

Populistische Verwendungsweisen der Idee einer muslimischen Einheit

Der Islam als größter oder kleinster Nenner seiner Anhänger? Das Beispiel der Türkei

Bekim Agai

1. Einleitung

Die religiöse Aufladung von populistischer Politik oder die populistische Verwendung von Religion ist ein religionsübergreifendes Phänomen. Auch im muslimischen Kontext gibt es populistische, national-religiöse politische Strömungen und Führungen, die die Konzepte Religion und Nation zur Machterlangung, zum Machterhalt, als Aufwertung und Legitimierung des Selbst und als Abwertung und Delegitimierung Andersdenkender nutzen. Es gibt religiöse Würdenträger und Laien, die aktiv in populistische Politiken eingebunden sind. Dabei wäre es zu einfach, pauschal davon zu sprechen, dass Religion hier politisch missbraucht wird. Liegen nicht vielleicht in bestimmten religiösen Ideen selbst populistische Potentiale, die sich der Politik als Vehikel bedienen?

Ausgangspunkt islamisch-populistischer Diskurse sind Ideen einer idealisierten Gemeinschaft der Muslime, der Umma, die sich nicht nur auf die gemeinsame Religion, sondern auf die Verbundenheit in weltlichen, sozialen und politischen Dingen bezieht. Diese Einheit wird oft überstaatlich imaginiert, aber auch immer wieder national genutzt.

In populistischen Nationaldiskursen kann der Islam als ein besonders wichtiges Merkmal der nationalen Gemeinschaft auftauchen und diese mit den Erwartungen an eine religiöse Gemeinschaft aufgeladen. So legitimieren zahlreiche Nationalstaaten von Muslimen auch die nationale Gemeinschaft als Form der Einheit der Muslime auf einem Gebiet nach innen, und Herrscher sowie politische Parteien rekurrieren auf diese Vorstellung, weben sie mit dem Konzept der Nation. Diese Idee der Einheit wird, wie gezeigt wird, in einer populistischen Weise als gottgewollt und authentisch

islamisch präsentiert und zur Legitimation politischen Handelns herangezogen. Die (Wieder-)Herstellung der Einheit wird dabei als essentiell für den Islam dargestellt, religiöse Pluralität und politische Vielstimmigkeit unter den Muslimen (und Anderen) werden damit politisch und religiös delegitimiert. Wie sich zeigen wird, zählen der Rückgriff auf die Natürlichkeit (in diesem Falle göttliche Gegebenheit) gewisser sozio-politischer Organisationsformen, die es wiederherzustellen gilt, die Behauptung der Homogenität der Gruppe, für die Sprecherschaft proklamiert wird, und die Selbstaufwertung durch Abwertung Anderer zu den Merkmalen populistischer Vorstellungen. Doch was sind die spezifischen Merkmale eines islamisch konnotierten Populismus? Hat der Islam populistische Elemente schon immer gehabt oder sind z. B. populistische Bezüge auf die Umma historisch gewachsen? Wie werden religiös-populistische Bezüge auf eine religiöse Einheit in nationalstaatliche Diskurse übernommen?

Diesen Fragen widmet sich der vorliegende Beitrag. Hierzu werden zunächst Schnitt- und Bruchstellen von Religion und politischem Populismus analysiert, dann der Genese der politischen Idee muslimischer Einheit nachgespürt, um am Beispiel der Türkei aufzuzeigen, wie hier religiös-populistische Figuren im nationalstaatlichen Diskurs auftauchen. Am Ende werden die zentralen Erkenntnisse kritisch reflektiert.

2. Populismus und Religion

Populismus, so *Jan-Werner Müller*, »ist eine ganz bestimmte Politikvorstellung, laut derer einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehört.«¹ Das Volk wird dabei als homogene Einheit imaginiert, die Gemeinschaft beschworen, die als ursprünglich/natürlich angenommen wird, und Opposition dagegen als »volksfremd« diffamiert. Populismus ist eine Inklusions- und Exklusionsstrategie gleichermaßen. Vielfalt, von der selbstproklamierten Gemeinschaft abweichende Merkmale und Überzeugungen gefährden die imaginierte Einheit und sollten sich dem homogen imaginierten großen Ganzen unterordnen. Durch Bezüge auf das »wahre Volk« oder die »ursprüngliche Ordnung« wird Opposition delegitimiert und durch den Verweis auf eine

1 *Jan-Werner Müller*, Was ist Populismus?, in: Zeitschrift für Politische Theorie 7/2 (2016), 187–201, 187.

schweigende Mehrheit die eigene Sprecherposition aufgewertet.² Dabei kann auch eine bestimmte Religion in einer bestimmten Ausprägung ein Merkmal des »wahren Volks« oder der »ursprünglichen Ordnung« sein.

