

Zum Prozess Des Strukturellen Wandels Der Kultur Und Identität am Beispiel Der Türkischen Gesellschaft

Şerife YILDIZ*

Özet

Türk toplumunun geçirdiği kültürel değişimler, değişik toplum katmanlarında olup biten çok yönlü bir süreçtir. Bu karmaşık yapının belirgin öğelerini, yani köylerde, gecekondularda ve kentlerde yaşayan toplum kesimlerini ayrı ayrı inceleyerek, Türk toplumunun geçirmekte olduğu kültürel değişimin temel eğilimleri belirlenebilir. Köylerde yaşayan toplum kesimlerinin kültürü, geleneksel Türk kültürü ve İslam dini tarafından belirlenirken, gecekondularda “arabesk” olarak adlandırılan bir kültürün ortaya çıktığı görülmekte, kentlerde ise daha çok Batı kültürünün etkisi hissedilmektedir. Dolayısıyla, bütün bu toplum kesimlerinin sahip olduğu kültürel kimlikler, farklı eğilimlere sahiptir. Çağdaş Türkiye’deki temel eğilimin, gittikçe bireyselleşmeye ve kişisel teşebbüse yönelik bir kültürel kimlik doğrultusunda olduğu belirginlik kazanmıştır. Makalede sözü edilen kamuoyu yoklamaları da bu temel eğilimin mevcut olduğunu göz önüne sermektedir.

Anahtar kelimeler: Kültürel yapı, kültürel değişim, kültürel kimlik

Abstract

The changes of cultural identity which took place in the Turkish society constitute a complex process developing on many social levels. By studying the dominant elements of this complex structure, i.e. the people living in the villages, in the slum (“gecekondu”) areas and in the cities, the basic tendencies of these cultural changes in the Turkish society can be identified. The traditional and islamic culture prevails in the villages, the culture called “arabesque” is evolving in the slum areas, and Western culture has an important influence in the cities. This is why the cultural identities of these different groups have different tendencies. It is at the same time obvious that modern Turkish society tends more and more towards a cultural identity which is based on individuality and individual entrepreneurship. The public opinion polls mentioned in this paper reflect the presence of this basic tendency.

KEY WORDS: Cultural structure, cultural change, cultural identity

* Dr. habil. an der Abteilung für Deutsche Sprache und Literatur der Philosophischen Fakultät der Hacettepe Universität.

Einführung

Das Phänomen des kulturellen Wandels in der türkischen Gesellschaft ist ein sehr komplexer Prozess. Bei der Untersuchung dieses Prozesses muss deshalb die vielschichtige Struktur der türkischen Gesellschaft berücksichtigt werden. Diese Vielschichtigkeit äussert sich zunächst durch verschiedene Tendenzen in der kulturellen Identität, die wir durch die folgende Einteilung veranschaulichen können:

- a) die kulturelle Identität der Dorfbewohner,
- b) die kulturelle Identität der Gecekondu-Bewohner und
- c) die kulturelle Identität der Stadtbewohner.
- d) Die neue Phase des Kulturwandels

Jede dieser Gesellschaftsgruppen repräsentiert tendenziell eine andere Dimension der türkischen Identität. Die kulturelle Identität der Dorfbewohner hat einen traditionellen Charakter und ist vor allem durch den Islam geprägt. Bei den Gecekondu-Bewohnern fällt eine andere kulturelle Dimension auf, die heute in der Türkei mit dem Ausdruck "Arabesk" bezeichnet wird. Im Unterschied zu diesen beiden Gruppen gestalten die türkischen Stadtbewohner ihr Leben immer mehr entsprechend den Perspektiven der westlichen Kultur.

Diese Einteilung der praktizierten Kulturformen dient vor allem der Veranschaulichung der kulturellen Vielfalt in der Türkei und nicht der absoluten Festlegung von Prozessen, die mit der kulturellen Identität zusammenhängen. Mit anderen Worten: es leben natürlich nicht alle Stadtbewohner nach westlichen Kulturgewohnheiten oder alle Dorfbewohner nach islamischen Geboten. Durch diese Einteilung ist es aber möglich, Spuren und Beispiele des kulturellen Wandels in der Türkei zu zeigen. Der kulturelle Wandel in der Türkei ist keine lineare Veränderung, die mit dem Islam beginnt und mit der Verwestlichung endet. Wenn man dem kulturellen Prozess unbedingt eine geometrische Form zuordnen will, könnte man eher von einer Spirale sprechen, in deren Zentrum sich eine islamische Achse befindet. Um diese islamische Achse winden sich Elemente aus verschiedenen Kulturen. Die wichtigste unter den die kulturelle Identität prägenden Elementen ist die westliche Kultur. Der damit verbundene Prozess der Verinnerlichung westlicher Werte nennt man die "Verwestlichung", womit in erster Linie ein Modernisierungsprozess, bzw. die Übernahme von modernen Werten und einer modernen Lebensweise verstanden wird.

a) Die kulturelle Identität der Dorfbewohner

Nach der Volkszählung von 1990 hatte die Türkei 56.473.035 Einwohner (DIE 1996). Aus den Statistiken ist des weiteren ersichtlich, dass Anfang der 90er Jahre ca.

40% der Einwohner in ländlichen Regionen leben, die offiziell aus Dörfern (köyler) und Gemeinden (beldeler) bestehen. Die Stadt- und Gecekondu- Bewohner machten ca. 60% der Bevölkerung aus (die Zahl der Gecekondu-Bewohner wird zwar in der offiziellen Statistik nicht berücksichtigt, aber auf ein Viertel der Einwohnerzahl geschätzt). Zwar nimmt der Anteil der türkischen Landbevölkerung in den Statistiken von Jahr zu Jahr ab, nicht aber die Bedeutung der islamischen Kultur, die bei den Dorfbewohnern die gesellschaftliche Lebensform bestimmt. Nach den Ergebnissen der neuesten Volkszählung von 1997 beträgt die Zahl der türkischen Bevölkerung ca. 62.606.000.

Die Geschichte der türkischen Dorfkultur beginnt mit der Einwanderung von nomadischen Turkstämmen aus Zentralasien, die vor etwa 1000 Jahren ihr Ursprungsgebiet verliessen und nach Anatolien kamen. Als diese Stämme Anatolien besiedelten, vollzog sich der erste und auch sehr langsame kulturelle Wandel in der Geschichte des türkischen Volkes: die nomadischen Turkstämmen wurden sesshaft. Heute gibt es nur noch eine winzige Volksgruppe, die sogenannten "yörükler", die eine nomadische Lebensweise praktizieren. Das heisst aber nicht, dass die kulturellen Reminiszenzen des Nomadentums vollkommen verschwunden sind. Gerade um die Kultur der heutigen Dorfbewohner zu verstehen, ist es nötig, diese ursprüngliche Nomadenkultur zu kennen.

Die türkischen Nomaden besaßen eine soziale Organisation, die auf die Großfamilie bzw. Sippe beruhte. An der Spitze der Sippe stand das patriarchalische Oberhaupt, den man "ağa" nannte und der über die wichtigen Angelegenheiten seiner Grossfamilie bzw. Sippe entschied. Die anderen Angehörigen der Sippe folgten diesen Entscheidungen unbedingt. Über dem "ağa" stand nur der "bey", der das Oberhaupt des ganzen Stammes war. Seine Entscheidungen galten für den ganzen Stamm, weshalb seine Autorität noch grösser war als die des "ağa". Seine Autorität besaß eine Gültigkeit sozial-politischen Ausmasses.

Diese beiden Bezeichnungen gibt es auch heute noch im Türkischen. Während das alte Wort "bey" als Höflichkeitsform bei der Anrede benutzt wird - wie "Herr" im Deutschen - nennen die Dorfbewohner den dörflichen Grossgrundbesitzer heute "ağa".

