

Muslime zwischen Alltag, Religion und Politik – Zur Gülen-Bewegung in Deutschland

von Heiko Geiling

1. Einleitung

Jeder aus vermeintlich religiösen Gründen verübte Terroranschlag in der Welt trägt gegenwärtig offenbar dazu bei, insbesondere in Deutschland ohnehin schon existierende antimuslimische Ressentiments politisch zu funktionalisieren und somit hysterisierend zu verstärken. Sich in der alltäglichen Öffentlichkeit als praktizierende Muslim zu outen, stellt mittlerweile in einigen Regionen des Landes ein zu kalkulierendes Risiko für Leib und Leben dar. Diese Vergiftung unseres Alltags wie auch unserer politischen Kultur ist über lange Jahre vorbereitet worden. Zu Beginn dieser Entwicklung wurde von konservativer Seite entgegen jeder Realität abgestritten, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist. Anschließend wurde muslimischen Zuwanderern und ihren Nachkommen das Etikett ‚nicht integrationsfähig‘ aufgeklebt. Heute begegnen ihnen, insbesondere auch angesichts der in den letzten Monaten zugewanderten muslimischen Flüchtlinge, nicht wenige Menschen mit Unsicherheit und Ängsten. Besonders nachhaltig wirkt in diesem Kontext das Vorurteil, dass gerade bekennende Muslime gravierende gesellschaftlich-politische Integrationsdefizite hätten. So seien sie auch zu zivilgesellschaftlichem Engagement nicht fähig. In aller Regel wird dieser Vorwurf mit dem Hinweis verbunden, islamische Religionslehren vermittelten ihren Anhängern mit Verweis auf die religiösen Bestimmungen der Scharia ein eher taktisches Verhältnis zu den eigentlich unveräußerlichen Menschen- und Bürgerrechten. Deren grundsätzliche bzw. umfängliche Anerkennung sei auch im organisierten Islam in Deutschland nicht immer zu erkennen. Die Erfüllung religiöser

Pflichten werde allzu häufig als Voraussetzung der Akzeptanz der Menschenrechte nahegelegt. So breche in Verlautbarungen islamischer Verbände immer wieder theokratisches Gedankengut eines politischen Islam hervor, in dem auf soziale, ökonomische und politische Regelungssysteme einer letztlich auf islamischer Grundlage agierenden Gesellschaft hingewiesen werde.

Die islamischen Verbände in Deutschland sind überwiegend national-religiös von türkischen Einflüssen geprägt, was mit dem türkeistämmigen Migrationshintergrund der Mehrheit der Muslime in Deutschland zu erklären ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass seit den 1970er Jahren die säkularen kemalistischen Eliten der türkischen Gesellschaft einem verstärkten Druck des sich anfänglich auf die anatolische Landbevölkerung stützenden politisch-konservativen Islams ausgesetzt sind – und das trotz der laizistischen Vorgaben der Verfassung und der Unterstützung durch das türkische Militär. Damit verbundene politische und religiöse Konfliktlinien in der Türkei durchziehen auch Strukturen und ideologische Muster islamischer Verbände in Deutschland, so dass ihnen zum Beispiel die Partei der Grünen den Status von Religionsgemeinschaften nach wie vor verweigert. Mit der AKP-Regierung Erdoğan's, die aus der Erbmasse des islamistischen Politikers Necmettin Erbakan entstanden war, konnte sich der zunehmend nationalistisch ausgerichtete konservative Islam in der Türkei durchsetzen. Dies wirkte sich insbesondere auf den zuvor kemalistisch geprägten Staats-Islam aus, über den die staatliche, dem jeweiligen türkischen Ministerpräsidenten unterstellte Behörde für Religionsangelegenheiten wacht. Allein in Deutschland soll die Religi-

onsbehörde über etwa 1.000 vom türkischen Staat besoldete Imame verfügen, die jeweils für fünf Jahre in den deutschen Kontext des größten islamischen Verbandes DITIP (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) eingebunden sind. Dem Verband sind etwa 900 Moscheegemeinden angeschlossen. Insgesamt soll es in Deutschland 143 klassische und 2.660 nichtklassische (einfache Gebetsräume) Moscheen geben (vgl. statista 2016). Wenn nun mit DITIP der größte islamische Verband in Deutschland mit türkischen Beamten als Imamen arbeitet und zugleich der türkische Botschaftsrat in Personalunion obligatorisch den Verbandsvorsitz innehat, ist es naheliegend anzunehmen, dass dieser Verband in seiner politischen und religiösen Ausrichtung zumindest in Loyalität zur jeweiligen türkischen Regierung steht. Erwähnt werden soll hier auch Millî Görüş („Nationale Sicht“); eine nach dem Titel eines von Necmettin Erbakan 1973 verfassten Buches benannte islamische Bewegung, die sich in der Türkei als politische Partei und im übrigen Europa als religiöse Bewegung darstellt. In Deutschland ist sie nach DITIP die bedeutendste islamische Organisation (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş bzw. IGMG), die in den islamischen Dachverbänden, wie im Islamrat und im Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland, stark vertreten ist und für etwa zehn Prozent der (nicht)klassischen Moscheen in Deutschland verantwortlich sein soll (vgl. Lemmen 2001). In Anlehnung an den in der kemalistisch regierten Türkei immer umstritten gewesenen islamistischen Politiker Erbakan stellt Millî Görüş heute eine Art ideologisches Sammelbecken für unterschiedlich ausgeprägte Muster des türkischen Nationalismus und daran ausgerichtete Formen islamischen Glaubens dar. Anzunehmen ist, dass die Anhängerschaften dieser Bewegung ebenso wie Muslime im Umfeld von DITIP in Deutschland mit der Regierungsübernahme der Erdoğan-AKP in der Türkei konformgehen oder zumindest in diesem Sinn davon beeinflusst werden.