Populismus unterscheidet sich dabei von einer allgemeinen demokratischen Mobilisierung durch sehr starke Vereinseitigung, simple Feindbilder und Sündenböcke.³ Er ist voll von nationalen Sonderwegen, welche stets die partikulare, national geprägte Charakteristik des Kollektivs und der eigenen politischen Ordnung betonen.⁴ Entsprechend ist Populismus ein globales Phänomen. Er ist keine Ideologie, da die Merkmale des Kollektivs variabel sind, sondern ein politischer Modus Operandi. Er funktioniert als Delegitimation von bestehender politischer Herrschaft, zur Herrschaftserlangung ebenso wie zur Herrschaftssicherung und Delegitimation von Herrschaftskritik. Verschwörungsaffinität gehört zum Populismus, muss er doch erklären, warum die vermeintlich durch ihn vertretene (imaginierte) Mehrheit in einer Demokratie zu den Marginalisierten gehören soll und wie die Elitenkritik weitergehen kann, obwohl man selbst an der Macht ist. Die kollektive, (meist) völkische Gemeinschaft wird beschworen, es wird eine Sehnsucht nach Zusammenhalt und gegenseitiger Unterstützung in einer Gruppe mit geteilten Überzeugungen und verbindenden lebensweltlichen Erfahrungen betont. Dem gegenüber werden gesellschaftliche Individualisierung, Kosmopolitismus und vielschichtige Identitätsmodelle gestellt. Die Anliegen Anderer werden so als marginal, unecht, eigentlich, nicht zum echten Kollektiv gehörend disqualifiziert.⁵ In vielen westlichen Ländern erfüllen Antisemitismus, antimuslimischer Rassismus, Antiziganismus und andere Rassismen ebenso wie die Disqualifizierung von egalitären Genderdiskursen eine populistische Funktion.⁶

Religion kann als Referenz im Populismus dienen, weil die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder bestimmte Aspekte von Reli-

2 Vgl. ebd. 187 ff., 195.

3 Vgl. *Wolfgang Palaver*, Populismus – Gefahr oder hilfreiches Korrektiv für die gegenwärtige Demokratie?, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 54 (2013), 131–154, 133–139.

4 Vgl. *Oliver Hidalgo*, Religion, (Rechts-)Populismus und Demokratie – Versuch einer theoretischen Verhältnisbestimmung, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2 (2018), 167–192, 175.

5 Vgl. *Ruth Wodak/Walter Ötsch*, Populismus, in: *Michael G. Festl* (Hg.), *Handbuch Liberalismus*, Stuttgart 2021, 535–541.

6 Vgl. *Stefanie Mayer/Iztok Šori/Birgit Sauer* u. a., Mann, Frau, Volk. Familienidylle, Heteronormativität und Femonationalismus im europäischen rechten Populismus, in: *feministische studien* 36/2 (2018), 269–285.

gion dem »wahren« Kollektiv zugeschrieben werden. In verschiedenen europäischen Ländern werden in Populismen die Anliegen von Muslimen, Frauen und LGBTQI auch mit religiösen Bezügen delegitimiert.⁷ In muslimisch-politischen Kontexten gibt es religiös-populistische Kampagnen, die durch Islambezüge politisch, sozial, sexuell oder religiös abweichende Vorstellungen diskreditieren und damit Religion für die eigene Gruppe inklusiv, für die anderen exklusiv nutzen.⁸ Dies ist nicht zwangsläufig. Religion kann sich auch als transnationales, kosmopolitisches und pluralistisches Deutungsangebot dem Populismus und seiner Vereinnahmung des Religiösen entgegenstellen.

Oliver Hidalgo hat Gemeinsamkeiten und Unterschiede von rechts-populistischen und religiösen politischen Vorstellungen aufgezeigt.⁹ Auch wenn es wichtige Unterschiede gibt, so kann es (je nach Ausprägung der religiösen Ideen) in einigen wichtigen Bereichen Kongruenzen geben. Diese sieht Hidalgo in der stärkeren Gewichtung der Anliegen der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum, der Betonung der Wichtigkeit der eigenen Gruppenzugehörigkeit vor anderen, der Notwendigkeit von Homogenität nach innen und der Abgrenzung nach außen, einhergehend mit der Ausgrenzung und Abwertung von Minderheiten oder Andersdenkenden und der Aufwertung der eigenen Partikularität gegenüber Anderen. Hidalgo liefert aktuelle Beispiele und kommt zum Schluss, dass es zur Verschmelzung von Religion und Populismus kommen kann.¹⁰

Dort, wo sich nun Nationalismus und Religion in der Sache treffen, werden beide miteinander verbunden, das Nationale stützt sich auf das Religiöse und das Religiöse sieht im Nationalen den Garanten seiner eigenen Wichtigkeit. Das Einbeziehen von Religion ist ein mächtiges populistisch-

7 Vgl. *Walter Lesch*, Theologie und Populismus: Kollisionen und Klärungen, in: *Isabelle-Christine Panreck* (Hg.), *Populismus – Staat – Demokratie*. Ein interdisziplinäres Streitgespräch, Wiesbaden 2020, 223–240, 229 f.

8 Vgl. *Ihsan Yilmaz/Nicholas Morieson/Mustafa Demir*, Exploring Religions in Relation to Populism. A Tour around the World, in: *Religions* 12/5 (2021), online: <https://doi.org/10.3390/rel12050301> (Abruf, wie alle URLs dieses Aufsatzes, 07.11.2022); *Didem Unal*, »Are You God? Damn Your Family!« The Islam-Gender Nexus in Right-Wing Populism and the New Generation of Muslim Feminist Activism in Turkey, in: *Religions* 13/4 (2022), <https://doi.org/10.3390/rel13040372>; *Vedi R. Hadiz*, Imagine All the People? Mobilising Islamic Populism for Right-Wing Politics in Indonesia, in: *Journal of Contemporary Asia* 48/4 (2018), 566–583, 569–573.

