2013 [98]).

Dabei versteht er unter „national conservatives“ Anhänger des Kemalismus, die durch Parteien wie die CHP oder der Partei der Nationalistischen Bewegung (MHP) vertreten werden. Das Empfinden, von den Nationalkonservativen nicht gesehen oder erhört zu werden, ist mit seinen Erfahrungen als Kurde und einer Familie, die im kurdischen Widerstand aktiv ist, in Kontext zu setzen. Abgesehen von dem bisher unerfüllten Ziel der Gewährung eines eigenen kurdischen Nationalstaates versuchen Kurden seit Gründung der Republik Türkei, ihre Rechte als Minderheit auch innerhalb der

türkischen Nationalgrenzen zu erstreiten – trotz vieler Liberalisierungen seither dennoch ohne nennenswerten Erfolg. Die AKP und deren Wähler subsumiert er unter „religious conservatives“. Diesen spricht er in der wörtlichen Übersetzung von „*mantıksız*“⁴⁴ den Verstand ab. Menschen, die nach seiner Definition alles auf eine Religion basieren, handeln ohne Logik und Vernunft. Auch hier ist wieder seine Verknüpfung von Bildung und Ablehnung gegenüber Religion festzustellen. Ferner ist anzunehmen, dass für Abdul das gewaltsame Eingreifen der Polizei auf Geheiß der AKP-Regierung im Zuge der Gezi-Park-Protteste ein traumatisches Ereignis angesichts seiner Erfahrungen mit gewaltsamen Übergriffen seitens der Polizei in seinem familiären Kontext war. Dieser eigene emotionale Bezug zu Polizeigewalt fördert seine Wahrnehmung der „vernunftfreien“ Praktiken seitens der Regierung.

„Moderne“ setzt er mit Kapitalismus im europäischen Sinn gleich, welchen er, sich selbst als sozialistisch orientiert bezeichnend, ebenso wie Konservatismus ablehnt. Modernität im für ihn guten Sinn bedeutet, tolerant und „open minded“ zu sein. Diese Toleranz und die damit verbundenen Freiheiten bezieht er sowohl auf das Ausleben religiöser Praktiken als auch auf sexuelle Praktiken. Die Aufhebung des Kopftuchverbotes in den Universitäten empfindet er als richtige und nicht erwähnenswerte Entscheidung, als eine Freiheit, die jedem gewährt werden sollte. Sexuelle Beziehungen vor der Ehe, so wie er sie selbst führt, und auch Homosexualität gehören für ihn zur Normalität. Diesbezüglich wünsche er sich eine höhere Akzeptanz zwischen unterschiedlichen Lebensführungen, egal ob religiös, konservativ, türkisch, kurdisch oder homosexuell.

Abdul machte einen als alternativ zu bezeichnenden Eindruck. Bezogen auf seine Wohnung sowie auf seine eigene Person legt er nicht viel Wert auf das äußere Erscheinungsbild im Sinne eines gepflegten Zustandes. Die Inneneinrichtung seiner Wohnung wie seine Kleidung sind eher abgetragen. Dies liegt zum einen an den nicht im Übermaß vorhandenen finanziellen

⁴⁴ *Mantık* kann mit Verstand, Logik, Ratio, Vernunft übersetzt werden. Die Endung *-siz* negiert das Wort – *ohne* Verstand.

Mitteln und zum anderen auch an seiner Einstellung gegenüber übermäßigem Konsumverhalten. Eine Ausnahme stellt sein Interesse an Filmen und auch Literatur dar. Ein überdurchschnittlich großes Regal, gefüllt mit DVDs und einigen Büchern, nimmt einen zentralen Platz in seiner Wohnung ein, die ansonsten eher dürftig mit unterschiedlichen zusammengestückelten Möbeln ausgestattet und als etwas ungepflegt zu beschreiben ist. Eine Wand seines Zimmers ist mit einem großen, direkt auf die Wand aufgetragenen Bild verziert, auf dem neben bunten Regenbogen die Portraits seiner Freunde abgebildet sind. Das von ihm bewohnte Zimmer ist abgesehen von dem bereits erwähnten Regal mit einem alten Bett, einem Schreibtisch, einem Sofa sowie einem Couchtisch ausgestattet. Hier und da lagen Kleidung und auch leere Bierdosen verstreut im Zimmer. Bei einem Besuch öffnete er, während seine Freundin anwesend war, oberkörperfrei die Tür und bevorzugte es auch trotz meiner Anwesenheit, so zu bleiben. Er geht sehr freizügig mit seinem Körper, den sexuellen Praktiken sowie auch mit seinem Alkoholkonsum um und stellt diese oft fast provozierend zur Schau. Auch in Anwesenheit seiner Tante ändert er diese Praktiken nicht. Diese hilft regelmäßig in dem Café, in dem er arbeitet, aus und ist oft anwesend, wenn Abdul sich lässig mit hochgelegten Beinen auf einem der Sitzplätze hinsetzt. In der Türkei gilt ein solches Verhalten in weiten Kreisen als enorme Respektlosigkeit gegenüber Älteren. Auch die körperliche Nähe zu seiner Freundin wird in diesen Situationen nicht versteckt. Praktiken der Gastfreundschaft wie das Anbieten eines Sitzplatzes oder eines Getränkes vernachlässigt er eher, während er bei einer familiären Notsituation⁴⁵ einer der bei ihm wohnenden Austauschstudierenden sehr hilfsbereit und unterstützend agierte. Allerdings schien er damit auch sehr überfordert, da er ansonsten zumindest augenscheinlich versucht, jegliche Probleme mit Witzen oder einem Lachen zu übergehen.

⁴⁵ Der Lebensgefährte der Austauschstudierenden ist bei einem Motorradunfall in Deutschland tödlich verunglückt. Entsprechend wollte sie so schnell wie möglich nach Hause fliegen, ohne zu wissen, wann sie wieder in das Zimmer zurückkehren wird.

5.3.1.2 Begül

„Die Menschen sollten freier in ihren Gedanken sein“

Begül ist bis zu ihrem 19. Lebensjahr in Mersin im Süden der Türkei aufgewachsen. Ihre Eltern stammen aus Bulgarien und lebten eher in einfachen Verhältnissen. Zum Zeitpunkt des Interviews studierte sie im sechsten Semester Jura an der Istanbul-Universität. Eigentlich hätte sie lieber Archäologie oder Kunst studiert, aber aufgrund der schlechten Arbeitsmarktchancen in diesen Bereichen habe sie sich, auch unter Druck der Eltern, für eine sichere Zukunft entschieden. Das Studium nehme sehr viel Zeit in Anspruch, sodass es ihr unmöglich sei, ihre sportlichen Aktivitäten weiter zu verfolgen. Vor dem Studium hätte sie regelmäßig Volleyball gespielt und geturnt. Nun verbringe sie ihre freie Zeit hauptsächlich mit Freunden und ihrem Freund Abdul in der Umgebung der Istiklal-Straße und des Taksim-Platzes. An den Wochenenden gehe sie mit ihren Freunden in Bars in Taksim oder Beşiktaş, um etwas zu trinken. Ihre Freunde ähneln laut ihren Aussagen sehr ihren eigenen Ansichten und Lebensweisen.

„Sehr religiöse Freunde habe ich nicht. Ich kenne zwar solche Menschen, aber bin nicht mit ihnen eng befreundet. All meine Freunde studieren an der Universität. Auch bei politischen Themen sind wir uns ähnlich. Also wir haben alle eine linksorientierte Ansicht. Meine Freunde spiegeln meinen Lebensstil wider“ (Begül, 24: 2013 [40]).

Unter Traditionen verstehe sie:

„Tradition ist etwas, was sich deine Eltern je nach Region als Angewohnheit angeeignet haben“ (Begül, 24: 2013 [30]).

Dieses Verständnis findet sich auch in ihren Definitionen von Moderne und Konservatismus wieder. Als konservativ beschreibt sie Menschen, die sich an Dingen „festklammern“, an die sie glauben oder die man von der Familie überliefert bekommen hat, auch wenn diese „unlogisch“ seien. Modern hingegen empfindet sie die Einstellung, sich an die neue Zeit der Welt

anzupassen und Fuß zu fassen, sich weiterzuentwickeln. Bei Begül ist ein generell positives Modernitätsverständnis festzustellen, welches sie persönlich mit der Freiheit, das Leben so zu führen, wie sie es für richtig hält, verbindet.

Dadurch, dass ihre Eltern während Begüls Kindheit eher darauf konzentriert waren, die finanzielle Situation der Familie zu verbessern, sei sie nicht sehr traditionell erzogen worden.

„Ich praktiziere daher auch nicht viele Traditionen. Nur die allgemeinen Dinge wie der Respekt gegenüber älteren Menschen, dass man sich anständig benimmt, seine Familie respektiert“ (Begül, 24: 2013 [30]).

Die Ehe empfinde sie als eine Tradition, die für sie nicht mehr in diese Zeit passt. Sie selbst lebt mit Abdul in einer nicht ehelichen Beziehung und ihrem Facebook-Profil ist zu entnehmen, dass Abdul auch nicht die erste Beziehung in ihrem Leben ist.

„Da bin ich auch nicht traditionell. Die Menschen müssen nicht heiraten und können auch so zusammen sein und zusammenleben. Man kann vorehelichen Geschlechtsverkehr haben, auch One-Night-Stands. Man kann auch zusammenwohnen, ohne zu heiraten, ich finde all das nicht schlimm. Man kann sogar ein ganzes Leben zusammenleben, ohne zu heiraten“ (Begül, 24: 2013 [46]).

Ebenso offen sei ihre Haltung gegenüber Homosexualität, wobei sie sich wünscht, dass homosexuelle Menschen „freier leben können“, gerade in Istanbul. In diesen Aussagen wird sehr deutlich, wie sehr sie sich ein von gängigen Regeln oder Werten unabhängiges Leben wünscht, in dem jeder individuell für sich entscheiden kann, wie man sein Leben führt. Im Umkehrschluss hat sie entsprechend nicht das Gefühl, in solch einer Gesellschaft zu leben.

Religiösem Glauben steht sie extrem ablehnend gegenüber, sowohl für sich als auch für alle anderen Menschen.

„Das ist überhaupt nicht wichtig. Ich habe solch einen Glauben nicht. Außerdem denke ich, dass kein Mensch solch einen Glauben haben sollte“ (Begül, 24: 2013 [32]).

Ihre Großmutter sei sehr religiös gewesen und habe Begül auch in ihrem muslimischen Glauben erzogen.

„Ich hasse es. Meine Großmutter ist sehr religiös. Sie ist nicht naiv, aber sie betet fünfmal am Tag und liest sehr viel im Koran [...]. Und ich bin mit all dem aufgewachsen. Ich kann sehr viele Gebete auswendig. Hab oft den Koran gelesen. Weiß vieles über den Propheten, aber ich mag es absolut nicht“ (Begül, 24: 2013 [73]).

Den Einfluss der Religion auf die türkische Bevölkerung empfindet sie als Zwang, welcher den Menschen verwehrt, in Freiheit aufzuwachsen.

„Leider werden die Menschen aufgrund der muslimischen Religion der Türken dazu gezwungen, nach diesen Werten zu leben. Die Regierung ist auch ein Instrument davon, sodass keine freien Menschen in dieser Bevölkerung aufwachsen können. Ich finde, wir dürfen auf keinen Fall nach religiösen Werten erzogen werden und aufwachsen“ (Begül, 24: 2013 [34]).

In diesem Zitat wird auch ihre ablehnende Haltung gegenüber der AKP-Regierung deutlich. Dabei richtet sich ihre Kritik gegen deren autoritären Regierungsstil sowie deren Fokussierung auf religiöse Werte.

„Wir haben die schlimmste Gesellschaft, die wir haben können. Wir werden nur nach religiösen Werten regiert. Unterschiedliche Menschen werden zu Feinden gemacht. Die Freiheiten werden eingeschränkt. Es wird nur das gemacht, was die Regierung sagt. Schon die Opposition kann nichts unternehmen, sodass die Menschen gar nichts unternehmen können. Daher haben wir meiner Meinung nach die schlimmste Regierung, die man haben könnte“ (Begül, 24: 2013 [54]).

Die Entscheidung, das Kopftuchverbot an den Universitäten aufzuheben, empfindet sie als richtig, „auch wenn es ein religiöses Symbol ist“. Ihres Erachtens dürfe niemandem die Ausbildung und Weiterentwicklung nur aufgrund des religiösen Glaubens verwehrt werden. Die Planung einer Moschee auf ihrem Universitätscampus hingegen bewertet sie als unnötig. Dies sei ein weiteres Projekt der Regierung, um die islamische Kultur zu verbreiten, welche sie in der Übermacht sieht. Entsprechend fordert sie eine Gleichberechtigung aller differenten Gruppen.

„Die religiöse Thematik würde ich komplett verändern [...]. Wir haben sehr viele unterschiedliche Ethnien und Kulturen in der Türkei, die sehr unterschiedlich sind. Ich würde dafür sorgen, dass man sie vereinen kann. Ich würde dafür sorgen, dass alle gleichberechtigt werden. Also eigentlich würde ich die Türkei zu einem komplett anderen neuen Land formen. Denn es gibt nichts an uns, woran man sich festhalten könnte“ (Begül, 24: 2013 [56]).

Aufgrund des großen Einflusses der Regierung traut sie den türkischen Medien nicht, entsprechend informiere sie sich mehr im Internet über die Geschehnisse. Meist informiere sie sich über die regierungskritische Webseite der Radikal.

„Sie stehen nicht auf der Seite der Regierung, sodass sie wahrheitsgetreue Nachrichten bringen. Ansonsten keine anderen, generell lese ich es über Radikal“ (Begül, 24: 2013 [24]).

Begül war stets im Café, in dem ihr Freund Abdul arbeitet, anwesend oder in seiner Wohnung. Dort schien sie wesentlich mehr Zeit zu verbringen als in ihrer eigenen Wohnung. Ihr Verhältnis zu Abduls Tante und jüngerem Bruder war sehr gut, sie pflegten einen lockeren Umgang miteinander. Ihr äußeres Erscheinungsbild war meist durch eher abgetragene, locker und weit sitzende Kleidung geprägt. Geschminkt war sie – wenn überhaupt – nur sehr dezent. Zudem trug sie ein Nasenpiercing. An Geburtstagen oder anderen besonderen Anlässen wurde die Kleidung figurbetonter, schicker und auch das Make-up

intensiver. Im Alltag scheint sie wenig Wert auf Äußerlichkeiten und mehr auf Bequemlichkeit zu legen. Auch sie geht sehr freizügig mit körperlichen Praktiken in Bezug auf ihren Freund sowie andere Freunde, unabhängig von deren Geschlecht, um.

5.3.1.3 Candan

„In der Türkei ist das Wünschen verboten, weil es Gefahren birgt“

Im Jahr 1990 wurde Candan in Istanbul geboren. Sie lebe noch bei ihren Eltern, da sie nach ihrem abgeschlossenen Kunststudium noch keine Anstellung gefunden habe. Als Ursprung ihres Interesses an Kunst und Literatur nennt sie die Möglichkeit „unausgesprochene Dinge“ zumindest auf Papier zu bringen. Das Verhältnis zu ihrer Familie beschreibt sie als gewöhnlich, allerdings empfindet sie das enge Zusammenleben als erdrückend und möchte schnellstmöglich ausziehen. Aufgrund ihrer Arbeitslosigkeit hätte sie viel Zeit und beschäftige sich viel mit sich selbst, wobei sie ihre Empfindungen gerne aufschreibt oder zeichnet. Ihren Freundeskreis beschreibt sie als ihr sehr ähnelnd. Ebenso verbringe sie viel Zeit vor dem Fernseher aber auch in Facebook. Für beides entschuldigte sie sich und rechtfertigte diesen Konsum damit, dass man es ja kennen müsste, um es kritisieren zu können.

Ihre Familie seien Alewiten. Sie selbst sei sich nicht sicher, ob sie glauben solle oder nicht. Sie fühle sich eher zu esoterischem Naturglauben hingezogen. Allerdings empfinde sie es als gefährlich, sobald sich ein Glaube in eine Religion verwandelt, da Religionen, wie der Islam, ähnlich wie Traditionen, sich immer als Zwang entwickeln.

„Etwas, das man als „muss gemacht werden“ versteht. Meistens wissen sie nicht, warum sie das tun müssen. Daher kommt das Wort „gelenek“ [Traditionen] auch, es entwickelt sich aus dem Zwang, etwas tun zu müssen. Früher war ich extrem dagegen“ (Candan, 23: 2013 [24]).

Religion entwickle sich ebenso zum Zwang und sollte deswegen auch keine Rolle in der Gesellschaft und schon gar nicht in der Politik einnehmen.

„Der Glaube ist etwas sehr Starkes und es sind Gefühle darin verwickelt. Somit führt es zum Ausnutzen dieser Gefühle. Der Glaube der Menschen wird ausgenutzt, um ihnen Meinungen und Verhaltensweisen aufzuzwingen. Das ist etwas sehr, sehr Schlimmes“ (Candan, 23: 2013 [30]).

In dieser Aussage findet sich wieder die Verbindung von Religion und etwas Unlogischem, da der Glaube und die Religion auf der Ebene der Gefühle und nicht des Verstandes wirken. Entsprechend können diese auch ausgenutzt werden. Zudem liegt bei ihr ebenfalls der Fokus auf dem mit Religion verbundenen Regelwerk. Dies sieht sie insbesondere in Bezug auf Frauen so. Sie selbst bezeichnet sich als Feministin, früher auch radikal ausgerichtet.

„Aber das Kopftuch, wenn du genauer hinschaust, ist nicht wirklich ihre eigene Entscheidung. Das hat was mit der Denkart der Männer zu tun. Daher muss man diese Denkart des Mannes vernichten. Eine Frau sollte sich nicht durch ein Verbot eines Mannes oder durch das Verlangen eines Mannes, dass sie ein Kopftuch tragen soll, dafür entscheiden“ (Candan, 23: 2013 [30]).

Zudem solle jede Frau vor ihrer Ehe, sofern dies überhaupt notwendig ist, eine voreheliche Beziehung führen. Diese Einschränkungen, die durch die Religion vorgegeben werden, seien gerade in Bezug auf die Frauen ein Drama.

„Das steht in Verbindung mit der Religion, mit dem Zwang. Es hindert die Frau daran, sich selbst zu lieben, mit sich im Reinen zu sein“ (Candan, 23: 2013 [46]).

Mittlerweile versuche sie, sich mit ihrer Kritik an Religionen und Traditionen zu mäßigen, da sie Angst habe, selbst „faschistisch“ zu agieren, indem sie zu sehr von ihren eigenen Emotionen und Meinungen eingenommen ist. Man lasse dem Gegenüber keine Freiheiten mehr, sich selbst und seine Belange

auszudrücken. Dies sei respektlos. Und Respektlosigkeit sei eine Vorstufe zum Faschismus. Gleichzeitig würde man, sobald man sich mit den unterschiedlichen Seiten und Einstellung beschäftige, auch beide Ansichten verstehen. Sie versucht also, mit der Ratio gegen die eigenen emotionalen Motive anzugehen. Dennoch falle ihr es nicht leicht, „unhinterfragte“ Traditionen oder Einstellungen zu akzeptieren. Gleichzeitig äußert sie sich bezüglich der aktuellen Regierung, der sie vorwirft, ihr „eigenes Volk töten zu wollen“, sowie auch in Bezug auf kemalistische und islamistische Konzepte extrem ablehnend. Für sie bestehe eine Verbindung des Kemalismus wie auch des Islamismus mit dem Faschismus, beides seien gefährliche Richtungen.

„Den Islamismus werde ich wieder an Faschismus knüpfen, und das ist ein Problem. So wie der Kemalismus immer als ein einziges angesehen werden soll, ist auch Nationalismus, Islamismus etwas sehr Schlimmes. Auch das „-ismus“ ist generell sehr schlimm“ (Candan, 23: 2013 [74]).

Wenn man das „-ismus“ wegnehmen würde, könne man sich nur den Islam anschauen, welcher eigentlich kein Problem darstelle. Diese Aussage revidierte sie direkt wieder.

„Ich habe gegen den Islam aus Sicht von Frauenrechten auch etwas. In der Hinsicht ist es etwas sehr Gefährliches. Wir können sagen, dass der Islam einer der ersten ist, der die Frau vom Gedanken her bedeckt und sie von ihrem Körper entfremdet“ (Candan, 23: 2013 [74]).

Entsprechend lehnt sie nicht nur einen gesellschaftlichen und politischen Einfluss, sondern generell die islamische Religion ab und widerspricht somit ihrem Versuch, toleranter diesbezüglich zu sein.

5.3.1.4 Engin

„Ich habe da auch Angst vor, ich mag starke Religiosität nicht. Ich mag keine Regeln und verweigere mich deswegen der Religion“

Engin war zum Zeitpunkt des Interviews 24 Jahre alt. Seine Eltern stammen ursprünglich aus Anatolien und kommen aus einfachen Verhältnissen. Beide hätten nur die Volksschule besucht. Sein Vater habe parallel zwei bis drei Jobs ausgeführt, seine Mutter sei Hausfrau. Geboren ist er in Ankara, aufgewachsen aber in Antalya, da seine Eltern, als er zwei Jahre alt war, „leider umgezogen sind“. Zu seiner Familie habe er ein sehr gutes Verhältnis. Da sein Vater aufgrund der vielen Anstellungen sehr wenig zu Hause war, habe sich seine Mutter sehr auf ihn und seinen älteren Bruder konzentriert, sodass mit dieser die Beziehung besonders eng sei. Erst für sein Studium in Geschichte sei er dann nach Istanbul gezogen. Aufgrund der schwierigen finanziellen Situation begann Engin bereits mit zwölf Jahren, neben der Schule zu arbeiten, in Teehäusern, auf Baustellen und in einer Reinigungsfirma. Auch während seines Studiums arbeite er in unterschiedlichen Nebenjobs, um sein Studium selbst zu finanzieren. Aufgrund dessen sei er bereits im sechsten Studienjahr und somit über die Regelstudienzeit weit hinaus. Mit seinen Eltern telefoniere er zwar fast jeden Tag, aber besuchen fahre er sie nur ein- bis zweimal im Jahr. Der Kontakt zu seinem Bruder, welcher in Ankara wohnt, sei regelmäßiger. Diesen besucht Engin auch über die Feiertage.

Seine Freizeit verbringe er gerne „draußen“ mit Freunden. Nur wenn er müde sei, verbringe er die Zeit zu Hause mit Serienschauen und mit „zu viel Rauchen.“ Dabei schaue er sich fast ausschließlich ausländische Serien über das Internet an.

Generell informiere er sich über das Internet, über Twitter und Facebook, da man weder den türkischen Fernsehsendern noch den Zeitungen in Bezug auf Nachrichten trauen könne.

„Weil das Fernsehen auch oft für politische Zwecke falsch informiert, versuche ich, davon fernzubleiben. Denn im Internet gibt es alle möglichen Informationen, wohingegen das Fernsehen nur eine Version zeigt. Es gibt natürlich verschiedene Sender, aber letztendlich haben sie doch eines gemeinsam: Welche Regierung auch immer an der Macht ist, es werden ihre Nachrichten gezeigt. Und sie versuchen, positive Dinge zu zeigen. Abgesehen von den guten Nachrichten werden in der Türkei meistens Morde berichtet, Vergewaltigungen von Frauen oder Boulevard-News [...]. Diese ganzen Zeitungen hier sind zum Beispiel eigentlich Klatschblätter. Zeitungen in der Türkei sind sehr schlecht“ (Engin, 24: 2013 [52]).

Daheim langweile er sich schnell. Er habe eines der Zimmer in seiner Wohnung vermietet, derzeit an einen deutschen ERASMUS-Studierenden. Dieser sei ständig zu Hause, „isst und schläft die ganze Zeit“.

„Und er langweilt sich dabei nicht, der macht das richtig gerne. Das wundert mich total, denn wenn ich mal einen Tag nicht aus dem Haus gehe, dann wird mir langweilig und ich will rausgehen, irgendwo hingehen, jemanden treffen, trinken, herumlaufen, solche Sachen“ (Engin, 24: 2013 [37]).

In den letzten beiden Jahren habe er seine Zeit hauptsächlich in Taksim und Cihangir verbracht, da hier nun mal seine Freunde seien. Er selbst wohne in Beşiktaş, welches er bevorzuge.

„Taksim ist zu kosmopolitisch, alle möglichen Menschen kommen hier zusammen. Das ist natürlich eine Art bunte Vielfalt, aber dadurch, dass alle möglichen Leute hier sind, sind eben auch schwierige Menschen hier, besonders abends merkt man das als Frau. Das stört mich sehr. Taksim ist eben ein Vergnügungsviertel, die Leute kommen, um sich zu amüsieren. Und dabei trinken sie natürlich oder nehmen Drogen. Bei jedem wirkt das anders, deswegen weiß man nie, was passiert. Und abends sind viele Orte unsicher. Ich bin niemand, der sich gut anpassen

kann. In Bars gehen, tanzen, das ist nicht so meins. Ich sitze lieber gemütlich und unterhalte mich. Taksim ist eben wie ein Vergnügungszentrum. Deswegen gefällt es mir nicht so gut. Und es ist so voll! Man kann ja kaum laufen auf der Straße“ (Engin, 24: 2013 [44]).

Somit teilt er einerseits die positive Bewertung des „kosmopolitischen Flairs“ des Stadtteils, andererseits sieht er darin auch Probleme. Seines Erachtens führen die ermöglichten Freiheiten im Rahmen des „Vergnügungsviertels“ zu „gefährlichen“ Grenzüberschreitungen. Dennoch enden seine Tage immer wieder in Taksim, wo er selbst regelmäßig Alkohol trinkt.

„Wenn wir sitzen und quatschen, dann fällt uns etwas ein, was wir machen könnten. Dann kommen wir letztendlich doch immer irgendwie hierher nach Taksim. Und am Ende bin ich wieder am Trinken. So läuft das meistens ab, der Spaß kommt immer über den Alkohol“ (Engin, 24: 2013 [60]).

Auch wenn Taksim nicht der einzige Ort ist, an dem man in Istanbul Alkohol trinken kann, so ist es doch genau diejenige Gegend, in der das freiheitliche Ausleben eines solchen Abends mit Alkohol möglich ist und in welcher auch der entsprechende Freundeskreis zu finden ist. Ansonsten seien seine Tage durch Seminare an der Universität und die Arbeit im Buchladen, welcher neben dem Avam-Café liegt, geprägt. Die Seminare in Geschichte missfallen ihm, da man selten etwas kritisieren oder anders interpretieren dürfe.

„Was die Uni angeht, bin ich ein bisschen faul, es liegt auch an mir, aber auch an der Lehre. Es gefällt mir einfach nicht. Mein Ansatz in Geschichte ist ganz anders als der in der Lehre. Dadurch wurde ich desillusioniert, als ich an die Uni kam. Ich gehe selten in die Uni, und wenn ich gehe, dann schlafe ich meistens. Das gilt für meine Geschichtskurse. Lieber gehe ich in Soziologie- und Philosophiekurse. In Geschichte kann man hier schlecht etwas kritisieren oder anders interpretieren. Es gibt da einen sehr empfindlichen Punkt bei den Türken.

Wenn man den berührt, reagieren sie über. Aber in der Soziologie und Philosophie ist das nicht so, denn in den Fächern geht es ja um Diskussionen und Kritik, daher ist es dort entspannter“ (Engin, 24: 2013 [57]).

Auch die Kommilitonen in Geschichte seien sehr engstirnig und mit bestimmten Einstellungen aufgewachsen, die sie nicht hinterfragen. Dabei bezieht er sich vornehmlich auf die konstruierte Geschichtsschreibung der Türkei und die damit verbundene Heroisierung Atatürks. Er wünscht sich eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Themen, welche in diesem Kontext aber nicht möglich sei.

Obwohl seine Familie aus einem Dorf stamme und ihnen Traditionen wichtig waren, sei er selbst wie auch seine „ganze Generation nicht so sehr mit Traditionen“ aufgewachsen. Traditionen seien eigentlich etwas sehr Wichtiges und Schönes, dabei müsse man aber differenzieren. Das Hennafest vor einer Hochzeit, die Hochzeitsfeier und die Tänze seien „toll“, zudem mag er auch türkische und kurdische Volkslieder, die er fest mit Traditionen verbinde. Aber bestimmte Traditionen, die aus „früheren Zeiten“ stammen, wie die Blutrache seien schlecht.

„Wenn etwas schlecht ist, soll es auch geändert werden. Wenn Traditionen fanatisch machen oder blenden und das Leben erschweren, sind das für mich schlechte Traditionen“ (Engin, 24: 2013 [68]).

Auch hier lassen sich in den gewählten Worten „fanatisch“, „blenden“ und „das Leben erschweren“ die Verbindung von Tradition und unterdrückendem wie unlogischem Regelwerk wiederfinden. Seine Eltern seien sehr gläubig und praktizieren ihren Glauben auch. Bis zu einem gewissen Alter stand er „irgendwie unter religiösem Druck“. Er habe ebenfalls gebetet und gefastet und empfand dies auch als gut, „weil einem das immer positiv gezeigt wird“. Dann habe er aber gemerkt, dass der Glaube für ihn weder „wichtig noch sehr realistisch“ sei. Dies könne sich evtl. noch ändern, aber im Augenblick sei er nicht religiös und mag „Religion an sich nicht“.

„Wenn ich gefragt werde, ob ich Moslem bin, bejahe ich das notgedrungen, aber wenn man mich fragt, ob ich glaube, dann sage ich Nein [...]. Ich habe Gründe dafür, nicht zu glauben. Wenn ich das mit den Gründen zu glauben vergleiche, überwiegen die Gegenargumente. Es gibt so viel, was dafür spricht, nicht zu glauben: Ungerechtigkeit, Tod von Kleinkindern usw. [...] Ab einem gewissen Alter kam es mir falsch vor. Mich widert es mittlerweile an. Denn in der Türkei, sei es in der Politik, in Familien oder der Gesellschaft, wird einem die Religion aufgezwungen. Wenn einem etwas zu sehr aufgezwungen wird, dann wird es einem automatisch zuwider. Bei mir ist es genau das. Und dann bekommt man auch Angst davor. Ich habe da auch Angst vor, ich mag starke Religiosität nicht. Gut, man kann natürlich so leben, wenn es für einen wichtig ist, aber dieser Zwang ist beängstigend“ (Engin, 24: 2013 [68]).

Aufgrund des osmanischen Erbes – der „Verankerung der Religion im Staat“ – würde die Religion gerade in der Gesellschaft und in der Politik immer noch eine zu große Rolle spielen. Dabei seien die Menschen mithilfe der „Religion leicht zu manipulieren“. Die Gründung der Türkischen Republik habe dies zwar „ein bisschen geändert“ aber bereits in den 40er-Jahren des 20. Jahrhunderts hätte erneut eine religiöse Bewegung begonnen, die in den 90er-Jahren am stärksten zutage trat.

„Aber in der Türkei ist es eine alte Tradition, Staat und Religion zu verweben. Das klingt jetzt so, als wäre ich ein Befürworter der Republik, aber die finde ich auch nicht gut. Ich bin weder laizistisch eingestellt noch national, ich bin gegen das ganze System. Von der Religion konnten wir uns nicht so lösen. Wir sind nicht wie europäische Gesellschaften. Religiöse Rituale sind in Europa vielleicht wichtig, [...] aber sie haben keinen großen Einfluss auf das Leben. Dieser ständige Einfluss von Religion: ‚Das ist Sünde! Tu dies nicht, mach das nicht! Mach das so, unsere Töchter müssen mit 13 Jahren heiraten‘ usw., wenn etwas

dauernd aufgezwungen wird, macht einen das fertig“ (Engin, 24: 2013 [80]).

In diesen Aussagen wird einerseits deutlich, dass auch Engin Religion hauptsächlich mit Zwang und einem Regelwerk verbindet. Andererseits äußert er auch sein Empfinden, dass der Islam in der Türkei aufgrund seiner geschichtlichen Verankerung einen immer noch sehr hohen Stellenwert und Einfluss in der Gesellschaft hat, welches er ablehnt. Die wachsende Zahl an Atheisten in der Türkei und der gleichzeitige zahlenmäßige Anstieg der „Muslime“ würden in naher Zukunft zu Brüchen führen, da die AKP-Regierung „religiöse Werte“ für ihre Macht benutze.

„Aber weil die derzeitige Regierung islamisch ist und religiöse Rituale viel und gerne benutzt, wir also eine Regierung haben, die auch aus der Religion ihre Stärke bezieht, ist diese zurzeit dominierend“ (Engin, 24: 2013 [83]).

Dabei sei vor allem das mit der Religion verbundene Regelwerk ein Problem, welches sehr im Gegensatz zu dem stehe, wie er und andere Atheisten sich das Leben vorstellen. Da diese religiösen Regeln und deren Einhaltung in der Türkei so wichtig seien, würden diese stets in das Leben derjenigen Menschen eingreifen, die nicht religiös sind.

Generell lehnt er einen zu großen Einfluss auf das Leben der Menschen ab. Er sei „sozialistisch, linksliberal eingestellt“, deswegen befürworte er die Aufhebung des Kopftuchverbotes an Universitäten. Jeder solle tragen und tun können, was er wolle. Allerdings hätte diese Aufhebung auch eine zweite Seite.

„Zurzeit können Frauen in staatlichen Behörden nicht in kurzem Rock oder Sandalen zur Arbeit kommen. Auch nicht stark geschminkt. Für mich ist das Gesetz also einseitig und daher falsch“ (Engin, 24: 2013 [87]).

Die Aufhebung des Kopftuchverbotes sei eine politische Spielerei der Partei, um Wählerstimmen in der religiösen Bevölkerung und nicht um mehr

Freiheiten für alle zu erreichen. Dies zeigt die zwiespältige Beurteilung gegenüber der Aufhebung des Kopftuchverbotes an Universitäten und Schulen. Die Aufhebung empfindet Engin als wichtigen und auch notwendigen Schritt zu einer freiheitlicheren Gesellschaft. Allerdings empfindet er sie auch aufgrund der ausführenden Regierung als sehr kritisch, da es dieser seines Erachtens neben dem Gewinnen der Wählerstimmen vor allem darum geht, religiöse Symbole und Werte zu verstärken.

Er als Mann könne auch frei entscheiden, was er tragen möchte und was nicht, warum solle dies bei Frauen anders sein. Gerade in Bezug auf Frauen zeige sich der alte Konservatismus in der türkischen Gesellschaft, der für ihn mit der Religion verbunden ist. Ständig würden Frauen in der Türkei vorgeschrieben bekommen, wie sie sich zu kleiden oder verhalten zu haben. Sie würden ständig wie „Menschen zweiter Klasse“ behandelt. Die weitverbreitete „Sichtweise, dass Frauen hilflos sind und nicht alleine zurechtkommen“, beruhe nur manchmal auf Fürsorge, aber meistens auf „purer Respektlosigkeit.“

Auch die Ansicht, dass die Frau, die man heiratet, Jungfrau sein müsse, sowie generell die religiöse Vorschrift, dass eine Beziehung vor der Ehe eine Sünde sei, empfindet Engin als absurd. Seines Erachtens müsse man, bevor man eine Ehe eingeht, Erfahrungen sammeln, sowohl in den Bereichen des Zusammenlebens als auch in der Sexualität.

„Aber für eine gute Ehe muss man das doch lernen! Ich finde das wichtig. Denn ich muss doch die Frau kennenlernen und auch mich selbst. Wie führe ich eine Beziehung, wie habe ich Sex, kann ich das? Ich will mich nicht vor der Frau blamieren. Ohne irgendwas zu wissen, will ich das nicht. Was sie betrifft, ist es auch so“ (Engin, 24: 2013 [126]).

Obwohl er sich selbst als „Sozialist“ bezeichnet, würden seine „Überzeugungen“ von keiner der in der Türkei existierenden Parteien vertreten werden.

„Der Ansatz der linken Gruppierungen in der Türkei [ist] nicht sehr realitätsnah [...]. Ich habe eine Überzeugung und die verteidige ich vollständig. Aber ich kann meine Lebensweise nicht in so eine Form bringen. Ich führe mein Leben sowieso auf eine sozialistische Weise. Weil ich versuche zu teilen, freiheitlich und ohne jemandem zu schaden, so gut wie möglich zu leben, denke ich, dass ich keine politische Organisation dafür brauche [...] Sozialismus ist in der Türkei utopisch [...], weil Religion hier so einen großen Einfluss hat. Weil der Sozialismus oder die linke Bewegung aus Europa übernommen wurde, kann er hier nicht umgesetzt werden. Er ist nicht vereinbar mit dem Islam“ (Engin, 24: 2013 [94]).

Engin betrachtet in seinen Aussagen den Islam nicht nur als einschränkenden Einfluss auf die alltägliche Lebenswelt und Praktiken, sondern auch auf die Möglichkeit eines politischen Wandels.

Trotz Ablehnung der derzeitigen Regierung habe er in Bezug auf die historische Entwicklung Verständnis für deren Erfolg.

„Ich verstehe es, weil es die Reaktion auf einen anderen Zwang ist. Es sind die Leute, die in den 90ern ihre Religion nicht frei ausüben konnten, viel Druck und Tyrannei ausgesetzt waren. Jetzt sehen wir zurzeit, wozu man fähig ist, wenn man an die Macht kommt [...]. Sie erhalten Unterstützung von denjenigen, die in den 90er-Jahren Unterdrückung erfahren haben. Sie wissen genau, wie sie Menschen für sich gewinnen. [...] Aber seit sie selbst an die Macht gekommen sind, machen sie dasselbe, was in den 90ern mit ihnen gemacht wurde, mit denjenigen, die nicht zu ihnen gehören. Die werden ausgeschlossen, vor allem mit Worten. Das macht besonders der Premierminister. Auf eine sehr ausgrenzende Art und so, als würde er alles am besten wissen. Er grenzt uns und Andersdenkende aus.“ (Engin, 24: 2013 [139]).