Vor dem Hintergrund der Wahrnehmung eines weitgehend auf den Referenzpunkt Türkei ausgerichteten und organisierten Islams in Deutschland ist nachfolgend der Frage nachzugehen, ob die Alltagspraxis türkeistämmiger Muslime diesen national-religiösen Vorgaben umstandslos folgt, oder – wie anzunehmen ist – ob sich in der deutschen Diaspora des türkischen Islams eine Logik der religiösen Alltagspraxis durchsetzt, die religiöse und politische Dogmen und Ideologien zwangsläufig relativiert. Dabei beziehe ich mich empirisch auf die Gülen-Bewegung, die sowohl in der Türkei als auch in Deutschland als religiös motivierte Bewegung und nicht als explizit politische Partei agiert, zudem meines Wissens auch nicht eingebunden ist in die deutschen islamischen Verbände. Sie ist in den letzten 30 Jahren in der Türkei mehr oder minder unterhalb der dortigen politischen Konfliktlinien zur einflussreichsten Bewegung geworden, die sich auch weltweit zu verbreiten sucht. Zwar hatte die Gülen-Bewegung in der Türkei zunächst die Erdoğan-AKP unterstützt, geriet aber mit dieser in Konflikt. In der Konsequenz versuchte Erdoğan die Gülen-Bewegung zu zerschlagen. Ich gehe davon aus, dass die überwiegende Mehrheit der in Deutschland in eingetragenen Vereinen agierenden Sympathisanten des Predigers Fethullah Gülen nicht primär als politisch, sondern als religiös motivierte Akteure mit Migrantensstatus zu verstehen sind. Im Unterschied dazu, ist die Bewegung in der Türkei zwangsläufig politisch – weil der Tradition des kemalistischen Staatsislam widersprechend – ausgerichtet. Zuvor (2) möchte ich jedoch darauf verweisen, dass zu den Migrantenselbstorganisationen mit bürgerschaftlichem Engagement in Deutschland auch religiöse Gemeinschaften gezählt werden müssen. Denn deren Aktivitäten reichen zwangsläufig über ihre unmittelbaren Gemeinden hinaus und ermöglichen somit vor allem auch in Kooperationen und Konflikten mit der autochthonen Ge-

sellschaft politische Sozialisationsprozesse. Damit können in aller Regel dogmatische Religions- und Gesellschaftsbilder relativiert werden, die sich in jedem organisatorischen Überbau von Religionen finden lassen. Anschließend (3) gebe ich einen Überblick zu der angesichts des prekären Verhältnisses von Politik und Religion in der Türkei fast zwangsläufig zugleich religiös und politisch einzuschätzenden Gülen-Bewegung. Zuletzt (4) komme ich auf die von Max Weber (1980) in seiner Religionssoziologie betonten analytischen Differenzierung einer religiösen Gemeinschaft zurück. Einfache Mitglieder und Sympathisanten der Gülen-Bewegung in Deutschland lassen sich darüber als „Laien“ mit spezifischen Interessen unterscheiden von Bewegungs-Akteuren, die gleichsam als „Priester“ eher primär den Lehren und Strategien der Bewegung verpflichtet sind, allerdings dabei auf die Alltagsinteressen der „Laien“ Rücksicht nehmen müssen.

2. Politische Sozialisationsprozesse

Gegen alle Vorurteile ist zunächst festzuhalten, dass sich islamische Religiosität und zivilgesellschaftliches Engagement auf der Grundlage liberaler demokratischer Werte und Verfahren nicht grundsätzlich ausschließen. Empirische Studie zeigen immer wieder, dass überall in der ‚westlichen Welt‘ Muslime häufig auf ihre Religion verweisen, wenn sie nach Motiven für ihr gesellschaftliches Engagement gefragt werden. Jüngste international vergleichende Untersuchungen in Europa sowie in den USA und Australien (Göle 2016; Peucker 2016) zeigen einen positiven Zusammenhang zwischen der Teilnahme am muslimischen Moschee- und Gemeindeleben und dem Engagement in nichtmuslimischen gesellschaftlich-politischen Zusammenhängen. Auffällig ist, dass diese Studien abseits kontrovers geführter Debatten über Moscheebau, Kopftuch oder Scharia vor allem Alltagserfahrungen von Muslimen nachfragen. Dabei

geht es nicht um ‚letzte Fragen‘ und um zu fundamentalistischen Ideologien mutierte Weltanschauungen und religiöse Dogmen, sondern es geht um die mehr oder minder selbstverständliche Teilhabe von Muslimen am modernen Alltag. Der in weiten Teilen westlicher Gesellschaften längst als normal empfundene Islam wird somit sichtbar gemacht, ohne die nicht selten konfliktbeladenen Begleitumstände der Entstehung von neuen Formen multikultureller Alltagskultur auszublenden.

Muslimische Gemeindestrukturen, auch wenn sie sich als religiös homogene Vereinigungen unterschiedlicher Couleur darstellen, lassen sich den in Deutschland überaus vielfältigen Migrant*innenorganisationen (vgl. Schultze/Thränhardt 2013) zuordnen. Diese „agieren in idealtypischer Weise zwischen Identitätspolitik und Diaspora-Politik“ (Roth 2009: 203), also zwischen auf die Aufnahmegesellschaft gerichtete Aktivitäten und auf die Konfliktlinien des Herkunftslandes bezogene Aktivitäten. In der Migrations- und Bewegungssoziologie wird davon ausgegangen, dass Migrant*innenorganisationen dazu beitragen, ihre Akteure zur „Artikulationsfähigkeit auf der öffentlichen politischen Bühne“ (Rucht/Heitmeyer 2008: 578) zu befähigen. Sie fungieren dabei als intermediäre Einrichtungen bürgerschaftlichen Engagements, die im Verlauf der Zeit bei ihren Akteuren Prozesse der politischen Sozialisation initiieren und bis hinein in die Institutionen des nur schwer erreichbaren politischen Systems führen können. Denn allein mit dem im Habitus fixierten Alltagsethos, das heißt ohne Kenntnis der formalisierten politischen Struktur, Sprache und Normen, bestehen für die überwiegenden Teile der migrantischen Milieus (vgl. Geiling et al. 2011) kaum Chancen auf einen Zugang zu diesem System. Lernprozesse jedoch, im Sinne von politischer Sozialisation, können bereits in den Alltagsbeziehungen der Akteure und in den dem politischen Feld vorgelagerten intermediären

Einrichtungen erfolgen. Sie realisieren sich eher in bürgerschaftlichem Engagement als in formalisierten und nicht zugangsfreien politischen Institutionen. Der französische Soziologe Bourdieu (1987: 620 ff.; 2001) verweist in seinen Arbeiten immer wieder auf die Voraussetzungen des Zugangs zum politischen Feld und auf die unterschiedlichen Moralvorstellungen und Handlungsoptionen von Habitus und Kapital bzw. Ressourcen. Diese sind in den jeweiligen milieuspezifisch geprägten Lebenszusammenhängen angelegt. In diesem Zusammenhang stellt sich für den Großteil jeder Bürgerschaft die Frage, wie sich der Übergang von der Logik der habituspezifischen Alltagsmoral zur Logik des politischen Felds gestaltet.

