

3. Vier Thesen

Die Forschungsliteratur über die AKP wird im Folgenden entlang der Frage diskutiert, wie die Rolle der Religion für das politische Projekt der Partei im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Klassen begriffen wird. Zur strukturierten Darstellung wird eine Unterteilung in vier Thesen vorgenommen, die im Kern auf zwei theoretische Ansätze zurückgeführt werden können. Innerhalb des ersten Ansatzes, den ich unter dem Sammelbegriff »Staatszentrismus« diskutieren werde, wird die AKP im Rahmen eines Kampfes zwischen Staat und Gesellschaft interpretiert. Der »Staatszentrismus« stellt den leitenden theoretischen Ansatz in der Türkeiforschung dar. Die zentralen Annahmen basieren darauf, den Staat als eine autonome Entität zu begreifen, die der Gesellschaft als Ganzes oder einzelnen gesellschaftlichen Gruppen gegenübersteht. Innerhalb des zweiten Ansatzes, der unterschiedliche Ausprägungen des historischen Materialismus umfasst, wird die AKP im Rahmen eines Kampfes zwischen gesellschaftlichen Akteuren interpretiert.

Im Rahmen der ersten These wird die AKP mit einer konservativen Revolution der »Civilgesellschaft« – bestehend aus einer neuen Bourgeoisie und zivilen Eliten – assoziiert, die sich gegen den »autoritären Staat« auflehnt. Die Partei wird als Trägerin eines neoliberalen Entwicklungspfads in Verknüpfung mit liberal-demokratischen Zielen und zugleich als Repräsentantin der kulturellen Werte der Mehrheitsbevölkerung beschrieben, die in erster Linie als islamisch gekennzeichnet werden. Den Antagonisten der AKP bildet im Rahmen dieser Konzeption eine Staatselite, die eine »laizistische« oder »säkulare« Kultur repräsentiert. Laizismus oder Säkularismus werden als »volksfremde« und »elitäre« Kultur konzipiert, ihre sozialen Träger als Staatseliten bezeichnet. Als historisches Anhängsel der Staatseliten wird eine von ihnen geschaffene Bourgeoisie vorgestellt, die die kulturellen Werte ihrer Erschafferin teilt und sich in Verteidigung ihrer etablierten Position gegen die neoliberalen Demokratisierung und die aufkommende Bourgeoisie stemmt. Als Modus Operandi des Kampfes zwischen Staat und Gesellschaft, Elite und Volk, etablierter und aufkommender Bourgeoisie wird ein Kulturkampf identifiziert. Die Bewertung der AKP als kulturelle Repräsentantin der Gesellschaft, die ein demokratisierendes Projekt gegen die kulturell fremde Staatselite verfolgt, lässt mich diese Interpretation als *Kulturkampfthese* bezeichnen. Vor dem Hintergrund

des Ausbleibens der diagnostizierten Demokratisierung hat die Kulturkampfthese eine Verwandlung durchlaufen. Ohne den Interpretationsrahmen zu verlassen, wird eine autoritäre Rückverwandlung der konservativen Demokraten in Islamisten behauptet. Die AKP wird nun der Seite des Staates zugerechnet und als autoritär oder totalitär bezeichnet. Im Anschluss an die Diskussion dieser zeitlich aufeinanderfolgenden Varianten der Kulturkampfthese erfolgt eine Rekonstruktion und Kritik der theoretischen Grundlagen des staatszentristischen Ansatzes und seiner Verankerung in der Türkeiforschung.

Die zweite These zur AKP ist die *theologische These*. Sie befindet sich in theoretischer Nähe zur Kulturkampfthese, unterstreicht die Einschätzung der AKP als Trägerin des politischen Projekts einer aufkommenden Bourgeoisie, die als konservativ und religiös charakterisiert wird, obgleich sie die Verbindung zwischen Religion, Politik und Ökonomie aus der Gegenperspektive konstruiert. Die theologische These behauptet einen transformierenden Effekt der Religion auf Ökonomie und Politik. Sie stellt einen theoretischen Anschluss an Max Webers Protestantismusthese her, indem sie dem Aufkommen der anatolischen Unternehmerklasse das Entstehen einer puritanisch-asketischen Arbeitsethik vorausgehen sieht, deren Ursprung sie in einer bestimmten Form des Islam verortet.

Aus Sicht der dritten These wird die AKP als eine der liberalen Demokratie verpflichtete und säkulare Partei beschrieben, die von vornherein der Seite des Staates zugerechnet wird. Die Partei wird im Rahmen einer Attacke des Staates auf den Islam beziehungsweise den »radikalen Islamismus« interpretiert, der säkularisiert worden sei. Diese Variante, die ich als *Säkularisierungsthese* bezeichne, baut ebenfalls auf staatszentristische Annahmen auf, bringt zugleich aber eine originelle Interpretation und neue Konzepte vor, für die eine abgegrenzte Diskussion angemessen ist. Im Unterschied zur Kulturkampfthese wird als historische Leistung der AKP die Rekonstitution der »säkularen Hegemonie«, begriffen als ein gesellschaftlicher Konsens für staatliche Herrschaft und Kapitalismus, betont.

Im Widerstreit zu diesen Interpretationen der AKP im Rahmen der Dichotomie zwischen Staat und Gesellschaft steht die vierte These. Sie umfasst Studien der historisch-materialistischen Theorietradition. Die Partei und die von ihr repräsentierten Gruppen werden ebenso wie ihre Gegenspieler als gesellschaftliche Akteure begriffen, die um die Vorherrschaft im Staat kämpfen. Religion wird nicht primär als kulturelle Form, sondern als politisiertes Mittel thematisiert. Infolgedessen wird in diesem Ansatz auch die Bezeichnung »politischer Islam« verwendet. Als treibende Dynamik der politischen Entwicklung werden Klassen- und Fraktionskämpfe beziehungsweise Akkumulationsstrategien identifiziert. Kultur – im konkreten Fall Religion – wird als Instrument zur Beherrschung subalterner Klassen, als ideologisches Mittel zur Überbrückung von Klassenspaltungen oder – als Sonderfall – als kapitalbildendes Produktionsmittel begriffen. Die kämpfenden Gruppen werden als Funktionsträger oder Fraktionen der herrschenden Klasse identifiziert und

ihr politisches Projekt als neoliberaler Autoritarismus bestimmt. Diese These bezeichne ich als *Klassenkampfthese*.

Bevor zur Diskussion übergegangen wird, ist vorauszuschicken, dass in der Darlegung der Forschungsliteratur Interpretationen, die keine theoretisch begründete Verbindung zwischen der AKP und den gesellschaftlichen Klassen herstellen, nicht systematisch berücksichtigt werden. Es handelt sich um politikwissenschaftliche und soziologische Ansätze, die den Schwerpunkt der Betrachtung auf politische oder soziale Akteure legen, die durch ideologische Motive angetrieben werden, ohne dass eine Verbindung zu den gesellschaftlichen Klassen hergestellt wird. Diese Eingrenzung ist der hegemonietheoretischen Fragestellung geschuldet, die anhand des empirischen Falls »Hegemoniebildung in der Türkei« nach der Verbindung zwischen politischen Akteuren, kulturellen-ideologischen Mitteln und den gesellschaftlichen Klassen fragt.

3.1 Die Kulturkampfthese

Stellvertretend für die Kulturkampfthese sollen aus einer Fülle an wissenschaftlicher Literatur, die dieser Ansatz über die AKP hervorgebracht hat, drei Autoren herausgegriffen werden, deren Schriften zentrale Thesen versammeln. Diese Autoren sind Ahmet Insel, der die Begriffe »Normalisierung« und »Westernisierung« für die beginnende AKP-Periode eingebracht hat; Yıldız Atasoy, die den Begriff »neoliberal-islamische Synthese« geprägt hat; sowie Hakan Yavuz, Autor einer langen Reihe von Monographien und Artikeln über die AKP und den politischen Islam, der die Begriffe »Neue Türkei« und »muslimische Demokratie« geprägt hat.

Bereits im Anschluss an den ersten Wahlsieg der AKP im November 2002 argumentierte Insel: »Die AKP repräsentiert eine neue Stufe in der Westernisierungsbewegung der Türkei – die Stufe, in der die Gesellschaft involviert wird.« (Insel 2003: 305, Übersetzung E.B.)¹ Nach Insel lag in der Türkei eine Trennung zwischen Staat und Gesellschaft in Form einer kulturell artikulierten Hierarchie zwischen politischen Eliten, die einer säkularen Kultur anhingen, und dem »Volk«, das gläubig und konservativ sei, vor. Während diese Beziehung schon im Osmanischen Reich die Form eines Widerspruchs angenommen habe, indem die Eliten das »Volk« aus dem Staat ausgeschlossen hätten, sei sie im »Westen« von kultureller Harmonie geprägt. Als »Westernisierung« fasst Insel die Anpassung an eine idealtypische Entwicklungslogik der bürgerlichen Gesellschaft, mit der eine »Normalisierung der Demokratie« durch Aufhebung des kulturellen Widerspruchs erreicht werde. Mit der AKP verband Insel die »historische Chance«, die Aufhebung

¹ Begriffe und Zitate aus englischsprachigen Quellen habe ich in der gesamten Studie zumeist ins Deutsche übersetzt.

des Widerspruchs, dadurch die Integration der Bevölkerung in den »Westernisierungsprozess« zu erreichen. Mit Blick auf das politische System erkannte Insel in der AKP die Chance, aus dem »autoritären Regime«, das mit der 1982er Verfassung nach dem Militärputsch von 1980 etabliert wurde, auszusteigen. Als Kern des Autoritarismus bestimmte er die Verschiebung des administrativen Zentrums von der zivilen zur militärischen Bürokratie. Die 1982er Verfassung heilige das Konzept Staat, was Insel als »radikalen Etatismus« bezeichnete. Die Architekten der Verfassung hätten eine politische Sphäre mit dem Staat im Zentrum und der Gesellschaft an seiner Peripherie vorgesehen. Sein Befund verweist auf die Einführung der Zehn-Prozent-Sperrklausel bei Parlamentswahlen und die Stärkung des Nationalen Sicherheitsrats, in dem die Generäle eine Stimmenmehrheit erhielten, wodurch sie eine politische Richtlinienkompetenz gegenüber der gewählten Regierung erhielten. Insel bezeichnete dies als die Etablierung eines »Vormundschaftsregimes« durch das Militär (ähnlich Atasoy 2009: 8off.). Politische Parteien hätten den Autoritarismus akzeptieren müssen, da sie sich unter Anpassungsdruck befanden, um ihre Legitimation zu erhalten. Einzig der konservative Politiker Turgut Özal, der bei der ersten Parlamentswahl nach dem Militärputsch von 1980 zum Ministerpräsidenten gewählt wurde, habe mit einem Liberalisierungsprogramm die engen Grenzen des Systems überschreiten können. Nach 1983 habe Özal eine ökonomische Liberalisierung in Gang gebracht, die vom Militär »zähneknirschend« als »Tribut an moderne Zeiten« (Insel 2003: 295) akzeptiert worden sei. Auf eine kurze Liberalisierungsphase zwischen 1983 und 1985 sei jedoch die Konsolidierung des Systems durch den verhängten Ausnahmezustand im eskalierenden Konflikt mit der Arbeiterpartei Kurdistans (PKK), die einen bewaffneten Kampf führte, gefolgt. Insel nannte dieses System, in dem er eine Peripherie einem autoritären Zentrum entgegengestellt sah, in Anlehnung an den Tag des Putsches von 1980 das »12. September-Regime«. Die AKP situierte er schließlich in der Kontinuität Özals, da dieser derselben »modernizationist conservative world as today's AKP« (ebd.) angehöre. Mit der Parlamentswahl von 2002, bei der die AKP eine absolute Mehrheit errang, sah Insel das System in die selbst gestellte Falle tappen. Während etablierte Parteien an der Zehn-Prozent-Sperrklausel scheiterten, errang die neu gegründete AKP als die Partei, die sich aufgrund ihrer »wertebasierten« Verfasstheit – konservativ-religiös, nationalistisch und liberal – in größter Distanz zum »Staat« – identisch gesetzt mit der Bürokratie – befunden habe, eine Mehrheit im Parlament. Die AKP hegte nach Insel anders als die herrschende republikanisch-autoritäre Elite, die den Staat besetzt hielt, kein Misstrauen gegenüber dem »Volk«. Sie schöpfe ihre Kraft aus der Gewissheit, Repräsentantin der kulturellen Mehrheit zu sein, womit der Weg für eine demokratische Transformation der Türkei frei geworden sei (ebd.: 303). Der Religion im AKP-Projekt maß Insel eine positive Bedeutung zu: Sie bilde ein Set moralischer Werte als Basis eines toleranten Nationalismus, der ähnlich wie der US-amerikanische Konservatismus eine Liebe zum Land ausdrücke und Diffe-

renzen zulassen könne, im Gegensatz zum säkularen, autoritären Nationalismus der Eliten, der eine Liebe zum Staat ausdrücke und Differenzen unterdrücke.

Während Insel die gesamte Geschichte der Türkei unter dem Blickwinkel einer vorgestellten kulturellen Übereinstimmung nach westlichem Vorbild interpretierte, hob Yıldız Atasoy das Element der Liberalisierung stärker hervor. Auch sie ging davon aus, dass die AKP das Volk repräsentiere und die Installierung eines politischen Modells nach westeuropäischem Muster auf der Grundlage universeller Menschenrechte und Gerechtigkeit anstrebe (Atasoy 2009: 7ff., 109ff.). Opposition zur AKP wertete sie als kemalistische Reaktionen und verteidigte die AKP gegen den Verdacht des Islamismus als der Demokratie verpflichtete und »islam-sensible Partei« (ebd.: 5). Zu einem ganz ähnlichen Schluss gelangte Hakan Yavuz, der in Auseinandersetzung mit den Thesen von Samuel Huntington (1993) und Bernhard Lewis (1961), die im Islam ein generelles Hindernis im Übergang zur Demokratie sahen, die Frage formulierte, ob es islamisch inspirierten politischen Bewegungen gelingen kann, zu Agenten der Demokratisierung und Modernisierung zu werden (Yavuz 2009; vgl. Atasoy 2009: 25). In Auseinandersetzung mit dem Argument, das Christentum sei eine kulturelle Bedingung von Demokratie, entwickelte er die modernisierungstheoretische These, dass der Islam zu einer Quelle liberaler Demokratisierung und Modernisierung werden und Islamisten sich zu Demokraten entwickeln könnten, wenn zwei Bedingungen erfüllt seien, die seiner Auffassung nach auch für westliche Demokratien gelten: die Existenz eines liberalen Markts und eines Parlaments beziehungsweise einer öffentlichen Sphäre, in der um Werte und Identitäten gestritten werde (Yavuz 2009: Preface). Diese Bedingungen sah Yavuz durch die Bildung der AKP gegeben. Auch aufgrund der selbst erfahrenen staatlichen Repression hätten ehemalige Islamisten, die für die Scharia und gegen die Demokratie mobilisierten, Demokratie und Pluralismus internalisiert und seien zu moderaten Konservativen geworden, die den Islam in Konformität zu liberalen Werten auslegten (ebd.: XI).² Yavuz identifizierte eine konservative Revolution, die von einer Zivilgesellschaft, getragen von Intellektuellen und einer neuen Unternehmerklasse, ausgehe (ebd.: 4).

Mit der Westernisierungsthese ging also die Definition einer Norm einher, die in der Herstellung kultureller Übereinstimmung zwischen Staat und Gesellschaft beziehungsweise den Eliten und dem Volk bestehen sollte. Die AKP wurde als konservativ-demokratische Bewegung, als Bewegung einer Peripherie begriffen, die eine Gegenbewegung zu einem autoritären staatlichen Zentrum bilde-

2 Dass die AKP den Wandel des politischen Islam zu einer moderat konservativen, demokratischen Partei vollzogen habe, wurde weit geteilt, wenn auch teils mit Vorbehalten. Siehe bspw. Mecham (2004), Çavdar (2006), Cinar (2006), Özbudun (2006), Sayari (2007), Somer (2007), Cizre (2008), Öniş (2009), Göle (2012), Bayat (2013).

te.³ Auch Atasoy lokalisierte den Beginn des Konflikts im Osmanischen Reich. Sie sah eine Modernisierungsbewegung islamischer Intellektueller, die die überlegene westliche Technologie übernehmen und die islamischen Werte beibehalten wollte, seit dem 19. Jahrhundert einer zweiten Bewegung gegenüberstehen, die Islam und Fortschritt für unvereinbar hielt und aus diesem Grund sowohl die Technologie als auch die Werte des Westens übernehmen wollte (Atasoy 2009: 44ff.; vgl. Yavuz 2009: XI). Aus der zweiten Bewegung sei der Kemalismus hervorgegangen, in dessen Mittelpunkt Atasoy den Laizismus situerte, den sie als eine Zusammensetzung aus säkularem Nationalismus, Militarismus und Etatismus definierte (Atasoy 2009: 3, 26). Aus ihrer Perspektive entstanden und reproduzierten sich die Kemalisten in der Bürokratie, standen zu Beginn ihres Wirkens in keiner Verbindung mit irgend-einer gesellschaftlichen Gruppe oder Partei und handelten allein zum Zweck des Selbsterhalts und damit zum Erhalt des Staates. Im Laufe der Zeit erschufen sie eine Bourgeoisie nach ihrem Ebenbild, die Atasoy im Unternehmerverband TÜSİ-AD⁴ repräsentiert sah, der sein Dasein bis in die Gegenwart in Abhängigkeit von der Bürokratie friste. Das kemalistische Projekt belegte sie mit dem Begriff »Privilegierzirkel«, der die muslimische Bevölkerung, die die Gesellschaft ausmache, ausschloss (ebd.: 9). Diesem »Privilegierzirkel« ordnete sie schließlich eine Reihe politischer Parteien zu, die über die gesamte Republikzeit unter verschiedenen Namen existierten. In den 2000er Jahren waren dies die Republikanische Volkspartei (CHP) und die Partei der Nationalistischen Bewegung (MHP), die die hauptsächlichen politischen Rivalen der AKP waren. In Opposition zu dieser realiter recht breiten Allianz, die von Atasoy dennoch weiterhin als »Privilegierzirkel« einer kleinen Elite konzipiert blieb, situerte sie »liberale« Kräfte. Deren Parteiengeschichte ließ sie mit der Bildung der konservativen DP (Demokratische Partei) im Jahr 1946 beginnen (ebd.: 9ff.). Insels Auffassung wich nur in der Benennung der initialen Partei ab. Bei ihm setzte die Tradition mit der konservativen AP (Gerechtigkeitspartei) ab 1960 ein und mündete über die ANAP (Mutterlandspartei) und die DYP (Partei des Rechten Weges) schließlich in der AKP. Obgleich die genannten Parteien des konservativen Spektrums seit mehr als einem halben Jahrhundert nahezu ununterbrochen alle Regierungen anführten, schätzten beide Autoren deren Bedeutung gering: Sie seien nie wirklich herrschend gewesen, die autoritär-republikanische Elite (Bürokratie) habe immer die Macht im Staate gegen die gewählten Regierungen innegehabt.

3 Für frühere Interpretationen des politischen Islam aus dieser Perspektive siehe Göle (1997), Keyder (1997), Yavuz (1997) und Gülap (2005).

4 Die Abkürzung steht für Türk Sanayicileri ve İşsınları Derneği (Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute). Im Verband sind die älteren und großen Unternehmen des Landes organisiert, die oftmals in der Form von Konglomeraten organisiert sind und in etlichen Produktions-, Handels- und Finanzbereichen Monopolstellungen einnehmen.

Neben einer demokratisierenden Wirkung der Politik auf die sozialen Träger der Religion durch Lernen aus Repression, parlamentarische Aushandlungsprozesse und Streit im öffentlichen Raum wurde eine demokratisierende Wirkung insbesondere der Beziehung zwischen Religion und Ökonomie unterstellt. Insel begriff den ökonomischen Liberalismus als befreien Gegenpart zum elitären »Estatismus«, ein Zusammenhang, den Yavuz und Atasoy noch deutlicher ausformulierten. Atasoy interpretierte Neoliberalismus als einen freiheitsfördernden Prozess, da er für mehr Markt und weniger Staat sorge, somit die staatliche Unterdrückung einer genuin pluralen Gesellschaft beende (Atasoy 2009: 20ff.). Die liberalisierende Kraft des Neoliberalismus hatte ihrer Auffassung nach einen Wandel islamistischer Akteure, im Besonderen der Milli Görüş Bewegung, aus der die AKP hervorging, herbeigeführt. Mit der Abwendung von Industrieförderprogrammen, die sie als ein staatlich gelenktes ökonomisches Entwicklungsmodell fasste, das in den 1970ern auch von der Milli Görüş Bewegung noch favorisiert worden war, hätten sich diese Akteure vom Staat ab- und dem Liberalismus zugewandt.

Alle drei Autoren identifizierten als treibende Kraft hinter der AKP eine neue Mittelklasse oder Bourgeoisie, ohne eine genauere begriffliche Unterscheidung zwischen diesen beiden Kategorien vorzunehmen. Diese neue gesellschaftliche Gruppierung, die auch als »anatolische Bourgeoisie« (Yavuz 2009: 14) bezeichnet wurde, da sie aus den anatolischen Provinzen stamme, benannten sie als eigentliche Trägerin der Demokratisierung oder der »stillen Revolution« (ebd.: 10). Vertreten wurde diese Gruppe durch den Unternehmerverband MÜSİAD⁵, der »authentische« Werte, unter denen die Autoren die ihrer Einschätzung nach in der Bevölkerung vorherrschende Kultur verstanden, und Modernität, als die sie den kapitalistischen Entwicklungsweg nach westlichem Vorbild fassten, miteinander verband. Anders als die ältere Bourgeoisie, vertreten durch den Unternehmerverband TÜSİAD, habe sich die der AKP unterliegende neue Bourgeoisie ohne staatliche Unterstützung entwickelt, sei in ihrer Entwicklung von der Staatsbürokratie sogar behindert worden (Atasoy 2009: 114).

Neben dem Neoliberalismus sollte die Anbindung an liberale EU-Normen – die Heranführung der Türkei an die EU durch die »anatolische Bourgeoisie« – den demokratischen Wandel garantieren (Yavuz 2009: 14). Den Wandlungsprozess bezeichnete Atasoy plastisch als »Vermählung des Neoliberalismus mit dem Islam« oder als »neoliberal-islamische Synthese« (Atasoy 2009: 109). Damit verlasse die Türkei den Pfad der für osteuropäische Staaten typischen autokratischen Entwicklung, die keine kapitalistische Klasse hervorbrachte, die für Freiheit und Bürgerrechte einstand. Die Türkei biege nun in den westlichen Pfad demokratischer Ent-

5 Die Abkürzung steht für Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (Vereinigung unabhängiger Industrieller und Geschäftsleute). Die Anfangsbuchstaben von MÜSİAD rufen nicht zufällig eine Assoziation mit »Müslüman« (Muslim auf Türkisch) hervor.

wicklung unter der Führung der neuen Bourgeoisie ein, die sich, von der staatlichen Bevormundung befreit, anschicke, eine liberale Demokratie zu installieren (ebd.: 39, 114ff.). Zugleich sah sie die religiösen Unternehmer ein »kommunitarisches«, auf Gemeinschaftlichkeit beruhendes Gesellschaftsmodell entwerfen, das ein moralisches Gegengewicht zum »kapitalistischen Egoismus« (ebd.: 130) bilde. Einen Ausgleich zur Neoliberalisierung, zu deren Effekten Atasoy wachsende soziale Ungleichheit und Entreichtung von Arbeitern zählte, schaffe dieses Modell dank Bindungskraft einer islamischen Moral, die eine gerechtere und gleichere Gesellschaft entwerfe und von den im Verband MÜSİAD organisierten Unternehmern internalisiert worden sei. In der islamischen Moral erkannte Atasoy auch einen Ausgleich zur Gewerkschaftsfeindlichkeit dieser Unternehmer (ebd.: 131ff.).

Das »Historische« an der AKP sah Atasoy also in der Überwindung einer Repräsentationsbeziehung, die einen »Privilegierzirkel« geschaffen hatte, dem kemalistische Eliten (Bürokraten) und der Unternehmerverband TÜSİAD angehörten und der auf Kosten der »anatolischen« und »muslimischen« Bevölkerung errichtet worden war. Säkularismus oder Laizismus wurden als volksfremde und elitäre Werte begriffen, ihre Träger als Staatseliten bezeichnet, die Kultur als Mittel zur Verteidigung ihrer Machtposition einzusetzen. Wie schon die Begriffe »anatolisch« und »muslimisch« andeuten, führte sie die Unterstützung für die AKP auf die Überwindung der kulturellen Unterdrückung zurück, die der »Privilegierzirkel« fortgesetzt habe. Atasoy griff in diesem Zusammenhang die Aufhebung des Verbots des Tragens eines Kopftuchs in öffentlichen Einrichtungen und die Aufhebung von bestimmten Restriktionen gegenüber der kurdischen Sprache auf, die in den ersten Regierungsjahren der AKP ergriffen worden waren. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Bevölkerung überwiegend einer Form des islamischen Glaubens anhänge, zu der das Tragen eines Kopftuchs gehörte, wertete sie das Kopftuch-Verbot als Ausdruck eines pauschalen Ausschlusses der Bevölkerung aus dem Staat. Dergleichen brachte sie für die kurdische Bevölkerungsgruppe vor, die vom Kemalismus unterdrückt, von der AKP jedoch anerkannt werde. Der von ihr eingebrachte Begriff »cross-class-coalition« (ebd.: 109, 131) folgte ebenso wie der von Yavuz eingebrachte Begriff »hybrid class-coalition« (2009: 106) diesem Verständnis, wonach die AKP mittels kultureller Inklusion dafür sorgte, dass auch MuslimInnen und KurdInnen im Staat repräsentiert würden.⁶ Der unter dem kemalistischen Projekt homogenisierend und autoritär wirkende Laizismus sollte unter der AKP zu einem liberalen und pluralen Projekt des toleranten Miteinanders verschiedener

6 Die Bezeichnungen »class-less party« (Hale 2006: 82) und »hybride politische Formation, (...) eine einzigartige klassenübergreifende Synthese« (Karakas 2007: III) reihen sich ein, ebenso der Begriff »catch-all party« (Tröndle 2007: 89), der den Umstand umreißt, dass die Partei Mehrheiten trotz mannigfaltiger Spaltungslinien, von denen die Gesellschaft durchzogen ist, aggregierte.

Identitäten werden (Atasoy 2009: 9). Die von den Kemalisten in den Bereich des Privaten gedrängte Religion fand demzufolge unter der AKP den Weg zurück in die Öffentlichkeit und wurde zum Mittelpunkt eines neuen Liberalismus, während die laizistischen Fundamente des Modernisierungsprojekts unangetastet bleiben sollten (ebd.: 19, 32).