Dabei bezieht es sich auf die durch das kemalistische System geprägten Einschränkungen religiöser Praktiken. Wobei nun eine Umkehr der

politischen Machtverhältnisse stattgefunden habe, die nun zu einer Unterdrückung der vorher Unterdrückenden führt.

Engin habe ich als einen sehr nachdenklichen und ruhigen Menschen wahrgenommen, der nur mit ihm wirklich näher befreundeten Personen einen offenen und lockeren Umgang praktiziert. In dem Interview erklärte er diese wahrgenommene Zurückhaltung als das Ergebnis seiner nicht vorhandenen Englischkenntnisse. Entsprechend sei ein tiefer gehendes Gespräch mit nicht Türkisch sprechenden Menschen nicht möglich. Einerseits finde er dies auch schade, andererseits verkündete er kein Interesse daran, dies seinerseits zu ändern. Entsprechend ist auch sein Empfinden einzuordnen, dass ihn Taksim aufgrund der vielen internationalen Menschen oft anstrengt. Infolge der Sprachbarriere ist ein Austausch mit diesen Personen nicht möglich.

5.3.1.5 Izem

„We can even find our own path and solutions“

Izem wurde 1980 in Ankara geboren, verbrachte aber einen großen Teil ihrer frühen Kindheit in einem kleinen Dorf bei ihrer Großmutter, da ihre Eltern beide in der Modebranche tätig und entsprechend viel unterwegs waren. Religiöse Werte, auch wenn sich ihre Eltern selbst als Muslime betiteln, hätten in ihrem Elternhaus eher keine Rolle gespielt. Ihre Familie sei etwas anders als die „typische türkische Familie“ gewesen.

“My father cooks and my mother is more dominant in my family. Yes, it is a bit like that. And my father is always fascinated by the working class women, I mean like business women and so he is always forcing us to be such people” (Izem, 32: 2012 [171]).

Die Begeisterung ihres Vaters für erfolgreiche und arbeitende Frauen lässt auf eine kemalistische Orientierung der Eltern schließen. Eine arbeitende Frau galt als Ideal der Umsetzung der durch den Kemalismus gewährten Freiheiten. Izem sei eine sehr erfolgreiche Schülerin gewesen, sodass sie die Universitäten frei wählen konnte.

“Then it’s a bit complicated, because since I was a very, very successful student, everyone wanted me to pick some department on university, which you can make money. So everybody forced me, let’s say, my parents were forcing me to do the architecture and so” (Izem, 32: 2012 [18]).

Kurz vor der Zulassungsprüfung für ein Architekturstudium wehrte sie sich gegen den Druck und begann, nachdem sie keinen Platz für ein Kunststudium erhalten hatte, ein Philosophiestudium in Ankara. Nach drei Semestern lernte sie allerdings einen Schweizer kennen, mit dem sie kurzerhand für insgesamt zwei Jahre in die Schweiz zog. Sie heiratete ihn, die Beziehung ging zu Bruch und sie kehrte in die Türkei zurück. Sie nutzte die Kontakte ihrer Mutter, die eine erfolgreiche Modedesignerin war, und begann eine Ausbildung im Modebereich. Nach vier Jahren erkannte sie die schlechten Seiten dieser Branche, wie sie sagt, und entschied sich von einem Tag auf den anderen, ihre Anstellung zu kündigen. Dies war angesichts der Karriereorientierung ihrer Eltern ein enormer Schritt, wobei sie sich nicht sicher sein konnte, dass ihre Eltern sie finanziell nach dieser Entscheidung unterstützen würden.

“The first question was that, what am I going to do without money? But I said, okay I don’t care. I mean, I even thought that I can even become a homeless, I don’t care about it, but I just want to quit fashion business” (Izem, 32: 2012 [18]).

Daraufhin entschied Izem, sich ihren anfänglichen Traum von einem Kunststudium zu erfüllen. Sie bewarb sich an der Mimar-Sinan-Universität in Istanbul, einer der besten Universitäten in der ganzen Türkei für bildende Künste, wobei nur 200 Personen aus 1500 Bewerbungen ausgewählt werden würden. Ihr war es sehr wichtig zu erzählen, wie hart sie dafür gearbeitet habe, um an dieser Universität genommen zu werden. Dies scheint einerseits darin begründet zu liegen, dass sie noch immer finanziell von ihren Eltern unterstützt wird. Andererseits scheint sie dem Umstand, dass sie generell sehr fleißig und arbeitsam ist, einen hohen Wert beizumessen. Zur Zeit des Interviews wohnte Izem mit ihrem Freund Deniz in einer eigenen Wohnung in

Cihangir, wobei sie ein Zimmer der kleinen Zweizimmerwohnung über die Plattform Airbnb vermietete. Neben der Unterstützung durch ihre Eltern und der Vermietung des Zimmers verdiente sie mit mehreren Nebenjobs ihren Lebensunterhalt. Die finanzielle Unterstützung ihrer Eltern fand erst statt, nachdem sie aus Kostengründen eine Wohnung in Fatih anmietete. Als ihre Eltern sie dort besuchten, seien sie so von dem konservativ-religiös geprägten Umfeld erschrocken gewesen, dass sie ihr nun die Miete für die Wohnung in Cihangir bezahlen. Auch sie selbst beschreibt Fatih als sehr konservativ und dass die älteren wie jüngeren Männer teils sehr seltsam reagiert haben, wenn sie sich in der Nachbarschaft bewegte.

“I mean nothing happened, but a few things happened, that I may say that it was psychological very disturbing” (Izem, 32: 2012 [194]).

Izem pflegt einen sehr bunten, extravaganten und auch eher freizügigen Kleiderstil. Zudem hat sie auffällig rot gefärbte Haare und fällt durch ihre äußere Erscheinung grundsätzlich und in Fatih besonders auf. Zudem erzählte sie, dass sie Zeuge wurde, wie in Fatih an einer Bushaltestelle ein transsexueller Mann verprügelt wurde. Fatih sei „vollkommen anders“, dort könne man nicht so ein Leben führen wie in Beyoğlu.

In ihrer Freizeit besuche sie gerne Ausstellungen und gehe sehr regelmäßig aus.

“So almost like let’s say every two days at least I go to one exhibition and then with the people there we go to a bar” (Izem, 32: 2012 [111]).

Darüber hinaus verbringe sie sehr viele Abende in dem Jazz-Café ihres Freundes, hilft dort aus und trifft sich mit Freunden. Diese beschreibt sie als sehr heterogen.

“Okay well I have many people around me, really different kind of people. But, if we only think about the friends it is a selected circle. So I don’t have a lot of people, who are religious. But still in Turkey you

always confront with a lot different kind of people, I would say” (Izem, 32: 2013 [2]).

Sie versuche, sehr bewusst und auch ökologisch zu leben. Lebensmittel kauft sie meist im Biosupermarkt in der Nachbarschaft, auf Fleisch verzichte sie ebenso wie auf teure Kleider. Kleidung kaufe sie in Secondhandläden und ändere diese dann nach eigenem Geschmack ab. Fernsehen lehne sie ebenfalls strikt ab, sondern schaue nur ausgewählte, meist amerikanische Sendungen über das Internet. Soziale Medien wie Facebook und Twitter nutzt sie ausgiebig, auch um ihre politischen Einstellungen (meist gegen die AKP-Regierung und deren Großprojekte), zu teilen.

Sie selbst sei in keiner Partei oder politischen Organisation vertreten. Eine neue umweltorientierte Partei ausgenommen, fühle sie sich durch keine der in der Türkei existierenden Partei wirklich repräsentiert. Da die erwähnte „grüne Partei“ noch keine Chance habe, die Zehnprozenthürde zu erreichen, wählte sie bei den letzten Wahlen die CHP, damit diese als Opposition zur AKP ins Parlament einziehen konnte. Ein großer Kritikpunkt an der AKP sei ihrer Meinung nach deren religiöse Motivation.

“Because their main motivation is religion, still. And they find that it will reunite the people in a way. But it doesn't. It doesn't, because the main majority – okay they have this forty-five or whatever percentage of people, who are voting for them – but still the main majority is religious doesn't mean that their rules, their laws, they just don't ... hm okay I don't know how to tell it” (Izem, 32: 2013 [20]).

Diese Aussage bezieht sich auf die wahrgenommene Zunahme an Regeln und Gesetzen, die rein aus einer religiösen Motivation heraus seitens der AKP-Regierung durchgesetzt werden. Dies betrifft unter anderem Aussagen, wie sich Frauen in der Öffentlichkeit zu verhalten haben, sowie die zu der Zeit eingeführten Beschränkungen des Alkoholausschanks. Zudem würden die AKP und ihre Wähler die Diversität der türkischen Bevölkerung ignorieren. Dies bezieht sie auf die unterschiedlichen Minderheitengruppierungen wie

Kurden oder auch Homosexuelle, deren Belange nicht erhört würden. Entsprechend sieht sie in der AKP-Politik keine einenden Auswirkungen, sondern im Gegenteil die Einschränkungen der davon differierenden Praktiken und Lebenskonzepte.

Den Begriff „modern“ verbinde sie mit der ihres Erachtens fehlgeleiteten Entwicklung in der Türkei, wobei sie eine unreflektierte Orientierung „am Westen“ meint, ohne einen eigenen Weg zu finden.

„I mean we are not questioning anything just following the West. We can even find our own path and solutions” (Izem, 32: 2012 [177]).

Sie selbst sei nicht religiös und brauche Religion auch nicht in ihrem Leben, sie sei sich aber dessen bewusst, dass manche Menschen dies durchaus tun. Allerdings verbindet auch sie eine religiöse Orientierung mit konservativem und unfreiem Denken.

“Okay religion for example, I mean if you are stuck with the religion and you just don't give a gap to think freely and so than I would define someone conservative” (Izem, 32: 2013 [10]).

Zudem wurde in den verschiedensten Situationen ihre eher ablehnende Haltung gegenüber religiösen Praktiken deutlich. So nutzte ich ein türkisches Sprichwort, um ihr Erfolg bei einem Projekt ihres Studiums zu wünschen. Sie korrigierte mich umgehend, in einem fast harschen Ton, dass dieses Sprichwort nur muslimische Menschen verwenden, um sich genau als solche nach außen zu präsentieren. Ihre Ablehnung richtete sich vornehmlich gegen die enthaltene Symbolik und die so formulierte Gruppenzugehörigkeit. Anschließend brachte sie mir eine andere „nicht religiös – sondern neutral“ konnotierte Redewendung bei.

Ähnlich hält Izem es mit Traditionen. Besuche im Hamam sowie das Zubereiten beziehungsweise der Verzehr türkischer Gerichte seien die einzigen Traditionen, die sie auch selbst praktiziere. Auch die Feiertage hätten für sie keine Bedeutung, aus diesem Grund würde sie auch selten zu solchen Anlässen

ihre Familie besuchen. Selbst ihre bevorstehende Hochzeit⁴⁶ sollte ohne Feier und Familie stattfinden. Ihre Eltern seien daran gewöhnt und würden diese Entscheidung akzeptieren.

Wie bereits erwähnt, fiel Izem schon allein aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbildes selbst in der Umgebung des Taksim-Platzes, sehr auf. Der sehr bunte und extravagante Kleidungsstil spiegelte sich auch in der Inneneinrichtung ihrer Wohnung wider. Die Wände waren rosa gestrichen, das Mobiliar und die Wohnaccessoires auf den ersten Blick nicht zusammenpassend angeordnet. Neben einigen selbst hergestellten Kunstobjekten, die sich oft mit dem nackten weiblichen Körper beschäftigten, zierten selbst gehäkelte Decken und Schals die Wände. Das kleine Wohnzimmer war mit einem Esstisch, drei Stühlen, einem Sofa mit dazu passendem Wohnzimmertisch sowie vollgestopften Bücherregalen ausgestattet. Dabei stammte ein Großteil der Einrichtung aus dem schwedischen Möbelhaus IKEA. In der Wohnung hielt Izem eine komplett weiße Rassekatze, die die Wohnung nicht verlassen durfte. Diese ausschließliche Wohnungshaltung zudem einer Rassekatze empfand ich in der Türkei eher als eine Seltenheit aufgrund der Masse an Straßenkatzen, die von der Bevölkerung stets gefüttert wird. Sowohl die Ausstattung von IKEA als auch diese Art der Tierhaltung widersprachen ihrer formulierten Ablehnung des modernen Konsums sowie ihren hohen Tierschutzstandards. Ich bekam häufig den Eindruck, dass ein Grundmotiv ihrer nach außen präsentierten Praktiken im „Anderssein“, im sich teils demonstrativen Abheben von der Mehrheitsgesellschaft liegt.

⁴⁶ Für das Folgejahr plante Izem, mit ihrem Freund Dervis für zwei Jahre im Rahmen eines Stipendiums ihres Kunststudiums nach San Francisco, USA, zu gehen. Damit Deniz sie ohne Schwierigkeiten begleiten konnte, entschieden sie sich kurzerhand zu heiraten. Entsprechend bestand die Hochzeit darin, die notwendigen Papiere zu unterschreiben und anschließend sehr formlos mit Freunden in einer Bar etwas zu trinken.

5.3.1.6 Ufuk

„Für mich hat Modernität vor allem etwas mit Menschenrechten zu tun“

Ufuk ist 1987 in Mardin im Südosten der Türkei geboren und aufgewachsen, wo seine kurdischstämmigen Eltern noch heute leben. Auf den offiziellen Papieren heißt er Ömer. Der Name Ufuk sei zur Zeit seiner Geburt aufgrund des gleichnamigen „linksradikalen“ Anführers nicht erlaubt gewesen. Seine Mutter sei Hausfrau und sein Vater arbeite für die Regierung. Seine Eltern beschreibt er als offen, liebenswert, aber auch fast etwas gleichgültig und nicht „hilfreich“. Sie ließen ihm jede Flause durchgehen und trugen seiner Meinung nach nicht positiv zu seiner Erziehung bei, auch wenn er die Umstände verstehe.

„I am not saying that my father or my mother are important for me, because of they just ... when they were kids they got married, they just were 17 and when they were kids they made kids then ... you understand what I mean? They don't know how to make the ... how to give us the whole education, actually [...]. Well my parents they are really lovely and they are really good, but they don't really give me any like something important“ (Ufuk, 25: 2012 [48]).

Als Jugendlicher schloss er sich den „Nakşibendi“, einem Sufi-Orden in Mardin, an. Er hoffte, dass diese ihm zum „Glücklichsein“ verhelfen werden. Seine Familie ließ ihn gewähren, ohne aber selbst Mitglied zu sein beziehungsweise großen Wert auf Religion zu legen. Ab diesem Zeitpunkt lebte Ufuk ein an religiösen Regeln orientiertes frommes Leben, wie er es beschreibt.

Als sein Vater ihm verkündete, dass er ihn aus finanziellen Gründen nicht auf die Universität senden kann, entschloss sich Ufuk, auf eigenen Beinen zu stehen und selbst Geld zu verdienen. Es ergab sich, dass seine in Istanbul lebende Tante sich von ihrem Mann trennte und Ufuk zu ihr ziehen sollte, um sie und ihre Kinder zu unterstützen. Es folgten Anstellungen als Laufjunge,

Tellerwäscher und Kellner in unterschiedlichen Geschäften. Aufgrund der Arbeitsbelastung war es ihm nicht möglich, nebenbei ein Studium zu beginnen.

“And then I didn’t have time, because it was really hard for me. Because I had to pay rent. I had to pay the food. I had to pay everything. I didn’t have time, because sometimes I worked two shifts” (Ufuk, 25: 2012 [36]).

Durch einen seiner Cousins ergab sich die Möglichkeit in einem Fünfsternehotel zu arbeiten, welcher er auch nachging. Allerdings stellte sich dieses neue Arbeitsumfeld als eine Art Kulturschock für den damals 20-Jährigen heraus. Über sich selbst schmunzelnd erzählt er:

„Then I started in the Five-Star hotel and I was really shocked about it. Because I have never seen that world, because it was very fancy. I have never seen the fancy place, because I was born in the Southeastern Turkey, which was nothing, just everything was very traditional and then I came here and then I see. It is a really fancy place“ (Ufuk, 25: 2012 [15]).

Aber nicht nur die glamouröse Welt war neu, sondern auch der deutliche Unterschied zwischen der Ausdrucksweise der Hotelgäste sowie -angestellten und seinen schlechten Türkischkenntnissen.

„People talking very well Turkish, than I am. I had really terrible Turkish, I had accent. And people were first judging me: ‘Ah you came from Southeastern Turkey, from a village or something!’“ (Ufuk, 25: 2012 [15]).

Dies machte ihm schnell begreiflich, dass er „richtig Türkisch“ lernen und vor allem die richtige Aussprache üben musste, wenn er beruflich weiterkommen wollte. Nach sechs Monaten bemerkte er, dass dies nicht genügen würde und er zumindest noch eine Fremdsprache lernen musste. Er besuchte Sprachkurse in Englisch und blieb insgesamt zwei Jahre in diesem Hotel. Während dieser Zeit fand er Gefallen daran, Koch zu werden, und bemühte sich vergebens, in diesem Hotel diesen Beruf zu erlernen. Durch eine weitere Vermittlung eines Freundes bekam er einen Job in einem Nachtclub, was ihm wiederum weitere

Einblicke in die ihm unbekannte Welt bot. Zu dieser Zeit orientierte er sich noch immer an dem frommen Leben des Nakşibendi-Ordens, trank keinen Alkohol und versuchte, den Kontakt mit Frauen zu vermeiden.

„I was [...] really, really, really religious [...]. I was to pray to god five times [...] and even I couldn't talk with girls. [...] I just keep my head down and [...] it was like that“ (Ufuk, 25: 2012 [17]).

Im Jahr 2009 änderte sich dies, Ufuk trank zum ersten Mal Alkohol. Schließlich gab er damit eine seiner eigenen Regeln, die sein Leben bestimmt haben, auf. Hinzu kam, dass er begann, diesen Orden zu hinterfragen, wobei sein Austritt am Ende seiner Überlegungen stand.

„Eventually after a while time I noticed, that they just may do this for money. I see that my family is really poor and they are really rich. And everyone is working for them for free and everybody is poor. Why they are rich? Why they are poor? They got work but don't pay anything. I noticed I should leave there“ (Ufuk, 25: 2012 [17]).

Beruflich versuchte er weiterhin, einen Ausbildungsplatz zum Koch zu erhalten, was ihm nach einigen Anstrengungen gelang. Zum Zeitpunkt der beiden Interviews arbeitete Ufuk als Küchenchef in einem Café seines Cousins, welches sie gemeinsam einige Zeit vorher eröffnet hatten. Seit seinem Austritt aus dem Nakşibendi-Orden hat Ufuk sein bisheriges Leben komplett umgekehrt. Regelmäßiger Alkoholkonsum, teils auch der Konsum von Drogen, häufig wechselnde Freundinnen, aber auch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Menschen seien nun Teil seines neuen Lebens.

„And I came here, and I see many things. I learned the human rights, I learned how to respect people, for example. I get to know many, like I get to know many people with different background, which can be famous, they can be really or like regular people“ (Ufuk, 25: 2012 [24]).

Auch intellektuell wurde er stark beeinflusst. Einer seiner Cousins schenkte ihm stetig Bücher, die er grundsätzlich nicht mochte. In seinem Umfeld

unterhielten sich viele Leute über Filme, Bücher und Musik, von denen er nichts verstand.

„I realized I have nothing, I just came to Istanbul as a body just a body. Can you imagine? I have nothing. So coming here to Istanbul as a body, then I should learn something [...]” (Ufuk, 25: 2012 [46]).

Somit lernte er erst durch die verschiedenen Einflüsse in Taksim und der Umgebung, seine Einstellungen, seine Praktiken und Interessen zu hinterfragen und neue zu entdecken. In Mardin hätte er alles über seine religiöse Prägung bewertet, er habe auch Frauen mit wenig Respekt behandelt, was er mit seinem damaligen geringen Bildungsstand in Verbindung bringt. Er sei aus einem konservativen Umfeld in ein modernes gewechselt.

„Weil ich hierher [Beyoğlu] gekommen bin, haben sich mein Umfeld und meine Blickweise geändert, z. B. in Bezug auf Respekt vor Frauen, Menschen im Allgemeinen, Transvestiten, Lesben, Schwule. Für mich hat Modernität vor allem etwas mit Menschenrechten zu tun. Das ist die Grundlage, nicht Maschinen, Handys, WLAN, es sind vor allem die Menschenrechte, erst danach kommt der Rest. Für mich ist Modernität das“ (Ufuk, 25: 2013 [5])⁴⁷.

Dem Umstand, dass er sich mit 19 Jahren um seine Tante kümmern musste, misst er ebenfalls einen großen Beitrag für seine Entwicklung bei. Dabei habe sie genauso wie er stets gearbeitet, um die Familie finanziell zu unterstützen. Nachdem seine Tante allein zurechtkam, nahm er auf die Bitte seiner Eltern auch seinen jüngeren Bruder nach Istanbul. Er suchte einen Job für ihn und nahm ihn in seiner Wohnung auf. Mittlerweile habe sein Bruder einen Managerposition im Textilgewerbe inne. Die Fürsorge, aber auch Sorge im negativen Sinne um seine Familie begleite ihn aber stetig und führe oft zu

⁴⁷ Das Interview mit Ufuk im Jahr 2012 wurde in englischer und im Jahr 2013 in türkischer Sprache geführt.

schlaflosen Nächten. In Bezug auf sein aktuelles Leben berichtet er, dass dies zweigeteilt sei.

„I have two different lives actually. If you ask me, I am living right now in the Asian side [Üsküdar], the location is perfect for me. There is fresh air and it is quiet. It is as if you are not in Istanbul. Cause everything is perfect over there, but the people are too religious. Everybody with headscarf or something, it is like this. Then coming to here [Cihangir] then, its different here. You know, there is nightlife like alcohol and music and dance and party and this” (Ufuk, 25: 2012 [147]).

Dabei erwähnte er, dass er beziehungsweise seine damalige Freundin in Üsküdar enorme Probleme mit seiner Nachbarschaft hatten. Diese war eine schwedische Austauschstudierende und hatte ständig das Gefühl, von den Nachbarn missgünstig beobachtet worden zu sein. Als einige der Nachbarn ihr zudem Beleidigungen zuriefen, die sich auf die als zu aufreizend empfundene Kleidung und ihre nicht eheliche Beziehung bezogen, versuchte Ufuk, die Nachbarn zu einem gemeinsamen Essen einzuladen. Der Versuch, die Barrieren durch Kommunikation abzubauen, verlief allerdings erfolglos, da die betreffenden Personen der Einladung nicht nachkamen. Anhand dieses Beispiels wird verdeutlicht, wie sehr eine Umgebung mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung in nicht in das Regelwerk passende Praktiken eingreifen und diese kontrollieren.

In Bezug auf seinen Ausgegengeschmack orientiere sich Ufuk an seinen Mitmenschen, mit denen er in Kontakt steht. Er gehe oft mit Gästen aus seinem oder dem Jazz-Café nebenan aus und richte sich an deren Geschmäckern.

„But I like to go everywhere it doesn't matter for me [...] I can go everywhere because I have seen everything in Turkey, like I seen religious places, I see who doesn't believe in god or something, I see the really free people. I see really narrow minded people, that's why for me everywhere

is okay. No place makes me bored, just I am going there looking what the people talk and try to be like them for a while” (Ufuk, 25: 2012 [91]).

Mit „den Leuten“ meint er nicht nur stetige Freunde, sondern wechselnde Gäste (Touristen, Studierende, Bekanntschaften), die für einige Zeit in Istanbul sind und mit denen er kurzweilige Bekanntschaften schließt. Seinen momentanen Freundeskreis beschreibt er als seinen Ansichten sehr ähnelnd, wobei er früher natürlich mehr gläubige Freunde hatte. Mit den Bekanntschaften versuche er auch nach ihrem Aufenthalt in Istanbul Kontakt zu halten. Dafür nutze er alle möglichen gängigen Anbieter, wie MSN Messenger, Skype und auch Facebook. Im Jahr 2012 nutzte er diese sozialen Medien hauptsächlich zur Kommunikation mit Personen im Ausland. Seit den Gezi-Park-Protesten nutzt Ufuk diese Medien zudem ausgiebig, um persönliche, gesellschaftliche und politische Ereignisse, Medienberichte etc. zu veröffentlichen.

Ufuk habe vollkommen mit dem Glauben abgeschlossen und sei ganz im Gegenteil sehr kritisch in Bezug auf die Art und Weise, wie religiöses Leben in der Türkei geführt werde. Er ist der Ansicht, dass die muslimische Religion dafür verantwortlich ist, dass viele Menschen in der Türkei und auch in anderen muslimisch geprägten Ländern unglücklich sind, weil ihnen die Religion Regeln gebe, an die sie sich nicht halten möchten. Aus dieser Tatsache entwickle sich bigottes und heuchlerisches Verhalten, welches er besonders während seiner Arbeit im Fünfsternehotel gut beobachten konnte.

„Okay they have many sex parties actually. Usually Arabic people do that, do you know that? [...] They are still not allowed to drink alcohol in their country, but when they are coming here, they do everything” (Ufuk, 25: 2012 [156]).

Gerade die nicht flexible Auslegung der muslimischen Regeln und der Versuch „andere Menschen im Namen der Religion zu drangsalieren“, sei für ihn konservativ und nicht zu verstehen. In Bezug auf Traditionen sei er eher zwiegespalten, man müsse zwischen den guten und den schlechten Traditionen

unterscheiden. Er wertschätze beispielsweise die finanzielle Unterstützung eines Brautpaares oder hilfsbedürftiger Menschen durch die Gemeinschaft. Andererseits empfinde er die frühen forcierten Ehen in den ländlichen Gebieten und das damit verbundene Rollenbild als sehr negativ. Grundsätzlich lege er sehr viel Wert auf eine gleichberechtigte Teilhabe von Mann und Frau. In Gesprächen erwähnte er immer wieder seine Ansichten in Bezug auf seine jüngere Schwester. Sobald sie alt genug sei, möchte er sie zu sich nach Istanbul holen, damit sie ihre „Freiheiten genießen“ könne. Einerseits ist er der Ansicht, dass er ihr in Istanbul eine bessere schulische Ausbildung als in Mardin bieten könne. Denn eine gute Ausbildung sei gerade als Frau in der Türkei sehr wichtig. Sie solle nie abhängig von einem Mann sein. Zum anderen solle sie die Möglichkeit bekommen, so viele voreheliche Beziehungen einzugehen wie möglich, bis sie den besten Mann zum Heiraten finden würde. Dies wäre in dem „sehr traditionellen und konservativen“ dörflichen Umfeld in Mardin nicht möglich. Zudem streite er sich häufig mit seiner Mutter, die seines Erachtens seine Schwester falsch erziehe. Sie versuche, sie vor dem „realen Leben“ zu bewahren, indem sie sie in einem traditionellen, rollenkonformen Regelwerk aufzieht. Dies sei seiner Meinung nach nicht sinnvoll für ihr Fortkommen. Dafür sei vor allem eine eigene, feste Persönlichkeit wichtig.

„The world goes more modern, you understand? The world does not go back to the tradition. That’s why I have to teach to my kids how to adopt the new world and how they can be. How she or he can exist. I have to teach to my kids, how they can be personality in the middle of the people” (Ufuk, 25: 2012 [170]).

Dass Ufuk selbst bezogen auf seine jüngere Schwester die tradierten Erziehungsmethoden eines Mädchens strikt ablehnt und regelmäßig in Streit mit seiner Mutter gerät, stellt heraus, wie sehr er durch den Wechsel des Umfeldes seine eigenen Einstellungen und Praktiken verändert hat. Dies zeigt sich vor allem in dem Wunsch nach Respekt und der Freiheit, die Persönlichkeit angemessen an die entsprechende Zeit entwickeln zu können. Respekt anderen Menschen gegenüber sei eine der wichtigsten Tugenden, die weitergegeben werden sollten.

„Respect! That is for me really important. Respect, because if you don't respect each other then everything is going to be spoiled” (Ufuk, 25: 2012 [132]).

Er selbst sei in keiner politischen Organisation involviert. Seine Stimme würde er der kurdischen BDP geben, da sie zumindest versuche, mehr Rechte für die kurdische Minderheit einzufordern. Die AKP habe durchaus viele Verbesserungen gerade im Verkehrswesen und im geringen Umfang auch in Bezug auf die Umsetzung mancher Menschenrechte erwirkt. Derzeit gäbe es keine wirkliche Alternative, und das sehe trotz der negativen Seiten die Mehrheit der türkischen Wähler auch so. Die Gezi-Proteste hätten aber gezeigt, dass sich die aktuelle Regierung zu sehr in die Privatsphäre der Menschen einmische und somit Grenzen überschreite, die nicht mehr tragbar seien.

Ufuk wirkte stets darum bemüht, mit neuen Menschen, z. B. die in sein Café kamen, eine freundschaftliche Beziehung aufzubauen. Seine erwähnte Orientierung seines Ausgehverhaltens an den Bedürfnissen der Menschen um ihn herum scheint auch darin begründet zu liegen, dass er stets neue Geschichten, Ansichten und Lebensweisen aufnehmen möchte. Gleichzeitig ermöglicht er es seinen Bekannten, Teile der Türkei oder Istanbul kennenzulernen, die nicht auf dem üblichen Touristenprogramm stehen. Darüber hinaus bestand durchaus ein weiterer Beweggrund darin, eine Nacht gerade mit europäische Frauen zu verbringen. Diese seien in Bezug auf unverbindlichen Sex wesentlich aufgeschlossener als türkische Frauen.

5.3.2 Die observant muslimische Lebensform

Die befragten Personen, die der observant muslimischen Lebensform zuzuordnen sind, zeichnen sich nicht nur durch ihr Bekenntnis zum sunnitischen Islam aus, sondern auch aufgrund einer Reihe an Praktiken sowie Einstellungen, die sich an ihrem Glauben orientieren. Diesbezüglich ist zunächst der Vollzug vorgeschriebener religiöser Praktiken im sunnitischen Islam zu nennen, die einen Großteil des Alltags der interviewten Personen

einnehmen und diesen somit auch strukturieren. Sofern es der (Arbeits-)Alltag zulässt, versuchen alle der Befragten, fünfmal am Tag zu beten. Ist die Einhaltung der Gebetszeiten nicht möglich, werden die entsprechenden Gebete zu einem späteren Zeitpunkt nachgeholt. Die Gebete werden meist nur dann in Moscheen vollzogen, wenn sich die Personen gerade außerhalb des Hauses bewegen. Die wenigsten verlassen das Haus eigens, um die nahe gelegene Moschee als Gebetsort zu nutzen. Alle der Befragten sind darum bemüht, auch den weiteren Pflichten des Islams (Almosenabgabe, Pilgerfahrt nach Mekka, Fasten während des Ramadans) nachzukommen.

Des Weiteren sind eine Reihe an (Alltags-)Praktiken und Einstellungen zu nennen, die sich an den Ver- und Geboten des Islams orientieren. Hier wäre zunächst die Sprache zu nennen. Bei jeder namentlichen Erwähnung des Propheten Mohammed werden die entsprechenden Segensprüche, beispielsweise der Segenspruch ‚*ṣallā Llāhu ‘alaihi wa-sallam*‘⁴⁸, angehängt. Zudem werden häufig Koranverse, Hadithe und Aussagen von muslimischen Gelehrten rezitiert oder auf diese verwiesen, um bestimmte Einstellungen zu rechtfertigen, einzubetten beziehungsweise zu erklären. Auf Alkohol und Schweinfleisch wird strikt verzichtet. Es werden, wenn möglich, auch Orte gemieden, an denen Alkohol verkauft und konsumiert wird.

Die Körperpraktiken orientieren sich ebenfalls an diesem islamischen Referenzsystem. Diesbezüglich ist zunächst der Kleidungsstil zu nennen, der bei beiden Geschlechtern als bedeckt zu bezeichnen ist. So tragen alle der interviewten Frauen wie auch ein großer Teil ihrer Freundinnen eine Hijab⁴⁹ und generell figurverdeckende Kleidung mit mehreren Lagen. Das Kopftuch besteht aus einer den Kopf bedeckenden Haube sowie einem Tuch, welches Kopf, Hals und Schultern bedeckt. Beim Verlassen des Hauses wird zudem häufig über die Hijab ein größeres Tuch, der Khimar⁵⁰ ähnelnd, oder ein Mantel getragen. Dabei ist die Kleidung als modern, leger und bunt zu

⁴⁸ ‚Gott segne ihn und schenke ihm Heil‘

⁴⁹ Kopftuch, welches oft auf einem enganliegenden Bonnet-Untertuch getragen wird. So kann der Haaransatz ohne Verrutschen vollkommen bedeckt werden.

⁵⁰ Großes Tuch oder Einteiler, welcher den Kopf sowie den Oberkörper bis zur Taille bedeckt.

beschreiben und setzt sich aus einer Kombination von weiten Röcken, Kleidern, Hosen und Tüchern zusammen. Sobald nur Frauen anwesend sind, werden Kopftuch und die verdeckenden Lagen abgelegt. Auch in Anwesenheit weiblicher Freunde und des eigenen Ehemannes wird das Kopftuch abgelegt. Bei einigen verbergen sich unter dem Kopftuch bunt gefärbte Haarsträhnen wie beispielsweise bei Ebru. Auf Make-up wird im Alltag, aber auch bei Festen wie Hochzeiten verzichtet. Die Männer tragen durchaus kurzärmelige Oberteile, jedoch keine kurzen Hosen. Des Weiteren sind den Körper betreffende Praktiken hinsichtlich Körperkontakten zwischen den Geschlechtern zu nennen. Frauen begrüßen Frauen mit Küssen auf die Wange und Umarmungen, Männer mit Männern praktizieren die gleiche Begrüßungsform, allerdings nie Frauen mit Männern. Selbst Händeschütteln wird zwischen Männern und Frauen vermieden. Auch die verheirateten Paare verzichten in Anwesenheit anderer Personen auf jeglichen Körperkontakt. Die Interviews, die mit Männern geführt wurden, fanden entweder in einem öffentlichen Café in Fatih oder in einem Zimmer innerhalb der Wohnung bei geöffneter Tür statt, wobei sich immer andere Personen in den weiteren Räumen befanden. Bei den Zusammenkünften mit Freunden sitzen Frauen wie auch die Männer gemeinsam, also ohne räumliche Trennung, aber ohne jeglichen Körperkontakt zusammen. Sofern eine Gebetszeit in diese Treffen fällt, wird das Gebet auch gemeinsam in einem Raum verrichtet, wobei die Frauen hinter den Männern stehen. Wenn Ehepartner zu zweit beten, stehen sie nebeneinander. Neben den Zusammenkünften innerhalb der Wohnungen trifft man sich mit Freunden auch in Cafés, um Tee zu trinken oder Wasserpfeife zu rauchen, sowie an verschiedenen Orten zum Spazieren. Allerdings werden, wie bereits kurz erwähnt, Lokale und entsprechende Stadtviertel wie beispielsweise Beyoğlu gemieden, in denen auch Alkohol angeboten wird.

Alle der befragten Personen, die dieser Lebensform zuzuordnen sind, fühlen sich in Fatih verortet. Fatih beziehungsweise im Speziellen diejenigen Stadtviertel, die sich rund um die Fatih-Moschee befinden, würden alles für ihre Bedürfnisse bereithalten.

„Aber in Fatih fühle ich mich wohl. Denn hier passe ich besser hin. Hier fühle ich mich zu Hause. Auch wenn Fatih versucht, Kadiköy nachzueifern. Das hier ist ja das alte Istanbul. Und hier gibt es mehr Moscheen, das ist auch wichtig für mich“ (Usman, 32: 2013 [110]).

In den die Fatih-Moschee umgebenden Stadtvierteln prägen Teehäuser, Lokale die ausschließlich türkische Gerichte und keinen Alkohol anbieten, kleine handwerkliche Betriebe, Lebensmittelgeschäfte sowie Bekleidungsgeschäfte, die zum Beispiel muslimische Hochzeits- oder Bademode anbieten, das Stadtbild. Die öffentlich sichtbare Wohnbevölkerung dieser Stadtviertel setzt sich überwiegend aus praktizierenden Muslimen zusammen. Frauen, auch ohne Kopftuch, sind in diesem Stadtteil eher bedeckter gekleidet, wobei Hijab oder auch Niqab tragende Frauen überwiegen.



Abbildung 5: Aufnahmen des Straßenbildes in den Stadtvierteln Ali Kuşçu, Zeyrek und Iskenderpaşa (siehe Karte 3) (Fotos: Nicole Merbitz-Kampf, 2014)

Die Zugehörigen dieser Lebensform organisieren sich zudem in verschiedenen Vereinen und Gesprächsgruppen, in denen sie soziale sowie kulturelle Projekte gestalten. Eine Orientierung an festen gemeinschaftlichen Verbindungen scheint etwas völlig Normales und Erstrebenswertes zu sein, da alle der Befragten nicht nur Mitglieder, sondern auch Begründer einiger Organisationen sind. Zudem besteht eine enge familiäre Beziehung, die mit regelmäßigen Besuchen gepflegt wird. Auch im Kontakt mit der Familie werden die Regeln des Umgangs mit älteren Personen eingehalten. Der Respekt gegenüber Älteren, welcher durch eine entsprechende bedachte Körperhaltung diesen gegenüber sowie im Servieren von Tee etc. gezeigt wird, gehört für die meisten ebenso zu traditionellen Praktiken, die eingehalten werden. Die großen Feiertage wie das Zucker- oder Opferfest werden weniger als Tradition, sondern im Rahmen des religiösen Hintergrundes verstanden. In diesem Kontext werden die dazugehörigen Praktiken wie beispielsweise das Kaufen von Geschenken vor dem Zuckerfest oder das Schlachten eines Tieres zum Opferfest sowie die vielen Verwandtschafts- und Nachbarschaftsbesuche vollzogen.