Bürgerschaftliches Engagement zeichnet sich in der Regel durch spezifische Praktiken sozialer Verantwortung – über die die Pflege sozialer Nahbeziehungen hinaus – aus. Man wird etwa in Initiativen (und anderen intermediären Einrichtungen) Vereinen, Kirchen, Moscheen, Gewerkschaften und sogar Parteien aktiv.

Dabei findet eine Transformation von der eher privaten Vergemeinschaftung hin zur Logik öffentlicher Vergesellschaftung mit neuen Regeln wie auch Konkurrenzbedingungen statt. Für die Einzelnen ist dies zwangsläufig mit bisher ungewohnten Anforderungen und Erfahrungen verbunden. Intermediär wirkende Einrichtungen und Personen können helfen, diese Prozesse der Transformation zu bewältigen. Dabei können im Sinne einer politischen Sozialisation in den unterschiedlichen sozialen Beziehungszusammenhängen – in den Nachbarschaftsinitiativen wie in den Organisationen der Selbsthilfe – gewohnte Dispositionen des Habitus wie auch ursprüngliche Ressourcen herausgefordert und erweitert werden. Im Idealfall mündet dieser Transformationsprozess im Zugang zum politischen Feld. Dort erscheinen nun über die ursprünglich

allein maßgebende Alltagsmoral hinaus auf der feldspezifischen politisch-ideologischen Ebene der Konkurrenz auf einmal Bündnisse und Kooperationsbeziehungen mit zuvor abgelehnten Parteien und Organisationen möglich und sinnvoll, die – allein auf der Grundlage der Alltagsmoral – völlig ausgeschlossen waren.

Die in diesen Bündnissen oder gesellschaftspolitischen Lagern agierenden Akteure machen die neue Erfahrung, weder Habitus und Ressourcen noch Alltagsmoral, Religion oder politische Ideologie miteinander teilen zu müssen, um miteinander kooperieren zu können. Denn sie haben im Rahmen der Anforderungen ihres vorausgegangenen bürgerschaftlichen Engagements und dann insbesondere im Rahmen der Zwänge des politischen Felds gelernt, zeitweise milieübergreifend kooperationsfähig sein zu müssen, um zumindest einen Teil ihrer spezifischen Interessen zur Geltung bringen zu können. Sie haben Erfahrungen gemacht, die allein aus den Möglichkeiten und aus der Logik religiöser Alltagsmoral und privater Vergemeinschaftung undenkbar wären.

3. Zur Gülen-Bewegung in der Türkei

Der 1938 in einem ostanatolischen Dorf geborene und bis 1981 als staatlich angestellter Imam agierende Fethullah Gülen gilt als das geistige Oberhaupt der türkisch-islamischen Bewegung „Hizmet“ (friedlicher Dienst für die Sache Gottes). Er lebt heute in den USA. Gülen versteht sich nicht als Reform des sunnitischen Islam, sondern betont, dass er diesen nur islamisch richtig auslegen würde. Dahinter verberge sich, so der Islamwissenschaftler Bekim Agai (2004), ein am konservativen Mainstream ausgerichtetes Islamverständnis, das Gülen in seinen Büchern und Botschaften mehrdeutig, über den Zeitverlauf durchaus auch widersprüchlich und je nach Adressat spezifisch zum Ausdruck bringe. Er liefere dabei aus religiösen Texten

eine „Kombination verschiedener, allgemein anerkannter Elemente zu neuen Aussagen“, in deren Zentrum eine „Synthese von türkischem Nationalismus und Islam“ (Agai 2005: 2 ff.) stehe. Gülen war in seinen jungen Jahren vom islamischen Nurculuk-Orden, den „Anhängern des Lichts“, geprägt worden, welcher auf den kurdischen Theologen Said Nursî (verstorben 1960) zurückgeht. Wie dieser vertritt Gülen (2014) die Auffassung, dass der Islam in der Moderne und unter den Bedingungen säkularer Staaten nur dann eine Zukunftschance habe, wenn er sich auf die religiöse Rechtleitung von Individuen konzentriere. Gleichzeitig solle er ihre religiöse Spiritualisierung fördern und sie gleichzeitig im Bereich der modernen Technologien und Naturwissenschaften qualifizieren. Dabei solle er mehr oder minder im Konsens mit den weltlichen Mächten agieren. „Die Mitgestaltung der modernen Welt kann nach seiner Auffassung nicht durch Theologie erreicht werden, sondern über säkulare Bildungseinrichtungen, den Einsatz (moderner) Medien sowie durch Partizipation und Einfluss in der Geschäftswelt. [...] Diese Strategien dienen der effizienten Umsetzung islamischer Anliegen, konkreter Projekte und individueller Religiosität. Gülen propagiert vor allem die Organisationsformen der eigenen Anhänger (die cemaat) als das Mittel, mit dem in der heutigen Zeit das eigene Seelenheil mit Gruppenanliegen und gesamtgesellschaftlichen Zielen verbunden werden kann“ (Agai 2005: 3 f; vgl. auch Eißler 2015).