Der Schriftsteller Yaşar Kemal, dessen Romane in über 20 Fremdsprachen übersetzt wurden, stellt in Einzelheiten die nomadische Lebensweise und Besonderheiten der Nomadenkultur in seinen Erzählwerken dar. Die konkretesten Beschreibungen liefern uns die Romane "Demirciler Çarşısı Cinayeti" und "Yusufçuk Yusuf". Hier begegnet man verschiedenen Charakteren, die jeweils eine bestimmte kulturelle Identität reflektieren und im Zusammenhang mit verschiedenen Konflikten zwischen ihnen auf einen kulturellen Wandel bei Nomaden und Dorfbewohnern hinweisen. Während das soziale Verhalten der alten Generation der ländlichen Bevölkerung durch den Begriff der Ehre geprägt wird, läßt sich die neue Generation viel mehr von anderen Werten wie Geld und

Besitz begeistern. Bei türkischen Nomaden beruhten die menschlichen Beziehungen auf Aufrichtigkeit und Vertrauen. Das Versprechen hatte die Funktion eines schriftlichen Dokuments. Das kommt z.B. im folgenden Spruch zum Ausdruck: Söz bir, Allah bir! (Mein Versprechen gilt wie die Einzigkeit Gottes!).

Anhand der genannten Romane von Yaşar Kemal liesse sich also nachvollziehen, wie der kulturelle Wandel der türkischen Dorfgesellschaft von der Nomadenkultur zur sesshaften Dorfkultur einst vor sich gegangen ist. Die Nomaden sesshaft zu machen, war ja ein wichtiger kultureller Wandel in der Geschichte der türkischen Gesellschaft, der vor allem vom (damaligen osmanischen) Staat vorangetrieben wurde. Aufgrund dieser Ansiedlungsversuche kam im Laufe der Geschichte die sukzessive Mischung der anatolischen Dorfbevölkerung zustande. Das Leben der alten Nomaden oder der neuen Dorfbewohner brachte somit auch eine kulturelle Synthese mit sich.

Deshalb schreibt Tezcan, dass die heutige türkische Kultur mittelasiatische, altanatolische, ägäische, iranische, arabische und westliche Einflüsse impliziert (TEZCAN 1984, S.114). Auch Güvenç kommt in seiner umfassenden Studie über die türkische Identität zu einem ähnlichen Ergebnis (GÜVENÇ 1993, S. 49).

Die Bauern konnten ihre alttürkischen Sitten während der osmanischen Zeit (14. - 20. Jahrhundert) beibehalten, weil sie eine geschlossene Gesellschaft in Anatolien waren. Die alttürkischen und islamischen Glaubensinhalte und Verhaltensnormen gingen ineinander über. Bei den Dorfbewohnern spricht man von einem "Volksislam", der auch die Verhaltensweisen der früheren Naturreligionen vor dem Islam tradiert (BELGE 1983, S.128-9). Während der osmanischen Zeit fand die islamische Kultur, bedingt durch die äußeren Voraussetzungen, eher in Städten Anklang, während die bäuerliche Bevölkerung ihre alttürkischen Gewohnheiten beibehalten konnte. Der zum Teil mit den alttürkischen Gewohnheiten geprägte Islam ist also heute die erste und wichtigste Quelle der kulturellen Identität der Dorfbewohner.

Ein durchschnittlicher Dorfbewohner sieht den Sinn seines Lebens darin, den religiösen Normen und damit gleichzeitig den sozialen Pflichten nachzukommen. Entsprechend der islamischen Lehre, die den Kollektivgeist der Religionsgemeinde betont, steht bei den Dorfbewohnern die Gruppenidentität an erster Stelle: Man soll nie aus der Reihe tanzen ("Sürüden ayrılanı kurt kapar").

Wegen seiner kollektiven Lebensform vertraut der türkische Bauer seinem Gott und seiner Gemeinschaft. Standfestigkeit und ein auf die feste Einfügung in ein Kollektiv basierendes Selbstvertrauen sind die positiven Aspekte des ländlichen Gemeinschaftslebens. Hinzu kommt die dem Bildungsstand der Dorfbewohner entsprechende Einfachheit und Undifferenziertheit der dualen Denkweise. Gut und Böse treten auf dem Lande als islamische Grundwerte "sevap" (gute Tat) und "günah" (Sünde) auf. "Sevap" heisst eine Handlung, deren Ausführung vom Islam befürwortet

wird, während "günah" alles beinhaltet, was man vermeiden soll. Nachbarschaftlichkeit und Gemeinwohl sind beispielhafte Werte im Sinne des Islam und damit sozial vorgegebene Verhaltensmuster für "sevap". Diese kollektiven Werte lassen auf dem Land wenig Raum für den Individualismus übrig.

Eine wichtige Persönlichkeit im türkischen Dorf, die einen prägenden Einfluss auf die kollektive Identitätsbildung und die Erziehung auf dem Land hat, ist der "hoca" (islamischer Geistlicher). Und zwar erfüllt der "hoca" eine Mehrzahl von Funktionen: einerseits ruft er vom Minarett die Gläubigen zum Gebet, leitet die Gebete, predigt und ist Leiter der Korankurse. Da der Islam aber vor allem einen sozialen Charakter hat, beschränkt sich die Autorität des "hoca" keinesfalls auf die Ausübung der religiösen Pflichten in der Moschee. Er übt auch die Funktion eines sozialen Ratgebers oder Schiedsrichters aus. So wurden beispielsweise viele Geistliche gefragt, wie es mit dem Fernsehen stehe, als das Fernsehen Anfang der 70er Jahre in der Türkei noch eine Neuheit war; man fragte sie, ob es "günah" (also eine Sünde) wäre, wenn man sich einen Fernsehapparat anschaffte und fernsah.

Neben dem Kollektivismus bildet die Tendenz zum Autoritären die zweite kulturelle Eigenschaft der Dorfbewohner. Der "ağa", der zur Zeit der Nomadenkollektive die politische Autorität repräsentierte, lebte in türkischen Dörfern weiter, auch nachdem die Nomaden sesshaft geworden sind. Während der osmanischen Zeit und in den Anfängen der Republik Türkei war das türkische Dorf wegen infrastrukturellen Bedingungen schlecht vom Staat kontrollierbar. Da jahrhundertlang auf dem Dorf keine staatliche Autorität war, blieben bei den inzwischen sesshaft gewordenen nomadischen Kollektiven die alttürkischen Autoritätspersonen praktisch bestehen. So hat der Nomadenführer "ağa" in seiner modifizierten Funktion auf dem Dorf weiter gelebt, meistens als Dorfvorsteher oder Grossgrundbesitzer.

Die Stellung des "ağa" konnte nicht einfach vererbt werden, weil mehrere Sippen im Dorf ihren Anspruch auf die Führung geltend machten. Noch heute kann in vielen Dörfern der Türkei die Konkurrenz der Sippen in der Form einer politischen Gegnerschaft beobachtet werden. Aufgrund der Sippenidentität werden die Beziehungen innerhalb der Verwandtschaft nach einem bestimmten autoritären System gestaltet. Je nach der sozialen Rolle werden von Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und Älteren unterschiedliche Verhaltensweisen erwartet. Ein Erziehungs-grundsatz, der das ganze Leben eines Dorfbewohners wie ein roter Faden durchzieht, lautet: Die Älteren sollten respektiert und die Jüngeren geschützt und geliebt werden.

Durch dieses System der Autorität konnten die Dorfbewohner zusammenhalten und gegen die nachteiligen Auswirkungen der rauen Natur Anatoliens kämpfen. Dazu gehört auch die Schaffung von Überlebensmechanismen im Krankheitsfall. Auch heute haben viele türkische Bauern weder eine Krankenversicherung noch profitieren sie von manchen Sozialleistungen wie Rentenzahlung.