Voreheliche Beziehungen stellen für alle Interviewpartner/-innen eine Sünde dar. Dies bezieht sich nicht auf Flirten oder ein Kennenlernen vor der Ehe. Alle Interviewpartner/-innen dieser Lebensform geben zwar an, eine Freundin beziehungsweise einen Freund vor der Ehe gehabt zu haben, sexuelle Beziehungen oder ein gemeinsames Wohnen seien für sie allerdings ausgeschlossen. Alle haben nach nur wenigen Monaten der Bekanntschaft ihre jetzigen Ehepartner auf traditionelle Art⁵¹ geheiratet.

Zusammenfassend sind in allen betrachteten Praktiken eine religiöse und gemeinschaftliche Orientierung als Motivkomplex zu erkennen. Jegliche

⁵¹ Dies bedeutet nach den Aussagen der Interviewpartner eine geregelte Abfolge bestimmter Praktiken: Der Mann hält beim Vater der Braut, evtl. auch im Kreis der weiteren Familie um ihre Hand an. Nach Einverständnis wird ein Verlobungsfest gefeiert und die notwendige Einrichtung für die zukünftige gemeinsame Wohnung gekauft. Die Braut erhält traditionelles Stickwerk seitens ihrer weiblichen Familienmitglieder und Freundinnen. Es wird das Hennafest sowie eine große ausladende Hochzeitsfeier abgehalten, bei der die Braut ein Hijab-Kleid trägt und das Brautpaar mit Gold und Geld behangen wird. Erst dann darf das Paar in die gemeinsame Wohnung einziehen.

Entscheidungen im Verhalten gegenüber anderen Menschen, der Familie, dem Ehepartner oder der Ehepartnerin und dem eigenen Körper sind auf das religiöse Referenzsystem abgestimmt. Alle der dieser Gruppe zugeordneten Interviewpartner/-innen erklärten den Islam als etwas Umfassendes, was sie und ihre Praktiken leitet. Dabei bietet das räumliche und soziale Umfeld in Fatih eine Umgebung, in der diese Lebensform frei und ungeachtet ausgelebt werden kann.

5.3.2.1 Abdulkadir

„I consider my religion at the utmost importance“

Abdulkadir war zum Zeitpunkt des Interviews 31 Jahre alt und wohnte in einer Wohnung eines Mehrfamilienhauses in Fatih, in welche er erst kurze Zeit vorher eingezogen ist. Bis zu seinem 19. Lebensjahr wohnte er in Kartal und Maltepe, beide Stadtteile befinden sich auf dem anatolischen Teil Istanbul. Seine Eltern stammen ursprünglich aus Çankırı im Norden Zentralanatoliens. Er sei in einem engen, religiös geprägten Familienbund aufgewachsen, welcher im klaren Gegensatz zur säkularen Erziehung in den öffentlichen Schulen stand.

“So I grew up under those circumstances within close family bounds. But I encountered more a secular education within the public schools, the primary, the high school and the university at large” (Abdulkadir, 31: 2013 [6]).

Seine Eltern beschreibt er als traditionell und muslimisch, sie haben außer der Grundschule keine weitere schulische Bildung erfahren. Sein Vater arbeite in einer Fabrik, während seine Mutter vorrangig Hausfrau sei und sich in einer „political grass root“-Organisation engagiere.

“As I said my family is – you can find this kind of families I guess [a lot] in Turkey, which are highly religious committed to their religion and also they follow a specific order, which is a kind of esoteric tradition within Islam” (Abdulkadir, 31: 2013 [6]).

Er studierte Industrie-Ingenieurwesen an der Boğaziçi-Universität in Beşiktaş, absolvierte nach dem Studium den Militärdienst und arbeitet nun in einer Regierungsbehörde, die für regionale Entwicklungsprojekte in Istanbul verantwortlich ist. Er legt großen Wert darauf zu betonen, dass seine schulische und universitäre Bildung keinen wirklichen Einfluss auf seine Persönlichkeit hatte. Er bezeichnet sie herabwürdigend als „Standardausbildung“ ganz im Sinne eines säkularen Staates und der entsprechenden Idee von Kindererziehung. Seine ablehnende Haltung gegenüber dem Kemalismus, insbesondere gegen den damit verbundenen Laizismus, artikulierte Abdulkadir fast demonstrativ bei Gelegenheit.

Abdulkadir lebte zum Zeitpunkt des Interviews seit einem Jahr getrennt von seiner zu dem Zeitpunkt schon geschiedenen Frau und dem gemeinsamen vierjährigen Kind. Die Scheidung, welche die Frau einreichte, nennt er als Wendepunkt, welcher sein bisheriges Leben und seine bisherigen Handlungen komplett infrage stellt. Auch die familiären Verhältnisse und die elterliche Erziehung sieht er zu Teilen als Ursprung für das Scheitern seiner Ehe.

„And it is also religiously that way, so our prophet [claimed] the importance of family in the most [...] Someone asks him ‘Who is the best worthy of my kindness?’ and he replies ‘your mother’ – ‘and after that?’, he replies ‘your mother!’, ‘and after that?’, he replies ‘your mother!’, ‘and after that?’, he says ‘your father’. It is really written in tradition, too” (Abdulkadir, 31: 2013 [10]).

Dabei verbindet er die Aussagen des Propheten Mohammed gleichzeitig mit traditionellen Praktiken, die Eltern, insbesondere die Mütter, zu ehren. Diese Vorgabe verhinderte es seines Erachtens, Konflikte innerhalb der Familie anzusprechen, und führte dazu, Probleme stets zu übergehen. So sei er auch innerhalb seiner Ehe vorgegangen, was diese scheitern ließ. In Bezug auf Praktiken der Partnerschaft erläutert er sein Verständnis der Geschlechter als komplementär und nicht als gleich. Frauen wie Männer hätten von Gott

bestimmte Fähigkeiten erhalten, die sich gegenseitig ergänzen und die „Balance zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit“ erhalten.

“For example the idea of equality makes no sense at all for me for gender. Better the idea of complementary makes much more sense to me” (Abdulkadir, 31: 2013 [89]).

Diese Erkenntnis habe er aber erst nach seiner Scheidung erhalten, denn davor sei ihm aufgrund der „religiösen, kulturellen und ignoranten Erziehung“ der Wert einer Frau in den Augen Gottes nicht bewusst gewesen.

“I really had this feeling of the lack of value or maybe we should speak a bit premium of men over women in the eyes of god” (Abdulkadir, 31: 2013 [89]).

Entsprechend empfindet er sein vorheriges, ebenfalls religiös geprägtes Verständnis als fehlerhaft. Dabei sucht er die Fehler aber in der religiösen Erziehung, nicht innerhalb der islamischen Lehren selbst. In diesen findet er für ihn absolut logische Konzepte, die entsprechend korrekt sein müssen.

Sexuelle Beziehungen vor der Ehe wie auch homosexuelle Beziehungen lehnt er, begründet mit für ihn sinnvoll erscheinenden islamischen Erklärungen, ab. Beides sei für ihn der Ausdruck einer egozentrischen Welt, in der jeder alle Rechte für sich beansprucht, ohne die Verantwortung gegenüber anderen Menschen zu tragen. Das Bestreben oder die Tendenz zu den beiden Handlungen sei für ihn vollkommen in Ordnung, dies werde im Islam nicht bestraft, die Ausführung allerdings „sei ein Problem“. Gerade in den Aussagen bezüglich der Praktiken der Partnerschaft wird seine Verbindung zwischen gesellschaftlicher Ordnung, sozialmoralischen Perspektiven und den Vorgaben des Islams sehr deutlich. So sind diese für ihn nicht nur an den religiösen Glauben geknüpft, sondern bilden für ihn den einzig vertretbaren Weg für das menschliche Miteinander. Entsprechend kann es für ihn gar keinen anderen Weg für eine in seinen Augen gute Gesellschaft geben, als den islamischen Lehren zu folgen.

Als Freizeitpraktiken beschreibt Abdulkadir die regelmäßigen Besuche bei seiner Familie auf der anatolischen Seite in Istanbul, zu denen er auch seinen Sohn hinzuholt, sowie die Treffen mit seinen Freunden. Die Zeit mit seinen Freunden, welche er als vornehmlich religiös beschreibt, verbringe er entweder in traditionellen Teehäusern oder in deren Wohnungen bei gemeinsamen Essen und Tee.

Darüber hinaus verbringe er bewusst viel Zeit allein, um sein Verständnis seiner eigenen Moral und Religiosität zu vertiefen. Dafür schaue er sich Videos von teils international bekannten muslimischen Gelehrten⁵² an und beschäftige sich mit entsprechender Literatur.

„At least these days, these months, these years I try to deepen my understanding of my morality and my religion basically. And I try to watch some lectures and read some books on them and read holy scripture and the sayings of our prophet” (Abdulkadir, 31: 2013 [24]).

Auch sein Alltag nach der Arbeit bestehe zu großen Teilen aus religiösen Praktiken sowie den Treffen mit seinen Freunden, wobei oft beides miteinander verbunden werde. Er erzählte fast stolz und aufgeregt, bevor die Frage nach seinem Alltag gestellt wurde, von seinem Ablauf nach der Arbeit.

„And after that [...] I take my abdest (Waschung) [...] the ritual washing before a prayer. Then I go out to the Fatih Cami, the big mosque nearby the house and pray there the last prayer of the day. Which takes a bit longer, it is very uplifting for me, cause the building itself, the Imam which is reading the beautiful Quran and the people around me, it makes me feel living again, after this routine or maybe boring workday, something like that. After that I love to grab a bite here or there or maybe I was invited to my beloved neighbors for dinner. And after that I love to come to these places like this to have a cay, tea and cigarette. And maybe

⁵² Einer der für ihn einflussreichsten muslimischen Gelehrten ist dabei Hamza Yusuf, ein US-Amerikaner, der 1977 zum Islam konvertierte und nach seinen zahlreichen Studien Mitbegründer des Zaytuna College in Berkeley, Kalifornien, wurde (<https://www.zaytuna.edu/academics/>).

read something. And after that a bit you know lectures of what taste on I am – religious or mathematics or things like that. After that maybe, if we are together with our friends, we chat then a bit, sometimes we talk about how can we, you know, reach a hand to those refugees from Syria here and there. Things like that. We make little micro-organizations“ (Abdulkadir, 31: 2013 [31]).

Reguläres Fernsehschauen lehnt Abdulkadir vehement ab. Besonders Werbung und Nachrichten empfindet er als schädlich für die Gesellschaft, insbesondere für Kinder, da beide die Menschen in ihrer Natur manipulieren wollen und die Realität verzerren. Außerdem sehe er eine Gefahr darin, dass die schlechten Dinge der Welt, die vornehmlich in den Nachrichten gezeigt werden, auf den Schultern der Menschen lasten würden.

“But also the main thing about the news, that bothers me, is that it loads the burden of all crimes of humanity on your shoulders. It makes you a composed witness of all the crimes that happen. I mean this is not the way humans should be – it wasn't the way – this mass media and the manipulative nature of them. So all the crimes are interesting in some sense. So they behave them as a commercial product to sell it – that are the two reasons why I don't love and don't watch TV – most not at all” (Abdulkadir, 31: 2013 [43]).

Aus diesem Grund habe er auch kein Fernsehgerät. Ausgewählte Filme und die bereits genannten Videos von muslimischen Gelehrten schaue er sich auf seinem Computer beziehungsweise über seinen Beamer auf einer Leinwand an, oft auch gemeinsam mit seinen Freunden, für die er die Videos auch vom Englischen ins Türkische übersetzt.

„Also we are watching with our neighbors and friends, one day in two weeks specific lecture on prophets life, which I translate into Turkish, for those who do not understand English, for the lectures in English” (Abdulkadir, 43: 2013 [43]).

Ähnlich ablehnend steht er zu sozialen Netzwerken wie Facebook und Twitter, wobei er Letzteres nutzt, um sich über Geschehnisse auf der Welt zu informieren. Er sieht selbst ein, dass dies seinen vorherigen Aussagen widerspricht, allerdings folge er über Twitter nur denjenigen Nachrichten, die seine „community“ und seine Nachbarschaft betreffen.

Auf die Frage, welche Traditionen er praktiziert, bezieht er diese direkt auf seinen sunnitischen Glauben, welcher für ihn das absolut Wichtigste in seinem Leben darstellt. Er befolgt alle vorgegebenen Traditionen, die er einerseits auf die fünf Säulen des Islams und andererseits auf die muslimischen Feiertage bezieht. So war er bereits zweimal in Mekka zur Pilgerfahrt, er bezahlt die Almosensteuer, fastet an Ramadan und schlachtet ein Tier zum Opferfest. Die Feiertage verbringt er dabei mit seiner Familie. Gleichzeitig macht er deutlich, dass er jegliche Praktiken, auch bezogen auf den Umgang mit anderen Menschen, hinterfragt und weist auf die Kreuzungen zwischen regionaler Kultur und der Religion hin.

„Like intersection of religion and culture I try to have an attitude of to figure out, if this is a problematically way of dealing this way. Does that contradict the essence and the spirit of religion or not? If not I follow these issues too, to have a greater bond with my own country” (Abdulkadir, 43: 2013 [53]).

In Bezug auf die Gesellschaft wünscht er sich ebenfalls einen höheren Stellenwert der Religion. Unter Anpassung an die heutige Zeit wäre er sehr glücklich in einem politischen System, welches sich auf die Scharia bezieht, zu leben, auch wenn er sich selbst nicht sicher ist, diesem Leben dann entsprechen zu können. Er unterstütze zu Teilen auch die AKP, er erzählt, wie beeindruckt er von den Bildern der Pilgerreise von Tayyip Erdoğan und seiner Demut war. Allerdings sei ihm die Politik der AKP nicht religiös genug, zudem wirft er deren Mitgliedern Konservatismus und Ignoranz vor. Auch die immensen Bauvorhaben und die wirtschaftsliberale Ausrichtung der AKP missfallen ihm.

“I to some extends support AKP, maybe I can criticize them for being not enough Islamic at all (laughing), yeah. Things like that, but the conservative way of thinking in much of them is really bothering me too. Because it is most based on sectarianism and ignorance. I am also against this too” (Abdulkadir, 43: 2013 [73]).

Allerdings gibt ihm diese Partei auch Hoffnung, dass die „*ungerechten und inhumanen Prinzipien*“ der bisherigen Geschichte der Türkei überwunden werden und Platz für eine „*demokratischere, humanere und gerechtere Regierung*“ geschaffen werden kann.

Er ärgere sich sehr über die Vorwürfe und Ängste der Opposition und deren säkulare Anhänger, die bisher jegliche religiösen Freiheiten unterdrückt und nun Angst vor einer umgekehrten Unterdrückung haben. Er wünscht sich eine intellektuelle und humane Diskussion, um einen respektvollen Umgang miteinander zu gestalten.

“You can do anything you want in this country and if we come to talking about abolishing the bans of headscarf and religious issues, you come with this imaginary historical fear of what should happen afterwards. Let us come to that point of equality then let us talk about what will happen afterwards” (Abdulkadir, 43: 2013 [73]).

Allerdings sehe er den Koran und die Aussagen Mohammeds als Grundlage einer solchen Zusammenkunft. Auf die Frage, wie denn in seiner Vorstellung ein auf der Scharia basiertes politisches und gesellschaftliches System mit Atheisten, Homosexuellen beziehungsweise Menschen, die nicht dem Koran folgen, umgehen solle, reagierte er sehr ausweichend und fast verärgert, blieb die Antwort aber schuldig.

Abdulkadir kann als ein sehr religiöser Mensch beschrieben werden, der versucht, jegliche religiösen Praktiken und Gebote im Alltag einzuhalten. Damit gemeint sind sowohl der Verzicht auf Alkohol, das Praktizieren der täglichen Gebete als auch die Einhaltung religiös geprägter Umgangsformen

zu Tisch, gegenüber Frauen, älteren Menschen usw. Seine Wohnung ist dabei relativ spartanisch mit den notwendigsten Gegenständen ausgestattet. Auffallend war die funktionale – an osmanische Häuser erinnernde – Anordnung der Möbel im Wohnzimmer. Dabei waren drei Sofas um einen großen Teppich herum aufgestellt. Je nach Bedarf können aufklappbare Tische hinzustellen werden. Seine Kleidung war immer aus Naturstoffen und bedeckte sowohl Arme als auch Beine.

Seine Sprache ist ebenfalls religiös geprägt, indem er einerseits bei jeder Erwähnung der Propheten den Segensspruch ‚sallā Llāhu ‘alaihi wa-sallam‘⁵³, teils auf Englisch, teils auch in Arabisch ausspricht. Andererseits rezitiert er regelmäßig die Aussagen des Propheten Mohammed oder muslimischer Gelehrter, um bestimmte Einstellungen zu rechtfertigen, einzubetten beziehungsweise zu erklären. Abdulkadir machte zu jeglichen Treffen einen sehr ruhigen, ausgeglichenen und fast überbetont friedvollen Eindruck⁵⁴. Diesen verlor er oft während des Interviews. Das Thema Homosexualität oder die angesprochenen Ängste seitens der atheistisch orientierten Gruppe machten ihn teils fast aggressiv.

Während des Interviews, welches in einem traditionellen Teehaus nahe seiner Wohnung stattfand, folgte er dem Ruf des Muezzins, um das Abendgebet in der nahe gelegenen Fatih-Moschee zu verrichten. Der Treffpunkt lag darin begründet, dass es unangemessen wäre, das Interview zu zweit in seiner Wohnung zuzuführen. Abdulkadir und ich hatten uns bis zu diesem Zeitpunkt öfter im Kreis seiner Freunde sowohl an öffentlichen Plätzen, aber auch innerhalb deren Wohnungen getroffen. Situationen, in denen wir nur zu zweit in einem Zimmer verbringen, wurden stets vermieden. Die Interviewsituation empfand ich teilweise als äußerst unangenehm, da seine Einstellungen und teils fast aggressiven Reaktionen auf die bereits benannten Themen sehr gegen meine persönlichen Einstellungen sprachen, ich mich in der Interviewsituation aber so neutral wie möglich verhalten wollte und entsprechend nicht

⁵³ ‚Gott segne ihn und schenke ihm Heil‘

⁵⁴ Teils sehr ähnlich dem Eindruck, den Hamza Yusuf in seinen Videos erweckt.

widersprach – im Gegensatz zu den ero-epischen Gesprächen, die wir ebenfalls führen konnten.

An einem Abend führten er, Adilcan und ich ein sehr langes Gespräch bis zur fünften Stunde des nächsten Morgens in Adilcans und Ebrus Küche. Dabei zwängten wir uns auf kleine Hocker rund um das Küchenfenster, damit der Zigarettenrauch nicht in die Wohnung zog. Bis morgens konsumierten wir ausschließlich schwarzen Tee, der stets neu aufgebrüht wurde, und unzählige selbst gedrehte Zigaretten. Sofern wir alle drei in der Küche saßen, wurde die Tür zu den Wohnräumen aufgrund des Rauchs stets geschlossen gehalten, sobald einer der beiden den Raum verließ, wurde die Tür immer einen Spalt offengelassen, um die Regeln des Anstandes mit der Möglichkeit der Kontrolle zu wahren. Die Gespräche konzentrierten sich hauptsächlich um das Leben in der Türkei in Bezug auf die gesellschaftliche und politische Entwicklung. Dabei waren sie sehr an meiner persönlichen Lebensweise interessiert, auch wenn sie viele meiner Praktiken hinterfragten und in fast vortragender Manier erläuterten, warum dies nicht der richtige Weg sei. Dabei wurden einerseits immer wieder Suren aus dem Koran oder darauf passende Hadithe über Mohammeds Lehren rezitiert. Andererseits wurde häufig an mein Gewissen und meinen zu zollenden Respekt gegenüber dem Willen meiner Familie appelliert. Meine Entscheidung, dass ich trotz des Wunschs meiner zukünftigen Schwiegermutter nicht kirchlich, sondern nur standesamtlich heiraten würde, stieß auf völliges Unverständnis. Dies wurde nicht ausschließlich mit religiösen Argumenten, aber mit einem Regelwerk aus Normen und Werten gegenüber Älteren begründet. Die Aussage, dass ich persönlich keinen religiösen Glauben habe, wurde sehr bedauernd auf meine Erziehung geschoben. Gleichzeitig versuchten beide, mir den Islam und die Sinnhaftigkeit sowie Schönheit dessen näherzubringen. Auch wenn dieses Gespräch extrem respektvoll und ruhig verlief und auch wiederholt wurde, so entstand dennoch der Eindruck, dass gerade Abdulkadir meinen Lebensentwurf und die darin enthaltenen Praktiken nur sehr schwer tolerieren kann.

5.3.2.2 Adilcan

„I try to be an ordinary Moslem. Sometimes I can, sometimes I cannot“

Adilcan⁵⁵ ist 1982 in Fatih, Istanbul, als drittes Kind seiner Eltern geboren. Sein Vater war als Techniker in einem staatlichen Elektrizitätswerk und seine Mutter als Lehrerin in einer staatlichen Schule angestellt. Als er fünf Jahre alt war, zogen sie in eine der neu gebauten Wohnanlagen in Avcilar außerhalb Istanbuls. Nach der Mittelstufe schaffte er die Aufnahmeprüfung für das Istanbul Lisesi⁵⁶ in Fatih. Aufgrund der großen Entfernung zum Wohnort seiner Eltern entschieden diese, ihn unter der Woche im angeschlossenen Internat unterzubringen. Die Internatszeit sei sehr wichtig für ihn gewesen. In dieser Zeit wurden Freundschaften geschlossen, die bis heute anhalten. Jene Freunde hätten in der Internatszeit vollkommen diejenigen Aufgaben übernommen, die „eigentlich die Familie oder die Verwandtschaft erfüllen sollte“. Seine Eltern hätten sehr auf eine gute Ausbildung ihrer Kinder geachtet. Der Bücherschrank sei das wichtigste Utensil im elterlichen Haus gewesen. Sein Vater hätte in Bezug auf Bücher aber auch generell ein sehr breites, teils sich gegenseitig ausschließendes Interesse vorgewiesen.

„Er ist naiv unterwegs, der ein breites Interesse hat, ein religiöser Mensch, ein wenig Modernist und Rationalist“ (Adilcan, 30: 2012 [28]).

Für ihn stehen die Konzepte der Religion und der Moderne, bezogen auf die Türkei, dabei diametral gegenüber. In Bezug auf sein Verständnis des Familienkonzeptes empfindet er die Entwicklung der Moderne als äußerst negativ und bezieht sich dabei auf seine eigenen Erfahrungen. Im Nachhinein bewertet er die Berufstätigkeit seiner Mutter als „traumatisch“, da sie nicht wie andere Mütter zu Hause blieb und seine Großmutter tagsüber die

⁵⁵ Die Interviews mit Adilcan wurden abwechselnd in Türkisch, Englisch und Deutsch geführt. Die türkischen Parts wurden ins Deutsche übersetzt. Entsprechend kommt es auch innerhalb der Zitate zu einem Sprachwechsel zwischen deutsch und englisch.

⁵⁶ Das Istanbul Lisesi ist ein sehr renommiertes staatliches Gymnasium, an welchem sowohl türkische als auch deutsche Lehrer unterrichten.

Erziehung übernahm. Demnach verurteilt er das Konzept, dass beide Elternteile einer Berufstätigkeit nachgehen, als abweichend vom Normalzustand, und ist der Ansicht, dass diese Abweichung einen negativen Einfluss auf das Kind, aber auch auf die Mutter-Kind-Bindung habe.

Nach dem Gymnasium entschied Ali, Politikwissenschaften und Internationale Beziehungen an der Boğazici-Universität zu studieren. In dieser Zeit wohnte er gemeinsam mit Freunden in einer WG. Nach diesem ersten Abschluss begann er direkt anschließend einen Masterstudiengang in Soziologie. Sein Studium finanzierte er mit Nebenjobs in einer Nachrichtenagentur als Übersetzer. In dieser Zeit lernte er seine Frau Ebru kennen, die er nach drei Monaten heiratete und mit ihr in eine Wohnung in Fatih einzog. Seit anderthalb Jahren arbeite er als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Promovend an der Istanbul-Universität am Institut für Soziologie.

Auch wenn er durchaus Kontakt mit unterschiedlichen Menschen herstellen könne, so zeige sich doch an den alltäglichen Praktiken, dass es einfacher für ihn sei, mit ähnlich politisch engagierten und ähnlich religiös orientierten Menschen wie er selbst Zeit zu verbringen.

“But when I cannot do something together, for example to do something in terms of political activities or some kind of charity activities or... I have to confess, that it is easier to live together with religious Muslim people, because practically again. For example, five times a day you pray, when the other one also prays five times a day, then it is easier. You do this kind of activity again together. That being together also underlined in this part of life, but this is not sufficient to continue a closeness to a friend” (Adilcan, 30: 2013 [6]).

Sein Freundeskreis sei eigentlich sehr heterogen, allerdings seien viele Freundschaften aufgrund fehlender gemeinsamer Praktiken auf dem Weg auch verloren gegangen.

“There are lots of friends of mine from different origins, cities, sex, Alevi, Sunni etc. but I cannot continue a friendship without doing something together” (Adilcan, 30: 2013 [6]).

Entsprechend besteht sein Freundeskreis hauptsächlich aus Personen, die in ihrer Lebensform ihm sehr ähnlich sind. Adilcan versucht ein einfaches, bewusstes und an die regionalen Begebenheiten angepasstes Leben zu führen auch in Bezug auf seine Konsumorientierung. Für die Körperpflege nutzt er ausschließlich Naturseife, Kleider müssen frei von Synthetik sein. Jegliche Konsumgüter versucht er entweder auf dem Markt oder in kleinen „traditionellen“ Läden in der Nachbarschaft zu kaufen. Dabei bieten die in Fatih vorhandenen kleinen – auf nur ein bestimmtes Sortiment ausgelegte – Geschäfte wie Tabakläden, Läden für Milchprodukte, Teppichläden, etc. alle notwendigen Güter, die er zum Leben braucht. Die wenigen in der Nachbarschaft vorhandenen Supermärkte, in denen er alle gewünschten Produkte innerhalb eines Geschäftes erhalten könne, lehne er absolut ab. Er bevorzuge regionale Lebensmittel und verzichte, soweit es geht, auf importierte Ware. Auch in diesen Praktiken steckt die Ablehnung der Übernahme moderner ökonomischer Entwicklungen.

Seine Freizeit verbringe er hauptsächlich mit Freunden oder mit Familienbesuchen. Diese Treffen finden vornehmlich entweder in den Wohnräumen oder in traditionellen Teehäusern statt. Dabei sei seine Freizeit zudem durch sein Engagement in kulturellen und sozialen Organisationen gefüllt. In diesen schreibe er sowohl Texte zu gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Themen, organisiere Arbeiterproteste und Hilfe für syrische Flüchtlinge. Während die Texte auf verschiedenen Webseiten kultureller und religiöser Organisationen für ein großes Publikum zugänglich sind, sind ihm in Bezug auf Protest- und Hilfsaktion die lokale Verbundenheit sowie die Aktivierung der Nachbarschaft wichtig. Dies entspricht seinem Ideal, regionale Traditionen wieder aufleben zu lassen beziehungsweise diese zu verstärken, da sie seines Erachtens den einzigen „natürlichen“ und somit „gesunden“ Lebensweg bereitstellen. Diese gesellschaftliche

Organisationsform ist dabei stark an diejenige des Osmanischen Reiches vor den Tanzimat-Reformen angelehnt, in denen auf lokaler Ebene alle Bedürfnisse und Angelegenheiten geklärt wurden, ohne dass der Staat in diesen Bereichen interveniert.

Traditionsgebundene Praktiken versucht er, sofern möglich, einzuhalten, selbst wenn er diese teilweise hinterfragt. So beispielsweise die Vorgehensweise, bevor er und Ebru in eine gemeinsame Wohnung eingezogen sind. Die Wohnung musste bereits vor Einzug bis auf jedes Detail eingerichtet werden. Er war der Überzeugung, dass man bestimmte Verbrauchs- und Einrichtungsgegenstände auch noch nach der Hochzeit hätte kaufen können, allerdings sei ihm das Einhalten der Traditionen, so wie es die Familie verlangte, ebenso wichtig gewesen und er habe sich deren Vorgaben gebeugt. Die religiösen Feiertage wie das Opfer- oder Zuckerfest verbringe er nach den „traditionellen Regeln“ mit seiner beziehungsweise mit der Familie seiner Frau.

„Am Opferfest und Zuckerfest machen wir das so, am ersten Tag gehen wir zu meinen Eltern. Den Abend und den nächsten Tag verbringen wir dort. Am Abend kommen wir wieder nach Hause. Am nächsten Tag fahren wir dann morgens ganz früh nach Bursa zu Ebrus Familie. Die nächsten Tage des Festes bleiben wir dort. So verbringen wir die Bayrams“ (Adilcan, 30: 2012 [92]).

Neben den abwechselnden Besuchen beider Familien, bei denen auch jegliche Praktiken Anwendung finden, die den Respekt gegenüber den Älteren zollen, fasst er unter die „traditionellen Regeln“ auch das Einkaufen und das Schlachten eines Tieres zum Opferfest sowie das gegenseitige Beschenken zum Zuckerfest. Darüber hinaus versuche er alle Praktiken und Gebote, die ihm der Islam vorgibt, einzuhalten. Dies begründet er mit seiner Sichtweise auf die relative Position eines Menschen im Leben. Dabei nehme Gott die höchste hierarchische Stufe ein.

“The position has always to be defined in terms of relations. I mean relation to other people, relations to nature, relations to the god, relations to the universe, relation to relatives, friends etc. Then I see the biggest, the most important actor here in that geometrical area, field is the God – this is my believe. Then there is a certain hierarchy, it has certain rational courses. The god comes first, your attitude to the god comes first. Because why? If you believe that god is something, that created you and give you everything, every pants, or every food, drink or somewhere to live in and some abilities, to speak, to some vegetables, some fruits, that you are a project. Maybe one person can think about that human project of god, of universe, of time and think that is a bad project, then it is ok. I think this will be appreciated by god itself” (Adilcan, 30: 2013 [24]).

In dieser Aussage fehlt die Möglichkeit, nicht an Gott zu glauben. Es sei in Ordnung, wenn man Gottes Kreation als schlecht empfindet, dann müsste man sich auch nicht an seine Regeln halten. Wenn man die Schöpfung, wobei er auch alltägliche von Menschen gemachte Dinge miteinbezieht, als gut empfindet, dann müsse seines Erachtens zwangsläufig Gott an oberster Stelle stehen und der Mensch ihm dankbar sein.

Sozialen Medien steht Adilcan sehr kritisch gegenüber. Er nutzt Skype sowie WhatsApp, um internationale Kontakte aufrechtzuerhalten. Facebook etc. lehne er ab, Neuigkeiten über seine Freunde erfahre er lieber über persönliche Kontakte.

„Aber durch Facebook kommt man mit Menschen nahe, denen man eigentlich nicht nahe ist. Das kommt mir absurd vor“ (Adilcan, 30: 2012 [96]).

Generell versucht er, sich gegen „moderne“ Einflüsse zu wehren. Das Konzept „der Moderne oder Modernisierung“ in der Türkei hätte etwas Unnatürliches über das „normale“ Leben übergestülpt und benenne nun normale Praktiken wie beispielsweise das Opfern von Tieren am Opferfest als unmodern und

rückständig. Diese Ansicht würde jedes Jahr aufs Neue in den bekannten Zeitungen wiedergegeben.

“But this scene was not modern – or according to the mass media or one person – there was a photograph again – on person at his balcony, he cut the sheep and hang it on the wall, and cut the other pieces of meat etc. I think this is very normal, he has the right, with a condition – he has not to harm other people, disturb other people [...]. That news made me very angry, because it says the normal people are stupid and they are old-fashioned, they are not modern” (Adilcan, 30: 2013 [16]).

Im Diskurs über die Moderne stecke in der Türkei seit dem Kemalismus ein *“Anti-Religion-Diskurs.”* Diese Definition von *„Modernsein“* lehne er ab. Modern wäre für ihn, wenn jeder seine Lebensgrundlage auf *„normale Weise“* ohne den politischen und gesellschaftlichen Druck, modern zu sein oder ein luxuriöses Leben zu führen, bestreiten könnte. Adilcans Promotionsthema beschäftigt sich mit der europäischen Soziologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese Themenwahl entspricht seinem Interesse, die europäischen Einflüsse auf das Osmanische Reich und dessen Ausrichtung hin zu einem europäischen Konzept der Moderne zu verstehen. Seine diesbezüglichen Erkenntnisse veröffentlicht er über unterschiedliche kulturelle Plattformen und sie sind oft Gegenstand von Gesprächen mit Bekannten und Freunden. Dabei lässt er immer wieder verlauten, wie wenig dieses Konzept hinterfragt und wie unpassend es auf das Osmanische Reich und später auf die Republik Türkei übertragen wurde.

Adilcan sei weder Befürworter noch ein strikter Gegner der AK-Partei. Ihre wirtschaftlichen Interessen könne er nicht unterstützen, ähnlich wie das immer stärker autoritäre Auftreten von Tayyip Erdoğan, wenngleich er die anfängliche Ausrichtung der AKP als sehr positiv bewertete und auch jetzt der AKP seine Wahlstimme gibt. Dabei trete Tayyip Erdoğan mit seinem autokratischer werdenden Politikstil in die Fußstapfen einer langen Reihe politischer Anführer in der Türkei, die sich ähnlich entwickelten.

“Normally if you listen to the speeches of Erdoğan in the beginning of twenty-first century, in the first years – very – not authoritative. His discourse was not authoritative but in the second part, it became authoritative. I think this transformation stems from a wrong political attitude of governmental parties. It is not the first [...] also it will not be the last one I think” (Adilcan, 30: 2013 [36]).

Auch wenn er selbst als „ordinary Muslim“ gerne sehen würde, dass religiöse Werte eine höhere Bedeutung für alle Personen in der Türkei auf persönlicher Ebene einnehmen, so sei er auch diesbezüglich gegen jegliche autoritäre Politik, die den Glauben, religiöse Werte oder Praktiken dem Volk aufzwingen möchte. Dabei bleibt fraglich, wie seine Vorstellung einer Gesellschaft, die sich zum einen wieder an den regionalen und lokalen Gegebenheiten sowie Menschen orientiert und zum anderen nach muslimischen und sozialmoralischen Vorgaben aus sich heraus leben möchte, umsetzbar ist. Seines Erachtens müssten sich die Menschen nur mehr mit den Lehren Mohammeds auseinandersetzen und ihre Ignoranz gegenüber Gott und dessen Schöpfung aufgeben, dann würde es keiner autokratischen Umsetzung „von oben“ bedürfen. Adilcan scheint der Überzeugung zu sein, dass die unterschiedlichen modernen Lebensformen allein aufgrund der aufgezwungenen Moderne in der Türkei entstanden sind und nicht weil sich das türkische Volk aktiv aus einer Überzeugung heraus für diese Praktiken entschieden hat. Er selbst würde gerne ein basisdemokratisches System in der Türkei sehen, in dem sich das Volk selbst innerhalb von Nachbarschafts- und Interessensgemeinschaften formiert, um gemeinsame Lösungen zu schaffen. Dieses Konzept würde dann auch Freiheiten erlauben, innerhalb von Nachbarschaften beziehungsweise Statteilen unterschiedliche Vorstellungen und Ausrichtungen durchzusetzen. Diese Vorstellung entspricht der sozialen Gliederung einer islamisch-orientalischen Stadt.

5.3.2.3 Adem

„The mainstream religiosity is not a great one“

Adem ist im Jahr 1981 in Istanbul geboren und in einer, wie er beschreibt, Familie aus der Arbeiterklasse aufgewachsen. Nach dem Gymnasium entschied er sich, Sozialwissenschaftler zu werden, und befand sich zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2013 in seiner Promotionsphase im Fach Soziologie. Zudem sei er seit drei Jahren verheiratet und plane, in einigen Monaten seine Frau für ein Jahr in die USA zu begleiten, die ein Stipendium für ihre Promotion erhalten habe.

Er selbst sei erst vor einigen Jahren zum „Islam konvertiert“ und bezeichnet diese „neue“ Orientierung sowie sein großes politisches Engagement als die am meisten beeinflussenden Aspekte seines Lebens. Einflussgebend für sein politisch links orientiertes Engagement sei sein Vater gewesen, auch wenn ihre politischen Ansichten sich mittlerweile sehr unterscheiden. Adem selbst sei in „stupid, very radical stuff“ involviert. Näheres dazu wollte er nicht erklären, außer dass er damit eine sozialistische, marxistische und gar anarchistische Orientierung meint.

“I mean like Socialist I can say – because in Turkey – I mean Socialism itself even is kind of radical I can say, because we don’t have like a main socialist party – so I mean I used to be a you know Marxist, Leninist and all that stuff. And I was since high school I can say. Then I kind of became a Anarchist during university” (Adem, 32: 2013 [19]).

Dabei empfinde er die anarchistische Bewegung größer und „romantischer“, vergleichen mit der radikaleren, revolutionären, ernsteren sozialistischen Bewegung in der Türkei. Sein Ziel sei eine klassenlose Gesellschaft mit einem basisdemokratischen System. Er erwähnte später, dass er sich fast jeden Abend nach der Arbeit mit diesen Gruppen treffe, um „you know stuff we do“ zu organisieren. Diese Gruppen bestünden mehrheitlich aus muslimischen Personen, die sich für soziale Projekte und Demonstrationen einsetzen.