9 Vgl. *Hidalgo*, (Rechts-)Populismus (s. Anm. 4).

10 Vgl. ebd. 178–182.

sches Argument, mit dem »(Rechts-)Populisten ihre politische Agenda zu ergänzen und legitimatorisch zu stabilisieren vermögen«. ¹¹

3. Die Idee der Einheit der Muslime

Alle populistischen Verwendungsweisen von Islam beziehen sich auf eine Idee der Muslime als Einheit, die in der Frühzeit des Islams ihren Anfang nimmt. Welche Form der Einheit die Muslime in der frühen Zeit bildeten, welche Aspekte diese Einheit beinhaltete, welche aber auch nicht, wo sie Fiktion war, wo die Idee politisch wirksam wurde, ist Gegenstand zahlreicher historischer Untersuchungen. ¹²

Vor dem Hintergrund einer späteren verklärten Idealisierung der Frühzeit ist anzumerken, dass die Gleichheit der Gläubigen vor Gott andere Aspekte der weltlichen Ungleichheit (so zwischen Mann und Frau, Sklave und Herr, arm und reich, »nobler Abstammung« und einfacher Abstammung) nicht so einfach überwand und z. B. der Terminus *Umma* nicht für die Gemeinschaft der Muslime exklusiv war. ¹³ Auch waren Muslime teils noch zu Lebzeiten Muhammads, aber vor allem danach immer wieder durch Gruppenanliegen voneinander getrennt, die sich u. a. an der Frage der legitimen Nachfolge Muhammads entzündeten. Die religiöse Gemeinsamkeit verhinderte nicht Auseinandersetzungen untereinander. Aber die Gemeinschaft der Gläubigen konnte immer wieder als Ideal bemüht werden, um auftretende Konflikte (negativ) zu bewerten oder aber bestehende Herrschafts- und Machtstrukturen zu delegitimieren. ¹⁴ Die Fraktionierung muslimischer Herrschaft, die innerislamischen Gruppen und Rivalitäten, stets neue Reiche und Teilreiche, die miteinander im Krieg standen, das war durch die Geschichte hindurch die politische Realität. Auf der Pilgerfahrt wurden keineswegs die bestehenden religiösen, theologischen, sozialen und kulturellen Unterschiede aufgehoben, sondern hintenangestellt. Es

11 Ebd. 184.

12 Vgl. *Albrecht Noth*, Von der medinensischen »Umma« zu einer muslimischen Ökumene, in: *Albrecht Noth/Jürgen Paul* (Hg.), *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998, 81–132, 96–113; *Frederick Mathewson Denny*, »Umma«, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Band X, 859b–863b; *Hansjörg Schmid* u. a. (Hg.), *Kirche und Umma: Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg 2014.

13 Vgl. *Manzooruddin Ahmed*, Umma: The Idea of a Universal Community, in: *Islamic Studies* 14/1 (1975), 27–54, 28–39 (zur Umma von Medina).

14 Vgl. *Gudrun Krämer*, *Geschichte des Islam*, München 2005, 37–55.

war der kleinste Nenner, der das Zusammen und Nebeneinander regulieren konnte, eine Fallback-Option, der Sicherheitsmodus.

Wie viele Konzepte, so erfährt auch das Konzept der religiösen Einheit eine Umdeutung in der nahöstlichen Sattelzeit der Moderne. In dieser erhalten existente Begriffe im Angesicht der Moderne neue Bedeutungen.¹⁵ Für die koranischen Begriffe und die Frühzeit hat dies Konsequenzen, denn die Verwendung moderner Konzepte mit alten Begriffen führt zu einer anachronistischen Sicht der Vergangenheit.

So wird das Wort *Umma* mit seinen oben erwähnten unterschiedlichen Bedeutungen im kolonialen Kontext auf eine politische Einheit von Muslimen übertragen. Die Ideologie des Panislam propagierte (erstmal) die religiös-politische Einheit der Muslime in Anlehnung an andere Pan-Ideen (Panslavismus, Pangermanismus) als eine politisch-staatliche Einheit. Hier soll der Islam als größter gemeinsamer Nenner zum ersten Kriterium einer sozial-politischen Gemeinschaft werden. Mit Recht weist *Mandaville* auf die fiktive Natur dieser Gemeinschaft zum Zeitpunkt ihrer größten realen Fragmentierung hin.¹⁶ Vor dem Hintergrund der kollektiven Herausforderung von Muslimen durch den europäischen Imperialismus mussten bestehende Unterschiede und historische Erfahrungen ausgeblendet und eine sehr vereinfachte, verklärte Form der Gemeinschaft in populistischer Weise propagiert werden. Im modernen Neugebrauch wurde die Umma in quasi nationaler Weise neu gedeutet. Die Gemeinschaft der Muslime wird als politische Einheit verstanden, die Zugehörigkeiten konstituiert, politisches Handeln legitimiert und nach politischer Unabhängigkeit strebt.¹⁷

In oben skizzierter populistischer Weise wurde dabei der Islam als kollektives Merkmal verwendet, um Kolonialmächte und mit ihnen zusammenarbeitende Eliten gleichermaßen zu delegitimieren und ihnen ein kollektives muslimisches Wir entgegenzustellen, für das man selbst die Sprecherschaft übernahm. Auf politischer Ebene waren die panislami-

15 Vgl. *Florian Zemmin/Henning Sievert*, Conceptual History of the Near East, in: Contributions to the History of Concepts 16/2 (2021), 1–26.