Die dritte kulturelle Eigenschaft der Dorfbewohner ist ihre Abgeschlossenheit und ihr kultureller Dualismus (vgl. KONGAR 1982, S. 45). Während der osmanischen Zeit bildeten die beiden regierenden Schichten (Bürokratie und Klerus) und das Volk hinsichtlich des kulturellen Lebens zwei getrennte Volksklassen. Diese Dualität von Staat und Volk hatte seinen Ursprung im sogenannten "Kapikulu"-System: "kapikulu" bedeutet soviel wie "Diener der hohen Pforte". Begabte Kinder verschiedener ethnischer Volksgruppen wurden sehr früh von ihren Familien getrennt und als loyale Staatsbedienstete erzogen. Diese loyalen Beamten hatten kaum eine Verbindung zu ihrer religiösen und ethnischen Volksgruppe. Sie lebten und arbeiteten nur für den osmanischen Staat. Der Sultan und diese Beamten pflegten eine osmanische Kultur, während die Landbevölkerung ihre alttürkischen kulturellen Gewohnheiten aufrechterhalten konnte. Das auffallendste Merkmal dieses kulturellen Dualismus war der Dualismus in der Sprache: Die türkischen Dorfbewohner (damals betrug der Anteil der Dorfbewohner 80 - 90 % der Gesamtbevölkerung) sprachen Türkisch, während die osmanischen Beamten und die Gebildeten, die vorwiegend in der Stadt lebten, die osmanische Sprache, eine Mischsprache aus Türkisch, Arabisch und Persisch, sprachen. Dieser kulturelle Dualismus zeigte sich auch in der Literatur (Volksliteratur - höfische "divan"-Literatur) und Musik (Volksmusik - höfische Kunst-Musik).

Im 19. Jahrhundert hat die osmanische Führungsschicht begonnen, auf islamisch geprägte osmanische Kultureinrichtungen zu verzichten und sie durch europäische Kulturinstitutionen und Ideen zu ersetzen. Dadurch entstand nun ein neuer kultureller Dualismus: statt des alten Dualismus von osmanischer und türkischer Kultur entstand die Dichotomie des Islamischen und des Europäischen. Die osmanischen Gebildeten bzw. Stadtbewohner übernahmen allmählich europäische Kulturgewohnheiten, während die Dorfbewohner wegen ihrer Abgeschlossenheit die islamische Tradition pflegten. Der Prozess dieses kulturellen Dualismus ist auch heute noch nicht abgeschlossen.

Die Abgeschlossenheit der türkischen Dörfer wurde jedoch seit 1950 intensiv abgebaut. Warum seit 1950? In den 50er Jahren kam die ländliche Bevölkerung durch die Einführung des Traktors und anderer landwirtschaftlicher Maschinen zum ersten Mal mit der modernen Technik in enge Berührung. Ausserdem kam in den 50er Jahren das Radio ins Dorf, in den 70er Jahren dann das Fernsehen. Durch den Einfluss dieser Massenmedien - vor allem aber durch das Fernsehen, weil auch die analphabeten Bauern sehen und verstehen konnten, wie die Menschen in anderen Ländern lebten - begannen die Dorfbewohner ihre kulturellen Gewohnheiten allmählich zu ändern. Der Umfang dieses kulturellen Wandels ist jedoch gering und geht nur langsam vor sich. Es handelt sich ja um Traditionen, die Jahrhunderte alt sind. Deshalb herrscht in türkischen Dörfern im großen und ganzen auch noch die traditionelle, islamische Kultur vor.

Die feste Sozialstruktur des türkischen Dorfes ist zwar überschaubar, aber dafür

höchst unflexibel. Aufgrund der genannten drei kulturellen Haupttendenzen ist das Leben auf dem Dorf vom Kollektivismus und von den kollektivistischen Normen der Tradition und des Islam bestimmt. Da eine individualistische Lebensform kulturhistorisch nicht gegeben ist, kann sie auch nur sehr mühsam entwickelt werden. Ein auffallendes Beispiel für den Kollektivismus auf dem Land ist der individuelle Geburtstag. Es ist auf dem Land kaum Sitte, seinen Geburtstag zu feiern wie in der Stadt. Bis in die 70er Jahre gab es auf dem Lande nur kollektive bzw. islamische Feiertage.

b) Die kulturelle Identität der Gecekondü-Bewohner

Häuser, die von türkischen Binnenwanderern aus ländlichen Gebieten am Rande einer Stadt gebaut wurden, nennt man "gecekondü" (über Nacht gebaut), weil sie innerhalb kürzester Zeit, meist über Nacht, gebaut werden müssen, um nicht von der Stadtverwaltung abgerissen zu werden. Nach offiziellen Angaben lebten Mitte der 50er Jahre 14 Millionen Menschen, d.h. 28% der damaligen Bevölkerung der Türkei in einem "gecekondü".

Die Struktur der türkischen Städte, die durch die Folgen der Binnenwanderung gekennzeichnet ist, veränderte sich insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg. Nach der Mechanisierung der Landwirtschaft in den 50er Jahren setzten die Bauern zunehmend moderne Maschinen und technische Produktionsmethoden ein. Dadurch produzierten sie rentabler, brauchten aber weniger Arbeitskräfte als früher. Wegen dieser Arbeitsverhältnisse waren junge Bauern gezwungen, in die Städte zu wandern, um dort vielleicht einer Arbeit nachgehen zu können. Der Anteil der in der Landwirtschaft Beschäftigten nahm immer mehr ab. 1980 waren 58,9 % der Beschäftigten in der Agrarwirtschaft, Viehzucht und Fischerei tätig, 1990 aber 53,6 % (DIE 1996, S. 86). In den 90er Jahren hat die Zahl der in diesen Sektoren beschäftigten Personen weiter abgenommen. Gleichzeitig nahm die Zahl der im Industrie- und Dienstleistungssektor beschäftigten Personen zu.

Insbesondere ab 1960 ist eine erhebliche Zunahme der Zahl der städtischen Bevölkerung festzustellen. Dazu kann man zwei Beispiele angeben: 1960 hatte Istanbul fast 2 Millionen Einwohner; 1990 war diese Zahl auf 7.309.190 angestiegen. Heute leben 9.198.129 Einwohner in Istanbul. Die Hauptstadt Ankara war genauso von der Landflucht betroffen. 1960 lebten in Ankara ca. 1,3 Millionen Menschen, 1990 aber 3.236.626. Heute sind es 3.684.916.

All diese Menschen, die ihr Dorf verliessen und in die Stadt kamen, mussten sich ein Obdach suchen. Auf diese Weise entstanden grosse Ansiedlungen in den besagten "gecekondü". Der Staat sah einen Ausweg aus der Wohnungsnot in der Regelung, wonach die fertiggestellten Häuser, auch wenn sie illegal gebaut wurden, ohne Gerichtsurteil nicht abgerissen werden durften. Die anfangs sehr primitiv gebauten

“gecekondu” wurden zwar im Laufe der Zeit ausgebessert, jedoch entsprechen sie meist nicht annähernd den einfachsten hygienischen Anforderungen. Diese Entwicklung trug dazu bei, dass der Bevölkerungszuwachs 1990 in Istanbul 4,47 % und in Kocaeli sogar 4,64 % betrug, während der durchschnittliche Zuwachs in der Türkei bei 2,17 % lag.

Auf fremdem, meist ungenutztem, staatlichem Grundbesitz wurden “gecekondu” errichtet, weil die Zugewanderten im allgemeinen am Zielort über keinen Grundbesitz verfügten. Wichtiger als die Überlegung, ob fremdes Besitzrecht verletzt wird oder nicht, ist bei der Wahl des Baugrundstückes der Gesichtspunkt, dass ein “gecekondu” möglichst dort errichtet wird, wo der Bauherr mit der Unterstützung von Verwandten und Bekannten rechnen kann. Denn es muss schnell gebaut werden. Diese Tatsache erklärt auch die in den meisten “gecekondu”-Siedlungen zu beobachtenden landsmännischen Gruppierungen.