Da er Einzelkind ist, beschreibt er die Beziehung zu seiner Familie als sehr eng. Aufgrund fehlender Geschwister hätten sich seine Eltern bis heute komplett auf ihn fixiert. Andererseits seien sie sehr liberal in ihrer Erziehung gewesen und ließen ihm viele Freiheiten durchgehen, was er selbst etwas bereue. Sie ließen es zu, dass er mit Beginn seines Studiums aus dem Elternhaus auszog, obwohl sie in derselben Stadt wohnten. Dies sei in der Türkei eher ungewöhnlich, verwandelte aber die zuvor aufgrund der Fixierung eher konflikthafte Beziehung in eine Freundschaft. Seine Familie sei nicht religiös.

Bei der Entscheidung, ein observant muslimisches Leben zu führen, hätten Freunde für ihn eine wichtige Rolle gespielt. Seine Freundschaften wie auch seine Freizeitpraktiken scheinen sich dabei an dem Leben vor und nach der Konversion zu orientieren. Mit den „very atheist and very critical“ Freunden treffe er sich auch in Taksim und besuche Bars, da er „leider immer noch“ Alkohol trinke. Früher sei er mit seiner Frau auch häufiger in Diskotheken in Taksim gewesen. Seit einigen Jahren nun verbringen sie eher Zeit bei ihnen beziehungsweise ihren mehrheitlich den Islam praktizierenden Freunden zu Hause. Mit diesen Freunden gehen sie nun regelmäßig am Bosphorus spazieren oder besuchen Teehäuser und Wasserpfeifen-Cafés, Aktivitäten die er „auch mag“. Entsprechend hat er sich nicht nur mit seinem Glauben auf einer spirituellen Ebene dem Islam zugewandt, sondern ordnet nun auch seine Praktiken sowie auch die Praktiken seiner Frau dem observant muslimischen Praxiskomplex unter. In diesem haben viele seiner vorherigen Praktiken nicht nur keinen Platz mehr, sondern sind, orientiert an dem islamischen Regelwerk, auch verboten. So bedurfte es einen neuen Freundes- und Bekanntenkreis in dessen Begleitung die angemessenen Praktiken auch vollzogen werden können. Da er die Grenzüberschreitungen bereit, die er in Begleitung seiner „alten“, atheistisch orientierten Freunde begeht – beispielsweise das Konsumieren von Alkohol in den Lokalen in Beyoğlu –, stellt sich die Frage, ob er sich langfristig von dieser Lebensform komplett trennen muss.

Auf die Frage, ob religiöse Werte seines Erachtens einen höheren Stellenwert in der Gesellschaft und Politik einnehmen sollten, antwortete er sehr zögerlich und zwiegespalten in Bezug auf die aktuelle AKP-Regierung und den derzeitigen Ministerpräsidenten Tayyip Erdoğan.

“I would say yes normally. But unfortunately this sentence actually means kind of – as you know very well – diverse a lot of course. Because I mean our president also keep saying for example this sentence, which makes me think twice. Before agreeing with that. Because religion has much more different meanings in the eyes of different people. I believe in religion and Islam and I think that our society should be more religious. [...] I mean our society is very religious, at least ... yani ... that's how people name it, or how we call it. But [...] we are kind of trying to make a struggle about what religion is, what Islam is, at least. About it really requires and tells people, because the mainstream religiosity, which is also reinforced by our political leaders, is not a great one, in which I can see myself easily, so” (Adem, 32: 2013 [76]).

Grundsätzlich sei er sehr wohl der Ansicht, dass die türkische Gesellschaft religiöser werden sollte, aber nicht in die Richtung, die Erdoğan sich vorstelle. Zudem lehne er die AKP aufgrund ihrer neoliberalen und autoritären Art ab.

“I mean they [AKP] are extremely [...] neoliberal, when it comes to the market relations and also they are very I think authoritarian when it comes to people not like them or also included myself not like me. They are very you know insensitive about none-religious people they don't care about them, they don't like them” (Adem, 32: 2013 [124]).

Er selbst sei, zumindest seitdem er sich für ein religiös orientiertes Leben entschieden hat, aktiv daran beteiligt gewesen, für die Aufhebung des Kopftuchverbotes für Frauen in den Bildungseinrichtungen „zu kämpfen“. Gleichzeitig sieht er sich in den Bewegungen involviert, die sich für eine Gleichberechtigung für Frauen und die Abschaffung des patriarchischen Systems einsetzen. Mit diesen Problemen bringe er auch konservatives

Denken sowie Traditionen in Verbindung. Letztere seien soziale Konstruktionen, die gerade in der Türkei in Verbindung mit dem Islam schlechte Traditionen insbesondere gegenüber Frauen hervorgebracht hätten. Er versuche wie „alle Islamisten“, wieder den traditionellen Islam in den Vordergrund zu rücken.

„As all Islamists, we are trying to define tradition as the way it used to be in the good old days, you know like the original Islam issue. Of course this is also a kind of maybe exaggeration, but you know we believe in that or at least we think it as a goal let's say – as an abstraction, as an ideal, let's say. So if I would speak with political correctness, I would call tradition as you know like for my political ideas, as the things used to be during our prophet was alive” (Adem, 32: 2013 [86]).

Dabei lautet seine Definition von „Islamist“:

“Of course what I mean by Islamism is, you know, being a person who kind of think that Islam as pretty much the most important set of ideas to feel belongingness and also not to think it as a, you know, abstract idea, but try to realize it here and now. I mean that's what I mean a moderate let's say” (Adem, 32: 2013 [88]).

Im alltäglichen Leben halte er sich durchaus an Traditionen, gerade in Bezug auf den Umgang mit älteren Menschen. Allerdings hinterfrage er viele in der Türkei üblichen Traditionen, bei denen es ihm nicht leicht falle, diese einfach zu übernehmen oder als gut zu befinden. Er versuche, zumindest zwei- bis dreimal am Tag das Gebet zu verrichten und regelmäßig den Koran zu lesen. Der reflektierte Umgang mit dem Islam stelle ihn zudem vor einige Schwierigkeiten, da einige Interpretationen des Korans oder der Aussprüche Mohammeds nicht mehr in sein oder das heutige Weltbild passen, zum Beispiel bezogen auf den Umgang mit „schlechtem“ Verhalten. An solchen Stellen fühle er sich verloren. Orientieren möchte er sich nicht an den materiellen Umständen der Zeit des Propheten, aber an dessen ethischem Verständnis.

“But of course I mean these ethics they live, the ethics they adjust their behaviors like twenty-four hours, seven days, like how they care about those ideals in a very practical and daily way. Cause this probably the most thing at least I am getting inspired. I guess that is what we are kind of dreaming about, there might be lots of facets to live with that ethics also in our society here and now I mean” (Adem, 32: 2013 [98]).

Ähnlich zwiespältig empfindet er den Umgang mit Homosexuellen. Er selbst habe aus seinen „*alten Zeiten*“ homosexuelle Freunde, die er nicht kritisieren oder diskreditieren möchte. Allerdings, und mit dieser Antwort tat er sich sehr schwer, merke er sehr wohl, dass er homosexuelle Handlungen, wenn er dies im Kreise seiner engen, religiösen Freunde bespricht, als eine schlechte Sache in den Augen Gottes ansieht.

“Because I kind of understand that from them. This is not like a choice or something, so I respect them I mean, I respect them but it is not something you know I am extremely liberal about, when it comes to speak with non-homosexual people for example. I don't say, I wouldn't say that this is something prove” (Adem, 32: 2013 [116]).

Generell machte Adem den Eindruck, als würde er zwischen zwei Stühlen stehen. Einerseits hat er sich für ein religiöses Leben aktiv entschieden, setzt sich damit auch intensiv auseinander und möchte gerne dieser dazugehörigen Lebensform entsprechen. Andererseits scheint diese Lebensform sehr konflikthaft mit seinem alten Leben zu sein. Die vorher vollzogenen und als ‚normal‘ empfundenen Praktiken und Einstellungen sind schwer abzulegen, stehen aber nun diametral dem neuen Praxiskomplex entgegen. Er hat Kontakte zu und Verständnis für Homosexuelle, weiß aber, dass er dies aus religiöser Perspektive nicht dürfte. Er sehnt sich nach einem Verständnis des Islams zu Zeiten des Propheten Mohammed und sieht gleichzeitig die Unvereinbarkeit mit der aktuellen Zeit und vor allem mit seinen Wertvorstellungen, abgesehen von ethischen und sozialen Aspekten. Im Vergleich zu den anderen interviewten Personen der observant muslimischen

Lebensform empfindet er die Verknüpfung von Glauben und Sozialmoral in ihrer Umsetzung sehr problematisch, da diese mit seiner eigenen früheren Lebensform und der seiner Freunde unvereinbar ist.

5.3.2.4 Esra

„Eigentlich ist es schön, dass wir nicht das Rad neu erfinden müssen“

Esra ist in Fatih 1990 geboren und aufgewachsen. Da sie ein freiheitsliebender Mensch gewesen sei, kam es ihren Aussagen nach immer zu Konflikten, insbesondere mit ihrem Vater. Dieser sei zwar nicht besonders gläubig gewesen, habe ihr aber stets versucht „Benimmregeln“ beizubringen.

„Mädchen machen dies nicht, tun das nicht! Sei nicht zu lange draußen!“ usw., das wurde immer gesagt“ (Esra, 23: 2013 [3]).

Von ihrer Mutter hätte sie eher eine religiöse Erziehung erfahren. Dies sei allerdings das Einzige, was sie im Elternhaus erlernt habe, im Gegensatz zur Schule, wie sie sagt. Ihre Eltern hätten auch keinen großen Wert daraufgelegt, dass sie zur Schule ging beziehungsweise studierte. Die restliche Familie ihrer Eltern wohne in dörflich geprägten Regionen, da würden ihre Cousinen auch nicht studieren. Esra sei aber sehr an der Schule und an den dort vermittelten Themen interessiert gewesen. Allerdings stieß sie in der Schule wie auch zu Beginn ihres Studiums auf viele Probleme aufgrund des Kopftuchverbotes.

„Ich habe mein Kopftuch nie abgenommen, aber ich hatte immer Probleme, damit hineinzugehen, und habe dafür gekämpft. Im zweiten oder dritten Jahr meines Studiums wurde das Verbot dann aufgehoben. Meine letzten zwei Jahre konnte ich also so studieren“ (Esra, 23: 2013 [1]).

Während ihres Soziologiestudiums heiratete sie Usman und zog mit ihm in ihre jetzige Wohnung, die ebenfalls in Fatih liegt. Sie fand nach ihrem Studium eine Anstellung in der Stadtverwaltung Istanbul in einer Abteilung für

Menschen mit Behinderungen. Dort kläre sie die Eltern von Kindern mit einer Behinderung über ihre Rechte auf und organisiere soziale Veranstaltungen.

Zur Zeit des Interviews bestand ihr Alltag aus ihrer Arbeit und dem Haushalt. Nach der als stressig empfundenen Arbeit, für die sie hin und zurück je eineinhalb Stunden benötige, gehe sie in die Küche, kümmere sich um das Essen und danach um den Haushalt. Generell empfinde sie das Leben als Frau in der Türkei sehr schwierig, auch wenn ihr Leben nun mit ihrem Mann einfacher sei als noch zu Zeiten in ihrem Elternhaus.

„Wahrscheinlich würde ich direkt gerne der Mann sein (lacht). Frausein ist in der Türkei so schwer. Mir geht es in meinem jetzigen Zuhause besser als im letzten. Mein Mann ist entspannter, es ist kein Problem, wenn ich irgendwo hingehge oder etwas alleine mache. Deswegen fühle ich mich sicherer. Aber wegen der Rollenverteilung ... weil ich Usman, meinen Mann, kenne, macht er etwas, wenn er dazu Lust hat“ (Esra, 23: 2013 [25]).

Eine wirkliche freie Zeit habe sie selten, und wenn, dann treffe sie ihre Nachbarn im Haus, um mit diesen Tee zu trinken und zu reden. Einen eigenen Freundeskreis habe sie gar nicht, eher über Usman und den kleinen Kreis innerhalb der Nachbarschaft, die vorrangig ebenfalls aus Muslimen bestehe.

Fern sehe sie eher wenig, dafür verfolge sie lieber die Nachrichten oder Sonstiges im Internet. Nachrichten lese sie einmal in der Radikal⁵⁷ und in der Zaman, einer regierungsnahen Zeitung. Allerdings versuche sie, nicht zu viele Nachrichten zu lesen, da sie sich sonst stets darüber ärgere und Gedanken mache.

Traditionen empfinde sie einerseits kritisch, andererseits würden sie ihr auch Sicherheit vermitteln.

⁵⁷ Wie bereits beschrieben ist die Radikal eine eher regierungskritische Zeitung. Dies hat sie selbst aber nicht erwähnt.

„Wenn ich an Tradition denke, dann denke ich an [...] eine schöne und an eine konservative Seite. Etwas kommt zu uns und dem müssen wir etwas hinzufügen. Aber so ist es nicht, eher so, dass etwas immer weitergeflüstert wurde, dabei falsch verstanden und weitergegeben wurde und jetzt eine feste Regel geworden ist. Eigentlich ist es schön, dass wir nicht das Rad neu erfinden müssen. Wir lernen von unseren Eltern und unserem Umfeld. Und das zu würdigen, ist eigentlich toll. Aber das müssen wir zusammen mit uns selbst formen, finde ich. Und wir müssen es an unsere Zeit anpassen“ (Esra, 23: 2013 [14]).

Auch wenn sie selbst gar nicht nach Traditionen leben wolle, so tuen sie und ihr Umfeld es doch automatisch.

„Eigentlich ist alles [Tradition], z. B. meine Hochzeit. In der Türkei gibt es die Brautmitgift. Bevor ein Mädchen heiratet, werden Sachen zusammengelegt, Kopftücher, Gebetsteppiche. Die waren in meiner Mitgift. Oder dass ich ein Brautkleid getragen habe. Ich wollte das gar nicht so unbedingt. Aber notgedrungen habe ich es angezogen. Vor der Hochzeit wird Henna gemalt. Man heiratet nach bestimmten Regeln. Aber ansonsten sind auch die Teegläser in unseren Händen eine Tradition. Eigentlich ist gewissermaßen alles durch Tradition geformt“ (Esra, 23: 2013 [15]).

Immer wieder gab Esra kleine Hinweise darauf, dass sie das Leben als Frau aufgrund der Erwartungen, welche seitens ihres Umfeldes an sie gerichtet werden, selbst nicht positiv bewertet, sondern im Gegenteil selbst anders handeln würde, wenn sie die Freiheit dazu besäße. Gleichzeitig versuchte sie, die Vorgaben durch Traditionen oder das Umfeld auch zu rechtfertigen, da sie ihr gleichzeitig auch Sicherheit böten.

Beziehungen vor der Ehe stehe sie ähnlich zwiegespalten gegenüber. Einerseits glaube sie, dass es gut sei, sich vor der Ehe näher kennenzulernen. Andererseits sei es entspannter, wenn man dann zusammenwohne. Ein gemeinsames Leben in einer Wohnung vor der Ehe wäre undenkbar.

„Eigentlich habe ich zu einem Zeitpunkt geheiratet, an dem ich gar nicht an das Heiraten gedacht hätte. Ich hatte überhaupt nicht über so etwas nachgedacht, aber nachdem wir uns kennengelernt hatten, habe ich mir gesagt, wenn ich jemanden liebe und mit ihm langfristig zusammen sein will, dann heirate ich. In dieser Hinsicht war ich z. B. konservativ. Weil ich dachte, dass die Ehe konservativ ist. Aber eigentlich war das, wonach ich gesucht habe, konservativ. Aber ich finde es wichtig, dass die Menschen eine Zeit lang vor dem Heiraten zusammen sind, damit sie sich kennenlernen. Es gibt diesen mystischen Philosophen, der hat gesagt, dass die Menschen nach der Hochzeit in die Flitterwochen fahren, wobei sie eigentlich nach den Flitterwochen heiraten sollten. Denn dann würden sie sich vielleicht dazu entscheiden, nicht zu heiraten“ (Esra, 23: 2013 [26]).

Der Glaube hingegen stehe für sie im Zentrum ihrer Existenz. Er gäbe ihrer Existenz und der Existenz aller einen Sinn und solle nie vergessen werden. Sie selbst fühle sich dem Sufismus nah, eine eher mystischen Strömung des Islams.

„Ich faste, bete, versuche, mich der Religion angemessen zu kleiden. Es gibt im Sufismus den „nüfus mücadelesi“, das heißt, dass man immer versuchen sollte, etwas besser zu machen. Das versuche ich“ (Esra, 23: 2013 [17]).

In der Politik sollte die Religion ihres Erachtens keine Rolle spielen, zumindest nicht so, wie die aktuelle AKP Regierung dies versuche.

„Zurzeit geschehen sowieso Dinge im Namen der Religion, die aber eigentlich nichts mit der Religion zu tun haben. Ich sage nicht, dass Religion nur im Herzen der Menschen ist, denn wir zeigen sie automatisch nach außen hin. Wir sind gezwungen, sie zu zeigen und unser Leben nach ihr auszurichten. Wenn wir Muslime sind, dann sind wir Muslime und wenn wir Christen sind, dann sind wir eben Christen. Und im Umgang miteinander müssen wir darauf achten. Aber in der

Politik ist es in der Türkei anders. Die Republik hier ist keine islamische. Und das möchte ich auch nicht. Dass zurzeit die Regierung, also die AKP, muslimisch ist, beeinflusst mich überhaupt nicht. Ich wähle sie nicht, und dass sie muslimisch sind, wird das auch nicht ändern“ (Esra, 23: 2013 [18]).

Es gäbe für sie derzeit keine Partei, welcher sie ihre Stimme geben würde. Aus dieser Unzufriedenheit heraus setze sie sich weniger mit Politik auseinander, als sie eigentlich wolle. Dafür beteilige sie sich eher an Demonstrationen und in einer Gewerkschaft.

Esra habe ich als eine sehr blasse und zurückhaltende Frau wahrgenommen. Da sie ein wenig Englisch sprach, konnten wir uns bei manchen Gelegenheiten auch ungestört und allein unterhalten, ohne dass ihr Mann oder die Nachbarn Ebru und Adilcan dabei waren. In diesen Unterhaltungen war sie immer sehr daran interessiert, von meinem Leben zu erfahren, wie es ist, in andere Länder „allein“ zu reisen. Sie sehne sich danach, ebenfalls in ferne Länder zu fahren, und bedauere es sehr, dies noch nie geschafft zu haben. Bei den Treffen in ihrer Wohnung war sie stets darum bemüht, jegliche Höflichkeiten einzuhalten. Während ihr Mann mit mir im Wohnzimmer saß, brachte sie Tee und Gebäck. Gerade in Bezug auf bestimmte traditionelle Praktiken, die sie selbst gar nicht durchführen möchte, scheint sie sich stets an die Erwartungen ihrer Umgebung anzupassen. Als ich erzählte, dass ich trotz des Wunsches meiner zukünftigen Schwiegermutter nicht in einer Kirche heiraten werde, verschlug es ihr fast die Sprache. Sie schien teils besorgt, da ich mich nicht angemessen gegenüber der Familie verhalte, andererseits schien sie auch positiv überrascht, dass jemand so etwas tun kann. Bei ihnen sei dies nicht möglich.

5.3.2.5 Ebru

„Den Islam sehe ich nicht als einen Teil, es ist ein Ganzes“

Ebru ist 1986 in einem Dorf in der Nähe von Bursa geboren und dort mit sechs weiteren Geschwistern aufgewachsen. Ihr Vater sei Imam und habe gleichzeitig als Handwerker gearbeitet, um die neunköpfige Familie zu

versorgen. Die Familie hatte stets finanzielle Probleme, dennoch versuchten die Eltern, ihren Kindern sehr viel Aufmerksamkeit zu widmen. Die Zeit wurde hauptsächlich im Haus und eigenen Garten verbracht. Die für Ebru wichtigsten Ereignisse in ihrer Jugend beziehen sich auf die Probleme in der Schule aufgrund ihres Kopftuches. Sie erzählte, wie sie regelmäßig aus den Schulen oder den Zulassungsprüfungen für die weiterführenden Schulen „*rausgeschmissen*“ wurde, da es ihr mit getragendem Kopftuch nicht erlaubt wurde, am Unterricht oder an den Tests teilzunehmen. Ihre komplette Schullaufbahn sei dadurch bestimmt, dass es ihr in manchen Schulen zunächst erlaubt war, mit Kopftuch am Unterricht teilzunehmen, und es ihr dann nach einer Weile wieder verboten wurde. Auch wenn sie teilweise im Unterricht ihr Kopftuch abnahm, hätte sie dies nicht dauerhaft mit sich vereinbaren können. Einige ihrer Freunde hätten das Kopftuch während der Schule und auch des Studiums abgenommen. Dies wollte sie nicht, auch wenn ihre Familie ihr dazu riet. Aber sie war der Ansicht, dass ihr dieses Problem immer wieder begegnen würde, egal ob für die Wahl eines Studiums oder eines Berufes. Sie hätte den „*Respekt vor sich selbst verloren*“.

„Also diese Sache hat kein Ende, zumindest nicht in der Türkei. Ich habe mich so was nicht getraut und es kam mir sehr demütigend vor. Ich weiß nicht, in der Situation hätte ich nicht lernen können an der Schule wahrscheinlich, dann würde ich mich beispielsweise öffnen, ich wäre ein komplett offener Mensch. Es wäre für mich sehr schwierig gewesen, mal offen, mal geschlossen zu sein“ (Ebru, 27: 2012 [40]).

Nach dem zweiten Verweis von einer Schule entschied sie sich für eine Fernoberschule, um die Oberstufe beenden⁵⁸ zu können. In dieser Zeit lebte sie bei ihren Geschwistern in Istanbul. Nach dem Abschluss kehrte sie für zwei Jahre nach Bursa zurück und arbeitete in verschiedenen Jobs, ein Studium war ihr zu dieser Zeit aufgrund des Kopftuchverbotes verwehrt. Nach zwei Jahren kehrte sie wieder nach Istanbul zurück und engagierte sich auch aktiv

⁵⁸ Ein dritter Verweis hätte das endgültige Aus für ihre Schulkarriere bedeutet.

bei Demonstrationen gegen das Kopftuchverbot. In dieser Zeit erlebte sie, wie sie sagte, viel Gewalt auch durch die Polizei, welche die Demonstrationen auflöste. Erst im Jahr 2010 wurde das Kopftuchverbot an den Universitäten in der Türkei aufgehoben. Ebru bereitete sich, als sie 24 Jahre alt war, auf die Eignungstests vor. Es gelang ihr, einen Studienplatz in Istanbul zu „gewinnen“. So begann sie, Persisch zu studieren, allerdings hätte ihr Studium nach dieser ganzen Geschichte für sie keine große Bedeutung mehr.

„Eigentlich bedeutet es gar nichts, also für mich nicht, weil das ist so wie mit 50 Jahren sich zu verlieben. Es ist also absurd. Der Mensch sollte sich mit 18 oder 20 Jahren verlieben, es ist nichts, was man mit 60 Jahren ausleben kann. Ich gehe zwar jetzt zur Universität, ich habe halt die Möglichkeit und ich nutze sie aus. [...] Also das ist total aus der Logik heraus und weil ich die Möglichkeit nutzen möchte, aber natürlich hat es für mich jetzt eine besondere Bedeutung, aber die Zeit, an dem ich das sehr wollte, ist in der Vergangenheit geblieben. Als ich noch jung war. Als ich noch war“ (Ebru, 27: 2012 [46]).

Ebru befürchtet, dass die Aufhebung nicht allzu lang andauern wird. Sie hat das Gefühl, als würden sich viele in der Universität daran stören, dass es nun eine hohe Zahl an Studentinnen gibt, die ein Kopftuch oder vereinzelt sogar eine Burka tragen. Die Anspannung, dass der Zugang wieder aufgehoben wird, würde sie nicht überwinden können. Zudem störe sie an der Universität auch der Altersunterschied zu ihren Kommilitonen, da unter diesen fast nur junge und ihres Erachtens „*oberflächliche*“ Personen seien, mit denen sie keine enge Bindung aufbauen könne.

„An der Universität habe ich nicht viele Freunde, mit denen ich mich verstehe, weil es einen Altersunterschied gibt, denn sie sind beispielsweise 1993 geboren. Also die, die am ältesten sind, sind fünf Jahre jünger als ich. Also ich kann mich über Alltägliches mit ihnen unterhalten. Also so tiefer gehende Freundschaften habe ich nicht, weil wie soll ich sagen, die sind so „apolitisch“ und so Menschen, die nur für heute leben, [...] die

sind so dumm also, es gibt nicht so vieles, worüber ich mit ihnen reden könnte“ (Ebru, 27: 2012 [58]).

Ein Jahr vor ihrem Studium lernte sie Adilcan kennen, den sie nach drei Monaten bereits heiratete und mit dem sie in die nun gemeinsame Wohnung in Fatih zog.

Getraut wurden sie von ihrem Vater, der, wie sie sagt, sehr idealistisch in Bezug auf den Islam sei.

„Für ihn [ihren Vater] ist der Islam der Maßstab, ob etwas angemessen ist oder nicht. Als er uns verheiratet hat, hat er uns beispielsweise nur zwei Fragen gestellt, auch all meinen älteren Geschwistern. Er hat nicht gefragt, ob er [der zukünftige Ehemann] ein Haus hat, ob er studiert hat, nur ob er ein fleißiger Mensch ist und ob er betet. Die Besonderheiten, die er bei seinen Schwiegersöhnen sucht, ist das halt. Also ob er bei der Bundeswehr war oder so, woher seine Familie kommt, ob er Kurde ist oder so, also solche ethnischen Zwänge hat er keine“ (Ebru, 27: 2012 [50]).

Sowohl 2012 als auch 2013 arbeitete Ebru neben ihrem Studium in einem Buchladen ein paar Meter von der Wohnung in Fatih entfernt.

Die meisten ihrer Freunde würden ebenfalls in Fatih oder in der Nähe ihres Elternhauses wohnen. Sie treffe sich sehr häufig mit Freunden oder der Familie, meist zu Hause oder sie gehen in ein traditionelles Teehaus. Ab und an gehen sie auch in Taksim ins Kino. Ihre Freunde beschreibt sie als „Islamisten“, ähnlich „konservativ“ und „politisch“ interessiert wie sie selbst. Sie habe auch Freunde, die nicht studiert hätten oder auch nicht politisch seien, diese „sind dafür lebensstüchtig“, sie seien eher für die praktische Seite des Lebens gut. Auch wenn sie einige nicht religiöse Personen in ihrem Freundeskreis habe und mit diesen auch in Bezug auf Politik und Kultur gleicher Meinung sei, käme es mit diesen vor allem in Bezug auf Praktiken zu Konflikten.

„Aber mit denen komme ich bei manchen Themen überhaupt nicht auf einen Nenner. Aber wenn es um die Uni, Politik, Kultur usw. geht, passt es, weil wir eben ähnliche Interessen haben. Wenn es dagegen z. B. ums Heiraten, Kindererziehung oder ähnliche Themen geht, dann gehen unsere Meinungen sehr weit auseinander [...]. Mit denen fahre ich z. B. auch mal in die Ferien zu meiner Familie. Das war eine ganz neue Erfahrung für mich. Einmal sind wir zum Beispiel zusammen mit Adilcan dahin gefahren. Normalerweise ziehen sich alle meine Freundinnen geschlossener an, wenn sie bei einer Mutter sind. Aber sie [die Freundin] läuft generell sehr freizügig herum. Seeeehr freizügig, schön mit viel Dekolleté und wenig bedeckt. Aber unser Verhältnis ist so, dass ich ihr so etwas sagen kann, und das habe ich da auch gemacht. ‚Pass ein bisschen auf, was du anziehst, zieh dich besser nicht so freizügig an!‘ [...] Aber so ähnliche Sachen erlebe ich auch mit konservativen Freunden. Das hat meiner Meinung weniger damit zu tun, ob man religiös ist oder nicht, sondern damit, ob man sich der modernen Welt angepasst hat oder nicht. Davon gibt es unter meinen konservativen Freunden so viele. Wie erklär’ ich das am besten? Also wenn man sie z. B. für einen guten Zweck nach einer Geldspende fragt, dann haben sie nichts. Aber sie kaufen ständig das neuste iPhone. Wenn man sie fragt, würden sie auch sagen, dass sie konservativ und religiös sind. Aber nach meiner Auffassung von Religion sind sie das nicht“ (Ebru, 27: 2013 [1]).

Hier wird deutlich, dass es ihr nicht allein um das Bekenntnis zum Islam und das Durchführen dazugehöriger Praktiken auf privater Ebene geht, sondern um eine umfassende Ausrichtung der eigenen Lebensform an einer religiös orientierten Sozialmoral. Diese wiederum steht in ihrem Denken im Widerspruch zu den Praktiken der „modernen Welt.“ Passt man sich diesen, zum Beispiel bezogen auf moderne Konsumpraktiken, an, entspreche man nicht ihrem Bild eines „guten Muslims.“ Eine Priorität in ihrem Leben sei es, selbst ein guter Mensch und eine gute Muslimin zu sein. Sie versuche, alle Regeln, Praktiken und Vorgaben zu erfüllen, die es dazu braucht. Hier wird ersichtlich, dass die Vorstellung, ein guter Mensch zu sein, ebenso an das

Praktizieren muslimischer Normen und Regeln gebunden ist. Dazu gehören für sie die täglichen Gebete, das Fasten während des Ramadans, die Almosenabgabe und das entsprechende Begehen der religiösen Feste. Darüber hinaus lasse sie sich, obwohl sie dies gerne tun würde, nicht tätowieren, da der Islam es ihr verbiete, an ihrem Körper solche dauerhaften Veränderungen vorzunehmen.

„Den Islam sehe ich nicht als einen Teil. Es ist etwas Großes, ein Ganzes. Es redet von einem Leben, und alles, was dieses Leben verlangt, versuche ich zu erfüllen. Dazu gehört auch, ein guter Mensch zu sein, ein vertrauenswürdiger Mensch zu sein, also auch, dass man seine Versprechen hält, alles gehört dazu. Also, das ist wie unser Prophet“ (Ebru, 27: 2012 [180]).

In Bezug auf ihr weiteres Leben sei sie teils sehr traditionell eingestellt.

„Also eine Seite von mir ist sehr traditionell, wie soll ich es sagen, also eine Seite von mir will nicht aus dem Haus gehen, immer im Haus sein und sich um etwas kümmern, Kinder kriegen und zu Hause bleiben. [...] Wenn der Mann arbeitet und die Frau zu Hause ist, dann, was soll ich sagen, dann muss sie natürlich daheimbleiben, Essen kochen und so. Das ist etwas Natürliches“ (Ebru, 27: 2012 [154]).

Entsprechend ist die Rollenaufteilung, spätestens wenn ein Kind hinzukommt, keine Aushandlungssache, sondern unterliegt quasi einem natürlichen Gesetz, nach welchem die Frau für die Kindererziehung und das Innere des Hauses zuständig ist. Allerdings wisse sie nicht, wie sie so ein Leben tatsächlich finden würde, da sie es zu dem Zeitpunkt noch nicht ausprobiert hätte. Da Adilcan und sie derzeit beide arbeiten und an die Universität gehen, also beide außerhalb des Hauses beschäftigt sind, teilen sie sich die Arbeit im Haus. Aber sie habe nicht das Bedürfnis, dies so weiterzuführen, um eine eigene Karriere voranzutreiben. Traditionen erscheinen für Ebru als sinnvoll und verständlich, da sie für das „Funktionieren der Bevölkerung sehr wichtige Dinge“ seien, sie gäben den Menschen moralische Grenzen. Im Umkehrschluss

bedeutet dies, dass ihres Erachtens eine Gesellschaft ohne Traditionen nicht funktionieren würde. Andererseits gäbe es in der Türkei auch viele Traditionen, die ihr unlogisch erscheinen und das Leben der Menschen unnötig erschweren wie beispielsweise ein zu hoher Brautpreis, sodass es für manche Männer sehr schwer sei, überhaupt zu heiraten. An dieser Stelle wird entsprechend nicht die Praxis des Heiratens, um gemeinsam leben zu können, kritisiert, sondern nur diejenige Tradition, die dies verhindert.

Eine voreheliche Beziehung wäre für sie ebenso nicht infrage gekommen. Diese Unsicherheit und das „Rumprobieren“ empfinde sie als eine Last und würde dann in einer Ehe negativ zutage treten. Homosexuelle Beziehungen deklariert sie als „Krankheit“, sie möchte „so etwas“ nicht in ihrer Nähe wissen. Dabei wählt sie extreme Ausdrücke, nicht nur dass sie dies nicht in ihrem Umfeld sehen möchte, es müsse „bekämpft“ werden.

Also lass es mich so sagen, ich nehme das wie eine Krankheit oder so wahr und es muss bekämpft werden. [...] Als ob das durch eine Unbefriedigung entstehen würde. [...] Ansonsten gibt es Homosexualität schon immer, aber auf der anderen Seite gibt es auch eine klare Sache, die der Islam in der Hinsicht vorschreibt. Eine klare Darstellung und islamische Homosexuelle gibt es auch, aber er oder sie entscheidet sich, das nicht auszuleben. Er oder sie weiß, dass er/sie sich nicht für Frauen oder Männern interessiert, aber das lebt er/sie aktiv im Leben nicht aus. [...] Aber wenn ich die Geschichten höre, dann hängt es im Allgemeinen von einer traumatischen Erfahrung aus deren Vergangenheit ab, Vergewaltigung oder so, also ob das das Ergebnis solcher Ereignisse wäre, so verstehe ich die Homosexualität. Vielleicht ist das auch nicht so, ich weiß es nicht. Vielleicht liegt Homosexualität wirklich in der Natur des Menschen oder so, aber ich kann das nicht verstehen oder es ist auch nicht etwas, dass ich im näheren Umfeld meines Lebens gestatten könnte. [...] Aber das kommt dann auch von meinen muslimischen Reflexen. Aber wenn das wirklich eine sexuelle Entscheidung ist und es so etwas gibt,

ich weiß nicht, die haben es echt schwer, Gott möge ihnen helfen“ (Ebru, 27: 2012 [158]).

Homosexualität diskutiert Ebru hier auf zwei unterschiedlichen Ebenen. Zum einen auf der religiösen Ebene, wobei das Ausleben homosexueller Praktiken im Islam verboten ist. Zum anderen definiert sie Homosexualität für sich als eine Krankheit, als etwas Pathologisches, das ihres Erachtens nur durch erlebte Traumata entstehen kann. Dementsprechend stellt Homosexualität für sie eine Störung des normalen Zustandes des Menschen dar und rechtfertigt dadurch ihren Wunsch, diesen zu beseitigen. Ähnlich argumentiert sie in Bezug auf voreheliche Beziehungen oder moderne, konsumorientierte Lebensstile. Dies alles seien Abweichungen von einem natürlichen Zustand, die sowohl für die Individuen selbst als auch für die ganze Gesellschaft schädlich sind.

Diese Einstellung versucht sie auch im Rahmen ihrer Tätigkeit in einem von ihr und Freunden gegründeten Kulturverein weiterzutragen. Ziel sei es zu verstehen, wie das „Volk funktioniere“, und dieses aufzuklären hinsichtlich der entstandenen „Volksverachtung durch die kemalistische Erziehung“.

„Es geht darum, besser verstehen zu können, wie das Volk lebt und wie das Volk funktioniert, darum geht es. [...] Denn in der Türkei gibt es eine aufgeklärte Gruppe und Sachen, die sie vorschreiben, und es gibt deren Art, wie sie die Bevölkerung sehen. Wie soll ich das sagen, beispielsweise das Volk ist bescheuert, sie wählen die AKP [...] In der Türkei gibt es so eine Gruppe und abgesehen von ihnen noch eine andere Gruppe, die größer ist, eigentlich die richtige, also das Volk eigentlich. [...] Das zu verstehen, und in uns, ähm, die aus der Kemalistischen Erziehung entstandene Volksverachtung, die Demütigung des Volkes und solche Sachen zu vernichten, diese Basis zu verstehen und so“ (Ebru, 27: 2012 [142]).

Dabei bezieht sich ihre Kritik an der AKP auf deren neoliberale Wirtschaftsausrichtung. Sie selbst wählt an Mangel an Alternativen sehr wohl

ebenfalls die AKP. Mit der Einstellung gegenüber dem Kemalismus verbinde sie auch das „türkische Konzept der Modernität“. Dies sei ein „Gebilde ohne Rückgrat“, welches in jegliche gesellschaftliche Diskussion und in jede Lebensform eingedrungen sei.

„Das hat aber nicht nur etwas mit der Lebensform zu tun, es betrifft alles. Kopftücher, Kindererziehung, Ausbildung, Kino, visuelle Dinge; in jedem Bereich gibt es Trends, die einem präsentiert werden. Modernität in der Türkei ist meiner Meinung nach ungefähr so etwas. Es ist kein Konzept, das auf bestimmten Grundsätzen beruht, wie es im Westen der Fall ist. In der Türkei ist es etwas Konstruiertes“ (Ebru, 27: 2013 [10]).

Der Wandel mit der kemalistischen „Revolution“ sei in der Türkei zu schnell vonstattengegangen und war für die Bevölkerung ein „traumatisches Erlebnis“. Das konstruierte und aufoktroierte Verständnis der Modernität in der Türkei sei ihres Erachtens ein leeres, unsinniges Konzept und beziehe sich hauptsächlich auf die Bereiche des Lebensstils und des Konsumverhaltens. Diese moderne Lebensweise, in der sich alles nur um materielle Dinge drehe, betitelt sie als „oberflächlich und dumm.“ Aus diesem Grund lehne sie auch die Nutzung sozialer Netzwerke entschieden ab.

