

2. Bildung und Islam

Politik, Ideologie und Bildung: Die Soziopolitik des Islam in der Türkei

Ramazan Günlü

Einleitung

Die Brüche in den politischen, ideologischen und pädagogischen Prozessen in der Türkei der letzten Jahre tragen sowohl Spuren der Vergangenheit als auch der Gegenwart. Die mit den Entwicklungen der letzten dreißig Jahre sowie mit der Globalisierung aufgetretene Kräfteverschiebung in der inneren Struktur der Länder hat historische und soziopolitische Spaltungen aktualisiert. Die soziopolitischen Kräfte haben mit politischen und kulturell-ideologischen Entwicklungen die Zivilgesellschaft überrollt. Der Wandel eng ineinander verwobener vergangener und aktueller Entwicklungen hat sich im Handeln seiner Akteure etabliert.

Die sozioökonomischen Umwälzungen der 1980er Jahre erschütterten die politischen, pädagogischen und ideologischen Entwicklungen der türkischen Modernisierung zutiefst. Mit dem Putsch von 1980 kam ein autoritäres Regime an die Macht. In den Schichten der Bevölkerung, deren Ansprüche dadurch unter Druck gerieten, ließ dieses Regime einen Fatalismus weiter an Boden gewinnen, der so wieso mit jeder Periode der Diktatur auftritt. Gleichzeitig ging man zur Politik der freien Wirtschaft über; dies eröffnete neue Möglichkeiten und verhalf zahlreichen neuen Akteuren zu Reichtum. In den 1980er Jahren wurde als Folge der regime-seitigen politischen Spannungen der Begriff der Demokratie zum Hauptthema der politischen Tagesordnung. Mit dem Putsch von 1980 machte die Armee den physischen und ideologischen Druck auf die Linke zum System. Sowohl der materielle als auch der ideologische Spielraum der türkischen Politik verengte sich. Konkret fand dies Ausdruck im Verbot aller politischen Aktivitäten der zivilen Vereine. Sogar der aktivste Gewerkschaftsverband des Landes, die linksgerichtete Konföderation der revolutionären Arbeitergewerkschaften (*Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu*, DİSK), wurde 1980 verboten, ihr Besitz wurde beschlagnahmt und die Verantwortlichen ins Gefängnis geworfen. Dabei blieb es nicht. 1983 wurden politische Parteien zwar kontrolliert wieder zugelassen, jedoch ohne Frauen- und Jugendgruppen. Studierenden und BeamtenInnen wurde die Mitgliedschaft in einer politischen Partei untersagt. Die Mitgliedschaft in Vereinen wurde generell von der Einwilligung durch die Machthaber abhängig gemacht. Das autoritäre Regime und das Fehlen jeglicher politischer Alternative führten zu einer verstärkten Hinwendung der Bevölkerung zu spirituellen Werten.

Daneben hatten auch die westliche Kritik an der Missachtung der Menschenrechte und der strukturelle Umbau der westlichen Ökonomie einen Einfluss auf

die türkische Wirtschaft. Von einer importorientierten Politik ging man zu einer Exportorientierung. Die in den Ländern des Mittleren Ostens angehäuften Petrodollars eröffneten den Weg für eine Handelspartnerschaft jener Länder mit der Türkei. Jede neue Gelegenheit rief neue Kräfte auf den Plan. Der alte Block war aufgebrochen; die dadurch eingeleitete Routenänderung führte zur Bereicherung der wirtschaftlichen Akteure in der Provinz. Diese hatten in den islamischen Ländern Partner gefunden. Im ökonomischen und sozialen Bereich wurden Dynamiken aktiviert, welche die islamischen Kanäle der Politik öffneten. Dazu gehören in erster Line das islamische Bankenwesen (*Faisal Finans*, *Bank Mellat*, *Küveyt-Türk*, *İhlas Finans*, *Ayva Finans*, *Albaraka Türk* und weitere Banken und Finanzinstitute) und die islamischen Medien.

Die wachsenden wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen mit der islamischen Welt fanden Ausdruck in der türkischen Mitgliedschaft bei der Islamischen Konferenz (*İslam Konferansı*). In der Folge verstärkte das Präsidium für Religionsangelegenheiten seine Aktivitäten zugunsten der türkischen Staatsbürger im Ausland. Der Staat ging von einer auf Bedürfnisse antwortenden Religionspolitik zu einer aktiven Angebotspolitik über. So wurden religiöse Dienste immer mehr auch ohne Bedarf verordnet. Man baute beispielsweise Moscheen in Dörfern mit mehrheitlich alevitischer Bevölkerung. Sowohl die Putschisten als auch die auf sie folgenden Regierungen unter dem zivilen Ministerpräsident Özal wurden von zahlreichen laizistisch ausgerichteten Intellektuellen kritisiert. Sie beschuldigten sie, von der modernistisch-laizistischen Politik abzuweichen. Die türkisch-islamische Synthese,¹ eine von den Putschisten getragene Ideologie, wurde der Bevölkerung aufgedrängt. Islamische Inhalte wurden nun in die Medien, die Erziehung, die Hochschulen, die Forschungs- und Sprachinstitutionen gepumpt. Die Durchdringung des Türkentums mit islamischen Werten wurde zum Weg, dieses stark zu erhalten, vergleichbar etwa der „japanischen Kultur“. Den Islam in jedem Lebensbereich wirksam werden zu lassen, wurde zum Weg, in einer sich wandelnden Welt die Technologie zwar zu übernehmen, das Eigentliche aber zu bewahren. Diese türkisch-islamische Synthese, die nun dem türkischen Volk eingepflegt wurde, sollte es sicher durch den Wandel führen.

Anstelle der verbotenen politischen Parteien wurden neue Parteien gegründet. So folgte auf die islamistische Partei des nationalen Wohls (*Milli Selamet Partisi*, MSP)² die Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*, RP). Unter der Führung ihres geistigen

¹ 1962 wurde der gegen Links gerichtete und anti-sozialdemokratische Intellektuellen-Klub gegründet, der sich nach 1970 der Hort der Intellektuellen nannte. Er vereinigte Geschäftsleute, Politiker und UniversitätsprofessorInnen (Öztemiz 1997: 117).

² Necmettin Erbakan, Führer der Bewegung *Milli Görüş* („Nationale Sicht“), gründete als erstes die Partei der Nationalen Ordnung (*Milli Nizam Partisi*, MNP). Diese wurde mit der Begründung, sie betreibe religiöse Propaganda, 1971 vom Verfassungsgericht verboten. Zu jener Zeit bezeichneten türkische laizistische Intellektuelle die religiöse Politik als islamische Politik. Der Islamismus wurde als politische Strömung Thema politikwissenschaftlicher Forschungen (Şaylan 1992).

Vaters Necmettin Erbakan wurde sie vom Volk mit wachsendem Interesse wahrgenommen. Vor allem in den Gecekondu der großen Städte hatte sie großen Zulauf und wurde bald an Stelle der Linken zur Stimme der Unterdrückten. Die VerliererInnen der freien Marktwirtschaft wurden mit Slogans wie „im Islam ist innere Ruhe“, „für eine gerechte Ordnung“ und anderen unter den Schirm der RP gerufen.

Der kapitalistische freie Markt hatte aber auch neue Reiche geschaffen. Diese nannte man auf dem Land die „anatolischen Tiger“, unter laizistischen Intellektuellen hingegen „das grüne Kapital“. Sie versuchten nicht nur, sich in der Wirtschaft einen Platz zu verschaffen, sondern auch in der Politik und im gesellschaftlichen Leben präsent zu sein. Özal war mit seinen Maßnahmen zugunsten dieser Kreise ihr Vorkämpfer. Diese neuen Reichen suchten nun in der Sorge um die Sicherung und Mehrung ihres Vermögens auch auf die Politik Einfluss zu nehmen. Beide Kreise fanden im Projekt der „gerechten Ordnung“ der RP zusammen. Auch das islamische Verlagswesen erlebte in den 1980er Jahren ein explosionsartiges Wachstum; es trug den islamischen Gedanken in die Türkei und schaffte es auch, die islamische Politik auf die Tagesordnung zu setzen. Özal umgab sich mit einem Kader, welches das politische und soziale Leben in einer islamischen³ Optik sah und den laizistischen Kreisen gegenüber eine distanzierte Politik verfolgte. So gewann ein islamisches Politikverständnis an Boden. Der Staat zog sich aus der Wirtschaft zurück, was dazu führte, dass die Zivilgesellschaft in den Vordergrund trat. Zudem wurde von den islamischen Medien die Zivilgesellschaft mit einem islamischen Lebensstil gleichgesetzt.

Im Verlauf dieses Prozesses entwickelte sich rasch eine Parallelgesellschaft und bereitete einer islamischen Politik den Boden. Eine ganze Reihe von Phänomenen wurde Ausdruck davon, dass sich die Türkei von der kemalistischen Revolution abgekoppelt hatte. Dazu gehörten eine in den islamischen Medien auftretende islamische Intelligenz, ein islamischer Kleidungsstil, das rasante Anschwellen islamischer Veröffentlichungen, die zunehmende sichtbare Präsenz an den Universitäten von Studentinnen mit dem islamischen Kopftuch, das Anwachsen der Vorbeter- und Predigerschulen (*İmam-Hatip-Liseleri*) zu einem Massenphänomen im Bildungswesen, das Sichtbarwerden islamischer Gewerkschaften, ein immer ausgedehnteres Netz von zivilen Vereinen, eine starke Zunahme der Zahl der Moscheen und Koranschulen, zahlreiche Tötungen von laizistischen Intellektuellen. All diese sozialen Spaltungen sind Ausdruck der tiefen ideologischen Krise, in welche die Gesellschaft geraten war.

1992 wurde die MÜSİAD (*Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği*) gegründet, die Vereinigung unabhängiger Industrieller und Geschäftsleute. Initiiert hatten sie die Kreise, die von sich sagten, sie vertreten, im Gegensatz zum Istanbuler Kapital, das anatolische Kapital. Die MÜSİAD arbeitete wie eine Gegenorganisation zur

³ Die politische Deutung des Islam kann als Versuch gelesen werden, auf politische Fragen islamische Antworten zu finden.

TÜSİAD (*Türk Sanayicileri ve İş Adamları Derneği*), der Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute, welcher die großen Unternehmen angehören. Dabei erinnerte die MÜSİAD an eine Formulierung, welche 1970 in den Statuten der Partei der Nationalen Ordnung (*Milli Nizam Partisi*, MNP) aufgetaucht war: „Kein Zutritt für Freimaurer, Zionisten und Kommunisten“. Denn die großen Unternehmen vertraten ihrer Meinung nach den verlängerten Arm des westlichen Kapitalismus, nämlich die Freimaurer, Zionisten und den Klassenkampf. 1990 veröffentlichte die TÜSİAD einen Bericht zur Lage der Bildung in der Türkei und brachte mit kompromisslosen Formulierungen die Lyzeen für Prediger und Vorbeter auf die politische Tagesordnung. Dies entzündete vorerst die Diskussion zwischen laizistischen und antilaizistischen Kreisen, in Wirklichkeit aber die Diskussion um das Regime.

Für die MÜSİAD bedeutete die Unterstützung der Lyzeen für Prediger und Vorbeter einmal die Verbreitung einer islamischen Erziehung in der Bevölkerung, dann aber auch eine Garantie für hohe Gewinne, eine Legitimierung ihrer Geschäftsbeziehungen und eine Basis für ihre Vormachtstellung in der Bevölkerung. Ihrer Auslegung nach fanden die Vorbeter- und Predigerschulen im Volk Akzeptanz, weil sie Menschen erzogen, die Moral und Traditionen verbunden waren. In zahlreichen anatolischen Städten hielten die Vereine für Bau und Unterhalt von Vorbeter- und Predigerschulen ein wirtschaftliches Geflecht am Leben, auf das sich auch die MÜSİAD abstützte, und bildeten ein Solidaritätsnetzwerk für Geschäftsleute, die einen religiösen Jargon pflegten.