Das fördert natürlich die Bewahrung der traditionellen kollektiven Identität in der Stadt. Die patriarchalische Ordnung innerhalb der Familie, die Stellung der Familienmitglieder, die auf dem Dorf gültig ist, bestimmen weiterhin das soziale Leben der “gecekondu”-Bewohner. Die ländliche, kollektive Lebensweise, die von der ersten “gecekondu”-Generation beibehalten wurde, nimmt aber ab der zweiten Generation allmählich eine andere Form an. Das Leben im “gecekondu” reflektiert daher den kulturellen Wandel in der türkischen Gesellschaft am deutlichsten. Einerseits herrschen die traditionellen kollektivistisch-islamischen Lebensvorstellungen, andererseits aber eignen sich die “gecekondu”-Bewohner neue Werte, wie z.B. den Wunsch nach sozialem Aufstieg, an.

Der kulturelle Wandel in den “gecekondu”-Vierteln wird in der Türkei mit dem Begriff “arabesk” ausgedrückt. Die “arabesk”-Kultur ist zunächst als eine Musikart entstanden. Sie ist in kurzer Zeit die Musik der großen Massen geworden. Allerdings bezeichnet der Ausdruck “arabesk” nicht nur eine Musikart, sondern überhaupt eine Lebensform (BELGE 1983, S.1304). In die “arabesk”-Kultur gehören auch eine bestimmte Einrichtungsform der Wohnung, gewisse Schmuckgegenstände wie z.B. Teppiche mit Bildmotiven, ein ganzes Filme-Genre, ausserdem eine bestimmte Ess- und Trinkkultur.

Der Begriff “arabesk”, der für den arabische Stil der Ornamentierung benutzt wurde, wird nun als Bezeichnung der kulturellen Identität einer Gesellschaftsgruppe verwendet, die vor allem in “gecekondu”-Vierteln lebt. Seit den 80er Jahren versuchen die türkischen Sozialwissenschaftler, die typischen Merkmale der “arabesk”-Kultur zu bestimmen. Viele Wissenschaftler heben bei der Beschreibung der “arabesk”-Kultur das türkische Wort “acı” hervor, das sowohl “bitter” als auch “Leid” bedeutet. Dies liegt daran, dass das Leben dieser Menschen höchst bitter und voll von Leiden ist. Bilginer analysiert dieses kulturelle Phänomen wie folgt:

“Arabesk ist kein neues Phänomen. Es ist das gesammelte Ergebnis eines langfristigen Chaos von Werten. Das Phänomen übersteigt eigentlich die begrifflichen Grenzen des Arabesken. Denn die Elemente dieser Musik, bzw. dieser Lebensform können mit ‘arabischer Art’ nicht erklärt werden. Letztenendes bin ich der Überzeugung, dass es eine künstliche Kultur ist. Beispielsweise ist sowohl die Freude als auch die Trauer nicht echt. Es verdeckt mehr ein ziemlich grobes und aggressives Wesen durch eine klischeeartige Literatur... Mit diesen Eigenschaften passt das Arabeske zur letzten der Phase Individualisierung. Die kapitalistische Entwicklung und die Erwartungen, die durch diese Entwicklung bei diesen Menschen ausgelöst wurden, mussten zwangsweise eine Individualisierung mit sich bringen... Trotz aller Künstlichkeit muss die arabeske Kultur eine wahre Seite haben. Sonst hätte sie sich unter den großen Massen nicht ausbreiten können. Ihre oberflächliche Ausdrucksweise ist zwar künstlich, hinter dieser Künstlichkeit steckt aber eine intensive Sehnsucht.” (BİLGİNER 1989).

Mit der Sehnsucht meint Bilginer die Hoffnungen, die vor allem bei “gecekondu”-Bewohnern zum Ausdruck kommen. Kongar beschreibt ausführlich die Hoffnung der “gecekondu”-Bewohner. Nach der Auswanderung aus seinem ländlichen Gebiet stellt sich der “gecekondu”-Bewohner dem Existenzkampf in der Stadt. Kleine Erfolge ermutigen sie zu neuen Hoffnungen (KONGAR 1985, S. 420).

Diese Stimmung ist zum Teil bei “arabesk”-Liedern festzustellen. In der Anfangsphase dieser Kultur (in den 60er und 70er Jahren) hörten Millionen Menschen in der Türkei Lieder wie “Sabır Taşı” (Geduldstein), “Bir Teselli Ver” (Gib mir einen Trost), “Ben Kader Mahkumuyum” (Ich bin ein Sträfling des Schicksals), und “Ben Doğarken Ölmüşüm” (Ich war von Geburt schon tot) usw. Spätere “arabesk”-Lieder versuchten, Hoffnung und Freude anklingen zu lassen. Auch das türkische Kulturministerium versuchte Ende der 80er Jahre, den bitteren traurigen Ton der “arabesk”-Musik zu verändern. Nach einer öffentlichen Diskussion wurde allerdings festgestellt, dass man nicht die traurige Musik, sondern die Lebensbedingungen der Gecekondu-Bewohner ändern muß.

Die Lebensgewohnheiten der “gecekondu”-Bewohner sind am schwierigsten zu beschreiben, weil sie sich am intensivsten verändern. Immerhin können einige Merkmale aufgeführt werden, die für die meisten “gecekondu”-Bewohner charakteristisch sind. Als Sohn auf die Welt zu kommen, gilt immer noch bei den meisten “gecekondu”-Bewohnern als ein Privileg, was auf patriarchalischen Strukturen im Familienleben hinweist: Das Männerbild der “gecekondu”-Bewohner ist weitgehend traditionalistisch. Die Männer helfen in der Regel ihren Frauen nicht bei der Hausarbeit, denn es gilt als unehrenhaft für einen Mann mit traditionellem Bewusstsein, seiner Frau bei der Küchenarbeit und bei der Kinderpflege zu helfen. Wie die Bauern betrachten auch die Gecekondu-Bewohner ihre Töchter als ein Familienmitglied, das nur

vorübergehend in der Familie ist - denn sie werden eines Tages heiraten und dadurch Mitglied einer anderen Familie. Von Mädchen werden meist die Eigenschaften wie Fleiss und makelloser Anstand verlangt. Allerdings genießen Mädchen dann ein hohes Ansehen, wenn sie einer Arbeit nachgehen oder eine Hochschule besuchen.

Als einer der wichtigsten Werte der Gecekondu-Bewohner gilt weiterhin die Ehre. Sie regelt die sozialen Beziehungen und bestimmt weitgehend den Prozess der Identitätsbildung in "gecekondu"-Vierteln. Im Gegensatz zu den Bauern mußten die "gecekondu"-Bewohner allerdings eine neue, unbekannte Erfahrung machen: und zwar die Erfahrung der Angst. Im Gegensatz zu der traditionellen Geborgenheit im Kollektiv des Dorfes wurden sie mit der existentiellen Angst konfrontiert, die mit dem Stadtleben verbunden ist. Ihr Haus konnte plötzlich von der Stadtverwaltung abgerissen werden, sie konnten arbeitslos oder krank werden, ohne dass die Hilfe des dörflichen Kollektivs bereitstünde. In dieser existentiellen Angst hat auch der islamisch geprägte Fatalismus der "gecekondu"-Bewohner seinen Ursprung.

c) Die kulturelle Identität der Stadtbewohner

Mit dem Begriff "Stadtbewohner" meinen wir nicht alle Bewohner, die in einer türkischen Stadt leben. Die türkischen Städte sind heute von Armenvierteln umgeben, die wir oben als "gecekondu"-Viertel bezeichnet haben. Hinsichtlich ihres kulturellen Lebens können die Bewohner der "gecekondu"-Viertel in der Regel nicht zu den Stadtbewohnern gezählt werden, weil sie signifikant andere Wertvorstellungen haben als die eigentlichen Stadtbewohner. Unter Stadtbewohnern werden hier die Menschen verstanden, die nicht in einem "gecekondu"-Viertel wohnen, sondern, die in der Stadt geboren und aufgewachsen sind. In vielen Städten der Türkei bilden die Stadtbewohner nicht die Mehrheit der Bevölkerung, die in der Stadt leben. Der Anteil der "gecekondu"-Bewohner ist häufig größer als der der Stadtbewohner.