„Weil ich das alles als sehr absurd ansehe. Das ist Zeitverlust und für mich ist das eine andere Ebene der Pornografie. Als ob die Menschen ihr unglückliches, armseliges Leben mit einem guten glücklichen Leben auszutauschen versuchen und so, und dass sie das so versuchen wiederzugeben. Dass sie sich selbst, ihre Kinder, ihre Männer, die Orte, die sie besuchen, ihre Freunde, andauernd versuchen zu zeigen, wie glücklich sie sind, wie oft sie um die Welt kommen, wie sehr sie sich amüsieren, ah ja wir haben Spaß, Party und so. Mir kommt das alles so dumm vor. Ich habe nicht das Bedürfnis, so etwas zu machen. Ich bin gut so“ (Ebru, 27: 2012 [106]).

Trotz dieses „angeblich modernen“ Verständnisses hielten Kemalisten gleichzeitig im Jahr 2013 an ihren „konservativen“ Vorstellungen fest, dass

Frauen mit Kopftuch nicht an der Universität studieren oder als Beamtinnen arbeiten sollten.

„Zum Beispiel ist es jetzt erlaubt, als Beamtin Kopftuch zu tragen. Und das ist für die Kemalisten sehr übel. Denn es gibt kein Gegengewicht zu diesem Konservatismus. Damit kommen sie nicht zurecht. Sie können nicht einfach sagen ‚Wir sind im Jahr 2013, werden Mitglied in der EU werden, die Menschen sind frei, wer will, soll arbeiten, wer nicht, der nicht. Kopftuchträgerinnen sollen studieren und arbeiten.‘ Sie schaffen es nicht, dies mit der Idee der Freiheit zu verbinden“ (Ebru, 27: 2013 [11]).

Im Jahr 2012 war Ebru noch sehr kritisch gegenüber der AKP. Aus Mangel an einer anderen für sie wählbaren Partei vergab sie dennoch ihre Stimme an „Tayyip“. Die Unterstützung der AKP wuchs nach den Gezi-Park-Protesten. Sie versuchte, auch Freunde zu mobilisieren, die gleiche Wahl zu treffen. Sie habe Angst, wenn „die anderen wieder an die Macht“ kommen.

„Normalerweise wähle ich für Tayyip, weil ich denke, dass wenn ich nicht für ihn stimme, dann bekommt die CHP mehr Stimmen. [...] Wahrscheinlich würde ich morgen wieder ihn wählen, weil es momentan keine andere Option gibt. [...] CHP geht eh nicht, MHP sind nationalistisch, die wähle ich eh nicht. Ich weiß es nicht, vielleicht die Sadik-Partei, aber das hat keinen Sinn, also zehn Leute wählen die Sadik-Partei und du bist dann die elfte Person und somit gewinnen die anderen. Deswegen denke ich, dass ich die AK-Partei wählen würde, aber das kommt auf den Tag an. Ich würde die AK-Partei wählen, obwohl ich die AK-Partei nicht unterstütze [...]“ (Ebru, 27: 2012 [192]).

Über den Einfluss und die Aktionen der Mitglieder der AKP gibt Ebru sehr widersprüchliche Aussagen. Einerseits empfinde sie es unsinnig, dass ein

AKP-Politiker das zu freizügige Outfit einer Fernsehmoderatorin kritisiert hat⁵⁹.

„Das ist bescheuert. Also das, was der Politiker gemacht hat. Es ist doch bald Opferfest, das ist, als würde man auf dem Viehmarkt sagen ‚Wie könnt ihr denn Lämmer verkaufen?‘ Mann, das ist ein Viehmarkt! Natürlich werden da Lämmer verkauft, Kühe usw. Und Fernsehen ist Fernsehen. Da wird nun mal auf eine Art mit Frauenkörpern Geld gemacht. Die werden gezeigt und daher kommt die Quote. Da kann man im Speziellen nichts kritisieren. Die Moderatorin ist zu freizügig angezogen. Ja und? Warum nicht? Sind wir hier in Saudi-Arabien? Wie willst du das denn verhindern? Das ist sowieso eine freie Entscheidung. Auf der Straße kann man auch so herumlaufen. Wenn man das auf der Straße kann, dann auch im Fernsehen“ (Ebru, 27: 2013 [13]).

Andererseits kritisiert sie, dass nicht mehr Einfluss auf die „Medienbosse“ genommen wird, die solche und andere moralisch verwerflichen Sendungen zeigen. Da hätten die Politiker zu wenig Macht über die einzelnen Sender. Es sei einfach, die Moderatorin zu beschimpfen, aber mit den Verantwortlichen können die Politiker es nicht aufnehmen. Andererseits empfindet sie auch die Diskussionen darum wie auch über das durch die AKP eingeführte Verbot, nach 23 Uhr Alkohol zu verkaufen, vollkommen „übertrieben“. Diese neue Regelung würde erstens so und so nicht überall wirklich umgesetzt und zweitens müsse man dies aus einer sicherheitspolitischen und gesundheitspolitischen Perspektive sehen. In diesen Diskussionen sehe sie diese Angst der Kemalisten, dass die Türkei in Zukunft islamisiert werden würde.

„Erst mal würde ich die Ängste und Vorurteile der Menschen nehmen. Die von Kemalisten und so, dass wir sie fertigmachen wollen usw. Solche Überzeugungen würde ich ändern wollen, denn manche glauben das

⁵⁹ Ein Geschehnis, welches während meines Aufenthaltes groß in den Medien berichtet wurde und von einigen meiner Interviewpartner angesprochen wurde.

ernsthaft! Dass es einen Putsch geben wird, die Scharia eingeführt wird, wir Burkas tragen werden usw. Es gibt immer noch Leute, die das denken. Das finde ich echt merkwürdig. Unfassbar, als würden sie über Atlantis sprechen. Echt komisch, ich kann nicht glauben, dass das immer noch Leute denken, das würde ich also ändern wollen“ (Ebru, 27: 2013 [20]).

Ein solches System würde selbst sie sich nicht wünschen, sie hätte während ihrer Reise in den Iran erfahren, was es aus einer Gesellschaft macht, wenn die Religion vom Staat den Menschen aufgezwungen wird. Dies hätte im Iran eine falsche Wahrnehmung des Islams erzeugt.

„In der Türkei ist in der Hinsicht diese Freiheit da, also dass geschlossene und offene Menschen zusammenleben können und so, also dass es in Bezug auf Klamotten oder so auf der Straße, also im aktiven Leben, wenn man will, in die Kneipe gehen kann, wenn man will, in die Moschee gehen kann und so. Dort gibt es eigentlich keine Kneipen, aber die Menschen gehen trotzdem. Es gibt kein Alkohol, aber sie trinken trotzdem“ (Ebru, 27: 2012 [176]).

Dennoch wünsche sie sich, dass religiöse Werte in der türkischen Gesellschaft einen höheren Stellenwert erhalten oder diese zumindest frei ausgeübt werden können. Sie kritisiert, dass aufgrund der Verankerung des Laizismus in der türkischen Verfassung es immer noch ein vorgeschriebenes Mindestalter für den Besuch einer Koranschule gäbe.

Wie schon bei Adilcan beschrieben, konnte während der Forschungsaufenthalte sehr viel Zeit mit Ebru und ihrem Mann verbracht werden. Sofern ich allein zu Gast war, legte Ebru das Kopftuch ab. Unter dem Kopftuch kam 2012 eine pink gefärbte Haarsträhne zum Vorschein. Die einzige erlaubte Form, etwas an ihrem Körper zu ändern, wie sie sagte. Ihre Kleidung bestand, sofern sie das Haus verließ oder männliche Gäste vorbeikamen, immer aus mehreren bunten Lagen. Sie trug meist lange Hosen und darüber lange bunten Kleider oder Tuniken. Sobald sie das Haus verließ, zog sie sich

zusätzlich über ihr Kopftuch ein weiteres großes Tuch sowie einen Mantel über. Generell verhielt sie sich mir gegenüber extrem freizügig, fast freundschaftlich. Sie erklärte jegliche Bräuche, die beispielsweise mit den „Geboten der Gastfreundschaft“ verbunden waren, die sie zu jeder Zeit erfüllte und andersherum, als sie bei mir zu Gast war, auch einforderte. Ebru ist als eine sehr aufbrausende und energische, redselige Person zu beschreiben, die ihre Ansichten klar durchsetzt. Dabei treten häufig ihre oft sehr abwertenden Haltungen gegenüber „modernen“, materiell eingestellten, „oberflächlichen“ Menschen zutage. Dies wurde unter anderem in Bezug auf meine Vermieterin in Istanbul sehr deutlich. Ebru wollte ein Bild derjenigen Frau sehen, die mir für einen „solch horrenden“ Preis ein Zimmer in ihrer Wohnung vermietet. Obwohl sie die Frau nie kennengelernt hat, ließ sie kein gutes Haar an ihr sowie dem Stadtviertel Cihangir. Ebru versuchte mich bei jeder Gelegenheit davon zu überzeugen, doch dort aus- und dafür in ihrer Wohnung, natürlich als Gast, einzuziehen. Wenn einer meiner Besuche in ihrer Wohnung bis in den Abend dauerte, wollte sie mich nicht mehr die Strecke nach Cihangir fahren lassen, da es dort nicht sicher sei. Generell sei die Gegend um Cihangir kein guter Stadtteil für mich und würde in keiner Weise das „wahre Istanbul präsentieren“.

5.3.2.6 Usman

„Die Religion sagt mir eigentlich, wie ich leben soll“

Usman wurde 1981 in Istanbul Nurtepe geboren. Als Usman sechs Jahre alt war, zog seine Familie in einen infrastrukturell noch nicht erschlossenen Stadtteil von Istanbul. Dort wuchs er in einer sehr dörflichen Struktur auf. Seine Eltern besaßen Ziegen und Hühner und der nächste Bus in die Stadt war nur durch einen Fußmarsch von 40 Minuten erreichbar. Usman habe dieses Leben dort sehr genossen, insbesondere aufgrund des hohen Anteils an sunnitischen Muslimen.

„Beylikdüzü, Haramdere [...] war für mich toll, weil da religiöse Menschen gelebt haben. Es ist zwar jeder Muslim, aber es gibt auch

Aleviten, meine Familie ist nämlich alevitisch, da waren auch Sunniten, es war ein Ort voller Glaubender [...]. Deswegen bin ich also in so einer religiösen Atmosphäre groß geworden. Es gab sowohl die eigenen Gebetshäuser der Aleviten als auch Moscheen. Das gab es in Istanbul eine sehr lange Zeit lang nirgendwo. Das war für mich wichtig“ (Usman, 32: 2013 [4]).

Als er dann in die weiterführende Schule ging, sind er und seine Familie wieder nach Nurtepe gezogen. Da sei das Umfeld weniger religiös gewesen, was ihm sehr missfiel. Mit 19 Jahren begann er, sich dem sunnitischen Islam zuzuwenden. Dies führte zu einem Bruch mit vielen seiner damaligen Freunde, führte aber auch zu Problemen innerhalb seiner Familie.

„Aber es ist so, dass mein Verhältnis zu meiner Familie schwierig wurde, seit ich angefangen habe zu beten, weil sie ja Aleviten sind. Sie wollten das nicht“ (Usman, 32: 2013 [6]).

Seine Eltern seien kaum bis gar nicht religiös gewesen und hätten ihm deswegen auch keine religiöse Erziehung zu kommen lassen. Da auch seine Eltern keinen beziehungsweise „nur einen Volksschulabschluss“ besaßen, seien sie auch nicht daran interessiert gewesen, ihren Kindern eine möglichst gute Ausbildung zu ermöglichen.

„Meine Mutter war Analphabetin, mein Vater hat nur die Volksschule besucht, bis er 15 war. Deswegen hatten sie durchschnittliche Erwartungen und Forderungen. ‚Geh zur Schule und finde eine Arbeit!‘ Aber so einen Druck, dass ich Karriere machen soll oder so, habe ich nie empfunden. Ich hätte das sogar gerne gehabt, einen gewissen Druck. Später hatte ich einen Freund, dessen Eltern waren belesen, gebildet, intellektuell, sie waren an guten Schulen und Universitäten. Bei mir war das nicht so. Das habe ich ein wenig beneidet, ich wollte auch, dass meine Eltern so sind“ (Usman, 32: 2013 [14]).

Nach seinem Gymnasialabschluss habe er zweimal ein Studium begonnen, beide aber nach einer gewissen Zeit abgebrochen. Mittlerweile arbeitet er in einer Nachrichtenagentur, ist verheiratet und lebt mit seiner Frau in einer Wohnung in Fatih.

In seiner Freizeit tue er nicht viel, früher habe er viel gelesen, dies tue er nicht mehr. Er schaue gern und viel fern, vor allem Fußballspiele. Er sei der einzige im Freundeskreis, der so viel fernschaut. Ihm sei bewusst, dass dies nicht gut sei.

„Also Fernsehen ist eigentlich nicht gut. Wenn ich nicht schauen würde, wäre es besser“ (Usman, 32: 2013 [22]).

Nachrichten erfahre er neben dem Fernsehen auch über das Internet, wobei er über Twitter verschiedenen Journalisten und auch Schriftstellern folge. Ein- bis zweimal in der Woche treffe er sich mit „engen Freunden“ zu einem Kurs, in dem sie sich hauptsächlich mit dem Sufismus auseinandersetzen. Die Wochenenden verbringe er meist daheim oder mit seinen Nachbarn im selben Haus.

Traditionen verbinde er hauptsächlich mit Religion, auch weil diejenigen Traditionen, die eher auf regionalen Ursprüngen basieren, aufgrund „der Modernisierung“ immer weniger würden.

„Für mich ist Tradition zu einem sehr großen Teil Religion. Warum ist Tradition entstanden? Wegen der Religion. Zweitens: Ich bin ein Türke oder besser gesagt jemand, der in der Türkei wohnt. Von der Nationalität her bin ich Türke“ (Usman, 32: 2013 [29]).

Die Religion und sein Glaube seien für ihn das einzig sinnstiftende im Leben, ohne dies wäre die Zeit zwischen Geburt und Tod für ihn bedeutungslos.

Denn wenn ich nicht gläubig wäre, wäre dieses Leben wahrscheinlich sehr schwer für mich [...] weil ich sonst nicht gewusst hätte, was der Sinn des Lebens ist [...]. Der Mensch hat zwei Gewissheiten, eine ist die Geburt,

die andere der Tod. Das dazwischen ist für mich letztendlich leer. Das glaube ich. Deswegen sagt mir die Religion, d. h. Gott: ‚Ich habe euch erschaffen und diese Welt ist leer. Deswegen müsst ihr, um wirklich auf eine gute Weise zu leben, dies machen und jenes unterlassen.‘ [...] Diese Welt hat eine Gewissheit. Wenn es eine gibt, dann erfahre ich die nur von der Religion“ (Usman, 32: 2013 [35]).

Grundsätzlich versuche er, alle Regeln, die ihm der Islam vorgibt, auch einzuhalten. Er versuche, fünfmal am Tag zu beten und stets, wie es im Sufismus gelehrt wird, an Gott und an Mohammed den Propheten zu denken und diese nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. So hält er es mit den Ritualen an den Festtagen, aber auch mit den Vorgaben, nicht zu lügen.

„Die Religion sagt mir eigentlich, wie ich leben soll“ (Usman, 32: 2013 [44]).

Usman würde es gerne sehen, wenn religiöse Regeln in der gesamten Gesellschaft eine größere Rolle spielen würden, zumindest in Bezug auf die Freiheit, diese ausleben zu können. Usman fühlt sich persönlich in dem Vollzug seiner religiösen Praktiken eingeschränkt.

„Wenn das Leben religiöser wäre, d. h. religiöse Regeln gelten würden, dann würde es uns allen viel besser gehen. Aber da gibt es ein Problem, das ist für mich gewissermaßen ambivalent. Zurzeit leben wir ein säkulares Leben, z. B. gibt es Menschen, die stark auf religiöse Regeln reagieren. Sie sind sehr rigide. Wenn ich mein Gebet verrichten möchte, sagen sie, dass ich das nicht machen soll“ (Usman, 32: 2013 [46]).

Die derzeitig regierende AKP-Partei sei für ihn nicht muslimisch, wie es die Hälfte der Türkei behauptete. Generell würde in der Türkei Politik sehr schlecht geführt, egal von welcher Partei. Die Aufhebung des Kopftuchverbotes sei natürlich gut gewesen, nur kam es viel zu spät.

„Ich finde, dass die Entscheidung viel zu spät kam. Es ist so ein bescheuertes und absurdes Verbot. Weil es eigentlich ein Ergebnis des

Modernisierungsprozesses der Türkei ist. Da hieß es: Religion soll nicht im öffentlichen Raum gelebt werden. Das ist das, was all diese Menschen bewegt. Deswegen hat das Verbot einen symbolischen Wert für die Menschen. Sie haben gedacht, dass sie die Religion aus dem öffentlichen Leben bannen können, indem sie dieses Symbol bannen. Und das haben sie lange so getan. Damit haben sich viele Mädchen und Frauen herumgequält, waren benachteiligt und ihnen wurde das Leben schwermgemacht.“ (Usman, 32: 2013 [50]).

Allerdings kritisiert er auch die AKP dafür, dass sie ihre „ganze Politik auf das Kopftuchthema aufgebaut“ hätte, da das „Kopftuchverbot einen richtigen politischen Diskurs“ verhindert hätte.

„Sei es wirtschaftlich gesehen oder bezüglich der internationalen Beziehungen, sie machen nichts aus einer religiösen Motivation heraus, auf religiösen Grundsätzen beruhend. Ich sag mal so: Die meisten Menschen, die diese Regierung nicht wählen, sind wütend auf sie, weil sie Islamisten seien. Und ich bin wütend auf die Regierung, weil sie zu wenig islamisch ist“ (Usman, 32: 2013 [89]).

Die AKP würde ebenso das „Moderne“ fördern, damit verbinde er die „aktuelle, kapitalistische, künstliche und säkulare Welt“, welche er sehr negativ bewertet. Aus dieser Unzufriedenheit heraus gehe er nicht mehr wählen.

„Deswegen heißt Modernität für mich, dass Menschen sich von sich selbst entfernen. Und weil ich gläubig bin, heißt es für mich auch, dass man sich von der Religion entfernt[...]. Aber was zurzeit passiert, ist etwas anderes. Der Wandel ist zu schnell und das ist nicht menschlich. Ich glaube nicht, dass das menschlich ist. Mittlerweile haben die Menschen sowieso vergessen, warum sie leben. Das ist für mich Modernität“ (Usman, 32: 2013 [64]).

Das moderne Leben habe auch dazu geführt, dass es keine „richtige“ Rollenverteilung mehr gebe. Die Zeiten wie bei seinen Eltern, in denen der Mann arbeiten ging und das Geld verdient, während die Frau zu Hause blieb, seien vorbei. Dies sei problematisch für die Gesellschaft und auch für ihn.

„Ja schon, zurzeit lebe ich so ein Leben nicht. Z. B. arbeiten ich und meine Frau auch. Wir beide sind Individuen. Aber so sollte es eigentlich nicht sein. Ich bin eigentlich kein Mann, ich bin ein kastrierter Mann. Und meine Frau ist eigentlich auch keine Frau, sondern eine kastrierte Frau. Ich bin ein bisschen feminin geworden und sie ein bisschen maskulin. Und in der Mitte treffen wir uns. Das ist bei den meisten so zurzeit. Dabei habe ich einige Rollenvorstellungen, die ich nicht umsetze. Die würde ich eigentlich gerne verwirklichen [...]. Ich denke auch, dass das niemand gut hinbekommt. Die meisten Probleme unserer Gesellschaft kommen davon, dass wir diese Rollenverteilungen nicht gut hinbekommen. Ich habe keine typische Rolle, genauso wenig wie meine Frau. Ein bisschen ja, ein bisschen nein. Manchmal bin ich der Mann. Wenn meine Frau Angst vor etwas hat und ich sie beschütze, dann fühle ich mich männlich. Aber das ist nur manchmal so. Meistens ist es nicht so. Ich bin Usman und bei mir ist meine Frau Esra. Wir sind quasi gleich“ (Usman, 32: 2013 [68]).

Auch hier lässt sich in diesen Aussagen wieder der Bezug zu etwas Krankhaftem herstellen, das moderne Leben sei abnorm, weiche ab von der natürlichen Gegebenheit der Menschen. Das Natürliche wiederum ist in seinen Vorstellungen eng mit der Religion verbunden. Sobald man sich von dieser und den darin enthaltenen Anweisungen zu einem richtigen Leben entferne, gehe auch der Sinn des Lebens verloren. Anlehnend an Usmans Vorstellungen von Geschlechterrollen empfindet er den „aktuellen“ Umgang mit Homosexualität sehr schwierig.

„Erstens, dass es für mich religiös gesehen keine richtige Beziehung ist. Wenn ich weiß, dass Ahmet oder Ayse homosexuell sind, ist das nicht richtig, sie sündigen. In der Religion gibt es etwas, dass wir natürliche Veranlagung nennen. Wenn ich ein Mann bin, muss ich wie ein Mann sein, und wenn ich eine Frau bin, muss ich wie eine Frau sein. Deren Eigenschaften sind ungefähr bekannt. Nicht nur physisch gesehen, dass wir einen Penis oder Brüste haben. Darüber hinaus gibt es bestimmte Tatsachen. Und Homosexualität kommt mir vor wie etwas, dass dieses aushebelt und auch wie eine Krankheit“ (Usman, 32: 2013 [79]).

In früheren Zeiten hätte es auch Homosexualität gegeben, allerdings hätten sich die Menschen nicht darüber definiert. Heute sei es Teil der Identität und fast ein politisches Statement.

„Wenn du mich fragst, was ich bin, dann antworte ich: Moslem. Ein Homosexueller sagt, dass er homosexuell ist. So eine Definition gibt es nicht [...]. Aber Homosexualität ist zurzeit so etwas. Die ganze Existenz wird darüber definiert [...]. Das kommt mir problematisch vor [...]. Deswegen zeigt es meiner Meinung psychische Probleme auf. Ich denke, dass die sexuelle Orientierung der Menschen sie davon abhält, zu versuchen zu verstehen, warum sie auf der Welt sind“ (Usman, 32: 2013 [80]).

Ähnlich problematisch empfindet er den laxen Umgang innerhalb der Gesellschaft mit vorehelichen Beziehungen. Er glaube durchaus daran, wie es seine Religion vorschreibt, dass es Sünde sei, voreheliche Beziehungen zu haben. Dieses stete Ausprobieren, ob ein Partner der oder die Richtige sei, führe nicht zu einer gesunden Beziehung. Er würde es befürworten, wenn dies gesetzlich festgelegt wäre. Ihm sei aber bewusst, dass ihn für so eine Forderung alle auslachen würden und ihn gar als „faschistisch“ bezeichnen würden.

„Aber wenn es eine Regel gäbe, dass das Flirten verboten wäre, dann würden sie das ernster nehmen [...]. Aber das geht natürlich nicht in

dieser Gesellschaft. Wenn ich jetzt rausgehen und sagen würde, dass die Menschen nicht miteinander flirten sollten, weil es schlecht ist, und dass es verboten und verhindert werden sollte, ich meinen Kindern nicht erlauben würde zu flirten, dann würden die Menschen mich auslachen. Dann würden sie wütend werden, mich konservativ nennen, mich Faschist nennen“ (Usman, 32: 2013 [75]).

Im Gegenzug würde ihm aber das moderne Leben aufzwingen, vor der Ehe Freundinnen zu haben.

„Für mich ist der größte Verursacher von Gewalt das moderne Leben selbst. Es sagt z. B., dass man flirten soll. Ich hatte z. B., bevor ich geheiratet habe, einige Freundinnen. Die habe ich enttäuscht, sie haben mich enttäuscht usw. Aber das haben sie mir aufgezwungen. Das ist für mich eine Form von Gewalt. Gewalt ist nicht nur physisch“ (Usman, 32: 2013 [76]).

In Usmans Aussagen wird immer wieder der innere Widerspruch in seinen normativen Ansprüchen sichtbar. Einerseits kritisiert er wie auch die anderen Interviewpartner aus dieser Lebensform, dass er durch das kemalistische System an der Ausübung seiner religiösen Praktiken gehindert wird. Entsprechend lehnt er dieses Eingreifen des Staates in die als natürlich und normal empfundene religiöse Lebensform ab. Andererseits würde er genau ein solches staatliches Eingreifen in Bezug auf die Einhaltung der für ihn wichtigen religiösen Moralvorstellungen befürworten, unabhängig davon, dass ein solches in der jetzigen Gesellschaft nicht realisierbar wäre.

5.4 Die observant muslimisch-laizistische Konfliktlinie als sozial konventionalisiertes praktisches Wissen

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln zum einen die Entstehung sowie die Transformation einer observant muslimisch-laizistischen Cleavage und zum anderen die sich teils divergent gegenüberstehenden Lebensformen innerhalb Istanbuls entlang eines atheistischen beziehungsweise muslimischen Orientierungsrahmens samt ihrer Prägung des physischen Raums im Fallbeispiel Istanbul gezeigt werden konnten, gilt es nun, der dritten Fragestellung der vorliegenden Arbeit nachzugehen. Inwieweit kann man anhand der Differenzen zwischen den beiden untersuchten sozialen Gruppen auf ein Bestehen und Wirken der historisch entstandenen Cleavage schließen? Die in Kapitel 5.3 vorgenommene Kategorisierung verweist zunächst nur auf vorhandene differente Referenzsysteme innerhalb der türkischen Bevölkerung, die sich in unterschiedlichen Lebensformen und somit Praktiken sowie Vorstellungen der Lebensgestaltung niederschlagen. Im Folgenden werden nun mithilfe der in Kapitel 3.4 herausgearbeiteten theoretischen Folie die aufgezeigten divergenten Praxiskomplexe auf die darin enthaltenen Wissensformen und Dispositionen untersucht. Durch die Gegenüberstellung der beiden Lebensformen soll herausgearbeitet werden, inwieweit die historisch entstandene observant muslimische-laizistische Konfliktlinie als intersubjektiv geteilte, strukturierende Wissensordnung in den jeweiligen Praxiskomplexen weiterhin vorhanden ist und somit Einfluss auf die gegenseitigen Grenzziehungsprozesse der divergenten Gruppen nimmt.

5.4.1 Differenz auf sozialstruktureller Ebene

Im Zeitraum der Feldforschung der vorliegenden Arbeit ist in der Türkischen Republik weiterhin ein sozioökonomisches Stadt-Land-Gefälle existent. Die Dichotomie zwischen einer religiösen Landbevölkerung und der laizistischen Stadtbevölkerung, wie sie noch in den 1950er-Jahren wahrnehmbar war, ist jedoch durch eine sichtbar heterogene Gesellschaftsstruktur abgelöst worden. Die in Kapitel 5.1.2 beschriebenen Transformationsprozesse, etwa die

infrastrukturelle Erschließung der südöstlichen Gebiete, die Binnenmigrationsströme sowie schlussendlich die Einflüsse der Globalisierung, um nur einige wenige zu nennen, führten und führen einerseits zu einer Ausdifferenzierung verschiedener Lebensstile und -formen. Andererseits konnte sich eine gut ausgebildete Mittelschicht herausbilden, welcher alle Interviewpartner zuzurechnen sind. Der Unterschied der Individuen auf sozioökonomischer Ebene, welcher bei der Entstehung und Verfestigung der Cleavage eine Rolle gespielt hat (vgl. Kapitel 5.1.1), ist zumindest in Bezug auf die beiden hier fokussierten Gruppen nicht gegeben. Sowohl die Vertreter der observant muslimischen als auch die der atheistischen Lebensform befinden sich, bezogen auf den Bildungsstatus und das Einkommen, auf einem ähnlichen Niveau. Alle Befragten haben mindestens die allgemeine Hochschulreife erlangt, die meisten einen Universitätsabschluss oder sie streben diesen noch an. Ökonomisch sind die Vertreter der religiösen Lebensform etwas besser aufgestellt als das Gros der atheistischen. Dies liegt zum einen in der Altersdifferenz begründet. Die Interviewpartner/-innen der atheistischen Gruppe sind im Schnitt etwas jünger als diejenigen der religiösen Lebensform. Einige befinden sich noch mitten im Studium oder haben dieses gerade beendet und sind arbeitssuchend. Somit besteht ihre Finanzierung aus Nebenjobs und teils aus familiärer Unterstützung. Zum anderen sind die religiös orientierten Interviewpartner bis auf Abdulkadir alle verheiratet und können so auf ein doppeltes Einkommen zurückgreifen. Darüber hinaus ist zu bemerken, dass mit Ausnahme von Ebru, die neben ihrem Studium eine kleine Anstellung in einem Buchladen hat, alle Interviewpartner der religiösen Lebensform in staatlichen Institutionen (Universität, Regierungsbehörden) angestellt sind und somit über ein höheres Auskommen verfügen. Alle Interviewpartner wohnen und arbeiten zentral in Istanbul und bevorzugen das urbane Umfeld als Lebensraum, auch wenn sie in unterschiedlichen Stadtvierteln verortet sind.

Entsprechend besteht auf struktureller Ebene nur ein differenzierendes *empirisches, nominales Element* zwischen den beiden sozialen Gruppen – das Bekenntnis zum Islam beziehungsweise zum Atheismus. Dieses

differenzierende Element ist mit dem entsprechenden *methodischen Wissen*, wie man sich innerhalb der jeweiligen sozialen Gruppen angemessen verhält, und zum anderen mit der Verortung der jeweiligen Praktiken in den beiden fokussierten Stadtteilen Beyoğlu und Fatih verbunden (vgl. Kapitel 5.3). Es konnte aufgezeigt werden, dass mit der Orientierung an den jeweiligen Referenzsystemen unterschiedliche Praktiken in Bezug auf die Sprache, Freizeitgestaltung, Partnerschaften, den Körper sowie den Vollzug religiöser und traditioneller Riten einhergehen, die sich teils konträr gegenüberstellen lassen.

Die Personen der observant muslimischen Lebensform verorten sich und ihre Praktiken in Fatih, da sie dort die entsprechende Infrastruktur vorfinden. Überwiegend folgen deren Praktiken religiös geprägten Normen, Regeln und Vorgaben, etwa das tägliche Beten, der Verzicht auf bestimmte Konsumgüter, das Praktizieren muslimischer Feste und Riten, das Verwenden islamischer Redewendungen und Segenssprüche, der Verzicht auf voreheliche Beziehungen und das Bedecken ihres Körpers. Auch die Freizeitpraktiken orientieren sich an diesem Regelwerk. So verbringen die dazugehörigen Personen ihre Freizeit gerne innerhalb fester Gemeinschaften, zu Hause oder in traditionellen Teehäusern, wobei sich die Gespräche häufig mit religiösen Themen beschäftigen.

Indes lassen sich die Vertreter der atheistisch-individualistischen Lebensform sowie ihre Praktiken in Beyoğlu verorten; dort treffen sie sich in vornehmlich ungezwungenen Freundeskreisen in Bars oder in Parks. Sie sind bemüht, jegliche religiös orientierten Praktiken zu vermeiden, worunter auch das Praktizieren entsprechender Feiertage zählt. Sie versuchen, ihr Leben frei von religiösen Vorgaben und gesellschaftlichen Normen zu leben, und demonstrieren dies auch nach außen durch entsprechend offene Kleidung und freizügige Körperpraktiken. Dabei ist durchaus bei den meisten Vertretern der atheistischen Lebensform ein methodisches Wissen über den muslimischen Praxiskomplex vorhanden. Gerade diejenigen, die selbst in religiös geprägten Familien aufgewachsen sind, kennen die Gebete, Regeln und Praktiken an

Feiertagen etc. Allerdings trafen diese an einem bestimmten Punkt in ihrem Leben die Entscheidung, sich von diesen zu distanzieren.

„Meine Großmutter ist sehr religiös. Sie ist nicht naiv, aber sie betet fünfmal am Tag und liest sehr viel im Koran [...]. Und ich bin mit all dem aufgewachsen. Ich kann sehr viele Gebete auswendig. Hab oft den Koran gelesen. Weiß vieles über den Propheten [...]“ (Begül, 24: 2013 [73]).

Für beide Gruppen ist festzuhalten, dass die Lebensformen der jeweiligen Herkunftsfamilie nicht bestimmend für die Orientierung der Befragten waren. So sind in der observant muslimischen Lebensform sowohl Personen zu finden, die durch ihr Elternhaus eine observant religiöse Erziehung erfahren haben, als auch Personen, deren Eltern dieser keinen hohen Stellenwert zusprachen. Gleiches gilt für die atheistisch orientierte Lebensform. Entsprechend spielt die Familie in Bezug auf die Fortführung der Praktiken keine maßgebende Rolle. Ebenso sind in der Auswahl Personen vertreten, die in ihrem Leben von der einen Lebensform in die andere gewechselt sind. So zum Beispiel Ufuk und Adem, welche beide aus einem nicht oder wenig religiös orientierten Elternhaus stammen und sich, beeinflusst durch ein entsprechendes Umfeld von Freunden, für ein muslimisch-orthodoxes Leben entschieden haben, samt der Übernahme der damit verbundenen Praktiken. Ufuk wandte sich nach einigen Jahren und dem Wechsel des Umfeldes von dieser Lebensform wieder ab und übernahm die Praktiken der atheistischen Lebensform seines Umfeldes in Beyoğlu. Diese Erkenntnisse verweisen einerseits auf die Durchlässigkeit beider Lebensformen. Es ist möglich, sich aktiv für beziehungsweise gegen einen dieser Praxiskomplexe zu entscheiden und diesem quasi ‚beizutreten‘ beziehungsweise aus einer Lebensform ‚auszutreten‘. Andererseits zeigt dies aber auch die innere Geschlossenheit und Absolutheit der beiden Lebensformen, da bestimmte Praktiken nur in einer der Lebensformen akzeptiert und möglich sind. Dies bedeutet, dass das sozialstrukturelle Element – das Bekenntnis zu einer observant muslimischen beziehungsweise zu einer freiheitlich-atheistischen Lebensform – die

Interviewpartner sowohl hinsichtlich ihrer Praxiskomplexe als auch hinsichtlich ihrer räumlichen Verortung in zwei soziale Gruppen mit einer *relativen Schließung* teilt. Laut der Weiterentwicklung der Cleavage-Theorie durch BARTOLINI und MAIR gilt die relative Schließung einer sozialen Gruppe nach außen als eine Bedingung einer vorhandenen Cleavage insbesondere für deren zeitliche Stabilität (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218). Dabei nimmt das jeweilige Umfeld sowohl für das Einhalten der jeweiligen Praktiken als auch bezogen auf den Wechsel einen hohen Einfluss. Besonders deutlich wird dies beispielsweise bei Adem, welcher sich aktiv erst vor einigen Jahren für ein observant muslimisches Leben entschieden hat, aber sein vorheriges Umfeld und die dazugehörigen Praktiken noch nicht ganz ablegen konnte. Mit einem sichtlich schlechten Gewissen gestand er, immer noch Alkohol zu trinken, auch wenn er wisse, dass dies nicht vereinbar mit seinem nun ‚muslimischen Lebensweg‘ sei. Sein Ziel sei es, sich auch von diesem nun verbotenen Laster, welches zu seinem ‚alten‘ Leben gehöre, zu trennen. Darin zeigt sich, dass mit der Entscheidung, ein observant muslimisches Leben zu führen, auch ein Wechsel der Praxiskomplexe verbunden ist. Es kommen also nicht nur ‚neue‘ Praktiken zu den vorhandenen hinzu, sondern ‚alte‘, nicht mehr konforme Praktiken müssen entsprechend abgelegt werden. Darüber hinaus wird in diesem Fallbeispiel auch die Verortung bestimmter atheistischer Praktiken deutlich. Wenn er Alkohol trinke, dann tue er dies mit seinen „very atheist friends“ in Beyoğlu, niemals mit dem neuen religiösen Personenkreis in Fatih; dort wäre ein solches Verhalten unangemessen. Gleichzeitig gehöre das Ausgehen in Bars in Beyoğlu selbstverständlich zu den Praktiken seiner atheistischen Freunde und somit auch zu seinen Treffen mit diesen. Daraus schließend ist je nach Lebensform und Ort ein methodisches Wissen für angemessene Verhaltensweisen vonnöten, welches teils auch erst erlernt werden muss. Hier ist auch der Interviewpartner Ufuk zu nennen, welcher durch gezieltes Beobachten und Gespräche erst die Praktiken und Normen des atheistischen Umfeldes in Beyoğlu schrittweise erlernen musste, nachdem er, dem Nakşibendi Orden folgend, ein streng religiöses Leben im Osten der Türkei geführt hatte. Dazu gehörte unter anderem der Umgang mit

Frauen, aber auch mit Menschen unterschiedlicher Hintergründe und Meinungen.

„I realized I have nothing, I just came to Istanbul as a body just a body. [...] So coming here to Istanbul as a body, then I should learn something [...]” (Ufuk, 25: 2012 [46]).

„ I learned the human rights; I learned how to respect people, for example. I get to know many, like I get to know many people with different background” (Ufuk, 25: 2012 [24]).

„Weil ich hierher [Beyoğlu] gekommen bin, haben sich mein Umfeld und meine Blickweise geändert, z. B. in Bezug auf Respekt vor Frauen, Menschen im Allgemeinen, Transvestiten, Lesben, Schwule.“ (Ufuk, 25: 2013 [5]).

Anhand dieser beiden Beispiele zeigt sich die andauernde *Prägung des physischen Raumes* und die daraus resultierende gesellschaftliche Fragmentierung in den beiden betrachteten Stadtteilen. Wie in Kapitel 5.2 gezeigt wurde, haben schon während der osmanischen Zeit je unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und die mit diesen verbundenen differenten Praxiskomplexe die beiden Stadteile Fatih und Beyoğlu geprägt. Während Fatih seit der osmanischen Epoche vornehmlich von der muslimischen Bevölkerung bewohnt wird, gilt Beyoğlu aufgrund der Ansiedlung vornehmlich europäischer und nicht muslimischer Bevölkerung in der osmanischen Zeit als kosmopolitischer Stadtteil, welcher eine hohe religiöse, ethnische und kulturelle Heterogenität aufweist. Diese Prägung des physischen Raumes ist trotz der Homogenisierungsmaßnahmen während der jungtürkischen und kemalistischen Phasen, bis heute vorhanden und auch im praktischen Wissen der Interviewpartner/-innen zu finden. Dabei schwimmt die Wahrnehmung der Differenzen vergangener und aktueller Tage.