16 Vgl. *Peter Mandaville*, Transnational Muslim solidarities and everyday life, in: Nations and Nationalism 17/1 (2011), 7–24, 9.

17 Vgl. *Nikki R. Keddie*, Pan-Islam as Proto-Nationalism, in: The Journal of Modern History 41/1 (1969), 17–28; *Kemal Karpat*, The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State, Oxford 2001; *Azmi Özcan*, Pan-Islamism. Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924), Leiden/New York/Köln 1997; *Jacob M. Landau*, The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization, Oxford 1990.

schen Ideen weitgehend folgenlos, auch wenn sie u. a. vom Deutschen Reich im Ersten und Zweiten Weltkrieg gegen England, Frankreich und Russland bzw. die Sowjetunion propagandistisch unterstützt wurden.¹⁸ Die nationalstaatlichen Bewegungen waren es, die die koloniale Herrschaft beendeten. Aber die Idee »der Muslime« in Analogie zu »dem Volk« lebte als Utopie und Sehnsucht im politischen Islam weiter¹⁹ und kam in Institutionen wie der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (gegründet 1969) zum Ausdruck, die aber die Gegensätze zwischen Staaten nicht überwinden, geschweige denn auf Basis der gemeinsamen Religion eine Politik koordinieren konnten.

In einigen Ländern wurde jedoch die Zugehörigkeit zum Islam als nationalkonstitutives Merkmal übernommen. Dies erfolgte z. B. in Marokko, Saudi-Arabien (und anderen Golfstaaten), Iran, der Türkei (wie ausführlicher erläutert wird), Pakistan oder Malaysia. Hier wurde der Islam in den Nationalismus integriert.²⁰

Ein Bezug zum Islam wird dabei als einendes Merkmal innerhalb der Nation propagiert, innermuslimische Verschiedenheit heruntergespielt oder delegitimiert. Gleichzeitig werden andere Ansprüche auf Repräsentation desavouiert. Die Sehnsucht nach der goldenen Zeit und Gemeinschaft in verklärter Harmonie wird auf nationale Ebene übertragen.²¹ Die populistische Verwendung kann dabei eine Funktion der Herrschaftssicherung haben, indem der Herrscher sich selbst zum Garanten und Repräsentanten dieses Islams macht.²² Benutzt wird, wie Hidalgo es für die mögliche Verbindung von politisierter Religion und Populismus beschreibt, ein religiöses Gleichheitsideal, das individuelle Freiheit nach hinten schiebt und antipluralistische und antiindividualistische Übersteigerungen von Homogenität und Gemeinschaft durch religiöse Bezüge stärkt.²³ Anhand des

18 Vgl. *Tilmann Lüdke*, *Jihad made in Germany. Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*, Münster 2005; *David Motadel*, *Für Prophet und Führer. Die islamische Welt und das Dritte Reich*, Stuttgart 2017.

19 Vgl. *James Piscatori*, *Conceptualising the Umma. An Introduction*, in: *The Muslim World* 109/3 (2019), 193–208, 196.

20 Andere Länder wie Syrien, Libanon oder Indonesien haben aufgrund der Zusammensetzung der Bevölkerung vermieden, den Islam zum nationalen Merkmal zu machen.

21 Vgl. *Piscatori*, *Introduction* (s. Anm. 19), 196.

22 Gleichzeitig kann diese Herrschaft als »nicht wirklich islamisch legitim« auch delegitimiert werden.

23 Vgl. *Hidalgo*, (Rechts-)Populismus (s. Anm. 4), 179.

Beispiels der Türkei soll im Folgenden untersucht werden, wie das Zusammenspiel von Islam und Nationalismus unter wechselnden politischen Bedingungen erfolgt ist.

4. Nationalismus, Populismus und Islam in der Türkei

Historisch ging die Türkei durch den nationalen Unabhängigkeitskrieg (1919–1923) im Anschluss an den Ersten Weltkrieg aus den Resten des Osmanischen Reiches hervor. Der türkische Nationalismus, der sich mit der Gründung der Republik durchsetzen sollte, entwickelte sich bereits im Osmanischen Reich in Wechselwirkung mit den religiös geprägten Nationalismen im Umfeld. Mit Serbien, Griechenland, Armenien, Bulgarien etc. waren aus religiösen Entitäten im Osmanischen Reich Nationalstaaten hervorgegangen. Der nationale Unabhängigkeitskampf der Türken war auch mit religiösen Termini geführt worden. Im Lausanner Vertrag (1924) legiti­mierten die Ententemächte einen türkischen Nationalstaat, der die Muslime zum Staatsvolk machte,²⁴ und dies obwohl die frühe Republik dezidiert säkular war.