Vor dem Hintergrund dieser Analysen wird die nachdrückliche Diagnose eines »epochalen« Umbruchs, die Entstehung einer »Neuen Türkei« (Yavuz 2006), die mit der AKP verbunden wurde, verständlich. Wurde eine beinahe hundertjährige Vormundschaft der Kemalisten gegenüber der Bevölkerung, in Fortsetzung eines Gegensatzes aus der osmanischen Zeit, angenommen, erschien deren Beendigung als Befreiung. Opposition zur AKP ebenso wie zum Neoliberalismus wurde als kemalistische Reaktion interpretiert, der es um die Aufrechterhaltung des Etatismus – begriffen als staatliche Unterdrückung gesellschaftlicher Pluralität – ging. Alle drei Autoren beschrieben einen kemalistischen Kulturkampf, ohne diesen Begriff explizit zu benutzen. Im Zusammenhang mit den historischen Parteien des politischen Islam sahen sie die Religion noch als kulturkämpferisches Gegenstück zum Kemalismus, als autoritäres Element eines politischen Projekts an. Die AKP repräsentierte nach Ansicht der Autoren eine Loslösung von dieser Tradition zugunsten einer Fortsetzung der konservativ-liberalen Parteientradition. Mit der AKP verwandelte sich die Religion in eine kulturelle Inspirationsquelle für die Demokratie (Yavuz), eine Verantwortungsethik von Unternehmern (Atasoy) oder in eine Form des Patriotismus (Insel), der »Volk« und Staat versöhnte. In allen drei Formen war mit der Religion in Zeiten der AKP nicht mehr der Anspruch auf politische Gestaltung verbunden, sie wurde – hauptsächlich unter Einwirkung der Ökonomie – in den vermeintlich a-politischen Bereich der Kultur gerückt. Im Kampf zweier Modernisierungsprojekte, so das Fazit, ging mit der AKP die »muslimische Demokratie« gegenüber dem »autoritären Laizismus« als Siegerin hervor.

3.1.1 Politische Wirkung der Kulturkampfthese

Die Rückführung einer verhinderten Demokratisierung auf den autoritären Kemalismus, der den Staat repräsentiert und die Gesellschaft unterdrückt, stellte eine theoretische Perspektive auf die AKP her, die ein Parteiergreifen für ihre Anliegen beförderte. Angeführt von Persönlichkeiten und Gruppierungen aus den Bereichen der Wissens-, Medien- und Kulturproduktion wurden Stellungnahmen verfasst und Kampagnen organisiert. Kennzeichnend war, dass die TrägerInnen maßgeblich weder der Tradition des politischen Islam noch dem konservativen Spektrum zuzurechnen waren. Als exemplarisch für diese Aktivitäten kann die Kampagne »Ja, aber nicht genug« (»Yetmez Ama Evet«) herangezogen werden, mit der sich ein Unterstützernetzwerk für die von der AKP vorangebrachte Verfassungsreform im Jahr 2010 formierte. MenschenrechtlerInnen, eine trotzkistische Vereinigung,

eine große Zahl liberaler JournalistInnen und WissenschaftlerInnen, unter ihnen zahlreiche ehemalige Mitglieder kommunistischer Parteien und linker Studentenorganisationen der 1970er und 1980er Jahre, sowie prominente Persönlichkeiten wie der Literaturnobelpreisträger Orhan Pamuk, die Schriftstellerin Elif Shafak und die Pop-Künstlerin Sezen Aksu schlossen sich der Kampagne an und trugen zu ihrer Popularisierung bei.⁷

Zwischen der AKP und den Trägern der Kampagne bestand Übereinstimmung, dass die Justiz und das Militär als Bastionen des Kemalismus bezwungen werden mussten. Diese Sichtweise war unterlegt durch die Auflösung des in den ersten Regierungsjahren der AKP bestehenden parlamentarischen Konsens mit der Oppositionspartei CHP in Bezug auf Verfassungsreformen. Waren diese Reformen im Zuge des Heranführungsprozesses an die EU-Mitgliedschaft noch gemeinsam beschlossen worden, so folgte eine zunehmende Polarisierung, die ihren ersten Höhepunkt 2007 erreichte, als die Wahl eines neuen Staatspräsidenten anstand und die AKP einen ihrer prominenten Parteigründer, ihren ersten Ministerpräsidenten Abdullah Gül, zum Kandidaten ernannte. Die Wahl von Gül galt als sicher, da die AKP über die notwendige Mehrheit im Parlament verfügte. Der amtierende Präsident, der noch von einem Parlament mit kemalistisch-säkularer und sozialdemokratischer Mehrheit gewählt worden war, hatte seiner Kontrollfunktion über die Legislative nachkommend etliche Gesetze der AKP mit einem aufschiebenden Veto belegt oder dem Verfassungsgericht zur Prüfung vorgelegt. Die im Parlament vertretene republikanische Opposition befürchtete, dass die AKP mit einem Präsidenten aus den eigenen Reihen einen autoritären und islamistischen Kurs einschlagen würde. Sie organisierte Großdemonstrationen, bei denen auch das Militär zur Verteidigung der Republik und des Laizismus gegen die »islamistische Gefahr« aufgerufen wurde, obgleich das übergeordnete Motto »Weder Putsch noch Scharia« lautete. Als einer der Organisatoren trat der »Verein für Atatürkistisches Denken« ADD (»Atatürkü Düşünce Derneği«) auf, der eine nationalistische Strömung in der CHP repräsentiert.⁸ Der Verein sah nicht nur den Laizismus gefährdet, sondern auch den Bestand der Republik Türkei aufgrund einer Regierungspolitik, die in einer Sezession des Südostens über die Anerkennung der kurdischen Identität, einer Aufgabe des türkischen Protektorats in Zypern im Zuge der EU-Reformen und in

7 Innerhalb des sozialistischen und liberalen Spektrums fand diese Kampagne Verbreitung durch die Zeitung Taraf, die ehemalige Kommunisten, Trotzkisten, Liberale und weitere Personen, die offenbar aus Geheimdienst- und Polizeiquellen gespeist wurden (Aladağ 2013), unter ihrem Dach versammelte. In Teilen wurde die Kampagne auch durch die populär-wissenschaftliche Zeitschrift Birikim gestützt, in der Ahmet Insel regelmäßig publiziert. Siehe hierzu beispielhaft die Birikim-Ausgabe 163/164, die nach dem ersten Wahlsieg der AKP 2002 erschien, sowie die Ausgabe 256/257, die vor dem Verfassungsreferendum 2010 gedruckt wurde.

8 Zur Geschichte der ADD siehe Erdoğan (2001a).

einer kompletten Erosion der türkischen Identität durch die Aufnahme eines Dialogs mit Armenien über die Frage des Genozids an der armenischen Bevölkerung des Osmanischen Reichs münden würde (Baran 2008).

Während die AKP in den aufgeführten Fragen Verhandlungsbereitschaft signalisierte, stellte sie sich anders als ihre Vorläuferinnen aus dem Spektrum des politischen Islam nicht offensiv gegen den Laizismus, einzelne Vertreter wiesen bisweilen sogar jeden Bezug zum Islam zurück (Çavdar 2006). Sie präsentierte sich als konservativ-demokratische Kraft (Akdoğan 2004), die die Glaubensfreiheit für alle verteidige, insbesondere aber das Prinzip der politischen Regierung gegen einen »tiefen Staat« durchzusetzen versprach, woraus sie auch internationales Ansehen bezog.⁹ Mit dem »tiefen Staat« wurde die Existenz eines verdeckten Netzwerks in den staatlichen Institutionen behauptet, das parallel zur politischen Regierung bestehen sollte, deren legitime und legale Machtausübung es sabotierte.¹⁰ Tatsächlich gab es Hinweise auf das Bestehen eines solchen Netzwerks, doch die Verbindungen zwischen den einzelnen Akteuren aus Militär, Wissenschaft und Medien, die diesem Netzwerk angehören sollten, wurden nie stichhaltig belegt. Die Auffassung, dass die Massendemonstrationen in Verbindung zu diesem Netzwerk stehen und den Boden für einen militärischen Sturz der Regierung vorbereiten sollten, war nicht nur unter den liberalen Unterstützern der Regierung, sondern auch bei vielen neutralen Beobachtern, die einen kemalistischen Faschismus aufkommen sahen, verbreitet (Tuğal 2007). Mit der Veröffentlichung eines Memorandums vor der Präsidentschaftswahl, in dem allgemein zur Wahrung des Laizismus aufgerufen wurde, schien der Generalstab dem Ruf der Demonstrierenden zu folgen.¹¹ Der Aufruf wurde als Ultimatum an die Regierung interpretiert, von der Aufstellung Güls abzusehen und sich auf einen gemeinsamen Kandidaten mit der Opposition zu einigen. Die AKP beharrte auf ihrem Kandidaten Gül. Die von Tumulten im und dem demonstrativen Auszug der CHP-Abgeordneten aus dem Parlament begleitete Wahl Güls fand statt. Eine juristische Auseinandersetzung schloss unmittelbar an. Die CHP reichte eine Klage beim Verfassungsgericht gegen die Rechtmäßigkeit

9 Bis ins Jahr 2013 wurde die AKP auch in der internationalen Presse nahezu uneingeschränkt als demokratische Hoffnungsträgerin präsentiert (vgl. Berlinski 2017).

10 Der Begriff »tiefen Staat« wurde inflationär verwendet, um eine Verstrickung zwischen der nationalistischen und laizistischen Opposition, dem Militär, der Justiz und einem paramilitärischen Netzwerk anzuzeigen, das für die Ermordung kritischer Intellektueller wie Hrant Dink verantwortlich gemacht wurde. Die Auffassung prägte auch die internationale Berichterstattung zur Türkei. Siehe exemplarisch Niels Kadritzke (Kopftücher, Generäle und türkische Demokratie, 14.12.2007) und Wendy Kristianasen (Die Türkei denkt sich neu, 12.2.2010) in *Le Monde diplomatique*.

11 Das Memorandum wurde als »elektronisches Memorandum« (E-Memorandum) bekannt, da es auf der Website des Generalstabs veröffentlicht wurde. Siehe das Memorandum im Wortlaut bei Saracoğlu und Yeşilbağ (2015: 924).

der Wahl ein. Das Gericht erklärte die Wahl für ungültig und schuf mit seiner Begründung einen umstrittenen Präzedenzfall. Es schrieb die Anwesenheit von mindestens zwei Dritteln der Abgeordneten im Parlament bei einer Abstimmung als zwingend für die Beschlussfähigkeit vor, womit eine parlamentarische Sperrminorität geschaffen wurde, die durch den Auszug der Abgeordneten der CHP gegeben war. In Reaktion hierauf rief die AKP Parlamentswahlen aus, erlangte erneut eine parlamentarische Mehrheit und konnte ihr 2002er Wahlergebnis von 34 auf 46 Prozent erheblich steigern. Neben der CHP zog diesmal auch die Partei der Nationalistischen Bewegung MHP, die einen fanatischen türkischen Nationalismus pflegt, ins Parlament ein. Eine erneute Blockade der Präsidentschaftswahl war nicht mehr möglich, zusammen mit der MHP, die signalisierte, der AKP beizustehen, verfügte die Regierung über die vorgeschriebene parlamentarische Zweidrittelmehrheit. Gül wurde zum Präsidenten gewählt. Die Auseinandersetzung war damit aber noch nicht ausgefochten. Ein Staatsanwalt erhob Anklage gegen die AKP wegen Verstoßes gegen das laizistische Prinzip in der Verfassung und forderte ein Verbot der Partei und die Verhängung politischer Betätigungsverbote gegen prominente Vertreter der Partei: Strafmaßnahmen, von denen vier historische Vorläuferparteien der AKP bereits betroffen gewesen waren. Die Klageführung bezog als Beweismittel für einen Verstoß gegen den Laizismus auch ein Gesetz ein, das die Aufhebung des Kopftuchverbots an den Universitäten vorsah. Die AKP hatte nach der Präsidentschaftswahl im Jahr 2007 dieses Gesetz mit den Stimmen der MHP verabschiedet, das mit Bestätigung durch den Präsidenten Gül in Kraft trat. Hintergrund war die im Jahr 1997 erfolgte Intervention des damals noch von Generälen dominierten Nationalen Sicherheitsrats gegen ein regierendes konservatives Parteienbündnis, an dem eine Vorgängerpartei der AKP – die Wohlfahrtspartei RP – beteiligt war. Zur Bekämpfung der »anti-laizistischen Gefahr« wurde damals neben einer Reihe von Maßnahmen (Dufner 1998), die die öffentliche Förderung des Islam beschnitten, auch das Tragen eines Kopftuchs an Universitäten verboten. Das Verfassungsgericht verhängte 2008 eine Geldstrafe gegen die AKP wegen »anti-laizistischer Umtriebe«, aber kein Verbot. Bereits zuvor hatte das Gericht das Gesetz zur Aufhebung des Kopftuchverbots durch ein gesondertes Urteil wieder aufgehoben. Neben dem Memorandum der Armee und den juristischen Ermittlungen gegen die AKP wurde die Auffassung, es existiere ein »tiefer Staat«, der einen Putsch gegen die Regierung plane, durch die im Jahr 2007 aufgenommenen staatsanwaltlichen Ermittlungen gegen ein verdecktes Netzwerk bestärkt, das unter dem Namen Ergenekon bekannt wurde. Der damalige Ministerpräsident Erdoğan verbürgte sich persönlich für die Ermittler, die im Laufe von zwei Jahren zahlreiche Armeeoffiziere und Zivilisten wegen Planung eines Putschs verhaften ließen.

Die Frontstellung zwischen Teilen der CHP, des Militärs und der Justiz auf der einen und der Regierung auf der anderen Seite wurde als Bestätigung der These gesehen, dass in der Türkei ein Demokratiedefizit vorliege, dessen Beseitigung

zuallererst eine Abrechnung mit dem Kemalismus und dem »tiefen Staat« notwendig mache (vgl. Ciddi 2011; Saracoğlu/Yeşilbağ 2015: 914ff.). Die Initiatoren der Kampagne »Ja, aber nicht genug« nahmen an, dass die Verfassungsreform einen Schritt in diese Richtung darstelle. Als konkretes Zeichen führten sie eine im Paket enthaltene Gesetzesänderung an, mit der es möglich werden sollte, Armeeangehörige vor Zivilgerichten anzuklagen und den Generalstabschef des Putschs von 1980, Kenan Evren, persönlich vor Gericht zu stellen. Das Referendum wurde mit einem positiven Ergebnis für die Verfassungsänderungen entschieden. Die Regierung erhielt neue Befugnisse, die ihren Einfluss auf die höheren Justizbehörden ausweitete.¹² Eine trotzkistische Gruppe in den Reihen der Kampagnenträger hatte diese Einschränkung der Gewaltenteilung gar als erstrebenswert ausgelegt, da es der Demokratisierung diene.¹³

3.1.2 Autoritäre Rückverwandlungsthese

Der präsentierte geschichtliche Ausschnitt liefert einen Einblick in die ereignisreiche politische Entwicklung, auf deren Grundlage sich ein beträchtlicher Teil der liberalen Öffentlichkeit, darunter viele WissenschaftlerInnen, die Überzeugung bildete, die Regierung verfolge demokratische Absichten, die von den »etatistischen« Kräften sabotiert würden. Frühen Reformen im Zuge der EU-Annäherung wie der Rekonfiguration des Nationalen Sicherheitsrats und der partiellen Liberalisierung von Minderheitenrechten – in erster Linie Anerkennung der kurdischen Sprache –

12 Zu der Auffassung, dass die AKP mit der angestrebten stärkeren Kontrolle über die Behörden auch eine Liberalisierung erzielen werde, trug bei, dass sie zuvor die Eröffnung eines Strafverfahrens wegen »Herabsetzung der Republik und des Türkentums« auf der Grundlage des Paragraphen 301 an die Erlaubnis des Innenministeriums gebunden hatte. Staatsanwälte hatten den Paragraphen immer wieder herangezogen, um die Hinterfragung der offiziellen Staatsideologie, zu der insbesondere die Leugnung des Genozids an der armenischen Bevölkerung des Osmanischen Reichs gehört, der juristischen Verfolgung auszusetzen. Die politische Kontrolle über die Verfahrenseröffnung wurde als Aussetzung eines Mittels zur Unterdrückung der Meinungsfreiheit interpretiert. Doch aus rechtsstaatlicher Perspektive bedeutete diese Reform eine Kompetenzverschiebung von der Judikative zur Exekutive: Anstatt die Straftat per Gesetz aufzuheben und somit der Staatsanwaltschaft die Rechtsgrundlage zu entziehen, wurde die Aufnahme von Ermittlungen an den politischen Willen der Regierung gebunden.

13 Im August 2010 veröffentlichte die trotzkistische Partei DSIP (»Devrimci Sosyalist İşçi Partisi« – Revolutionäre Sozialistische Arbeiterpartei), die zu den entschlossensten Verfechtern der Kampagne gehörte, eine Erklärung mit dem Titel »Auf den Müll mit der Verfassung des 12. September« (gemeint war die Verfassung von 1982). Darin hieß es: »Wir werden Ja sagen bei dem Referendum, weil die Diktatur der Richter des Verfassungsgerichts und des Hohen Rats der Richter und Staatsanwälte mit diesen Veränderungen verhindert wird« (Übersetzung des Autors aus dem elektronischen Dokument »12 Eylül Anayasası Çöpe« vom 08.08.2010 im Archiv des Autors, das im Internet nicht mehr aufzufinden ist).

wurden ein hohes demokratisierendes Gewicht beigemessen. In Wirklichkeit verlief die politische Entwicklung in eine andere Richtung, die von der Unterstützergemeinschaft der AKP erst nach den Massenprotesten gegen die AKP im Sommer 2013, ausgelöst durch die Bebauungspläne für den Gezi-Park in Istanbul, wahrgenommen wurde. Die Regierung reagierte mit harten Polizeieinsätzen und repressiven Kampagnen gegen die Protestierenden. In der Folge wich die Erwartung einer Demokratisierung der These einer »autoritären Wende« (Özbudun 2014; Öniş 2015; Kalaycıoğlu 2015; Esen/Gumuscu 2016), die durch eine qualitativ neuartige Eskalation des Krieges mit der PKK ab 2015 bestärkt wurde, womit auch die Erwartung einer friedlichen Beilegung dieses Konflikts schwand. Von den besprochenen Vertretern der Kulturkampfthese ist Ahmet Insels Interpretation beispielhaft für die staatszentristische Reaktion auf diese Entwicklungen. Im Interpretationsrahmen Staat versus Gesellschaft verbleibend nahm Insel eine Umkehrung der Vorzeichen vor. Die AKP verkörperte nun alle autoritären Attribute, die zuvor dem Staat zugeschrieben waren. Die Partei sei etatistisch geworden, unterdrücke die Gesellschaft und sorge für die Kontinuität der autoritär-laizistischen Institutionen der Republik.¹⁴ Die »autoritäre Wende« der AKP auf dem Weg in einen »Totalitarismus« erklärte er mit der Machtkonzentration beim inzwischen zum Staatspräsidenten gewählten Erdoğan. Entsprechend nannte er die neue Regimeform personifizierend »Erdoğanismus«. Die konservative Mehrheitsbevölkerung sehe in Erdoğan einen Beschützer gegen die kemalistische Tradition, weshalb sie ihn weiterhin unterstütze. Die Religiosität dieser Bevölkerung, die er 2003 als eine Form des religiösen Patriotismus gefasst hatte, thematisierte er nun als einen exkludierenden und unterdrückerischen sunnitischen Nationalismus, dessen Wurzeln er im Osmanischen Reich liegen sah. Die AKP sah Insel auf dem Weg, die gesamte Gesellschaft zu islamisieren (Insel 2014; 2015; 2016a; 2016b).

Damit entstand eine Interpretation, die bedeutet, dass etwa 85 Prozent der wahlberechtigten Bevölkerung, die bei den Parlamentswahlen im Jahr 2015 für die CHP, die MHP oder die AKP stimmten, sich auf der Seite des Staates gegen die Gesellschaft positioniert hatten, da die CHP und die MHP schon zuvor dem Staat zugerechnet worden waren. Der Staat expandierte und umschloss nun auch die AKP, die bis dahin für das Volk oder die Gesellschaft gestanden hatte; die Gesellschaft, die als *reale Größe* konzipiert eine unterdrückte Majorität – das »Volk« – darstellte, schrumpfte zu einer unterdrückten Minorität. Gleichzeitig wendete sich der nahezu hundert Jahre alte Kulturkampf, den die Kemalisten gegen das »Volk«

14 Der Schwenk von Insel ist exemplarisch für eine ganze Reihe von Autoren, darunter auch Cizre (2017), die eine Absorption der AKP in den Kemalismus behauptet. Siehe kritisch Deniz Yıldırım: Yoksa liberaller Kemalist mi? [Sind die Liberalen etwa Kemalisten?], in: İleri Haber, 06.11.2014, <https://ilerihaber.org/yazar/yoksa-liberaller-kemalist-mi-30399.html> (Abruf am 11.10.2018).

geführt hatten, auf einmal gegen sie. Von den besprochenen Autoren wendete sich Yavuz ähnlich wie Insel der Person Erdoğan zu und fokussierte den Machtkampf mit dem Gülen-Netzwerk als Austragung einer inner-islamistischen Rivalität (Yavuz/Koç 2016). Die AKP hatte nach einem Putschversuch im Juli 2016, der mutmaßlich durch das lange Zeit mit ihr verbündete Netzwerk angeführt wurde, dauerhaft den Ausnahmezustand über das gesamte Land verhängt. Mit dem Ausnahmezustand wurde der Präsident ermächtigt, per Dekret zu regieren, womit die nachfolgende Einführung des Präsidialsystems per Referendum, mit dem die weitgehende Gewalteneinheit in der Verfassung verankert wurde.¹⁵

Die einst prominente These einer demokratisierenden Wirkung des Neoliberalismus und des Parlamentarismus, mit der der Autoritarismus zurückgedrängt und der kemalistische Kulturmampf beendet werden sollten, wurde nach 2013 stillschweigend beiseitegelegt. Weshalb die normalisierenden und demokratisierenden Dynamiken, die mit Begriffen wie »Neue Türkei« und »stille Revolution« belegt worden waren, nicht gewirkt hatten, blieb unreflektiert. Die Frage, warum die Religion »wieder« zu einem kulturmampferischen Mittel der Politik geworden war, wurde mit dem Machtwollen einer Einzelperson oder mit inner-islamistischen Rivalitäten erklärt. In Bezug auf die von dieser Arbeit verfolgte Frage besteht die auffälligste Veränderung bei der autoritären Rückverwandlungsthese darin, dass die Rolle der Religion für das politische Projekt der AKP nicht mehr im Verhältnis zur Bourgeoisie thematisiert wurde. Der Unternehmerverband MÜSİAD beziehungsweise die anatolische Bourgeoisie, die das »demokratische« Projekt der AKP begründeten, rückten mit Einsetzen der »autoritären« Phase aus dem Blickfeld.

3.1.3 Kritik der Kulturmampfthese

Die empirischen Auslassungen und konzeptionellen Unstimmigkeiten in der Kulturmampfthese sind so zahlreich, dass eine umfassende Kritik der eigenständigen Rekonstruktion der politischen Geschichte unter der Fragestellung nach der Rolle der Religion im politischen Projekt der AKP vorgreifen würde. Da diese Rekonstruktion erst nach der Diskussion der gesamten Forschungsliteratur erfolgen wird, werden an dieser Stelle nur einige zentrale Punkte zusammengefasst.

An erster Stelle ist anzuführen, dass der Befund einer Demokratisierung nicht an demokratietheoretisch begründeten Kriterien orientiert war (vgl. Yıldızoglu 2009). Eine Reihe von Reformen, die eine Erosion der Gewaltenteilung und von Bürgerrechten erzielten, wurden ausgeblendet. Bereits 2004 richtete die AKP mit Sondervollmachten ausgestattete Gerichte ein, 2005 verabschiedete sie ein re-

15 Zum gescheiterten Putschversuch siehe Esen/Gumuscu (2017).

striktives Strafrecht und 2006 verschärfe sie die »Terrorbekämpfungsgesetze«.¹⁶ In dieser frühen Periode, als die »Demokratisierung« auf dem Weg in die EU die vermeintlich größten Fortschritte machte, setzten der Aufbau eines »Polizeistaats« (Aydin 2012) und die Etablierung einer regierungskonformen politischen Justiz ein (Göktaş 2012).¹⁷ Auch die Massenprozesse gegen Offiziere, Wissenschaftler, Journalisten und weitere Zivilisten im Rahmen der Ergenekon- und Balyoz-Verfahren, die wegen angeblicher Putschplanungen eröffnet wurden, wurden jenseits rechtsstaatlicher Prinzipien geführt.¹⁸ Dass die AKP den harten Kern des sogenannten Etatismus – Institutionen des »12. September-Regimes« wie den Hochschulrat YÖK, der nach dem Putsch von 1980 zur Kontrolle des Personals und der Lehrpläne an den Hochschulen eingeführt worden war – unberührt ließ, sich stattdessen alle Behörden unterordnete, wurde als notwendiges Übel bei der Bekämpfung des »tiefen Staats« gerechtfertigt. Dass die AKP schon 2011 für sechs Monate die Praxis des Regierens per Dekret ausübte, womit sie das Parlament als gesetzgebende

-
- 16 Der damalige Innenminister der AKP-Regierung formulierte die Ausrichtung der seit Anfang 2009 enorm ausgeweiteten Repression, die als »Terrorbekämpfung« bezeichnet wurde, folgendermaßen: »Die Aktivitäten der Terrororganisation beschränken sich nicht auf hinterhältige Angriffe in den Bergen und Hügeln, den Städten, Straßen und Gassen. Sie berühren weitere Aspekte. Es gibt psychologischen Terror, wissenschaftlichen Terror. Der Terror hat einen Hinterhof. Es gibt Terrorpropaganda, die Bemühung, ihn unschuldig, vernünftig und gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Manche sehen diesen Aufbau nicht, übersehen ihn. Wieder andere unterstützen den Terror, indem sie verdrehen, Gründe erfinden, rationalisieren, Bilder malen, Gedichte und Kolumnen schreiben. Damit nicht genug. Sie machen den Soldaten und den Polizisten, die den Terrorismus bekämpfen, zum Thema ihrer Kunst, ihres Schaffens und versuchen sie so, zu demoralisieren«. Innenminister İdris Naim Şahin, in: Radikal, İçişleri Bakani'ndan yeni terör tarifleri [Neue Terrordefinitionen vom Innenminister], 26.12.2011.
- 17 Die Strafrechtsreform und Änderungen der Definition von Terrorismus ebneten den Weg, oppositionelle Regungen jedweder Art mit Terrorismus in Verbindung bringen zu können. Die Einrichtung von Gerichten mit Sonderbefugnissen ermöglichte eine weitgehende Einschränkung des Rechts auf Verteidigung, parallel dazu eine Ausweitung richterlicher und staatsanwaltlicher Befugnisse. Die Justiz konnte gegen politische Gegner der Regierung nach dem Prinzip des »Feindstrafrechts« (Göktaş 2012) agieren, wonach die Angeklagten nicht als Staatsbürger ausgestattet mit bestimmten Rechten, sondern als Staatsfeinde betrachtet wurden. Massenverhaftungen von politischen Oppositionellen und Regierungskritikern, Demonstrations- und Versammlungsverbote standen auf der Tagesordnung. So wurden zwischen 2005 und 2012 insgesamt etwa 70.000 Personen vor den mit Sondervollmachten ausgestatteten Gerichten angeklagt. Der Ablauf von Strafprozessen, das Fehlen belastbarer Beweise, geheimdienstliche Ermittlungsmethoden legten nahe, dass viele »Straftaten« Erfindungen der Behörden waren (Saymaz 2013: 40ff.). Schon 2012 befanden sich in der Türkei mehr Journalisten in Gefängnissen als in China und Iran zusammen (Dani Rodrik, Turkey's miscarriage of justice, in Washington Post, 21.09.2012).
- 18 Siehe ausführlich zum Prozesshergang und der Rolle des Gülen-Netzwerks die Web-Dokumentation balyozdavasivegercekler.com des Wissenschaftlers Dani Rodrik, der auf der Grundlage akribischer Recherchen Widersprüche und Fälschungen in der Anklage offenlegt.