In allen Bereichen des öffentlichen Lebens gab es Spuren einer Polarisierung des Lebensstils. Zahlreiche Gefechte um den richtigen Lebensstil wurden ausgetragen, in Wirtschaft und Politik, im kulturellen Leben, in Bildung und Schulalltag sowie im gesellschaftlichen Leben. Medien und akademische Kreise sahen die Spaltungen als Normalisierung oder aber als Gefahrenpotential an und analysierten es. Vamık Volkan, ein bekannter türkischer Akademiker, der in den USA Karriere gemacht hatte, verglich diese Polarisierung mit dem Schattenspiel von Karagöz und Hacivat. Auf der einen Seite stand Atatürk, auf der anderen der Prophet des Islams. Der Ausgang eines solchen Spiels stand von Beginn an fest; der Sterbliche würde verlieren.

Der Gründer der Türkischen Republik, Atatürk, hatte die moderne Zivilisation als Ziel vorgegeben; das Ziel der islamisch ausgerichteten Kreise lag klar außerhalb von deren Grenzen. Dies konnte von den Vertretern der Macht nicht akzeptiert werden. Das neue politische Projekt, welches VerliererInnen und GewinnerInnen des neuen Liberalismus zusammenbringen wollte, durfte vom türkischen politischen Leben indessen keine Unterstützung erwarten. Bis heute sind das Gezänk und die Diskussionen zu dieser Frage in der Türkei nicht ausgestanden. Im Fokus der Auseinandersetzungen steht die Bildung; an den Lyzeen für Prediger und Vorbeter lässt sich die soziale Spaltung zurückverfolgen. Dabei wird deutlich, dass die Lyzeen für Prediger und Vorbeter Ausdruck eines parallelen Bildungssystems sind. Hat nicht der Anführer der islamischen Bewegung *Millî Görüş*

(„Nationale Sicht“), Necmettin Erbakan, die Lyzeen für Prediger und Vorbeter als „unseren Hintergarten“ bezeichnet? In den Satzungen seiner 1970 gegründeten MNP wird zum ersten Mal erklärt, man stütze sich auf eine islamische Politik. *Millî Görüş* gilt daher als Hauptströmung der islamischen Politik.

Eine zentrale Dimension innerhalb der in den Jahren nach 1980 zu beobachtenden Polarisierung kommt dem Bereich der Zivilgesellschaft zu. Im zunehmend erbitterten Kampf innerhalb der Zivilbevölkerung zwischen dem modernistisch-kemalistischen und dem traditionalistisch-konservativen Block geht es um die Kontrolle, welche nach wie vor über die zivilen Vereine ausgeübt wird. Der in den Stadtverwaltungen errungene politische Sieg der islamischen Parteien nach 1994 steigerte den Einfluss der islamischen zivilen Vereine. Vor allem nach dem Erdbeben von 1999 konnten sich die Vereine weiter etablieren: Dies geschah auf Grund von Verfassungsrevisionen, welche den Spielraum für politische Aktionen ausweiteten. Die ideologischen Grundlagen des politischen Kampfes und der Polarisierung auf der Achse von Laizismus und Antilaizismus gewannen entscheidende Bedeutung; der Kemalismus und die Praxis der türkischen Moderne wurden von Grund auf in Frage gestellt.

Im Diskurs der islamischen Kreise wurde die Zivilgesellschaft dem Staat gegenübergestellt; Staat und Zivilgesellschaft wurden als miteinander unvereinbar definiert. Die Zivilgesellschaft setzte man gleich mit Demokratie und Freiheiten, den Staat mit Verhinderung und Druck. Gegen diesen autoritären Staat zu sein und auf der Seite der Zivilgesellschaft zu stehen wurde zum Codex der islamischen Politik. Ebenfalls von diesem Code aus operierend, traf sich der Neoliberalismus mit der Ausweitung der Freiheiten in der Zivilgesellschaft. Denn in jeder Periode, die einen Zuwachs an Demokratie brachte, wuchs der Einfluss des Islams auf die Muster der Alltagskommunikation. So begann sich in der Beziehung zwischen Demokratie und Islam ein paralleles Entwicklungsmuster herauszubilden. Seit 1923 war es dem Regime nicht gelungen, mit der Bevölkerung in Einklang zu kommen; das Land entbehrte des inneren Friedens, der ausgleichenden Ruhe; Regime und Zivilbevölkerung standen in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander. In den Argumenten der laizistischen Parteien wurde nun zunehmend der Laizismus betont; im Angesicht des Terrorismus hielt man die Lösung der Einheit des Staates und der Unteilbarkeit des Landes hoch. Der Politik gelang es in dieser Zeit dennoch nicht, das islamische Bezugssystem zu überwinden. In der unruhigen Periode von 1993 bis 2002 fuhr die islamische Politik fort, der Zivilbevölkerung die offizielle Politik aufzudrängen. Gleichzeitig prallten die Forderungen nach der Verbreitung einer islamischen öffentlichen Politik am 28. Februar 1997 am Veto des Nationalen Sicherheitsrates (*Millî Güvenlik Kurulu*, MGK)⁴ ab. Dieser handelte unter der Einwirkung einflussreicher Militärs und erklärte die religiös-reaktionäre Bedrohung des

⁴ Mit der Reformpolitik, die die AKP seit 2003 verfolgte, wurde dem MGK die Kompetenz entzogen, die politische Agenda des Landes zu bestimmen.

laizistischen Regimes zum obersten Problem des Landes. Im Verlauf dieser Auseinandersetzungen verlor die größere Partei der Koalitionsregierung (zwischen Juni 1996 und Juni 1997 unter dem Vorsitz von Necmettin Erbakan als Ministerpräsidenten), die islamische RP, die sich die Partei des politischen Islams nannte, die Macht. Im Juni 1997 wurde eine neue Regierung gegründet und holte Bildung und öffentliches Leben unter den Einfluss der laizistischen Politik zurück. So versuchte man, die antilaizistische Politik zu stoppen, bevor sie sich weiter ausbreiten konnte. In Wahrheit aber wurde als Folge der wirtschaftlichen Situation, in der sich das Land befand, die Unterstützung für das Regime schwächer und die Perspektiven, in der Hand der Koalitionsparteien, verengten sich. Nach den Wahlen vom April 1999 übernahm eine Dreierkoalition die Macht. Sie bestand aus einer demokratischen Linken (Partei der demokratischen Linken, *Demokratik Sol Partisi*, DSP), einer konservativ-liberalen (Mutterlandspartei, *Anavatan Partisi*, ANAP) und einer nationalistischen Partei (Partei der nationalistischen Bewegung, *Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP). Diese Regierung richtete sich nach dem Erdbeben vom 17. August 1999 und später während der Finanzkrise zwischen November 2000 und Februar 2001 stark auf die Europäische Union aus und realisierte eine ganze Reihe von demokratischen Reformen. Wegen der wirtschaftlichen Disziplin, die sie verfolgte, sowie inneren Zwistigkeiten wurden vorzeitige Wahlen ausgerufen. Diese ebneten der islamisch-liberalen Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP⁵) den Weg an die Macht. Die AKP führte die EU-Reformen zunehmend weiter und erhielt von der EU im Jahr 2004 schließlich einen Termin für die Aufnahme von Verhandlungen. Dem Volk wurden diese Beitrittsverhandlungen als Sieg und als Anzeichen für einen bevorstehenden Aufschwung vermittelt.

Demokratie und Wirtschaft, wie man sie dem Volk versprochen hatte, fanden mit der Aufnahme von Verhandlungen mit der EU eine realistische Ausrichtung. Damit war bewiesen, dass die Politik der AKP keine islamische war. Als Regime an Stärke zu gewinnen und mit der EU auf den gleichen Kurs einzuschwenken wurde damit zu zwei gleichwertigen Optionen. Mit der Machtübernahme der AKP waren die Parteien der vorherigen Regierungskoalition aus dem Parlament gedrängt worden. Nur die laizistische Republikanische Volkspartei (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) konnte ins Parlament einziehen. Der Vorsitzende der CHP, Deniz Baykal, trat nach einem Skandal im Mai 2010 vom Parteivorsitz zurück. Auch er hatte bis zu diesem Zeitpunkt dazu beigetragen, dass die hauptsächlichen Spannungen innerhalb des Regimes sich stets auf die Frage des Laizismus konzentrierten.

Im Verlauf der Parteigründung der AKP behauptete Tayyip Erdoğan, es gebe keine Verbindungen mehr zur RP, welche am 28. Februar 1997 unter dem Druck des Militärs von der Regierung entfernt wurde, und zu *Milli Görüş*. Er verkündete

⁵ Mit dem Abschied von *Milli Görüş* wurde ihnen zwar das islamische Etikett angeheftet, aber die neoliberale Politik und die Parteinahme für Privatisierungen machte sie zu einer liberalen Partei. Sie selbst bezeichneten sich allerdings als konservativ-demokratisch und verglichen sich mit den europäischen Christdemokraten.

es als das Hauptanliegen seiner Partei, die Unverträglichkeit zwischen dem politischen Zentrum, dem Staat, und dem gesellschaftlichen Zentrum, der Zivilgesellschaft, zu überwinden. Die politischen Eliten verstanden das Volk nicht und gingen nicht auf dessen Bedürfnisse ein. Die AKP würde die Ansprüche des Volkes dem politischen Zentrum übermitteln und die zivile Gesellschaft mit dem Staat versöhnen. Mit Hilfe öffentlicher Reformen würde der Staat der Zivilgesellschaft zugänglich gemacht.

Dieser politische Kontext bleibt aber weiterhin ein heikles Feld für diejenigen Kreise innerhalb der Türkei, die die AKP im Hinblick auf das Regime nicht für vertrauenswürdig halten. In der Anklageschrift des Prozesses, der am Verfassungsgericht gegen die AKP angestrengt wurde, findet sich die Aussage, es seien die antilaizistischen Aktivitäten der Partei, welche in den Brennpunkt ihrer Politik gerückt seien. Im Ausgang des Prozesses wurde der AKP als Strafe der Zuschuss aus der Staatskasse gestrichen. Aber der Übergang vom Rechtlichen zum Politischen, der im Prozess des Wandels erzwungen worden war, konnte damit nicht gestoppt werden. Denn wenn das Recht nicht auf dem Amboss der Politik gehämmert wird, wie im Vorwort der türkischen Verfassung steht, wenn sich das Volk nicht aus freiem Willen und ganz konkret hinter die Gesetze stellt, dann würde es unausweichlich, auf die Politik zurückzugreifen.

Das Verfassungsgericht und der Hohe Rat der Richter und Staatsanwälte galten nach der Armee als die fundamentalsten Stützen und Hüter des laizistischen Regimes. Nach 1999 wurden jedoch Gesetzesänderungen vorgenommen, um das Regime einem Wandel zu unterziehen und den Einfluss von Militär, Verfassungsgericht und Staatsrat auf das öffentliche Leben zu begrenzen. Beim Staatsrat, der Verwaltungsjustiz, betraf dies vor allem dessen Befugnis zur Eindämmung der staatlichen Privatisierungspolitik. Der Prozess zum Verbot der AKP ließ die Partei dann in Eile einige gesetzliche Änderungen vornehmen; schließlich wurde über diese Maßnahmen zur Abschaffung der Gewaltentrennung in einer Volksabstimmung entschieden. Die militärische Befehlsgewalt und die Justiz, die von Personen aus dem Umfeld der AKP in der Türkei und von einigen linken Kreisen als „Oligarchie“ bezeichnet werden, schützen Armee und Justiz dadurch, dass sie ihre eigenen Mitglieder wählen. Am 12. September 2010 führte die AKP eine Volksabstimmung zur Verfassungsrevision durch. Sie wurde angenommen; dies brach den Status Quo des Regimes. Der Übergang vom Juristischen zum Politischen kann dahingehend gedeutet werden, dass das Politische zu einem kritischeren Wert geworden ist.