Auf den ersten Blick scheint es paradox, dass die von *Mustafa Kemal Atatürk* proklamierte säkulare Republik, die die arabische Schrift abschaffte, religiöse Bildungseinrichtungen schloss, europäische Bekleidungs­vorschriften einführte und vieles mehr, auf der mal impliziten, mal expliziten Prämisse beruhte, dass der Islam ein Merkmal der Türken sei. Auch wird Mustafa Kemal, der das Kalifat abschaffte, bis heute auch mit dem Titel »Gazi« versehen, der ursprünglich für die Glaubenskämpfer verwandt wurde und heute im Türkischen auch als Bezeichnung für die eigenen Soldaten benutzt wird.²⁵ Auch der als Vater des türkischen Nationalismus geltende *Ziya Gökalp* sah trotz säkularer Orientierung einen Zusammenhang von Türkentum und Islam.²⁶ Erklärbar wird dies durch die Verbindung aus Muslimischsein und Türkischsein. Beide gingen eine Verbindung ein, wobei das Muslimischsein im kulturellen Sinne eine Grundvoraussetzung

24 Vgl. *Salim Çevik*, *İdeal Yurttaşın Din ve Millet Kriteri* (Das Religions- und Nationalkriterium des idealen Staatsbürgers), in: *Muhafazakâr Düşünce* (Konservatives Denken) 5/18 (2008), 147–166, 152.

25 Vgl. *Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann*, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart 2008, 377–381.

26 Vgl. *Ziya Gökalp*, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Türkisierung, Islamisierung, Modernisierung), ins zeitgenössische Türkisch übertragen von *Yalçın Toker*, Istanbul 1992.

für das Türkischsein bildete. Entsprechend leicht konnten Menschen, die aus dem Kaukasus oder dem Balkan in die Türkei geflohen waren, »Türken« werden, wenn sie Muslime waren, während z. B. jahrhundertlang ansässige Orthodoxe entweder mit griechischen Muslimen ausgetauscht wurden oder eine Minderheit blieben.²⁷ Die zentralen Debatten in der Türkei der Folgezeit wurden nicht um die Frage geführt, ob der Islam zur nationalen Identität gehört, sondern um die Frage, in welcher Gestalt. Gleichzeitig war die Regulation des Islams unter nationalen Vorzeichen eine wesentliche Staatsaufgabe, die spätestens seit den 1950er Jahren aktiv vom Staat praktiziert wurde. Weil alle Türken Muslime waren und diese aber nur in einer bestimmten, einheitlichen und staatsdienlichen Weise ihre Religion verstehen sollten, musste der Staat den religiösen Raum gestalten.²⁸

Dabei wurde der Islam als nationales Merkmal immer wieder insofern populistisch gebraucht, als innermuslimische Unterschiede (Sunniten – Aleviten – Schiiten) vom Staat nicht aufgegriffen wurden. Die religiöse Einheit wurde zur Konstruktion der nationalen Einheit genutzt. Diese Verbindung von Nation und Religion trat im Laufe der türkischen Republiksgeschichte immer deutlicher hervor. So wurden islamische Feiertage in den nationalen Kalender integriert, religiöse Schulen seit 1946 vom Staat betrieben, Prediger vom Staat bezahlt, eine universitäre Theologie wurde durch den Staat errichtet und durch das staatliche Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *Diyanet*) für den Staat die Religion organisiert.²⁹

Für die heutige populistische Verwendung von Islam im nationalen Kontext sind die 1980er Jahre relevant, in der die Ideologie der »Türkisch-Islamischen Synthese« auf staatlicher Ebene propagiert wurde. Diese stär-

27 Vgl. *Bekim Agai*, Wieviel Multikulturalismus verträgt der türkische Nationalstaat? Zur Funktion von Nation, Religion und nationaler Kultur im türkischen Nationalismus, in: *Stephan Conermann* (Hg.), *Die multikulturelle Gesellschaft in der Sackgasse? Europäische, amerikanische und asiatische Perspektiven*, Berlin 2009, 213–234, 217 f. Vgl. *Béatrice Hendrich*, *Milla – millet – Nation: Von der Religionsgemeinschaft zur Nation? Über die Veränderung eines Wortes und die Wandlung eines Staates*, Frankfurt a. M. 2003.

28 Vgl. *Bekim Agai*, Religionisierung des Nationalen oder Nationalisierung des Religiösen? Das Beispiel türkischer Nationalismus, in: *Stefan E. Hößl/Lobna Jamal/Frank Schellenberg* (Hg.), *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*, Bonn 2020, 341–366, 248–353; *Günter Seufert*, Laizismus in der Türkei – Trennung von Staat und Religion?, in: *Südosteuropa-Mitteilungen* 44/1 (2004), 16–29.

29 Vgl. *Agai*, Religionisierung des Nationalen (s. Anm. 28), 351 f.

kere Akzentuierung des Zusammenhangs eines sunnitischen Islams mit dem türkischen Nationalismus als gesellschaftlicher Kitt wurde vom Militär mit initiiert, in Geschichtsbücher integriert und auf gesamtstaatlicher Ebene implementiert. blieb früher der Zusammenhang von Türkentum und Islam oft implizit, so wurde er nun affirmativ gemacht. So wurde z. B. ins nationale Curriculum ein verpflichtender Religionsunterricht sunnitischer Prägung eingeführt, von dem sich nur religiöse Minderheiten abmelden konnten. Durch die gezielte Förderung dieser Ideologie sollte der Einfluss linker Ideologien eingehegt und kurdische Autonomiestimmen ebenso eingedämmt werden wie die Artikulation einer alevitischen Identität.³⁰ Gleichzeitig sollten islamische Ideen aus dem Ausland so ausgeschlossen werden. Es begann eine andauernde Zunahme staatlich-religiöser Aktivitäten. Moscheebau wurde unterstützt, staatlich-religiöse Schulen wurden ausgebaut und das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) verstärkte seine Aktivitäten im In- und Ausland.