Instanz, somit auch die Möglichkeiten der parlamentarischen Opposition zur Beratung und Kontrolle der gesetzgeberischen Tätigkeit außer Kraft setzte, wurde nicht reflektiert. Per Dekret entließ die Regierung missliebiges Personal aus der Verwaltung, das noch vor ihrer Regierungszeit ernannt worden war. Die Möglichkeit solchen Vorgehens wurde 1971 nach einer militärischen Intervention in die Verfassung eingeführt und nach dem Militärputsch von 1980 bekräftigt. Die AKP machte von diesem Mittel ungeachtet ihrer Kritik am Militärputsch Gebrauch (vgl. Babacan 2013). Die nicht mehr mit der Bekämpfung des Kemalismus erklärbare Blockadehaltung der AKP bei der Senkung der Zehn-Prozent-Sperrklausel, durch die die demokratische Repräsentation im Parlament eingeschränkt worden war, wurde als Schönheitsfehler interpretiert (vgl. Iğsız 2013).

Als zweiter Punkt ist anzuführen, dass die eindeutige Frontstellung, die zwischen dem Militär und der CHP auf der einen und der AKP auf der anderen Seite zu bestehen schien, gerade bei den wenigen, eine demokratische Tendenz aufweisenden Reformen nicht gegeben war. So kann die Machtverschiebung im Nationalen Sicherheitsrat, wodurch das Stimmengewicht der Generäle im Rat reduziert wurde und die gewählte Regierung eine Mehrheit erhielt, als Demokratisierung gewertet werden. Damit verfügte das Militär über keine legalen Mittel mehr, entscheidend in politische Prozesse zu intervenieren. Doch wurde diese Entscheidung aus dem Jahr 2003 wie auch die Gesamtheit der EU-Reformen bis zur Aufnahme von Beitrittsgesprächen im Jahr 2005 von der kemalistischen Opposition mitgetragen. Auch die vorsichtige Anerkennung der kurdischen Realität und die Aufhebung des seit den 1980er Jahren bestehenden militärischen Ausnahmezustands in den überwiegend kurdisch besiedelten südöstlichen Provinzen wurde vor AKP-Zeiten als Reformvorhaben erarbeitet und mit Zustimmung der CHP verabschiedet. Dass die ultra-nationalistische MHP sich bei umstrittenen Gesetzesvorhaben und politischen Kreuzungspunkten – Aufhebung des Kopftuchverbots, Wahl des Präsidenten 2007 – auf der Seite der AKP positionierte, passte ebenfalls nicht in die Zweiteilung der politischen Landschaft, in der die MHP als entschiedene Gegenspielerin der AKP dargestellt wurde. Auch in Bezug auf die politische und ökonomische Frontstellung zwischen dem Militär – identisch gesetzt mit dem Staat – und dem Neoliberalismus – identisch gesetzt mit dem Markt – wurde ein Zerrbild geschaffen. Die Installierung des neoliberalen Modells wurde vom Militär nach Aufforderungen aus der Bourgeoisie gegen den Widerstand aus den werktätigen Klassen durchgesetzt und noch in den 2000er Jahren von den vermeintlich etatistischen Parteien (DSP, MHP) vorangetrieben, die keinen programmatischen Widerspruch zum neoliberalen Modell formulierten. Einzuwenden ist schließlich, dass der sunnitische Islam wie auch die islamistische Bewegung im Verlauf der Republikgeschichte keinesfalls pauschal unterdrückt und marginalisiert wurden. Wie in der späteren Rekonstruktion der politischen Geschichte noch ausführlich dargestellt sein wird, ist der sunnitische Islam vielmehr seit Gründung der Republik

institutionell etabliert, seine Stellung wurde insbesondere im Zuge von Militärinterventionen stetig ausgebaut.

Eine Reihe konzeptioneller Widersprüche ist als dritter Kritikpunkt anzuführen. Mit der Verschiebung der AKP auf die Seite des Staates wurde die Partei ohne Begründung von ihrer Klassenbindung gelöst. Die Bourgeoisie wurde aus der politischen Gleichung entfernt und durch den vagen Begriff Gesellschaft ersetzt, die nun die liberale Gegenseite der »autoritären« AKP bildete. Sowohl in dieser Verschiebung als auch in der vormaligen Definition der »liberalen« AKP als einzige Repräsentantin der Gesellschaft oder des Volks wird erkennbar, dass mit der Verwendung des Begriffs Gesellschaft trotz gegenteiliger Aussagen nicht das Bemühen verbunden war, eine real existierende soziale Größe zu fassen, die sich aus verschiedenen Klassen, Gruppen oder Akteuren zusammensetzt, die politisch und kulturell-ideologisch unterschiedlich verfasst sind, sondern eine normative Einheit konstruiert wurde, die gegenüber dem Staat per se als liberal gekennzeichnet wurde. Im Widerspruch zur Feststellung kultureller Pluralität, die die Türkei kennzeichnete, wurde der Gesellschaft zugleich eine statische und ursprüngliche kulturelle Identität (anatolisch, muslimisch) zugeschrieben, die sich über ein Jahrhundert dem unterdrückerischen Zugriff der Politik (Kemalismus, Etatismus) widersetzt habe. Suggeriert wurde ein kultureller Stillstand Anatoliens, wo erst in jüngster Zeit unter der Einwirkung des Neoliberalismus Bewegung entstanden sei, die eine liberale Bourgeoisie hervorgebracht habe. Eine in diesem Rahmen vorgenommene Setzung des Konzepts bestand darin, den Islam als immer schon vorhandene und einheitliche kulturelle Größe anzunehmen. Die prozesshafte Entwicklung von kulturellen »Werten« oder »Identitäten« wurde durch die Benennung »anatolischer Werte« negiert. Schließlich wurde in Widerspruch zum vorausgehenden Konzept, in dem der Neoliberalismus und die politische Entwicklung unter der AKP dynamisch aufeinander bezogen wurden, der Machtwille einer Einzelperson als bestimmender Faktor in die Analyse eingeführt, um das Scheitern der zuvor vorgebrachten Demokratisierung zu begründen. Das Einführen eines Machtwillens frei von allen gesellschaftlichen Anbindungen ersetzte eine widersprüchliche Theorie durch theoretische Willkür.¹⁹

Durch das Bemühen, alle Aspekte der politischen Geschichte in einen Gegen- satz zwischen autoritärem Staat und liberaler, nach Freiheit strebender Gesellschaft zu zwängen, wurde der institutionelle Aufbau eines tendenziell totalitären Regimes übersehen, bestimmte kulturelle Elemente als Repräsentationen einer kulturellen Essenz idealisiert und historische Verläufe wie die Beziehungsge-

19 In der Annahme einer autoritären Rückverwandlung wird der »methodologische Individualismus«, der gesellschaftliche Dynamiken aus individuellen Motiven hervorgehen sieht, als leitende Perspektive des staatszentristischen Ansatzes sichtbar. Zur Kritik des »methodologischen Individualismus« in der Türkeiforschung siehe Galip Yalman (2009: 39ff.).

schichte zwischen Militär, Neoliberalismus und Religion verzerrt dargestellt. Vor diesem Hintergrund kann eine erste Schlussfolgerung gezogen werden: Die sachlichen Mängel und konzeptionellen Widersprüche der Kulturkampfthese stehen in einem Zusammenhang zur Politik der AKP. Es bedurfte eines enormen Aufwands, eine Demokratisierung vorzutäuschen, während das Gegenteil stattfand. Zur Bewältigung dieser Aufgabe gelang es der AKP, zahlreiche Intellektuelle in eine »PR-Kampagne« (Uzgel 2009) einzubinden, die auf einen Gründungsdiskurs der Partei aufbaute, der darauf ausgelegt war, Skeptiker zu überzeugen, dass sie sich von Zielen der islamistischen Bewegung abgewandt hatte, zu denen die Be seitigung der Demokratie, die Abkehr vom Westen und die Etablierung eines islamistischen Regimes gehörten (Saraçoğlu 2011; Yıldızoğlu 2009). Autoritäre Entwicklungen schon in den ersten Jahren der AKP wurden unter Wahrnehmung der zweckgebundenen Freiheit, Kritik am Kemalismus – insbesondere am Militär – üben zu können, bagatellisiert oder übersehen (Güney 2009). Für die Reproduktion der staatszentristischen Kritik in Übereinstimmung zu ihren Zielen stellte die AKP auch materielle Möglichkeiten – bspw. zahlreiche Jobs für liberale Intellektuelle in regierungsnahen Medien – zur Verfügung (Aladağ 2013; Savran 2015). Als die kentalistischen Oppositionszentren zur AKP in den staatlichen Behörden nachhaltig geschwächt waren, nahm die Bedeutung der Kritik am Kemalismus aus Sicht der AKP ab. Die staatszentristische Kritik und ihre intellektuellen Träger wurden von der AKP fallen gelassen.

Der Befund einer »autoritären Wende« steht in der Folge dieses Fallengelassen werden. Entgegen der angeführten Evidenz wurde weiter darauf beharrt, dass die AKP sich einst auf dem Weg einer Demokratisierung befand. Eine Reflektion der theoretischen Überzeugungen, die die Vortäuschung einer Demokratisierung beförderten, ist damit verhindert worden. In Auseinandersetzung mit diesem theorie-politischen Manöver folgt im nächsten Schritt ein Exkurs zum theoretischen Unterbau des Staatszentrismus, mit dem dargelegt werden soll, dass die Analyse des politischen Geschehens an theoretisch angeleiteten und tief in der Türkeiforschung verankerten Irrtümern orientiert war, die die Erwartungen und Wahrnehmungen selektiv determinierten.

3.1.4 Exkurs zum theoretischen Unterbau der Kulturkampfthese: Die Autoritäre Staatstradition

Die der Kulturkampfthese zugrunde liegenden theoretischen Überzeugungen bildeten die Voraussetzung dafür, dass die Öffentlichkeitsarbeit der AKP greifen, die Einbindung der liberalen Intellektuellen gelingen und der Demokratisierungsdiskurs im In- und Ausland dominant werden konnte. Die politische Entwicklung wurde unter der Prämisse einer modernisierenden und liberalisierenden Wirkung der Ökonomie (Neoliberalismus, Markt) auf Politik (Staat) und Kultur (Religion) in

terpretiert. Diese Auffassung gründete auf einem Paradigma der Türkeiforschung, das als *These von der autoritären Staatstradition* (vgl. Hoşgör 2008) oder *These vom starken Staat* (Heper 1985 u. 1992; vgl. Dinler 2003; Güngen/Erten 2005) ausformuliert worden ist.²⁰ Die These findet sich in den Gesellschafts-, Geschichts- und Rechtswissenschaften wieder und prägt die Diskurse verschiedener intellektueller Strömungen und Parteien des Landes.²¹ Sie definiert Koordinaten der nationalen Geschichte und stellt eine politische Perspektive her, an die gesellschaftliche Akteure anknüpfen können, um für ihre Ziele zu werben und Bündnisse zu schmieden. Zwei ineinander greifende theoretische Konstruktionen liegen ihr zugrunde. Erstens wird der Staat als eine aus sich selbst heraus begründete Entität begriffen, der gesellschaftliche Akteure oder Sphären gegenübergestellt sind. Zweitens werden westliche Idealtypen konstruiert, die die Vergleichsfolie für die Analyse der Geschichte der Türkei bilden.

Eingebettet ist die These in einen auf Max Weber zurückgehenden theoretischen Ansatz (vgl. Balaban 2013). Die Vorgehensweise entspricht in ihren Grundzügen der von Theda Skocpol unter dem Begriff »staatszentristisch« zusammengefassten theoretischen Perspektive (Skocpol 1985; vgl. Dinler 2003: 32f.). Die Grundannahme ist, dass der Staat über eine eigene Rationalität verfügt und über den gesellschaftlichen Gruppen stehend eigene Ziele verfolgt. Übertragen auf die Türkei ist mit diesem Ansatz verbunden, die Geschichte in der Regel aus der Perspektive eines Kampfes zwischen dem »autoritären Staat« und den über die Produktionsmittel verfügenden Klassen zu interpretieren. Letztere werden mitunter in Beziehung zu zumeist nicht näher bestimmten Gruppen wie Eliten, Notabeln und religiöse Führer gestellt, die sich gemeinsam von der Unterdrückung eines staatlichen Zentrums zu befreien suchen. Gesellschaft wird in der Regel als Containerbegriff verwendet, der diese Gruppen integriert. Die Bauern- und Arbeiterschaft, auch das Kleinbürgertum werden zumeist als passive Bevölkerungsmasse – als Volk – gefasst.

Aus der staatszentristischen Perspektive erscheint die gesamte Geschichte seit Bestehen des Osmanischen Reichs als fortwährende Reproduktion der »autoritären Staatstradition«. Manche Autoren führen diese gar auf das Byzantinische Reich zurück und behaupten eine 2000-jährige Tradition (vgl. Çağlar 2003: 70). In Anlehnung an Webers Typen legitimer Herrschaft wird das Osmanische Reich als patrimonialer Staat begriffen, in dem der Sultan den Staat repräsentierte und als

²⁰ Eine qualitative Inhaltsanalyse von 173 englischsprachigen sozialwissenschaftlichen Artikeln und Konferenzvorträgen, die im Zeitraum 2002-2009 zur türkischen Politik erschienen, ergab eine deutliche Dominanz dieses Ansatzes (Hoşgör/Özel 2010).

²¹ Zur Verbreitung dieser These im linken politischen Spektrum der 1960er Jahre und ihrer politischen Folgen siehe Ulus (2011: 74ff.).

alleiniger Herrscher willkürlich die ökonomischen Beziehungen dominierte. Anders als im Westen habe der osmanische Staat die Herausbildung einer Bourgeoisie und die Akkumulation von Kapital verhindert (vgl. Dinler 2003: 19ff.). Diese Struktur habe sich auch nach dem Übergang vom Osmanischen Reich zur Republik gehalten, indem die Bürokratie sich fortan an die Stelle des Sultans setzte und als eigenständige Gruppe Interessen entwickelt habe, die sie mit denen des Staates gleichsetzte (Keyder 1987). Mit Gründung der Republik wird der Kemalismus zum neuen Träger der »Staatstradition« erklärt und zur Chiffre für den Staat erhoben, der die Gesellschaft beherrscht (Kazancigil 1981). Die Gründungsgeschichte wird als eine »Revolution von oben«, als die Etablierung eines Staatswesens durch die Nachahmung eines westlichen Entwicklungswegs unter der Führung einer einzigen Person – des Armeeoffiziers Mustafa Kemal, der später den Nachnamen Atatürk (Ahne der Türken) erhielt – und einer ihm ergebenen Bürokratie beschrieben, ohne dass es zuvor einen Wandel in den gesellschaftlichen Machtbeziehungen gegeben haben soll (Trimberger 1978).

Mit der Patrimonialismus-These eng verknüpft ist das Begriffspaar Zentrum-Peripherie, das von Şerif Mardin in den 1970er Jahren in die Türkeiforschung eingebbracht wurde (Mardin 2006a). Mit dem Begriffspaar wird die Trennung von Staat und Gesellschaft in zwei voneinander geschiedene und miteinander im Konflikt stehende Sphären oder Akteure für die politische Analyse operationalisiert. Der Staat als autonomer und eigenwilliger Akteur wird als bürokratisches Zentrum vorgestellt, das die gesellschaftliche Peripherie beherrscht. Die Dominanz des Staates in der Türkei wird als derart ausgeprägt aufgefasst, dass er seine Interessen über die seiner Staatsbürger stelle und ein »social engineering« Projekt von oben ohne jegliche gesellschaftliche Legitimationsquelle verfolge. Hervorzuheben ist die entschieden vorgebrachte Auffassung einer ideengetriebenen Entwicklung. Mardin bestimmt als zentrale Triebfeder der Geschichte einen Staatsgeist, der als bürokratischer Code sich der regierenden Akteure bemächtigt und ihnen die »Stärkung des Zentrums« als Staatsziel auferlegt (ebd.: 311f.).

Andere Autoren lokalisieren den Antrieb der Geschichte in einem innerhalb der Bürokratie ablaufenden Lagerkampf um das Ziel, wie das »Staatswohl« zu verfolgen sei. Die Entstehung der Bourgeoisie und die Einführung des Kapitalismus werden als eine Notlösung beschrieben, die von einem Teil der Bürokratie im Zuge der Republikgründung ergriffen wurde, um ihr eigenes Überleben zu sichern (Keyder 1987: 59). Die Bürokratie sei gezwungen gewesen, den Kapitalismus ohne bürgerliche Revolution einzuführen, da es den genuinen Träger der Revolution – die Bourgeoisie – noch nicht gegeben habe. Erst danach habe die Bürokratie eine »Ersatz-Bourgeoisie« geschaffen, die jedoch im Gegensatz zu ihren Pendants im »Westen« nicht für bürgerliche Freiheiten eintrat (ebd.: 54). Die Bourgeoisie sei korrumptiert oder schwach geblieben, habe dem Staat im Gegenzug für dessen »Geburtshilfe« Treue gezeigt und »für das Privileg, Geld zu scheffeln, auf das Recht

verzichtet, eine Zivilgesellschaft zu gründen« (ebd.: 82, Übersetzung E.B.; ähnlich argumentiert Mardin 1980: 235). Die Hervorbringung einer Zivilgesellschaft als autonomen Bereich der Freiheiten außerhalb des Staates wird ab den 1980er Jahren als genuine Aufgabe der Bourgeoisie beschrieben (Belge 1998). Der Begriff Zivilgesellschaft betonte unter dem Eindruck des Militärputschs von 1980 das Zivile gegenüber dem Militärischen und gestattete es, nationalistische und islamistische Parteien als zivilgesellschaftliche Kräfte zu definieren. Die theoretische Definition war mit der politischen Strategie verbunden, diese Parteien als demokratische Bündnispartner gegen das Militär (Staat) zu bestimmen (vgl. Çağlar 2000: 80ff.). Dass die »künstlich geschaffene« türkische Bourgeoisie die von den Autoren einer Bourgeoisie zugeschriebenen Aufgaben nicht erfüllte, sich an verschiedenen Kreuzungspunkten – Übergang in ein Mehrparteiensystem in den 1950ern, im Zusammenhang mit dem Militärputsch 1980 – nicht für liberale und »zivilgesellschaftliche« Ziele, sondern für ihren Profit und die Bekämpfung der Arbeiterbewegung einsetzte, wird als Preisgabe der historischen Mission thematisiert (Keyder 1987: 225f.; Buğra 1994: 120f.). Im gleichen Zusammenhang wird behauptet, der »türkischen« Bourgeoisie mangele es an unternehmerischem Geist und an einem Streben nach großen Taten. Sie sei ängstlich, opportunistisch und suche immer die Nähe zur Bürokratie (Heper 1987: 103).

Ihre empirische Plausibilität bezieht diese Auffassung aus der Entwicklungsgeschichte der Bourgeoisie im Westen, von der angenommen wird, dass sie als demokratische, nach allgemeiner Freiheit und Gleichheit strebende Bewegung und »allein« durch ökonomische Aktivitäten, ohne Zugriff auf politische Mittel emporgekommen sei (Buğra 1994: 20, 132; Buğra 1998). Das Konstrukt eines freien Marktes, der außerhalb des Staates sich entwickelt, bildet in der staatszentristischen Literatur das ökonomische Pendant zur Zivilgesellschaft. Dem »patrimonialen« türkischen Staat wird vorgehalten, dass er zwecks Verfolgung eigenständiger Ziele permanent in die Ökonomie eingreife (vgl. Dinler 2003: 41f.). Das vorherrschende Grundverständnis vom »Staat im Westen« besagt, dass dieser Ausdruck eines unternehmerischen Geists, begrenzt auf eine rationale und funktionale Administration sei, deren Aufgaben rein technischer Natur seien. Entsprechend werden polit-ökonomische Entwicklungen immer aus der Perspektive einer Abweichung von der »westlichen« Norm betrachtet. Großbritannien und Frankreich werden zumeist als idealtypische Vorbilder herangezogen. Einer in diesen Ländern »aus eigener Kraft« entstandenen Bourgeoisie wird eine Dritte-Welt-Bourgeoisie gegenüber gestellt, die im Rahmen nachholender Industrialisierungsprojekte und unter dem Druck internationaler Konkurrenz durch staatliche Intervention und Protektion geschaffen wurde (Buğra 1994: 20, 132).²² Mit Referenz auf den Westen

22 Diese Auffassung über die Entwicklung von Klassen schließt an eine breitere Literatur über sogenannte Dritte-Welt-Länder an, in denen die Bourgeoisie im Gegensatz zur west-eu-

wird schließlich eine zweite Auffassung vom Staat vorgebracht, der unter die Kontrolle der Bourgeoisie gerät und sich dabei von einer eigenständigen Macht zu einem neutralen Apparat verwandelt (Keyder 1987: 76, 118, 125ff.). Der angenommene Wandlungsprozess, der theoretisch nicht nachvollzogen wird – wie kann es sein, dass ein handelndes Wesen (bürokratisches Staatssubjekt) sich in einen neutralen Apparat verwandelt? –, wird als demokratisch-liberaler Normalzustand bürgerlicher Entwicklung vorgestellt.

Als analytischer Ausgangspunkt dieser Konzeption kann die Idee eines idealen Klassenbewusstseins ausgemacht werden, das einen spezifischen und kohärenten Inhalt aufweist, der im Fall der Bourgeoisie im Liberalismus bestehen soll. Infolgedessen werden die Etablierung von Markoliberalismus, politischem Liberalismus und Rationalismus als makelloser Ausdruck einer vollständig entwickelten, unabhängigen Bourgeoisie begriffen. Der Normalzustand einer Klassengesellschaft wird als Endprodukt eines Klassensubjekts konzipiert, das im Laufe seiner teleologischen Entwicklung bestimmte Werte und Normen hervorbringt (vgl. kritisch Poulantzas 1967). Das gleiche Entsprechungsprinzip wird auf die Kultur angewandt, die normativ von einem vorgestellten, idealen Klassensubjekt abgeleitet wird. Bürgerliche Kultur wird mit Konzepten wie Aufklärung, Rationalität, Fleiß, Individualität, Risikobereitschaft, Vermittlungs- und Kompromissfähigkeit als ideologiefrei beschrieben. Während in der Türkei ein von einer Elite aufgesetzter, künstlicher und deshalb autoritärer »Nationalismus von oben« vorherrsche, bestünden in der »Ersten Welt« ursprünglich gewachsene »Nationalismen von unten« (Keyder 1997), die als konfliktfrei vorgestellt werden.

Am staatszentristischen Ansatz sind im Hinblick auf die empirische Darstellung sowohl der Geschichte des Osmanischen Reichs und der Türkei als auch der »westlichen« Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und bürgerlichen Revolution sowie ihrer Theoretisierung eine Reihe von Einwänden anzubringen.²³ Ein zentraler Kritikpunkt ist, dass mit dem Beharren auf einem bürokratischen Eigensinn – in gesteigerter Form reduziert auf einen einzigen Potentaten – systematisch die gesellschaftlichen Akteure übersehen werden, die untereinander um politische Veränderung ringen. Dieser Einwand setzt bereits an der Frage nach der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel im Osmanischen Reich und dessen politischen Aufbau an. Entgegen der staatszentristischen Reduktion auf den alles bestimmenden Sultan stellte das Reich ein komplexes politisches Gebilde dar, in dem verschiedene Produktions- und Besitzverhältnisse nebeneinander existierten

ropäischen Geschichte keinen ökonomischen, sondern einen politischen Ursprung habe (Evans/Rueschemeyer 1985; Boone 1994).

23 Eine ausführliche Kritik dieser Literatur leisten mit unterschiedlichen Schwerpunkten Utku Balaban (2013), Gazi Çağlar (2000), Demet Dinler (2003) und Sungur Savran (1985 u. 2010).

und in dem sich mehrere Machtzentren herausbildeten. Die schrittweise und langwierige Transformation des Reichs in einen Nationalstaat und der Übergang in die kapitalistische Produktionsweise geschah unter dem Druck einer über das Reich verteilten Händlerklasse, die zusammen mit einer ab dem 18. Jahrhundert neu entstehenden Klasse von Großgrundbesitzern auf die Zentralisierung der Staatsmacht drängte, um gegen politisch wie militärisch überlegene Gegner in der globalen Konkurrenz bestehen zu können (Aytekin 2015a: 47f.; Aytekin 2015b: 58f.; Savran 2014). Für das 20. Jahrhundert ist die Herausbildung verschiedener Fraktionen, die unterschiedliche Ideologien, Programme und Maßnahmen zur Verwirklichung ihrer Entwicklungsziele vorbrachten und auf unterschiedliche Weisen auf die Bürokratie einwirkten, aus verschiedenen Perspektiven erforscht worden (Gürel 2014). Mit Blick auf die Republikgründung kann aufgezeigt werden, dass zwischen zwei Fraktionen der besitzenden Klassen ein Disput zwischen den Polen einer Liberalisierung und der direkten Lenkung der Kapitalakkumulation stattfand, während Einigkeit bei der Frage der Herstellung der allgemeinen Bedingungen der Kapitalakkumulation unter anderem durch die Schaffung des freien Arbeiters bestand (Boratav 1987; Şener 2015: 214; Toprak 1982). Auch für die nachfolgenden Perioden können Fraktionskämpfe als Hintergrund politischer Konflikte ausgemacht werden (Ahmad 1993: 121ff.; Savran 2002).

Der staatszentristische Ansatz übersieht ferner, so ein zweiter zentraler Kritikpunkt, dass die Bourgeoisie nicht passive und mutlose Begleiterin, sondern treibende Kraft autoritärer Projekte zur Umsetzung ihrer Entwicklungsziele war, wie im Zusammenhang mit dem Militärputsch von 1980 noch ausführlicher dargestellt wird (Yalman 2002; ders. 2009: 308ff.). Der staatszentristische Ansatz sperrt sich der empirischen Evidenz, obwohl diese auch in seinen Leitwerken durchscheint (Keyder 1987: 198f., 225f.; Buğra 1994: 120f.), indem er die Verbindung zwischen politischen Projekten und Klassen auf der Basis einer Idealvorstellung herstellt. Sobald die AutorInnen feststellen, dass die Bourgeoisie autoritäre Ziele verfolgt oder unterstützt, schreiben sie dies dem verzerrenden und korrumpernden Einfluss des Staates zu.

Ein dritter Kritikpunkt lautet, dass Kämpfe der arbeitenden mit den besitzenden Klassen – zur Intensivierung, Verbesserung oder auch Aufhebung der politischen und ökonomischen Bedingungen der Ausbeutung – ausgeblendet werden (vgl. Dinler 2003). Die empirische Blindheit gegenüber sozialen Kämpfen ist an die Perspektive gebunden, Klassen nicht in Relation zueinander, sondern zum Staat zu bestimmen (vgl. Balaban 2013). Die Reproduktionsgrundlage der Bourgeoisie wird nicht im Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit, sondern in der Herstellung einer Zivilgesellschaft und eines freien Marktes gesehen. Da subalterne Klassen bei der Umsetzung dieser Ziele keine eigenständige Rolle spielen, sind sie in den Analysen nicht oder kaum sichtbar. Ihren Platz in der Geschichte erhalten sie nicht als Antagonisten der besitzenden Klassen, sondern unspezifisch als »Volk«, das mit den

besitzenden Klassen in Gegenüberstellung zum Staat, der sie kulturell diskriminiert oder integriert, in einem Boot sitzt.