Alle diese Entwicklungen haben sich vermischt: Die islamische und geistliche Politik, unter deren Einfluss der öffentliche Raum seit den 1980er Jahren geraten ist, mit Liberalismus, Zivilgesellschaft und Demokratie. Heute wird in der Türkei mit der Aburteilung des politischen Blocks unter dem Namen „Ergenekon-Prozess“ das alte Regime zur Diskussion gestellt. Diesen Prozess kann man als Ausdruck eines Wandels in der politischen Struktur der Türkei verstehen. (Unter

dem Namen Ergenekon kursiert in der Kulturpolitik der Republik eine mythologische Erzählung, die als Gründungsmythos der Türken verstanden wird.) Die Anklageschrift des Ergenekon-Prozesses wird als eine Initiative gesehen, die das alte Regime zu seiner eigenen Verteidigung angestrebt hat und die von unten illegale terroristische Aktivitäten unterstützt.

Auch wenn die Wahrnehmung der laizistischen, gebildeten Mittelschicht, das Regime sei in Gefahr, ihre alte Schärfe verloren hatte, geriet die türkische Bevölkerung während der Propaganda im Vorfeld des Verfassungs-Referendums vom 12. September 2010 in einen ernsthaften Spaltungsprozess. Diese Polarisierung vertiefte sich noch mit der neuen Lage nach dem Referendum. Mit der Volksbefragung war das alte System außer Kraft gesetzt worden, mit welchem sich das politische Regime mit Hilfe von Militär und Justiz geschützt hatte. Die Politik spaltete sich nun in zwei Hauptgruppen, die Republik und die Demokratie; die laizistische CHP und die nationalistische MHP auf der einen, die konservativ-demokratische AKP auf der anderen Seite. Hand in Hand mit der Außerkraftsetzung starker, zentraler gesellschaftlicher Einrichtungen durch den Neoliberalismus vertieft sich auch die Krise der türkischen Modernisierung. Die gebildete Mittelschicht gleitet nun schnell von der Alternative „Militärregime oder Scharia“ in Richtung der Wahl des Politischen. Oder umgekehrt, weil sie in der Politik keine echte Chance für eine Wahl sieht, kann sie sich rasch in Richtung Militarismus bewegen.

Politik, Zivilgesellschaft und Ideologie: Die islamische Soziopolitik

Mit der republikanischen Reform wurde das republikanische Regime errichtet, welches die alten Gegensätze der osmanischen politischen Ordnung wie *medrese* – säkulare Schule, geistliche Justiz – weltliche Justiz oder militärisch gebildet – zivil gebildet aufhob. An ihre Stelle trat der Gegensatz zwischen alter und neuer Ordnung (Taşçı-Günlü 2005). Das republikanische Regime konstituierte sich als neuer Gegensatz zwischen diesen beiden Ordnungen. Damit wurde die islamische, reaktionäre Politik mit der alten Ordnung identifiziert. Aufstände wie der Şeyh Said-Aufstand von 1925 oder der Vorfall von Menemen 1930 wurden mit dem Etikett der Sehnsucht nach einer Rückkehr dieser Ordnung und einer reaktionären Bewegung versehen. Der Islam war insofern ein wichtiger Faktor im türkischen politischen Leben, als er zur politischen Stimme der Opposition und des Protestes wurde. Als politisches Konstrukt lag er weit ab von der religiösen Glaubenswelt des Individuums; er wurde in der Türkei als Gegenbewegung zur Technologie, zur Entwicklung, zur modernen Zivilisation und zum Fortschrittsglauben gesehen. Begrifflich standen sich somit die Bindung an die westliche Zivilisation, die Universalität der Moderne einerseits und die Front der Rückständigkeit und der Antimoderne des Islamismus andererseits gegenüber (Toprak 1990: 239; Turan 1993: 54; Akşit 1993: 112–114).

Die korporatistische Logik der republikanischen Ideologie hatte den Diskurs der geeinten und unverfälschten Nation produziert; dieser Diskurs verlor an Kraft in dem Moment, in dem die Spannungen im Inneren der Gesellschaft aufbrachen und sichtbar wurden. Mit der vorzeitig ausgerufenen Demokratie wurde offensichtlich, dass das modernistische Verständnis, auf dem die Republik aufbaute, vom Volk nicht genügend verinnerlicht worden war. 1950 kam die Demokratische Partei an die Macht; sie hatte die Unterstützung des Volkes mit einem Jargon gewonnen, der religiöse Anteile enthielt. Dessen Lack bröckelte nun schnell ab (Parla 1989; Mardin 1997: 163).

Der Antagonismus zwischen Intellektuellen und Volk, der Bruch zwischen Staat und Volk, die Symptome dafür, dass das Volk sich mit dem Regime nicht identifizierte, wurden als Gegensätze erklärt. Dies wiederum führte zur Kritik an den laizistisch-modernistischen Eliten. Diese verstünden die Sorgen und Bedürfnisse des Volkes nicht und kümmerten sich auch gar nicht darum. Aus einer islamischen Perspektive sieht dies im Nachhinein so aus, als sei das Volk das Echte und die politischen Eliten davon abgetrennt. Dieser ahistorische Blickwinkel versucht nicht nur zu erklären, wie es gekommen sei, dass die Eliten und Intellektuellen des neuen Staates sich über das Volk erhoben, die islamischen Kreise versuchten damit auch zu beweisen, dass sie eigentlich dem Volk angehören. Demgegenüber formulierte das laizistisch-modernistische Verständnis seine historisch-soziale Kritik in der Logik der alten Ordnung, legitimierte sich selber als neue fortschrittliche Ordnung, die aus der alten Ordnung herausgewachsen war, und verwies auf die Reaktion, die dies behindern wollte. Dieser Gegensatz hat sich als Denkschema ins Vokabular des politischen Kampfes des türkischen politischen Lebens eingeschrieben.

Aber auch weniger thematisierte Analyseformen und Handlungspunkte kann man als wirtschaftlich-politische begreifen. Denn die sozialpolitische Wende der 1930er und 1940er Jahre war Vorläuferin der Neuerungen der 1950er Jahre (Boratav 1988: 242–243; Pamuk 1988: 100, 107–108; Yerasimos 1990: 88–89; Keyder 1990: 63–65; Timur 2003: 28–31; Turan 2007: 326). Die klassenspezifischen Entwicklungen im Angelpunkt der soziopolitischen Realität skizzieren den allgemeinen Rahmen für den Wandel; alles entwickelte sich dann scheinbar so, wie es sein sollte.

Auf der anderen Seite gilt es auch, diejenigen nicht zu vergessen, die sich betont mit der Wirkung der Denkweise auf den sozialen Wandel befassen (Gökçe 2005: 288–299). Denn die Sättigung dieser Gedankenwelt setzt die Verbindung in Bewegung, mit der die Massen in den Bannkreis der Intellektuellen geraten. Die, die sich in dieser Art und Weise damit beschäftigen, sind der Ansicht, dass die Linke in den 1960er Jahren die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht vollständig abzudecken vermochte. Die ForscherInnen der islamischen Welt haben unter diesen Vorzeichen eine stringente Kapitalismuskritik entwickelt; ihre Arbeiten haben auch die Türkei erreicht und sind durch die Vermittlung ihrer türkischen

BerufskollegInnen in die Gedankenwelt des Volkes eingedrungen. Die islamischen Intellektuellen der ersten und zweiten Generation haben die republikanische Revolution hinsichtlich Politik und Identität in Frage gestellt; sie haben mit dieser Kritik eine Brücke zur prachtvollen osmanischen Vergangenheit geschlagen; diese wurde zur Quelle ihres intellektuellen Kampfes.

Andererseits haben nach 1965 die Demirel-Regierungen die islamische und die nationalistische Jugend im Verborgenen unterstützt. Damit haben sich einige AutorInnen befasst, die dann auch auf deren besondere Rolle in der Organisation der islamischen Philosophie und Politik hingewiesen haben (Eroğul 1990: 152–153; Yavuz 2005: 93–95). Andere AutorInnen befassen sich mit der Vermittlerrolle der schnellen kapitalistischen Wende der 1960er Jahre beim Aufbau einer islamischen Politik und Identität und stellen die reaktive Rolle der VerliererInnen und die Opposition zum westlichen Kapitalismus ins Zentrum einer islamischen Ideologie und Politik (Keyder 1990: 70; Toprak 1990: 353–254; Parlar 1997: 302–305; Ahmad 2005: 171–173).

Daneben gibt es AutorInnen, die auf die Bedeutung der Übereinstimmung unter den Intellektuellen hinweisen. Denn das Ende des kemalistischen Konsenses unter den Intellektuellen nach dem Putsch von 1960, etwa zu Fragen des politischen Kurses oder seiner Umsetzung, hatte zentrale Bedeutung für die Entwicklung neuer Bewegungen, darunter auch der islamischen Bewegungen (Turan 1993: 62–65). Was man im Zusammenhang mit der Losung „der Islamismus ist das Gegengift des Kommunismus“ beobachten konnte, zeigte sich auch bei der türkischen NATO-Politik. Diese Politik rief bei den VerfechterInnen einer türkischen Unabhängigkeit heftige Kritik hervor (Günlü 2009a: 729). Ein Teil dieser Entwicklung betrifft den Putsch von 1980, mit dem die militante Linke ausgerotet wurde. Dies wurde als ein Paradigmenwechsel in der Fragestellung gewertet und hat die politische Karte der Türkei zugunsten einer islamischen Politik verändert (Yavuz 2005: 93–95; Tuğal 2007: 2–3).

Ein Faktor der Ausbreitung der islamischen Bewegung war auch die Besetzung der staatlichen Ämter gemäß der türkisch-islamischen Synthese der Özal-Regierungen in den 1980er Jahren. Hier wird besonders die Rolle eines unterstützenden politischen Klimas deutlich. Ein interessantes Beispiel für die Beeinflussung der Meinung durch offizielle Organe des Staates bildet das Urteil eines Militärgerichtes: „Das fundamentale Gesetz der Bildung, nämlich die Liebe zu Gott und dem Propheten zu lehren, dient auch dazu, den Studierenden moralische Werte einzuprägen. Und diese Werte generieren die Liebe zur Heimat, zum Staat und zur Familie“ (Günlü 2009a: 732).

Die islamischen Werte und Verhaltensformen hatten innerhalb des Systems die Politik geprägt; dazu gehört auch der Vorwurf des *takiyecilik*, des nur zum Schein Handelns. Die zentralen politischen Kräfte disziplinieren mit der Beschuldigung des *takiyecilik* die Demokratie der Bevormundung und setzen ihre eigenen Kräfte wieder ein (Timur 2003: 150–151). Seit dem Übergang zum Mehrparteiensystem

läuft der Prozess der Demokratisierung parallel zum Prozess der Ausweitung des islamischen Einflussbereiches in Politik und Gesellschaft. Dabei wurde die *takiye* zu einer politischen Maske innerhalb der Demokratie. Jedoch hat *takiye* hier einen doppelten Charakter: Zum einen meint der Begriff die Islamisierung der Politik durch Islamisten, die ihre wahre Absicht verleugnen, zum anderen die Behauptung der islamischen Eliten, das türkische politische System sei Religion und Gläubigen verschlossen. Diese beiden Bedeutungen, die sich gegenseitig generieren, verbergen jedoch, dass in der Türkei die Islamisierung der Politik sowie die Demokratie als *takiye* funktionieren.