Sowohl durch die Biographie von Nursî, der die kemalistischen Vorstellungen eines laizistischen türkischen Staates nach westlich-nationalistischem Vorbild abgelehnt hatte und nach 1946 die Demokratische Partei des für eine Rückkehr zu einem islamischen Staat eintretenden Adnan Menderes unterstützte, als auch durch die Biographie

von Gülen zieht sich eine der zentralen und heute noch wirksamen Konfliktlinien in der post-osmanischen türkischen Gesellschaft. Sie ist geprägt von den mehr oder minder strikt laizistisch ausgerichteten kemalistischen Eliten mit ihren westlich orientierten urbanen Lebensstilen auf der einen Seite und von der traditionell agrarisch und islamisch beeinflussten Volkskultur großer Teile der Bevölkerung des mittleren und östlichen Anatoliens auf der anderen Seite. Jenseits der staatlich überwachten Religionspraxis vor allem in Anatolien agierend, war Gülen, wie schon Nursî, gezwungen, mit den jeweils Herrschenden des türkischen politischen Systems ein prekäres Arrangement einzugehen: sei es, dass er den traditionellen Nationalismus der Kemalisten bediente und religiös mit panislamistischen Ideen verband, oder sei es, dass er einen offensiven politischen Islam ablehnte, gleichzeitig den positivistischen Materialismus der westlichen Moderne kritisierte und sich dabei gegenüber den kemalistischen Eliten mit einem dezidierten Antikommunismus und sogar mit einer Distanzierung gegenüber der religiös-konservativen Regierungspartei Necmettin Erbakans 1996 anzudienen suchte. Auf der anderen Seite des um Legitimation bemühten politischen Systems der Türkei sind nahezu alle Parteien mehr oder weniger bestrebt, die religiösen Befindlichkeiten ihrer Wählerschaften zu bedienen. Der Rahmen des dabei staatlich akzeptierten modernen Reformislams zeigt sich als dehnbar, so dass offizielle auswärtige Kulturpolitik sich häufig auf den Bau von Moscheen und Pflege von religiösen Einrichtungen reduzierte, andererseits jedoch bis 2011 in den türkischen Universitäten ein striktes Kopftuchverbot herrschte. In dieser für die Türkei typischen Gemengelage säkularer Ansprüche und islamischer Realität blieb in den Augen radikaler säkularer Kemalisten Gülen jedenfalls eine Art Staatsfeind. Denn dieser bestand letztlich darauf, dass auch die moderne Türkei auf die traditionsbeharrende islamische

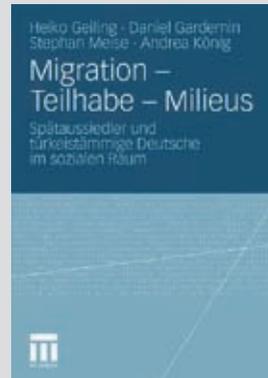
¹ Menderes' Regierung endete 1960 durch einen Putsch der kemalistischen Militärs, die Menderes 1961 hinrichten ließen.

Religion mit ihren metaphysischen Werten angewiesen sei.

Der ungemeine Erfolg und das dynamische Wachstum der Bewegung um Gülen basiert paradoxerweise auf dessen Wahrnehmung der Modernisierungsdefizite in weiten Teilen Anatoliens. Gülen nutzte die wirtschaftliche und infrastrukturelle Kluft zwischen dem entwickelten Westen und dem vernachlässigten Osten des Landes, indem er seine Reputation als religiös konservativer Prediger einsetzte, um insbesondere in den ostanatolischen Unter- und Mittelklassen Anhänger für eine zeitgemäße säkulare Bildung zu gewinnen. Verbunden war damit das Versprechen, Mitgestaltung und Teilhabe am wachsenden Wohlstand der modernen Türkei über Bildungsaufstieg zu sichern. Es gelang der Gülen-Bewegung seit den 1980er Jahren (nach dem von Gülen unterstützten militärischen Staatsstreich 1980), parallel zum eher maroden türkischen Bildungssystem über die Türkei hinaus in 170 Ländern mehr als 1.000 private Schulen und Bildungszentren für den Aufnahmetest für die Universitäten, etliche Privat-Universitäten, Krankenhäuser, Wohnheime für Schüler und Studierende sowie mit Unterstützung wohlgesonnener anatolischer Wirtschaftsunternehmen ein begleitendes Mediennetzwerk mit TV-Sendern, Zeitschriften, Tageszeitungen, Nachrichtenagentur und Verlagen aufzubauen. Die formal unabhängig voneinander tätigen Einrichtungen sind informell über die jeweilige Leitungsebene miteinander in einem konzentrischen Netzwerk verbunden, das nach dem Zerfall der Sowjetunion nahezu missionarisch über den Balkan nach Zentralasien hinaus sowie weltweit ausgeweitet wurde. In der Regel handelt es sich um jeweils formal staatlich anerkannte private Bildungseinrichtungen ohne Religionsunterricht. Die Islamisierung jedoch erfolgt informell: in der Regel abseits des Unterrichts in Angeboten von freiwilligen Ferien- und

**Heiko Geiling / Daniel Gardemin /
Stephan Meise / Andrea König**

Migration – Teilhabe – Milieus
Spätaussiedler und türkeistämmige
Deutsche im sozialen Raum



VS Verlag für Sozialwissenschaften,
Wiesbaden 2011
ISBN 978-3-531-18146-2,
305 Seiten, 34,99 €

**Dennis Eversberg /
Heiko Geiling / Stephan Meise**

Die IG Metall lokal
Akteure in gewerkschaftlichen
Handlungsfeldern.



Reihe: edition der Hans-Böckler-Stiftung,
Staat und Zivilgesellschaft, Bd. 266.
Düsseldorf, 2012, ISBN: 978-3-86593-162-7,
332 Seiten, 32,00 EUR

Wochenendkursen, Wohngemeinschaften etc. Teilnehmer an den Bildungsangeboten der Bewegung werden über ein Mentoren-System auf ihrem Bildungsweg begleitet und bilden dabei das Reservoir für die Gewinnung von neuen Gemeindemitgliedern und zentralen Bewegungsakteuren. Gülen, so Bekim Agai (2005: 4) „islamisiert‘ damit die Organisationsformen seiner Anhänger und ihre Strategien. Beide müssen flexibel sein, damit möglichst viele Menschen bei der Umsetzung der Ziele der cemaat [Gemeinde, H.G.] behilflich sein können. Eine Gesellschaft kann für ihn nur durch die Individuen verändert werden. Es ist die Ausbildung dieser ‚neuen Generation‘, die sich die cemaat auf die Fahnen geschrieben hat“.