Schließlich stehen die kritisierten Punkte in Beziehung zu einer verzerrten Vorstellung von der Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise und der Bourgeoisie als Ergebnis eines quasi-natürlichen Evolutions- oder Modernisierungsprozesses. Hieran sind der Reihe nach eine kapitalismus-, eine demokratie-, eine staats- und eine hegemonietheoretische Kritik anzubringen. *Erstens* transportiert das Bild einer Bourgeoisie, die »aus eigener Kraft« emporkommt ebenso wie das Bild eines »reinen« Marktes eine unrealistische Kapitalismusvorstellung, die der Lehre des fundamentalistischen Wirtschaftsliberalismus folgt. Hierbei werden Grundprinzipien der kapitalistischen Produktionsweise, die dem Ideal eines sich selbst regulierenden freien Marktes widersprechen – die Machtasymmetrie beim Tausch von Arbeitskraft gegen Lohn, die systematische Produktion von Marktungleichgewichten zwischen konkurrierenden Kapitalisten und die Tatsache marktbeherrschender Unternehmen – systematisch ausgeblendet (vgl. Dörre 2009: 30ff.). *Zweitens* verklärt das Bild einer Bourgeoisie, die im »Westen« als demokratische, nach allgemeiner Freiheit und Gleichheit strebende Bewegung aufgekommen sei, die Entwicklungsgeschichte bürgerlicher Demokratien. Als die jungtürkische Bewegung im Osmanischen Reich im Jahr 1908 begleitet von einem Aufstand und mit den klassischen Parolen der Französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit) zur politischen Macht griff, war im westeuropäischen Bürgertum mehr als hundert Jahre nach der ersten großen bürgerlichen Revolution noch immer die Überzeugung vorherrschend, dass Kapitalismus und Demokratie unvereinbar seien. Erst nach dem Ersten Weltkrieg und in Verbindung mit Kämpfen der Arbeiterbewegung und unterdrückten Bevölkerungsgruppen, denen gleiche Bürgerrechte verwehrt wurden, wurde in manchen westlichen Ländern der minimale Kernbestand der Demokratie, das allgemeine, einkommens- und vermögensunabhängige Wahlrecht sukzessive erstritten, wobei dieser Prozess auch wieder rückgängig gemacht werden konnte (Demirović 2006b; Therborn 1977).²⁴ *Drittens* vermittelt die prinzipielle Äußerlichkeit zwischen Politik und Ökonomie, die dem staatszentristischen Ansatz unterliegt, ein verzerrtes Bild, insofern das Politische schon immer konstitutiv in den Produktionsverhältnissen und ihrer Reproduktion existierte (Poulantzas 2002: 45). Während die Prinzipien der kapitalistischen Produktionsweise mit Gewalt eingerichtet und gegen

24 In einer vergleichenden Diskussion der historischen Entwicklung bürgerlicher Demokratien führt Therborn (1977) aus, dass verschiedene Ausgrenzungs- und Unterdrückungsmechanismen wie Nationalismus, Rassismus, Sexismus und die Verfolgung politischer Opponenten, so sehr sie auch bestimmten bürgerlichen Idealen widersprechen mögen, zum historischen Kernbestand bürgerlicher Praxis gehören.

Widerstände durchgesetzt wurden, sind ihre Existenzbedingungen, die Reproduktion der Produktionsverhältnisse, immer staatlich vermittelt (vgl. Brand/Görg 2000; Demirović 2007a). Die politisch durchgesetzte Änderung von Rechtstiteln (vom Leibeigentum zur freien Bauernschaft, die Formen des Privateigentums), Steuern und physische Gewalt bei der Überführung von Gemeinschaftsgütern in Privateigentum, insgesamt die Anwendung »außerökonomischer« Zwangsmittel sind der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise von Anfang an eingeschrieben.²⁵ Die politische Lenkung der Kapitalakkumulation durch öffentliche Ausschreibungen, Vergabe von Lizenzen und Subventionen, aber auch mittelbar durch sogenannte Grundaufgaben des Staates wie Investitionen in die materielle Infrastruktur, in die Ausbildung von Arbeitskräften oder in Projekte, die dem Absatz und Transfer von Waren dienen, können der Entwicklung bestimmter Kapitalfraktionen förderlich oder auch hinderlich sein. Einen liberalen Staat aber, der nicht in die Ökonomie eingreift, kann es nicht geben. *Viertens* verkennt die Vorstellung einer Ideologiefreiheit der Bourgeoisie, wie auch die Bestimmung des Wirtschaftsliberalismus als genuine Ideologie der Bourgeoisie, dass bürgerliche Revolutionen mit nationalen Symbolen und Parolen geführt wurden, die Gründung von Nationalstaaten mit der Definition eines Staatsvolks einherging, mit der kulturellen Differenzen unterdrückt worden sind, bürgerliche Bewegungen auch im idealisierten West-Europa nationalistische und rassistische Inhalte transportieren (können). Sie verkennt auch, dass die Bourgeoisie andere ökonomische Ideologien als den Wirtschaftsliberalismus favorisieren kann, sofern sie sie als förderlich für ihre langfristigen Entwicklungsziele oder auch ihr Tagesgeschäft ansieht. Die Vorstellung einer Ideologiefreiheit ist ebenfalls darauf zurückzuführen, dass die Bourgeoisie nicht im Verhältnis zu anderen Klassen, sondern zu einem autoritären Staat bestimmt wird. Dass Beziehungen zwischen den Klassen auch ideologisch und kulturell vermittelt sind und die Form der Hegemonie annehmen (Candeias 2007; Demirović 2007b), liegt außerhalb des Horizonts der *staatszentristischen* Konzepte.²⁶

Das *staatszentristische* Konzept ist also mit der Suche nach einem Klassenkern und einem außerhalb des Staates stehenden Klasseninteresse verknüpft. Die Analyse ist an einem Hauptwiderspruch zwischen der Bürokratie und der Bourgeoisie ausgerichtet. Politische Parteien werden diesem vermeintlichen Hauptwiderspruch konzeptuell untergeordnet, indem sie entweder mit der Bourgeoisie oder

25 Den gewaltsmalen Charakter dieses Prozesses zeichnet Edward P. Thompson (1987) anhand der Entstehung der Arbeiterklasse in England eindrücklich nach.

26 Der Begriff Hegemonie findet im *staatszentristischen* Ansatz zwar Verwendung, so zum Beispiel bei Keyder (1987: 76, 118, 125ff.). Allerdings wird er nicht zur Analyse eines Verhältnisses zwischen Klassen eingesetzt, sondern dient der Darlegung einer stufenartigen Entwicklung der Bourgeoisie, die an normativen Vorstellungen gemessen wird und sich vom Staat zu befreien sucht.

der Bürokratie identifiziert werden.²⁷ Im Lichte dieser theoretischen Perspektive ist die Befreiung der Gesellschaft bedingt durch die Befreiung der Bourgeoisie von der Bevormundung durch den Staat. Dementsprechend wird die wissenschaftliche Forschung an der Suche nach einem Ideal, einer vom Staat unabhängigen Bourgeoisie ausgerichtet, von der der Vollzug des idealtypisch verklärten westlichen Staatsmodells erwartet wird. Die uneingeschränkte Machtergreifung durch die Bourgeoisie, die die demokratisch-liberale Mission ausführt, ist das politische Ideal, das durch den staatszentristischen Ansatz theoretisiert wird.

Die bislang diskutierte staatszentristische Literatur zur AKP ist auf der Grundlage dieser Theorietradition geschrieben worden, die weberianische Staats- und Herrschaftstheorie mit der wirtschaftsliberalen Orthodoxie verbindet. Das Aufkommen der AKP wurde als Erfüllung der als elementar angenommenen Voraussetzung für die vollständige Entwicklung der bürgerlichen Revolution begriffen, die in der Türkei bislang vom autoritären Staat verhindert worden sei. Die AKP schien die Notwendigkeit einer Bewegung gegen den Staat für das Gelingen der Demokratisierung zu erfüllen, indem sie als Repräsentantin einer unabhängig vom Staat entstandenen »anatolischen« Bourgeoisie identifiziert wurde. Die als »Distanz zum Staat« bezeichnete Position galt als Beglaubigung der demokratischen Identität der neuen Bourgeoisie. Zugrunde lag die Auffassung, dass Neoliberalismus vollständig entwickelter Ausdruck eines reinen Marktes und einer unabhängigen Bourgeoisie sei. Die angenommene Entpolitisierung der Religion entsprach der Auffassung einer weberianisch begründeten Normalisierung, der zufolge bürgerliche Politik nach einem ideologiefreien, nach rationalen Maßstäben funktionierenden Zustand strebt. Im Gegensatz zur kemalistischen Bürokratie, die die Bevölkerung kulturell beherrscht habe, wurden der neuen Bourgeoisie »authentische« Werte in Übereinstimmung mit der Bevölkerung attestiert. Damit wurde die zweite angenommene Voraussetzung für die Vollstreckung der demokratischen Revolution – die Aufhebung des Kulturkampfs der Eliten gegen das Volk, der sich in kultureller Fremdheit und Unterdrückung manifestierte und den »normalen« Lauf der bürgerlichen Geschichte verzerrte – als erfüllt angesehen.

Mit dem offensichtlichen Scheitern der Demokratisierung, nachdem die staatszentristisch-liberale Kritik am Kemalismus ihren Zweck für die AKP erfüllt hatte, gingen die Verfechter der Liberalisierung durch die AKP dazu über, die

27 Erwähnt werden muss, aufgrund der herausragenden Bedeutung des Autors in der Türkeiforschung, eine Abweichung von dieser Zweiteilung. Heper verortet die Bourgeoisie jenseits des Kampfes zwischen Staatseliten und zivilen Eliten, die politische Parteien und Klientelnetzwerke bilden und miteinander um die Macht im Staat ringen. Beide Elitengruppen werden von ihm als freischwebend konzipiert. Ihre Verbindung zur Kultur wird als rein instrumentell zum Zwecke des Machterhalts begriffen (Heper 1985: 98ff.).

Rückkehr des autoritär-patrimonialen Staates vorzubringen. Dass sie die anatolische Bourgeoisie nach der »autoritären Wende« aus ihrer politischen Analyse entfernten, war ein Schritt im Rahmen dieses Schwenks. Zur Erhaltung der staatszentristischen Perspektive wurde die Verbindung zwischen der Bourgeoisie und der nun autoritär gewordenen AKP gelöst und die Religion einem patrimonialen Machtwillen untergeordnet. Tatsächlich aber erklärten der Unternehmerverband MÜSİAD wie auch andere Verbände der Bourgeoisie nicht nur weiterhin ihre Unterstützung für das politische Projekt der AKP im Übergang zu einem Präsidialsystem, sie trieben es sogar voran (Yıldırım 2018).

3.2 Die theologische These

Die theologische These befindet sich in theoretischer Nähe zur Kulturkampfthese, konstruiert die Verbindung zwischen Religion, Politik und Ökonomie jedoch aus der Gegenperspektive, indem sie einen transformierenden Effekt der Religion auf die Ökonomie behauptet. Die Konstruktion stellt einen theoretischen Anschluss an Max Webers Protestantismusthese her und formuliert gleichzeitig einen empirischen Widerspruch gegen die auch von Weber vertretene Auffassung, der Islam bilde ein Entwicklungshemmnis für die kapitalistische Industrialisierung. In Bezug auf Anatolien brachte die theologische These in älteren Studien in Übereinstimmung mit Weber die Auffassung hervor, dass die in der Bevölkerung verbreitete mystische, sufistische Strömung des Islam, gelegentlich auch als Volksislam bezeichnet, sich durch fatalistische, passive und weltabgewandte Elemente hervortrie. Der von den islamistischen Parteien der 1970er Jahre repräsentierten religiösen Strömung wurde zugestanden, puritanische Elemente zu enthalten, diese seien aber durch moralischen Rigorismus gekennzeichnet, der sich im Alkoholverbot, in Kleiderordnungen, der Kontrolle der Sexualität und der Forderung nach Ergebenheit gegenüber Älteren niederschlage. Der Rigorismus nehme keine organisierende und aktivierende Rolle wie der Calvinismus oder Asketismus ein, sei vielmehr Teil der patrimonialen Struktur, die schon das Osmanische Reich gekennzeichnet und keine dynamische kapitalistische Entwicklung zugelassen habe (Mardin 1991: 35, 113; vgl. Cengiz 2013: 56).

Eine knappe Skizze der Debatte um Max Webers These über die Entstehung des »industriellen Kapitalismus« und des »kapitalistischen Geistes« verhilft zu einer besseren Einordnung der theologischen These.²⁸ Weber (1986) hatte deren Ent-

28 Eine ausführliche Diskussion der Protestantismusthese im Zusammenhang mit der Entstehung der anatolischen Bourgeoisie leistet Cengiz (2013: 27ff.), von dem ich die Bezeichnung »theologische These« für diesen Teil der Literatur übernommen habe. Auf seine Studie gehe ich in Kapitel 3.4.1 näher ein.

stehung auf die protestantische Ethik zurückgeführt und als Beleg angeführt, dass die reichen Städte zum Protestantismus tendiert hätten, Unternehmer und höhere Angestellte überwiegend Protestanten gewesen seien. Er antwortete damit implizit auf eine These von Karl Marx, der lange vor ihm eine kausale Verbindung zwischen Protestantismus und Kapitalismus herstellte, indem er Religion als Widerschein der wirklichen Welt und den Protestantismus als die bürgerliche Entwicklung des Christentums bezeichnete (Marx 1977: 93f.). Was bei Marx eine beiläufige Bemerkung über die Aneignung der Religion durch die Produktionsmittelbesitzer blieb, wurde bei Weber – mit umgekehrter Kausalität – zur zentralen Aussage über die Entwicklung des Kapitalismus.

Der Protestantismus- oder Calvinismusthese ist von verschiedenen Autoren auf empirischer Grundlage widersprochen worden. Werner Sombart hob die positive Rolle der jüdischen Religion in der Entstehung des Kapitalismus hervor, revidierte dieses Argument später, bezog den Katholizismus ein, um schließlich noch später festzustellen, dass diverse Bedingtheiten zwischen Religion und wirtschaftlicher Entwicklung vorhanden seien, die Entstehung des kapitalistischen »Geistes« aber nicht aus der Religion erklärt werden könne (Fisahn 2016: 155ff.). Der Historiker Eric Hobsbawm widersprach, indem er auf katholische Regionen verwies, in denen die »industrielle Revolution« im Gange war, während zum Protestantismus übergetretene Regionen in der Nachbarschaft noch in vorindustriellen Produktionsmethoden feststeckten (Hobsbawm 1968). Weitere Autoren argumentierten, dass der Calvinismus bei Weber – gekennzeichnet durch die Einheit von harter Arbeit und religiöser Praxis, Begrenzung des Konsums aufs Notwendige und moralische Entgrenzung des Gewinnstrebens – idealisiert dargestellt wurde, die unterschiedlichen Ausprägungen des Calvinismus von ihm nicht berücksichtigt worden seien (vgl. Cengiz 2013: 33ff.). Widerspruch erhoben auch Autoren, die in Übereinstimmung mit der von Marx getroffenen Aussage argumentierten, dass die Kapitalisten sich den Protestantismus angeeignet und angepasst hätten (Hill 1961).²⁹ Demzufolge wurde der Protestantismus als Opportunität aufgegriffen, um die Lösung vom Katholizismus mit seinen festgefügten zentralistischen Strukturen, die eng an die feudalen Klassen angebunden waren beziehungsweise mit ihnen in eins fielen, zu betreiben. Zugespitzt formuliert wurden bestimmte Gruppen

29 Die Attraktivität des Protestantismus für Handwerker und Händler in den mittelalterlichen Städten habe darin bestanden, dass er sie von der katholischen Kirche und deren Regeln befreite. Die Abgrenzung gegenüber der katholischen Kirche über die protestantische Idee, dass Gott sich im Herzen eines jeden befindet, habe die Basis für Anpassungen an konkrete Bedürfnisse gebildet. Sie habe individuelle Freiheiten verliehen in der Interpretation, was richtig und was falsch sei, indem es die Rechenschaftspflicht gegenüber der Kirche aufhob (Hill 1961).

nicht zu Kapitalisten, weil sie Protestanten waren, sondern sie wurden zu Protestant, weil sie Kapitalisten waren oder sich im Entstehungsprozess zu Kapitalisten befanden.

Jedenfalls ist der These, die die Gründe für den ökonomischen Wandel oder auch für dessen Ausbleiben in der Theologie selbst, im Sinne einer von den materiellen Verhältnissen losgelösten Ideologie, verortet haben, vielfach widersprochen worden. Der Widerspruch hat nicht verhindert, dass die These weiterhin breit rezipiert und reproduziert wird, so auch im Zusammenhang mit der Entstehung der anatolischen Bourgeoisie. Basierend auf Aussagen von Unternehmern, die ihren Erfolg mit kulturellen Werten verbinden, wird Religion als Ausgangspunkt ökonomischen Erfolgs bestimmt. Als exemplarisch kann die Studie der European Stability Initiative (ESI) über Unternehmer in Kayseri mit dem Titel »Islamische Calvinisten. Umbruch und Konservatismus in Zentralanatolien« herangezogen werden (ESI 2005). Sie greift explizit Webers These auf, der zufolge die Ursachen für die Entwicklung des »westlich-modernen« Kapitalismus in einer rationalen Organisierung der »Industrie« lägen, die wiederum in der protestantischen Kultur angelegt gewesen sei. In der zentralanatolischen Provinz Kayseri sei eine solche »protestantische Arbeitsethik« in Verbindung mit konservativen Werten entstanden. Im Gleichschritt mit Urbanisierung und Industrialisierung sei der Müßiggang des traditionellen Dorflebens, in dem Arbeiten verpönt gewesen sei, den Tugenden harter Arbeit und der unternehmerischen Initiative gewichen. In der »zentralanatolischen Revolution« erkennen die Autoren ein harmonisches Nebeneinander von Islam und »Moderne«, das sich im »demokratischen Konservatismus« der AKP, die in Kayseri überdurchschnittlich hohe Wahlerfolge erzielen konnte, widerspiegeln. Die im Rahmen der Studie interviewten Unternehmer und Politiker bekundeten, die Eröffnung einer Fabrik sei wie ein Gebet, auch der Prophet sei ein Händler gewesen, wodurch sie eine Deckungsgleichheit zwischen ihrem Handeln und dem Islam behaupteten. Kurzum, die Unternehmer bestätigten gegenüber europäischen Forschern Webers These, wonach die puritanisch-asketische Ethik die Grundlage der ökonomischen Rationalisierung und eines neuen beruflichen Ethos, also die Wegbereiterin für den Kapitalismus sei (ESI 2005: 26).

Weitere Studien, die im Islam Entsprechungen zum Calvinismus erkennen, argumentieren explizit theologisch, indem sie Rationalität, Individualismus, harte Arbeiten und Sparsamkeit mit Zitaten aus dem Koran belegen (Ayengin 2005; Mutlu 1990). Ebenfalls sind Studien über die Gülen Gemeinschaft zu erwähnen, deren aktivistische Frömmigkeit, dem von Weber analysierten innerweltlichen Asketismus gleich, sich rationalisierend auf soziale Beziehungen auswirke (Özdalga 2000).³⁰ Eine weitere Linie besteht aus Arbeiten, die über Meinungsumfragen Tu-

³⁰ »Die Anatolier waren ungebildet und provinziell, arm und fromm. Motiviert durch Gülen Lehren strebten sie nun nach Bildung und wurden wohlhabend, sie blieben aber weiter

genden oder Einstellungen zu identifizieren versuchen, die förderlich für die Akkumulation von Kapital seien. So wird beispielsweise per Befragung von erfolgreichen Unternehmern der positive Einfluss der Religion auf wirtschaftlichen Erfolg abgefragt. Solche Arbeiten demonstrieren, wie das methodische Design das Ergebnis vorwegnehmen kann. Die Bestätigung des positiven Einflusses von Religion verwundert wenig, da Mitglieder eines Unternehmerverbands befragt wurden, der sich explizit auf die Religion beruft (vgl. Cengiz 2013: 65).

Die Calvinismusthese löste unter islamischen Theologen eine kontroverse Debatte aus, während sie unter islamistischen Politikern und Unternehmern, insbesondere aber unter europäischen Rezipienten nicht zuletzt durch die ESI-Studie an Verbreitung und Zustimmung gewann. Sie ereilte das gleiche Schicksal wie die Kulturmampfthese. Die Diskussion über den islamischen Calvinismus klang mit schwindender Aussicht auf den EU-Beitritt ab und geriet mit der vermeintlich autoritären Wende der AKP in Vergessenheit. Offensichtlich war die breite Rezeption durch die damalige politische Konjunktur begründet, die durch das Bemühen gekennzeichnet war, den vermeintlichen Gegensatz zwischen Islam und unternehmerischem Erfolg zu desavouieren, die modernisierenden Kräfte der kapitalistischen Entwicklung im Zuge der EU-Annäherung hervorzuheben beziehungsweise sich gegenüber Europa (europäischen Forschern) als »modern« zu präsentieren.

3.2.1 Kritik der theologischen These

Eine ausführlichere Kritik der theologischen These erfolgt im Zuge der Darlegung der vierten These, der Klassenkampfthese, der hier nicht vorgegriffen werden soll. Neben der schon vorgebrachten Kritik an der methodisch fragwürdigen Vorgehensweise, aus Meinungsumfragen und Selbstauffassungen von Unternehmern Kausalketten zwischen sozio-ökonomischen Entwicklungen und ideologischen Positionen zu generieren, möchte ich an dieser Stelle anführen, dass der Entgegenseitung von moralischem Rigorismus zu einem unternehmerisch aktivierenden Asketismus entgeht, dass Rigorismus durchaus in der Form eines demographischen Gestaltungswillens kapitalistische Entwicklungsschritte begleiten kann. Die von der AKP zeitweise auf die Tagesordnung gehobenen Themen wie die Bestrafung des Ehebruchs, das Abtreibungsverbot oder die Aufforderung, eine bestimmte Anzahl von Kindern zu zeugen, reihen sich in diese Tradition ein, die paternalistische Verbote und Vorschriften aufstellt, ohne die kapitalistische Akkumulation kategorisch zu negieren. In der Entgegenseitung wird wie in der

fromm. Gülen brachte ihnen die Bedeutung von Bildung und unternehmerischem Erfolg nahe«, so der Journalist Rainer Hermann für die Frankfurter Allgemeine Zeitung, die als Echo der theologischen These im deutschen Sprachraum fungierte (Prediger Fethullah Gülen im F.A.Z.-Gespräch: »Islam und Moderne stehen nicht im Widerspruch«, 06.12.2012).

Kulturkampfthese ein Denken erkennbar, das der kapitalistischen Produktionsweise bestimmte Normen und Werte zuordnet, ohne die sie sich nicht (dynamisch) entwickeln könne. Aus einer historischen, zugleich idealisierten Konstellation wird auf eine harmonische Verknüpfung von Ökonomie und Kultur geschlossen, die mit einem Höchstmaß an Rationalität – wie auch immer dies bestimmt werden kann – verbunden wird. Gegenüber den historisch-kulturell spezifischen Verknüpfungen erweist sich diese Denkweise als sehr statisch. Bestimmte Entwicklungen mögen im Rahmen spezifischer Verknüpfungen begünstigt, andere dagegen behindert werden, ohne dass gleich ein kategorischer Ausschluss vorliegen muss. Abschließend sei darauf aufmerksam gemacht, dass die Vorstellung, das Leben in Anatolien sei vor dem Aufkommen des kapitalistischen Unternehmers durch Müßiggang gekennzeichnet gewesen, eine orientalistische Behauptung darstellt, die gegenüber der Härte des vorangegangenen Arbeitslebens der Werktätigen ziemlich indifferent ist.³¹

3.3 Die Säkularisierungsthese

Eine besondere Antwort auf die Frage, wie die Stellung der Religion im AKP-Projekt begriffen werden kann, wird in Cihan Tuğals Studie »Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism« (2009) entwickelt. Tuğal argumentiert, dass das Besondere an der AKP die Passivierung der islamistischen Bewegung sei, die sich in der Türkei als eine radikale Herausforderung des bestehenden Systems entwickelt habe. Durch die AKP sei die anti-säkulare, anti-westliche und anti-kapitalistische Bewegung zu einem stabilisierenden und vitalisierenden Element »säkularer« Ordnung mit prowestlicher und neoliberaler Politik geworden. Den Wandel dieser Bewegung, die sich außerhalb der AKP und ihrer Vorgängerparteien entwickelte, diskutiert Tuğal auf der Grundlage einer ethnographischen Studie, die er in einem Randbezirk Istanbuls (Sultanbeyli) durchführte. Im Unterschied zur Kulturkampfthese hebt er die Wiederherstellung der »säkularen Hegemonie« hervor und betont eine Absorption des Islamismus in den »Staat« und den »Kapitalismus«. Da die Studie besondere Einsichten in den Werdegang islamistischer Mobilisierung ermöglicht, eine singuläre Stellung innerhalb der Forschungsliteratur einnimmt, indem sie staatszentristische Annahmen mit hegemonietheoretischen Begriffen von Antonio Gramsci zusammenbringt, und einen hervorragenden Einstieg in konzeptionelle Fragen ermöglicht, wird sie im Folgenden ausführlicher diskutiert.

31 Cengiz rekonstruiert in seiner Studie zusätzlich, dass »Arbeiten« auch im noch dörflich geprägten Kayseri/Hacılar des 20. Jahrhunderts zu keiner Zeit verpönt gewesen war (Cengiz 2013: 229).

Als Ausgangslage konstatiert Tuğal eine nach dem Militärputsch von 1980 einsetzende umfassende Krise der »säkularen Hegemonie«. Als deren Kernelemente benennt er das Parteiensystem, das zwischen mitte-links und mitte-rechts Parteien gespalten gewesen sei, die Etablierung bürokratischer Autorität, die Konstruktion einer türkischen Nation, die Säkularisierung des Islam, die Kreation einer urbanen Identität und die Entwicklung von Korporatismus, worunter er ein populistisches Patronage-System begreift (Tuğal 2009: 36ff.). Aus Erzählungen von Bewohnern des Bezirks rekonstruiert er, wie die Krise dieser sechs Elemente der »säkularen Hegemonie« im Alltag erfahren wurde und islamistische Mobilisierung sich als Antwort entfalten konnte. Von einem kleinen Vorort Istanbuls mit wenigen Tausend Einwohnern in den frühen 1980ern entwickelte sich Sultanbeyli innerhalb von knapp 20 Jahren infolge massiver Landflucht zu einem Stadtteil mit mehr als 200.000 Einwohnern. Die rapide Binnenmigration ging mit informellen Besiedlungsformen einher, deren Regeln zwischen den Migranten, der Stadtverwaltung, den Parteien und anderen vermittelnden Instanzen (informelle Makler, Vereine) ausgehandelt wurden. In einem hohen Grade informell gestaltet waren auch die Beschäftigungsformen der lohnabhängigen Bevölkerung. Während es Gewerkschaften aufgrund der informellen Beschäftigungsstruktur und in Abwesenheit größerer Industrie- und Handwerksbetriebe erschwert war, sich zu organisieren, fanden sich andere Vereinigungen, die die Bevölkerung auf der Grundlage provinzieller Herkunft und konfessioneller Zugehörigkeit ansprachen und organisierten. Zum Zeitpunkt seines ersten Forschungsaufenthalts zu Beginn der 2000er Jahre fand Tuğal eine Bevölkerung vor, die in den 1990ern von islamistischen Aktivisten agitiert worden war. Deren Aktivitäten hätten dazu geführt, dass der Bezirk den Ruf einer islamistischen Hochburg erwarb. Tuğal zeichnet nach, wie islamistische Vereinigungen und Netzwerke in den 1980er und 1990er Jahren – organisiert über Freundeskreise, Teehäuser, Lesegruppen, Kulturzentren, Medien, Moscheen – begonnen hatten, das Leben zu regulieren, islamisch geprägte Lebensstile, Raumgestaltungen und ökonomische Beziehungen zu entwerfen. Der Islam sei im Bezirk zu einer verbindenden Identität für die aus allen Landesteilen zusammengewürfelte Bevölkerung geworden. Die zwischen kurdischer und türkischer Bevölkerung bestehende ethnische Grenzziehung, die eine virulente Krise der nationalen Einheit über die gesamte Republikgeschichte darstellte, sei tendenziell überwunden worden.