Aber jenseits all dieser Auslegungen und Analysen hatte die islamistische politische Bewegung oder der politische Islam, den in der Türkei die RP vertrat, ihren Ort auch in der „gerechten Ordnung“, die aus dem Zusammengehen von geistiger Entwicklung oder Westfeindlichkeit einerseits und materieller Entwicklung oder Industrialisierung andererseits resultierte (Yıldız 2003: 189–197). Es war nicht zu übersehen, dass es nicht möglich war, eine Ideologie eines islamischen Menschenmodells zu entwerfen, das mit Demokratie zu vereinbaren war (Çınar 2005: 42–44). Diese politischen Argumente der RP haben jedoch die Problematik Demokratie und islamische Zivilgesellschaft in der öffentlichen Politik ans Tageslicht gebracht.

Der Verlauf des politischen Islams vom Ende der 1960er Jahre bis heute wird als eine Ablösung von der Tradition bezeichnet. Die islamistische Politik in der Linie der MNP, MSP, RP, Partei der Tugend (*Fazilet Partisi*, FP) hat sich in Traditionalisten (Partei der Glückseligkeit, *Saadet Partisi*, SP) und Reformisten (AKP) geteilt (Küçükcan 2003: 499; Yıldız 2003: 198–199). In diesem Wandlungsprozess bezeichnet sich die AKP als „konservativ-demokratisch“ (Akdoğan 2004) und hat sich damit einem ähnlichen Legitimierungsversuch unterworfen, wie die christlich demokratischen Parteien.

Islam und Zivilgesellschaft

Die Zivilgesellschaft kann man als Experimentier- und Proberaum zur Entwicklung des subjektiven Potenzials begreifen. In diesem Sinn ist sie der Ursprung der politischen Gesellschaft. Andererseits ist sie aber auch Arena für die Hegemoniekämpfe polarisierter, aktivierter politischer Subjekte. Eine gesamtheitliche Zivilgesellschaft ist daher allenfalls als Fiktion möglich. Ökonomische und kulturelle Grenzen spalten die Zivilgesellschaft; diese trägt in sich dauerhaft die Widersprüche eines auf der politischen Bühne Dargestellten und Vertretenen. Mit Gramsci halten wir die Zivilgesellschaft für einen Raum, in dem politische Subjekte unter einer auf Zwang und Gewalt bauenden moralischen und intellektuellen Führung transformiert oder neu produziert werden. Dieser Prozess wiederum hängt zusammen mit der Regierungsform und dem Verständnis der jeweiligen Staatsbürgerschaft. Der erwähnte Kampf ist der Kampf des Individuums um seine Auto-

nomie; er legitimiert sich im Prozess der Beweisführung der politischen Subjekte hinsichtlich ihrer Benachteiligung beziehungsweise ihrer Machtstellung. Diese Beweisführung leisten sie in der ihnen eigenen politischen Sprache und mit Bezugnahme auf die ewig gültige „Menschlichkeit“ beziehungsweise die „Menschenrechte“. Dabei konstituiert sich in diesem Kampf zwischen Hegemonie und Gegenhegemonie auch der Existenzstil der politischen Subjekte innerhalb der Zivilgesellschaft (Günlü 2009b: 4).

In der Türkei kam die Zivilgesellschaft nach dem Putsch vom 12. September 1980 erstmals auf die Tagesordnung; die individuellen Möglichkeiten der politischen Subjekte waren unter Druck geraten. Mitten aus einem unterdrückerischen Umfeld heraus nahmen sie den Kampf auf um die Realisierung ihres politischen und intellektuellen Potenzials. Der Prozess, den zuvor die Vereine und Beamten-gewerkschaften langsam angeschoben hatten, wurde nun zu einem Prozess des Kampfes der Zivilgesellschaft um ihre Existenz und ihre Hegemonie. Die Demokratisierung, die mit der Aufnahme der Harmonisierungsverhandlungen mit der EU und dem *acquis communautaire* begonnen hatte, bot nun zwar verbesserte Möglichkeiten zur politischen Betätigung gemäß der geltenden Regelungen. Dennoch blieb die politische Partizipation der BürgerInnen kraftlos. Die Kämpfe von Jungen, Frauen und Angestellten im öffentlichen Dienst und anderen Gruppierungen lockerten zwar die Einschränkungen, welche die Verfassung von 1982 der politischen Partizipation auferlegt hatte. Indessen waren es nach wie vor die Beziehungen des persönlichen Vorrangs oder der gemeinsamen Herkunft, welche in sozialen, wirtschaftlichen und politischen Vereinigungen maßgebend waren. Dabei sind es diese Vereinigungen, die der Zivilgesellschaft Dynamik verleihen. Für diese strukturelle Schwäche der türkischen Zivilgesellschaft (Kalaycıoğlu 2001: 59–61) ist das protektionistische Verständnis verantwortlich, bei dem Kriterien wie Religionszugehörigkeit, Verwandtschaft, gemeinsame Herkunft, Mitgliedschaft einer konfessionellen Vereinigung und so weiter zum Tragen kommen. Der Protektionismus ist es, der dem Problem der mangelnden Demokratisierung zu Grunde liegt.

Zwischen 1923 und 1950 hat die CHP-Regierung auf dem Fundament der Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie eine Klasse der „happy few“ geschaffen, die nun durch die Demokratie erschüttert wird. Die Besitzlosen aus Stadt und Land bilden die Peripherie; ihr Bedürfnis nach Demokratie stellt für den Lebensstil des Zentrums mit seinen laizistisch-modernen Werten eine Bedrohung dar und führt dazu, dass sich dieses zusehends autoritär verhält (Kalaycıoğlu 2001: 64–66). Zentrum und Peripherie wurden, in die Begriffe Demokratie und Autoritarismus gefasst, zu den beiden Seiten einer Medaille.

Der Laizismus hatte das öffentliche Leben in der Türkei unter Kontrolle genommen und war damit zur Quelle modernistischer Praktiken geworden. Nach 1946 lockerte sich die strenge Politik der Jahre zwischen 1923 und 1946. Die Demokratie trug dazu bei, den Islam in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen. Denn

die türkische Republik verlieh in ihrem Gründungsprozess den gut ein Jahrhundert zuvor schon eingesetzten Säkularisierungsversuchen ein juristisches Fundament und institutionalisierte sie. Die Erziehung wurde am 3. März 1924 mit dem Gesetz der Einheit der Bildung dem Monopol des Bildungsministeriums unterstellt. Das Zivilgesetz von 1926 brachte hinsichtlich Religion und Tradition größere individuelle Freiheiten. Die Schriftreform löste das Türkische aus der arabischen Kultur und befreite es von den osmanischen Eliten. Damit sicherte der Laizismus nicht nur die Loslösung der Politik von der Religion; er sicherte auch die Gleichheit der Geschlechter und beseitigte den religiösen Druck, der auf der Erziehung lastete (Arat 2005: 109–110; Kadioğlu 2005: 24–27; Göle 2009: 115–119). Die zunehmende Sichtbarkeit des Islams in der Öffentlichkeit seit 1950, die Präsenz des islamischen Kopftuchs seit 1980, die Einrichtung von Gebetsräumen in den Ministerien, der Zugang zu den Universitäten für Absolvierende der Vorbereiter- und Predigerschulen, der Zugang zu Beamtenstellen im Sicherheitsdienst für Absolvierende des Hohen Islamischen Institutes (*Yüksek İslam Enstitüsü*), alle diese Entwicklungen machten den Islam zu einem zentralen Problem in der Öffentlichkeit. Der politische Islam schürte die Spannungen in der demokratischen Vertretung; Instrument dazu war das breite Fundament, das er dank der RP gewonnen hatte.

Das Militärregime von 1980 ebnete den Weg für den wilden Kapitalismus und radierte die linke Opposition aus. Mit ihrem Protest gegen Ungleichheit und Unterdrückung gewann die islamische Politik in diesem Umfeld Attraktivität. Mit der Entwicklung des Kapitalismus hätte die islamische Politik das Feld dem politischen Kampf der modernen sozialen Klassen überlassen können (Ahmad 2005: 260). Ja, es wird sogar behauptet, der türkische Kapitalismus stärke die Linke (Ramazanoğlu 1987: 236–242). Die Politik entwickelte sich aber in die Gegenrichtung und bereitete den Islamisten den Boden; damit wandelten sich auch die Klassen-gegensätze in eine Polarisierung zwischen laizistischen und religiösen Kräften (Poulton 1999: 238–239). Als Reaktion auf den seit den 1980er Jahren zur Anwendung gelangenden Neoliberalismus wurde aber nicht nur die islamische Politik entwickelt; mit der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei AKP wurde 2002 diese Politik bereits zum zweiten Mal an die Macht befördert. Über die Provinzbourgeoisie breitete sich der Kapitalismus in der Türkei mit Privatisierungen und Liberalisierungen stark aus. Auf der anderen Seite fand er in der Islamisierung der Zivilgesellschaft seinen bedeutendsten Ort.

Der Neoliberalismus leistete dem Individualismus Vorschub; mit dem Wandel konfrontiert, geriet das Individuum indessen in Schwierigkeiten, worauf sich die Gemeinschaft einschaltete und Hilfe anbot. Auf diese Weise breitete sich die Basisgemeinde der islamischen Politik aus. In den Bereichen, aus denen sich der Staat zurückgezogen hatte, kamen die Gemeinschaften und die religiöse Zivilgesellschaft schnell zum Blühen; protektionistische Beziehungsformen institutionalisierten sich. In den 1980er Jahren schaffte es die neue zugewanderte städtische

Bevölkerung weitgehend dank Herkunftsvereinen, Sekten und gemeinschaftlichen Gründungen, sich dem sozialen Wandel anzupassen (Atacan 1990: 96–116). Die Anschuldigung, die türkisch-islamische Synthese als offizielle Ideologie des Militärputsches vom 12. September 1980 habe es nicht geschafft, der Ausbreitung des Islams entgegenzutreten, und die eigentlichen Schuld liege bei den Intellektuellen, machte den Weg frei für islamische Bewegungen und Sekten; diese wiederum küssten das Militärregime aus dem Schlaf.

Das Schritthalten der Sekten mit dem Wandel führte dazu, dass die islamische Identität sich der Öffentlichkeit bemächtigte und die laizistische öffentliche Identität zurückdrängte. Damit ging in der Türkei, welche das westliche Modell übernommen hatte, eine Schwächung der universellen modernen Identität einher. Dies ist ein globaler Trend; der Neoliberalismus hat weltweit bei der Zerstörung der modernen Identität seine Rolle gespielt. Damit machte die Spannung zwischen dem für die Moderne zentralen Begriff des Laizismus und der Demokratie den Islam zu einem der grundlegenden Probleme des politischen Regimes (Göle 2009: 112–113). Dies zwang auch die zentrale öffentliche Politik zu einem Wandel.

