

7. Fazit: Hegemonie, Kulturkampf und sunnitische Privilegien – Was ist Islamismus?

Die in dieser Studie verfolgte Forschungsfrage lautete, wie die Rolle der Religion im politischen Projekt der AKP aus einer hegemonietheoretischen Perspektive begriffen werden kann. Die theoretische Rekonstruktionsarbeit aufgreifend sollen im Folgenden die Ergebnisse zusammengefasst werden und die Antworten auf die aus der Diskussion der Forschungsliteratur gewonnenen Fragen nach der räumlichen und zeitlichen Reichweite von Hegemonietheorie, den Antriebskräften der Islamisierung und des Kulturkampfs sowie der Rolle der intellektuellen Trägerschaft des islamistischen Hegemonieprojekts zugespitzt wiedergegeben werden.

Im Verlauf der Rekonstruktion des Hegemonieprojekts konnten fünf Entwicklungsstationen ausgemacht werden. Deren Einteilung ist orientiert an der Position der sunnitischen Intellektuellen – die als intellektuelle Träger des Projekts identifiziert wurden – innerhalb der Klassenmatrix des untersuchten Raums. Die Stationen verlaufen von der Ablösung der sunnitischen Intellektuellen von den besitzenden Klassen in der Spätphase des Osmanischen Reichs und der jungen Republik über die Wiederanbindung, die Verselbständigung als politische Partei und soziale Bewegung, das ideologische Vorrücken ins politische Zentrum bis zur schrittweisen Monopolisierung der Staatsapparate.

Während der Einparteienherrschaft der CHP wirkten die religiösen Intellektuellen trotz massiver Einschränkung ihrer Reproduktionsgrundlagen fort. Mit dem Übergang in ein Mehrparteiensystem unter den Bedingungen des Kalten Krieges setzte der Wiederaufbau ihrer Infrastruktur ein. Die relativ schwachen sunnitischen Intellektuellen waren in dieser Phase in die Strömung des Konservatismus eingebunden, der sich auf den Großgrundbesitz und die Handelsbourgeoisie stützte. Gleichzeitig förderten Teile der kleinen Bourgeoisie und des Kleinbürgertums die Ausbildung der intellektuellen Trägerschicht des Islamismus im Lokalen durch den Bau von Moscheen und theologischen Schulen. Die Beschleunigung des Industrialisierungsprozesses in den 1950er Jahren, mit der die Industriebourgeoisie zur dominanten Fraktion aufstieg und innerhalb kurzer Zeit Monopolstrukturen ausbildete, ging der Verselbständigung der islamistischen Bewegung und der Abspaltung von der konservativen Partei voraus. Die komplexe Zusammensetzung einer

zunehmend kapitalistisch dominierten Gesellschaft widerspiegelnd kulminierte Reibungen zwischen den Monopolen und anderen Kapitalfraktionen gegen Ende der 1960er Jahre in der Herausbildung des politischen Islam als eigenständige Partei eines Teils der kleinen Bourgeoisie und des Kleinbürgertums. Trotz entwicklungspolitischer Differenzen ließen der Antikommunismus und die Bekämpfung beziehungsweise Kontrolle von Bewegungen der subalternen Klassen die islamistische Bewegung, die sich mit der kleinen Bourgeoisie verbunden hatte, auf einer Seite mit der großen Bourgeoisie kämpfen. Auch im Militär und in den Reihen der Kemalisten fand die Bewegung in dieser Phase Bündnispartner. Angesichts einer Hegemoniekrise in den 1970ern ebnete nach Aufforderung aus der Bourgeoisie das Militär mit dem 1980er Putsch den Trägern des türkisch-islamischen Hegemonieprojekts den Weg ins politische Zentrum. Im Aufstieg der Wohlfahrtspartei RP zunächst in den Kommunen und schließlich auf nationaler Ebene schlug sich die Symbiose des islamistischen Hegemonieprojekts mit einer sich rapide entwickelnden kleinindustriellen Bourgeoisie nieder. Mit der AKP stieg die islamistische Bewegung schließlich in Folge des Zusammenbruchs der tragenden Parteien des neoliberalen Regimes zur dominanten politischen Kraft im Machtblock auf, die zwischen den bürgerlichen Klassen moderiert und schrittweise Kontrolle über die staatlichen Institutionen herstellen konnte.