Nun sieht sich diese „neue Generation“ dem Vorwurf ausgesetzt, am 15. Juli 2016 den sogenannten Putschversuch gegen die Regierung um den Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan initiiert zu haben. Tatsache ist, dass es dieser Generation im Verlauf ihres Bildungsaufstiegs gelungen war, Schlüsselpositionen insbesondere in Polizei, Justiz und Geheimdienst zu besetzen. Offensichtlich kam dies dem Erbakan-Schüler Erdoğan und seiner seit 2002 alleinregierenden islamisch geprägten Partei AKP entgegen, weil er in der Auseinandersetzung mit den alten kemalistischen Eliten auf loyales qualifiziertes Personal in der staatlichen Bürokratie angewiesen war und dies auch 2010 bei der rechtstaatlich zweifelhaften Bekämpfung des traditionell kemalistisch geprägten Militärs im sogenannten Ergenekon-Prozess mit expliziter Hilfe der Gülen-Anhänger in der Justizbürokratie nutzen konnte (vgl. Brauns 2016: 4). „Hunderte hochrangige Militärs einschließlich früherer Generalstabschefs wurden inhaftiert. [...] Auch tausende kurdische Kommunalpolitiker, Gewerkschafter und Gülen-kritische Journalisten wanderten unter absurden Vorwürfen in die Gefängnisse“ (ebd.). In diesem Kontext einer offensichtlichen Zweckallianz von AKP und

Gülen-Anhängern entstand die Rede vom „tiefen Staat“, der auch vor dem zuvor mächtigen Militär nicht Halt gemacht hatte (vgl. Arpad 2015; Avci 2015). Laut den Berichten des Historikers und Türkeiexperten Nikolaus Brauns (2016: 5) „zerbrach die Zweckallianz der von Erdoğan und Gülen repräsentierten Fraktionen des ‚grünen Kapitals‘ im Streit um Pfründe und Pöstchen“ bereits wieder im November 2013. Offenbar befürchtete Erdoğan den von ihm zuvor unterschätzten Machteinfluss der Gülen-Bewegung. Gülen – so eine weitere Deutung des Konflikts – hatte in der strategischen Ausrichtung seiner Bewegung auf die in westlichen Demokratien herrschende Religionsfreiheit gesetzt, die er durch Erdoğan's zunehmend autokratische Politik gefährdet sah. So hatte die von der Gülen-Bewegung beeinflusste Staatsanwaltschaft gegen Erdoğan's Umfeld wegen Korruptionsverdacht ermittelt, nachdem von Erdoğan tausende private Nachhilfesschulen – eine zentrale Einnahme- und Rekrutierungsquelle der Gülen-Bewegung – in der Türkei geschlossen worden waren. Diese Ermittlungen stärkten insbesondere auch die liberalen Teile der säkularen Medienöffentlichkeit in der Türkei in ihrer Kritik am zunehmend autokratischen Gebaren Erdoğan's. Brauns (ebd.) beschreibt die Zuspitzung dieses Konflikts bis zum Datum des Putschversuchs 2016 wie folgt: „Die Gülen-Bewegung wurde vom Nationalen Sicherheitsrat zur terroristischen Bedrohung erklärt. Seither bekommt sie die gleichen autoritären Methoden zu spüren, die sie vorher im Bündnis mit der AKP gegen ihre laizistischen Gegner angewandt hatte. Tausende Beamte wurden ihrer Posten enthoben oder versetzt, Hunderte verhaftet. Die zum Gülen-Netzwerk gehörende Asya-Bank wurde verstaatlicht, ebenso Zeitungen und Fernsehsender, darunter das auflagenstärkste Oppositionsblatt Zaman.“

Bis heute sind die genauen Umstände des nachfolgenden Putschversuchs vom 15. Juli

2016 nicht aufgeklärt. Der in diesem Kontext aus der Türkei geflüchtete Journalist und Blogger Yavuz Baydar zitiert dazu in der Süddeutschen Zeitung die wohl interessanteste von bisher vielen Hypothesen. Sie stammt von Ahmet Sik, der im Fall Ergenekon für sein unveröffentlichtes Buch „Die Armee des Imam“ ein Jahr in Untersuchungshaft gehalten worden war: „Sik geht davon aus, dass die Wurzeln des Putschversuchs im Bruch zwischen der türkischen Regierung und der Gülen-Bewegung liegen. Allerdings stimmt er der Annahme der türkischen Regierung, der Putsch sei eine Verschwörung der Gülenisten gewesen, nicht zu. Sik glaubt, dass die Drahtzieher viel komplexere Motive haben und vermutlich auch Ultranationalisten darunter sind, also Kemalisten und Gülenisten in Opposition zu Erdoğan und seiner Regierung vereint sind, ebenso in der Offenheit gegenüber der PKK. Sik glaubt, dass es Verhandlungen zwischen türkischem Geheimdienst, Zivilregierung und nationalistischen Offizieren gab. Der Putsch scheiterte, weil die türkische Regierung die Allianz zwischen Offizieren, die Gülen unterstützen, und denen, die ihn nicht unterstützen, erfolgreich zerschlug. Einer der wichtigsten Beweise ist die Tatsache, dass keine Pläne oder Diagramme der angestrebten Militärjunta aufgetaucht sind seit Vereitelung des Putschversuchs. So ein Diagramm war bisher bei jedem Putschversuch in der Türkei ein zentrales Requisite. Laut Sik ist Erdoğan nur noch an der Macht, weil ein Kompromiss zwischen den nationalistischen und säkularen Seiten des türkischen Militärs erzielt wurde“ (Baydar 2016).