Die Geschichte der türkischen Stadtbewohner in Anatolien geht bis auf Zeit der Seldschuken zurück. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich die kulturelle Zusammensetzung der Stadteinwohner und damit ihre Identität verändert. Während der seldschukischen Zeit (10. -13. Jahrhundert) waren die türkischen Städte Autoritätszentren, die die Herrschaft eines Beys repräsentierten. Den hierarchischen Unterschied zwischen dem Bey und den Stadtbewohnern verkörperte die Residenz des Bey. Sie stand meistens auf einem Hügel in der Stadt. Die Burg, von der aus die ganze Stadt zu beobachten war, veranschaulichte die Macht des Herrschers, während die weiter unten liegenden Häuser der Stadtbewohner ihren Respekt demonstrierten.

Mit der Gründung des Osmanischen Reiches wurde auch eine neue Gesellschaftsordnung geschaffen. Die selbständigen Beys verloren mit dem allmählichen Verschwinden der alttürkischen Tradition ihre Selbständigkeit. Während der

osmanischen Zeit wurden die Beys zu Statthaltern und damit zu Untertanen des Sultans. Sie konnten durch den Sultan abgesetzt werden.

Im osmanischen Reich hatten zwei Berufsgruppen eine gehobene Position in der Gesellschaft: die islamischen Gelehrten (ilmiyye) und die Soldaten (seyfiyye). Neben den Gelehrten und Soldaten, die meist in den Städten lebten, führte das Volk (reaya) in den ländlichen Gebieten ein ganz anderes Leben (KONGAR 1982, S. 46). Durch den Einfluss der islamischen Gelehrten und Soldaten pflegten die Stadtbewohner eine osmanische Variante der islamischen Kultur, während das Leben der Dorfbewohner wie gesagt durch den sogenannten Volksislam geprägt wurde, in den die alttürkischen Gewohnheiten intergriert waren.

Die Soldaten, die seit alter Zeit einen gehobenen Status in der Gesellschaft besaßen, bewahren auch heute ihre historische Position. Mit der hohen gesellschaftlichen Stellung des Soldatentums sind auch Heldentum und Tapferkeit als besondere Gesellschaftswerte verbunden. Ein Beispiel dafür, wie wichtig das Heldentum in der türkischen Gesellschaft ist, stellen die Bemühungen der Provinzstädte Maraş und Urfa für eine Erweiterung ihres Stadtnamens dar. Beide Städte wollten in den 70er Jahren ihren Namen durch das Attribut "heldenhaft" erweitern. Das Problem wurde so beigelegt, indem die Stadt Maraş in Kahramanmaraş (heldenhaftes Maraş) und Urfa in Şanlıurfa (ruhmhaftes Urfa) umbenannt wurde.

Eine weitere Berufsgruppe, die die Identität der Stadtbewohner prägte, stellten die osmanischen Beamten dar, die nach ihrer traditionellen Ausbildung die "Verwaltungsämter" ("vilayet" oder "hükümet konağı") besetzten. Der vom osmanischen Sultan berufene Statthalter und seine Beamten stellten den verlängerten Arm des osmanischen Hofes dar. Die türkische Redewendung, die diese Tradition ausdrückt, wird heute noch gebraucht: "Hükümetin kolu uzundur" (Der Arm der Regierung ist lang). Die Haltung der osmanischen Beamten zeigte im 19. Jahrhundert eine neue Tendenz. Mit der Veränderung der osmanischen Kulturpolitik nach westlichem Muster repräsentierten die Beamten, die bisher eine osmanisch-islamische Kultur pflegten, nun eine osmanisch-europäische Kultur. An ihrer Unterwürfigkeit dem Sultan und ihren jeweiligen Vorgesetzten gegenüber änderte sich allerdings nicht viel.

Neben den Kasernen und den Ämtern stellten die Moscheen den wichtigsten Konzentrationspunkt für die Identitätsbildung der Stadtbewohner dar. Mit dem Stichwort Moschee kommen wir daher zum Kernpunkt der Kultur der osmanischen Stadtbewohner.

In der osmanischen Zeit waren Schule und Moschee eine Einheit, sowohl nach ihren Räumlichkeiten als auch ihrer inhaltlichen Vernetzung. Bildung bedeutete vor allem eine geistliche Erziehung. Damit erfuhr die kulturelle Identitätsbildung des Individuums vor allem eine islamische Prägung. Die osmanischen Schulen, die

“medrese” genannt wurden, waren nicht nur Orte der Wissensvermittlung, sondern auch islamische Sozialisationsinstanzen.

Türke zu sein, hat in der osmanischen Schule nicht viel bedeutet. Es wurde vielmehr darauf geachtet, ob der Schüler ein guter Moslem war. Auch die Sultane nannten sich selbst nicht Türken, sondern Osmanen. Es war von dem osmanischen Staat (Devlet-i Osmaniye) nicht aber von einem türkischen Staat die Rede. Das Türkentum als eine neue kulturelle Identität kam erst Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts in den Städten auf. Die sogenannten Jungtürken, die entweder in Frankreich studiert hatten und/oder von den Ideen der großen französischen Revolution begeistert waren, wollten durch ihre europäisch orientierte und nationalistische Kulturpolitik die traditionell bestimmte Identität des osmanischen Reiches neu aufbauen. Die jungtürkische Europäisierungsidee setzte sich auch nach dem Untergang des osmanischen Reiches bzw. nach der Gründung der Republik Türkei in modifizierter Form durch. So wurde sie in den 30er Jahren in die Grundsätze des Kemalismus integriert.

Während der Republikzeit war und ist die Identität der meisten Stadtbewohner nicht durch den Islam, sondern eher durch den Kemalismus geprägt, der von türkischen Stadtbewohnern als Europäisierung und Modernisierung verstanden wurde. Der Kemalismus, der heute der Motor der Europäisierung in der Türkei ist, beinhaltet sechs Grundsätze: 1. Laizismus; 2. Republikanismus; 3. Volkssouveränität; 4. Reformismus; 5. Nationalismus und 6. Etatismus.

Nach der Gründung der Republik Türkei im Jahre 1923 sollten die Schulen keine islamische, sondern eine laizistische Bildung vermitteln. Laizismus bedeutet, dass der Staat nicht in das religiöse Leben der Bürger eingreift und die staatliche Bildung nicht nach den religiösen Geboten strukturiert wird. Die Etablierung der kemalistischen Bildung begann 1924 durch die Abschaffung der religiösen Schulen. Gleichzeitig wurden Maßnahmen ergriffen, die den Aufbau der kemalistischen Schulen ermöglichten. Die kemalistische Bildung setzte sich vor allem bei Stadtbewohnern durch, weil die neuen, kemalistisch orientierten staatlichen Schulen zuerst in den Städten eröffnet wurden. Aus diesem Grund führen heute die meisten Stadtbewohner ein westlich bzw. europäisch orientiertes Leben.

Atatürk, der Gründer der modernen Türkei, hatte sich also durch seine kulturellen Reformen in den 20er und 30er Jahren zum Ziel gesetzt, die türkische Gesellschaft in kürzester Zeit zu modernisieren. Modernisierung bedeutete in diesem Fall eine Synthese der türkischen und europäischen Kulturelemente. Die ersten Massnahmen für eine Modernisierung wurden dort gemacht, wo es erfahrungsgemäss möglich war: Die Grundsteine des kemalistischen Wandlungsprozesses wurden daher zunächst in den Städten wie Ankara, Izmir und Istanbul gelegt, während die meisten türkischen Bauern

in ihrer traditionell orientierten Welt weiterlebten. Zwischen den kemalistisch orientierten Städten und den traditionell orientierten Dörfern lagen verschneite Berge und Täler oder unendlich weite Strecken. Während die Bauern noch nicht verstanden, was für ein kultureller Wandel sich in der Stadt vollzog, brachten die Modernisierungsmaßnahmen für die Stadtbewohner in kurzer Zeit soziale Vorteile mit sich. Hochschulstudium und individuelle Freiheit für Frauen waren nur einige der Vorteile dieses kulturellen Wandels.