Als Grundlage für die Zustimmung der ArbeiterInnen zum islamistischen Hegemonieprojekt konnten konservativ und religiös geprägte soziale Beziehungen in den Produktions- und Wohnstätten der expandierenden Städte identifiziert werden. Diese so gestalteten Beziehungen waren jedoch nicht immer schon gegeben. Sie konnten erst vor dem Hintergrund der Neoliberalisierung und der Kapitulation der Sozialdemokratie hergestellt, verändert, stabilisiert und in der Breite wirksam werden. Konservativ-religiöse Praktiken, in denen sich paternalistisch und patriarchal geprägte Beziehungen mit einer starken sozialen Kontrolle sowie religiösen Ritualen verbinden, bilden den gesellschaftlichen Nährboden für den islamischen Konservatismus der AKP, der mit der Etablierung eines Schulden- und Almosenregimes auf nationaler Ebene weitere ideologisch-kulturelle Wirkkraft entfaltet. In einer historisch-spezifischen Situation, in der Gewerkschaften, verbriefte soziale Ansprüche und Rechte zurückgedrängt worden sind, offeriert die Religion einen alternativen Deutungsrahmen und stellt Praktiken zur Verfügung, mit denen paternalistische Beziehungen als moralisch-richtiges Handeln legitimiert werden können.

Mit fortschreitender Neoliberalisierung sind in der Regulierung der Klassenverhältnisse nicht staatsbürgerliche Rechte auf der Grundlage organisierter Klassenlagen, sondern kulturelle Bindung und Nähe dominant geworden. Unter den Bedingungen einer allgemeinen Tendenz zur Informalisierung von Arbeitsverhältnissen sind auch die Mechanismen der Kompromissbildung stärker informell gestaltet. In Auseinandersetzung mit der in der Forschungsliteratur aufgeworfenen

Frage nach der Reichweite hegemonietheoretischer Annahmen unter neoliberalen beziehungsweise semi-peripheren Verhältnissen konnte so die These formuliert werden, dass der materielle Kompromissrahmen unter den Bedingungen einer flexibilisierten und dezentralisierten Produktionsstruktur stärker durch informelle und kulturell artikulierte Zugeständnisse gebildet wird. Das Almosenregime steht im Zentrum eines informellen Klassenkompromisses, der die sozio-politische Blockbildung – ein Begriff, der im Rahmen dieser Studie eingeführt wurde, um Hegemoniebildungsprozesse differenzierter erfassen zu können – unter der praktischen Führung der islamistischen Bewegung ermöglicht.

An diesen Befund schließt die zweite zentrale These dieser Studie an, die die Frage aufgreift, wie die Position und Bedeutung der intellektuellen Träger des Hegemonieprojekts, die eine vermittelnde und konsensstiftende Rolle einnehmen, bestimmt werden kann. Um die Rolle der Trägerschaft zu erfassen, konnte zunächst auf die hegemonietheoretische Definition des Intellektuellen zugegriffen werden. Dargelegt wurde aus dieser Perspektive, dass die Stellung des Intellektuellen in die Gesamtheit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung eingelassen ist. Die Intellektuellen bilden keine »eigenständige Klasse« (Yıldızoğlu 2016), sondern eine mit bestimmten Aufgaben befasste Gruppe auf der Grundlage eines in den gesellschaftlichen Widersprüchen angelegten Bedarfs an Organisation von Hegemonie. Im Hinblick auf die Positionierung der Intellektuellen des islamistischen Hegemonieprojekts bedeutete dies, dass sie nicht unbedingt aufgrund ihrer Klassenposition, sondern aufgrund der von ihnen wahrgenommenen Aufgabe integrierender Bestandteil der bürgerlichen Klasse sind. Sie sind nicht unbedingt Inhaber der Hegemonie, aber ihre Vermittler. Der religiöse oder islamistische Intellektuelle kann vielmehr objektiv verschiedenen Klassen angehören. Entscheidend für seine Bestimmung sind die Assoziation mit dem islamistischen Projekt und die übernommene Aufgabe, über religiös artikulierte Ideen und Praktiken die Führung der Bourgeoisie zu organisieren. Herausgearbeitet wurde auf dieser Grundlage, dass der Nexus zwischen islamisch-konservativen Weltauffassungen und dem kapitalistischen Entwicklungsprogramm über die Herstellung eines Kollektivwillens durch diese Intellektuellen vermittelt wird. In diesen Kollektivwillen eingelassen ist eine bestimmte Auffassung gesellschaftlicher Verhältnisse, mit der den subalternen Klassen die Position von Hilfsempfängern zugewiesen, paternalistische Beziehungen, soziale Ungleichheit und Reichtum legitimiert werden. Als Orte der Bildung des Kollektivwillens wurden Schulen, Heime, Moscheen, Korankurse, Sohbet, öffentliches Fastenbrechen oder Gebete in Betrieben bestimmt. In ihnen geben religiöse Intellektuelle ein die von Widersprüchen durchzogene Gesellschaft durch Religion verbindendes Wissen, eine bestimmte Sicht auf und Haltung zur Gesellschaft weiter.