Das strategische Konzept der Islamisten habe »integrale Religion« gelautet. Alle Aspekte des Zusammenlebens islamisch hergeleiteten Regeln zu unterwerfen, habe dessen Radikalität ausgemacht. Darin seien das Ziel enthalten gewesen, den Nationalstaat durch eine internationale Gemeinschaft der Gläubigen zu überwinden, die Grundsätze, neben Gott keine weiteren Autoritäten wie Parteien, Parlamente oder Regierungen zu akzeptieren, sowie eine Hoheit der Religion über die Wirtschaft herzustellen. Während sie die Legitimität des Nationalstaates und die Autorität von

Parteien und Parlamenten ablehnten, schufen die Radikalen einen Gegenentwurf zum existierenden Staat (ebd.: 60). Bemerkenswert ist die sozio-kulturelle Positionierung der Radikalen im Bezirk. Der Islamismus entwickelte sich nach Tuğals Darstellung in einem vorwiegend kleinbürgerlichen Milieu, bestehend aus Studenten und Lehrern, bezog kleine Angestellte ein und berührte am Rande proletarische Milieus. Die meisten Radikalen distinguierten sich von der großen Masse der Bevölkerung über Bildung. Sie verachteten den eklektischen »Volksglauben«, der nicht auf einem Studium des Koran und anderer religiöser Schriften beruhte, sondern – aus Sicht der Radikalen – aus verzerrten Überlieferungen bestand. Ebenfalls zeigten sie wenig Interesse an den materiellen Sorgen der Bevölkerung, teils verschmähten sie »Brotthemen« sogar naserümpfend als Oberflächlichkeit (ebd.: 67). Umgekehrt fand die umstürzlerische Interpretation des Islam wenig Anklang in der Bevölkerung, was Tuğal darauf zurückführt, dass sie keine konkreten Antworten auf alltägliche Sorgen aufbot. Doch trotz Distanz zur Bevölkerung und Ablehnung von Parteien hätten die Radikalen, obwohl nur aus kleinen Gruppen bestehend, eine starke Sogwirkung auf die Wohlfahrtspartei (RP) entfaltet. Die Ablehnung politischer Parteien habe nicht verhindert, dass sie eine Koexistenz mit der Kommunalregierung eingingen, die von der RP gestellt wurde. Tuğal legt eindrücklich dar, wie die Partei als Puffer und Schnittstelle zwischen politischen Institutionen und radikalen Islamisten fungierte, indem sie einerseits innerhalb der institutionellen Grenzen operierte, andererseits die schrittweise Islamisierung aller Lebensbereiche mit vollzog.

Eine herausgehobene Rolle in diesem Prozess misst Tuğal Führungsfiguren zu. Der Vorsitzende der Wohlfahrtspartei Necmettin Erbakan habe über eine starke Ausstrahlung auf die Anhängerschaft verfügt, auch wenn er nur symbolisch – über Diskurse und Abbildungen – präsent war. Erbakan habe ein mit Atatürk, der ebenfalls symbolisch präsent war – sein Porträt sei in jedem öffentlichen Gebäude und in nahezu jedem Geschäft ausgehängt gewesen –, vergleichbares Charisma erworben. Verschiedene religiöse Netzwerke (»Gemeinschaften«) ergänzten das Feld. Während Radikale den Nationalstaat ablehnten, beispielsweise zur Verweigerung des Kriegsdienstes und von Behördenposten aufriefen (ebd.: 95), hätten Partei und Netzwerke das Gegenteil erwirkt, insbesondere indem sie die in Krisensituationen brüchig werdende Zustimmung zum Staat wiederherstellten. Während Radikale das Vertrauen in (die Lösungskapazitäten von) Behörden, Parteien und Parlamente(n) unterhöhlten, wurde dasselbige durch Erbakan und seine Partei wiederhergestellt, allerdings in Konkurrenz zu den »säkularen Eliten«, die Tuğal im Militär, der CHP und den höheren bürokratischen Rängen verortet. Ein Ausdruck dieser Konkurrenz sei gewesen, dass religiöse Autoritäten wie Imame begonnen hätten, säkulare Autoritäten wie Schullehrer zu ersetzen. Tuğal fasst diesen Vorgang als Etablierung alternativer Autoritäten und Führungsfiguren. Während unter den Radikalen ein spontaner Antikapitalismus auch in Form von Konsum- und Technolo-

giekritik aufzufinden war, umwarb die RP die Armen mit dem Versprechen einer islamisch inspirierten »Gerechten Ordnung«, prangerte Korruption und »illegitim erworbenen Reichtum« an, womit insbesondere zinsabwerfender Geldverleih gemeint war. Die Versprechen der RP gerieten jedoch zunehmend in Widerspruch zur Realität, was umso sichtbarer wurde, desto länger sich die Partei an der Kommunalregierung befand, so Tuğal. Korruption durchzog immer stärker die Kommunalverwaltung der RP, in der Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit gegen eine Idealisierung des freien Marktes ausgetauscht wurden und Unternehmer ihre Position sukzessive durchsetzen konnten.

Trotz solcher Tendenzen in der RP konstatiert Tuğal, dass das interagierende Sammelsurium unterschiedlicher Akteure – Partei, Netzwerke, Radikale – das bestehende »kapitalistische System« sowohl herausforderte, als auch stabilisierte, ohne dass immer eindeutig zu bestimmen gewesen sei, ob die Tendenzen der Radikalen oder der Partei überwogen. Tuğal sieht die Partei und die Netzwerke der islamischen Gemeinschaften anders als die Radikalen nicht als islamistisch an, da sie keine Überwindung des Säkularismus – der Trennung von Politik, Ökonomie und Religion – beabsichtigt hätten (ebd.: 7, 250). De facto hätten sie aber im Wechselspiel mit den Islamisten »Doppelmacht« institutionalisiert: »eine Situation, in der Keime eines zweiten Staats neben dem bestehenden gelegt wurden« (ebd.: 14, Übersetzung E.B.). Mit den Begrifflichkeiten der Islamisten bezeichnet Tuğal diesen *Staat in Entstehung* als »islamischen Staat«, der durch die Einheit religiöser und politischer Institutionen und Autoritäten gekennzeichnet sei. 1997 habe dann das Militär diesem Versuch auch im Bezirk Sultanbeyli ein Ende gesetzt. Das Streben nach Entwicklung eines »islamischen Staats« sei jäh beendet worden. Auf die Zerschlagung, die Tuğal als eine gewaltsame Attacke des bestehenden (alten) Staates begreift (ebd.: 23), folgte eine mehrjährige Phase der Repression, bei der auch die RP verboten wurde. Islamistische Aktivisten protestierten nach der Intervention des Militärs weiterhin auf der Straße gegen Staat und Säkularismus, während ehemalige Funktionsträger der inzwischen verbotenen RP, die sich in der Nachfolgepartei FP (Tugendpartei) organisierten, den Protesten fern blieben. Die Mobilisierung sei schwach geblieben und habe unterdrückt werden können, so dass sich auf Seiten der Aktivisten Frustration einstellte. Auf diese etwa drei- bis vierjährige Phase zwischen 1997 und 2000 folgte die ökonomische Krise der Jahre 2000/2001, die neuen Unmut der Bewohner des Bezirks hervorrief, der sich nicht mehr gegen den »säkularen« Staat, sondern gegen neoliberalen Politik richtete. Während sich die islamistischen Aktivisten frustriert zurückgezogen hätten, mobilisierten kleine Ladenbesitzer, die unter der Krise litten, auf die Straße. Tuğal beschreibt, dass der Einsatz der Polizei gegen die neuen Proteste bewirkte, dass die Autorität der Polizei gegenüber den überwiegend konservativen und nationalistischen Ladenbesitzern, die die Polizei für gewöhnlich als Verbündete ansahen, zerbrechlich wurde. Die Niederschlagung habe einen zweiten Höhepunkt der Krise der »säku-

laren Hegemonie« des Staates dargestellt. Da die Protestierenden politisch jedoch führungslos (geworden) waren, weder die Nachfolgepartei der verbotenen RP, die im Bezirk weiterhin über eine Mehrheit verfügte, noch die islamistischen Aktivisten sich an den Straßenprotesten beteiligten, sei der Protest ziel- und wirkungslos versandet.

Eine Wende habe diese Phase der Frustration gefolgt von führungslosem Protest mit der Gründung der AKP genommen. Tuğal befindet, dass die AKP das Werk der 1997er Intervention vollendete, ein Fazit, das auf den ersten Blick nicht plausibel erscheint, da sich die militärische Intervention auch gegen das Personal der RP, das sich später in der AKP reorganisierte, richtete, sowie ein scharfer Gegensatz zwischen der neu gegründeten AKP und dem »säkularen« Militär zu bestehen schien. Das Fazit wird jedoch begreiflich, wenn die Intervention von ihrem Ergebnis her betrachtet wird, das in der Auflösung der Unentschiedenheit zwischen radikaler Herausforderung und konservativ-marktorientierter Linie der RP bestand. Mit der AKP seien die in der RP zwar sukzessive stärker werdenden aber immer noch umstrittenen Tendenzen – eine neoliberale, marktorientierte, säkulare und schließlich auch pro-westliche Ausrichtung – eindeutig dominant geworden. Der nach der Zerschlagung der Linken in Folge des 1980er Putschs einzig übrig gebliebene Widerstandsherd gegen »kapitalistische Marktbeziehungen« in Gestalt der radikalen Islamisten habe seinen Einfluss verloren. Das Gerechtigkeitsversprechen der RP sei zugunsten eines am globalen Wettbewerb orientierten Wachstumsideals aufgegeben worden. Die AKP lag so gesehen auf der politischen Linie der 1997er Intervention: Ihr Entstehen – so Tuğals Sicht – stabilisierte den »säkularen Staat«.

Während die Ausrichtung der AKP in Kontinuität zu bereits in der RP vorhandenen Tendenzen steht, sieht Tuğal das Besondere darin, dass sich viele Radikale – noch unter dem Eindruck ihrer Ohnmacht gegenüber der Repression stehend – nun der Partei anschlossen. Das Ziel der Errichtung eines islamischen Staats wie auch die aus dem Koran abgeleitete Ablehnung von Zinsen sei der Zustimmung zur liberalen Demokratie und Notwendigkeit von Gesetzen, zu parteipolitischem Engagement und der Trennung von Religion und Wirtschaft gewichen. Die Ziele der Aktivisten hätten sich von der Errichtung einer »integralen Religion« hin zu einer »Gesellschaft der Tugend« – nach wie vor mit Verweis auf den Islam – verschoben, die durch Parteipolitik hergestellt werden sollte (ebd.: 149). Tatsächlich plädierten unter der AKP ehemalige Islamisten für eine Trennung der Religion von technischen, ökonomischen und administrativen Angelegenheiten, auch in Konfrontation mit Korruptionsvorwürfen, die auf den Islam zurückfielen. Tuğal beschreibt einen Prozess, der auch von anderen Autoren wie Asef Bayat konstatiert wird, der hierfür den Begriff des »Post-Islamismus« geprägt hat (Bayat 2013).³²

32 Bayat bewertet die Abkehr von der Errichtung eines »islamischen Staates« allerdings wesentlich positiver als Tuğal. Er behauptet einen länderübergreifenden »post-islamistischen«

Während Bayat die transformative Kraft politischer Institutionen betont, betont Tuğal sozio-ökonomische Anpassungsprozesse wie die Adaption der aus ländlichen Gebieten migrierten Bevölkerung an das städtische Leben, die wachsende Involvierung islamistischer Aktivisten in unternehmerische Tätigkeiten und die Begegnung mit »liberalen« Interpretationen des Islam.³³ Die Integration in die Partei- und Regierungsarbeit an der Schnittstelle zu ökonomischen Interessen habe den Wandel gefestigt. Die Partei habe den Wandel in Übereinstimmung mit den Interessen von Bauunternehmern und anderen Geschäftsleuten in eine demokratische, institutionalisierte, zivile und neoliberalen Richtung kanalisiert. Religion sei – maßgeblich über die staatliche Religionsbehörde und an sie angeschlossene Moscheen, aber auch durch die verschiedenen Gemeinschaften – in den Dienst einer Unternehmergruppe gestellt worden, die ihre Kontrolle über deren inhaltliche Auslegung ausgeweitet habe. Schließlich habe die »säkulare Hegemonie«, die bis zur AKP staatlich gelenkt – etatistisch – gewesen sei und nur über eine schwache zivilgesellschaftliche Basis verfügt habe, mit dem Aufstieg der gläubigen Unternehmer und der AKP eine starke zivilgesellschaftliche Basis erhalten: Die 80-jährige Hegemonie des Staates, so die Quintessenz, sei in eine Hegemonie der Bourgeoisie transformiert worden, die durch größere Stabilität gekennzeichnet sei (Tuğal 2009: 53).

Begrifflich fasst Tuğal diesen in einer Fallstudie ausgearbeiteten Vorgang unter Rückgriff auf Antonio Gramscis Hegemonietheorie als Absorption einer radikalen Herausforderung in ein bestehendes System. Die Absorption habe zum Ergebnis, dass partikulare Interessen der Bourgeoisie universalisiert wurden, indem die Neoliberalisierung, die über zwei Dekaden immer wieder Krisen und Proteste hervorrief, unter der AKP auch von den ArbeiterInnen im Viertel – trotz zunehmender sozialer Ungleichheit – als im eigenen Interesse stehend anerkannt wurde. Den von Gramsci entlehnten Begriff passive Revolution verwendet Tuğal zur Kennzeichnung einer Eigentümlichkeit dieses Prozesses, der mit der Absicht

Trend, dem er auch die AKP zurechnet. Bayat zufolge sind »Post-Islamisten« immer noch Islamisten, sie legen den Islam aber nicht mehr autoritär und repressiv, sondern in Konformität zu demokratisch-liberalen Werten aus.

33 Zur Veranschaulichung des Wandels soll ein konkretes Beispiel herangezogen werden: Noch in den frühen 2000er Jahren habe unter radikalen Islamisten Konsens bestanden, das Minarett einer Moschee als Symbol religiöser Autorität habe der höchste Punkt in einem Stadtteil zu sein. Mitte der 2000er Jahre sei dieser Konsens der Anschauung einer rationalen Nutzung des Raums gewichen. Es sei mit ökologischer Vernunft und dem Verweis argumentiert worden, dass der Anschluss an die globale Entwicklung nur gehalten werde könne, wenn dem Trend, in die Höhe zu bauen, gefolgt werde (Tuğal 2009: 211). Tatsächlich wirken im Hintergrund auch ökonomische Interessen: Je höher gebaut werden kann, desto mehr Raum für die kapitalistische Verwertung steht zur Verfügung.

islamistischer Aktivisten, das bestehende System zu revolutionieren, einsetzte, in folge ihrer Integration jedoch das Gegenteil, eine Vitalisierung und Stärkung bestehender Herrschafts- und Ungleichheitsmuster bewirkte. Die zunehmende Islamisierung der Kultur, die auch auf die »säkulare« Elite übergegriffen habe (ebd.: 54), sieht Tuğal ebenso wie die Säkularisierung der Islamisten als Kennzeichen der passiven Revolution an. Während die Islamisten in Bezug auf ihre politischen Ziele gescheitert seien, hätten sie die Beschränkung auf kulturelles Wirken akzeptiert, wodurch das säkulare System gestärkt wurde. Unter der AKP sei die Religion symbolisch geworden, sie organisiere nicht mehr das Leben, sei aber noch immer eine politische Ressource. Allein das Profil des Personals an der Spitze des Staates habe sich ausdifferenziert: Eine gläubige Elite habe zu den Reihen der säkularen Elite aufgeschlossen. Eine weitere Eigentümlichkeit, die die passive Revolution kennzeichne, sei, dass sich in der Bevölkerung der Glaube an den Radikalismus der Aktivisten und an ihre grundlegende Opposition zum System gehalten habe, obwohl diese sich gewandelt und auf die »staatstreue«, konservativ-neoliberale Linie der AKP, identisch mit der des anatolischen Unternehmerverbands MÜSİAD, eingeschwenkt seien.³⁴ Diese Täuschung korrespondiere mit der Selbsteinschätzung ehemaliger Radikaler: Während sie sich im pragmatischen Sog der Partei zu »staatstragenden« Befürwortern eines schrankenlosen Kapitalismus entwickelten, brachten viele die Behauptung vor, nach wie vor an ihren alten Zielen festzuhalten, es nun aber mit einem Marsch durch die Institutionen versuchen zu wollen. Tuğal kennzeichnet dies als einen Rechtfertigungsdiskurs, der die tatsächliche Entwicklung – eine vollständige Absorption des Islam in den Kapitalismus und den Staat – verschleiere.

Neben den Begriffen Absorption und passive Revolution fasst Tuğal den Wandel umstürzlerischer Islamisten zu Kapitalisten begrifflich auch als eine Rationalisierung der Religion im Sinne einer Unterwerfung unter politische und ökonomische Zwecke, nicht als Ergebnis einer welthistorischen Entwicklung, so seine Kritik an Max Weber, von dem er das Konzept Rationalisierung entlehnt, sondern als Ergebnis eines Ringens um Hegemonie (ebd.: 89). Die AKP verortet Tuğal im Hinblick auf ihre Beziehung zur Religion in einer instrumentellen Tradition: Alle relevanten politischen Akteure ab den 1940er Jahren hätten die Religion zu verschiedenen Zwecken – zur Herstellung nationaler Kohäsion, im Kampf gegen den Kommunismus und zur Glorifizierung von Kapitalismus und Moderne – benutzt, so sein Argument (ebd.: 40; vgl. Tuğal 2013). Auf die Sorgen der türkischen »Säkularisten«, die im Zeitraum von Tuğals Feldforschung Großdemonstrationen gegen eine nach ihrer Meinung von der AKP ausgehende islamistische Gefahr organisierten, formuliert er eine ähnlich beschwichtigende Antwort wie die VertreterInnen der Kultur-

34 Dass die AKP oder die assoziierte Bourgeoisie den »Säkularismus« gestärkt hätten, wurde zu einer Auffassung, die viele Autoren teilen (Ozgur 2012: 148; Yankaya 2014: 249ff.).

kampfthese: Die AKP habe keine islamistische Agenda, sie folge einem »U.S.-style conservatism«, der die radikalen Spitzen der Religion breche und sie rationalen Zielen unterordne (Tuğal 2009: 54).

Tuğal hebt also die Absorption religiöser Mobilisierung in den Kapitalismus und den Staat hervor. Im Unterschied zur Kulturkampfthese betont er die Rekonstitution von Herrschaft und die Herstellung von Konsens für soziale Ungleichheit, die durch die Eliminierung von Gerechtigkeitsvorstellungen zementiert wurde. Angesichts der Zurückdrängung des Internationalismus der Radikalen habe auch der türkische Nationalismus eine Revitalisierung erfahren, zumal an der Basis der AKP deren partiell immer noch trans-ethnisch ausgerichteter Ansatz nicht akzeptiert worden sei. Im Bezirksalltag dominiere wieder ethnische Segregation, Kurden würden marginalisiert und stigmatisiert, die kurdische Bewegung als feindlich wahrgenommen. Vor dem Hintergrund solcher Beobachtungen identifiziert Tuğal zwei Entwicklungen, die eine Gefahr für die Aufrechterhaltung der wiederhergestellten »säkularen Hegemonie« darstellten. Erstens werde mit der Rekonstitution des ethnischen Nationalismus durch die AKP die Überwindung der türkisch-kurdischen Spaltung durch Vereinigung in einer islamischen Gemeinschaft hinfällig. Zweitens nutzten neue Radikale die unter der AKP wieder eröffneten Gestaltungsräume, um die »integrale Religion« herzustellen (ebd.: 15).

3.3.1 Kritik der Säkularisierungsthese

Die Studie besticht durch die minutiöse, anschauliche und gleichzeitig systematisierende Darstellung des Wandlungsprozesses islamistischer Ziele sowie durch die weitsichtige Vorwegnahme potentieller Schwachstellen (»kurdische Frage«) des von der AKP angeführten Projekts nationaler Einheit. Sie wirft jedoch auch eine Reihe inhaltlicher und konzeptioneller Fragen auf. Einen Problempunkt stellt die Benennung der AKP als liberale Partei dar. Sie ist an eine formalistische Definition von Liberalismus gebunden, die aus der Perspektive erfolgt, die Tuğal auf den Islamismus einnimmt. Die Absorption von »Islamisten« in die AKP, also in die Organisationsform Partei, die an Wahlen teilnimmt und die parlamentarische Repräsentation akzeptiert, genügt ihm, um eine Revitalisierung der liberalen Demokratie festzustellen. Eine Sensibilität für Verschiebungen im politischen Gefüge ebenso wie für Kräfteverhältnisse, die einem »illiberalen« Handeln der AKP im Sinne einer Aufhebung liberal-demokratischer Institutionen zu diesem Zeitpunkt entgegenwirken – schließlich waren ihre Widersacher nicht nur gesellschaftlich verankert, sondern auch in den staatlichen Institutionen noch sehr stark vertreten und leisteten Widerstand –, fehlt dieser Sicht. Die schrittweise herbeigeführte Aufhebung der Gewaltenteilung durch die AKP und die systematische Anwendung repressiver Mittel

gegen bestimmte Opponenten – in Kontinuität zur tradierten (Rechts-)Praxis – bewertet Tuğal nicht.³⁵

Zu diskutieren sind auch die Gründe des Wandels »radikaler Islamisten«. Tuğal hebt die Intervention von 1997 als ausschlaggebend hervor, da sie die »radikalen Islamisten« frustriert und überzeugt habe, dass Straßenprotest unwirksam sei, so mit den Boden für die Anerkennung parteiförmiger Organisierung bereitet habe. In ausdrücklicher Abgrenzung von marxistischen Autoren folgert er, es sei die Politik und nicht die Ökonomie, die *in letzter Instanz* bestimmd für diesen fundamentalen Wandel gewesen sei (ebd.: 24).³⁶ Diese Schlussfolgerung kann aus zwei Richtungen heraus gefordert werden. *Erstens* stellt die Integration radikaler Islamisten in parteiförmige Politik und kapitalistische Verbandsinteressen einen kontinuierlichen Prozess dar, der die Beziehung von »Radikalen« zu den Vorgängerparteien der AKP seit den 1970er Jahren ununterbrochen kennzeichnet, wie Tuğal selbst darlegt (2009: 77ff.). Die Grundlage für Individualisierung und Streben nach Reichtum, wovon mehrere Generationen »radikaler Islamisten« aufgesogen wurden, wird offensichtlich von einer gelingenden Kapitalakkumulation gebildet. Die von Tuğal benannten sozioökonomischen Prozesse, deren Sogwirkung auf »Islamisten« schon immer stark zu sein scheint, bezeugen dies. Obwohl er den langfristigen Trend kenntlich macht, bezieht er ihn nicht in die Bestimmung von Determinanten des sozialen Transformationsprozesses ein und rückt stattdessen ein singuläres Ereignis wie die 1997er Intervention in den Vordergrund. Aus Tuğals Schilderungen geht ebenfalls hervor, dass die diffuse Unterbestimmtheit der antikapitalistischen Positionen der »Radikalen« die Absorption prädestinierte. Zwar kann die Kritik des Zinses, des Konsums und des technologischen Fortschritts eine Herausforderung für Akkumulationsstrategien darstellen. Die »islamistische« Kritik blieb jedoch graduell und hauptsächlich auf die Zirkulationsphäre begrenzt, sie bezog nicht ein, dass die kapitalistische Produktionsweise durch bestimmte Eigentums- und Ausbeutungsverhältnisse charakterisiert ist. Deutlich wird dies

35 In einer späteren Veröffentlichung erörtert Tuğal (2016) den »islamischen Liberalismus« der AKP, den er hauptsächlich durch Einwirkung externer Faktoren wie den sogenannten Arabischen Frühling für gescheitert erklärt. Unter der Bezeichnung »islamischer Liberalismus« fasst er eine Kombination aus formaler Demokratie (Politik), freier Marktwirtschaft (Ökonomie) und einem »moderaten« Islam (Ideologie). Dass die Partei sich im Rahmen relativ niedriger Standards in der Türkei an formal-demokratische Abläufe hielt, wird von ihm als politischer Liberalismus gewertet. Dagegen ist einzuwenden, dass die frühen Reformen der AKP nicht institutionell garantierte Rechte und Handlungsräume für alle politischen Akteure erweiterten, wie es dem Ideal des politischen Liberalismus nahekommt. Die Reformen, so auch die Zurückdrängung des Militärs aus politischen Entscheidungsprozeduren, dienten vielmehr der eigenen Machterweiterung.

36 Tuğal grenzt sich hier kritisch ab von Nicos Poulantzas (1973).

auch daran, dass die islamistische Seite der »Doppelmacht« keine positive Alternative zur kapitalistischen Produktionsweise aufwies. Die Kritik konnte auch aufgrund dieser mangelhaften Bestimmung in moralische Bahnen gelenkt und sogar nützlich gemacht werden. Tuğal beschreibt, wie auch unter den Radikalen das Geschäftsmodell »islamischer« Unternehmer, die auf informellen Wegen das Geld von Kleinsparern mit dem Versprechen einsammelten, es in Konformität zu »islamischen« Regeln – zinsfrei – durch Gewinnbeteiligungen zu verwerten, populär wurde. Der Glaube an die moralische Überlegenheit des »islamischen« Zinsverbots wurde von diesen Unternehmern als Lockmittel, als »moralischer« Vorteil im Wettbewerb kapitalistischer Unternehmen eingesetzt (ebd.: 141). *Zweitens* lässt die Zuordnung der Intervention zum Staat – mit säkularen Eliten und dem Militär gleichgesetzt – unberücksichtigt, dass der radikale Anspruch, alle Lebensbereiche religiösen Motiven zu unterwerfen, auf gesellschaftliche Widerstände stieß. Die 1997er Intervention gegen eine gewählte Regierung konnte sich auf diesen Widerstand berufen, der von einer Vielzahl von Parteien, Organisationen und Intellektuellen getragen wurde (Akça 2014: 26ff.; Buğra 1998: 525). Es gab eine soziale Basis für die Intervention, die nicht das Werk einer von der Gesellschaft entkoppelten »säkularen Elite« oder eines nicht näher bestimmmbaren Staates war. Nicht zuletzt griff das Militär moderierend in ökonomische Konstellationen ein, indem es die »islamischen« Geschäftsmodelle, die zu Konkurrenten großer Konzerne aufgestiegen waren, zerschlug. Die Konzerne gehörten zu den Befürwortern des militärischen Eingriffs, das heißt, die Intervention war in die Austragung kapitalistischer Konkurrenz eingebunden (Doğan 2009a: 249ff.; Savran 2015).