4. Laienperspektive: Hizmet als Religionsgemeinschaft türkischer Bildungsaufsteiger?

Die Organisationsstruktur der Gülen-Bewegung Hizmet in Deutschland ist vergleichbar mit der in der Türkei. Friedman Eißler (2015: 3) weist in seinem für das

Thema Gülen-Bewegung grundlegenden Sammelband darauf hin: „Gülen nahestehende Träger“ in Deutschland organisieren mehr als 300 Kultur- und Bildungs- sowie außerschulische Nachhilfevereine, etwa 30 staatlich anerkannte Schulen, etliche Kindertagesstätten, 15 Dialoginstitutionen und „je etwa ein Dutzend Akademiker und Unternehmerverbände“. Hinzu kommt die Mediengruppe World Media Group AG in Offenbach mit Zeitungen, Radio- und TV-Sendern, Zeitschriften und Online-Portalen. Im Bundesverband der Hizmet nahestehenden Unternehmervereinigungen seit 2010 sollen etwa 20 regionale Mitgliedsverbände mit rund 5.000 Unternehmen registriert sein. Abgesehen von den Unternehmerverbänden ließe sich dazu sagen, dass große in Deutschland anerkannte Religionsgemeinschaften wie die Kirchen durchaus vergleichbar in ihrer Organisationsstruktur aufgestellt sind. Doch im Unterschied zu Hizmet bekennen sich andere Religionsgemeinschaften offen zu ihren Einrichtungen. Erst ab 2009 versucht Hizmet sich zu öffnen, um Vorwürfen der Intransparenz aus Gründen einer heimlichen Agenda, nämlich politisch-islamische Missionierung, zu begegnen. Offensichtlich haben die verantwortlichen Hizmet-Akteure in Deutschland mit der Zeit dazugelernt. Denn ihre in der Türkei immer zugleich auch als politisch wahrgenommenen und deswegen dort zurückhaltende Praktiken eines auf gesellschaftlich-politische Strukturen einwirkenden konservativen Islam haben in der transparenten Öffentlichkeit Deutschlands eher Verdacht als anerkennende Wirkung erregt. Die Hizmet-Akteure in Deutschland bezeichnen sich seit ihrer Öffnung in Form von interreligiösen und –kulturellen Dialogforen nicht als religiöse Bewegung, sondern als „moderne soziale Bewegung“, was wiederum eher irritierend ist. Denn anders als anerkannte Religionsgemeinschaften in der Moderne wollen soziale Bewegungen grundlegenden sozialen Wandel herbeiführen, verhindern oder rückgängig machen

(vgl. Raschke 1985: 77), was heißt, dass sie politisch wirksam werden wollen.

Mit Blick auf die Öffnung hin zur deutschen Mehrheitsgesellschaft, auf ihre dezentralisierte Netzstruktur und vor allem auf ihre tausenden Mitglieder und Sympathisanten kann Hizmet nicht – wie so häufig – als eine Sekte, also als hermetisch geschlossene Einrichtung, begriffen werden, sondern eher als Bewegung religiös motivierter Gemeindeglieder, die sich nicht in Moscheen vergemeinschaften und vergesellschaften, sondern über säkular erscheinende Einrichtungen wie Vereine, Schulen usw. In Anlehnung an die „Religionssoziologie“ von Max Weber (1980: 278) benötigt auch diese Organisationsform funktionäre bzw. „Priester“. Für Hizmet sind dies nach meiner Auffassung die dem Zentrum des Gülen-Netzwerks nahestehenden Leiter und Geschäftsführer der wichtigsten und finanziell umsatzstärksten Einrichtungen. In der Netzwerk-Hierarchie konzentrischer Kreise zwischen Zentrum bzw. zentrale Akteure und Peripherie bzw. Sympathisanten stehend, vermitteln sie zwischen den einfachen Gemeindegliedern, den „Laien“, und der „Prophetie“ nach Lesart Gülens. Dazu Max Weber (ebd.): „Der großen Machtstellung der Priester steht, je mehr die Organisation spezifischen Gemeindecharakter trägt, desto mehr die Notwendigkeit gegenüber, im Interesse der Erhaltung und Propagierung der Anhängerschaft den Bedürfnissen der Laien Rechnung zu tragen. In gewissem Umfang ist freilich jede Art von Priesterschaft in ähnlicher Lage. Um ihre Machtstellung zu behaupten, muss sie oft in weitgehendem Maße den Laienbedürfnissen entgegenkommen.“

Zehn mit Hilfe eines Hizmet-„Priesters“ vermittelte themenzentrierte Interviews in einer westdeutschen Großstadt mit je fünf Frauen und Männern im Alter von 25 bis 58 Jahren geben erste Hinweise zu den „Lai-

enbedürfnissen“ in der Gülen-Bewegung Deutschlands. Sieben der Personen haben die türkische Staatsbürgerschaft, obwohl sie zum Teil in Deutschland geboren wurden, sechs Personen, insbesondere die jüngeren der Gruppe, verfügen über Abitur und einen Hochschulabschluss. In Relation zu ihren Herkunftsfamilien aus der ostanatolischen Türkei lassen sich alle Personen als Bildungsaufsteiger bezeichnen. Dies gilt sowohl für die als Kinder von türkischen Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommenen Personen, weil sie als erste Generation einen Facharbeiterabschluss und fortwährende Weiterqualifizierungen vorweisen können, als auch insbesondere für die jüngeren und zumeist in Deutschland geborenen Personen, die hier als Physiker, Architekten, Lehrer oder Sozialpädagogen ausgebildet wurden. Neun der Personen sind verheiratet, wobei die älteren zwischen vier und fünf Kinder haben mit ihren Ehepartnerinnen zumeist geringeren Bildungsstatus, während die jüngeren ein bis zwei Kinder haben mit Partnern und Partnerinnen gleich hohen Bildungsstatus. Im Unterschied zur älteren Generation sind die Ehepartnerinnen der jüngeren alle gleichermaßen erwerbstätig wie ihre Ehepartner.