Die Modernisierung und der damit verbundene Kulturwandel nach westlichem Muster konnte durch staatliche Anordnung naturgemäss nicht auf Anhieb verwirklicht werden, weil die Dorfbewohner an ihrer traditionellen Lebensweise und Kultur festhielten. Dieser Zwiespalt zwischen der traditionellen Lebensweise und der neuen, europäisch orientierten Kulturpolitik verursachte ein kulturelles Dilemma, das noch heute zu beobachten ist.

d) Die neue Phase des Kulturwandels

Einen Wendepunkt hinsichtlich des kulturellen Wandels stellt das Jahr 1950 dar. Bis 1950 konnte der kemalistische Staat mit Hilfe des Einparteiensystems ihre Modernisierungs-massnahmen mehr oder weniger durchführen. Als das Mehrparteiensystem in den 40er Jahren eingeführt wurde, kamen viele islamisch orientierten Politiker in der Oppositionspartei DP ("Demokrat Parti") zusammen, die dann 1950 die allgemeinen Wahlen gewann. Mit der Machtübernahme der Demokratischen Partei bildete sich in der Türkei allmählich eine Schicht von islamischen Intellektuellen, was besonders durch die Eröffnung der Priester-Predigerschulen unterstützt wurde. Nachdem nun nicht nur die modernistischen Kemalisten, sondern auch die islamisch orientierten Bevölkerungsgruppen ihre Intellektuellen und Politiker hatten, begann eine zum Teil harte Auseinandersetzung und Konkurrenz. Sie zeigt sich z.B. in der Entwicklung der islamischen Priester-Predigergymnasien auf der einen und der Gymnasien mit europäischer Unterrichtssprache auf der anderen Seite.

Die Priester-Predigergymnasien (İmam-Hatip Liseleri) bilden die Zentren der islamischen Bildung in der Türkei. Sie entstanden 1951, indem die 1948 eröffneten Priester- und Predigerkurse neu organisiert wurden. Bis 1954 hatten diese Schulen vier Jahrgänge, danach sieben Jahrgänge. 1971 wurden sie ausgebaut und in Priester-Predigergymnasien verwandelt. Sie unterrichteten ihre Schüler vom 6. Jahrgang bis zum 12. Jahrgang und führten zum Gymnasialabschluß. Die Absolventen dieser Gymnasien durften genauso wie die der allgemeinbildenden Gymnasien an der zentralen Universitätsprüfung teilnehmen und je nach Leistungspunkten jedes beliebige Fach studieren. Damit haben die Priester-Prediger-Gymnasien sowohl eine berufsbildende als auch eine allgemeinbildende Funktion.

In dem Eröffnungsjahr 1951 gab es 7 Priester-Prediger-Schulen mit 889 Schülern. In den darauf folgenden Jahren nahm die Zahl der Schüler und Schulen ständig zu. Wie aus der Tabelle 1 hervorgeht erreichte in den 60er und 70er Jahren die Schülerzahl in diesen Schulen ihren Höhepunkt. In den 60er Jahren betrug die Zunahme der Schüler ca. 900 %, in den 70er Jahren ca. 400 %. In den 80er und am Anfang der 90er Jahre nahm zwar die Schülerzahl weiterhin zu, erreichte aber nicht mehr den grossen Anstieg wie in den Jahrzehnten zuvor.

Tabelle 1

Zahl der Priester-Predigergymnasien und Gymnasien mit europäischer Unterrichtssprache in der Türkei

Jahr	Gymnasien mit europäischer					
	Priester-Predigergymnasien			Unterrichtssprache		
	Schulen	Schüler	Zunahme	Schüler	Schulen	Zunahme
1962	36	5.375		42	11.538	
1971	72	49.308	900%	43	15.850	140%
1981	374	201.004	400%	54	24.881	160%
1991	380	310.215	150%	442	184.417	740%
1995	514	453.000	145%	840	295.000	160%

Quelle: DIE 1996 und türkische Presse

Die Priester-Predigergymnasien hatten eine Mittelstufe und eine Oberstufe. Während der 3-jährigen Mittelstufe hatten die Schüler 2 Stunden in der Woche das Unterrichtsfach Religion und Moralkunde, 5 Wochenstunden das Fach "der grosse Koran" und 3 Wochenstunden Arabisch-Unterricht. Der Rest der Unterrichtsfächer war allgemeinbildend. Insgesamt hatten die Schüler 37 Wochenstunden Unterricht. Der Status der Priester-Predigergymnasien erlebte eine eingreifende Veränderung mit der im Jahre 1997 eingeführten Schulreform. Während bis dahin diese Schulen ihre Schüler vom 6. Jahrgang bis zum 12. Jahrgang unterrichteten, wurden die Jahrgänge 6-8 in die Primarbildung integriert. Deshalb besteht heute nur noch die Oberstufe dieser Schulen, die aber wie zuvor zum Gymnasialabschluss führen. Die Schüler der Oberstufe (Jahrgänge 9-12) der Priester-Predigergymnasien haben in der Woche 41 Stunden Unterricht. Hier liegt der Anteil der religiösen Fächer bei ca. 45 %. Folgende Fächer werden unterrichtet: der grosse Koran, Arabisch, islamische Philosophie, islamisches Recht, Auslegung des Korans, Aussprüche Mohammeds, islamisches Staatsrecht, Geschichte der Religionen, Rhetorik und Berufspraktikum. Die anderen Fächer sind allgemeinbildend, darunter auch das Fach "Reformgeschichte der Republik Türkei und Kemalismus", der 1 Stunde in der Woche erteilt wird.

Mindestens aus zwei Gründen sind die Priester-Predigergymnasien für Bewohner ländlicher Gebiete attraktiv: Erstens werden in die Priester-Predigergymnasien auch

viele Internatsschüler aufgenommen, die auf Kosten des Staates die Schule besuchen können. Zweitens können die Absolventen dieser Schulen an der Universität studieren. Diese beiden Vorteile locken vor allem solche Kinder an, deren Familien arm sind.

Einen kulturellen Gegensatz bilden die Gymnasien mit europäischer Unterrichtssprache. Dazu gehören die fremdsprachigen staatlichen Anadolu-Gymnasien, die türkischen Privatgymnasien, die ausländischen Privatgymnasien und die staatlichen Gymnasien mit Teilunterrichtssprache Deutsch, Englisch oder Französisch.

Der wichtigste Unterschied diesen und den anderen türkischen Schulen ist der fremdsprachige Unterrichtsanteil. Die naturwissenschaftlichen Fächer werden in diesen Gymnasien in einer Fremdsprache - meistens Englisch - unterrichtet. Die erste Klasse der Mittelstufe bzw. der 6. Jahrgang war eine Vorbereitungsklasse. Hier sollen die Schüler in einem Jahr intensiv die betreffende Fremdsprache lernen. In den Anadolu-Gymnasien ist die Hälfte der Unterrichtsstunden fremdsprachig.

Die ersten staatlichen Gymnasien mit englischer Unterrichtssprache wurden im Schuljahr 1955/56 in 6 Städten der Türkei eröffnet. Diese nach dem Muster des amerikanischen Colleges gegründeten Schulen wurden 1974 in Anadolu-Gymnasien umbenannt. Auch die Anadolu-Gymnasien hatten einschliesslich der Vorbereitungsklasse eine 4-jährige Mittelstufe und eine 3-jährige Oberstufe. Heute ist die dreijährige Mittelstufe in die Primarbildung integriert, während die Vorbereitungsklasse von der Mittelstufe in die Oberstufe verlegt worden ist.