Im Zuge der Diskussion der intellektuellen Aufgaben wurden verschiedene Gruppen in den Blick genommen. Als erstes ist eine Gruppe zu nennen, die eine

Doppelstellung einnimmt. Sie ist Inhaberin und Vermittlerin von Hegemonie zugleich. Sie besteht aus Rentiers und Mitgliedern der Bourgeoisie, die sich in Verbänden und in der politischen Partei organisieren, religiös artikulierte intellektuelle Führungsaufgaben finanzieren, aber auch selbst wahrnehmen, so im direkten Kontakt mit ihren ArbeiterInnen oder indirekt über Medien. Diese Gruppe wurde als islamische Bourgeoisie und Rentiers gefasst. Die anderen Gruppen, die intellektuelle Führungsaufgaben wahrnehmen, konnten dem Kleinbürgertum zugerechnet werden. Sie sind in dieser Studie als Journalisten, Schriftsteller, Anwälte, Wissenschaftler, Manager, professionelle Politiker, Lehrer, Erzieher, Bürokraten und Funktionäre in Erscheinung getreten. Als besonderer Typ des religiösen Intellektuellen tritt aus dieser Gruppe der Religionsgelehrte – der Ulema – hervor, der in der Bürokratie, in Schulen, Universitäten sowie Gemeinschaften organisiert ist. Die Ulema bilden die maßgebliche Gruppe, die dem Projekt eine besondere Dynamik verleiht, indem sie sich einen Sonderstatus und Privilegien erkämpft hat. Ihre Institutionen sind über die Jahrzehnte stark expandiert, wodurch ihre Interventionsmöglichkeiten in die Regulierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens erweitert und inzwischen zur Grundlage für Forderungen nach Ausweitung auch in den Rechtsbereich geworden sind.

Als Besonderheit der Ulema im Unterschied zu anderen intellektuellen Gruppen, die die bürgerliche Vergesellschaftung hervorgebracht hat, manifestiert sich, dass ihre Reproduktion nicht nur an eine spezifische Ideologie und Profession, sondern auch an die Ausbildung einer relativ eigenständigen Infrastruktur gekoppelt ist, die durch die Verknüpfung mit exklusiven Einkommensmöglichkeiten zu einer Privilegienstruktur wird. Der Erhalt und der Ausbau dieser Privilegienstruktur, die maßgeblich über die Diyanet, die theologischen Ausbildungsstätten und die Organisationen der religiösen Gemeinschaften hergestellt wird, konnte als ein objektives Gruppeninteresse der Ulema bestimmt werden. Durch die Identifizierung dieses Gruppeninteresses entstand die Notwendigkeit, die Reproduktion der Intellektuellen theoretisch neu zu fassen. Sie ist erfolgt durch eine ressourcentheoretische Erweiterung der Hegemonietheorie unter Rückgriff auf Bourdieus Kapitaltheorie, die für diese Studie adaptiert wurde. Diese Erweiterung erwies sich insbesondere als entscheidend, da die Ulema nicht nur über relativ eigenständige Institutionen verfügen, die ihnen exklusive Reproduktionsmöglichkeiten eröffnen und organisiertes Handeln ermöglichen. Eingelassen in gesellschaftliche Kämpfe um Hegemonie und in (zum Teil instrumenteller) Allianz mit der Bourgeoisie sind sie vielmehr zu Ausbildern und Vermittlern kultureller und sozialer Ressourcen avanciert, die privilegierte Zugänge für Positionen in allen gesellschaftlichen Feldern eröffnen. Der sukzessiven Übernahme der Position von Ausbildern durch die Ulema folgt eine breite gesellschaftliche Streuung der für das islamistische Hegemonieprojekt charakteristischen islamisch-konservativen Weltauffassungen in alle Bereiche der Kultur- und Wissensproduktion. Umso häufiger sie ihre Schüler