Das kemalistische Experiment, das im öffentlichen Raum über die Frauen- und die Bildungspolitik geführt wurde, traf nun mit der Frage des *türban*, des islamischen Kopftuches, wieder im Bereich von Frauen- und Bildungspolitik auf Schwierigkeiten. In ihrer Studie „Rethinking Islam and Liberal Democracy“ kommt Yeşim Arat zu dem Schluss, dass die islamische Frauenfigur der türkischen Politik vom säkularen Experiment des Islams in den 1980er Jahren geschaffen worden sei. Mit Bezug auf Thomas Franck's *The Empowered Self* kommt sie zum Schluss, dass der Individualismus ein modernes Phänomen sei, bei dem die Person „die Komponenten ihrer eigenen einzigartigen Identität wählt und sich erschafft“ (2005: 49–52). In diesem Rahmen entstand im Wandel biografischer Prozesse in den 1980er Jahren und aus dem Phänomen der individuellen Einzigartigkeit der Moderne die türkische islamische Frauenfigur. Arat untersucht die RP, die durch einen Beschluss des Verfassungsgerichtes vom 16. Januar 1998 verboten wurde, und stellt fest, dass die Frauen der Frauenkommission mit zwei Ausnahmen laizistische öffentliche Schulen durchlaufen hatten. Demnach trat das Kopftuchproblem nicht nur in laizistischen öffentlichen Schulen auf, es kam auch aus laizistischen, meist kemalistisch-modern eingestellten Familien. Arat erklärt dies mit dem Phänomen der Moderne, welche dem Individuum die Schaffung seiner eigenen Identität ermöglicht. Die Diskontinuität zwischen der modernen Erziehung der Kopftuchträgerinnen und ihrer Rolle in der neu zu erwerbenden islamischen Identität kann mit der Moderne erklärt werden. Die RP hat von dieser Disharmonie profitiert und besetzte ihre Kaderstellen mit gut ausgebildeten Frauen. Diese passten weder ins Bild der qualifizierten berufstätigen Frau, das man von den gut ausgebildeten Frauen der Republik erwartete, noch in das der Hausfrau, die keine ordentliche Ausbildung genossen hat. Die Kopftuchträgerinnen verwendeten ihre Ausbildung und ihre Begabungen schließlich dazu,

dem etatistischen Verständnis des Islams und dem Laizismus entgegenzutreten. Es wäre nicht möglich gewesen, vom Experiment der islamischen Politik mit den Frauen nur zum Einsatz der Frauen in der islamischen Politik zu profitieren.

In dem Maß, wie der Islam in die Politik ging, vereinigte er sich mit den liberalen Werten. Eine sich an liberalen Werten orientierende islamische Weltanschauung kann wohl gezwungen sein, sich mit einer reichen liberalen Demokratie zu versöhnen. Die gegenseitige Beeinflussung von Islam und Liberalismus kann sowohl den Liberalismus als auch den Islam bereichern. Auch wenn die Frauen der RP sich den Protesten der laizistischen Feministinnen nicht anschlossen, positionierten sie sich mit ihren autonomen Präferenzen auf der Seite einer politischen Partizipation der Frauen und kämpften gegen die Prinzipien der Verwestlichung der türkischen Kultur und des laizistischen Etatismus (Arat 2005: 113–115). Diese ihre Positionierung kann, über die Partizipation der Frauen, einen Beitrag an die Demokratie leisten. Andererseits fallen bei einer genauen Betrachtung islamischer ziviler Vereine die allumfassenden Eigenschaften der Beziehung zwischen Zivilgesellschaft, Islam und Demokratie auf (Çınar 2005; Kadioğlu 2005: 37–38).

Hier kommt dem Diskurs türkischer islamischer Intellektueller Wichtigkeit zu. In ihrem Verständnis der islamischen Zivilgesellschaft können sie auch mal die Ansicht vertreten, die laizistische Struktur des zentralistischen Staates und der islamische Charakter der Zivilgesellschaft stehen sich in der Demokratie frontal gegenüber; der Laizismus vertrage sich nicht mit der Demokratie. So kann von der Harmonie zwischen Demokratie und Zivilgesellschaft gesprochen werden. Diese starre Auffassung von Zivilgesellschaft hat ihren Ursprung in einem traditionellen ländlichen Verständnis des Islams und einem das tägliche Leben bestimmenden Regionalismus (Aktay 2006: 230). Nicht in einem „doktrinären Islam“, sondern in einem „gesellschaftszentrierten Islam“ tritt dieses Verständnis zu Tage (Yavuz 2005: 128–129); hier hat das Problem des politischen Regimes seinen Ursprung, welches Tayyip Erdoğan symbolisch zwischen dem sozialen Zentrum und dem politischen Zentrum angesiedelt hat. Bei der Entwicklung der islamischen Zivilgesellschaft war neben der politischen Kontrolle auch wirkungsvoll, dass man im Alltag islamische Verhaltensmuster verfolgen konnte. Erleichterungen für die religiösen Stiftungen während der Özal-Ära, die Aufhebung der Artikel 141, 142 und 163 des türkischen Strafgesetzes im Jahr 1989, laut denen Islamismus und Kommunismus strafbar waren, der zunehmende private Religionsunterricht, die Entwicklung einer islamischen Mode, die Publikation islamischer Zeitschriften und die Produktion geistlicher Musik verliehen der islamischen Zivilgesellschaft neue Impulse. Privatisierungen, Menschenrechte und die EU-Politik erweiterten das Feld der liberalen Politik und stärkten den privaten Bereich (Küçükcan 2003: 506; Yavuz 2005: 109–110).

Politik und Zivilgesellschaft islamisierten sich, die historische Polarisierung zwischen modern-alevitisch und traditionell-sunnitisch kristallisierte sich nun in der Polarisierung zwischen laizistisch und antilaizistisch. Damit verlor der laizistisch-moderne Bereich sein Potenzial, die kurdische Bevölkerung anzusprechen. Mit

dem Putsch von 1980 verloren auch die Aleviten die in ihrer Gemeinschaft weit verbreitete sozialistische Identität. Am 2. Juli 1993 entzündete eine Menge aus fanatischen Gläubigen das Madımak-Hotel in Sivas. Die staatlichen Organe waren informiert und sahen zu. Der Tod von 35 Intellektuellen und zwei Hotelangestellten in dem Brand politisierte die Identität der Aleviten und wurde zum Wendepunkt in ihrer Haltung zum Staat und der islamischen Bewegung gegenüber. Abwehr und Widerstand gegen den Einfluss des sunnitischen Islams auf den Staat verstärkten sich (Yavuz 2005: 111–114). Mit dem Ende der Sowjetunion beschleunigte sich der Wandel; nebst dem Gegensatz zwischen laizistisch und anti-laizistisch trat nun die kurdische Frage in den Vordergrund. Als Konsequenz dieser Verschiebungen wurden die politischen Identitäten auf der Basis der politischen Parteien neu aufgebaut, und zwar die Religiosität durch die Parteien der *Milli Görüş*, der RP, der FP, der SP und der AKP. Den Nationalismus vertrat die Türkismus-Partei MHP, den Laizismus die kemalistische Partei CHP und die separatistische Bewegung die kurdische Partei, die ehemalige Partei der demokratischen Gesellschaft (*Demokratik Toplum Partisi*, DTP), neu nun die Partei für Frieden und Gerechtigkeit (*Barış ve Demokrasi Partisi*, BDP) (Tachau 2000: 144).

Die Bildung der Koalitionsregierung durch die RP im Juni 1996, nach den Lokalwahlen von 1994 und den allgemeinen Wahlen von 1995, vertiefte die Spannungen. Die Note des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 beschnitt die „soziale Partizipation“ der islamischen Kreise am modernen Leben. Die achtjährige Primarschule, welche die Schließung der Sekundarstufe der Lyzeen für Prediger und Vorbeter nach sich zog, die Schließung der illegalen Korankurse, die strikte Begrenzung, die der islamischen Bildung auferlegt wurde, sowie das Kopftuchverbot an den Universitäten setzten die islamische Zivilgesellschaft unter Druck. Zudem wurden in Mediendiskussionen und in der Organisation der islamischen Zivilgesellschaft die islamische öffentliche Politik und der Kampf in der Zivilgesellschaft zu einem Feld für Massenmobilisierungen. Islamische Vereine und Stiftungen wurden zu Sammelbecken und Organisatoren sozialer Forderungen aus der Zivilgesellschaft. Der Islam führte im täglichen Leben die Bereiche Identität und Politik an. Er wurde auch Anführer im Kampf um die Rechte in der Öffentlichkeit und gegen die Beschneidung des Rechtes auf Bildung, welche des Kopftuchverbotes an Schulen und Universitäten wegen speziell Schülerinnen und Studentinnen traf. Einerseits stand die Behinderung der „Teilnahme der Frauen am gesellschaftlichen Leben“ im Widerspruch zum modernistischen Aspekt der kemalistischen Politik. Andererseits wurde die „gesellschaftliche Teilnahme der Frauen“ auch mit Hinblick auf die „Demokratieprobe“ und das Problem der „Doppelzüngigkeit“ der islamischen Politik diskutiert (Göle 1992: 138–174; Çarkoğlu 2004: 129; Kadioğlu 2005: 37–39; Özdalga 2006: 197). Der politische Islam breitete sich über politische Netze aus, und je mehr die Zivilgesellschaft erstarkte, desto stärker wurden Politik und Zivilgesellschaft islamisiert. Mit diesem Wandel trat die zivilgesellschaftliche, „gesellschaftszentrierte“ Version der islamischen Poli-

tik auf den Plan. Die meistgestellte Frage an die islamische Politik wurde nun, ob sich der Islam in dieser Probe mit der Demokratie liberalisieren würde. Der Tanz der politischen Orientierung mit der Demokratie gewinnt mit den sich wandelnden Bedingungen neue Formen. Die Religiosität ist kein direkter Gegenpart zur Demokratie (Tessler/Altınöglu 2004: 45). Dennoch bleibt die grundlegende Sorge der laizistischen Intellektuellen um das politische Regime weiterhin die islamische Politik, die sie für nicht demokratisch halten. Aus diesem Grund wurde Recep Tayyip Erdoğan des *takiyecilik*, der Scheinheiligkeit bezichtigt, als er vor den Wahlen 2002 behauptete, er habe sich verändert. Und wie wenn er dies noch bestärken würde, behauptete er, zwischen laizistischem Zentrum und gesellschaftlichem Zentrum bestehe eine Unverträglichkeit; seine (religiöse) Mission, so definierte er sie, sei es, das (religiöse) „gesellschaftliche Zentrum“ dem (laizistischen) „politischen Zentrum“ zu übersetzen (Akdoğan 2004: 137). Die Bezeichnung der islamischen Politik durch laizistische Intellektuelle als antidemokratisch kann man umgekehrt auch hinterfragen als eine paradoxe Suche nach eigener Legitimität durch die anti-demokratische Politik. Daher ist nach wie vor die demokratische Politik selbst ein ernsthafter Problembereich im türkischen politischen Leben. Denn wenn die durch Argumente in Frage gestellte Wahrheit darin besteht, gegen eine blockierende Initiative einen Damm zu errichten, dann sind die Grenzen des Regimes auch die Grenzen der Demokratie.

Allumfassende Erklärungsmodelle schaffen immer auch ihre eigenen Lücken. So hat der Neoliberalismus mit den Verfahren des freien Marktes diesen Weg geebnet. Özals antibürokratisches und marktwirtschaftliches Verständnis lässt sich problemlos mit einem islamischen kulturellen Diskurs zusammenführen. Die islamische Politik stellt sowohl im kulturellen als auch im politischen Bereich ihre neuen Eliten gegen die alten Eliten auf. In der Özal-Ära wurde dazu die Redewendung „Özals Prinzen“ kreiert, in der Erbakan-Ära hingegen der Ausdruck der „gläubigen Eliten“. Immer aber treten die neuen, aus den islamischen Netzwerken rekrutierten neuen Eliten gegen die Akteure des öffentlichen Bereiches an (Yavuz 2005: 126–127). Mit dem Verbot der RP wird sichtbar, dass der politische Islam den Kampf gegen den Staat dem „sozial ausgerichteten“ Islam, der zivilgesellschaftlichen Ausrichtung überlassen hat. Die AKP führt ihre Reformpolitik auf der Linie der islamischen Zivilgesellschaft weiter und macht damit sichtbar, wie sehr sich der sich liberalisierende Islam verändert hat.