Wegen der Beherrschung einer westlichen Fremdsprache und (in manchen Schulen) auch der Anwesenheit von europäischen Lehrern haben die Schulen eine westliche Atmosphäre. Die Attraktivität dieser fremdsprachigen Schulen ist viel größer als die der Priester-Predigergymnasien. Dies macht sich vor allem in den Aufnahmeprüfungen für Anadolu-Gymnasien bemerkbar. Vor Beginn des Schuljahrs 1995/96 nahmen 310.000 Grundschulabsolventen an der zentralen Aufnahmeprüfung für Anadolu-Gymnasien teil. Davon konnten nur 33.171 Schüler ein Anadolu-Gymnasium besuchen. Bei den fremdsprachigen Privatgymnasien müssen die Schüler nicht nur die zentrale Aufnahmeprüfung für Privatgymnasien bestehen, sondern auch in der Lage sein, ein beträchtliches Schulgeld zu zahlen. Aufgrund dieser großen Konkurrenz beim Besuch eines fremdsprachigen Gymnasiums ist in der Türkei ein Wirtschaftssektor aus privaten Unterrichtsanstalten entstanden. Ein wichtiger Grund für den Ansturm auf die fremdsprachigen Gymnasien ist die bessere Erwartung hinsichtlich der zukünftigen beruflichen Karriere.

Die statistische Entwicklung der fremdsprachigen Gymnasien geht aus der obigen Tabelle 1 hervor. In den 60er und 70er Jahren entwickelten sich die Priester-Predigergymnasien schneller als die fremdsprachigen Gymnasien. In den 80er und 90er

Jahren nahm aber die Zahl der fremdsprachigen Schulen und Schüler schneller zu als die der Priester-Predigergymnasien. Mitte der 90er Jahre war die Zahl der Schüler in Priester-Predigergymnasien eindeutig größer: 1995 betrug sie 453.000, während im gleichen Schuljahr 295.000 Schüler die Gymnasien mit europäischer Sprache besuchten.

Nun möchte ich über die Ergebnisse von drei voneinander unabhängigen Untersuchungen berichten, die über die Einstellung der türkischen Gesellschaft zum Islam bemerkenswerte Hinweise liefern. Die erste Untersuchung stammt von dem türkischen Meinungsforschungsinstitut SIAR und wurde im März 1987 in 16 Provinzen unter 1.723 Personen durchgeführt. Bei der Auswahl der Probanden wurde die gesellschaftliche Struktur der türkischen Bevölkerung berücksichtigt. Die Untersuchung mit dem Titel "Religion und islamischer Radikalismus in der Türkei" (Türkiye'de Din ve İrtica) wollte unter anderem herausfinden, ob der islamische Radikalismus eine Gefahr für die Türkei darstellt.

Diese Frage beantworteten 46% der Probanden mit "ja". Der Anteil der Befragten, die den islamischen Radikalismus nicht für gefährlich hielten, betrug 27%. Die Meinung der türkischen Bevölkerung differenziert sich allerdings je nach dem Siedlungsort und Bildungsstand. In ländlichen Gebieten wird der islamische Radikalismus weniger als eine Gefahr betrachtet als in den Städten. Je höher der Bildungsstand ist, als desto gefährlicher wird der islamische Radikalismus angesehen. Die einzelnen Ergebnisse sind in folgender Tabelle zusammengestellt:

Tabelle 2
Meinungen über die Gefahr des religiösen Radikalismus in der Türkei (1987)

Die Gefahr des islamischen Radikalismus	Bildungsstand der Probanden		Siedlungsort der Probanden		
	Analphabet	Hochschulbesuch	Land	Stadt	Total
gibt es	13	67	35	50	46
gibt es nicht	22	31	24	34	27
keine Meinung	65	2	41	16	27
Total	100%	100%	100%	100%	100%

Quelle: SIAR, Istanbul 1987

Unter allen Befragten betrug der Anteil der Probanden, die keine Meinung über den islamischen Radikalismus hatten, gut ein Viertel und ist damit als ziemlich hoch zu bewerten. Vor allem in ländlichen Gebieten hatten die Dorfbewohner keine Meinung über den islamischen Radikalismus. Diese Gruppe der ländlichen Probanden kannte nicht einmal den türkischen Begriff "irtica", der "religiöser Fundamentalismus" bedeutet. Die andere Erklärungsmöglichkeit ist, dass das Leben auf dem Dorf sowieso von islamischen Geboten geprägt ist und deshalb die Frage über den religiösen Radikalismus unverständlich erschien.

1990 wurde eine weitere, ähnliche Untersuchung durchgeführt. Diese Untersuchung führte das türkische Meinungsforschungsinstitut KAMAR in 23 Provinzen der Türkei unter 1.943 Probanden durch. Bei dieser Untersuchung wurde u.a. gefragt, ob der religiöse Radikalismus in der Türkei eine Gefahr für die türkische Demokratie darstellt. 58,4% der Befragten antworteten auf diese Frage mit "ja"; 20,3 % von ihnen waren der Meinung, dass der religiöse Radikalismus keine Gefahr darstellt.

Tabelle 3
Meinungen über die Gefahr des religiösen Radikalismus in der Türkei (1990)

"Ist der religiöse Radikalismus eine ernsthafte Gefahr für die türkische Demokratie ?"	%
Ja	58,4
Nein	20,3
keine Meinung	21,2

Quelle: KAMAR, Istanbul 1990.

Wenn wir die Ergebnisse der Untersuchungen von 1987 und 1990 miteinander vergleichen, stellen wir fest, dass der Anteil der Probanden, die den religiösen Radikalismus als Gefahr betrachten, von 46% auf 58,4% gestiegen ist. Verglichen mit den anderen Antworten, die bei diesen Untersuchungen gegeben wurden, lässt sich allerdings auch sagen, dass die türkische Gesellschaft hinsichtlich des religiösen Radikalismus aufmerksamer und bewußter geworden ist. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Befragten, die den religiösen Radikalismus als eine Gefahr sehen, keine Sympathisanten des islamischen Radikalismus sind. Diese Schlußfolgerung wird durch eine weitere Untersuchung bestätigt, die 1995 durchgeführt wurde.

Die neueste Untersuchung über die religiöse Einstellung der türkischen Gesellschaft führte die türkische Zweigstelle des internationalen Meinungsforschungsinstituts STRATEJI-MORI im Mai 1995 in fünf Provinzen unter 990 Probanden durch. In dieser Untersuchung wurde die Frage nicht so gestellt wie bei den früheren Untersuchungen. 1987 und 1990 wurde gefragt, ob der religiöse Radikalismus für die türkische Demokratie eine Gefahr darstellt, während die letzte Befragung die betreffende Frage etwas umformulierte und folgendermassen stellte: "Soll die Türkei durch die Scheria (Gesetze und Normen der Religion) oder durch die Demokratie regiert werden?" Daraufhin sprach die Mehrheit der türkischen Probanden sich für die Demokratie aus: 83% der Befragten befürworteten die Demokratie und nur 11% die Scharia-Ordnung.

Tabelle 4
Demokratie-Wunsch in der Türkei (1995)

“Soll die Türkei durch die Scharia oder durch die Demokratie regiert werden ?”	%
durch die Demokratie	83
durch die Scharia-Ordnung	11
keine Meinung	6
Total	100

Quelle: STRATEJI-MORI, Istanbul 1995.

Verglichen mit den Antworten auf die anderen Fragen der Untersuchung läßt sich sagen, dass die türkische Gesellschaft mehrheitlich gläubig ist, aber eindeutig gegen die Scharia-Ordnung Stellung nimmt. Insgesamt betrachtet kann gesagt werden, dass der derzeitige kulturelle Wandel primär durch kemalistische und islamistische Gesellschaftsgruppen geprägt wird und die kulturelle Konkurrenz weiterhin existiert.