“Definitiv **waren** die beiden Teile Istanbuls historisch sowieso verschieden. Der Stadtteil Beyoğlu hieß früher Pera und da haben Nichtmuslime gewohnt. Die Muslime haben in Fatih gewohnt. Wenn ein Moslem z. B. Alkohol trinken wollte oder, ich sage mal, wenn er sündigen wollte, dann ging er nach Pera. Da hat er dann gesündigt und ging danach wieder nach Hause. Die beiden Teile waren sehr unterschiedlich. [...] Nur eine Brücke trennt sie. Es **sind** zwei sehr interessante und niemals vereinbare Orte” (Irfan, 33 [182]).

In beiden Stadtteilen oder genauer in den an die Fatih-Moschee beziehungsweise den Taksim-Platz angrenzenden untersuchten Stadtvierteln (Mahalle) haben sich jeweils die religiöse beziehungsweise säkulare Lebensform samt ihrer Artefakte dauerhaft manifestiert. Aufgrund des auf die unterschiedlichen Lebensformen angepassten infrastrukturellen Angebotes an Geschäften, Restaurants etc. konzentrieren sich in diesen verschiedene soziale Felder. Neben den beschriebenen dort verorteten Lebensformen meint ‚soziale Felder‘ Praxiskomplexe wie beispielsweise den Verkauf muslimischer Frauenmode oder das Angebot an städtischen Schlachtstellen für das Opferfest in Fatih versus die Club- und Barszene sowie das Angebot an alternativer, freizügiger Secondhandmode in den Stadtvierteln südwestlich des Taksim-Platzes. Diese Konzentration sowie die zeitliche Persistenz der vorhandenen Prägung führen zu *Naturalisierungseffekten* (BOURDIEU, 1991: 27, 1997: 160), welche die gesellschaftliche Fragmentierung auch im physischen Raum objektivieren und reproduzieren. Diese Prägung brachte somit *Orte der Identitätsbestätigung* für die eigene und gleichzeitig auch *Orte der Ausgrenzung* (EDER und ÖZ, 2015: 288) für die jeweils andere Lebensform hervor. So dienen die beiden Stadtteile selbst als Bewertungskategorien, als Marker, mit dem eine jeweilige Lebensform verbunden wird. So wird vom physischen Raum auf den entsprechenden Sozialraum geschlossen. Nicht nur dass sich die jeweiligen Lebensformen in ‚ihren‘ jeweilig geprägten Räumen verortet fühlen, das jeweils andere Stadtviertel wird zudem gemieden.

“Hier [in Fatih] fühle ich mich zugehörig [...]. Aber in Fatih fühle ich mich wohl. Denn hier passe ich besser hin. Hier fühle ich mich zu Hause [...]. Das hier ist ja das alte Istanbul. Und hier gibt es mehr Moscheen, das ist auch wichtig für mich. Denn Beyoğlu und Kadiköy sind säkularer, da fühle ich mich nicht wohl” (Usman, 32: 2013 [110]).

Fatih gilt innerhalb der atheistisch-individualistischen Lebensform als das konservative, religiöse Viertel, welches zum einen aufgrund des fehlenden Angebotes für die eigene Lebensform, aber auch aufgrund der ablehnenden Haltung gegenüber den atheistisch geprägten Praktiken eher gemieden wird. Dies zeigte sich auch in den Kommentaren und Zeichnungen in den vorgelegten Grundrisskarten. Entweder wurde der Stadtteil komplett freigelassen, oder er wurde mit den Worten „sehr religiös und geschlossen“ (Begül, 24: 2013 [Karte]) beschrieben, ohne jegliche persönliche Verbundenheit zu erwähnen. Izem beispielsweise lebte selbst aufgrund der günstigeren Mieten für eine kurze Zeit in Fatih. Nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Eltern empfanden diese Wohngegend aufgrund der „konservativen“ Nachbarschaft als unzumutbar. Sie fühlte sich stets aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbildes nicht zugehörig, beobachtet und verbal belästigt. Gleichzeitig wollte sie sich nicht dem lokalen „Regelsystem von normativen und faktischen Verhaltens- und Handlungsweisen“ (ESCHER, 1992: 90) anpassen, weshalb sie beispielsweise ihren Kleidungsstil beibehielt.

“It became very disturbing. I mean nothing happened, but a few things happened that I may say that it was psychological very disturbing” (Izem, 32: 2012 [189]).

Des Weiteren wurde sie Zeugin, wie in Fatih einige Männer unter lauten Beschimpfungen einen Transvestiten niederschlugen. Sie zeichnete in die vorgelegte Grundrisskarte von Istanbul einen Transvestiten in Fatih ein, als ein Sinnbild für die von Izem wahrgenommene Intoleranz der in Fatih lebenden Menschen gegenüber anderen Lebensformen. Diese Vorfälle ließen ihr bewusst werden, dass es ihr an diesem Ort nicht möglich war, ihr Leben so

zu leben, wie sie es mochte, und eine solche Auslebung gar gefährlich sein könnte. Somit zog sie nach nur drei Monaten aus dem Stadtteil nach Beyoğlu, trotz der finanziellen Mehrbelastung ihrer Eltern.

Beyoğlu hingegen wird seitens der Interviewpartner/-innen der observant muslimischen Lebensform mit dem säkularen, freizügigen und konsumorientierten Lebensstil in Verbindung gebracht, aus diesem Grund negativ bewertet und meist gemieden. Die einzigen Freizeitangebote dieses Stadtteils, die sie nutzen, sind die Filmvorführungen in den dort ansässigen Kinos oder die Angebote antiker Buchhandlungen. Mehr Berührungspunkte gibt es somit nicht. Dieser Stadtteil würde zudem nicht das ‚richtige‘ Istanbul vertreten.

„Beyoğlu is fake. They show in TV this is Istanbul – modern etc. but this is all fake” (Ezgi, 30: 2013 [Karte]).

Diese Wahrnehmung wurde auch immer wieder bei Ebru und Adilcan deutlich, wenn sie mich bei einem Aufenthalt bei ihnen von einer Rückkehr nach Cihangir abhalten wollten. Immer wieder offerierten sie das Angebot, doch bei ihnen zu wohnen, um in Fatih im Gegensatz zu Cihangir das ‚wahre‘ Istanbul kennenzulernen.

Gemessen an diesem vorhandenen trennenden strukturellen Element samt dem dazugehörenden methodischen Wissen des angemessenen Verhaltens dieser beiden sozialen Gruppen ist die Grundvoraussetzung für das Bestehen einer Cleavage gegeben. Ferner konnte gezeigt werden, dass durch die beharrliche räumliche Manifestation dieser sozialen Strukturen, einer Differenzierung zwischen observant muslimischen und atheistischen Sozialräumen, unterschiedliche angeeignete physische Räume innerhalb Istanbul entstanden sind. Somit besteht mit den Worten BOURDIEUS eine wechselseitige Wirkung zwischen Habitus und Habitat (BOURDIEU, 1991: 32). Einerseits macht die räumliche Fragmentierung eine parallele Existenz divergenter Lebensformen innerhalb einer Stadt erst möglich. Andererseits wird durch die dauerhafte Prägung des physischen Raums die historisch

entstandene Konfliktlinie zwischen diesen differenten sozialen Gruppen weiterhin reproduziert.

5.4.2 Divergenz auf normativer und interpretativer Ebene

Um von einer Cleavage sprechen zu können, muss sich die festgestellte strukturelle Differenz auch auf einer *normativen*, sprich auf einer einstellungsbezogenen Ebene widerspiegeln. Diese geht, bezogen auf den theoretischen Ansatz dieser Arbeit – die Cleavage-Theorie aus praxistheoretischer Perspektive zu fassen –, einher mit der Wissensform des *interpretativen Verstehens*. Auf der normativen Ebene werden routinemäßige Bedeutungszuschreibungen zu Praktiken, Personen sowie dem Selbst und somit einem *Bewusstsein über die Gruppenzugehörigkeit* inklusive der dazugehörigen Einstellungen und Identifikationsmöglichkeiten hervorgebracht.

Dafür soll zunächst noch einmal kurz auf das Gruppenbewusstsein und die gegenseitigen Zuschreibungen der historisch entstandenen Cleavage innerhalb der türkischen Bevölkerung in der Mitte des 21. Jahrhunderts verwiesen werden (vgl. Kapitel 5.1.1). Neben den soziostrukturellen Unterschieden zwischen den sich gegenüberstehenden Zugehörigkeitskategorien bestand eine Reihe an gegenseitig zugeschriebenen und teils idealisierten Attributen, die das jeweilige Gruppenbewusstsein verdeutlichten. Die Gruppe der ‚Kemalisten‘ sah sich selbst als zivilisiert, modern, säkular und gebildet, wobei ihnen von der muslimischen Mehrheitsbevölkerung individualistisches, autoritäres und elitäres Verhalten zugeschrieben wurde. Umgekehrt wurde die Gruppe der ‚Islamisten‘ seitens der Kemalisten als rückständig, konservativ und ungebildet konstruiert, während diese sich als das einfache, ursprüngliche und muslimische Volk sah. Entsprechend gilt es nun herauszustellen, inwieweit die Bedeutungs- und Zugehörigkeitszuschreibungen der historischen Konfliktlinie im interpretativen Verstehen der Interviewpartner/-innen zu finden sind. Diesbezüglich soll zunächst die Selbstzuschreibung wie auch die Abgrenzung zum konstruierten anderen der observant muslimischen Lebensform

betrachtet werden, um danach auf die atheistisch-individualistische Lebensform einzugehen.

Zunächst wird die empfundene Differenz in den verwendeten Begriffen, um die unterschiedlichen Gruppen zu benennen, sichtbar. Es wird unterschieden zwischen den „religiösen Personen“, zu denen sich die Interviewpartner dieses Praxiskomplexes selbst zählen und dies mit einem „Wir“ betonen, und den anderen.

*„Some of **these people** are [...] – in order to suppress **religious people freedoms**.“* (Abdulkadir, 31: 2013 [73]).

Dabei variiert die Selbstzuschreibung zwischen den Begriffen „einfache, normale Muslime“ bis hin zu „Islamisten.“

„I am a Muslim, I am an ordinary Muslim and as an ordinary Muslim I wish everyone in the world would be a Muslim – what else can be expected from me? I try to be an ordinary Muslim“ (Adilcan, 30: 2013 [58]/2012 [216]).

Der Begriff ‚islamistisch‘ wird dabei mit drei unterschiedlichen, teils kontroversen Faktoren begründet. Erstens seien sie islamistisch, da sie sich reflektiert mit dem Islam und dessen Praktiken auseinandersetzen und diese an die heutige Zeit anpassen möchten. Sie bemühen sich also nach eigenen Aussagen um die Kompatibilität muslimischer Praktiken in der heutigen Gesellschaft, wobei sie ihr ganz eigenes Gesellschaftsmodell entwickeln. Aus diesem Grund beschäftigen sie sich regelmäßig mit den Aussagen islamischer Gelehrter und empfinden sich entsprechend als progressiv und reflektiert. Sie distanzieren sich damit auch von observanten Muslimen, welche die Religion und die dazugehörigen Praktiken unhinterfragt übernehmen. Andererseits empfinden sie sich als Teil einer historisch verankerten muslimischen Gemeinde, des einfachen Volks, in Abgrenzung zu neuen islamisch orientierten Bewegungen wie beispielsweise der Gruppe der ‚Antikapitalistischen Muslime‘, welche an den Gezi-Park-Protesten teilnahm.

*„Die antikapitalistische muslimische Jugend ... aber was ist denn schon ihr Platz in der Tradition der muslimischen Gemeinde? Das sind sowieso Leute, für die **wir** nicht viel überhaben und die wir nicht ernst nehmen. Die sind da [Gezi-Park] hingegangen und haben gebetet. Das ist doch nur Show. **Richtige** Muslime nehmen die antikapitalistischen Muslime sowieso nicht ernst“ (Ebru, 27: 2013 [29]).*

Mittels dieser Selbstzuschreibung, die „richtigen Muslime“ zu sein, rechtfertigen sie so ihr eigenes Gesellschaftsmodell, welches als durchdacht, sinnvoll und natürlich empfunden wird⁶⁰. Zweitens möchten sie diese Quasi-Neuaufgabe muslimischer Praktiken an das Islamverständnis zu Zeiten des Propheten anlehnen, da sie in diesem den wahren und erstrebenswerten Islam für sich entdecken.

„Like kind of Islamist – as all Islamists, we are trying to define tradition as the way it used to be in the good old days, you know like the original Islam issue“ (Adem, 32: 2013 [86]).

„Früher in der islamischen Zeit, in der Zeit des Propheten, haben die Menschen daran geglaubt, dass es so ist, dass man Recht bekommt, nachdem einem Unrecht geschehen ist. Und deswegen war die Gesellschaft wünschenswerter als unsere heute“ (Ebru, 27: 2013 [16]).

Entsprechend beanspruchen sie auch für sich zu wissen, welcher der ‚ursprüngliche‘ und somit ‚richtige‘ Islam ist und wie mit diesem die heutige Gesellschaft verbessert werden könnte. Daraus ergibt sich auch der dritte Faktor des Begriffs „Islamist“ – das Interesse an der Umgestaltung der Politik nach muslimischen Vorstellungen.

„Ich bin eigentlich Islamist. Islamismus ist natürlich ein weiter Begriff, der verschieden definiert werden kann. Aber grob gesagt bedeutet er, dass Muslime politische Forderungen stellen“ (Usman, 32: 2013 [107]).

⁶⁰ Auf diesen Anspruch der Deutungshoheit normativer Werte soll an späterer Stelle noch näher eingegangen werden.

Das Streben nach politischer Einflussnahme islamischer Werte ist zumindest während der Interviews und Gespräche nur von circa der Hälfte der Angehörigen der observant muslimischen Lebensform als erstrebenswert formuliert worden. Die Überzeugung, dass ihr als richtig empfundener Islam einen positiven und notwendigen Einfluss auf die Gesellschaft nehmen würde, ist unter den Personen mehrheitlich verbreitet.

Folglich besteht die Selbstzuschreibung der untersuchten observant muslimischen Gruppe aus unterschiedlichen Parametern. Zum einen teilen sie sich selbst dem einfachen, ursprünglich muslimischen türkischen Volk zu, welches den Selbstzuschreibungen der historischen Cleavage entspricht. Zum anderen empfinden sie sich aber auch aufgrund ihres reflektierten Umgangs mit religiösen Normen und Praktiken als etwas Besonderes. Mithilfe der intensiven Auseinandersetzung auch innerhalb der regelmäßigen Diskussionsgruppen fühlen sie sich in ihrem Anspruch zu wissen, wie ein gesundes Gesellschaftsmodell organisiert sein muss, bestätigt. Diese Wahrnehmung führt zu einer Abgrenzung innerhalb der Gruppe praktizierender Muslime, aber auch in Bezug auf nicht religiös orientierte Gruppen.

In der Abgrenzung zu der empfundenen Gegenseite wird diese häufig mit den Begriffen ‚Kemalisten‘ oder ‚Säkularisten‘ beschrieben. Dabei scheinen diese Begriffe alle zu umfassen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören oder sich gegen die AKP-Regierung stellen. Dies trat insbesondere in Bezug auf die sehr heterogene Gruppe der Gezi-Protestanten/-innen zum Vorschein, so zum Beispiel durch Ebru geäußert, die sich, nachdem sie allgemein über die Gegner/-innen des durch die Regierung eingeführten Alkoholverbots ab einer bestimmten Uhrzeit sprach, diese direkt als ‚kemalistische Gruppe‘ bezeichnete.

*„Erst mal würde ich die Ängste und Vorurteile der Menschen nehmen. Die von **Kemalisten** und so, dass **wir sie fertigmachen wollen**“ (Ebru, 27: 2013 [20]).*

*„In Turkey there is I think a cultural **pressure on ordinary people**. The doctors for example are a problem. Doctors think the first westernized education system were for doctors [...]. Wenn ich gedemütigt werde, mich so fühle beziehungsweise wirklich **gedemütigt** werde, das kommt auch wirklich vor. Gedemütigt werden, das ist eine bestimmte Art, die gezeigt wird, über die Haltung, Blicke, Sprache“ (Adilcan, 30: 2012 [258]).*

*„Also der **Kemalismus** ist etwas, das nicht möchte, dass gewisse Schichten der Bevölkerung **nach oben** steigen. Also dass ein Mann, der arm ist und an seine Traditionen gebunden ist, besser nicht steigt“ (Adilcan, 30: 2012 [36]).*

In diesen Zitaten wird nicht nur das Gruppenbewusstsein und die eigene Zugehörigkeit als „ordinary people“, die zudem sozioökonomisch als untergeordnet wahrgenommen wird, sichtbar, sondern auch die Zuschreibungen gegenüber der jeweils anderen Lebensform. Sobald eine oder mehrere Personen als Zugehörige dieser als „säkular“ oder „kemalistisch“ benannten Gruppen identifiziert werden, werden diese mit weiteren Attributen in Verbindung gebracht, die denen der historischen Konfliktlinie sehr ähneln. Dies betrifft insbesondere bestimmte Positionen in der Gesellschaft, die auch im Jahr 2013 noch zu den ‚alten Riegen‘ der kemalistischen Eliten gezählt werden. Dazu zählen insbesondere Ärzte/-innen, Beamte/-innen und Angehörige des Militärs.

*„Also die Ärzte sind da ein Problem, auch die Soldaten, die Beamten. Egal wohin du gehst, wenn du in einem Regierungsgebäude bist, dann verhalten sie sich so, sie verhalten sich gegenüber den Menschen schlecht [...]. We can understand them also, but there is that tension between **ordinary people** and he as far as I see and life. Also he is already an **elite** but he also behaves like an elite“ (Adilcan, 30: 2012 [36]).*

Dabei ist anzumerken, dass sowohl die Vorreiter der Jungtürken als auch später die führenden Personen rund um Kemal Atatürk aus entsprechenden Schulen für Mediziner, Militärs und Beamte kamen. Mit diesem Beispiel wird

deutlich die Verbindung zur kemalistischen Historie gezogen. Dabei werden dieselben Attribute für Personen, von denen sich die Befragten tatsächlich selbst gedemütigt gefühlt haben, und für Personen, die sie nur aufgrund bestimmter Marker oder Praktiken als Zugehörige dieser Gruppe identifizieren, genutzt.

*„Zweitens gibt es innerhalb der **Intellektuellen** in der Türkei so Gruppierungen. Sie [Izem] repräsentiert für mich einen gewissen Typus, der auf **einfache Leute herabschaut**“ (Ebru, 27: 2013 [9]).*

Somit kann als erste Zusammenfassung festgehalten werden, dass für die Zuschreibungen der als säkular wahrgenommenen Gruppen immer noch das Attribut ‚elitär‘ sowie auch die Verbindung zum als unterdrückend und autoritär wahrgenommenen kemalistischen System genutzt werden. Auch das Attribut ‚modern‘ spielt in den eher negativ besetzten Bedeutungszuschreibungen in Bezug auf die laizistische Gruppe weiterhin eine Rolle.

*“I kind of think that modernity is actually almost equivalent of capitalism. I [...] cannot separate them from each other [...]. That is something I came about, so I started to believe that modernity is actually a discourse it wasn't an actual reality, but a way to put for bourgeoisie, while **they** seem to be [...] the **dominant class**. It is kind of a way to hegemonize its new ways of doing things for everybody, for the whole world, because with this discourse they can say that – everything is new right now and everything is better and everything in the old days used to be bad. So I think modernity is not a very useful and important concept maybe” (Adem, 32: 2013 [108]).*

In der Verbindung des so verstandenen Modernitätskonzeptes mit dem des Kapitalismus wird auch gleichzeitig die individualistische und konsumorientierte Gesellschaft kritisiert.

„Die sind so apolitisch und so Menschen, die nur für heute leben, also so iPhones und sonst so, die sind so dumm also, es gibt nicht so vieles, worüber ich mit ihnen reden könnte“ (Ebru, 27: 2012 [58]).

Die Übernahme des modernen und kapitalistischen Systems nach dem Vorbild Europas in der Türkei habe dazu geführt, dass jeder nur noch für sich selbst lebe, möglichst viele materielle Dinge anschaffe, ohne sich um das Wohl der anderen Menschen zu kümmern.

*„Der Mensch sollte nicht für sich selbst leben, finde ich. Wenn man nur für sich selbst lebt, ist das entsetzlich [...]. Das ist meiner Meinung nach das größte Problem der Menschen heutzutage [...]. Damit die türkische Gesellschaft eine wünschenswerte werden kann, müssen die Menschen zunächst aus dieser **Modernitätsblockade** herauskommen. Dafür müssen sie Vertrauen aufbauen. Die Türken waren **so sehr westlichen Dingen ausgesetzt**, dass sie gar nicht in Betracht ziehen, dass etwas uns **Eigenes auch wertvoll** sein kann. Zum Beispiel ist es nun in Mode, abgebrüht zu sein, egoistisch und Narzisst [...]. Der Versuch, die Türken zu ändern, unter dem **Mantel der Modernisierung**. Ich denke, dass als Erstes das aufgehoben werden muss [...]. Ein **Kemalist** würde natürlich genau das Gegenteil sagen“ (Ebru, 27: 2013 [15]).*

Die individualistische, moderne Orientierung wird als pathologisch und unnatürlich für die türkische Bevölkerung empfunden. Sie sei der Türkei aufgestülpt worden und habe die natürliche Struktur der türkischen Gesellschaft negativ verändert. Dabei wird auch immer wieder Bezug auf den kemalistischen Staat genommen, welcher dem Volk ein unhinterfragtes Modernisierungskonzept aufgezwungen habe.

*„Bei Modernität kommt mir das Wort **Zwang** in den Sinn. Modernität als ein Projekt des Staates [...]. Aber die Menschen können sich weder vom Alten trennen noch an das Neue anpassen. Denn es ist eine ganz andere Lebensweise. Deswegen wurde das in der Türkei **aufgezwungen**“ (Esra, 23: 2013 [22]).*

Abschließend lässt sich also für die Angehörigen der muslimischen Lebensform festhalten, dass sie sich der muslimischen, praktizierenden Bevölkerungsgruppe zugehörig fühlen und somit ein eigenes Gruppenbewusstsein vorhanden ist. Sie selbst nehmen sich sehr wohl von der großen Masse der praktizierenden Muslime differenziert wahr. Einerseits sehen sie sich als Teil des ‚normalen‘, ‚einfachen‘ Volkes, welches nach den Vorgaben des sunnitischen Islams lebt. Andererseits schreiben sie sich die Attribute ‚reflektiert‘ und ‚islamistisch‘ zu, die ihr eigenes Set an Normen und Werten hervorbringen. In Abgrenzung zur eigenen Gruppenzugehörigkeit wird die Gruppe der ‚Kemalisten‘ mit den Attributen ‚elitär‘, ‚modern‘ und ‚individualistisch‘ verknüpft. Dabei ist die Zuordnung zu dieser Gruppe sehr weit gefasst. Diese werden zudem immer wieder mit dem ‚unterdrückenden‘ kemalistischen Staatsystem in Verbindung gebracht.

Auch innerhalb der atheistischen Lebensform sind ein klares Gruppenbewusstsein, die Konstruktion der ihnen gegenüberstehenden religiösen Bevölkerung und das Bewusstsein hinsichtlich einer Grenze zwischen diesen Gruppen zu erkennen.

*“But it is like. Well I mean, like living in Turkey then you exactly know there is a very **visible border**, actually between these cultural parts”*
(Izem, 32: 2012 [137]).

Dieses Gruppenbewusstsein wird auch in den verwendeten Personalpronomen in Bezug auf die verbalisierten Abgrenzungen zwischen den Gruppen deutlich. So zum Beispiel Ufuk, welcher angesichts der medialen Berichterstattung über die Äußerungen des türkischen Innenministers über die freizügige Kleidung einer Fernsehmoderatorin von seinen Befürchtungen berichtet und dabei eine klare Trennung zwischen „denen“ und „uns“ artikuliert.

*„See that’s what I am afraid of. Now **they** try to suppress **us!** No alcohol on the streets, no miniskirts for women!” (Ufuk, 25: 2013, TB⁶¹ [2]).*

Oder beispielsweise Izem, die erzählt, wie sie reagiere, wenn Menschen über die Art der Sprache versuchen „ihren religiösen Standpunkt“ zu demonstrieren.

*„This phrase is used only by **religious people**, who want to demonstrate **their** religious point of view. I always respond with the neutral version **Tyi İşler!**” (Izem, 32: 2012, TB [2])*

Bezüglich der eigenen Gruppenzuschreibung nutzen die Vertreter dieser Lebensform alle den Begriff ‚Atheist‘. Sie selbst differenzieren sich sowohl von dem religiösen Teil der Bevölkerung als auch von dem kemalistischen. Innerhalb der atheistischen Lebensform wird die Heroisierung Atatürks hinterfragt und der Kemalismus aufgrund seiner nationalistischen und autoritären Züge kritisiert. Diese Aussagen stammen dabei nicht nur von den kurdischstämmigen Interviewpartnern/-innen, sondern von allen Befragten, welche der atheistischen Lebensform zuzuordnen sind.

„Kemalismus ist hier etwas sehr Gefährliches. Für mich kommt es so vor, als wäre es eine andere Version des Faschismus. Eine Stufe weiter, dann ist es schon Faschismus“ (Candan, 23: 2013 [72]).

Diese teils harsche Kritik ist auch 75 Jahre nach dem Tod Kemal Atatürks seitens der Befürworter des Laizismus sehr ungewöhnlich, da die Erzählungen rund um den Nationengründer bis heute in den Lehrplänen fest verankert sind und eine Aufarbeitung der negativen Aspekte des Kemalismus nicht umfassend stattgefunden hat.

„Ich liebe ihn nicht so bedingungslos wie viele andere Menschen in der Türkei. Als Kinder wurde uns die Geschichte wie ein Märchen erzählt: Früher hieß unser Land das Osmanische Reich und wurde von Sultanen regiert. Dann kam Atatürk und hat uns befreit. So wird es immer noch

⁶¹ Zitat stammt nicht aus dem leitfadengestützten Interview, sondern aus einem Gespräch im Zuge der teilnehmenden Beobachtung.

erzählt. Aber wenn man weitere Bücher liest, dann sieht man, dass Atatürk sehr unstrukturiert war, diktatorische Ansätze hatte, keinen humanistischen Ansatz verfolgte [...]. Eigentlich war er also nicht so ein sehr guter Mensch, wie es die anderen denken. Ja, er war ein guter Führer. Gäbe es ihn nicht, würde es dieses Land nicht geben. Aber einer der größten Gründe, warum es diesem Land so schlecht geht, ist auch Atatürk“ (Begül, 24: 2013 [71]).

Trotz dieser teils noch sehr zaghaft formulierten Distanzierungen von der Person Atatürk erinnern die Zuschreibungen gegenüber religiös orientierten Menschen und die Bewertung des Islams sehr wohl an die kemalistischen Zuweisungen des 20. Jahrhunderts. So ist bei den Interviewpartnern/-innen der atheistischen Lebensform immer wieder die wahrgenommene Verbindung zwischen Religion und fehlender Bildung ersichtlich.

*“Actually, we need religion, cause most of the people are **not educated** and sometimes **religion can keep them**. I am not religious, **I am atheist**- I don't believe it, but for the people, who are **uneducated** – I think religion is necessary to them. I think the idea of religion is also that – to tell people what to do. The people who are **uneducated**” (Abdul, 24: 2013 [74]).*

Insbesondere Menschen, die als konservativ-religiös empfunden werden, wird abgesprochen, ihren Verstand zu nutzen oder logisch handeln zu können. Dabei wird Konservativismus stets mit Religion verbunden.

“And religious conservative, that base everything on the religion – and it comes to mantıksız [unlogisch]” (Abdul, 24: 2013 [98]).

Als konservativ wird dabei das Festhalten an alten, unlogischen Praktiken und Normen verstanden, wobei Religion häufig mit der Emotionsebene und nicht mit einer rationalen Ebene verbunden wird.

„Der Glaube ist etwas sehr Starkes und es sind Gefühle darin verwickelt. Somit führt es zum Ausnutzen dieser Gefühle. Der Glaube der

Menschen wird ausgenutzt, um ihnen Meinungen und Verhaltensweisen aufzuzwingen. Das ist etwas sehr, sehr Schlimmes“ (Candan, 23: 2013 [30]).

Diese hier aufgeführten Verknüpfungen zwischen Religion, Glaube und der unlogischen Gefühlsebene sowie fehlender Bildung entsprechen den kemalistischen Wertvorstellungen und Zuschreibungen des 20. Jahrhunderts, wonach die damalige Landbevölkerung als unwissend und ihrem Glauben untergeordnet empfunden wurde und erst durch entsprechende staatliche Erziehungsmaßnahmen in eine bessere, moderne und rationale Zukunft geführt werden müsse. Die Aussage, Religion sei notwendig für die ungebildeten Teile der Bevölkerung, beinhaltet auch die Annahme, diese werde unnötig, wenn eine erfolgreiche flächendeckende Bildungsexpansion stattgefunden habe. Diese Ansicht entspricht dem Säkularisierungstheorem der eurozentrischen Modernisierungstheorien und lässt die Kritik sowie den in der Türkei nicht flächendeckend stattfindenden Bedeutungsrückgang des Religiösen außer Acht. Gleichzeitig lassen sich aus diesen Aussagen auch ihre Selbstzuschreibungen herauslesen. Sie selbst sind ihrer Wahrnehmung nach rational und gebildet genug, um ein solch unlogisches religiöses Regelwerk nicht zu benötigen. Darüber hinaus gerieren sie sich aber als verständnisvoll gegenüber denjenigen, die diesen Status noch nicht erreicht haben. Während die Aufhebung des Kopftuchverbotes in Schulen und an Universitäten zwar grundsätzlich als positiv und notwendig erachtet wird, gilt das getragene Kopftuch dennoch als Symbol der Unterdrückung.

*„Aber das Kopftuch, wenn du genauer hinschaust, ist **nicht wirklich ihre eigene Entscheidung**. Das hat was mit der Denkart der Männer zu tun. Daher muss man diese Denkart des Mannes vernichten. Eine Frau sollte sich nicht durch ein Verbot eines Mannes oder durch das Verlangen eines Mannes, dass sie ein Kopftuch tragen soll, dafür entscheiden“* (Candan, 23: 2013 [30]).

Auch hier wird den kopftuchtragenden Frauen die Handhabe abgesprochen, sich selbst für beziehungsweise gegen diese Praktik zu entscheiden. Die Möglichkeit, dass Frauen sich auch unabhängig von männlichen Einflüssen für ein solches entscheiden, wird negiert. Darüber hinaus sei das Kopftuch ein Symbol der Trennung zwischen den Religiösen und „den anderen“, welche durch die Öffnung der Universitäten noch mehr zum Vorschein trete.

*„Ich denke, dass es die Menschen in Gruppen spaltet, in Kopftuchträgerinnen und Nichtträgerinnen. Aber diese Wahrnehmung wird völlig von den Mächtigen geschürt. Normalerweise sollte man die Tatsache, ob jemand Kopftuch trägt oder nicht, nicht religiös bewerten. Aber mit diesem Gesetz ist es nun so, dass die Frauen mit Kopftuch die Gläubigen sind, und die ohne sind **die anderen**. Es findet eine Ausgrenzung, eine Diskriminierung statt“* (Efsane, 24: 2013 [17]).

Abgesehen von diesen Verknüpfungen werden auch religiöse Praktiken in der Öffentlichkeit stark abgelehnt. Diese Reaktion konnte zum Beispiel sehr deutlich bei Uzay während des Opferfestes beobachtet werden, als sie in dem ihr unbekanntem, eher religiös geprägten Stadtteil Üsküdar durch die Straßen und an den zahlreichen öffentlichen Schlachtstellen vorüberging. Sie rümpfte die Nase, verdrehte die Augen und zeigte mit ihrer Mimik und Gestik, wie angeekelt sie von dieser Situation war. Sie nannte die Schlachtungen eine „barbarische“ Tradition und forderte, dass dies in der Stadt verboten werden solle.

Auch die Attribute ‚konservativ‘ und ‚rückständig‘, bezogen auf bestimmte traditionelle Praktiken, lassen sich in den Aussagen der atheistischen Befragten wiederfinden und werden mit der Religion verknüpft.

*“Konservatismus ist hier sehr verbreitet, vor allem auf Frauen bezogen. In der Türkei konnten Frauen bis heute nicht wirklich frei leben, und das ist auch immer noch so [...]. Frauen werden wie Menschen zweiter Klasse gesehen [...]. Das ist der dominierende Teil des **Konservatismus**, und*

der kommt von der Religion. Wenn die Religion nicht wäre, dann gäbe es den Konservatismus überhaupt nicht“ (Engin, 24: 2013 [107]).

Folglich ist innerhalb der atheistischen Lebensform ebenfalls ein eigenes Gruppenbewusstsein, welches eine Differenz zum religiösen Teil der Bevölkerung vorweist, festzustellen. Dabei distanzieren sie sich gleichzeitig von der Zuordnung als Kemalisten. Allerdings sind in ihren weiteren Aussagen, bezogen auf den religiös orientierten Bevölkerungsteil, Zuschreibungen, die aus der kemalistischen Rhetorik entstammen, zu erkennen, indem sie diese als ‚ungebildet‘, ‚nicht rational handelnd‘ und ‚rückständig‘ bewerten.

Zusammenfassend ist bei beiden sozialen Gruppen ein klares dichotomes Zugehörigkeitsbewusstsein sowie damit verbundene Bedeutungszuschreibungen, die denen der observant muslimisch-laizistischen Cleavage des 20. Jahrhunderts immer noch ähneln, klar zu erkennen. Insofern sind, bezogen auf beide hier betrachteten Lebensformen, trotz der jeweils eigenen Differenzierung von den ursprünglichen sozialen Gruppen entlang der historischen Cleavage weiterhin die Wirkweise der darin innewohnenden normativen Zuschreibungen enthalten. Dabei haben sich die historische Entstehung der Konfliktlinie sowie die Herausbildung zweier sich gegenüberstehenden sozialen Gruppen im *interpretativen Verstehen* verankert und führen zu einer persistenten Zuschreibung von Bedeutungen zum eigenen Selbst wie auch zu Personen, die als nicht zugehörig zur eigenen Lebensform wahrgenommen werden (RECKWITZ, 2003: 292f.). Anhand von Praktiken und sichtbaren Symbolen wie dem Kopftuch oder bestimmten Kleidungsstilen werden historisch und lokal spezifische Praxiskomplexe intersubjektiv erkannt und verstanden.

5.4.3 Konfliktlinie auf motivationaler und emotionaler Ebene

Die dritte Ebene einer Cleavage bezieht sich auf ein *gruppenspezifisches Verhalten*, zum Beispiel die Einbindung in soziale, kulturelle oder ähnliche Netzwerke oder Organisationen, die expressiv für diese Cleavage stehen. Dabei

werden, der theoretischen Folie dieser Arbeit folgend, die sozial konventionalisierten *Motiv- und Emotionskomplexe*, welche *gruppenspezifische Praktiken* leiten, ebenso in die Betrachtung mit einbezogen, um die Wirkweisen der im impliziten Wissen verankerten Cleavage herauszustellen. Wie in Kapitel 5.4.2 schon gezeigt werden konnte, sind die gegenseitigen Zuschreibungen zu bestimmten Praktiken, den damit verbundenen normativen Einstellungen oder auch zu Personen oft negativ konnotiert. Dabei sind hinter diesen Wertungen zwei grundlegende Emotionen zu entdecken, welche bestimmte Praktiken der beiden Lebensformen beeinflussen. Darüber hinaus sind mit der emotionalen Ebene verschiedene Prozesse der Reproduktion der laizistisch-observant muslimischen Konfliktlinie verknüpft, die im Folgenden ebenso dargestellt werden sollen.

Aversion ist dabei die erste Emotion, die bei Vertretern beider Lebensformen in der Abwehr bestimmter Praktiken der jeweils anderen Lebensform deutlich zu finden sind. Die Aversion ergibt sich unter anderem aus den jeweiligen Referenzsystemen, die den Praktiken der je anderen Lebensform oft grundlegend widersprechen. So werden die muslimisch begründeten Vorgaben zum Beispiel in Bezug auf das Verbot, voreheliche Beziehungen zu führen, seitens der atheistisch-individualistischen Lebensform als Zwang empfunden.

*„Nach den Vorschriften in der Religion sind Beziehungen vor der Ehe erstens eine **Sünde** und zweitens eine **Schande**. Da kann man großem gesellschaftlichen Druck ausgesetzt sein. Dieser ständige Einfluss von Religion: ‚Das ist **Sünde**! Tu dies nicht, mach das nicht, mach das so, unsere Töchter müssen mit 13 Jahren heiraten‘ usw., wenn etwas dauernd **aufgezwungen** wird, macht einen das fertig“ (Engin, 24: 2013 [123])[82]).*

*„Das steht in Verbindung mit der Religion, mit dem **Zwang**. Es hindert die Frau daran, sich selbst zu lieben, mit sich im Reinen zu sein“ (Candan, 23: 2013 [46]).*

Die empfundene Verknüpfung zwischen religiös begründeten Annahmen einer verwerflichen Handlung (Sünde) und einem sozialmoralischen Anspruch (Schande) seitens der religiös orientierten Bevölkerung wird als unterdrückendes und einschränkendes Regelwerk wahrgenommen. Generell werden alle als Zwang empfundenen Praktiken abgelehnt, da sie ihrem Streben, ein freiheitliches, selbst gewähltes und unabhängiges Leben zu führen, widersprechen. Dies bezieht sich nicht nur auf religiöse Vorgaben in Bezug auf den Konsum von Alkohol und das Praktizieren vorehelicher oder homosexueller Beziehungen, sondern auch auf religiöse Praktiken wie das Beten oder Fasten sowie auf damit verbundene Traditionen.