Auch islamische AutorInnen weisen auf diesen Wandel hin. Bei einem Vortrag, den er nach den Ereignissen des 28. Februar 1997 hielt, hat der islamische Autor Ali Bulaç (1999: 176–177) die Stiftungen, die in der Türkei Tradition haben, die Sekten, die Konfessionen und so weiter als einen zivilen Bereich bezeichnet. Damit, so meinte er, sei dies ein Bereich, in dem sich der Staat nicht in die Angelegenheiten der Individuen einzumischen habe. Dies weist darauf hin, dass man die im Prozess des 28. Februar durch den Staat eingegrenzte Freiheit nun im Bereich der Zivilgesellschaft suchte.

Dass der Islam in der Zivilgesellschaft seinen Ort fand, erhielt zusätzliche Wichtigkeit mit der Betonung des Lokalen durch die AKP. Die öffentliche Reform sah Privatisierungen und Dezentralisierungen vor und stellte den öffentlichen Raum der islamischen Identität zur Verfügung. Im Kampf um den Lebensstil dominierte Kritik am Laizismus und eine zunehmend steigende Spannung mit der Militärführung. Diese Spannung steigerte sich in den Jahren 2004 und 2005 und erreichte ihren Höhepunkt im April 2007 (Cizre/Çınar 2007: 20). Auf den Diskurs der „Demokratisierung“ folgte die Beschuldigung der Doppelzüngigkeit. Denn die AKP schwächte im Rahmen ihrer Demokratisierungspolitik die zentralen staatlichen Kräfte, stärkte hingegen im Rahmen ihres populistischen Diskurses die peripheren und lokalen Verwaltungen. Dies hatte zur Folge, dass man die Existenz der Partei mit der Demokratisierung gleichsetzte (Timur 2004: 152, 163; Cizre/Çınar 2006: 4; Çarkoğlu 2004: 130–131; Kösebalaban 2005: 33–35; Dağı 2006: 101).

Diese unlösbare Situation, im gespannten Verhältnis von Regierung und Armee greifbar, verstärkte sich in den letzten Jahren noch. Im Prozess der EU-Anpassungen stehen Demokratisierung und Liberalisierung als Präferenzen im Vordergrund. Dies ist ein positiver Verlauf. In dem Maß, wie die Regierung sich von Anordnungen fernhielt, welche den Laizismus bedrohen, wie zum Beispiel, dass die Identitäten in der Öffentlichkeit sichtbar werden, und in dem Maß, wie die zivilen Vereine und das Volk die Ausbreitung des politischen Islams verhierten, näherte sich die Beziehung zwischen Zivilbereich und Armee dem liberalen Modell an. Dies weist auf die ausgleichende Rolle der Zivilgesellschaft im türkischen Demokratisierungsprozess hin (Günlü 2009b: 9).

Die AKP lässt sich im Bereich von Pragmatismus und einem transformierten Islamismus lokalisieren (Dağı 2006: 101–103; Çınar 2006: 470–483). Mit der Unterstützung des in Anatolien und Istanbul breit gestreuten Kapitals der Klein- und Mittelbetriebe hat sich die AKP auf die Linie der *Millî Görüş* ausgerichtet; mit ihrer liberalen und antibürokratischen Haltung näherte sie sich den Mitte-Rechts-Parteien wie der ANAP an. Auch die Unterstützung der EU war der AKP gewiss, denn mit der erwähnten liberalen und antibürokratischen Haltung passte sie sich der EU-Politik problemlos an und machte sich auch den Demokratisierungsdiskurs zu Eigen. Damit und mit der Unterstützung aus den Kreisen der kleinen und mittleren Betriebe, zudem mit dem Ansehen einer islamischen Partei und der Betonung der Zivilgesellschaft versetzte sie nach wie vor die gebildeten mittelständischen Kreise in Unruhe. Mit ihrer Reformpolitik, den kurdischen Sprachkursen und dem kurdischen Fernsehen entfernte sie sich vom Annan-Plan (*Annan Planı*) und der allgemeinen Ausrichtung des Regimes (Cizre/Çınar 2007: 6–10; Kösebalaban 2005: 30–32; Tepe 2005: 80–81).

Die Wahlen von 2007 machten in der Wählerschaft der laizistischen CHP, konservativ-demokratischen AKP, nationalistischen MHP und kurdischen BDP eine politische Spaltung sichtbar (*Cumhuriyet* 25. Juli 2007: 7). Die neue Zusammensetzung des Parlamentes kann man als ethnopolitische Transformation des

politischen Feldes unter dem Einfluss des Liberalismus in den Jahren nach 1980 bis heute sehen. In diesem Prozess haben sich die Parteien regionalisiert und die nationale Einigung hat sich ins zivilgesellschaftliche Verständnis der konservativ-demokratischen AKP eingeschrieben.

Wie man sich der AKP gegenüber verhalten solle, diskutierte auch die TÜSIAD. Nach einer Aussage von Murat Dural, dem Vertreter des amerikanischen Waffenherstellers Lockheed, ist der *türban*, das islamische Kopftuch, mit der Scharia gleichzusetzen. Arzuhan Yalçındağ, die damalige Vorsitzende dieser größten türkischen Industrie- und Geschäftsleutevereinigung, antwortete darauf, dass sich die TÜSIAD nicht in diese Frage einmische und zudem das Volk nicht gering-schätze. Einige TÜSIAD-Mitglieder hielten zur Zeit der Wahlen die Sicherheit für das oberste Gebot und kritisierten die laue Haltung der AKP in der Frage der Maßnahmen gegen die PKK. Von dieser Besorgnis einmal abgesehen, die Erklärung Yalçındağs zeigt, wie die Kopftuchfrage aus Angst, das Volk geringzuschätzen, Immunität erlangte und wie der damit zusammenhängende Diskurs kraftlos geworden war.

Die Wahlresultate banden das Volk mit der AKP noch enger zusammen und versetzten die Bevölkerung in eine „alternativlose“ Lage. Als eine weitere Konsequenz der Wahlen wurde die Normalisierung des religiösen Standpunktes in der Bevölkerung gewertet (*Cumhuriyet* 25. Juli 2007). Einer während des Wahlgangs durchgeführten Befragung gemäß begaben sich 78,3% aus Sorge um die Wirtschaft und wirtschaftlicher Erwartungen wegen in die Wahllokale, 38,9% aus Sorge um die Korruption, 14,7% aus Sorge um die Sicherheit, 13,9% aus Sorge um die Demokratie und 10,3% aus Sorge um den Laizismus (*Radikal* 25. Juli 2007). Die Sorge um den Laizismus ist hier ausdrücklich lokalisiert, während die von der Regierung verfolgte Politik legitimiert erscheint. Die neue Lage zeigt, dass der politische Kampf in der Zivilgesellschaft noch empfindlicher geworden ist. Es ist daher unentbehrlich, den Zustand der Zivilgesellschaft auch mit Hinblick auf die politischen Konkurrenten unter die Lupe zu nehmen.

Bildung

Die Frage der islamischen Bildung trat mit den Vorbeter- und Predigerschulen auf den Plan der öffentlichen Politik. Zu Beginn verhielten sich die mit der islamischen Bildung betrauten Personen dem staatlichen Religionsunterricht gegenüber distanziert. Sie sahen dann aber bald, dass hier ein großes Potenzial vorhanden war. Das Solidaritätsnetz, das sich über die Vorbeter- und Predigerschulen bildete, stärkte auch das Potenzial des städtischen Kleinkapitals, sich zu organisieren. Denn speziell in den 1960er Jahren entwickelte sich der Kapitalismus zugunsten der großen Unternehmen; zu den Verlierern gehörten die ländlichen Besitzenden. Dies kam deren ideologischen und politischen Bedürfnissen entgegen. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die monetären Fonds ohne Anwendung geblieben. Sie

wurden nun einerseits in den Dienst der Wirtschaft gestellt, andererseits zur Finanzierung der als Folge der staatlichen Wohlfahrtspolitik zunehmenden Aufgaben eingesetzt. Die Bildung, von der Grundschule über die Sekundarstufe bis zur Universität, wurde an die Spitze dieser Massenmobilisierung gestellt. Die Frage der islamischen Bildung in der Türkei war eine Folge der kapitalistischen Entwicklung. Diese Entwicklung hatte zur Massenmigration und damit zum Wandel der traditionellen Beziehung der ländlichen Bevölkerung führte. Der Widerstand und die Opposition gegen diesen Wandel in Kreisen des Kleinkapitals, die aufsteigende Arbeiterbewegung, sowie der Zuwachs an Respekt den gebildeten Kreisen gegenüber, wurden als Folge von Modernisierung und Demokratisierung der Bildung umgeformt. Die Ökonomie der unabhängigen Haushalte ging im Vergleich mit dem Kapitalismus der großen Unternehmen zurück, während die Kluft zwischen Beschäftigung und Bildung zunahm. Der Religionsunterricht fand indessen bis 1948 keinen Platz im System der öffentlichen Bildung.

Die CHP, die bis 1950 an der Macht blieb, vertrat die Akteure des Befreiungskrieges und die Kräfte, die 1923 die Republik gegründet hatten. 1947 fasste sie am Siebten Parteitag liberale Beschlüsse und passte sich dem Wandel an. So bestand sie die Demokratieprobe auf Kosten des inneren Gleichgewichtes der Kräfte, auf die sie sich eigentlich stützte. Einer der Beschlüsse betraf die Frage, ob der Staat in einer sich liberalisierenden Welt den Religionsunterricht zu organisieren habe. Der Auftritt der religiösen Bildung im autoritären öffentlichen Bereich fand dann erstmals im Jahr 1948 statt; in der Grundschule wurde der Religionsunterricht zu einem Wahlfach. Als Folge der liberalen Beschlüsse der CHP wurde durch die neu gebildete Regierung 1949 in Ankara eine Theologische Fakultät eröffnet und der Ankara-Universität unterstellt. Ab dem Schuljahr 1948–1949 wurden Predigerkurse durchgeführt. Am 14. Mai 1950 kam eine Koalition aus Grundbesitzern und Geschäftsmännern an die Macht; sie wendete sich in einem liberal-religiösen politischen Jargon ans Volk. Konkreter Ausdruck davon war, dass die Demokratische Partei, kaum war sie an der Macht, die Predigerkurse in einen siebenjährigen regulären Unterricht umwandelte. In der Grundschule war das Angebot nun nicht mehr, auf Wunsch den Religionsunterricht besuchen zu können, sondern auf Wunsch dem Religionsunterricht fernbleiben zu können. Die Demokratische Partei eröffnete zusätzliche Vorbeter- und Predigerschulen; das Hohe Islamische Institut wurde eröffnet; 1959 wurde im Bildungsministerium die Abteilung für religiöse Bildung eröffnet (Yavuz 2005: 173–175). Die Zahl der Vorbeter- und Predigerschulen, wie aus der Tabelle im Anhang ersichtlich ist, stieg zwischen 1960 und 1970 an. Im Regierungsprogramm der Regierung Demirel für das Jahr 1965 wird zur Bildungspolitik angemerkt, dass auch den AbsolventInnen der Vorbeter- und Predigerschulen, der Sekundarstufe der Berufsschulen und der technischen Schulen die Hochschulen offen stehen; dies diene der Förderung der Begabungen. Nach der Militärintervention von 1971 wurden an den Vorbeter- und Predigerschulen zwei wichtige Neuerungen eingeführt. Die er-

ste war die Schließung der Sekundarstufe der Vorbeter- und Predigerschulen, die zweite regelte das Grundgesetz der Nationalen Bildung 1739 aus dem Jahr 1973 und beförderte die Vorbeter- und Predigerschulen auf den Stand von Lyzeen (Çakır et al. 2004). Nach dem Putsch von 1980 eröffnete sich den Vorbeter- und Predigerschulen zudem der Übertritt in die Universität. So fingen diese Schulen, die als Internatsschulen angelegt waren, den explosionsartig wachsenden Bedarf der ländlichen Bevölkerung nach Bildung auf. Sowohl in der Stadt als auch auf dem Land stieg dieser Bedarf an und löste in den Lyzeen für Prediger und Vorbeter, mit der Unterstützung der Vorbeter- und Predigerschulen-Hilfsvereine, eine wahre Massenmobilisierung aus. Mit diesem zahlenmäßigen Anstieg sowie der von ihnen aufgebauten Gegenkultur zum kemalistischen Laizismus wurden diese Schulen zu einem parallelen Schulsystem (Akşit 1993: 105).