Diese kulturelle Tendenz der türkischen Gesellschaft zeigt sich auch bei den Fragen über die Beziehung zu anderen Ländern. Die Befragten der Untersuchung von 1995 sprachen sich tendenziell für eine enge Beziehung mit westlichen Ländern aus. 45% der Befragten bevorzugten eine enge Beziehung zwischen der Türkei und den westlichen Ländern, während der Wunsch, Beziehungen zu den Ländern im Nahen Osten (19%) und zu den asiatischen Ländern, vor allem zu den Turkvölkern (17%) zu pflegen, zusammen bei 36% geblieben ist. Der Rest der Probanden, deren Anteil nicht unerheblich ist, gab keine Antwort.

Zusammenfassung

Die kulturelle Identität der türkischen Gesellschaft ist überwiegend eine kollektive Identität, die dem einzelnen Individuum als ein Mitglied der Gesellschaftsgruppe eine weitgehend festgelegte Rolle zuweist. Diese kollektive Identität der Türken hat ihren historischen Ursprung in der alttürkischen Lebensweise, als die Türken asiatische Nomaden waren und die Turk-Stämme im 11. Jahrhundert in Anatolien einwanderten. Diese kollektive Identität durch die verwandtschaftliche Gruppenidentität aufrechterhalten

Auch der Islam bot ebenfalls ein kollektives System an. Ab dem 9. Jahrhundert hatten sich die türkischen Nomaden zum Islam bekehrt und konnten auch nach der Übernahme dieser Religion ihre kollektive Identität in verschiedenen Formen fortsetzen. Die neue Religion der Türken führte vor allem den Begriff “ümmet”, die große Gemeinde der Moslems, ein. Durch diese islamische Auffassung wurde zwar die alttürkische,

nomadische Kultur als zweitrangig betrachtet, die Türken pflegten aber ihre kollektive Identität in Form ländlicher Grossfamilien und Dorfgemeinden auch dann weiter, als sie islamisiert und sesshaft geworden waren.

In der osmanischen Zeit entwickelte sich in den Städten eine osmanische Hochkultur. Bei den osmanischen Stadtbewohnern kündigte sich jedoch im 19. Jahrhundert ein neuer Kulturwandel an. Vor allem ab 1839 (Beginn der westlich orientierten "Tanzimat"-Phase) begann die Verwestlichung der osmanischen Kultur. Die staatlichen Versuche, der islamischen Gesellschaft eine europäische Kleidung schmackhaft zu machen, sind nicht schmerzlos verlaufen.

Nach der Gründung der Republik Türkei (1923) wollte der Staat eine kemalistische Kultur aufbauen, die in sich türkisch-nationalistische und westliche Elemente integrieren sollte. Sie sollte nicht islamisch, sondern türkisch orientiert sein. Die Inhalte dieser neuen Kultur sind durch die türkische Gesellschaft noch nicht ganz verarbeitet, weil dieser kulturelle Wandel im 20. Jahrhundert einen großen Veränderungsprozess voraussetzt. Bei dem ersten kulturellen Wandel, in dem die Türken aus alttürkischen Nomaden zu ansässigen Muslimen wurden, ist die historische Kontinuität der kollektiven Identität nicht abgebrochen. Das Ausmass des zweiten kulturellen Wandels im 20. Jahrhundert, der die Verinnerlichung westlicher Werte beinhaltet, ist größer, weil er die türkische Gesellschaft zwingt, eine durch Individualismus geprägte Identität zu entwickeln. Die Meinung des Einzelnen und die Selbständigkeit des Individuums sollen die Grundlage der neuen kulturellen Identität bilden. Dieser Kulturwandel vollzieht sich vor allem bei Stadtbewohnern, während in ländlichen Gebieten noch die kollektive Identität das gesellschaftliche Leben bestimmt.

Aufgrund der kollektiven Identität lebte die große Mehrheit der türkischen Gesellschaft bis zur Gründung der türkischen Republik als Soldaten, Geistliche, Beamte oder Bauern. Erst nach 1923 wurden sie allmählich Händler, Selbständige und Unternehmer. Heute stellen die Kleinhändler und Unternehmer eine beachtliche Bevölkerungsgruppe der türkischen Gesellschaft dar. Immer mehr Menschen üben eine Tätigkeit aus, die einen entwickelten Individualismus und private Initiative voraussetzt. Der Prozess der kulturellen Individualisierung in der Türkei wird sich weiterhin fortsetzen, weil er von vielen gesellschaftlichen Gruppen unterstützt wird.

Bibliographie

- ADANIR, Fikret: Zum Geschichtsbild der nationalen Erziehung in der Türkei. In: Internationale Schulbuchforschung, Nr. 1, Braunschweig 1988, S. 7 - 40.
ADIVAR, Halide Edip: Conflict of East and West in Turkey, Lahore 1935.
ANDAY, Melih Cevdet: Türk Kimliği. In: Cumhuriyet vom 30. Januar 1987.
BELGE, Murat: Kültür. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Band 5, Istanbul 1983, S.1287-1304.

- BELGE, Murat: 2000 Yılına Doğru Türk Ulusal Kimliği. In: Birikim, Ocak 1990, S. 49-55.
- BERKES, Niyazi: The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964.
- BİLGİNER, Tülay: Acısıyla Tatlısıyla Hayatımız Arabesk. In: Hürriyet vom 17. - 23. August 1989.
- CEYHUN, Demirtaş: Ah şu Biz Kara Bıyıklı Türkler, İstanbul 1992.
- DEVLET İstatistik Enstitüsü (Hrsg.): Türkiye İstatistik Yıllığı 1995, Ankara 1996.
- DEVLET Planlama Teşkilatı (Hrsg.): Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara 1985.
- GÜLEÇ, Cengiz: Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi, İstanbul 1992.
- GÜVENÇ, Bozkurt: Kültür Konusu ve Sorunlarımız, İstanbul 1985.
- GÜVENÇ, Bozkurt: Türk Kimliği. Kültür Tarihinin Kaynakları, Ankara 1993.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem: Psychological Aspects of Modernization in Turkey. In: Journal of Cross-Cultural Psychology, Nr. 2, Washington 1973, S.157-191.
- KAMAR (Meinungsforschungsinstitut): Halk Şeriatçı Parti İstemiyor. In: Hürriyet vom 5. Mai 1990.
- KAPLAN, Mehmet: Türk Milletinin Kültürel Değerleri, Ankara 1987.
- KAZAMIAS, Andreas M.: Education and the Quest for Modernity in Turkey, London 1966.
- KİLİ, Suna: Kemalizm, İstanbul 1969.
- KONGAR, Emre: Kültür Üzerine, İstanbul 1982.
- KONGAR, Emre: İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Band I u. II, İstanbul 1985.
- ÖRNEK, Sedat Veyis: Die religiösen, kulturellen und sozial Reformen in der neuen Türkei verglichen mit der Modernisierung Japans. Tübingen 1960 (Dissertation).
- REED, Howard A.: Revival of Islam in Secular Turkey. In: The Middle East Journal, Vol. VIII, Washington 1954, S. 267-282.
- RUMPF, Christian: Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei, Ebenhausen 1987.
- SCHIFFAUER, Werner: Die Bauern von Subay, Stuttgart 1987.
- SIAR (Meinungsforschungsinstitut): Türkiye'de Din ve İrtica, İstanbul 1987.
- STOKES, Maytiyy: Music, Fate and State: Turkey's Arabesque Debate. In: Middle East Report, Sept.-Oct.1989, S. 27-30.
- STRATEJİ-MORİ (Meinungsforschungsinstitut): Türk İnsanı Şeriat İstemiyor, Hürriyet v.14. Mai 1995.
- TEZCAN, Mahmut: Sosyal ve Kültürel Değişme, Ankara 1984.
- TİMUR, Taner: Osmanlı Kimliği, İstanbul 1986.
- TURAL, Sadık K.: Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 1988.
- TURHAN, Mümtaz: Garphlaşmanın Neresindeyiz? İstanbul 1974.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya: Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Band I und II, Konya 1966.
- WERLE, Rainer - KREILE, Renate: Renaissance des Islam. Das Beispiel Türkei, Hamburg 1987.
- YÜCEL, Hasan Ali: Kültür Üzerine Düşünceler, Ankara 1974.