*„Aber andererseits gibt es in der türkischen Gesellschaft unter dem Deckmantel der Tradition so viele Vorschriften. In diesem Land tötet Tradition. Zum Beispiel Kinder und Frauen. Für mich sind Traditionen etwas, gegen das ich mich auflehne, ich werde sie **unterbrechen, beenden, stoppen**“ (Irfan, 34: 2013 [39]).*

*„**Ich hasse es.** Meine Großmutter ist sehr religiös. Sie ist nicht naiv, aber sie betet fünfmal am Tag und liest sehr viel im Koran [...]. Und ich bin mit all dem aufgewachsen [...]. Ich denke auch nicht und stehe auch nicht dahinter, dass der Islam eigentlich etwas sehr Schönes sei, aber in unserem Land nicht gut umgesetzt wird. Der Islam ist eine sehr **schlechte Religion**“ (Begül, 24: 2013 [73]).*

*„Etwas, das sich „verreligiöst“ hat, ist **gefährlich**. Denn nach einer Weile diktiert es dir, was du zu tun hast“ (Candan, 23: 2013 [26]).*

Darüber hinaus ist festzustellen, dass sie sich trotz formulierter Toleranz gegenüber praktizierenden Muslimen oft an deren Praktiken, gerade wenn sie öffentlich sichtbar sind, stören. So sei es für das Leben richtig und wichtig, voreheliche Beziehungen zu führen, dies gelte für alle. Auch die als unterdrückend wahrgenommene Behandlung der Frauen solle endlich überwunden werden. Die „barbarischen“ Praktiken zum Opferfest sollen verboten werden. Menschen mit religiös geprägter Sprache wird demonstrativ

mit einer entsprechend „neutralen“ Sprache begegnet. Der Bau weiterer Moscheen wird als unnötig erachtet und solle gestoppt werden.

*„Ich bin dagegen, wenn man beispielsweise eine Moschee bei uns auf dem Campus errichten will. Beyazit ist voll von Moscheen, daher ist es nicht notwendig, eine weitere bei uns auf dem Campus zu errichten. Das wird nur genutzt, um die islamische Kultur zu verbreiten. **Genau gegen solche Sachen bin ich**“ (Begül, 24: 2013 [36]).*

Entsprechend lehnen die Zugehörigen der atheistischen Lebensform das empfundene islamische Regelwerk und die dazugehörigen Praktiken nicht nur für sich selbst und ihre Lebensform ab, sie empfinden diesen gegenüber eine generelle Aversion, die auch auf öffentlich sichtbare muslimisch zugeschriebene Praktiken und Symbole projiziert wird. Es entsteht der Eindruck, als würden die Interviewpartner sich stets darum bemühen, Toleranz und Akzeptanz gegenüber Muslim/innen zumindest verbal zu formulieren, um ihrem eigenen freiheitlichen und offenen Referenzsystem zu entsprechen. Gleichzeitig möchten sie dieses als zwanghaft empfundene Regelwerk gerne selbst abschaffen und widersprechen dabei ihrem eigenen Anspruch, freiheitlich ihren Praktiken und Lebensentwürfen nachzugehen. Indem religiöse Vorgaben als gefährlich für die Gesellschaft bewertet werden, wird ihre persönliche Ablehnung und das Motiv, dagegen vorzugehen, gerechtfertigt. Dabei handelt es sich nicht um individuelle, sondern um sozial konventionalisierte Motive, die innerhalb ihrer Lebensform im sozial geteilten Wissen gefestigt sind. Zudem verweist dies auf ihre Überzeugung, selbst das richtige Leben zu führen und auch für die türkische Gesellschaft anzustreben, sprich sie beanspruchen für sich eine normative Deutungshoheit.

Gleiches ist auch innerhalb der muslimischen Lebensform festzustellen. Auch wenn positiv betont wird, dass sich in der Türkei jeder so kleiden kann oder so verhalten kann, wie er oder sie möchte, werden als atheistisch und individualistisch konnotierte Praktiken als kritisch und anstoßend wahrgenommen.

„For example, one of them says, you know ... he can be offended by those who are naked on the Tv. I am too. **I am offended**, too.“ (Abdulkadir, 31: 2013 [73]).

Einerseits wird dabei ebenfalls auf das religiöse Referenzsystem zurückgegriffen, andererseits werden aber auch die persönlichen Aversionen gegen die der eigenen Lebensform nicht entsprechenden Praktiken deutlich.

„Also die Religion schreibt uns zum Beispiel vor, dass wir vor der Hochzeit die Hand einer Frau nicht halten sollen. Das nennen sie eine Sünde. Denn eine Beziehung, die so anfängt, kann zu einer geschlechtlichen Vereinigung führen. **Die Religion verbietet das und ich glaube daran [...]. Man sollte so etwas so wenig wie möglich vor der Ehe ausleben**, sondern zuerst heiraten. Und da gibt es ein wichtiges Detail. Es ist so, dass die Menschen heutzutage ein, zwei, drei, vier, fünf Jahre flirten. Und dann kommt es so, dass einer mit einer flirtet, dann wieder mit einer anderen usw. und eigentlich weiß er/sie nicht, was er/sie sucht. [...] Wird es zu einer **schwierigen Sache, die beiden nicht guttut**“ (Usman, 32: 2013 [72]).

„Also, weil es [voreheliche Beziehungen] etwas sehr **Aufreibendes** ist, **denke ich nichts Positives** darüber. **Es sollte es nicht geben [...].** Denn ich glaube, dass diese Zeit etwas Aufreibendes, Anstrengendes ist, denn man probiert ihn, es klappt nicht, man probiert ihn, das klappt nicht, jedes Mal fängt man etwas von Neuem an. Dann vertraut man wieder jemanden und so weiter. Und all das platzt dann bei der Ehe, also die **ganzen Probleme** der vielen Frauen oder vielen Männer lastet man auf einen Menschen, und den versucht man dann zu „bereinigen“ in seinem Leben und **das ist etwas Unmögliches, das kann kein Mann oder keine Frau schaffen**“ (Ebru, 27: 2012 [176]).

Aus diesen beiden Zitaten geht deutlich hervor, dass die observant muslimischen Interviewpartner/-innen voreheliche Beziehungen nicht nur aufgrund der religiösen Vorgaben, sondern aus einer sozialmoralischen

Überzeugung heraus, dass dies etwas Schlechtes für alle Menschen sei, ablehnen. Usman ging in seinen Aussagen ebenfalls so weit, dass Flirten staatlich verboten werden sollte, auch wenn er sich über die Unmöglichkeit der Umsetzung bewusst war. Noch sichtbarer werden diese religiös-normativen Motive in Bezug auf die Aversion gegen ausgelebte Homosexualität, aber auch gegen eine Akzeptanz dieser. So werden nicht nur die Existenz und das Praktizieren gleichgeschlechtlicher Beziehungen negativ bewertet, sondern auch der öffentliche Diskurs darüber wird stark abgelehnt.

*„Und Homosexualität kommt mir vor [...] wie eine **Krankheit** [...]. Früher war es so, dass es auch Homosexuelle gab, aber sie haben das nicht so offen gezeigt, sie haben es nicht als Identität, als politisches Statement gesagt [...]. **Aber Homosexualität ist zurzeit so etwas. Die ganze Existenz wird darüber definiert. Das kommt mir problematisch vor [...].** Deswegen zeigt es meiner Meinung **psychische Probleme** auf“ (Usman, 32: 2013 [80]).*

*„Also lass es mich so sagen, ich nehme das [Homosexualität] wie eine **Krankheit** oder so wahr und es muss **bekämpft werden**. [...] Als ob das durch eine Unbefriedigung entstehen würde [...]. Ich kann das nicht verstehen oder es ist auch **nicht etwas, das ich im näheren Umfeld meines Lebens gestatten könnte**. [...] Die haben es echt schwer, Gott möge ihnen helfen“ (Ebru, 27: 2012 [158]).*

Diese Beispiele bezüglich vorehelichen und homosexuellen Beziehungen verweisen auf den normativen Anspruch innerhalb dieser Lebensform und sind in den Interviews auch bezogen auf andere Praktiken und gesellschaftliche Bereiche mehrfach zu finden. Religiös begründete Motive werden mit sozialmoralischen Motiven verknüpft. Diese führen in Verbindung mit ihrer in 5.3.1 dargelegten Überzeugung, den der Türkei immanenten, ursprünglichen und natürlichen Gesellschaftsentwurf, welcher auf dem „richtigen Islam“ zu Zeiten des Propheten Mohammeds basiert, zu einem absoluten Unverständnis und einer Ablehnung widersprechender Lebensformen. Es

werden gesellschaftliche Normen absolut definiert und jegliche Abweichungen dieser als „krankhaft“ und somit als ‚bekämpfungswert‘ deklariert. Jenen, die sich nicht intensiv mit den Lehren Mohammeds auseinandersetzen, werden als „ignorant“ und „pathologisch“ wahrgenommen. Da der Gesellschaftsentwurf Mohammeds als ein allumfassendes „menschliches Projekt“ empfunden wird, werden dem widersprechende Vorstellungen ebenso absolut abgewehrt.

*“So that is why obviously I allow to see my religion as it is – it is a **very successful whole human project for all human beings**. I would love to see in comment on myself and the whole society around me but the way to that should be considered and taught in a very deep way and by those scholars, that are really into that tradition” (Abdulkadir, 43: 2013 [55]).*

*„If people are sincerely trying to understand what prophet *ṣallā Llāhu ‘alaihi wa-sallam* has tried to establish, if they sincerely try to get to know him. They will [...] **definitely change their understanding of Islam from the ground up**” (Abdulkadir, 43: 2013 [73]).*

Diese Aversion wird auch auf als individualistisch und konsumorientiert empfundene Verhaltensweisen übertragen. Besonders deutlich wurde dies in der Beschreibung Ebrus gegenüber den Demonstranten der Gezi-Park-Protteste.

*„Vor allem sind es keine armen Leute, **sie sind nicht das Volk** [...]. Denn die haben kein Rückgrat, **keine Grundlage** auf die sie sich stützen können, **keine Ideologie, keine Meinung**, sie haben **keine Tradition** [...]. Die demonstrieren, dann gehen sie wieder in ihr muckeliges Zuhause, bekommen ihr Einkommen, das Leben geht weiter, auf eine schöne Art [...]. **Das sind ziemlich wohlhabende Leute aus Cihangir, Etiler, Levent**, von den Eltern finanzierte Langzeitstudenten. Deswegen kommt mir das wie ein „Pubertäts-Pickel“ vor“ (Ebru, 27: 2013 [29]).*

In diesem Zitat wird wieder die Differenzierung zwischen dem mehrheitlichen „Volk“ und den „Wohlhabenden“, also der Elite, verdeutlicht. Darüber hinaus wird auch deren räumliche Verortung innerhalb Istanbuls in bestimmte Stadteile herausgestellt und ihnen grundsätzlich die Ernsthaftigkeit der Demonstrationsgründe – aufgrund der vorgeworfenen fehlenden Verbindung zur Tradition – abgesprochen.

Die Aversion entsteht somit innerhalb beider Lebensformen aus einem je absolut definierten Set aus Normen und Werten, die sich teilweise diametral gegenüberstehen. Somit werden jegliche Abweichungen als Gefahr für die Gesellschaft und das eigene Selbst empfunden und teils sehr energisch abgelehnt. Dabei werden diese Abweichungen denjenigen zugesprochen, der observant muslimisch-laizistischen Cleavage entsprechend, die der eigenen Gruppe gegenüberstehen.

Die zweite Emotion, welche in den erhobenen Daten immer wieder heraussticht, ist die **Angst** vor dem wahrgenommenen Gegenüber. Diese spielt sowohl im Hinblick auf gruppenspezifisches Verhalten auch auf institutionalisierter Ebene eine wichtige Rolle, als auch in Bezug auf die Wirkweise der historischen Konfliktlinie.

Innerhalb der atheistischen Lebensform wird einerseits der Islam selbst als „angsteinflößende“ Religion wahrgenommen, wobei auch hiermit das Potenzial, „über die Menschen zu herrschen“, verbunden wird. Andererseits besteht eine Angst gegenüber der Religiosität der Menschen und deren Einfluss sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf politischer Ebene.

*„Es ist eine Religion, die die Menschen zum **Angsthaben** bewegt. Ich glaube eh nicht, dass Allah der Schöpfer ist. Falls es ihn doch gibt, denke ich nicht, dass er so eine **angsteinflößende, tyrannische Religion** erfindet. **Der Islam** ist für mich **ein Mittel**, um über die Menschen sozial sowie politisch **zu herrschen**“ (Begül, 24: 2013 [73]).*

*„Ich habe da auch **Angst** vor, ich mag starke **Religiosität** nicht. [...] Dieser Zwang ist **beängstigend**“* (Engin, 24: 2013 [74]).

Dabei werden diese Ängste insbesondere mit der religiös interpretierten Ausrichtung der AKP-Regierung, welche als Vertreter der muslimischen Konservativen gesehen wird, verbunden.

*“If we think about it in Turkey – like there are two kinds of conservative – like the **nationalist conservatives** and the **religious conservative** and actually I am **scared** of both of them – that they do something”* (Abdul, 24: 2013 [98]).

Die Angst der säkular orientierten Bevölkerung vor einem starken religiösen Einfluss wird von der observant muslimischen Gruppe herabgestuft und mit der eigenen empfundenen Angst konfrontiert.

*“You can do anything you want in this country and if we come to talking about abolishing the bans of headscarf and religious issues, you come with this **imaginary historical fear** of what should happen afterwards. Let’s come to that **point of equality** than let’s talk about what will happen afterwards. I mean it is just a rhetorical device to **suppress**”* (Abdulkadir, 43: 2013 [73]).

*„Meiner Meinung nach liegt darin auch der Grund für das lange Andauern der Gezi-Protteste, diese **Angst der Menschen** vor einem Putsch. Früher hat das Militär geputscht, jetzt werden es die Gezi-Demonstranten tun [...] Wenn sie an die Macht kommen, dann werden **Muslimen unterdrückt**“* (Ebru, 27: 2013 [20]).

In diesen Zitaten wird nicht nur das Gruppenbewusstsein, also das eigene Zugehörigkeitsempfinden sichtbar, sondern auch die empfundene Angst vor einer erneuten Unterdrückung. Dabei führen die Interviewten der observant muslimischen Lebensform immer wieder die eigens gemachten Erfahrungen an, welche sie vornehmlich auf die aus kemalistischer Zeit stammenden Gesetze, unter denen sie persönlich „gelitten“ haben, beziehen. Dies ist gerade

bei Ebru und Esra, die beide auf eine schwierige und unstete Schulzeit sowie auf gewalttätigen Auseinandersetzungen mit der Polizei aufgrund des noch geltenden Kopftuchverbotes zurückblicken, also selbst die Auswirkungen erlebt haben, festzustellen.

*„Die Zeit, von der ich gesprochen habe, ist nur mit **Beschimpfungen** und **Demütigungen** vergangen. Die Lehrer in der Schule, die Amtsinpektoren, die Polizei, die haben mich alle **ausgeschimpft** [...] Aber von Zeit zu Zeit ist das auch in **Gewalt** übergegangen, bei Protesten zum Beispiel. Es kam auch vor, dass die **Polizei uns geschlagen** hat“ (Ebru, 27: 2012 [202]).*

Auch die männlichen Interviewpartner identifizieren sich mit diesen erlebten Repressionen, da auch sie an den Demonstrationen gegen das Kopftuchverbot beteiligt waren.

*„**Sie haben gedacht, dass sie die Religion aus dem öffentlichen Leben bannen können**, indem sie dieses Symbol bannen. Und das haben sie lange so getan. Damit haben sich **viele Mädchen und Frauen herumgequält**, waren **benachteiligt** und ihnen wurde das **Leben schwergemacht**“ (Usman, 32: 2013 [51]).*

Dabei wird nicht nur auf die selbst erfahrene „Unterdrückung“ hingewiesen, sondern auch auf diejenige, die seit der kemalistischen Kulturrevolution empfunden wird und sofort präsent ist, wenn der Name Kemal Atatürk genannt wird.

*„Für mich steht er für **Unterdrückung** [...]. Es war eine sehr **schmerzhafte Zeit** [...]. Aber er hat **die Werte von hier ignoriert, nicht nur auf den Glauben bezogen, auch auf die Lebensweise**. Und ich habe das Gefühl, dass er den Bezug zu unserer Realität hier verloren hatte [...]. Es war der Versuch, **die Wurzeln völlig zu entreißen**. Die osmanische Zeit war zu Ende und von da an gab es die **Türkische Republik mit Türken**. Eigentlich bin ich neugierig, was in*

*seinem Kopf vorging. Aber die Türkei **leidet** immer noch unter den Folgen“ (Esra, 23: 2013 [39]).*

Dabei verschwimmen die Grenzen zwischen den selbst erfahrenen Nachteilen wie beispielsweise den Auswirkungen des Kopftuchverbotes in den Bildungsinstitutionen und den von Mustafa Kemal zu seiner Zeit eingeführten Gesetzen, wie dem Hutgesetz und der Abschaffung der arabischen Schriftsprache, die sie selbst zumindest nicht direkt betroffen haben. Die entsprechenden gesellschaftlichen Transformationen, welche durch die Umsetzung der kemalistischen Prinzipien in Gang gesetzt wurden, werden als dauerhafte, bis heute anhaltende negative Eingriffe in die türkische Gesellschaft und somit in ihr eigenes Leben empfunden. Hinzu komme, dass die dahinterstehende kemalistische Ideologie auch noch heute in den Lehrplänen verankert sei, und somit würde diese stets reproduziert und trotz aller sichtbaren Pluralisierungstendenzen aufrechterhalten, was wiederum das Empfinden, einer unterdrückten Minderheit zuzugehören, beständig werden lässt.

*“I was given an education in public schools from primary to high school to university, which were basically **institutions of the nation state of Turkish Republic, which was basically built by this single man, Atatürk. And everybody and in all history text books, I come across, was talking about how big hero he and his friends were. They did a great job and saving this holy country of the imperialistic occupation and things like that. But obviously it is a state dictated discourse of history** telling [...] But what they [Kemalisten] did in terms of this nations bonds with history, its own traditions and with its own social structure, I would call it roughly destructive one. When you look at the simply issue of changing the letters, in one night the whole nation became illiterates. And **ignorant like they were, we can't read or write the texts of seven years or eight years old not just the ones, which are hundreds of years old. Just eight-year-old texts we are not able to read it. It is a kind***

of cultural massacre, which is now to some extent beginning to crack down” (Abdulkadir, 31: 2013 [114]).

Gerade der letzte Satz dieses Zitates von Abdulkadir verweist darauf, dass die Personen der observant muslimischen Lebensform ihre religiösen Rechte noch immer eingeschränkt empfinden. Dabei wird unter der Regierung der AKP ein Beginn der Auflösung dieser Einschränkungen wahrgenommen. Aufgrund der eigenen Betroffenheit durch die bis heute empfundene Unterdrückung und Missachtung der eigenen Lebensweise ist innerhalb der observant muslimischen Lebensform eine Verknüpfung zwischen dem faktischen historischen Wissen und dem emotionalen Wissen entstanden. Diese Verknüpfung führt zu einer steten Präsenz und Reproduktion der Konfliktlinie, welche sich auf der emotionalen Ebene auswirkt.

Die Benachteiligung der religiösen Bevölkerung durch die kemalistischen Reformen ist den Interviewpartnern der atheistischen Lebensform durchaus bewusst, allerdings wird dies nicht als Trauma der eigenen Lebensform empfunden. Zudem besteht kein umfassendes Verständnis, in welchen Bereichen die Einschränkungen noch heute existieren. Aufgrund der fehlenden eigenen Einschränkungen durch den kemalistischen Gesellschaftsentwurf ist dieses Bewusstsein nicht mit Angst verbunden und demnach nicht präsent. Der Kemalismus wird innerhalb dieser Lebensform eher bezüglich des damit verbundenen Nationalismus kritisiert als in Bezug auf die Auswirkungen auf den observant religiösen Teil der türkischen Bevölkerung. Dies lässt sich mit deren Aufstellung ihres Freundes- und Bekanntenkreises begründen. In diesem sind, wenn überhaupt, nur sehr wenige observante Muslime vertreten, die von ihren eigenen Erfahrungen oder Ansichten bezüglich des Kemalismus berichten könnten. Dahingegen ist innerhalb der atheistischen Lebensform eine hohe ethnische Heterogenität vorhanden wie beispielsweise Lazen und Kurden. Aufgrund der eigenen und erzählten Erfahrungen konnte die Benachteiligung ethnischer Minderheiten durch den Nationalismus des kemalistischen Systems eher Eingang in das implizite Wissen der atheistischen Lebensform finden.

Abgesehen von der Verknüpfung von empfundenen Emotionen und faktischen historischen Wissensbeständen spielen in Bezug auf die Reproduktion der laizistisch-observant muslimischen Cleavage aktuelle Geschehnisse innerhalb der Türkei wie mediale Berichterstattungen, Aussagen bestimmter Politiker oder das Stattfinden von Demonstrationen eine wichtige Rolle.

So werden innerhalb der atheistischen Lebensform jegliche neuen Gesetzgebungen oder Äußerungen der AKP-Regierung, sofern diese sie selbst zumindest gefühlt betreffen, als religiös motiviert und als Unterdrückung sowie Missachtung ihrer Lebensweise empfunden. Selbst bloße Äußerungen, die keinen wirklichen Effekt auf die Personen haben, werden als Herabwürdigungen und Einschränkungen wahrgenommen. Sie wecken Emotionen der Angst und Aversion, welche sie auch zur Teilnahme an den Gezi-Park-Protesten motiviert haben.

*„Das waren viele Sachen [...]. Es gibt das Thema der Abtreibung, die Situation, welche entscheidet, mit wem eine Frau zusammen sein soll und was sie auf die Welt bringen soll. In Bezug auf den Ort, wo die Menschen leben sollen, gibt es auch Themen [...]. **Danach hat man sich in deine Getränke, deine Liebhaber, deine Feinde eingemischt**, dann [...] ist das Ganze ist **geplatzt** (Candan, 23: 2013 [60]).*

*„Er [Erdog an] ist immer weitergegangen und **in unseren privaten Bereich eingedrungen. Er mischt sich so sehr ein**, dass es einem die Luft abschnürt. Und die Menschen haben einfach gedacht, dass sie etwas f ur sich tun m ussen“ (Efsane, 24: 2013 [29]).*

*„It is just because – there is a **group of people** and the government ignores them totally. Probably that is why he named them "capulcu". **You are different and you are not a part of** – even a kind of you are not a part of **our system, our country**. That is why people **got angry** and then they had to show, that they are also here“ (Izem, 32: 2013 [57]).*

*„People thought that they don't have any rights to mess with our lives – our lifestyles. This is our lifestyle and we want to live like that – but **the government doesn't want us to live like that. The government wants us to live the way they want**” (Uzay, 23: 2013 [80]).*

Hinsichtlich der Gezi-Park-Proteste ist zudem zu erwähnen, dass der Ort des Parks eine wichtige Rolle für das Ausmaß der Demonstrationen spielte. Der Gezi-Park liegt direkt angrenzend am Taksim-Platz, welcher durch das Denkmal der Republik eine besondere Symbolkraft für die kemalistische Prägung der Türkei, aber insbesondere für diesen Raum hat. Zudem liegen angrenzend die Ausgehmeilen von Beyoğlu, in denen das kosmopolitische und atheistische Leben Istanbuls stattfindet. Somit wurden die Pläne der AKP für diesen Ort nicht nur aufgrund der neoliberalen Ausrichtung dieser, sondern aufgrund des empfundenen Eingriffs in die im Raum manifestierte soziale Ordnung abgelehnt. Entsprechend sind die Gezi-Park-Proteste auch als eine Auseinandersetzung um die Aneignung des Raumes und den darin manifestierten Sozialräumen zu sehen. Ein besonders prominentes Beispiel, welches viele der Interviewpartner erwähnten und die vorherige Aussage stützt, ist dabei das im Mai 2013 erlassene Verbot, Alkohol zwischen 22 Uhr und 6 Uhr morgens sowie generell im Umkreis von 100 Metern um Moscheen sowie Schulen zu konsumieren und zu verkaufen.

„Dann haben sie das Alkoholverbot beschlossen. Also dass man draußen nicht mehr trinken darf, nur noch drinnen. Was soll das? Einerseits verteidigen sie Menschenrechte, das Tragen eines Kopftuchs. Von mir aus soll es tragen, wer will, aber wenn ich Alkohol trinke, sollen sie sich dann auch nicht einmischen“ (Ufuk, 25: 2013 [17]).

“Es hat sich alles dazu entwickelt, dass es zu einem generellen Protest gegen die Handlungen der Regierung wurde. Es gab kurz davor zum Beispiel eine neue Regelung der Regierung, die den Verkauf von Alkohol und den Konsum einschränkt. Somit entwickelte es sich zu einem generellen Protest gegen die Regierung. Ein Ereignis, das eigentlich nur

mit Istanbul in Verbindung stand, wurde plötzlich ein nationales Ereignis“ (Begül, 24: 2013 [60]).

Dieses Beispiel wird als Einschränkung ihrer Praktiken, ihres Lebensstiles und zudem innerhalb ihres geprägten Raumes als ein Teil der als Islamisierung wahrgenommenen Entwicklung, durch die AKP und ihre Wähler, erfahren. Auch dies weckt Emotionen der Angst vor weiteren Einschränkungen sowie die Aversion gegen muslimisch motivierte Politik. Wobei sich diese Emotionen angesichts der breiten Wählerschaft und Unterstützung der als mehr und mehr islamisierend wahrgenommenen Partei innerhalb der türkischen Gesellschaft auf nicht politische Bereiche übertragen.

Die Gezi-Park-Proteste wurden in ihrer ursprünglichen Intention, sich gegen den Bau eines Einkaufszentrums und das Abholzen der wenigen Bäume zu wehren, auch von den muslimischen Befragten als positiv empfunden. Allerdings entwickelte sich der Protest für diese in eine erneute Spaltung der Bevölkerung entlang der observant muslimisch-laizistischen Spannungslinie, sodass die Demonstrationen als gruppenspezifisch für die ‚gegnerische‘ Seite empfunden wurden. Das Anwachsen der Bewegung erweckte eine Angst des Umsturzes.

*„After that, [you could see] **the dark side of the uprising – it lost all the trustworthy** of the Greenpeace activists what so ever [of] those tree protectors. That whole thing **turned into something to overthrow the government** and almost **kind of a rebellion** and a **kind of a revolution practice**“* (Abdulkadir, 31: 2013 [106]).

*„Für mich war es eine angespannte Phase. Weil ich dachte, dass es **wieder einen Putsch in der Türkei** geben würde [...]. Erdoğan wurde gewählt, dem haben wir unsere Stimme gegeben. Erdoğan ist doch kein Gaddafi. Bei der nächsten Wahl kann er Stimmen verlieren und abgewählt werden“* (Ebru, 27: 2013 [21]).

Verschiedene beobachtete und auch medial berichtete Geschehnisse wie die Herabwürdigung muslimischer Personen führten zu einer starken Distanzierung der muslimischen Interviewten von den Gezi-Park-Protesten. Die Demonstrationen entwickelten sich in deren Augen mehr und mehr zu einer antimuslimischen Bewegung, welche den Sturz der AKP-Regierung zum Ziel hatte.

*“But I experienced and heard from my friends and all that, that events [...]. But there is a **strong resentment in those protests not only against government but also against the people who support government.** People kind of protest their neighborhoods, people who just pass by on the street, who look kind of religious you know. **People for example make sounds with empty pots and all that. They make that noise, when they see for example let's say a woman with headscarf or something.** I saw in three places with my own eyes I mean. But I also heard from many friends so I mean, that is unfortunately this is like **secularist kind** of like the 28. of February, you know on our last coup” (Adem, 32: 2013 [130]).*

Das hier angesprochene Schlagen von Töpfen und Pfannen hat dabei eine traumatische Symbolkraft für observante Muslime in der Türkei, die nicht nur die Herabwürdigung der einzelnen Individuen zum Ziel hat. Diese Praktik soll an den letzten Putsch in der Türkei im Februar 1997 erinnern, an welchem durch militärischen Druck der damalige Ministerpräsident der Wohlfahrtspartei zurücktrat. Diesem und seinen Anhängern wurden die Islamisierung der Türkei und die Diskriminierung anderer Lebensentwürfe vorgeworfen. Eine ähnliche Praxis fand während der Demonstrationen im Jahr 2007 statt, welche sich gegen die Kandidatur Abdullah Güls für das Präsidentenamt richtete (YEL und NAS, 2013: 179). Entsprechend ist diese Praxis als ein säkulares Symbol zu verstehen, welche einen Umbruch ankündigen soll und sich klar gegen wahrgenommene Islamisierungstendenzen ausspricht.

Im Umkehrschluss wurde sich nicht nur von der Demonstration ferngehalten, sondern auch eigene Zuschreibungen und Erklärungen gesucht. Wie im vorherigen Kapitel erwähnt, wurden die fortschreitenden Demonstrationen als „pubertärer Teenie-Aufstand“ betitelt. Gleichzeitig wurden den Teilnehmern fehlendes demokratischen und politisches Verständnis sowie die Absicht, die errungenen Freiheiten der religiösen Bevölkerung einschränken zu wollen, vorgeworfen.

„Die stehen doch auf keiner Seite. Wir sind für Freiheit, Brüderlichkeit ...; was denn für eine Freiheit? Deine Freiheit grenzt meine ein! Was ist das denn für eine Freiheit?“ (Ebru, 27: 2013 [29]).

Aber nicht nur derartige Großereignisse führen zu einem Wiedererstarken der benannten Emotionen. Auch immer wiederkehrende Ereignisse wie das Opferfest und die damit einhergehende mediale Berichterstattung können zu einer Reproduktion der mit der Konfliktlinie verbundenen Emotionen führen. Während sich die Zugehörigen der atheistischen Lebensform von den traditionellen Praktiken zum Opferfest, ob selbst beobachtet oder in der Zeitung darüber lesend, abgestoßen fühlen und sich in ihrer negativen Zuschreibung gegenüber observant muslimischen Menschen bestätigt fühlen, empfinden die observanten Muslime sich durch derartige Zuschreibungen angegriffen. So ärgerte sich Adilcan maßlos über einen entsprechenden Zeitungsartikel, welcher über das Opferfest berichtete. Zum einen sei dieses wieder mit ‚barbarischen‘ Zuschreibungen und Bildern beschrieben worden. Der Bosphorus sei wieder zu einem „Blutbad“ geworden, da Blut der Opfertiere in den Bosphorus über die Kanalisation gelangt ist. Ein weiterer Artikel berichtete in einer herablassenden Art über einen Mann, welcher auf seinem Balkon ein Schaf ausweidete. Dies sei laut Adilcan eine ganz normale Praktik, welche durch säkulare Medien wieder in den Modernitätsdiskurs aufgenommen wird.

“But this scene was not modern- or according to the mass media or one person- there was a photograph again- one person at his balcony, he cut

*the sheep and hang it on the wall, and cut the other pieces of meat etc. I think this is very normal, he has the right, with a condition – he has not to harm other people, disturb other people. [...] Cutting the sheep there is practical for me - no problem. It does not show anything about modernity, it doesn't show anything about **being premodern or unmodern** etc. – **that understanding is problematic** [...]. That news made me **very angry**, because it says the **normal people are stupid and they are old-fashioned, they are not modern**” (Adilcan, 30: 2013 [16]).*

Entsprechend werden aktuelle Geschehnisse in das kognitive Schema eingefügt, rufen negative Emotionen hervor und dienen somit als Verstärker der im impliziten Wissen verankerten Konfliktlinie.

Die dargelegten Emotionen sowie die damit genannten reproduzierenden Prozesse wie die Verknüpfung aktueller Geschehnisse mit dem faktischen Wissen führen zu einer Herausbildung eines bestimmten gruppenspezifischen Verhaltens, welches über die an den Referenzsystemen orientierten Praktiken hinausgeht. So sind fast alle der interviewten Personen der observant muslimischen Lebensform in kulturellen Vereinen engagiert, um die Menschen, wie sie sagen, über den Kemalismus aufzuklären, aus der Motivation heraus, die Befürwortung des Kemalismus zu minimieren.

*„Popülüst Kültür, das ist etwas, das wir mit Freunden [...] gegründet haben. Es geht darum, besser verstehen zu können, wie das Volk lebt und wie das Volk funktioniert, darum geht es [...]. **Das zu verstehen und die aus der kemalistischen Erziehung entstandene Volksverachtung, die Demütigung des Volkes und solche Sachen zu vernichten** [...]. Dafür haben wir uns auf den Weg gemacht, um das zu verstehen. Dort bin ich Mitglied“ (Ebru, 27: 2012 [142]).*

Im Rahmen dieser kulturellen Organisationen finden regelmäßige Treffen statt, während derer gesellschaftliche sowie religiöse Themen diskutiert, aber auch Texte darüber formuliert und veröffentlicht werden. Solch dauerhafte Praktiken auf institutioneller Ebene sind innerhalb der atheistischen

Lebensform nicht zu finden. Bezüglich dieser ist eher die bereits erwähnte Vermeidung bestimmter Praxiskomplexe, Personen und Räume festzustellen, die in jedweder Weise durch Religion oder Traditionen geprägt sind. Die Emotion der Aversion gegen religiöse Regeln und Praktiken führt einerseits zu einer Ablehnung aller damit verbundenen Praktiken und gleichzeitig zu einem davon stark distanzierenden Set an eigenen Praktiken, die in Kapitel 5.3.1 bereits aufgeführt wurden. Allerdings führt die Angst vor dem Einfluss der Religion sowie der AKP-Regierung auf das persönliche Leben alle Interviewpartner/-innen aus der atheistischen Lebensform zur Teilnahme an Demonstrationen, die sich gegen die AKP-Regierung stellen. Die prominenteste und für die Befragten auch die bedeutendste Teilnahme betraf die schon erwähnten Gezi-Park-Proteste im Sommer 2013.

Die aufgeführten Emotionen führen allerdings innerhalb beider Lebensformen zu einem gruppenspezifischen Wahlverhalten, auch wenn sich keine der befragten Personen durch das bestehende Parteiensystem vertreten fühlen. So fürchten sich die Zugehörigen der muslimischen Lebensform vor dem Machtverlust der AKP aufgrund der Annahme, dass die mittlerweile gewonnenen Freiheiten, den Glauben auch in der Öffentlichkeit praktizieren zu dürfen, mit einer säkular geprägten Regierungspartei wieder eingeschränkt werden.

“Normalerweise wähle ich für Tayyip [Erdoğan], weil ich denke, dass wenn ich nicht für ihn stimme, dann bekommt die CHP mehr Stimmen, und deswegen stimme ich für Tayyip. Ich weiß es nicht, wahrscheinlich würde ich morgen wieder ihn wählen, weil es momentan keine andere Option gibt. Vorher gab es eine Partei, aber die hat sich der AKP angeschlossen, jetzt werden sie gemeinsam in die Wahlen gehen, leider ist das passiert. Eine andere Partei sehe ich momentan nicht“ (Ebru, 27: 2012 [192]).

Auch wenn sich ein Großteil der atheistischen Personen vom Kemalismus distanziert, so geben auch diese ihre Stimme der kemalistischen CHP, um den Einfluss der AKP auf politischer Ebene einschränken zu können.

“I mean for the last two elections I voted for CHP but just for ... not because that I would vote for them, just so that they will be in the parliament against AKP” (Izem, 32: 2012 [208]).

Somit sind die beiden genannten Parteien, die kemalistische CHP sowie die religiös konservative AKP, auch im Jahr 2013 als institutionelle Komponente der observant muslimisch-laizistischen Cleavage zu sehen. Dabei sind diese angesichts der von den interviewten Personen genannten Optionslosigkeit nicht die ausschließlichen Organisationen der beiden sozialen Gruppen, was der Bedingung der *Unorganisiertheit* der sozialen Basis einer Cleavage von BARTOLINI und MAIR entspricht (BARTOLINI und MAIR, 1990: 218).

Derartige Wahlentscheidungen häufen sich besonders nach solchen Geschehnissen wie den Gezi-Park-Protesten, in denen die Spaltung der Bevölkerung vor allem hinsichtlich der politischen Einstellungen besonders deutlich wird. Gleichwohl sind die Interviewten dessen Einflusses bewusst, dass sowohl die kemalistische CHP als auch die religiös-konservative AKP die Konfliktlinie auf politischer Ebene weiter reproduzieren, indem diese Parteien die Vielfalt der türkischen Gesellschaft ignorieren und für deren Machtkampf instrumentalisieren.

„I mean Tayyip Erdoğan is trying to mobilize Kemalists actually [...]. So it is very cool to have them mobilized there, because when they become mobilized, also religious people become so much alarmed [...]. He [...] says something bad to secular people, so he keeps them uprising [...]. We have actually two parties in Turkey one is like this- which is now AKP and the other thing is Kemalists. I mean when you look at Kemalists [they] are so bad, that relatively AKP seems not bad, you know. But I mean that is our – how you call that – drama or something” (Adem, 32: 2013 [152]).