Während der Rechts-Links-Konfrontationen der 1960er Jahre sah man die Lyzeen für Prediger und Vorbeter als ausgleichende Kraft und ließ sie unangetastet. Nach der Verlautbarung des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 waren die Tage der RP-DYP-Regierung, der Koalition aus RP und Partei des Rechten Weges (*Doğru Yol Partisi*, DYP), gezählt. Im Juni 1997 trat die Regierung von Ministerpräsident Erbakan zurück in der Hoffnung, eine Koalition gründen zu können. Staatspräsident Süleyman Demirel beauftragte indessen den Vorsitzenden der ANAP, Mesut Yılmaz, mit der Regierungsbildung. Unter seinem Vorsitz wurde eine Koalitionsregierung gebildet; sie führte die vom Nationalen Sicherheitsrat auf die Tagesordnung gesetzten laizistischen Reformen durch. Die Sekundarstufe der achtjährigen Vorbeter- und Predigerschulen wurde geschlossen und die allgemeine Schulpflicht auf acht Jahre angehoben. Die privaten Korankurse wurden geschlossen, obwohl sie der staatlichen Kontrolle unterstellt waren.

Der Übertritt aus den Lyzeen für Prediger und Vorbeter an die Universität wurde mit der Einführung eines Punkteabzuges bei der Wahl von fachfremden Studiengängen aufgehoben. Damit ging das Interesse der Bevölkerung an den Lyzeen für Prediger und Vorbeter stark zurück: Im Schuljahr 1997–1998 meldeten sich nur noch 2000 Personen an, während es 1995 noch 35 000 gewesen waren. 1998 betrug die Gesamtzahl der SchülerInnen 396 667, bis 2002 sank sie auf 71 583 (siehe dazu Tabelle 1 im Anhang). Trotz diesem zahlenmäßigen Rückgang blieben die Vorbeter- und Predigerschulen und die religiöse Bildung aber weiterhin auf der Tagesordnung. Erst zur Zeit der AKP-Regierung, im Schuljahr 2003–2004, verkehrte sich der Rückgang in einen Zuwachs und erreichte im Schuljahr 2009–2010 den Wert von 198 581. Seit Beginn der AKP-Regierungen wurden fortlaufend Versuche unternommen, den Lyzeen für Prediger und Vorbeter beim Eintritt in die Universitäten auch die Wahl von fachfremden Studiengängen zu ermöglichen. 2010 waren diese Bemühungen von Erfolg gekrönt und den Lyzeen für Prediger und Vorbeter wurde fortan der Punkteabzug bei der Wahl fachfremder Studiengängen auf ein Minimum zurückgestuft. Die erwähnten Abzüge werden bei den Eintrittsprüfungen zur Universität einem bestimmten Koeffizienten entsprechend vorgenommen.

Dank dieser Frage der Zurückstufung des Koeffizienten blieben die Lyzeen für Prediger und Vorbeter stets auf der politischen Agenda präsent und waren auch Teil der Diskussionen über grundlegende regimopolitische Fragen.

Dieses Phänomen wurde auch in den Kreisen des Kapitals zu einem wichtigen Diskussionsthema. Die erste Diskussion, welche die Vorbeter- und Predigerschulen als politisches Problem auf die Tagesordnung brachte, war der 1990 publizierte Bildungsbericht der TÜSIAD, der 1970 von den großen Kapitalkräften ins Leben gerufenen Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute. Damit fand die Diskussion auch in Kapitalkreisen Parteigänger. Sie wurde auch von der 1992 von islamisch ausgerichteten Geschäftsleuten gegründeten Vereinigung unabhängiger Industrieller und Geschäftsleute MÜSIAD aufgenommen (Günlü 2008: 120).

In jeder Diskussion um Bildung kam von da an indirekt oder direkt die Islamisierung der Bildung oder die Aufhebung fachfremder Studienmöglichkeiten von AbsolventInnen der Vorbeter- und Predigerschulen beim Eintritt in die Universitäten zur Sprache. Unter dem Einfluss des neuen, von der AKP ernannten Vorsitzenden des Hochschulrates (*Yüksek Öğretim Kurulu*, YÖK) sowie der weiteren Mitglieder hat der Rat den Koeffizienten in einem neuen Beschluss von 2009 ganz abgeschafft. Der Staatsrat hat jedoch diesen Beschluss wieder aufgehoben. Darauf sah der Hochschulrat vor, den Punkteabzug bei der Wahl fachfremder Studiengänge zu vermindern. Der daraufhin angestrebte Prozess endete am 17. März 2010 mit einem Staatsratsbeschluss (*Hürriyet* 18. März 2010), der dem Hochschulrat die Befugnis erteilte, den Lyzeen für Prediger und Vorbeter den Weg zwar nicht vollständig zu ebnen, ihnen aber immerhin entgegenzukommen. Die AKP-Regierung misst der Frage des Koeffizienten großen Wert bei; sie versucht auch damit zu erreichen, dass islamische Motive stets sichtbar und aktuell bleiben. Die Medien bemerkten dazu, dass der Beschluss über den Koeffizienten Anlass für einen neuen Prozess zur Parteischließung gegen die AKP bieten könnte. Dieses Thema des Koeffizienten bei den Zulassungsprüfungen zur Universität bleibt auch weiterhin für das Regime eine kritische Frage. Indessen fällt auf, dass die AKP dauerhaft bemüht ist, islamische Themen und Motive zur Sprache zu bringen.

Die Koç-Gruppe, der Zusammenschluss der größten Industriellen der Türkei, hat das Projekt „Berufsschulen sind eine Angelegenheit des Vaterlandes“ ins Leben gerufen. An einer Rede, die er im Rahmen dieses Projektes hielt, sagte Mustafa Koç, es sei Populismus, die Berufs-Lyzeen im Zusammenhang mit dem Koeffizienten zum Thema zu machen. Die nationale Bildungsministerin Nimet Çubukçu entgegnete ihm, der flexible Umgang mit dem Koeffizienten habe das Interesse an den Berufsgymnasien ansteigen lassen. Daher sei es richtig, die Hemmnisse zu beseitigen, welche beim Universitätseintritt für AbsolventInnen der Berufsgymnasien bestanden haben (*Cumhuriyet* 10. April 2010).

Die Maßnahmen der AKP-Regierung im Bildungsbereich sind nach wie vor eines der Probleme des Regimes. Alle ihre Anordnungen sind wieder aufgehoben worden, sei es von der Verwaltungsjustiz, das heißt dem Staatsrat, sei es von der

politischen Justiz, dem Verfassungsgericht. Oder aber die Neuerungen wurden als Maßnahmen zum Zweck der Initiativförderung gesehen. Beispiele dafür gibt es genug: Die finanziellen Beiträge der Elternbeiräte zum Schulbetrieb; die Abgabe des Unterrichtsmaterials, außer den Schulbüchern, an Ort und Stelle; die Änderungen im Betriebsreglement der Schulkantinen; die Verbreitung privater Bildungseinrichtungen; die staatliche Finanzierung „armer und erfolgreicher SchülerInnen“ über spezielle Kontingente an privaten Schulen; die Initiativen zur Eröffnung von Geschäftsführungsbuchhaltungen für die Universitäten, zur Öffnung der Universitäten für Spenden und Kredite sowie zur Änderung des Führungsmodells. Die Anordnungen des Neoliberalismus werden als Bedrohung empfunden, denn in der Türkei ist das Fundament der Politik ein islamisches.

Demgegenüber fährt die Regierung fort, die Behinderung der AbsolventInnen der Vorbeter- und Predigerschulen durch den Koeffizienten auf der Tagesordnung zu halten. Bei der Darlegung der politischen Rolle der AKP betont der Ministerpräsident die politische Mission der Partei und übersetzt dabei den Diskurs des „sozialen Zentrums“, des „eigentlichen Volkes“, in die Sprache des „politischen Zentrums“, der Oligarchie an der Macht. Bei genauer Betrachtung dieser Aussage wird aber deutlich, dass der Diskurs nicht das Problem der Parallelgesellschaft meint, sondern das Problem des mit dem Volk nicht in Einklang kommenden Staates.

Die AKP hat die Lehrpläne der Schulen geändert und dabei den Privatbereich bedeutend ausgeweitet. Die Vielfalt innerhalb der Bevölkerung wird dabei im Schulbereich stärker präsent gemacht. So identifiziert sich die AKP mit dem Demokratischen und distanziert sich von den inneren Spannungen im Regime. Wenn auch diese Entwicklung Anlass bietet für Opposition und Kritik von laizistischer Seite, ist sie doch ein Hinweis auf das zunehmende Gewicht der Politik der AKP. Für die starke Betonung des Privatbereiches und der Wirtschaft durch die AKP war schließlich Erbakans Misserfolg mit dem politischen Islam ausschlaggebend. Was dessen Rekrutierung der staatlichen Eliten aus gläubigen Beamten anbelangt, so hat es die AKP vielmehr zu ihrer Strategie gemacht, in allen Bereichen der privaten Kontrolle den Vorzug zu geben. Diese Praktik kann als Erweiterung der sozialen Gestalt des Islams gesehen werden und als Entwicklung des öffentlichen Bereiches aus dem Privatbereich heraus.

Fazit

Die in diesem Aufsatz untersuchten historischen Zusammenhänge sind im Spannungsfeld zwischen türkischer Moderne und Tradition lokalisierbar. Die kritische Stellung, welche der Bildung in diesem Kontext zukommt, tritt gerade mit der Bildung zu Tage. Daher mutiert die Bildungsfrage zu einer politischen Frage; dies wird deutlich aus den Spuren, die sie in der Geschichte der türkischen Moderne hinterlassen hat. Die Eliten der Moderne haben sich ihre Stellungen über die Bil-

dung gesichert und stehen als Minderheit der „happy few“ der Mehrheit der traditionalistisch-konservativen, verstädterten Landbevölkerung gegenüber. Die Widersprüche zwischen ihnen werden am deutlichsten in den im Bildungsbereich ausgetragenen Abrechnungen. Die Bildung ist ein eifersüchtig verteidigtes Feld der alten Eliten, die hier ihre Kultur auf die neuen Eliten übertragen wollen. Die Verbreitung der kapitalistischen Beziehungen in alle Lebensbereiche hat in der Geschichte türkischer Demokratie eine kräftige Gegenbewegung ausgelöst, denn sie haben die Ökonomie der unabhängigen Haushalte auf dem Land und in den Provinzstädten zugunsten des Kapitalismus der Großunternehmen und dessen Provinzvertretungen liquidiert. Damit gewann in den ländlichen Widerstandsformen der Islam zunehmend an Bedeutung: Die traditionalistisch-geistliche Reaktion nahm die Form eines islamischen politischen Vorstoßes an, und damit positionierte sich der Islam als Vorzugsbereich in Politik und gesellschaftlichem Leben. Die AKP legte sich auf die Linie der Globalisierung fest, nachdem sie die ererbte ideologisch-kulturelle, politische und wirtschaftliche Vergangenheit in einer liberal-konservativen und regionalistischen Strategie neu aufgemischt hatte. Damit versammelte sie unter dem Dach ihrer neoliberalen Politik sowohl die Profiteure der Wohltaten der Globalisierung als auch deren Geschädigte.