Der Trend des Ausbaus von Religion durch den Staat und der Präsenz von Islam im öffentlichen Raum setzte sich weiter fort. Heute hat das Diyanet ca. 150.000 Angestellte, einen eigenen Fernsehsender etc.³¹ Nach innen wird dabei das Diyanet als Mittel zur national(istisch)en Identitätspolitik genutzt, gleichzeitig ist es auch ein Instrument zur Propagierung panislamischer Ideen unter türkischer Vorherrschaft.³²

Die AKP nutzt das populistische Potential von Religion seit ihrer Gründung 2001, um sich selbst als volksnah und elitenkritisch zu präsentieren. Die Identifikation von Recep Tayyip Erdoğan mit dem Islam nimmt immer wieder populistische Züge an, wird aber gekoppelt mit einem nationalistischen Populismus. Türkentum und Islam verortet er im Volk, zu dessen selbsternanntem Sprecher er sich z. B. in Konfrontation zu den

30 Diese Politik wurde und wird von islamischen Stimmen als Formung einer Umma aus Türken, Kurden, Sunniten, Aleviten zu einer nationalen Umma beschrieben. Vgl. *Ravza Altuntaş-Çakır*, Umma, A Modern Turkish Approach, in: *The Muslim World* 109/3 (2019), 289–307, 294 f.

31 Vgl. *Agai*, Religionisierung des Nationalen (s. Anm. 28), 356 f.; *Cemal Karakas*, Türkei. Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen (HSFK-Report 1/2007), Frankfurt a. M. 2007, 16–19.

32 Vgl. *Ihsan Yilmaz/Ismail Albayrak*, Populist and Pro-Violence State Religion. The Diyanet's Construction of Erdoğanist Islam in Turkey, Singapore 2022, 129–162.

Eliten im Militär erklärte.³³ Diese Dichotomie, oft auch mit religiösen Bezügen, manifestierte sich in der Debatte um die »weißen«, d. h. säkular-kemalistischen, und die im »wahren Volk« verorteten »schwarzen Türken«. Um die Jahrtausendwende und mit dem Aufbrechen etablierter gesellschaftlicher Ordnungen machte der Begriff der »weißen Türken« (in Anlehnung an die amerikanische Bezeichnung für die Elite der WASP [*White Anglo-Saxon Protestant*]) für die republikanisch-kemalistischen Eliten die Runde. Hierbei spielten westlicher Lebensstil, Kopftücher und ökonomischer Status eine Rolle. Recep Tayyip Erdoğan beschrieb die Muslime in diesem Zusammenhang als »die Schwarzen«, denen eine säkulare Elite gegenüberstünde.³⁴ Hierin schwingt Elitenkritik und Viktimisierung als Merkmal des Populismus mit. Der Verweis auf die muslimische Identität und der Bezug auf das »wahre« Volk dienen der religiös-populistischen Selbstrechtfertigung. Es ist diese Verbindung von religiösen Inhalten mit populistischen Politiken, die der Grund dafür ist, dass Erdoğan in der Literatur und Berichterstattung immer weniger als »Islamist«, sondern als »Populist« auftaucht, der in Analogie zu anderen (nicht muslimischen) Populisten gesetzt wird.³⁵

Wie stark der Islam in populistischer Weise in den nationalen Diskurs eingebunden wird, lässt sich an Beispielen aus der jüngeren Geschichte des Diyanet erläutern. Bei offiziellen Gedenkfeiern, Begräbnissen von Soldaten, auf Beileidskarten, als Meme in Social Media, in Liedertexten oder auf Spruchbändern wird der Slogan »*Şehitler ölmez, vatan bölünmez*« (Die

33 Vgl. *Şakir Dinçşahin*, A Symptomatic Analysis of the Justice and Development Party's Populism in Turkey, 2007–2010, in: *Government and Opposition* 47/4 (2012), 618–640, 626 f.

34 Vgl. *Seda Demiralp*, White Turks, Black Turks? Faultlines beyond Islamism versus secularism, in: *Third World Quarterly* 33/3 (2012), 511–524, 511 f.

35 Vgl. *Joerg Baudner*, Populismus und Neopatrimonialismus in den Berlusconi- und Erdoğan-Regierungen. Vom Nutzen der vergleichenden Politikwissenschaft in der Türkeiforschung, in: *Burcu Dođramacı/Yavuz Köse/Kerem Öktem* u. a. (Hg.), *Die Türkei im Spannungsfeld von Kollektivismus und Diversität. Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland*, Wiesbaden 2016, 37–62; *S. Erdem Aytac/Ziya Öniş*, Varieties of Populism in a Changing Global Context. The Divergent Paths of Erdoğan and Kirchnerism, in: *Comparative Politics* 47/1 (2014), 41–59; *Betul Eksi/Elizabeth A. Wood*, Right-wing populism as gendered performance. Janus-faced masculinity in the leadership of Vladimir Putin and Recep T. Erdogan, in: *Theory and Society* 48/5 (2019), 733–751; *H. Bahadır Türk*, »Populism as a medium of mass mobilization«. The case of Recep Tayyip Erdoğan, in: *International Area Studies Review* 21/2 (2018), 150–168.