in die staatlichen Behörden sowie in die »zivilgesellschaftlichen« Verästelungen der Gesellschaft entsenden, desto wertvoller werden die religiösen Ressourcen, die sie vermitteln.

Mit Blick auf diesen Vorgang ermöglichte die ressourcentheoretische Erweiterung, die Dynamik hinter dem Aufstieg des politischen Islam genauer zu bestimmen und begrifflich zu fassen: Der Aufstieg des politischen Islam beruht auf Kämpfen, durch die kulturelle Ressourcen wie theologisches Wissen, Wissen über religiöse Praktiken und soziale Ressourcen wie die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe oder einem islamischen Netzwerk – Gemeinschaften, Imam Hatip Kollektiv, politische Partei – zu Voraussetzungen für den Zugang zu gesellschaftlichen Positionen und ökonomischen Praktiken werden. Mit der Identifizierung dieses Zusammenhangs wird eine Entwicklung begreifbar, die parallel zur auf der politischen Ebene stattfindenden schrittweisen Monopolisierung der Staatsapparate durch die AKP verläuft. Ausgestattet mit einem strategischen Bewusstsein streiten die religiösen Intellektuellen entschieden um die Vorrangstellung in der Ausübung gesellschaftlicher Führung. Quantitativ erfassbarer Entwicklungsstand dieses Strebens ist die Expansion von Korankursen, theologischen Schulen und Fakultäten sowie die Zunahme der politischen Selbstzuschreibung in der Bevölkerung als »religiös«. Qualitativ erfassbar ist dieses Streben im Vordringen in allen Bildungs- und Erziehungsinstitutionen der Gesellschaft, in der Förderung und Bevorzugung türkisch-sunnitischer Intellektueller im gesamten öffentlichen Dienst, im allgemeinen Konformitätsdruck oder dadurch, dass der Erwerb religiöser Ressourcen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Bildungslaufbahn angesehen wird.

Als Antwort auf die Frage nach den Antriebskräften der Islamisierungsdynamik und des Kulturkampfes kann so ein Ringen um gesellschaftliche Positionen ermittelt werden, das die Allokation ökonomischer Mittel zugunsten von Intellektuellen, die mit dem islamistischen Hegemonieprojekt assoziiert sind, umschließt. Folglich kämpfen islamistische Intellektuelle auch nicht nur anstelle einer Fraktion oder Bourgeoisie. Sie kämpfen ebenso für die Reproduktion ihrer eigenen Positionen, die unter Verhältnissen ungleicher Verteilung die Form von Privilegien annehmen. Die Islamisierungsdynamik ist somit Resultat der Bipolarität des Kulturkampfes als Ausübung von Hegemonie und Inwertsetzung von Ressourcen beziehungsweise Voranbringen des objektiven Gruppeninteresses. Diese Dynamik bewirkt im Umkehr Effekt die Abwertung säkular und nicht-sunnitisch artikulierter Ressourcen. Sie schlägt sich in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen als Ausgrenzungspraxis gegenüber säkularen und nicht-sunnitischen Praktiken beziehungsweise in der Verfolgung und Verdrängung säkularer, atheistischer und nicht-sunnitischer Kultur- und Wissensproduzenten nieder. Gerechtfertigt wird diese Praxis mit der Behauptung eines überlegenen Wissens, einer überlegenen Wahrheit und Moral. Der Kulturkampf, so lässt sich zusammenfassend formulieren,

zeichnet sich durch Exklusions-, Diskriminierungs- und Assimilationspraktiken aus, die politische, kulturelle und ökonomische Aspekte in sich vereinen.