Ihr weitgehend gelungener Bildungsaufstieg repräsentiert sich in ihrem expliziten Interesse für naturwissenschaftliche und technische sowie zugleich ihr Alltagsleben beeinflussende ethisch-spirituelle bzw. sinorientierte Themen. Während die jüngere Generation diese Dispositionen für sich über Schul- und Hochschulbildung in einen entsprechenden sozialen Status transformieren konnte, war die ältere Generation in den 1970/80er Jahren gezwungen, ihre Aspirationen zumeist abseits des ihnen strukturell versperrten deutschen Bildungssystems zu suchen. Zwischen der Tradition ihrer Elternhäuser und den Ansprüchen einer modernen Gesellschaft hin- und hergerissen, reichten oft die Ressourcen für eine höhere Bildung

nicht aus. Sie trafen sich jedoch in privaten Lese- und Gesprächskreisen, um sich über Literatur, Wissenschaft und Alltagsprobleme auszutauschen: „Es hat mich fasziniert, dieses Wissen, das man sich selber angeeignet hat. Und wenn ich das mit jemandem teilte, wurde die Faszination noch größer. So kam ich auf das Thema Bildung. Und da kam so um 1986 die Hizmet-Bewegung, die damals so noch gar nicht bezeichnet wurde. Damals gab es den Hodscha Effendi, den Fethullah Gülen. Den kannte man nur vom Video und von seinen Kassetten. Seine Ideen zur Bildung waren für unseren Freundeskreis eine Bereicherung. Das sprach sich ‚rum, und wir sagten ‚Das muss man eigentlich in die Öffentlichkeit bringen‘. Und dann haben wir den ersten Verein gegründet, und mit diesem Verein wurde das eigentlich Stein für Stein immer größer bis heute.“ (Interview 100: 5)

Die Anfänge der Hizmet-Bewegung in Deutschland gehen auf die ältere aus der Türkei stammende Facharbeitergeneration zurück, die zunächst in Selbstorganisation die praktische und vor allem auch sinnorientierte Bewältigung ihres Alltags in einem fremden Land zu reflektieren suchten. Tradition und Moderne über Bildung miteinander zu verbinden, wie es Gülen predigt („Baut Schulen statt Moscheen“), war offenbar für sie der Schlüssel, ihren problembeladenen Migrantensstatus zu bewältigen. Moderne Bildung erlaubte ihnen eine selbstbewusstere Hinwendung zur Mehrheitsgesellschaft, bedeutete die Öffnung neuer sozialer Horizonte und führte bestenfalls zur immer noch vorenthaltenen sozialen Anerkennung und Respektabilität. Tradition präsentiert sich für sie in einem ihrer Situation in Deutschland angepassten Islamverständnis, das über die von ihren Elternhäusern vermittelten einfachen volksreligiösen und in der Regel widersprüchlichen und einschränkenden Traditionen hinausreicht. Die von Gülen propagierte individuelle Religiosität und daran orientierte kontinuierliche Lebensfüh-

rung rückt dabei für die Hizmet-Laien in den Mittelpunkt und betont deren Selbstverantwortung. Familiäre oder andere traditionale soziale Zuschreibungen und Rollenmuster werden damit tendenziell sekundär. Zugleich scheint ihre Frömmigkeit bzw. Disziplin im Umgang mit den klassisch-islamischen Ritualen und Handlungsmustern die Systematisierung ihres individuellen beruflichen Alltags über die Religion hinaus zu stärken. Alle interviewten Personen haben ein ausgeprägtes Arbeitsethos und Pflichtgefühl, insbesondere, wenn sie sich zudem sozial und kulturell überdurchschnittlich engagieren; sowohl im Kontext der Hizmet-Vereine und deren interreligiösen und –kulturellen Initiativen, als auch in ihren zumeist multikulturell geprägten Nachbarschaften. Öffentliches politisches Engagement sehen sie allerdings mit Skepsis. Politik wird für sie von profanen und nicht von gottgefälligen Interessen geleitet, so dass bis auf drei Personen mit einer Parteimitgliedschaft in SPD und CDU die übrigen sich dazu zurückhaltend äußern. Auch auf Fragen nach der politischen Rolle der Gülen-Bewegung in der Türkei überwiegt Zurückhaltung. Zum Teil wird auf eigene Unkenntnis verwiesen, andererseits wird betont, froh zu sein, in einem Land mit Menschen und Bürgerrechten, insbesondere mit Religionsfreiheit, leben zu können. Der Thematisierung des von Gülen auch immer repräsentierten islamisch-türkischen Nationalismus weichen die befragten „Laien“ überwiegend aus und verweisen darauf, dass ihnen eher an religiös begründeter Moral und an Bildung gelegen ist als an politischen Fragestellungen. Für sie scheint es in ihren individuellen Glaubensvorstellungen nicht angemessen zu sein, ihre Religion profanisieren und von Politik funktionalisieren zu lassen. In ihren Vorstellungen unterscheiden sie sich damit von DİTİB und Millî Görüş. Allerdings ist nicht völlig auszuschließen, dass sie sich dabei vor allem auch an entsprechende strategische Vorgaben Gülens halten.

Die interviewte Hizmet-Anhängerschaft lässt sich mit ihren Habitus-Dispositionen bzw. mit ihren Mustern sozialer Wahrnehmung und Lebensführung jenem von türkischstämmigen repräsentierten Migranten-Milieu zuordnen, das wir in einer explorativen Studie als „bildungsorientierte Aufsteiger und Humanisten“ bezeichnet haben: „Die bildungsorientierten Humanisten sehen sich selbst als aufgeklärten und aktiven Teil der deutschen Gesellschaft. Beruflich wie privat stehen Kommunikationsarbeit und soziales Engagement im Zentrum ihrer Lebensweise. Die meisten von ihnen sind in den Bereichen Erziehung, Sozialarbeit oder Therapie tätig. Diese Berufswahl dient auch der Bewältigung der permanenten Spannungen in ihrer Lebensweise. Sie waren in der Regel die ersten in ihrer Familie, die Hochschulreife und akademische Titel erwerben konnten. Der Bildungsaufstieg war mit großer Mühe und zum Teil auch mit Rückschlägen verbunden“ (Geiling et al. 2011: 49). Die bildungsorientierten „orientieren sich in ihrem [überdurchschnittlichen; H.G.] bürgerschaftlichem Engagement an universellen Werten. Ihr freiwilliges Engagement geschieht relativ selbstbestimmt und professionell sowie häufig in Bezug zur eigenen Berufstätigkeit im sozialen Bereich. Sie wollen die Gesellschaft als Ganzes weiterentwickeln hin zu einem offeneren und demokratischeren Miteinander. Für sie stellen Demokratie und universelle Rechte geradezu das Sinnbild einer von Herkunft unabhängigen gerechten Gesellschaft dar“ (ebd.: 278).