Märtyrer sind unsterblich, das Vaterland ist unteilbar) zitiert. Damit wird ein unmittelbarer Zusammenhang von Religion und Nation deutlich, der auch daraus resultiert, dass für den Soldaten, der für die Nation fällt, dasselbe Wort benutzt wird wie für Märtyrer, die für die Religion gestorben sind. Dass türkische Nation und Islam miteinander verbunden sind, kulminiert in dem weitverbreiteten Spruch »*Vatan sevgisi imandandır*« (Der Patriotismus gehört zum Glauben), der immer wieder auch als Hadith gekennzeichnet wird. Zwar ist diese Kennzeichnung gängigen Kriterien nach nicht zutreffend, doch versinnbildlicht der Spruch den Zusammenhang von Religion und Nation offenbar so treffend, dass er, überspitzt gesagt, zu gut ist, um kein Hadith zu sein. Zusätzliche Legitimität verleiht ihm die Verwendung durch national-religiöse Autoritäten des Diyanet, wobei die Nichtauthentizität unter den Tisch fällt, – so z. B. in einem Diyanet-Dokument zur Schlacht von Gallipoli,³⁶ einem Diyanet-Programmtitel für die Opfer des Putsches von 2016³⁷ und einer Ansprache des Diyanet-Präsidenten vor verwundeten Soldaten.³⁸ Dies ist ein Resultat einer Verbindung aus nationaler Indienstnahme des Islams und islamischer Indienstnahme des türkischen Nationalismus.

Die religiös-nationale Rhetorik lässt sich in Predigten oder einzelnen Auftritten finden und ist letztlich im türkischen Nationalismus und seiner Sprache angelegt. Der derzeitige Präsident des Diyanet, Ali Erbaş, besichtigte am 19. September 2018 ein Krankenhaus für Physiotherapie und Rehabilitation von Kriegsveteranen. Dort rezitierte er aus dem Koran und gratulierte ihnen zum nationalen Feiertag der Gazis, was im heutigen Türkischen Veteranen bedeutet, aber dasselbe Wort ist, das historisch für diejenigen verwendet wurde, die für die islamischen Expansionen kämpften.³⁹ Diese national-religiöse Ambivalenz wird in der Rede des Vorsitzenden deutlich. Hier sagt er, dass das Gazitum die höchste Stufe sei, die ein Mensch erreichen könne. »Wir sind gläubige Menschen. Gäbe es keinen Glauben, keine Hingabe zu Gott, dann gäbe es auch keine Vaterlandsliebe, keine Liebe zur Fahne und zum Gebetsruf.« Im weiteren Verlauf der Rede

36 *Halide Alptekin*, Çanakkale’de Kader Birliği Eden Ümmet (Die Schicksalsgemeinschaft von Çanakkale), in: Diyanet Aylık Dergi (Monatszeitschrift des Diyanet) 291 (Mart/März 2015), 6–11.

37 Vgl. online: <https://istanbul.diyaret.gov.tr/beyoglu/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid=466>.

38 Vgl. online: <https://www.diyaret.gov.tr/trTR/Kurumsal/Detay/11979/genclerimize-vatan-bayrak-millet-ve-egan-sevgisini-anlatiniz>.

39 Der 18. März ist der »Tag der Märtyrer«, der 19. September der »Tag der Veteranen«.

fordert er die Veteranen auf: »Geht in die Schulen und erzählt unseren Kindern so viel ihr könnt von der Liebe zum Vaterland, zur Fahne und zur Nation.«⁴⁰ Hier verbindet Erbaş Bezüge von Nation und Religion, wie sie auch im tausendfach zitierten, illustrierten und besungenen Slogan »*Bayrak inmez, ezan dinmez*« (Die Fahne wird nicht niedergehen, der Gebetsruf nicht verstummen) zutage treten.

Es ließen sich weitere Beispiele anbringen, in denen in Freitagspredigten nationale und religiöse Angelegenheiten vermischt werden. Hier wird in Bezug auf innere und äußere Bedrohungen der Nation immer wieder religiös-populistisch argumentiert.⁴¹ Ausläufer kommen auch immer wieder nach Deutschland, wenn in Predigten nationale Politik islamisiert wird oder nationale Feiern religiös inszeniert werden.⁴²

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Populismus Religion als Merkmal des »wahren« Volkes aufnehmen kann. Das populistische »Wir« exkludiert Andere und wertet die eigenen Wahrheitsansprüche auf, indem es die Anderen als nicht authentisch, nicht wahrhaftig, nicht dem »wahren Volk« entsprechend diskreditiert. Religiöse Bezüge spielen in verschiedenen Populismen eine Rolle. Aber auch Religion hat ein populistisches Potential dann, wenn ebenso Ansprüche auf eine eigene, den Anderen überlegene Wahrheit propagiert werden, wenn Ansprüche von Anderen auf ihre Wahrheit negiert werden, wenn die religiöse Gruppe individuelle Ansprüche aus ihrer Mitte mit dem Verweis auf die Wichtigkeit der (proklamierten) Homogenität der eigenen Gruppe zurückweist etc. Dies kann in Verbindung mit nationalen Populismen, aber auch in Abgrenzung zu diesen erfolgen.