Indem die materielle Reproduktion gesellschaftlicher Gruppen und die Allokation des gesellschaftlich produzierten Reichtums auch auf der Ebene von Verteilungsverhältnissen zweiten Grades in den Blick genommen wird, kann der Kulturkampf also als Konkurrenzkampf bestimmt werden, der mit ökonomischen Allokationsmechanismen verknüpft ist. In diesem Kampf befinden sich die religiösen Intellektuellen seit etwa 70 Jahren wieder in der Offensive. Doch obgleich sich das islamistische Projekt auf das Osmanische Reich beruft, geht die Reichweite der bereits etablierten islamistischen Infrastruktur weit über die Wirkungsmöglichkeiten der sunnitischen Intellektuellen im Osmanischen Reich hinaus. Die religiösen Intellektuellen haben ein wesentlich feingliederiger gestaltetes »zivilgesellschaftliches« Netz gesponnen. Über die Bildungsinstitutionen erreichen sie die gesamte Gesellschaft, Institutionen anderer Glaubensgruppen, die ihre Reichweite im Osmanischen Reich begrenzt hatten, sind nicht (mehr) oder kaum noch vorhanden. Sie verfügen über materielle Mittel auf der Grundlage fortgeschrittener Produktivkräfte, vermittels derer sie auf allen Felder gestaltend auf die Beziehungen zwischen den sozialen Klassen einwirken können. Der Kompromiss, der in der Türkei vor einem Jahrhundert unter der Bezeichnung Laizität eingeführt und durch den aufgeklärtes Wissen und religiöse Erziehung nebeneinander gestellt wurden, ist jedenfalls weitgehend erodiert. Konzepte wie »Säkularisierung des Islam« (Tuğal 2009) und »Post-Islamismus« (Bayat 2013) haben die Sicht auf diese Erosion und die Entwicklungstendenzen des islamistischen Projekts verstellt.

Abschließend bleibt zu fragen, welche Grenzen des islamistischen Hegemonieprojekts erkennbar geworden sind und mit welchen Aussichten für die weitere politische Entwicklung diese verbunden sein können. Als ökonomische Achillesferse des islamistischen Hegemonieprojekts tritt der hohe Verschuldungsstand privater Unternehmen und Haushalte hervor. Über ihn kommt die Fragilität des neoliberalen Entwicklungsmodells an der Peripherie kapitalistischer Zentren zum Ausdruck. Im Fall einer ökonomischen Krise sind eine Verschärfung von Kämpfen im Machtblock und eine Zunahme von Machtkämpfen zwischen den einzelnen Konstituenten des islamistischen Projekts – den islamischen Gemeinschaften – zu erwarten. Durch das Fehlen einer organisierten politischen Alternative zum kapitalistischen Almosenregime fehlt allerdings eine gesellschaftliche Kraft, durch die das islamistische Hegemonieprojekt herausgefordert und das ökonomische Krisenpotential in eine Hegemoniekrise transformiert werden könnte. Damit sind auch die Aussichten auf den (Wieder-)Aufbau einer Grenze des Projekts, die aus seiner historischen Entwicklungsgeschichte bestimmt werden kann, gering. Sie bestand im sozialdemokratisch institutionalisierten Klassenkompromiss, der mit den sozialistischen Initiativen der 1960er und 1970er Jahre interagierend emanzipative Bewegungen der Subalternen ermöglicht hatte. Das Potential einer sozialdemokratischen Bewe-