An diesem Punkt kommt ein theoretisches Problem der Studie zum Tragen, deren konzeptionelle Grundannahme auf einem äußerlichen Verhältnis zwischen Politik, Ökonomie und Kultur beruht, die durch Akteure auf der Handlungsebene zusammen gebracht werden.³⁷ In der Operationalisierung des Hegemoniekonzepts setzt Tuğal diese Grundannahme in eine Unterteilung in vier Kategorien – politische Gesellschaft, Zivilgesellschaft, Staat und Ökonomie – um. Ein erfolgreiches »hegemoniales Projekt« zeichne sich durch Verlinkung dieser Bereiche aus (Tuğal 2009: 32ff.). Radikale Islamisten und die AKP konzipiert er mal als Teil der politischen Gesellschaft, mal als Supra-Akteure, die über allen Bereichen stehend an der Verlinkung arbeiten. Während sie dies tun, stoßen sie auf Widerstände des Staates, den sie gleichzeitig zu gestalten versuchen. Die methodische Unbestimmtheit, den Staat als einen Bereich, den Akteure mit anderen Bereichen zu verlinken

37 Adam David Morton (2011) hat eine ähnliche Kritik formuliert, auf die Tuğal (2012) antwortete, er habe eine analytische und keine prinzipielle Trennung von Politik, Ökonomie und Kultur vorgenommen. Das Problem ist mit dieser nachträglichen Klarstellung jedoch nicht gelöst.

und zu gestalten versuchen, und zugleich als einen Akteur, der dagegen Widerstand leistet, zu konzipieren, wird durch weitere Definitionen ergänzt, wonach der Staat eine Imagination in den Köpfen der Subjekte (ebd.: 27, 158) oder ein Ensemble an Institutionen und Organisationsformen darstellt. Tuğal reproduziert mit dieser Sicht einerseits das staatszentristische Konzept, in dem der Staat als dominanter, von den gesellschaftlichen Klassen getrennter Akteur gefasst wird, der ein »autoritäres« Zivilisierungsprojekt von oben verfolgt (ebd.: 24, 40ff.). Dieser Auffassung folgt auch seine These, dass die »säkulare Hegemonie« bis zur AKP staatlich gelenkt gewesen sei und erst mit dem Aufstieg der gläubigen Unternehmer und der AKP eine starke zivilgesellschaftliche Basis erhalten habe, wodurch sie stabiler als die zuvor bestehende »säkulare Hegemonie« geworden sei (ebd.: 28ff., 36).³⁸ Andererseits bringt er eine hegemonietheoretische Operationalisierung vor, die die Bourgeoisie und die politische Partei in den Vordergrund rückt, die die Gesellschaft dominieren. Die Zusammenfassung des Vorgangs auf der begrifflichen Ebene resultiert aufgrund dieser gegenläufigen Auffassungen in einem verwickelten Fazit: Die AKP hat die Hegemonie des Staates revitalisiert, die eine staatlich-gelenkte kapitalistische Hegemonie war, aber keine der Bourgeoisie, während sie gleichzeitig die Hegemonie der Bourgeoisie hergestellt hat, die nicht nur in allen Belangen der Hegemonie des Staates gleicht, sondern in Form einer staatlichen Attacke auch von ihm ausging. Worin besteht aber der Unterschied zwischen der Hegemonie des Staates und der Hegemonie der Bourgeoisie? Ist die Bourgeoisie unter der AKP zum Staat geworden oder hat der Staat die Bourgeoisie absorbiert?

In Tuğals Konzept existieren unausgesprochen zwei Hegemonien nebeneinander: die des Staates und die der Bourgeoisie. Indem er den Staat außerhalb der Produktionsverhältnisse stellt, unterstellt er staatlichen Institutionen selbstläufige Ziele. Dies führt zu gegenläufigen Feststellungen. Einerseits begreift er die AKP als Ausdruck einer neuen Stufe in der kapitalistischen Entwicklungsgeschichte der Türkei – die Stufe, mit der die Bourgeoisie dem Staat die Ausübung der kapitalistischen Hegemoniefunktion abnimmt. Andererseits sieht er die Hegemonie der Bourgeoisie durch den Staat, durch eine staatliche Attacke im Jahr 1997 hergestellt, die sich aber außerhalb des Ökonomischen entwickelt haben soll. Einerseits folgt er der staatszentristischen Auffassung, wonach die laizistische Weltauffassung und die bürgerliche Aufklärung im Gegensatz zur konservativen und religiösen Weltauffassung nur über eine schwache gesellschaftliche Verankerung

³⁸ Das Stabilitätskriterium irritiert auch vor dem Hintergrund, dass zum Zeitpunkt des Abschlusses der Studie die AKP gerade einmal 6 Jahre an der Regierung war. Einen Zeitraum von 80 Jahren mit einem von 6 Jahren auf der Grundlage einer räumlich und zeitlich begrenzten ethnographischen Studie zu vergleichen, erscheint gewagt, zumal das Land in dieser Zeit die größte republikanische Protestbewegung seiner Geschichte (2007er Proteste gegen die Wahl von Abdullah Gül zum Präsidenten) erlebte, während der Krieg mit der PKK in Verbindung mit einer grenzüberschreitenden militärischen Operation erneut eskaliert war.

verfügten. Andererseits widerlegt er diese These schon durch die Wahl des Begriffs »säkulare Hegemonie«. Dass die »säkulare Hegemonie« 80 Jahre auf einem schwachen Konsens beruht haben soll, lässt fragen, ab wann ein Konsens stark genug ist, um Hegemonie begründen zu können. Gleichzeitig widerlegt Tuğal die These eines schwachen Konsens vor der AKP empirisch, indem er eine »säkulare« Bourgeoisie und Zivilgesellschaft, eine breite Schicht von säkularen Eliten und eine beständige – »säkulare« – parteiförmige Organisierung in mehreren Parteien benennt, die über eine messbare Resonanz in der Bevölkerung verfügten. Darüber hinaus sieht Tuğal einen *Machtblock* mit Gründung der Republik entstehen, der aus zwei konkurrierenden Strömungen der besitzenden Klassen bestand, deren Konkurrenz sich in der Formierung der Parteienlandschaft nach 1946 bestehend aus einem »mitte-links« und einem »mitte-rechts« Flügel niederschlug (ebd.: 36ff.). Dass er diese beiden Strömungen, die die gesamte Republikgeschichte vor der AKP politisch dominierten, nicht als *gesellschaftliche* Formierungen, als *Hegemonieprojekte* fasst, die auf unterschiedlichen Klassenallianzen und kulturellen Merkmalen beruhten, obwohl er ihre weitgefächerten und tiefgreifenden sozio-kulturellen (»zivilgesellschaftlichen«) Verankerungen im Einzelnen benennt, ist eine Inkonsistenz, die aus der prinzipiellen Separierung von Staat und Klassen folgt. Schließlich ist die These, dass der Kapitalismus vor der AKP nur über eine schwache zivilgesellschaftliche Verankerung verfügt haben soll, eine Widerspiegelung des hegemoniepolitischen Diskurses konservativer Strömungen, die in Tuğals Konzept den »mitte-rechts« Flügel innerhalb des *Machtblocks* bilden. In diesem Diskurs gelten Akteure des »mitte-links« Flügels – oftmals gleichgesetzt mit Kemalisten – aufgrund ihrer »säkularen« oder nicht-konservativen Weltauffassung als kulturell nicht oder schwach in der Bevölkerung verankert. Distanz zu und Kritik an konservativ-patriarchalen und religiösen Traditionen wird als Entfremdung von einer ursprünglichen Identität aufgefasst. Dem »mitte-links« Flügel kulturell nahestehende Bevölkerungsgruppen werden als staatliche, autoritär (de-)formierte Akteure beschrieben. Auf der Gegenseite platziert Tuğal eine gläubige Zivilgesellschaft, die ein scheinbar von erziehungspolitischen Prozessen unberührtes Dasein fristete und sich so eine kulturelle Identität bewahren konnte. Gerade aufgrund der informativen und systematisierenden Darlegung komplexer kultureller Formierungsprozesse in der Studie ist es erstaunlich, dass Tuğal diesen kulturalistischen Essentialismus nicht konsequent dekonstruiert. Die Dekonstruktion hätte erlaubt, beide Elemente des »gespaltenen *Machtblocks*« vor der AKP als ebenso gesellschaftlich wie das von der AKP repräsentierte Hegemonieprojekt zu begreifen. Wie Tuğal aufzeigt, verfügten sie über zivilgesellschaftliche Unterbauten und repräsentierten gesellschaftliche Klassenallianzen. Nicht zuletzt die Festigkeit des türkischen Nationalismus in Sultanbeyli, der nach Tuğals Darstellung an der Basis sogar fester verankert war als in der Spurze der AKP, verweist auf eine übergreifende zivilgesellschaftliche Verankerung des »*Machtblocks*«, insofern Nationalismus

auch von Tuğal als eine Ideologie begriffen wird, die die Gegensätze zwischen den Klassen passiviert und somit Hegemonie festigt. Widerspruch ruft auch die Beschreibung des »Zivilisierungsprojekts des Staates« der Prä-AKP-Zeit hervor, zu dem Tuğal Technisierung, Individualisierung und Urbanisierung, die Herstellung von Akzeptanz für Schulbildung, die Durchsetzung einer bestimmten Kleiderordnung und von Verhaltensweisen, die an den Rhythmus der Stadt und der Fabrik angepasst wurden, zählt (ebd.: 90ff.). Formgleiche Vorgänge interpretiert er erst zum Zeitpunkt der Regierungsübernahme durch die AKP als Etablierung einer kapitalistischen Rationalität in Verbindung mit kulturellen Normen, als kontemporäre Prozesse bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung.

Werden die staatszentristischen Reminiszenzen aufgelöst, dann lässt sich tatsächlich folgende Aussage treffen: Die von Tuğal beschriebene Krise der Hegemonie, die von der AKP restauriert wurde, war nicht die Krise eines von den gesellschaftlichen Klassen losgelösten »säkularen Staates«, sondern eine Krise der bürgerlichen Hegemonie, die sich als eine Repräsentationskrise des bürgerlichen Machtblocks provoziert durch neoliberale Politik ausdrückte. Der Machtblock wurde nicht aufgelöst, sondern re-formiert. Mit der Bearbeitung der Krise ist der politische Islam zur dominanten Kraft des »mitte-rechts« Flügels aufgestiegen. Die Krise bestimmter Elemente des bürgerlichen Nationalstaats blieb eng begrenzt auf kleine Gruppen von Radikalen. Die »Radikalen« wurden in die AKP, die sich als eine Partei der Unternehmerklasse formierte, absorbiert. Doch bedeutet die Absorption der Radikalen auch, dass die AKP die Religion rationalisiert und die »säkulare Hegemonie« wiederhergestellt hat? Um diese Frage beantworten zu können, muss das Religionsverständnis im Zusammenhang mit der auf Max Weber zurückgehenden Rationalisierungsthese genauer betrachtet werden.

3.3.2 Erste Definition von Religion in Hegemonieprojekten: Was ist Islamismus?

Eine Prämisse der von Tuğal aufgegriffenen Rationalisierungsthese ist, dass es einen nicht-instrumentellen Zugriff auf Religion geben kann. Erst mit dem Übergang in die kapitalistische Produktionsweise findet nach dieser Auffassung ein Wesenswandel der Religion durch Säkularisierung oder Profanisierung statt. Zuvor wird von einem nicht-instrumentellen, interesse- oder zweckfreien Zugriff auf Religion ausgegangen. Positiv formuliert wird unterstellt, dass es einen religiösen Selbstzweck, eine »Authentizität« der Religion jenseits weltlicher Bezüge geben kann. Die Grundannahme ist daher eine Doppelte: Dass Religion von den mate-

riellen Lebensverhältnissen losgelöst ein eigenständiges Dasein fristen kann und Rationalität erst mit dem Kapitalismus entsteht.³⁹

Die von der AKP gleich zu Beginn ihrer Regierungszeit propagierte Aussage, dass Geld keine Religion habe (Tuğal 2009: 179), kann zur Konkretisierung des Diskussionspunkts herangezogen werden. Die Aussage widerspricht einem lange gehegten Diskurs, Geld müsse bestimmten »islamischen« Regeln, wie dem Zinsverbot, unterworfen sein. Insbesondere »radikale Islamisten« hatten die Sicht vorgebracht, aus Zinsen resultiere illegitimer Reichtum. Wie Tuğal darstellt, bewirkte die Integration der »Radikalen« in die AKP ein Verstummen der einzigen Instanz, die eine »islamische« Kritik am Zins vorbringen und an die »gläubige« Bevölkerung hätte appellieren können. Ehemalige »Islamisten« waren sogar zu Verfechtern von Zinsen geworden, trugen selbst ihr Geld auf die Bank, legitimierten dies und ihren neu erworbenen Reichtum mit göttlicher Vorsehung: »Gott hat uns dies beschieden« (ebd.: 219). »Gläubige« Unternehmer waren damit gleich von zwei moralischen Bürden befreit: Sie konnten verzinst Kredite aufnehmen, selbst Geld mit Zinsen verleihen und ihren Reichtum genießen, ohne auf nennenswerten Widerspruch seitens »islamischer« Gerechtigkeitsvorstellungen zu stoßen.

Das Beispiel untermauert eindrücklich Tuğals These einer Absorption der Radikalen in den Kapitalismus. Wird dieser Vorgang jedoch als Rationalisierung und Instrumentalisierung abgehandelt, wodurch der Zugriff »radikaler Islamisten« auf die Religion als nicht-instrumentell erscheint, wird die grundsätzliche Frage aufgeworfen, welcher Zugriff einem »wahren« oder »ursprünglichen« Inhalt der Religion entspricht. Kann beispielsweise die Positionierung zum Zinsverbot in religiösen Texten als Lackmustest für die Wahrhaftigkeit herangezogen werden? Die Konsequenzen einer solchen Herangehensweise reichen sehr weit. Sie erfordert

39 Die Rationalisierungsthese impliziert, Religion sei erst mit dem »industriellen« Kapitalismus in Berührung mit »weltlichen« Dingen gekommen. Max Weber ist der Auffassung, dass der »Geist« des Kapitalismus aus den Mönchszellen des Asketismus entrann, von dort aus begann, »die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm«, wodurch »die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte« gewannen (Weber 1986: 203f.). Die Auffassung, wonach die Mönche »außerhalb« weltlicher Dinge in ihren Klöstern lebten, um von dort in die Welt hinauszutreten, ist ziemlich sonderbar. Wie lässt sie sich damit vereinbaren, dass religiöse Institutionen gerade in vor-bürgerlichen Gesellschaften nicht nur auf enge und in vielfältiger Weise mit politisch-ökonomischen Institutionen verschränkt waren, sondern vielfach mit ihnen sogar in eins fielen? Kirchen, Klöster, Orden wie auch andere religiöse Zusammenschlüsse besaßen Ländereien, verfügten über Produktionsmittel, trieben Steuern ein und verpflichteten die bäuerliche Bevölkerung zu Zwangsabgaben und -diensten. Die Rationalisierungsthese rückt diese politisch-ökonomische Realität religiöser Institutionen – die Verschränktheit von Religion und sogenannten »äußeren Gütern« – an den Rand oder in die Unsichtbarkeit, sofern sie sie erst mit dem Kapitalismus beginnen lässt.

nicht nur Expertise hinsichtlich religiöser Texte, sie hebt auch die sozialwissenschaftliche Perspektive auf, indem sie sie in eine theologische überführt, in der auf der Grundlage des Koran – also text-basiert – darüber diskutiert wird, was islamisch ist und was nicht. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung wird damit unvermeidlich Teil eines theologischen Streits über die richtige Auslegung eines Textes. Eine solche Herangehensweise misst religiösen Wahrheiten einen Stellenwert zu, der ihnen in der Praxis nicht zukommt. Hierauf verweist gerade der von Tuğal beschriebene Vorgang: Unter Heranziehung unterschiedlicher Aussagen aus demselben religiösen Text legten dieselben Akteure Zins und Reichtum erst im Widerspruch, dann in Konformität zum Islam aus. Reichtum wurde zur Gabe Gottes erklärt oder, gemäß einer weiteren Interpretation, als Belohnung für die Anhäufung von religiösem Wissen dargestellt (ebd.: 129). Hieraus kann die »Wahrheit« gewonnen werden, dass religiöse Texte unterschiedlich ausgelegt werden können. Welche Interpretation sich durchsetzt, wird nicht über das Vordringen zu einem wahren Kern, sondern in gesellschaftlichen Kämpfen im Ringen um eine Interpretationshöhe entschieden (vgl. Bayat 2007). Der Wandel bestimmter islamistischer Positionen zeigt ferner an, dass der Zugriff auf Religion immer instrumentell ist, insofern sie zur Erklärung und Begründung von weltlichen Vorgängen herangezogen wird.⁴⁰ Tuğal weist diese Einsicht, dass es keinen aus dem gesellschaftlichen Kontext losgelösten, ursprünglichen Islamismus geben kann, selbst in verschiedenen Passagen ausdrücklich nach, verliert sie jedoch wieder durch den Rückbezug auf das weberianische Theoriemodell. So entsteht zumindest die Tendenz, der Religion eine Sonderrolle beizumessen, indem sie außerhalb des menschlichen Lebens gestellt wird, nicht als eine von Menschen gemachte kulturelle Form begriffen wird. Ebenfalls irritiert Tuğals Bezugnahme auf die Rationalisierungsthese, die bei Weber durch eine Hinwendung des Glaubens zum Diesseits begründet wird. Die »Radikalen« in der Türkei waren auch vor ihrer Verwandlung in Kapitalisten dem Diesseits zugewandt. Ihr Zugriff auf die Religion war ausdrücklich mit der Absicht einer umfassenden Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens (integrale Religion) verbunden. Was ist diesseitiger als der Anspruch, das Diesseits zu verändern? Ihre Verwandlung zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie sich einer Welt zuwandten, der sie zuvor abgewandt waren, sondern dass sie sich schrittweise von einem sozialistisch und internationalistisch beeinflussten, diffusen Radikalismus kleinbürgerlicher Studenten und Angestellter, den Entwicklungszielen der dominanten Klassen, wie sie in der RP und später in der AKP zur Geltung kamen, annäherten. Die genaue Frage, die Tuğals Studie in Bezug auf die Stellung der Religion aufwirft, ist daher nicht, ob religiöse Ansichten dem Diesseits oder dem Jenseits

40 Generell scheint in der Studie die in der Rationalisierungsthese enthaltene Prämissen durch, dass Religion im vorkapitalistischen (»vormodernen«) Zeitalter mit keiner ökonomisch bestimmten Rationalität verknüpft war.

zugewandt sind, ob sie instrumentell sind oder nicht, sondern in welcher Beziehung sie zum Diesseits stehen, mit welchen »weltlichen« Zwecken sie verbunden sind oder werden.⁴¹

Eine anschließende Frage ist, inwiefern – nach Tuğals Auslegung – nicht nur die AKP, sondern alle Vorgängerparteien nicht islamistisch sind, dagegen aber die mit radikalen Absichten verbundene Interpretation des Islam, die von kleinen Gruppen im Bezirk geteilt wurde. Tuğal verwendet das Attribut radikal gleichbedeutend mit islamistisch, so dass der Begriff »radikaler Islamismus« bei ihm eine Tautologie darstellt. Als islamistisch und folglich radikal bezeichnet er – unabhängig von den angewendeten Mitteln – »ein Projekt, das den Staat, die Ökonomie und die Gesellschaft entlang islamischer Linien gestalten will« (Tuğal 2009: 267, Übersetzung E.B.). Den Einwand gegen die Möglichkeit, eine »islamische Linie« objektiv – zeit- und raumübergreifend – bestimmen zu können, zurückstellend, kann nachvollzogen werden, warum Tuğal die Abwendung von den beschriebenen Zielen als Deradikalisierung ansieht. Doch ist der Begriff Säkularisierung für die Bezeichnung des gleichen Vorgangs ebenfalls nachvollziehbar? Die AKP hat kein theokratisches Regierungssystem und keine theologische Instanz installiert, die verbindlich jede einzelne wirtschaftspolitische Entscheidung auf ihre Konformität zum Koran hin überprüft. So gesehen steht sie für die Trennung administrativer und wirtschaftspolitischer Regierungs- und Regulierungsfragen von der religiösen Textauslegung. Nichtsdestotrotz ist ein Einwand gegen diese enge Definition von Islamismus vorzubringen, denn unter der AKP fand weder eine Trennung von politischen und religiösen Institutionen, noch eine generelle Loslösung der Religion von wirtschaftlichen Fragen statt. Der Begriff Säkularisierung verdeckt den selektiven und kontrollierten Einsatz religiöser Praktiken und Diskurse und den konsequenten Ausbau religiöser Institutionen unter der AKP, zuvorderst der Religionsbehörde und der theologischen Schulen, wie im Verlaufe der Arbeit noch auszuführen sein wird. Auch in Bezug auf die Ökonomie beschreibt Tuğal keine Trennung, sondern einen Kampf um die Reartikulation von Religion und Wirtschaft innerhalb des islamistischen Lagers, in dem sich eine *bestimmte* kapitalistische Rationalität durchgesetzt hat.⁴²

41 Dass sie »Brotthemen« als diesseitig verachteten, entbindet die Radikalen nicht von der Notwendigkeit, Essen und Trinken zu müssen, um sich stofflich zu reproduzieren. Da sie nicht verhungert sind, ging ihre Verachtung offensichtlich nicht so weit, auf ihre eigene stoffliche Reproduktion zu verzichten. Wie sie hierfür gesorgt haben, bleibt im Dunkeln. Hierfür müsste eine genauere Analyse der materiellen Reproduktionsbedingungen des kleinbürgerlichen Islamismus unternommen werden.

42 Hervorzuheben ist eine Differenz von Tuğals These gegenüber anderen Interpretationen, die denselben Prozess der Deradikalisierung oder des »Moderat-Werdens« nicht etwa für radikale Islamisten, sondern für die AKP und ihre Vorgängerinnen (Çavdar 2006; Yavuz 2009),

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die analytische Trennung von Politik, Kultur und Ökonomie zu einer prinzipiellen Trennung tendiert, indem

- Islamismus als kulturelles Phänomen gefasst wird, das Politik und Ökonomie dominiert,
- unter Etatismus die Dominanz der Politik gegenüber Ökonomie und Kultur begriffen wird,
- Säkularismus als kombinierte Domination der Kultur durch Politik und Ökonomie gefasst wird.

Der theoretische Widerspruch, den diese Trennung hervorbringt, prägt den zentralen Befund der Studie durch die Kombination von Säkularisierung und Hegemonie im Begriff »säkulare Hegemonie«. Unter Säkularisierung fasst Tuğal zwei Vorgänge: Die formelle/institutionelle Trennung politischer und religiöser Angelegenheiten und die Unterwerfung der Religion unter politische und wirtschaftliche Ziele.⁴³ Hegemonie verweist dagegen nach Gramsci, an dessen Konzept Tuğal anschließen möchte, auf ein Führungsverhältnis zwischen Klassen. Ideologie und Kultur nehmen in diesem Verhältnis eine vermittelnde Rolle ein. Die dominanten Klassenakteure sind bestrebt, Ideen und kulturelle Praktiken in einer Gesellschaft so zu gestalten, dass sie ihre Stellung festigen und ihre Entwicklungziele begünstigen. Tuğal belegt diesen Vorgang an zahlreichen Beispielen in Bezug auf den Islam, der unter der Führung des Unternehmerverbands MÜSİAD entlang kapitalistischer Bedürfnisse (re-)interpretiert wird. Seinen Befund formuliert er klar: Der Islam wird zum bestimmenden Merkmal in der Herstellung nationaler Einheit und fungiert als kulturelle Ressource, um kapitalistische Ziele zu vermitteln (ebd.: 245). Wenn Hegemonie aber auf ein Führungsverhältnis zwischen Klassen verweist und der Islam zu einem bestimmenden Medium wird, um bürgerliche Führung (Hegemonie) auszuüben – in Tuğals Formulierung »Konsens für Herrschaft und Ungleichheit« zu organisieren (ebd.: 24) –, dann widerspricht dieser zentrale Befund dem Begriff »säkulare Hegemonie«. Der Begriff lässt auch die Unterscheidung zwischen einer »gläubigen« und einer »säkularen« Elite gehaltlos werden, wenn doch beide für den Säkularismus stehen. Die begriffliche Zwickmühle entsteht, da Hegemonie eine Theorie der *Verkopplung* von Produktionsverhältnissen und ihrer ideologisch-kulturellen Vermittlung ist, Säkularisierung (nach Tuğals Verständnis) dagegen eine Theorie der *Entkopplung* von Institutionen oder

den Unternehmerverband MÜSİAD (Demirpolat 2002; Yankaya 2014) und die islamischen Gemeinschaften (Özdalga 2000; Yavuz 2003; Yavuz 2004) feststellen.

43 Die Kritik könnte auch an dem Punkt ansetzen, dass sich diese beiden theoretischen Ansätze widersprechen: Der eine bezeichnet die Trennung der Religion von Politik und Wirtschaft als Säkularisierung, der andere die Unterwerfung der Religion unter Politik und Wirtschaft.

– aus rationalisierungstheoretischer Perspektive – eine der Verweltlichung von Religion im Sinne einer Unterwerfung unter politische und wirtschaftliche Ziele ist. Sofern aber der Begriff Hegemonie nach der kulturellen und ideologischen – der »zivilgesellschaftlichen« nach Gramsci – Gestaltung von Führung zwischen Klassen, nach den Medien und Inhalten, über die sich ein Konsens bildet, fragt, die Ausübung von Hegemonie maßgeblich mit Religion *verkoppelt* ist, dann ist es konsequent, die gesellschaftlichen Träger dieser Verkopplung – MÜSİAD, die AKP und assoziierte Intellektuelle – als Islamisten zu bezeichnen. Folglich kann die von der AKP ausgetragene *bürgerliche* Hegemonie gemäß ihrer *zivilgesellschaftlichen* Prägung als islamistisch bezeichnet werden. Der Begriff Islamismus ist deshalb nicht auf »radikale Islamisten« einzugrenzen, sondern auf alle Akteure auszuweiten, die ihren gesellschaftlichen Gestaltungsanspruch zentral über islamisch kodierte Bezüge herstellen (vgl. White 2002: 6; dies. 2008). Der Begriff Kodierung drückt an dieser Stelle aus, dass die Wahrhaftigkeit dieser Bezüge kein Gegenstand der wissenschaftlichen Bestimmung ist. Ausschlaggebend ist die Herleitung aus Quellen, die dem »Glaubenssystem« Islam zugerechnet werden beziehungsweise sich auf dieses berufen. Islamismus ist dann die Bezeichnung für eine politische Ideologie als integraler Bestandteil eines Hegemonieprojekts. Der Gegenstand islamistischer Praxis ist die Gestaltung von Weltauffassungen und kulturellen Praktiken durch religiöse Bezüge. Der Begriff politischer Islam bezieht sich auf den konkreten Gestaltungswillen, diese Bezüge allgemeinverbindlich zu machen. Diese Definition schließt nicht aus, zwischen verschiedenen islamistischen Strategien und Projekten bei der Umsetzung dieser Ziele zu unterscheiden, Differenzierungen sowie die Heterogenität islamistischer Akteure innerhalb eines nationalen Raums oder im internationalen Vergleich zu berücksichtigen (vgl. Bayat 2013).