40 Vgl. Anm. 38.

41 Vgl. *Ihsan Yılmaz/Mustafa Demir/Nicholas Morieson*, Religion in Creating Populist Appeal. Islamist Populism and Civilizationism in the Friday Sermons of Turkey's Diyanet, in: *Religions* 12/5 (2021), online: <https://doi.org/10.3390/rel12050359>, 6–14. Eine Analyse der Freitagspredigten im Wandel der politischen Kontexte bietet: *Hakan Övünç Ongur*, Performing through Friday khutbas. Re-instrumentalization of religion in the new Turkey, in: *Third World Quarterly* 41/3 (2020), 434–452.

42 Vgl. *Ali Çelikkan*, Militärspiele in Herforder Moschee. Türkische Kriegsspiele für Kinder, in: *taz.de*, 12.04.2018, online: <https://taz.de/Militaerspiele-in-Herforder-Moschee/15498251/>; *Tim Schulze*, Propaganda für Erdogan. Türkische Moschee lässt kleine Kinder in Militäruniform auftreten, in: *stern.de*, 12.04.2018, online: <https://www.stern.de/panorama/gesellschaft/ditib--tuerkische-moschee-laesst-kleine-kinder-in-militaeruniform-auftreten-7938482.html>.

Die Verbindung von nationalem und religiösem Populismus kann wechselseitig sein. Die Attraktivität im muslimischen Fall ist, dass Ideen von Homogenität, Solidarität und »wahrer« Gemeinschaft in der Vorstellung von Muslimen als einer Gemeinschaft im soziopolitischen Sinne angelegt sind, die sich seit dem späten 19. Jahrhundert verbreitete. Auch wenn diese Vorstellung eine Rückprojektion moderner politischer Ideen ist, so entfaltete sie als Utopie und Sehnsucht eine Wirklichkeit und führte dazu, dass die Idee nationaler Einheit mit Bezug auf den Islam eine Plausibilität besitzt. Diese religiöse Unterfütterung und Kolorierung der Nation fand in einigen muslimischen Nationalstaaten statt.

In der Türkei wurde die Zugehörigkeit zum Islam in gewisser (auch von den Ententemächten des Ersten Weltkriegs in Verträgen artikulierter) Weise ethnisiert und auch wenn die Türkei als Nationalstaat mit einer strikten Säkularisierungspolitik etabliert wurde, blieb die Verbindung von Nation und Religion auch dadurch erhalten, dass die Religion dem Staat unterstellt wurde. In wechselhafter Stärke artikulierten politische Akteure ihre politische Legitimität mit Bezug auf den Islam und der Staat die Legitimität seiner nationalen Anliegen durch die dem Staat unterstellte Religion.

Seit den 1980er Jahren war staatlich-nationale Identitätspolitik sehr stark mit religiösen Bezügen durchzogen und durch die Regierungszeit der AKP seit 2002 nahmen diese noch zu. Hierbei wurde nationaler Populismus stark mit expliziten religiösen Elementen verbunden und religiöse Akteure und Persönlichkeiten stellten Religion als Ressource dem nationalen Projekt zur Verfügung. Diese Verbindung war insofern erfolgreich, als supranationale Ideen der islamischen Einheit keine große Bedeutung in der Türkei spielen, es sei denn, sie werden von der Türkei angeführt. Nation und Religion arbeiten gemeinsam daran, die Gemeinschaft nach innen zu homogenisieren, vor äußeren Einflüssen abzuschirmen und die Gegner:innen dieser Politik populistisch als »nicht zum wahren Türkentum gehörig« bzw. »nicht richtig islamisch« zu diskreditieren. Die Protagonisten des einen oder des anderen sind im türkischen Falle manchmal schwer zu unterscheiden, was z. B. das Diyanet betrifft. Ist es eine religiöse Institution, eine nationale oder eben beides?

5. Ausblick

Auch in anderen Ländern mit (und auch ohne) Muslime kann Religion Regierenden oder Opposition als populistisches Mittel der Kommunikation von Volksnähe dienen und es kann hierdurch versucht werden, den

jeweiligen Gegnern ihre Legitimität abzusprechen. Gemeinsam ist all diesen populistischen Verwendungen, dass die Idee einer gemeinsamen Religion mit Ideen von Homogenität und Einigkeit dieser Gruppe einhergeht. Dies war historisch mitnichten der Fall. Man kann die Gemeinschaft der Muslime eben historisch auch als kleinsten gemeinsamen Nenner sehen, der die Heterogenität der Muslime nicht überwinden, alle Unterschiede, gegensätzliche Interessen, Sprachen, religiöse Ideen, Reiche und rivalisierende Herrschaftsansprüche etc. nicht abschaffen, aber sie durchdringen konnte. Mit der Wiederentdeckung dieser Qualität hat der Islam auch antipopulistisches Potential, das es zu aktualisieren gilt.