Die Hizmet-Anhängerschaft teilt mit den säkularen bildungsorientierten die Erfahrungen und den Status von Bildungsaufsteigern mit sogenanntem Migrationshintergrund, somit auch typische Probleme der alltäglichen Lebensführung und Erfahrungen der Ausgrenzung sowie daran anknüpfende Wertvorstellungen egalitärer Gesellschaftsbilder. So bewegen sie sich bei ihrem Aufstieg auf einem weitgehend unbe-

kannten fremden Terrain und sind bei ihren Bemühungen, diesem gerecht zu werden, auf Schlüsselpersonen bzw. Mentoren angewiesen, die ihnen zur Seite stehen, wenn Hindernisse und Probleme zu bewältigen sind. Andererseits können sie sich darüber von den Alltagsregeln und Traditionen ihrer Herkunftsfamilien entfremden. In der Regel sind Mentoren Personen aus Schulen, Vereinen, religiösen Gemeinden usw., die über den beengten Rahmen der Herkunftsfamilie hinaus ihre Erfahrungen mit den Strukturen der Bildungseinrichtungen an die Novizen weitergeben, neue soziale Horizonte aufzeigen und nicht selten auch systematische Sinnorientierungen geben. Darauf bezogen verfügt die Gülen-Bewegung mit ihren Nachhilfeeinrichtungen und die daran angeschlossene Begleitung von Mentoren über ein ideales Instrument zur Gewinnung neuer Sympathisanten. Mentoren als Voraussetzung des Bildungsaufstiegs zu haben, bedeutet andererseits für nichtreligiöse bildungsorientierte, dass, je nach Verortung der vermittelnden Personen, angebotene Sinnorientierung immer auch säkular ausgerichtet sein kann. Insofern teilen religiös und nichtreligiös motivierte bildungsorientierte mit Migrationshintergrund ein gemeinsames soziales Milieu, aus dem heraus bürgerschaftliches Engagement zwar noch überwiegend auf die eigene Herkunftsgruppe ausgerichtet ist, sich aber in Anerkennung universeller Rechte und Wertvorstellungen zunehmend zum selbstverständlichen Teil der politischen Kultur der Einwanderungsgesellschaft entwickeln wird.

Somit stellt sich für die jüngere und in aller Regel hochgebildete „Laien“-Generation der Gülen-Bewegung die Frage, wie lange noch sie ihre politische Zurückhaltung in Deutschland beibehalten will. Denn mit ihrer tendenziellen Öffnung und ihrem sozialen und kulturellen Engagement setzen sie sich zunehmend der Dynamik politischer Sozialisationsprozesse aus. Andererseits wird

zu beobachten sein, wie sowohl „Priester“ wie „Laien“ auf den politischen Druck reagieren, dem die Mitglieder und die Organisationseinrichtungen ihrer Gemeinschaft in der Türkei ausgesetzt sind. ■

Literatur:

- Agai, Bekim (2004): Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts, Hamburg-Schenefeld.
- Agai, Bekim (2005): Fethulla Gülen. Ein moderner türkisch islamischer Reformdenker? (<https://de.qantara.de/print/6741>. Aufgerufen: 27.10.2016)
- Arpad, Ahmet (2015): Hanefi Avcı – ein kritischer Polizeipräsident und Buchautor, in: Eißler, Friedmann (2015), S.176-180.
- Avc, Hanefi (2015): Die Simons vom Goldenen Horn. Gestern Staat, heute Glaubensgemeinschaft, in: Eißler, Friedmann (2015), S.181-188.
- Baydar, Yavuz (2016): Die Rätsel vom 15. Juli. Die Ereignisse um den Putsch bleiben unklar, in: Süddeutsche Zeitung vom 21.10.2016, S.13.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt.
- Bourdieu, Pierre (2001): Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft, Konstanz.
- Brauns, Nikolaus (2016): Puppenspieler oder Putschist? Er ist Erdoğan's Staatsfeind Nummer eins. Aber ist dem Prediger Fethullah Gülen tatsächlich ein Militärputsch zuzutrauen? Ein Blick auf seine Biographie gibt Aufschluss (ZEIT ONLINE, 16. Juli 2016).
- Eißler, Friedmann (Hg.) (2015): Die Gülen-Bewegung (Hizmet). Herkunft, Strukturen, Ziele, Erfahrungen, Berlin (= EZW-Texte 238 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen).
- Geiling, Heiko/Gardemin, Daniel/Meise, Stephan/König, Andrea (2011): Migration – Teilhabe – Milieus. Spätaussiedler und türkeistämmige Deutsche im sozialen Raum, Wiesbaden.
- Göle, Nilüfer (2016): Europäischer Islam. Muslime im Alltag, Berlin.
- Gülen, Fethullah (2014): Was ich denke, was ich glaube, Freiburg.
- Lemmen, Thomas (2001): Muslime in Deutschland, Baden-Baden.
- Peucker, Mario (2016): Muslim Citizenship in Liberal Democracies. Civicand Political Participation in the West, Palgrave Macmillan.
- Raschke, Joachim (1985): Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt/M., New York.
- Roth, Roland (2009): Integration durch politische Partizipation und bürgerschaftliches Engagement, in: Gese-mann, Frank/Roth, Roland Hg.): Lokale Integrationspolitik in der Einwanderungsgesellschaft. Migration und Integration als Herausforderung von Kommunen, Wiesbaden, S.195-215.
- Rucht, Dieter/Heitmeyer, Wilhelm (2008): Mobilisierung von und für Migranten, in: Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hg.): Soziale Bewegungen in Deutschland nach 1945. Ein Handbuch, Frankfurt/New York, S.573-592.
- Schultze, Günther/Thränhardt, Dietrich (Hg.) (2013): Migrantenorganisationen. Engagement, Transnationalität und Integration, Bonn (= WISO Diskurs. Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung).
- Statista (2016): <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/36948/umfrage/anzahl-der-moscheen-und-kirchen-in-deutschland/>Aufgerufen: 20.11.2016.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen.

☞ Heiko Geiling, Jahrgang 1952, apl. Prof. Dr. phil. habil., Institut für Politische Wissenschaft der Leibniz Universität Hannover. Forschung und Lehre in den Bereichen politische Soziologie sozialer Bewegungen und Milieus in der Stadt-, Jugend-, Gewerkschafts- und Parteiensoziologie.