3.4 Die Klassenkampfthese

Aus einer vierten Perspektive wird die AKP als Trägerin eines kapitalistischen Herrschaftsprojekts begriffen. Die Perspektive unterscheidet sich grundlegend von staatszentristischen Ansätzen, indem sie den Staat nicht als eigenmächtigen und von den gesellschaftlichen Klassen losgelösten Akteur behandelt sowie die Konfliktachse nicht zwischen einem homogenen Staat und einer (Zivil-)Gesellschaft verlaufen sieht. Die von der AKP fortgeführte neoliberalen Politik wird als eine Rücknahme parlamentarisch-demokratischer Entscheidungsmechanismen und sozialer Rechte subalterner Klassen bestimmt. Im Gegensatz zum staatszentristischen Ansatz, der der politischen Dynamik einen über die autoritäre Staatstradition vermittelten Kulturkampf zugrunde legt, werden Klassen- und Fraktionskämpfe beziehungsweise Akkumulationsstrategien als treibende Dynamik der politischen Entwicklung analysiert. Kapitalismus wird nicht als

ein a-historischer, dem bürgerlichen Subjekt entspringender Normenkatalog, sondern als eine Produktionsweise begriffen, die mit strukturellen Machtverhältnissen verbunden ist. Ideologie/Kultur – im konkreten Fall Religion – wird eine hegemoniebildende, legitimatorische, organisierende Rolle in der Durchsetzung kapitalistischer Entwicklungsinteressen oder – als Sonderfall – eine kapitalbildende Funktion beigemessen.

3.4.1 Anatolische Bourgeoisie revisited

Eine Vielzahl von Veröffentlichungen aus dieser Theorietradition, die unterschiedliche Ausprägungen des historischen Materialismus umfasst, untersucht den Unternehmerverband MÜSİAD oder die »islamische Bourgeoisie« und deren Rolle bei der Formierung des politischen Islam (Balkan/Balkan/Öncü 2015; Çoşar/Yücesan-Özdemir 2012; Köse/Öncü 1998; Uzgel/Duru 2009). Wie auch von der staatszentristischen Literatur vorgebracht, wird eine Korrespondenz zwischen dem Aufstieg des politischen Islam und dem Aufstieg einer Gruppe kapitalistischer Unternehmen seit den 1970er Jahren festgestellt, für die die populären Bezeichnungen »anatolische Bourgeoisie« und »anatolische Tiger« – letztere stellte eine Parallele zur Erfolgsgeschichte südostasiatischer Firmen her – in Umlauf kamen. Weitere populäre Bezeichnungen waren »islamisches« und »grünes« Kapital. Die Farbe Grün sollte auf den religiösen Aspekt aufmerksam machen, sie gilt als Symbol des Islam.

Kritisiert wird die Trennung zwischen einer kleinen bis mittleren »anatolischen« und einer großen »westlichen« oder »Istanbuler« Bourgeoisie mit dem Hinweis, dass diese Trennung hinter die Dynamik der Kapitalakkumulation zurückfällt. So startete fast die gesamte große Bourgeoisie der Türkei in »Anatolien« und verlagerte ihre Investitionen erst im Laufe ihrer Entwicklung in westliche Regionen, da sie dort bessere Verwertungsbedingungen vorfand. Etliche Unternehmen, die der Fraktion der »anatolischen Bourgeoisie« zugeschlagen wurden, hatten die gleiche Entwicklungsdynamik durchgemacht und erwirtschafteten einen Großteil ihres Profits inzwischen im Großraum Istanbul (Sönmez, M. 2009: 180ff.). Als irreleitend kritisiert wird auch, kleine und mittlere Unternehmen pauschal der islamischen Bourgeoisie zuzuschlagen. Weitere Verbände von kleinen und mittleren Unternehmen, die sich nicht durch die Adaption einer religiösen Ideologie auszeichnen, gerieten aus dem Blick (Öztürk 2015).⁴⁴ Grundlegend ist der Widerspruch zur Auffassung, wonach die etablierten Unternehmen im Verband TÜSİAD durch den Staat entstanden seien, dem sie ihre Monopolstellungen verdankten und dessen autoritäre Eigenschaften sie übernommen hätten, die »anatolische Bourgeoisie«

44 Zu nennen ist der 2003 gegründete Verband TÜRKONFED, der einen Zusammenschluss regionaler Verbände kleiner und mittlerer Firmen bildet, die mit TÜSİAD kooperieren.

bestehend aus mittelständischen Unternehmen dagegen »aus eigener Kraft« oder gegen den Staat entstanden sei und deshalb liberale und demokratische Eigenschaften aufweise. Wie in der Besprechung des staatszentristischen Ansatzes angeführt, ist die Herstellung der allgemeinen Bedingungen der Kapitalakkumulation immer auch ein politischer Prozess. Verschiedene Studien konkretisieren dieses Argument, indem sie im Einzelnen aufzeigen, welche politischen Mittel eingesetzt wurden, um die Entwicklung der Bourgeoisie in Anatolien zu fördern (Boratav 2003; Cengiz 2013; Doğan 2009a; Ercan/Tuna 2006; Hoşgör 2015; Öztürk 2010 u. 2015). Sie zeigen auf, dass die Entwicklung der Unternehmerschaft in Abhängigkeit zur nationalen und internationalen Konjunktur verlief. So herrschte in den 1970ern ein investorenfreundliches politisches Klima vor, die Zahl neugegründeter kapitalistischer Unternehmen nahm rasant zu (Cengiz 2013: 204ff.; Tuna/Güneş 2012: 111).⁴⁵ Der öffentliche Sektor bediente die Nachfrage der Privatindustrie nach bestimmten Vorleistungen zu einem Beschaffungspreis, der zumeist unter den Herstellungskosten lag. Wechselkursgarantien des Staates bei ausländischen Krediten ermöglichten Unternehmern einen Schutz gegen die hohe Inflation, Kursverluste der Lira wurden aus dem öffentlichen Haushalt beglichen (Boratav 1987: 90).

Aufgrund der Assoziation zahlreicher neu entstandener Unternehmen mit der islamistischen Bewegung und der Irreführungen, die mit der Bezeichnung »anatolisch« einhergehen, wird in der historisch-materialistischen Forschungsliteratur die Bezeichnung »islamisch« für diese Bourgeoisie bevorzugt. Allerdings wird mit dieser Bezeichnung nicht eine Vorrangigkeit religiöser Motive gegenüber unternehmerischem Handeln, wie sie in der theologischen These hergestellt wird, verbunden. Verschiedene Studien widerlegen die These, dass der Islam oder eine bestimmte Form des Islam eine entscheidende Rolle spielte, insofern er die Unternehmerschaft in besonderem Maße motiviert und die Herausbildung eines »islamischen Calvinismus« (ESI 2005) befördert haben soll. Über den Vergleich zwischen der jüngeren kapitalistischen Entwicklungsgeschichte verschiedener Städte wird aufgezeigt, dass die Bourgeoisie sich auch in säkular geprägten Städten im gleichen Zeitraum auf der Grundlage vergleichbarer Bedingungen ohne religiöse Motive entwickelte (Tok 2011). Doğan legt indes dar, dass von wenigen konservativ-islamischen Firmen abgesehen, deren Gründung vor die 1980er Jahre zurückreicht und die schon länger zu den etablierten Unternehmen gehörten, mehr als die Hälfte der »islamischen« Unternehmen erst im Zusammenhang mit der Neoliberalisierung entstanden, die durch Liberalisierung und Deregulierung von grenzüberschreitendem Handel und Investitionen sowie Privatisierung öffentlicher Unternehmen gekennzeichnet ist. Sie fingen häufig im exportorientierten Textilsektor

45 Eine ausführlichere Besprechung der politisch-ökonomischen Bedingungen für die Entwicklung dieser Unternehmen in Verschränkung mit der Religion erfolgt in Kapitel 5.4.

an, um von dort in neue Sektoren sowie ins Ausland zu expandieren. Die Verwertung des städtischen Raums und die Privatisierung kommunaler Dienstleistungen bildeten demzufolge weitere herausragende Mittel zur Kapitalakkumulation, die ab den 1980er Jahren dem Unternehmertum auch in den islamistisch regierten Kommunen ein schnelles Wachstum ermöglichte. Die Wahlsiege der Wohlfahrtspartei in den Großstädten Istanbul und Ankara 1994 fielen schon in eine Phase, in der die größeren Firmen, die für den globalen Markt produzierten, innerhalb von MÜSİAD tonangebend geworden waren (Doğan 2009a: 289ff.; Ders. 2011: 73). Weitere Studien zeigen auf, dass unter der AKP insbesondere die Förderung des Bausektors vielen dieser Firmen ein enormes Wachstum ermöglichte. Sie erhielten günstige Kredite von den staatlichen Banken, profitierten von den relativ günstigen internationalen Krediten und der tieferen Integration in den Weltmarkt (Sönmez, M. 2009: 183; Ertuğrul 2009). In den besonders schnell gewachsenen Stadtbezirken organisierte sich ferner über die AKP eine lokale Bourgeoisie, die das Führungspersonal der Partei stelle. Diese Bourgeoisie, die zu einem erheblichen Teil älteren Generationen von Binnenarbeitsmigranten entstamme, nutzte die Opportunitäten, die die Partei biete, wie den Zugang zur kommunalen Infrastruktur, Beziehungen in Behörden und zur nationalen Regierung (Balaban 2013: 45ff.; Doğan 2016: 258f.).

Eine Studie zur mittelanatolischen Stadt Kayseri, die als Vorzeigemodell für den »islamischen Calvinismus« fungierte, setzt sich systematisch mit der theologischen These, die eine motivierende Rolle der Religion für die Unternehmer behauptet, auseinander (Cengiz 2013). Die Studie demonstriert, wie schematisch verkehrt die Vorstellung von einem unterentwickelten anatolischen Hinterland ist, das vom Kemalismus vernachlässigt wurde. Nach Cengiz war Kayseri an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine kosmopolitische und ökonomisch dynamische Metropole. Der Genozid an der christlichen Bevölkerung Anatoliens setzte dem Kosmopolitismus ein Ende, der Erste Weltkrieg und die Weltwirtschaftskrise lähmten die wirtschaftliche Entwicklung. Doch schon 1934 wurde im Rahmen des ersten Fünfjahresplans der Republik die größte Baumwollspinnerei des Landes in Kayseri gegründet. 1927 wurde die Stadt an das Schienennetz angeschlossen, dadurch der Transport von Rohstoffen und Waren erheblich erleichtert. Die Gründung staatseigener Betriebe ab den 1930er Jahren ermöglichte in verschiedenen technischen Bereichen die Ausbildung von Fachkräften, die zwei bis drei Jahrzehnte später zu Gründern derjenigen Unternehmen gehören sollten, die der staatszentristischen Legende nach ohne staatliche Unterstützung emporgekommen waren. Ohne die hohen Zölle in der Phase der Importsubstitution wären die ersten Fabrikanten, die in den 1950ern Textilproduktionsstätten mit veralteter Technologie gründeten, nicht konkurrenzfähig gewesen. Der industriellen Entwicklung zum endgültigen Durchbruch verhalf die Özal-Periode nach 1980. Die späteren »anatolischen Tigrer« aus Kayseri überstanden die schwere Schuldenkrise Ende der 1970er und erhielten öffentliche Förderkredite zu Sonderkonditionen. Anlaufschwierigkeiten der

1970er bedingt durch Engpässe in der Rohstoff- und Energieversorgung wurden auf nationaler Ebene behoben. Wie auch in der ESI-Studie angeführt, waren es in der Landwirtschaft ebenso wie in der Industrieproduktion öffentliche Kredite für Investitionen, andere Subventionsformen, Zölle und der öffentliche Ausbau von Infrastrukturen (Straßen, Schienen, Depots, Warenausschlags- und Verteilungsnetze, Produktionsstätten etc.), mit denen die private Kapitalakkumulation gefördert wurde. Schließlich zogen diese Unternehmen Vorteile aus der 1996 in Kraft getretenen Zollunion mit der EU (vgl. ESI 2005: 15).

Ihren gegenwärtigen Status als industriell entwickelte Region verdankt die Stadt Kayseri, die als beispielhafte Entwicklungsstätte der anatolisch-muslimischen Bourgeoisie und des islamischen Calvinismus gehandelt wurde, also einer 80-jährigen Förderung. Cengiz betont, dass hierbei die Religion erst in der jüngeren Phase, nach 1980, eine Rolle zu spielen begann. Demzufolge fand keine Verwandlung von mit religiösen Motivationen ausgestatteten Akteuren zu Kapitalisten statt, vielmehr griffen ehrgeizige Unternehmer auf die Religion, auf religiös durchwirkte Organisations- und Beziehungsformen zu, um ihr Wirken in einen breiteren Rahmen zu stellen und ihre gesellschaftliche Position zu legitimieren. Weitere Einblicke in die industrielle Entwicklungsgeschichte stellen die aus Selbstdarstellungen von Unternehmern gewonnene These infrage, dass dem Aufstieg der »anatolischen Tiger« die Bildung von Netzwerken horizontaler Solidarität in nach 1980 neu entstandenen Produktionsnischen zugrunde lag. Demzufolge hatte die »anatolische Bourgeoisie« sich gegenseitig gestützt, um gegen die etablierte Bourgeoisie zu bestehen (Buğra 1998), der Islam habe den in die urbanen Zentren wandernden Unternehmern mit ländlichen Wurzeln in einer »fremden und feindlichen Welt« dazu verholfen, Verbindlichkeit herzustellen und gegenseitiges Vertrauen aufzubauen, wodurch ökonomische Aktivitäten erleichtert oder erst ermöglicht worden seien (Kuran 1995). Cengiz rekonstruiert eine Geschichte gegenseitigen Betrugs unter den Fabrikanten, deren Beziehungen untereinander durch Konkurrenz und Neid geprägt gewesen sei. Von wenigen Ausnahmen solidarischen Handelns abgesehen, die auf individuelle Initiativen zurückgingen und keine regelhaften Muster erkennen ließen, habe ein Prozess des Aussiebens stattgefunden, an dessen Ende einige wenige der ursprünglichen Unternehmer übrig geblieben seien.⁴⁶ Während nach außen ein Bild vermittelt

46 Detailliert nachgezeichnet wird dies anhand der Geschichte einer Kabelfabrik (HES), die 1974 als Kollektivgründung von 832 Partnern – allesamt Einwohner des Dorfes Hacilar – startete, bis zuletzt nur noch zwei Haupteigentümer übrig blieben, die die anderen mit allerlei Tricks hinausgedrängt hatten. Bei näherer Betrachtung entpuppt sich der kapitalistische Erfolg des Unternehmens als ein Verdrängungswettbewerb, bei dem niemand dem anderen etwas gönnnt (Cengiz 2013: 280ff.).

werde, wonach der Prozess der Industrialisierung durch unternehmerische Solidarität gekennzeichnet war, gäben Einblicke hinter die Fassade zu erkennen, dass das solidarische Ideal nicht der Realität entsprach (Cengiz 2013: 28off.).

3.4.2 Religion als Medium und Ressource

Die Thematisierung der Beziehungen zwischen den Klassen bildet in historisch-materialistischen Ansätzen eine zentrale Differenz zu weberianischen Ansätzen, in denen Ethik als ein Kampf des Kapitalisten mit sich selbst, innere moralische Schranken oder kulturelle Hemmnisse zu überwinden, thematisiert wird, die Rolle von Ethik in den Beziehungen zwischen den Klassen – im Prozess der Aneignung der Mehrarbeit – dagegen unterbelichtet bleibt. Historisch-materialistische Studien beschreiben, wie die Religion in diesen Beziehungen als Medium zur Erzeugung kultureller Hegemonie fungiert. Untersuchungen zu kleinen und mittleren Betrieben zeigen auf, dass Unternehmer wie Arbeiter im persönlichen Kontakt auf religiöse Weltanschauungen zugreifen, um Arbeitsangelegenheiten zu verhandeln. Der Griff zur Religion verhindere die Thematisierung struktureller Hierarchien zugunsten eines »utopischen Kompromisses« (Durak 2011: 128), in dem Unternehmer und Arbeiter als Gleiche erscheinten. Anderweitig hergestellte kulturelle Nähe, die Abstammung vom gleichen Ort, nicht selten auch verwandtschaftliche Beziehungen bildeten ein Netz gegenseitiger Verpflichtungen aus (Cengiz 2013: 332). Als Grundlage für die Aktivierung dieser Medien oder Vermittlungsinstanzen wird in diesen Ansätzen die Desorganisierung der ArbeiterInnen durch massenhafte Verfolgung ihrer Intellektuellen begleitet von restriktiven Gesetzen gegen gewerkschaftliche Organisierung mit dem 1980er Militärputsch thematisiert, der die Zurückdrängung kollektiver Handlungsfähigkeit der ArbeiterInnen erwirkte. Informalität wird als zentraler Faktor für den Bedeutungsgewinn der Religion in der Regulierung der Beziehungen zwischen den Klassen identifiziert. Auf diesen Zusammenhang werde ich in der späteren Diskussion zur Bestimmung der Rolle der Religion im Projekt der AKP näher eingehen.

Zum historisch-materialistischen Ansatz gehört auch die Bestimmung von Religion als organisationelle Ressource, die eine netzwerkbildende Funktion für Unternehmer erfülle. Cengiz sieht die Attraktivität der in den 1990er Jahren an Popularität gewinnenden islamischen Gemeinschaften für die Unternehmer in der Bildung von sozialen Netzwerken (Cengiz 2013). Über den religiösen Aspekt hinaus seien die Gemeinschaften in die Organisation politischer und ökonomischer Aktivitäten involviert und böten eine Plattform oder Börse für geschäftliche Kontakte. Diese Form könne bis zur Symbiose zwischen Gemeinschaften und politischen Funktionären reichen. Dargelegt wird somit, dass sich die Bourgeoisie parallel zu ihrem ökonomischen Aufstieg nicht nur in Verbänden und politischen

Parteien, sondern auch in anderen Formen wie informellen Gemeinschaften und formellen Vereinen organisiert, die ihr weitere Möglichkeiten der Einflussnahme auf das politische und kulturelle Leben eröffnen. Insbesondere im Zuge der neoliberalen Privatisierungspolitik traten die Finanzierung von Schulen, Moscheen, Gesundheitszentren, die Vergabe von Stipendien und Organisierung von Armenhilfe hervor, wodurch sie ihren gesellschaftlichen Einfluss festigen könne (Doğan 2009a). Ferner wird ein psychologischer Faktor hervorgehoben. Die Spenden, die die Gemeinschaften einsammeln, und die Einbettung von Handlungen in religiöse Deutungen verschafften den gläubigen Unternehmern eine gewisse Erleichterung angesichts der täglichen Konfrontation mit Geldgeschäften, die ihnen moralische Probleme bereiteten. Religiöse Handlungen verschafften ihnen das Gefühl von Tugendhaftigkeit und Anständigkeit in einer »schmutzigen« Geschäftswelt, die sie zu Handlungen zwinge, hinter denen sie moralisch zumindest teilweise nicht stehen konnten. Sie fungierten ebenso wie andere religiöse Instanzen als Mittler, die Widersprüche zwischen religiösen Überzeugungen und zuwiderlaufenden alltäglichen Praktiken befriedeten. Dies könne durch eine Fatwa oder eine Billigung geschehen, die von einer religiösen Autorität ausgesprochen werde, so zum Beispiel zwecks Legitimierung verzinster Kredite (Cengiz 2013: 362ff.). Die Verbindung religiöser Gemeinschaften zur Bourgeoisie wird vor diesem Hintergrund begriffen als ideologische und organisationelle Ressource, die auch eine psychologische Bedeutung einnehmen kann.

Die Netzwerkthese knüpft an eine ältere Studie von Ayşe Buğra⁴⁷ an, die mit Blick auf MÜSİAD das Entstehen einer islamischen Subökonomie konstatierte, zu der sie auch Marketingstrategien zählte, die mit Bezug auf die Religion die Vorteile bestimmter Waren anpriesen. Neben der »muslimischen« Kleidung und den nach bestimmten Regeln zubereiteten »halal« Lebensmitteln umfasse die Palette alle erdenklichen Konsumgüter, die mit islamischen Symbolen versehen wurden. Der Slogan, dass »auch Muslime es verdient haben, gut zu leben«, untermauere das Bemühen, eine Kompatibilität zwischen Glauben und kapitalistischer Lebensweise herzustellen. Buğra hebt den exkludierenden Charakter dieser Verschränkung von Marketing und islamischer Identitätsbildung hervor:

»Der Islam erscheint als eine wichtige Ressource, um den Marktanteil der Mitgliedsunternehmen von MÜSİAD zu erhöhen [...] Die Mobilisierung dieses Typs von Kapital basiert signifikant auf personalen, informellen Beziehungen, die weitgehend auf kulturellen Identitäten beruhen, die daran ausgerichtet sind,

47 Ayşe Buğra war eine der ersten, die eine Studie über MÜSİAD veröffentlichte. Sie verfolgt keinen historisch-materialistischen, sondern einen staatszentristischen Ansatz. Ihre Arbeit wird trotzdem an dieser Stelle unter Bezug auf ihre empirischen Ergebnisse angeführt.

die Nicht-Religiösen auszuschließen wie auch die Religiösen einzuschließen.«
 (Buğra 1998: 532, Übersetzung E.B.)

3.4.3 Religion als Herrschaftstechnik und Kohäsionsmittel

Eine weitere Position im Rahmen des historisch-materialistischen Ansatzes begreift das AKP-Projekt als neoliberalen Populismus, konzipiert als eine Herrschaftstechnik, die das Lokale (Islam) über die AKP mit dem Globalen (Neoliberalismus) verbindet. Die AKP erscheint in diesem Licht als lokale Vertreterin der globalen Partei des Neoliberalismus. Ähnlich wie in der Säkularisierungsthese diskutiert, wird der Zugriff auf islamische Muster als instrumentell gewertet, um Herrschaft zu begründen (Yıldırım 2009). Religion wird als Instrument zur Beherrschung subalterner Klassen, als identitätsbildendes Mittel zur Überbrückung von Klassenspaltungen und Herstellung nationaler Einheit sowie als hegemonialer Diskurs konzipiert. Diese Perspektive schließt an das Argument an, wonach die neoliberale Transformation nach dem Militärputsch von 1980 eine strukturelle Begrenzung von Politik auf ein Mittel zur Generierung von Zustimmung für die Dominanz des Kapitals (Güveloğlu 2004; Türk 2004) und eine Verschiebung politischer Auseinandersetzungen auf das außer-ökonomische Feld der Identitätspolitiken anstrebe (Akça 2014; Yalman 2002).

Aus den Arbeiten, die die Religion als Mittel zur Kohäsion begreifen, sticht die Interpretation von Cenk Saracoğlu hervor, der das Nichtaufgreifen des islamistischen Diskurses durch die AKP in ihren Anfangsjahren als taktisches Manöver einschätzt, um Skeptiker zu überzeugen, dass sie sich von den islamistischen Zielen der Milli Görüş Bewegung abgewandt hatte (Saracoğlu 2011). Die AKP habe Vertrauen zu den internationalen Bündnispartnern aufzubauen und die nicht nur im Inland vorhandenen Bedenken zerstreuen müssen, die Partei könnte insgeheim eine islamistische und antidemokratische Agenda verfolgen und die von der Milli Görüş Bewegung Mitte der 1990er Jahre bereits einmal ausgelöste Krise innerhalb des bürgerlichen Machtblocks erneut provozieren, als die mit ihr assoziierten Kapitalgruppen die Dominanz des etablierten Finanzkapitals infrage stellten (vgl. Doğan 2009a). Saracoğlu thematisiert das Scheitern des Kemalismus an der Artikulation eines tragfähigen Hegemonieprojekts als Voraussetzung für den Erfolg der AKP, die bewusst nur bestimmte Aspekte der diskursiven Strategie der Milli Görüş Bewegung fortsetzte. Sie kanalisierte die in Krisenzeiten stärker werdende Unzufriedenheit mit dem bestehenden System gegen die angeblich volksfremde und egoistische Elite, mit der der Kemalismus und die CHP identifiziert wurden. Das Anprangern eines unmoralischen Materialismus des Finanzkapitals gehörte ebenfalls dieser Strategie an. Als qualitative Neuerung der AKP sieht Saracoğlu die Artikulation eines islamischen Konservatismus an, der die Definition der Nation von einer ethnischen zu einer religiös-konservativen Fundierung verschiebt und

dabei auf eine »glorreiche« osmanische Vergangenheit rekurriert. Durch die Hervorhebung einer gemeinsamen Unterdrückungsgeschichte durch den Kemalismus und den Rekurs auf eine verbindende islamische Identität solle die ethnische Spaltung zwischen Türken und Kurden überwunden werden. Die Religion ist aus dieser Sicht ein ideologisches Mittel zur Herstellung nationaler Einheit und Einhegung der säkularen kurdischen Bewegung und ihrer Autonomieziele.

3.4.4 Faubourgeoisie

Einen besonderen Weg in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen politischem Islam und den gesellschaftlichen Klassen beschreitet Utku Balaban, der den politischen Islam in Verbindung zu einer relativ eigenständigen Klasse bringt, die er über eine theoretische Explikation des Akkumulationsprozesses bestimmt (Balaban 2013). Die informelle und dezentralisierte Produktionsstruktur in der Türkei bedinge, dass eine Mittelklasse zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat entstanden sei, die Kontrolle über einen erheblichen Teil der Arbeitskräfte ausübe. Diese Klasse, die Balaban mit Referenz auf Henri Pirenne als Faubourgeoisie bezeichnet und auf der gleichen Ebene mit dem Kleinbürgertum und der Technokratie als eine dritte Mittelklasse ansiedelt, definiert er über ihre Funktion im globalen Kreislauf der Kapitalverwertung.⁴⁸ Die Faubourgeoisie nehme in der Verwandlung von produktivem Kapital zu Warenkapital eine entscheidende Stellung ein. Als Mitglieder dieser Klasse bestimmt Balaban anhand empirischer Erhebungen in Istanbul vornehmlich Handwerksbetriebe, kleine Händler, Ladenbesitzer, Haus- und Wohnungsvermieter. Zu ihr gehörten aber auch informelle Arbeitskraftvermittler, die dafür sorgten, dass Arbeitskräfte dort eingesetzt werden können, wo sie aktuell gebraucht werden. Als typische Wirkungsstätten dieser Vermittler führt er die zahllosen Ateliers in der Textilproduktion an, die je nach Auftragslage zehntausende Arbeitskräfte kurzfristig »einstellen« und wieder »entlassen« könnten. Ähnliches gelte im Bausektor und im kleinsten Maßstab für Heimarbeit, die in einer Art Verlagssystem organisiert sei (ebd.: 35f.). Nach Balaban zieht diese Klasse

48 Balaban referiert Pirenne, der die mittelalterliche Stadt als historische Entwicklungsstätte der Bourgeoisie untersuchte. Demzufolge bezog die Bourgeoisie ihre Bezeichnung aus dem französischen Wort »bourg«, also dem mittelalterlichen »Städtchen«. Die »ursprüngliche« Bourgeoisie habe sich als die Klasse konstituiert, die innerhalb der Stadt(mauern) angesiedelt war. Eine nähere Betrachtung der proto-industriellen Entwicklung dieser Städte liefere Hinweise, dass sich im Laufe der Zeit eine »Vorstadt« – »faubourg« – herausbildete, in der sich Händler und Handwerker ansiedelten, die Produktion und Handel organisierten, während die Bourgeoisie in den Städten den Finanz kontrollierte (Balaban 2013: 39f.). Die Bezeichnung Faubourgeoisie folgt dieser Beschreibung, die sie für die Gegenwart nutzbar zu machen versucht.

einen besonderen Vorteil aus ihrer Stellung im Prozess der Kapitalverwertung, insofern ihre Mitglieder sich in unmittelbarer räumlicher und biographischer Nähe zu den ArbeiterInnen, die zum größten Teil aus BinnenmigrantInnen bestehen, befänden. Die Mitglieder der Faubourgeoisie lebten in den Arbeitervierteln und die meisten könnten als soziale Aufsteiger identifiziert werden. Sie gehörten früheren Generationen von ArbeitsmigrantInnen an, die die Lebensgestaltung der späteren Generationen – ihre Wünsche, Sorgen und Nöte – noch aus eigener Erfahrung gut kannten.⁴⁹ Die Nähe bedinge Präsenz im gesamten Alltag, nicht nur in der Produktionsstätte, sondern auch an den Orten der Reproduktion (Freizeit, Konsum, Wohnen), wodurch das Netz der Kontrolle über die Arbeiter(-viertel) sehr dicht gewoben sei (ebd.: 45ff.). Der politische Islam gebe dieser Klasse den Diskurs des politischen Islam adaptiert, um ideologische Kontrolle über das Proletariat beziehungsweise die sich im Proletarisierungsprozess befindlichen Millionen an BinnenmigrantInnen aus der Bauernschaft herzustellen. Aus dieser Kontrolle beziehe sie die Macht, mit der Bourgeoisie über einen größeren Anteil am Mehrwert verhandeln zu können. Die Bourgeoisie definiert Balaban in Abgrenzung zur Faubourgeoisie über die Fähigkeit, den Preis der produzierten Ware auf dem globalen Markt bestimmen zu können.