Die türkischen laizistischen Kreise sind heute der Ansicht, dass der laizistisch-moderne Bereich seit Beginn der AKP-Regierung im November 2002 geschrumpft ist. Dass die AKP im Rahmen ihrer aktuellen Politik dauernd die Zivilgesellschaft im Munde führt und dabei diese Zivilgesellschaft islamisiert, dass sie mit Hilfe des Regionalismus das provinzielle Kapital fördert, dass sie den Koeffizienten bei den Eintrittsprüfungen zur Universität aufgehoben hat, dies alles sind Aspekte, die ihrer Politik den Anschein einer parallelen Politik verleihen. Die AKP hat seit 2004 das Interesse an den Vorbeter- und Predigerschulen erneut gefördert. Mit dem Zugang der SchülerInnen der Grundschule zu den Korankursen in den Sommerferien verbreitete sie die islamische öffentliche Politik weiter. Aufmerksamkeit erregten die neuen Möglichkeiten, die die AKP den Privatschulen öffnete, sowie die finanzielle Stärkung der Schulen von Sekten und Gemeinschaften. Die türkische Gesellschaft glitt als Folge dieser Spannungen schnell aus juristischen, bildungspolitischen und ökonomischen Domänen ins Politische, wobei die Probleme ebenfalls politisiert wurden. Wirtschaft, Politik, Ideologie und Bildung wirken eng zusammen. Die Dimensionen der Probleme, welche ihrerseits von der aktuellen Welt geformt werden, verschwinden unter einem allgemeinen Schirm.

(Aus dem Türkischen von Hanna Rutishauser)

Bibliographie

- Ahmad, F. 2005. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Istanbul: Kaynak.
Akdoğan, Y. 2004. *AK Parti ve Muhafazakârlık*. Istanbul: Alfa.

- Akşit, B. 1993. Türkiye’de İslami Eğitim. In R. Tapper (Hrsg.). *Çağdaş Türkiye’de İslam*. İstanbul: Sarmal.
- Aktay, Y. 2006. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı İslam Protestanlığı ve Alevilik*. İstanbul: İletişim.
- Arat, Y. 2005. *Rethinking Islam and Liberal Democracy. Islamist Women in Turkish Politics*. New York: Sunny Press.
- Atacan, F. 1990. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil.
- Boratav, K. 1988. Birikim Biçimleri ve Tarım. In Ş. Pamuk/Z. Toprak (Hrsg.). *Türkiye’de Tarımsal Yapılar (1923-2000)*. Ankara: Yurt Yay.-TSBD, 237–256.
- Bulaç, A. 2007. AK PARTİ Eleştirisi. *Dünya Bülteni*, 05. Juli.
- Cizre, Ü./Çınar, M. 2007. *Turkey between Secularism and Islam: The Justice and Development Party Experience*. ISPI Working Paper. Mailand: ISPI.
- Çakır, R./Bozan, İ./Talü, B. 2004. *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV.
- Çarkoğlu, A. 2004. Religiosity, Support for Şariat and Evaluations of Secularist Public Policies in Turkey. *Middle Eastern Studies* (40/2): 111–136.
- Çınar, M. 2005. *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*. Ankara: Dipnot.
- Çınar, M. 2006. Turkey’s Transformation Under the AKP Rule. *The Muslim World* (96/3): 469–486.
- Dağı, İ. 2006. The Justice and Development Party: Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy. In H. Yavuz (Hrsg.). *The Emergence of a New Turkey: Democracy and The AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 88–106.
- Eroğlu, C. 1990. Çok Partili Düzenin Kuruluşu: 1945–1971. In I. C. Schick/E. A. Tonak (Hrsg.). *Geçiş Sürecinde Türkiye*. İstanbul: Belge, 112–158.
- Gökacı, M. A. 2005. *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim.
- Göle, N. 1992. *Modern Mabrem*. İstanbul: Metis.
- Göle, N. 2009. *İç İç Girişler: İslam ve Avrupa*. İstanbul: Metis.
- Günlü, R. 2008. Vocational Education and Labour Market Integration in Turkey: Requirements for Vocational Training and Development. In A.-M. Nohl/A. Akkoyunlu-Wigley/S. Wigley (Hrsg.). *Education in Turkey*. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann, 107–131.
- Günlü, R. 2009a. AKP ve Eğitimin Siyasal Sosyolojisi. In İ. Uzgel/B. Duru (Hrsg.). *AKP Kitabı*. Ankara: Phoenix, 720–747.
- Günlü, R. 2009b. Politics, Democracy and Civil Society: Local Governance in Muğla, Turkey. <http://povb-ecpr.org/node/65?destination=node%2F65>, zuletzt abgerufen am 24.06.2011.
- Kadioğlu, A. 2005. Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic Non-Governmental Organizations. *The Muslim World* (95): 23–41.
- Kalaycıoğlu, E. 2001. Turkish Democracy: Patronage versus Governance. *Turkish Studies* (2/1): 54–70.

- Keyder, Ç. 1990. Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikı. In I. C. Schick/E. A. Tonak (Hrsg.). *Geçiş Sürecinde Türkiye*. İstanbul: Belge, 38–73.
- Kösebalaban, H. 2005. The Impact of Globalization on Islamic Political Identity. *World Affairs* (168/1): 27–37.
- Küçükcan, T. 2003. State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere. *Brigham Young University Law Review*: 475.
- Mardin, Ş. 1997. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- Özdalga, E. 2006. *İslamcılığın Türkiye Seyri*. İstanbul: İletişim.
- Öztemiz, M. 1997. *Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları*. Ankara: Pencerre Yay.
- Pamuk, Ş. 1988. İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Devlet, Tarımsal Yapılar ve Dönüşüm. In Ş. Pamuk/Z. Toprak (Hrsg.). *Türkiye’de Tarımsal Yapılar (1923–2000)*. Ankara: Yurt Yay.-TSBD, 91–109.
- Parla, T. 1989. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. İstanbul: İletişim.
- Parlar, S. 1997. *Silahlı Bürokrasinin Ekonomi Politikı*. İstanbul: Bibliotek.
- Patton, M. J. 2006. The Economic Policies of Turkey’s AKP Government: Rabbits from a Hat?. *Middle East Journal* (60/3): 513–536.
- Poulton, H. 1999. *Silindir Şapka Bozkurt ve Hilal Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti*. İstanbul: Sarmal.
- Ramazanoglu, H. 1987. The State, the Military and the Development of Capitalism in an Open Economy. In H. Ramazanoglu (Hrsg.). *Turkey in the World Capitalist System*. Aldershot: Avebury, 222–248.
- Şaylan, G. 1992. *Türkiye’de İslamcı Siyaset*. Ankara: Verso.
- Tachau, F. 2000. Turkish Political Parties and Elections: Half a Century of Multi-party Democracy. *Turkish Studies* (1/1): 128–148.
- Tapper, R. 1993. Giriş. In R. Tapper (Hrsg.). *Çağdaş Türkiye’de İslam*. İstanbul: Sarmal, 17–18.
- Taşçı-Günlü, S. 2005. *Dönemsel Değişimler Işığında Okuma Yazma Kampanyalarının Değerlendirilmesi* (unveröffentlichte Doktorarbeit).
- Tepe, S. 2005. Turkey’s AKP: A Model “Muslim-Democratic” Party. *Journal of Democracy* (16/3): 69–82.
- Tessler, M./Altınoglu, E. 2004. Political Culture in Turkey: Connections Among Attitudes Toward Democracy, Military and Islam. *Democratization* (11/1): 22–51.
- Timur, T. 2003. *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*. Ankara: İmge.
- Timur, T. 2004. *Türkiye Nasıl Küreselleşti?*. Ankara: İmge.
- Toprak, B. 1990. Dinci Sağ. In I. C. Schick/E. A. Tonak (Hrsg.). *Geçiş Sürecinde Türkiye*. İstanbul: Belge, 237–249.
- Tuğal, C. 2007. Nato’s Islamists. *New Left Review* (44). <http://www.newleftreview.org/?view=2657>, zuletzt abgerufen am 24.06.2011.

- Turan, İ. 1993. Siyasal İdeoloji Olarak İslam ve Milliyetçilik. In R. Tapper (Hrsg.). *Çağdaş Türkiye’de İslam*. Istanbul: Sarmal.
- Turan, İ. 2007. Unstable Stability: Turkish Politics at the Crossroads?. *International Affairs* (83/2): 319–338.
- Yavuz, H. 2005. *Modernleşen Müslümanlar*. Istanbul: Kitap Yayınevi.
- Yerasimos, S. 1990. Türkiye’de Tek Parti Yönetiminin Kurulması: 1923–1950. In İ. C. Schick/E. A. Tonak (Hrsg.). *Geçiş Sürecinde Türkiye*. Istanbul: Belge, 76–103.
- Yıldız, A. 2003. Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook. *The Muslim World* (93/2): 187–209.

Zeitungen

- Cumhuriyet* 10. April 2010
Cumhuriyet 25. Juli 2007: 7
Radikal 25. Juli 2007

Anhang:

Tabelle 1: Vorbeter- und Predigerschulen nach Jahren, SchülerInnen- und Schulzahlen

<i>Jahre</i>	<i>Anzahl der Schulen</i>	<i>Anzahl der SchülerInnen</i>
1923–1924	29	2 258
1924–1925	26	1 442
1925–1926	20	1 009
1926–1927	2	278
1927–1928	2	200
1928–1929	2	100
1929–1930		geschlossen
1951–1952	7	
1953–1954	15	1 719
1954–1955	16	2 048
1956–1957	17	3 020
1958–1959	19	3 625

<i>Jahre</i>	<i>Anzahl der Schulen</i>		<i>Anzahl der SchülerInnen</i>
1962–1963	26		7 040
1965–1966	30		13 478
1966–1967	40		19 539
1967–1968	58		28 047
1968–1969	69		41 308
1969–1970	71		41 890
1970–1971	72		48 475
	<i>Sekundarstufe</i>	<i>Lyzeum</i>	
1971–1972	72	39	46 022
1972–1973	70	71	36 378
1973–1974	58	71	34 482
1974–1975	101	73	48 900
1975–1976	171	72	77 638
1976–1977	248	73	110 663
1977–1978	334	103	134 517
1978–1979	335	171	148 690
1979–1980	339	249	178 013
1981–1982	374	336	216 864
1982–1983	374	341	219 931
1983–1984	374	351	207 006
1984–1985	375	375	228 973
1985–1986	376	341	238 025
1986–1987	375	341	249 667
1987–1988	375	341	257 741
1988–1989	382	350	267 086

<i>Jahre</i>	<i>Anzahl der Schulen</i>		<i>Anzahl der SchülerInnen</i>
	<i>Sekundarstufe</i>	<i>Lyzeum</i>	
1989–1990	382	365	282 313
1990–1991	382	379	309 553
1991–1992	390	390	346 174
1992–1993	390	390	392 078
1993–1994	391	391	436 528
1994–1995	446	394	473 301
1995–1996	479	434	495 580
1996–1997	601	601	511 502
1997–1998	604	605	396 667
1998–1999	612	612	192 786
1999–2000	–	504	134 224
2000–2001	–	500	91 620
2001–2002	–	458	71 583
2002–2003	–	450	64 534
2003–2004	–	452	84 898
2006–2007		455	120 668
2007–2008		456	129 274
2008–2009		458	143 637
2009–2010		465	198 581

Quelle:

Zusammengestellt aus MEB (2010). Milli Eğitim İstatistikleri.

<http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/arsiv.html>. Çakır/Ruşen/Bozan/İrfan/Talu 2004.

İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler, TESEV Yay. November 2004 İstanbul.

<http://www.tesev.org.tr/default.asp?PG=ANATR>.