Zusammenfassend ist folglich festzustellen, dass mit den jeweiligen Selbst- und Fremdzuschreibungen der beiden untersuchten Lebensformen zwei wesentliche Emotionen verbunden sind. Diese werden einerseits durch die Verknüpfung mit erlerntem Wissen über die Historie der Türkei beziehungsweise durch selbst erlebte Erfahrungen sowie durch aktuelle Ereignisse wie Aussagen oder neu erlassene Gesetze, mediale Berichterstattungen oder Großereignisse wie die Gezi-Park-Protteste immer wieder hervorgebracht. Andererseits werden diese durch das jeweilige Set an Normen und Werten und den jeweiligen Anspruch der Deutungshoheit, der Annahme der ‚richtigen‘ Lebensform anzugehören, welche absolut gegen andere Konzepte vertreten werden, intensiviert. Gleichzeitig wird dadurch die im impliziten Wissen verankerte Konfliktlinie stets reproduziert. Besonders konfliktreich wird diese, sobald die jeweils geprägten räumlichen und persönlichen Grenzen überschritten werden. Durch die Aufrechterhaltung des erlernten Wissens und das Hervorbringen negativer Emotionen werden gruppenspezifische Praktiken, welche der Cleavage entsprechen, beeinflusst.

6. Abschließende Betrachtungen

In der vorliegenden Arbeit wurde dem Ursprung beziehungsweise der persistenten Wirkung einer historisch entstandenen innergesellschaftlichen observant muslimisch-laizistischen Konfliktlinie am Fallbeispiel zweier divergenter Lebensformen innerhalb Istanbuls nachgegangen. Es konnte zunächst anhand des Einbeziehens der geschichtlichen Entwicklung gezeigt werden, dass die theoretische Folie dieser Arbeit auf das Fallbeispiel der Türkei, im Besonderen auf Istanbul, angewandt werden kann. So wurden schon im Osmanischen Reich im Zuge der Tanzimat-Reformen die Weichen für eine Zentrum-Peripherie-Konfliktlinie, in Ansätzen eine Stadt-Land Cleavage, sowie auch für einen Konflikt zwischen säkular und religiös orientierten Instanzen gestellt. Die Überlappung dieser Konfliktlinien sowie deren Politisierung durch die Übernahme der Jungtürken, beziehungsweise später der Kemalisten führte zu einer Verfestigung der Konflikte zwischen der mehrheitlich ländlichen, observant religiösen, ethnisch heterogenen Bevölkerung und der städtischen, nationalistisch und säkular orientierten Elite. Aufgrund der rigoros und teils bis heute sehr gewalttätigen Austragung der Konflikte zwischen dem Anspruch, eine homogene türkische Nation zu schaffen beziehungsweise beizubehalten, und den Interessen ethnischer Minderheiten wie der der Kurden entwickelte sich diesbezüglich eine eigene Dynamik.⁶² Darüber hinaus entstand eine Konfliktlinie zwischen der säkular orientierten städtischen Elite und der observant religiös orientierten Landbevölkerung, welche durch sozioökonomische Differenzen vertieft und mit Einführung eines Mehrparteiensystems in der Türkei, in der Entstehung entsprechender vertretener Parteien, institutionalisiert wurde. Trotz der Transformationsprozesse der türkischen Gesellschaft und somit auch der entstandenen innergesellschaftlichen Konfliktlinien ist deren Wirkung bis heute beziehungsweise auch angesichts der aktuellen Entwicklungen innerhalb der Türkei festzustellen. Dabei wird die andauernde Spaltung

⁶² Die Herausbildung der entsprechenden Zentrum-Peripherie-Konfliktlinie wurde in dieser Arbeit außer Acht gelassen.

entlang der herausgestellten Cleavage besonders bei Ereignissen wie den Gezi-Park-Protesten oder den Entwicklungen seit dem Putschversuch im Sommer 2016 – wenn auch in transformierter Weise – sichtbar. Folglich besteht die historisch entstandene Konfliktlinie nicht einfach bis heute weiterhin fort, sondern veränderte sich mit den politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Entsprechend galt es in dieser Arbeit, anhand eines Fallbeispiels in zwei Stadtteilen Istanbuls herauszustellen, inwieweit die observant muslimisch-laizistische Cleavage Einfluss auf die sichtbaren Spaltungen der pluralisierten türkischen Gesellschaft nimmt. Diesbezüglich wurde versucht, die ursprünglich auf die Parteipolitik bezogene Cleavage-Theorie von LIPSET und ROKKAN als Erklärungsmodell für konsistente innergesellschaftliche Konfliktlinien fruchtbar zu machen. Entsprechend galt es, die Diskrepanz zwischen dem empirischen Fokus auf der Mikroebene und dem ursprünglich makrotheoretischen Ansatz zu überwinden. Dafür stellte sich die Verknüpfung der Cleavage-Theorie mit der Praxistheorie, welcher die Überwindung dieser Dichotomie der Sozialtheorie immanent ist, indem sie sowohl individuelle Handlungsintentionen als auch subjektübergreifende Strukturen als theoretische Vorannahmen ablehnt, als besonders geeignet heraus. Aus praxistheoretischer Perspektive werden subjektive Handlungsintentionen sowie Struktureigenschaften als Elemente und Effekte von Praktiken gesehen. Somit gelten Intentionen nicht als außersoziale Voraussetzungen, sondern sind innerhalb von Praktiken als inkorporiertes, sozial konventionalisiertes implizites Wissen verankert. Dieser Perspektive entsprechend wird eine gesellschaftlich persistente Konfliktlinie als eine historisch und lokal spezifische implizite Disposition verstanden, welche in regelmäßiger Weise bestimmte Praktiken und Praxiskomplexe beziehungsweise Lebensformen mit entsprechend eigenen Sinnwelten hervorbringt und diese beeinflusst. Folglich galt es, mit der Betrachtung der sozialen Praktiken der hier fokussierten Kleingruppen das dahinterliegende Wissen beziehungsweise Dispositionen herauszufinden und so die Wirkweise der observant muslimisch-laizistischen Cleavage als fortlaufenden Prozess der Sinnproduktionen und räumlich-materialen Konfigurationen zu verstehen.

Die sich teils diametral gegenüberstehenden Differenzen zwischen den in Istanbul angetroffenen Personengruppen in Fatih beziehungsweise Beyoğlu hinsichtlich der Praktiken und der darin enthaltenen Normen und Werte sind vorrangig den unterschiedlichen Orientierungssystemen geschuldet. Es ist festzuhalten, dass auch innerhalb der hier modellhaft kategorisierten Lebensformen ein bestimmtes Spektrum an Praktiken und Ausprägungen des praktischen Wissens vorhanden ist und diese somit keine homogenen Gruppen darstellen. Darüber hinaus sind in beiden Gruppen durchaus auch gemeinsame Praktiken und Motivkomplexe⁶³ zu entdecken, die in dieser Arbeit aufgrund der Fokussierung auf die Wirkweise der spezifischen observant muslimisch-laizistischen Cleavage in den Hintergrund traten. Die Auswertung der empirischen Informationen ergaben, dass trotz Überformungen beispielsweise auf sozioökonomischer Ebene oder der individuellen Ebene der Selbstzuschreibungen auch innerhalb der untersuchten jungen, reflektierten und urban geprägten sozialen Gruppen die historische Cleavage als eine Art kultureller Code innerhalb der methodischen, interpretativen und motivational-emotionalen Dimension des praktischen Wissens vorhanden ist. So ist aufgrund des vorhandenen trennenden strukturellen Elements, dem Bekenntnis zum atheistischen beziehungsweise dem observant muslimischen Referenzrahmen, zum einen die Grundvoraussetzung einer Cleavage und zum anderen eine Differenz hinsichtlich der daran orientierten sozialen Praktiken – mit dem darin immanenten methodischen Wissen, diese angemessen und routinemäßig im Rahmen der jeweiligen Lebensformen zu vollführen – gegeben. Ferner konnte gezeigt werden, dass durch die beharrliche räumliche Manifestation dieser sozialen Strukturen, eine Differenzierung zwischen observant muslimischen und atheistischen Sozialräumen, unterschiedliche angeeignete physische Räume innerhalb Istanbuls entstanden sind. Einerseits macht die räumliche Fragmentierung eine parallele Existenz divergenter Lebensformen innerhalb einer Stadt erst möglich. Andererseits wird durch die

⁶³ Dabei handelt es sich hauptsächlich um Praktiken wie beispielsweise das Trinken von türkischem Tee, das Ausziehen der Straßenschuhe, bevor das Haus betreten wird, und auch Einstellungen wie z. B. die politisch eher linke Orientierung beider Gruppen, die bezogen auf den Fokus dieser Arbeit auch keine beeinflussende Größe darstellten.

dauerhafte Prägung des physischen Raums die historisch entstandene Konfliktlinie zwischen diesen differenten sozialen Gruppen weiterhin reproduziert. Des Weiteren sind bei beiden sozialen Gruppen ein dichotomes Zugehörigkeitsbewusstsein sowie damit verbundene Bedeutungszuschreibungen, die denen der observant muslimisch-laizistischen Cleavage des 20. Jahrhunderts entsprechen, deutlich zu erkennen. Aufgrund der jeweils absolut formulierten Normen- und Wertkomplexe und der entsprechenden vollzogenen Praktiken ist eine relative Schließung beider Lebensformen festzustellen. Es ist möglich, den jeweiligen Lebensformen beizutreten, allerdings nur unter der Prämisse, die sozialen Praktiken voll und ganz denjenigen der Lebensform anzupassen. Hinsichtlich dessen ist ein normatives Gruppenbewusstsein innerhalb beider Lebensformen verbunden mit teils sehr negativen Zuschreibungen gegenüber der jeweils anderen. Die jeweilige Zugehörigkeit wird anhand von Praktiken und sichtbaren Symbolen wie dem Tragen eines Kopftuches oder freizügiger Kleidung erkannt und verstanden. Somit lässt sich auf die Verankerung der Cleavage innerhalb des interpretativen Verstehens schließen. Besonders hinsichtlich der motivational-emotionalen Dimension des praktischen Verstehens konnte das Wirken der Konfliktlinie festgestellt werden. So sind es insbesondere die Emotionen Angst und Ablehnung, die einerseits gruppenspezifisches Verhalten – beispielsweise das Wahlverhalten oder die Beteiligung an gegen die jeweils andere Lebensform gerichteten Aktionen wie die Gezi-Park-Demonstrationen – beeinflussen und andererseits auch das Konflikthafte der Divergenzen hervorbringen. Zudem werden diese Emotionen durch den Rückgriff auf eigene Erfahrungen oder erlernte Wissensbestände der Unterdrückung, welche in Zusammenhang mit der historischen Spaltung der türkischen Gesellschaft seitens der interviewten Personen angeführt werden, stets aufrechterhalten.

Somit ist abschließend festzuhalten, dass in Bezug auf die beiden untersuchten Gruppen auf allen drei Ebenen des praktischen Wissens die jeweiligen Ebenen einer Cleavage wirken und diese somit darin als konventionalisierte Disposition vorhanden ist. Darüber hinaus wurde ersichtlich, dass mediale Berichterstattungen, zum Beispiel über bestimmte

Praktiken zum Opferfest, sowie politische Ereignisse wie das wahrgenommene Eingreifen der Regierungsparteien – ob in der Vergangenheit oder in der Gegenwart – in die je eigene Lebensform diese Emotionen verstärken. Diese Verstärkung und deren konflikthafte Auswirkungen sind angesichts der aktuellen, sich zuspitzenden politischen Situation in der Türkei äußerst sichtbar und führen zu einem Verschwinden vorheriger Überformungen wie beispielsweise des Bewusstseins über die vorhandenen Konflikte und des Wunschs der Auflösung dieser. Entsprechend interessant wäre es, den direkten Einfluss gezielt ausgewählter medialer Berichterstattungen und Aussagen beziehungsweise Reformen der türkischen Regierung auf die Reproduktion der im praktischen Wissen verankerten observant muslimisch-laizistischen Cleavage zu untersuchen. Der zunehmend autoritäre Kurs Tayyip Erdoğan stellt sich derzeit nicht nur in der Wahrnehmung als Gefahr für die differenten oder oppositionellen sozialen Gruppen heraus und führt so zu einer erneuten bipolaren innergesellschaftlichen Spaltung der türkischen Bevölkerung inklusive konflikthafter Auseinandersetzungen.

Das letzte Wort der vorliegenden Arbeit soll einem der Interviewpartner obliegen, welcher treffenderweise schon im Jahr 2013 folgende Aussage formuliert hat:

„I mean Tayyip Erdoğan is trying to mobilize Kemalists actually [...]. So it is very cool to have them mobilized there, because when they become mobilized, also religious people become so much alarmed [...]. But I mean that is our – how you call that – drama or something” (Adem, 32: 2013 [152]).

Literaturverzeichnis

- ADANIR, F. (1995): Geschichte der Republik Türkei, Heft 32. BI-Taschenbuchverl., Mannheim.
- AHMAD, F. (2008): Politics and political parties in Republican Turkey. In: Kasaba, R. (Hrsg.): Cambridge History of Turkey 4 Volume Set // Turkey in the modern world, Heft 4. Cambridge Univ Pr; Cambridge University Press, Cambridge, UK, New York: 226–265.
- ALARANTA, T. A. (2014): Political Parties and the Production of an Islamist-Secularist Cleavage in Turkey. In: *Approaching Religion* Vol. 4 (2): 113–124.
- ALLARDT, E. (2001): Party Systems and Voter Alignments in the tradition of political sociology. In: Karvonen, L. und S. Kuhnle (Hrsg.): *Party systems and voter alignments revisited*, Heft 12. Routledge, London, New York: 10–23.
- AL-REBHOLZ, A. (2008): Zivilgesellschaft, NGOisierung und Frauenbewegungen in der Türkei der 2000er Jahre. In: Ataç, I., B. Küçük und U. Şener (Hrsg.): *Perspektiven auf die Türkei. Ökonomische und gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten im Kontext der Europäisierung*. Westfälisches Dampfboot, Münster: 321341.
- AL-REBHOLZ, A. (2013): Die Entwicklung der Zivilgesellschaft in der Türkei. Zum Wandel kultureller und diskursiver Praktiken. In: Rill, B. (Hrsg.): *Türkische Innenpolitik [Elektronische Ressource]. Abschied vom Kemalismus?*, Heft 86. Hanns-Seidel-Stiftung, München: 39–50.
- ALTINORDU, A. (2013): Occupy Gezi, beyond the religious-secular cleavage. In: *The Immanent Frame*.
- ATAÇ, I., B. KÜÇÜK und U. ŞENER (2008a): Einleitung. In: Ataç, I., B. Küçük und U. Şener (Hrsg.): *Perspektiven auf die Türkei. Ökonomische und*

- gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten im Kontext der Europäisierung. Westfälisches Dampfboot, Münster.
- ATAÇ, I., B. KÜÇÜK und U. ŞENER (Hrsg.) (2008b): Perspektiven auf die Türkei. Ökonomische und gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten im Kontext der Europäisierung. Westfälisches Dampfboot, Münster.
- ATAY, T. (2013): The Clash of 'Nations' in Turkey. Reflections on the Gezi Park Incident. In: *Insight Turkey* 15 (3): 39–44.
- AYDIN, Y. (2013): Radikalisierung des Kulturkampfes in der Türkei. In: SWP Stiftung Wissenschaft und Politik.
- AYDIN, Y. (7.6.2013): Wie sich der Kulturkampf in der Türkei radikalisiert. Die Hintergründe der Proteste. In: *Der tagesspiegel*.
- BADE, K. J. (2008): Vorwort. In: Bade, K. J., P. C. Emmer und L. Lucassen (Hrsg.): *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Schöningh [u.a.], Paderborn: 15–18.
- BADIOU, A. (2013): On the Uprising in Turkey and Beyond. In: <https://cengizerdem.wordpress.com/2013/06/19/alain-badiou-on-the-uprising-in-turkey-and-beyond/>. Abruf: 30.8.2016.
- BARTOLINI, S. und P. MAIR (1990): Identity, competition, and electoral availability. The stabilisation of European electorates 1885 - 1985. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- BECK-SCHMITT, R. (2007): Seymour M. Lipset/Stein Rokkan (Hrsg.), *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, New York/London 1967. In: Kailitz, S. (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden: 251–255.
- BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a theory of practice*. Cambridge studies in social anthropology, Heft 16. Cambridge Univ. Pr, Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1990): *The logic of practice*. Polity Press, Cambridge.

- BOURDIEU, P. (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, M. (Hrsg.): Stadt-Räume, Heft 2. Campus-Verl, Frankfurt/Main: 25–34.
- BOURDIEU, P. (1997): Ortseffekte. In: Bourdieu, P. e. a. (Hrsg.): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Heft 9. UVK, Konstanz: 159–167.
- BROCK, D., M. JUNGE und U. KRÄHNKE (2002): Soziologische Theorien von Auguste Comte bis Talcott Parsons. Einführung. Oldenbourg, München.
- ÇAĞLAR, G. (2003): Die Türkei zwischen Orient und Okzident. Eine politische Analyse ihrer Geschichte und Gegenwart. Unrast-Verl, Münster.
- CASANOVA, J. (2011): The Secular, Secularization, Secularism. In: Calhoun, C. J., M. Juergensmeyer und J. VanAntwerpen (Hrsg.): Rethinking secularism. Oxford Univ. Press, Oxford: 54–74.
- DEEGAN-KRAUSE, K. (2007): New Dimensions of Political Cleavage. In: Dalton, R. J. (Hrsg.): The Oxford handbook of political behavior. Oxford Univ. Press, Oxford.
- DEMIRKOL-ERTÜRK, Ş. und S. PAKER (2014): Beyoğlu/Pera as a translating site in Istanbul. In: Translation Studies 7 (2): 170–185.
- EDER, M. und Ö. ÖZ (2015): Neoliberalization of Istanbul's Nightlife: Beer or Champagne? In: International Journal of Urban and Regional Research 39 (2): 284–304.
- EL-MENOUAR, Y. und M. FRITZ (2009): Sozioökonomische Entwicklung und Wertvorstellungen in elf Regionen der Türkei. In: KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 61 (4): 535–561.
- ERIKSON, E. H. (1995): Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Heft 16. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ESCHER, A. (1992): Die Medina von Fes. Geographische Beiträge zu Persistenz und Dynamik, Verfall und Erneuerung einer traditionellen

- islamischen Stadt in handlungstheoretischer Sicht, Heft 53. Palm & Enke, Erlangen.
- ESCHER, A. und S. PETERMANN (2016): Einleitung. In: Escher, A. und S. Petermann (Hrsg.): Raum und Ort, Heft 1. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- ETZOLD, B. (2014): Raumaneignungen, Regeln und Profite in Dhakas Feld des Straßenhandels – Sozialgeographische Erklärungsversuche auf Grundlage von Bourdieus Theorie der Praxis. In: *Geographica Helvetica* 69 (1): 37–48.
- EVERTS, J., M. LAHR-KURTEN und M. WATSON (2011): Practice matters! Geographical inquiry and theories of practice. In: *Erdkunde* 65 (4): 232–334.
- FAROQHI, S. (1995): Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. Beck, München.
- FLICK, U. (2009): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Rowohlts Enzyklopädie, Heft 55694. Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg.
- GEISELHART, K. (2015): Praxis ist mehr als Praktiken – Warum moderne Ärzte und spirituelle Heiler im Prinzip das Gleiche tun. In: *Geographica Helvetica* 70 (3): 205–214.
- GERBER, H. (2002): The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire. In: Hoexter, M. (Hrsg.): *The public sphere in Muslim societies*. State Univ. of New York Press, Albany: 65–82.
- GIDDENS, A. (1985): *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Polity Press, Cambridge.
- GIRTLER, R. (2001): *Methoden der Feldforschung*. UTB für Wissenschaft Soziologie, Heft 2257. Böhlau, Wien.
- GIRTLER, R. (2004): *10 Gebote der Feldforschung*. Lit, Wien.
- GLASER, B. G. und A. L. STRAUSS (2010): *Grounded theory. Strategien qualitativer Forschung*. Huber, Bern.

- GOFFMAN, E. (1992): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Heft 140. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- GOFFMAN, E. (1998): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. Piper, München.
- GÖKARIKSEL, B. und A. SECOR (2015): Post-secular geographies and the problem of pluralism: Religion and everyday life in Istanbul, Turkey. In: Political Geography 46: 21–30.
- GÖLE, N. (2012): Post-Secular Turkey. 29 (1). In: http://digitalnpq.org/archive/2012_winter/02_gole.html.
- GÜNAY, C. (2012): Die Geschichte der Türkei. Von den Anfängen der Moderne bis heute, Heft 3301. Böhlau, Wien.
- HARVEY, D. (2008): Zwischen Raum und Zeit: Reflektionen zur Geographischen Imagination. In: Belina, B. (Hrsg.): Raumproduktionen. Beiträge der Radical Geography; eine Zwischenbilanz, Heft 1. Westfälisches Dampfboot, Münster: 36–60.
- HILLEBRANDT, F. (2014): Soziologische Praxistheorien [Elektronische Ressource]. Eine Einführung. Imprint: Springer VS, Wiesbaden.
- HÖHLER, G. (6.11.2013): Erdogan trennt Studenten nach Geschlecht. In: Kölner Stadt-Anzeiger.
- HOPF, C. (2012): Qualitative Interviews - ein Überblick. In: Flick, U. (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Heft 55628. Rowohlt-Taschenbuch-Verl, Reinbek bei Hamburg: 349–360.
- HÜTTEROTH, W.-D. und V. HÖHFELD (2002): Türkei. [Geographie, Geschichte, Wirtschaft, Politik] ; mit 5 Tabellen. Wiss. Buchges., Darmstadt.
- INALCIK, H. (1964): The Nature Of Traditional Society: Turkey. In: Ward, R. E. und D. A. Rustow (Hrsg.): Political modernization in Japan and Turkey. Studies in political development, Heft 3. Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 42–63.

- IŞIN, E. F. (2008): Ottoman Awqaf, Turkish Modernization, and Citizenship. In: Keyman, E. F. (Hrsg.): Remaking Turkey. Globalization, alternative modernities, and democracy. Lexington Books, Lanham, Md: 3–15.
- KAHRAMAN, H. B. (2008): From Culture of Politics to Politics of Culture. Reflections on Turkish Modernity. In: Keyman, E. F. (Hrsg.): Remaking Turkey. Globalization, alternative modernities, and democracy. Lexington Books, Lanham, Md: 47–74.
- KARVONEN, L. und S. KUHNLE (Hrsg.) (2001): Party systems and voter alignments revisited, Heft 12. Routledge, London, New York.
- KAZIM, H. und O. TRENKAMP (12.3.2014): Tiefe Trauer, flammender Zorn. In: Spiegel Online.
- KEUPP, H. (1999): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Rowohlt-Taschenbuch-Verl, Reinbek bei Hamburg.
- KEYDER, C. (2005): Globalization and Social Exclusion in Istanbul. In: International Journal of Urban and Regional Research 29 (1): 124–134.
- KEYMAN, E. F. (Hrsg.) (2008): Remaking Turkey. Globalization, alternative modernities, and democracy. Lexington Books, Lanham, Md.
- KREISER, K. (2001): Der osmanische Staat 1300 - 1922. Oldenbourg, München.
- KREISER, K. (2010): Geschichte Istanbul. Von der Antike bis zur Gegenwart, Heft 2481. Beck, München.
- KRIESI, H. (2010): Restructuration of Partisan Politics and the Emergence of a New Cleavage Based on Values. In: West European Politics 33 (3): 673–685.
- KREISER, K. und C. K. NEUMANN (2009): Kleine Geschichte der Türkei. Reclams Universal-Bibliothek, Heft 18669. Reclam, Stuttgart.
- KURULTAY, A. und A. DEMIR (2012): Istanbul. In: disP - The Planning Review 48 (4): 6–13.
- LIPSET, M. S. und S. ROKKAN (1967a): Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction. In: Lipset, M. S. und S. Rokkan

- (Hrsg.): Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives. New York: 1–64.
- LIPSET, M. S. und S. ROKKAN (Hrsg.) (1967b): Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives. New York.
- LIPSET, S. M. (2001): Cleavages, parties and democracy. In: Karvonen, L. und S. Kuhnle (Hrsg.): Party systems and voter alignments revisited, Heft 12. Routledge, London, New York: 2–8.
- MAJOROS, F. und B. RILL (1994): Das Osmanische Reich (1300 - 1922). Die Geschichte einer Großmacht. Pustet [u.a.], Regensburg.
- MARDIN, Ş. (1989): Culture and Religion: Towards the Year 2000. In: Turkish Political Science Association (Hrsg.): Turkey in the Year 2000. Ankara: 163–185.
- MARDIN, Ş. (2006): Religion, society, and modernity in Turkey. Modern intellectual and political history of the Middle East. Syracuse Univ. Press, Syracuse, NY.
- MASSEY, D. (2016): A Global Sense Of Place. In: Escher, A. und S. Petermann (Hrsg.): Raum und Ort, Heft 1. Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 191–200.
- MATUZ, J. (2012): Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. WBG (Wiss. Buchges.), Darmstadt.
- MEAD, G. H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Heft 28. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- MIELKE, G. (2001): Gesellschaftliche Konflikte und ihre Repräsentation im deutschen Parteiensystem. Anmerkungen zum Cleavage-Modell von Lipset und Rokkan. In: Eith, U. und G. Mielke (Hrsg.): Gesellschaftliche Konflikte und Parteiensysteme. Länder- und Regionalstudien. Westdt. Verl, Wiesbaden: 77–95.
- MOSER, B. und M. W. WEITHMANN (2008): Landeskunde Türkei. Geschichte, Gesellschaft und Kultur. Buske, Hamburg.

- MOSER, B. und M. W. WEITHMANN (2010): *Kleine Geschichte Istanbul*. Pustet, Regensburg.
- NEUMANN, C. K. (2013): Religion und Staat vom spätoomanischen Reich bis heute. In: Rill, B. (Hrsg.): *Türkische Innenpolitik [Elektronische Ressource]*. *Abschied vom Kemalismus?* Heft 86. Hanns-Seidel-Stiftung, München: 9–20.
- ÖZYÜREK, E. (2008): Die Miniaturisierung Atatürks. Kommodifizierung der staatlichen Ikonographie. In: Ataç, I., B. Küçük und U. Şener (Hrsg.): *Perspektiven auf die Türkei. Ökonomische und gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten im Kontext der Europäisierung*. Westfälisches Dampfboot, Münster: 208–230.
- QUATAERT, D. (1994): *The Age Of Reforms, 1812- 1914. Overview Of The Nineteenth Century*. In: Inalcik, H. und D. Quataert (Hrsg.): *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge Univ. Press, Cambridge: 759–943.
- QUATAERT, D. (2005): *The Ottoman Empire, 1700 - 1922*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- RECKWITZ, A. (2003): *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4): 282–301.
- RECKWITZ, A. (2010): *Subjekt*. Transcript-Verl., Bielefeld.
- REUBER, P. und C. PFAFFENBACH (2005): *Methoden der empirischen Humangeographie. Beobachtung und Befragung*. Westermann, Braunschweig.
- SACKMANN, R., K. PRÜMM und T. SCHULTZ (2000): *Kollektive Identität Türkischer Migranten in Deutschland? Erste Annäherung an eine Forschungsfrage*. In: *IIs- Arbeitspapier Nr. 20/2000*. Institut für Interkulturelle und Internationale Studien Universität Bremen, Bremen.
- SCHATZKI, T. R. (1996): *Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.

- SCHATZKI, T. R. (1997): Practices and Actions. A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens. In: *Philosophy of the Social Sciences* Vol. 27 (3): 283–308.
- SCHATZKI, T. R. (2002): *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*. Pennsylvania State University Press, University Park.
- SCHATZKI, T. R. (2006a): Introduction: practice theory. In: Schatzki, T. R. (Hrsg.): *The practice turn in contemporary theory*. Routledge, London: 1–14.
- SCHATZKI, T. R. (Hrsg.) (2006b): *The practice turn in contemporary theory*. Routledge, London.
- SCHATZKI, T. R. (2013): *The timespace of human activity. On performance, society, and history as indeterminate teleological events*. Lexington Books, Lanham.
- SCHMIDT, R. (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Habil.-Schr., 2010, Heft 2030*. Suhrkamp, Berlin.
- SEGER, M. und F. PALENC SAR (2006): *Istanbul. Metropole zwischen den Kontinenten, Heft 10*. Borntraeger, Berlin.
- SEISER, K. (2006): *Konstanz und Wandel der Werthaltungen in türkischen Migrantenfamilien. Ein intra- und intergenerationeller Vergleich zwischen türkischen Migrantenfamilien, nicht gewanderten türkischen Familien sowie deutschen Familien in der Bundesrepublik Deutschland*. Edition vulpes, Regensburg.
- STRÜBING, J. (2008): *Grounded Theory [Elektronische Ressource]. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. Imprint: VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

- TUOMINEN, P. (2013): The clash of values across symbolic boundaries: claims of urban space in contemporary Istanbul. In: *Contemporary Islam* 7 (1): 33–51.
- TÜRKDOĞAN und ÖZLEM (2015): Strolling Through Istanbul's Beyoğlu: In-Between Difference and Containment. In: *Space and Culture* 18 (2): 198–211.
- UFEN, A. (2012): Ethnizität, Islam, Reformasi [Elektronische Ressource]. Die Evolution der Konfliktlinien im Parteiensystem Malaysias. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- WHITE, J. B. (2003): *Islamist mobilization in Turkey. A study in vernacular politics.* Univ. of Washington Press, Seattle, Wash.
- WHITE, J. B. (2008): Islam and politics in contemporary Turkey. In: Kasaba, R. (Hrsg.): *Cambridge History of Turkey 4 Volume Set // Turkey in the modern world, Heft 4.* Cambridge Univ Pr; Cambridge University Press, Cambridge, UK, New York: 357–380.
- WHITE, J. B. (2013): *Muslim nationalism and the new Turks.* Princeton Univ. Press, Princeton.
- YAVUZ, M. H. (2010): Introduction: The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement. In: Yavuz, M. H. (Hrsg.): *The emergence of a new Turkey. Democracy and the AK Parti.* University of Utah Press, Salt Lake City: 1–19.
- YEL, A. M. und A. NAS (2013): After Gezi: Moving Towards Post-Hegemonic Imagination in Turkey. In: *Insight Turkey* 15 (4): 177–190.

Glossar

AKP – „Adalet ve Kalkınma Partisi“, die „Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“ wurde im Jahr 2001 gegründet. Seit 2002 absolute Mehrheit der Sitze im türkischen Parlament.

ANAP – „Anavatan Partisi“, die „Mutterlandspartei“ wurde 1983 von Turgut Özal, welcher von 1983 bis 1989 Ministerpräsident und anschließend Staatspräsident der Türkei war, gegründet.

AP – „Adalet Partisi“, die „Gerechtigkeitspartei“ wurde 1961 als Nachfolgepartei der im Rahmen des Militärputsches verbotenen „Demokratischen Partei“ gegründet.

Atatürk – Ehrenname „Vater der Türken“ für Mustafa Kemal (1882-1938) Gründer und erster Präsident der Republik Türkei

Belediye – stammt aus dem Arabischen und wurde erstmals im 19. Jahrhundert im Zuge der Tanzimat- Reformen als Begriff für die Kommunalverwaltung von Gemeinden gebraucht. Der Begriff wird auch in der heutigen Türkei für die Kommunalverwaltung von Gemeinden über 5000 Einwohnern verwendet.

Büyükşehir Belediyesi – Büyükşehir ist der türkische Begriff für Großstadt. Büyükşehir belediyesi ist die Großstadtverwaltung.

CHP – „Cumhuriyet Halk Partisi“ Die „Republikanische Volkspartei“ wurde 1923 von Mustafa Kemal gegründet.

Devlet baba – „Vater Staat“, paternalistisch, hierarchisch strukturierte Regierungsform

DP – „Demokrat Partisi“, die „Demokratische Partei“ wurde im Januar 1946 von vier ehemaligen CHP-Angehörigen gegründet; sie entstammten einer oppositionellen liberaleren Gruppe innerhalb der Partei.

DYP – „Doğru Yol Partisi“, die „Partei des Rechten Weges“ wurde als Nachfolgepartei der AP, welche nach dem Militärputsch 1980 verboten wurde, im Jahre 1983 von Süleyman Demirel gegründet.

Emir – aus dem Arabischen „Fürst“, Titel für Befehlshaber, seit der osmanischen Spätzeit „Bey“ im Türkischen „Beğ.“

Fes – Kopfbedeckung in Form eines Kegelstumpfes aus rotem Filzstoff, mit einer schwarzen, blauen oder goldenen Quaste. Vor der Etablierung im Osmanischen Reich war diese Kopfbedeckung an der nordafrikanischen Küste verbreitet.

Gecekondu – türkische Bezeichnung von „über Nacht gebauten“ informellen aber festen Siedlungen, mit primitiven Unterkünften. Diese Siedlungen werden vornehmlich von Zuwanderern aus den ländlichen Gebieten der Türkei errichtet und bewohnt.

Hürriyet ve İtilaf Fırkası – „Freiheits- und Gerechtigkeitspartei“, die liberale Partei wurde 1911 gegründet, als der Zuspruch für das regierende Komitee für Einheit und Fortschritt sank.

İttihat ve Terakki – „Komitee für Einheit und Fortschritt“: eine im Osmanischen Reich gegründete Organisation, der Jungtürken.

Jungtürken – Nationaltürkische und säkularistische Bewegung nach westlichen Vorbildern im Osmanischen Reich, die Jungtürken waren maßgeblich an der Entmachtung des Sultans im Jahr 1908 beteiligt.

Kadi – aus dem Arabischen („Richter“), muslimischer Richter

Kalif – aus dem Arabischen („Nachfolger, Stellvertreter), Oberhaupt der Muslime. Die Institution des Kalifats geht auf die Nachfolge des Propheten Mohammeds zurück. Seit dem 15. Jahrhundert trugen osmanische Sultane den Kalifen-Titel. Mustafa Kemal schaffte 1924 im Zuge der Republikgründung das Kalifat ab.

Mahalle – stammt aus dem Arabischen für „Stadtviertel“ und wurde ins Türkische adaptiert. Mahalle sind kleine städtische Verwaltungseinheiten

und werden im alltäglichen Sprachgebrauch auch als „Wohnquartier“ oder „Nachbarschaft“ verstanden.

Medrese – aus dem Arabischen „Ort der Lehre“, Höhere Lehranstalt für Geistliche und Richter, aber auch für Naturwissenschaften.

MHP – „Miliyetci Hareket Partisi“, die als rechte extrem geltende „Nationalistische Bewegungspartei“ wurde 1969 gegründet.

Milli Güvenlik Kurulu – Der „Nationale Sicherheitsrat“ wurde 1960 von der Armeeführung in der Türkei gegründet und 1983 als Gremium ziviler Regierungsvertreter und ranghöchster Generäle in die Verfassung aufgenommen. Sehr einflussreiches Entscheidungs- und Exekutivorgan der Republik.

Millet – wurde aus dem Arabischen ins Osmanische übernommen und bezeichnete eine konfessionell definierte Gemeinschaft, die sich selbst verwaltete. Heute wird dieser Begriff häufig als „Nation, Nationalität“, „Volk“ übersetzt und genutzt.

RP – „Refah Partisi“, die „Wohlfahrtspartei“ ist 1983 gegründet und 1998 wegen anti-laizistischen Aktivitäten geschlossen worden.

Scharia – aus dem Arabischen, im Türkischen Şeriat. Islamisches Recht, das sich auf den Koran und die Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammeds (Hadith) stützt und die Beziehungen des Menschen zu Gott regelt

Sufismus – oder Sufitum ist eine mystisch-asketische Ausrichtung des Islams.

Sultan – aus dem Arabischen „Gewalt, Herrschaft“, islamischer Herrschertitel. Sultan bezeichnet seit dem 11. Jahrhundert den unabhängigen Herrscher eines Gebietes.

Tanzimat – stammt aus dem Osmanischen für „Verordnungen, Gesetzgebung“ und wird als Epochenbegriff für die osmanische Reformperiode zwischen 1839 und 1876 eingesetzt. „Tanzimat-i Hayriye/Heilsame Neuordnung.“

Ulema – arabischer Plural von âlim „Gelehrter“: Schicht islamischer Gelehrter, Theologen.

Umma – aus dem Arabischen: die Gemeinschaft aller muslimischen Gläubigen

Vaqf – aus dem Arabischen: fromme Stiftungen, die ihre Einnahmen hauptsächlich aus Immobilien gewannen und diese für den Unterhalt des Personals von Moscheen, Medresen und für andere gottgefällige Zwecke wie der Unterstützung von Armen und Kranken nutzten.

Die Definitionen lehnen sich an folgende Literatur: *Kleine Geschichte der Türkei* von Klaus Kreiser und Christoph K. Neumann (KREISER und NEUMANN, 2009); *Landeskunde Türkei* von Brigitte Moser und Michael Weithmann (MOSER und WEITHMANN, 2008) und *Das Osmanische Reich* von Josef Matuz (MATUZ, 2012).

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Das Paradigma sozialer Austauschbeziehungen nach Talcott Parsons (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 7).....	60
Abbildung 2: Angenommene Positionen vierer kritischer Konfliktlinien im AGIL-Schema (LIPSET und ROKKAN, 1967a: 14).....	61
Abbildung 3: Differenz, Kluft, Cleavage – ein Differenzierungsmodell von DEEGAN-KRAUSE (DEEGAN-KRAUSE, 2007: 14).....	65
Abbildung 4: Aufnahmen des Straßenbildes in den Stadtvierteln Cihangir und Katip Mustafa Çelebi (siehe Karte 2) (Fotos: Nicole Merbitz-Kampf, 2014)	127
Abbildung 5: Aufnahmen des Straßenbildes in den Stadtvierteln Ali Kuşçu, Zeyrek und Iskenderpaşa (siehe Karte 3) (Fotos: Nicole Merbitz-Kampf, 2014)	167
Karte 1: Übersichtskarte Istanbul mit den Forschungsgebieten in den Stadtteilen Beyoğlu und Fatih	84
Karte 2: Mahalle Cihangir und Katip Mustafa Çelebi	85
Karte 3: Mahalle Ali Kuşçu, Zeyrek und Iskenderpaşa	85

Danksagung