In gewisser Weise konzipiert Balaban die Faubourgeoisie also als subalterne Bourgeoisie, während er gleichzeitig eine Analogie zur Fraktionierung zwischen Finanzkapital und anderen Kapitalfraktionen herstellt. Zur Faubourgeoisie zählt er auch größere Fabrikanten, die als Auftragsfertiger (Contract Manufacturer) an einem Ende der globalen Wertschöpfungskette stehen. Nach Balaban ist die Faubourgeoisie eine Klasse, die im globalen Maßstab überall dort auftaucht, wo eine ähnlich dezentralisierte und informelle Produktionsstruktur, die eine große Masse an Arbeitskräften einschließt, existiert. Explizit verweist er auf das Entstehen und Wirken dieser Klasse in China, die dort einen chinesischen Nationalismus adaptiert habe, während sie in den früh entwickelten Industrieländern nicht mehr oder kaum präsent sei. Letzteres bedinge, dass die Formierung dieser Klasse bisher theoretisch nicht erfasst wurde. Sie wurde verkannt, weil nach wie vor die frühen

49 Cengiz kommt in seiner Studie über die Entwicklung der Bourgeoisie in Kayseri zu einem ähnlichen Befund. Insbesondere die ältere Generation der Unternehmer kenne die Abläufe des Produktionsprozesses, die Arbeitsbedingungen, Sorgen und Nöte, Gefühle und Denkweise der Arbeiter aus eigener Erfahrung. Es gelinge ihnen deshalb, die Arbeiter besser zu kontrollieren und zu motivieren. Zugleich hätten sie ein scharfes Bewusstsein im Hinblick auf ihre neue Klassenposition entwickelt. Ungleichheit verteidigten sie als natürliche Ordnung, die sie wortreich mit Allegorien aus dem alltäglichen Leben unterlegten, ohne ihre Klassenposition zur Schau zu tragen. Ihre Kleidung, Rede- und Verhaltensweisen befänden sich in Nähe zur Arbeiterschaft (Cengiz 2013: 31ff.).

Industriezentren die empirische Grundlage für die klassentheoretische Wissensproduktion bildeten. Schließlich sei die spezifische und konjunkturelle Prägung des politischen Islam in der Türkei durch die Bedürfnisse dieser Klasse bestimmt, deren Entstehen zwar im globalen Maßstab beobachtet werden könne, deren unmittelbare Reproduktionsbasis aber der Nationalstaat sei. Infolgedessen sei der politische Islam auch keine internationale beziehungsweise länderübergreifende Bewegung, die Klassengrundlage des politischen Islam müsse für jeden nationalen Raum im Einzelnen bestimmt werden. Dass der politische Islam die Ideologie der Faubourgeoisie in der Türkei bilde, bedeute nicht, dass dies auch in anderen Ländern der Fall sein müsse.

Der Verhandlungsprozess und die Entwicklungsdynamik der Faubourgeoisie, von der einige Mitglieder nach und nach zur Bourgeoisie aufgestiegen seien, bestimmen nach Balaban seit geraumer Zeit die politischen Kämpfe des Landes. Parallel zu ihrem Kampf mit der Bourgeoisie ringt die Faubourgeoisie auch mit dem Kleinbürgertum, der historischen Trägerin bürgerlicher Hegemonie, das inzwischen erheblich geschwächt und von der Faubourgeoisie abgelöst worden sei. Nach Balaban präge der Kemalismus die Ideologie des Kleinbürgertums, das sich aus klassischen Intellektuellen – Akademiker, Künstler, Journalisten, Werbefachleute – zusammensetze und deren Rolle im Kreislauf des Kapitals darin bestehe, den Verwandlungsprozess von Warenkapital in Geldkapital zu ermöglichen. Balaban stellt also eine Korrespondenz zwischen ideologischen Friktionen, Klassenakteuren und Berufsgruppen her. Abweichend von der bisher besprochenen Literatur sieht er die hauptsächliche Konfliktachse nicht innerhalb der Bourgeoisie, also zwischen zwei Fraktionen der Bourgeoisie repräsentiert durch MÜSİAD und TÜSİAD verlaufen, sondern zwischen zwei relativ eigenständigen Klassen. Die Innovation seines Ansatzes besteht darin, Zwischenklassen in die historisch-materialistische Analyse einzuführen, die in Bezug auf die Türkei dazu tendiert, in der Analyse von Kräfteverhältnissen nur zwei antagonistische Hauptklassen zu kennen: die Bourgeoisie und das Proletariat.

3.4.5 Kemalismus

Der politische Islam wird also in der Regel als eine Bewegung der Bourgeoisie oder einer mit ihr assoziierten beziehungsweise konkurrierenden Mittelklasse begriffen. Im Gegensatz zur staatszentristischen Literatur bemerkenswert vernachlässigt wird in historisch-materialistischen Ansätzen die Auseinandersetzung mit dem Kemalismus in Verbindung zu den gesellschaftlichen Klassen. Während in manchen Arbeiten der Kemalismus mit dem Staat identifiziert wird (Cengiz 2013: 165), allerdings ohne eine tragende theoretische Rolle zu erhalten, oder wie bei Saracoğlu auf der ideologischen Ebene als gescheitertes Hegemonieprojekt der Bourgeoisie begriffen wird, thematisieren nur wenige Autoren seine Verbindung zu den

Klassen mit der gleichen Bestimmtheit wie beim politischen Islam (Oğurlu/Öncü 2015; Öztürk 2015). Neben Balaban, der den Kemalismus dem Kleinbürgertum zurechnet, gehört zu diesen Autoren Sungur Savran, der den Kemalismus so wie in den staatszentristischen Ansätzen mit einer »westlich-laizistischen« Fraktion des Kapitals zusammenbringt. Allerdings fasst er diese Verbindung nicht als Ausdruck einer »a-normalen« kapitalistischen Entwicklung, in der der Kemalismus den Staat symbolisiert, sondern als Folge einer sich bereits im 19. Jahrhundert herauskristallisierenden strategischen Entscheidung der Bourgeoisie, einen Anschluss an die europäischen Akkumulationszentren herzustellen. Nicht die Bourgeoisie ist hier dem Kemalismus untergeordnet, sondern der Kemalismus wird als eine Bewegung der Bourgeoisie gesehen, die zur Verwirklichung ihrer Entwicklungsziele ein umfassendes kulturelles Reformprogramm durchsetzte, das auch eine Entscheidung für den Laizismus beinhaltete (Savran 2015).

3.4.6 Islamismus als eigenständige Klassenbewegung

Eine Abweichung von diesen Auffassungen, die den politischen Islam über die Vermittlung zu den besitzenden Klassen begreifen, stellt eine zweite besondere Herangehensweise dar, die von Ergin Yıldızoğlu vorgebracht wird, der den politischen Islam unabhängig von der islamischen Bourgeoisie oder Mittelklasse als eigenständige Klasse definiert, die keine materiellen, wohl aber symbolische Produktionsmittel besitze (Yıldızoğlu 2016: 121f.). Das symbolische Mittel dieser Klasse bestehe aus der Kontrolle über religiöses Wissen, über das sie sich Zugang zur gesellschaftlichen Mehrarbeit beziehungsweise zu materiellen Mitteln verschaffe. Dass die Kontrolle über die Religion mittelbar die materielle Reproduktionsgrundlage dieser Klasse bilde, ohne selbst materiell zu sein, bedinge, dass sie das Bewusstsein einer Klasse entwickele. Um ihre Reproduktion zu sichern, versuche die die Klasse anführende Fraktion, die Yıldızoğlu als muslimische Intelligenzija bezeichnet, die Regulation der gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsbeziehungen in Übereinstimmung zur Reproduktion ihres symbolischen Mittels – der Religion – zu bringen. Die AKP sei die Vollzieherin dieses Prozesses oder Programms, der sich als Kulturkampf realisiere und dessen Kern aus dem Aufbau eines biopolitischen Regimes bestehe. Darunter falle die biologische Reproduktion durch Kontrolle der Familie, der sexuellen Praktiken, der Ästhetik der Körper (Kleiderordnungen) sowie der Raum-Zeit-Koordinaten durch Festlegung von Gebetsstunden und Orten. Diese Klasse bringe zudem Netzwerke und Organisationen hervor, die über verschiedene Wege – öffentliche Subventionen und Aufträge, Steuererleichterungen, private Spenden – sich die gesellschaftliche Mehrarbeit aneigneten. Die Originalität dieser Überlegung, die nicht in theoretisch ausgearbeiteter Form vorliegt, besteht darin, die Dynamiken des kulturellen Projekts der AKP – eine sukzessive Islami-

sierung aller Lebensbereiche – als von eigenständigen Klasseninteressen getrieben zu erfassen.

3.4.7 Kritik der Klassenkampfthese

Der historisch-materialistische Ansatz fragt nach der materiellen Reproduktionsgrundlage gesellschaftlicher Akteure. Für die Bourgeoisie wird diese Grundlage in der Aneignung des gesellschaftlichen Mehrwerts ausgemacht, verbunden mit der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel, die ihre Vormachtstellung begründet. Die Frage, wie die Rolle der Religion für das politische Projekt der AKP im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Klassen begriffen werden kann, beantworten historisch-materialistische Ansätze unter dieser Voraussetzung damit, dass sich die AKP der Religion bedient, um die Vormachtstellung der Bourgeoisie ideologisch zu festigen. Religion wird nicht primär als a-politische kulturelle Form wie im staatszentristischen Ansatz, sondern als politisiertes Mittel zur Überbrückung von Klassenspaltungen und Herstellung von Hegemonie begriffen. Konzeptuell kommt der Religion eine nachgeordnete Rolle zu, sie verfügt über keine eigenständige Dynamik, fungiert nicht als Motivatorin oder Modifikatorin unternehmerischer Initiative. Ihre Bedeutung gewinnt sie durch den Wert, den ihr die Mitglieder der herrschenden Klassen in der Erfüllung der Aufgabe der Hegemoniebildung sowie hinsichtlich organisationeller und psychologischer Bedürfnisse beimessen. Diese Auffassung impliziert eine einseitige Beziehung zwischen den herrschenden Klassen und der Religion. Nahegelegt wird, dass die herrschenden Klassen die Religion jeder Zeit wieder fallen lassen können, es in ihrer Hand liegt, über den gesellschaftlichen Stellenwert der Religion zu bestimmen. Der Gegebenheit, dass die Religion institutionell verankert ist und von realen Akteuren getragen wird, deren materielle Reproduktion an die Reproduktion der Religion beziehungsweise ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gekoppelt ist, wird kein oder nur ein geringes Gewicht beigemessen. Dass die Religion für eine große Zahl von Akteuren selbst ein Reproduktionsmittel darstellt, sie also eine relativ eigenständige ökonomische Seite aufweist, wird in der Erfassung ihrer Rolle kaum berücksichtigt. Die gesellschaftliche Tragweite der Auseinandersetzung zwischen Islamismus und Kemalismus, die sich in der Form eines Kulturkonflikts äußert, bleibt damit unterbelichtet.

Einen assoziierten Diskussionspunkt stellt die Trennung zwischen dem Globalen (Kapitalakkumulation oder Neoliberalismus) und dem Lokalen (Kultur) dar. Einzuwenden ist erstens, dass der Begriff lokal zur Entnennung des Nationalen beiträgt, die dem neoliberalen Globalisierungsdiskurs entspringt, der die Auflösung des Nationalen propagiert. Da der Bezugspunkt für die diskutierten Ansätze aber explizit der nationale Raum ist, der *bestimmte*, durchlässige, konfigurierbare aber doch vorhandene Grenzen für die analysierten Prozesse – Kapitalakkumulation, Formierung von Klassen und ihrer Kämpfe – absteckt, ist auf dem Begriff

National zu insistieren. Zweitens schwingt in dem Begriff eine statische und homogene Vorstellung von Kultur mit: Der Islam erscheint als ein kulturelles Fundstück, das die herrschenden Klassen für sich entdecken und instrumentalisieren. Diesen Einwand berücksichtigt zwar der Ansatz, den sunnitischen Islamismus als *lokalen* Signifikanten einer neuen Fraktion der Mittelklassen – der Faubourgeoisie – zu bestimmen. Nichtsdestotrotz irritiert die Verwendung des Begriffs lokal zur Charakterisierung des Islam als Ideologie oder Diskurs.

Balaban identifiziert einen spezifischen Klassenakteur, der sich über den politischen Islam politische Geltung verschafft. Anzumerken ist in diesem Zusammenhang zunächst, dass die in Abgrenzung zur Faubourgeoisie vorgenommene Definition der Bourgeoisie über einen speziellen Marktzugang (Bestimmung des Preises von Waren) wie auch die Zurechnung von Arbeitskraftvermittlern, Ladenbesitzern und Fabrikanten zu ein und derselben Klasse nicht hinreichend begründet ist (vgl. Arslan 2014). Sofern der politische Islam tatsächlich mit distinkten Klassenakteuren assoziiert sein sollte, die über ihre Stellung im Akkumulationsprozess identifiziert werden können, stellt sich ferner die Frage, in welcher Beziehung dieser Befund zur kulturellen und politischen Polarisierung steht, die sich in der Türkei auch räumlich durch die Herausbildung regionaler Schwerpunkte einzelner Parteien niederschlägt. Balaban übergeht diese Tatsache, wenn er eine Korrespondenz zwischen ideologischen Friktionen und den Fraktionen der Mittelklassen herstellt. Besondere Relevanz für diese Arbeit erlangt dies bei der Abgrenzung der Faubourgeoisie vom Kleinbürgertum. Die von Balaban angeführte Korrespondenz zwischen ideologischer und ökonomischer Position bei der Bestimmung dieser Fraktionen der Mittelklassen steht einerseits im Widerspruch zur Begebenheit, dass der politische Islam durchaus die von Balaban dem Kleinbürgertum zugerechneten Typen von Intellektuellen – Akademiker, Künstler, Journalisten, Werbefachleute – integriert. Andererseits steht die Zurechnung im Widerspruch dazu, dass der Kemalismus in bestimmten Bezirken großer Metropolen wie auch in etlichen Provinzen von Akteuren getragen oder unterstützt wird, die Balaban der Faubourgeoisie – Händler, Ladenbesitzer, Bauunternehmer etc. – zuschlägt. Dieser Einwand betrifft auch die kurdische Bewegung und ihre Parteien sowie die vierte größere Partei, die proto-faschistische MHP, die in bestimmten Gebieten stark vertreten sind oder sogar Mehrheiten bilden und dabei maßgeblich von kleinen Händlern und Ladenbesitzern unterstützt werden (vgl. Uysal/Topak 2010). Wird der Klassenbestimmung von Balaban Folge geleistet, so lässt sich im Widerspruch zu seiner These konstatieren, dass Mitglieder der Faubourgeoisie je nach Lokalität kemalistische, kurdisch-säkulare wie auch andere ideologische Positionen einnehmen können. Dies steht einerseits im Einklang mit der These, dass es sich um eine globale Klasse handelt, die unterschiedliche ideologische Erscheinungen auf nationalstaatlicher Ebene annehmen kann, verweist andererseits aber innerhalb der nationalstaatlichen Ebene auf Diskrepanzen zwischen Klassenpositionen, wie

sie von Balaban über den Kapitalverwertungsprozess definiert werden, und politisch-ideologischen Positionen. Damit erodiert das Konzept, den politischen Islam als Ideologie der Faubourgeoisie zu bestimmen.

Von der bisherigen Kritik ausgenommen ist der Ansatz von Yıldızoğlu, den politischen Islam unabhängig von der islamischen Bourgeoisie als eigenständige Klasse, die keine materiellen, sondern symbolische Produktionsmittel besitzt, zu definieren. Yıldızoğlu reflektiert, dass die Religion für eine große Zahl von Akteuren ein Reproduktionsmittel darstellt, sie also eine ökonomische Seite aufweist. Die vorliegende Studie wird einen ähnlichen Ansatz entwickeln, für dessen Präzisierung die Kritik an Yıldızoğlus Ansatz behilflich sein wird. In Yıldızoğlus Ansatz wirft die Bestimmung dieser Akteure als Mitglieder einer Klasse theoretische Probleme auf. Zu fragen ist, inwiefern die Verfügung über immaterielle Produktionsmittel eine Klasse begründen kann und wie das dazugehörige Produktionsverhältnis begriffen werden soll, sofern Arbeitskräfte und Besitzer (»Intelligenzija«) des Produktionsmittels (Religion) sich nicht gegenüber stehen, sondern in eins fallen. Abstrahiert vom konkreten Gegenstand wird nahegelegt, Netzwerke und Kultur generell als Produktionsmittel in den Händen ihrer Mitglieder oder Träger zu fassen. Konsequenterweise müssten dann alle Akteure, die vermittelt über ihre kulturschaffende, ideologie- oder wissensproduzierende Kerntätigkeit irgendeine Form des Einkommens erzielen, als Mitglieder einer eigenständigen Klasse gefasst werden. Akteure, die solchen Tätigkeiten nachgehen aber nicht dem politischen Islam angehören oder ihm nicht zuarbeiten, müssten als weitere Fraktionen oder Klassen definiert werden. Ideologische Unterschiede und Nähe zu politischen Projekten und nicht die Stellung im Produktions- oder Akkumulationsprozess bildeten dann die Grundlage für die Bestimmung dieser Klasse(n). Im Zuge einer solchen Bestimmung müsste ein genauer Begriff zur Bezeichnung dieser Klasse(n) gefunden und ihre Beziehung zu den anderen Klassen, zur Bourgeoisie, zum Proletariat, zur Bauernschaft und möglichen anderen (Mittel-)Klassen, geklärt werden. Eine derartige Expansion des Klassenbegriffs in die Sphäre der Kultur- und Ideologiearbeit birgt das Risiko einer Erosion des Klassenbegriffs. Sie wirft gleichzeitig aber eine wegweisende hegemonietheoretische Frage bezüglich der Position von Kulturschaffenden und Ideologieproduzenten auf, die Gramsci als Intellektuelle fasste: Wie kann die Position und Bedeutung der intellektuellen Träger eines Hegemonieprojekts, sofern sie nicht als Mitglieder der Bourgeoisie bestimmt werden können, begriffen werden, ohne den Klassenbegriff überzustrapazieren?

3.5 Resümee des Forschungsstands und Präzisierung der Forschungsfrage

An dieser Stelle sollen nun die Forschungsstränge mit Blick auf die Forschungsfrage, wie die Rolle der Religion für das politische Projekt der AKP zu begreifen ist, pointiert resümiert werden. Die Diskussion der Literatur zeigt, dass die Beantwortung der Frage sehr voraussetzungsvoll ist. Sie ist mit gesellschaftstheoretischen Grundsätzen verknüpft und eingebettet in kontroverse, diametral auseinanderlaufende Interpretationen der politischen Geschichte des Landes. Im Hintergrund der Kontroverse geht es um die generellere Frage, wie das Verhältnis zwischen politischen und bürokratischen Akteuren zu den gesellschaftlichen Klassen begriffen werden kann und welche Rolle Ideologien und kulturelle Praktiken in der Gestaltung dieses Verhältnisses spielen.

Im Wesentlichen konnten zwei widerstreitende Ansätze identifiziert werden. Der erste, der als staatszentristischer Ansatz gekennzeichnet wurde, diskutiert alle Fragen aus der Perspektive eines Kampfes zwischen dem Staat und der Gesellschaft. Im Rahmen der Kulturkampfthese, die dieser Ansatz hervorgebracht hat, wird die AKP mit einer konservativ-islamischen Bourgeoisie identifiziert, die die kulturellen Werte der Mehrheitsbevölkerung repräsentiert und einen neoliberalen Entwicklungspfad verfolgt, der als emanzipatives Element thematisiert wird. Den Gegenpart zur AKP bildet eine »kulturell marginale«, säkulare Elite, die sich in Verteidigung ihrer Privilegien gemeinsam mit einer von ihr protegierten Bourgeoisie gegen die neoliberalen Demokratisierung stemmt. Die Interpretation wurde von der politischen Entwicklung nachdrücklich überholt und verwandelte sich in die Autoritismusthese, ohne dass die Urheber sich dem theoretisch angeleiteten Scheitern ihrer Analysen stellten. Die AKP wurde stillschweigend von der Bourgeoisie gelöst und auf einen von der Gesellschaft isolierten Willen eines Potentaten reduziert. Die theologische These kann dem Staatszentrismus zugeordnet werden, obgleich sie der Religion ein größeres Gewicht verleiht, indem sie ihr eine rationalisierende Wirkung auf die Ökonomie und vermittelt darüber auf die Politik zuschreibt. Der historisch-materialistische Ansatz, der unter dem Sammelbegriff Klassenkampfthese diskutiert wurde, rückt Klassen- und Fraktionskämpfe ins analytische Zentrum. Als treibende Dynamik der politischen Entwicklung wird eine langfristig angelegte Erosion der parlamentarischen Demokratie und sozialer Rechte im Zuge neoliberaler Politik, die von der AKP fortgeführt wurde, bestimmt. Während der staatszentristische Ansatz Kultur als Marker für den ewigen Kampf zwischen Staat (autoritäre Kultur) und Gesellschaft (liberale Kultur) einsetzt, wird Kultur im zweiten Ansatz als politisiertes Mittel begriffen. Ihr wird eine hegemoniebildende, legitimatorische, organisierende Rolle in der Durchsetzung kapitalistischer Entwicklungsinteressen oder – als Sonderfall – eine kapitalbildende Funktion beigemessen. Zwischen den beiden Ansätzen bewegt sich die

als Säkularisierungsthese gekennzeichnete Interpretation, die säkulare und gläubige Eliten identifiziert, die unterschiedliche kapitalistische Entwicklungswege – in Nähe zum Staat die ersteren, in Nähe zur Bourgeoisie die letzteren – mit jeweils unterschiedlichen ideologischen und kulturellen Präferenzen organisieren.

Aus der kritischen Diskussion der Ansätze können folgende vorläufige Schlüsse für diese Arbeit gezogen werden:

- Das politische Projekt der AKP kann als ein Hegemonieprojekt bestimmt werden, das in den Beziehungen zwischen den Klassen und ihren Fraktionen begründet liegt und in Konkurrenz zu mindestens drei weiteren Hegemonieprojekten steht, deren politische Zentren von der CHP, der MHP und der kurdischen Bewegung gebildet werden.
- Islamismus bezeichnet eine politische Ideologie als integralen Bestandteil eines Hegemonieprojekts. Den Gegenstand islamistischer Praxis bildet die Gestaltung von Weltauffassungen und kulturellen Praktiken durch religiöse Bezüge. Der Begriff politischer Islam betont den organisierten Willen, religiös hergeleitete Auffassungen und Praktiken allgemeinverbindlich zu machen.
- Die politische Partei ist eine zentrale, organisierende Trägerin des Projekts, sie ist jedoch nicht die einzige. Verbände, Institutionen, kulturelle Organisationen, Netzwerke und soziale Gruppen treten in Verschränkung mit der Partei als Hegemonieträger auf. Sie nehmen intellektuelle Aufgaben wahr und bestimmen mit über die Reichweite des Projekts.

Quer zu den theoretischen Ansätzen konstatieren verschiedene Autoren einen Islamisierungsprozess. Im Rahmen des staatszentristischen Ansatzes wird dieser Prozess erst nach Dominantwerden des islamistischen Kulturkampfs als Problem erkannt. Zuvor bestimmen essentialistische Interpretationen den Ansatz, durch die die Islamisierung als natürliche Entfaltung eines ursprünglich-kulturellen Kerns der Gesellschaft erscheint, der sich gegen den vermeintlich von außen oktroyierten, »fremdartigen« Kemalismus durchsetzt. Nachfolgend dominieren instrumentalistische Interpretationen, die zu einer Bagatellisierung der Islamisierung tendieren, insofern sie sie als Oberflächenphänomene begreifen, hinter dem der Machtwillen eines Potentaten steckt. Aus der Perspektive historisch-materialistischer Ansätze wird die Islamisierung dagegen vorwiegend als nebensächliche Begleiterscheinung im Zuge der Herstellung bürgerlicher Hegemonie begriffen.

Die Kritik an den Auffassungen zur Islamisierung lautet zusammengefasst, dass der Umstand, wonach die Religion ein zentrales Reproduktionsmittel für eine signifikante Anzahl an Akteuren geworden ist, die das Hegemonieprojekt der AKP tragen, durch die Fixierung auf einen Potentaten oder die Bourgeoisie ebenso unberücksichtigt bleibt wie die Tatsache, dass diese Akteure ihre gesellschaftliche Stellung sukzessive ausgebaut und gefestigt haben. Dies hat politisch zur Folge,

dass der Anpassungs- und Assimilationsdruck, der vom konservativen Islamismus ausgeht, ebenso gering geschätzt wird wie die längerfristigen erzieherischen und bildenden Auswirkungen der islamistischen Agenda. Folglich bleibt in allen Ansätzen auch der Modus Operandi der Islamisierung – der Kulturkampf – unterbestimmt.

Die Dynamik hinter dem Phänomen »Islamisierung« ist bislang unzureichend bestimmt und erfasst worden. Auf der konzeptuellen Ebene stellt sich das Problem als Frage nach der Verbindung zwischen Religion, Politik und Ökonomie. Indem instrumentalistische Ansätze eine prinzipielle Äußerlichkeit konstruieren, können sie den spezifischen Charakter der Verbindung dieser Elemente nicht adäquat erfassen. Zur Bearbeitung des Problems muss die organisatorische und intellektuelle Entwicklungsgeschichte des Islamismus in der Türkei aus einer eigenständigen theoretischen Perspektive, die die materielle Reproduktion der Hegemonieträger berücksichtigt, rekapituliert werden. Die Frage nach der Rolle der Religion im politischen Projekt der AKP kann vor diesem Hintergrund präzisiert und eingegrenzt werden auf die Entwicklungsgeschichte von Hegemonieträgern unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlichen Reproduktion. Im nächsten Kapitel erfolgt die Begründung der Wahl beziehungsweise der Beibehaltung der hegemonietheoretischen Perspektive, die zunächst nur heuristisch ergriffen worden war.