gung bestünde darin, die prekarierten Massen aus der paternalistischen Führung der religiösen Intellektuellen zu lösen. Noch in den 1990er Jahren war ein solches Potential erkennbar, als die EinwohnerInnen der heutigen islamistischen Hochburgen mehrheitlich sozialdemokratisch agierten. Doch hat die weitere Entwicklung die Grenzen der sozialdemokratischen Politik aufgezeigt. Ihre TrägerInnen ließen die emanzipativen Bewegungen der subalternen Klassen zugunsten neoliberaler Politik fallen, während die Bourgeoisie sich umorientierte und Bündnisse mit den kulturkämpferischen Intellektuellen einging. Der sozialdemokratische Kurswechsel trug objektiv dazu bei, dass das paternalistische Armutsregime expandieren, die Beschäftigten in ein konservativ-islamisch geprägtes soziales Netz eingebunden werden konnten und die Bewegungsspielräume für eine emanzipative Formierung der Arbeiterschaft geringer geworden sind.

In säkular geprägten Kommunen treten als Grenzen des islamistischen Hegemonieprojekts der Neo-Kemalismus und mancherorts der völkische Türkismus auf. Sie versprechen jedoch keine demokratisch artikulierte soziale Emanzipation, sondern eine Verschärfung des Kulturkampfs unter neoliberalen Bedingungen. Letztendlich stabilisieren beide Strömungen das islamistische Projekt sogar, da sie mit einer rassistischen Ausgrenzungspraxis gegenüber KurdInnen artikuliert sind und das Entstehen einer politischen Alternative behindern, die auch für diejenigen attraktiv werden kann, die in die islamistische Bewegung integriert waren, jedoch Zweifel entwickelt haben, von ihr abgerückt oder abgestoßen worden sind.

Als Ausblick lässt sich hinzufügen, dass in jüngerer Zeit konturenhaft ein widersprüchlicher Wandel in der kemalistischen Artikulation des Kulturkampfs erkennbar geworden ist. Die CHP hat sich einerseits dem islamischen Konservatismus angenähert und verteidigt den Laizismus nicht mehr offensiv. Während sie die Repression gegen die kurdische Bewegung auf der nationalen Ebene mitträgt, hat sie sich andererseits auf kommunaler Ebene wahltaktischen Arrangements mit der Bewegung geöffnet. Abzuwarten bleibt, inwiefern die hierauf erfolgte Niederlage der AKP gegenüber CHP-Kandidaten in den Großstädten Ankara und Istanbul bei den Kommunalwahlen von 2019 auch mit einer Transformation der alltäglichen kemalistischen Ausgrenzungspraxis einhergehen sowie die expansive Dynamik der islamistischen Intellektuellen und ihrer Institutionen aufhalten wird. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass die einzelnen politischen Parteien des islamistischen Projekts bisher alle an bestimmte Grenzen gestoßen sind, während die Reproduktionsstätten der sunnitischen Intellektuellen erhalten geblieben und ausgebaut worden sind. Der kemalistische Wandel ist bislang jedenfalls nicht verbunden mit einer politisch artikulierten Alternative zur neoliberalen Politik und zum paternalistischen Armutsregime, das die sozio-ökonomische Reproduktionsbasis des islamistischen Projekts bildet. Eine Loslösung der Werktätigen von der religiösen Führung bleibt damit auf lange Sicht auch bei Verschärfung ihrer sozialen Lage infolge ökonomischer Krisen fraglich.

Eine partielle, weil auf das kulturelle Feld begrenzte Herausforderung für das islamistische Hegemonieprojekt besteht in der kurdischen Bewegung. Die Bewegung hat durch ihre Kämpfe ein säkulares Hegemonieprojekt und eine Perspektive hervorgebracht, die der paternalistischen Integration Grenzen setzt, Befreiung nicht in ein Jenseits verschiebt und trotz aller Rückschläge von großen Teilen der kurdischen Bevölkerung getragen wird. Schließlich ließ der Juni-Aufstand im Jahr 2013 eine potentielle Grenze nicht nur des islamistischen Projekts erkennbar werden. Mit dem Aufstand zeichnete sich die Entstehung einer libertären und kapitalismuskritischen Bewegung ab, die sich jedoch nicht zu einem stabilen politischen Projekt formieren konnte, womit sie das uneingelöste Gegenstück zur kulturkämpferischen Reproduktion des neoliberalen Akkumulationsregimes verblieb.