

VI. OST-WEST REPRÄSENTATIONEN IM BEITRITTSDISKURS

Die Türkei als Brücke

Es ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Deutungsstrategien des inklusiven Diskurses und des pragmatischen Diskurses bezüglich ihrer thematischen Entscheidungen und den eingesetzten Aussagen und Metaphern festzustellen. Als eine privilegierte Metapher funktioniert die Brücke als Medium der Verknüpfung, als ein gemeinsamer Topos zwischen inklusivem Orientalismus und pragmatischem Okzidentalismus. Insbesondere seit dem Kopenhagener Gipfel im Dezember 2002 heben die neue islamisch geprägte Regierung (AKP), die Kolumnisten von ZAM und HÜR und die SPD/Grünen und TAZ die kulturelle »Brückenfunktion« der Türkei hervor. Während in den vorherigen Jahren (1997, 1999) die strategische, sicherheitsbezogene Bedeutung der »Brücke« akzentuiert wurde, hat der Gesamtdiskurs sich ab 2002 massiv kulturalisiert.

Pragmatischer Okzidentalismus

Der damalige türkische Außenminister Ismail Cem (DSP) und der Premierminister Bülent Ecevit (DSP) artikulierten vor dem Helsinki-Gipfel im Dezember 1999, dass die Türkei nicht nur eine »Brücke zwischen Europa und Asien« sei, sondern auch »zwischen Judentum und Christentum«. Unter den islamischen Ländern sei sie die »Avantgarde der Demokratie und des Laizismus« (Ecevit, ZAM: 12.12.1999). Ex-Staatspräsident Süleyman Demirel (DYP) betonte, dass die Türkei beweise, dass »Demokratie, Laizismus und Islam kompatibel« seien, und dass sie die europäische Vielfältigkeit bereichern könne (Demirel, HÜR: 01.12.2002). Premierminister Erdoğan und Ex-Außenminister Abdullah Gül (AKP) (seit August 2007 Staatspräsident) akzentuierten die »Brücken-

funktion¹ der Türkei zwischen den Zivilisationen«. Gül wünschte, dass »die Zivilisationen sich in der Europäischen Union versöhnen«. Eine Mitgliedschaft werde ein »Modell für das Treffen islamischer Kultur mit Demokratie« sein. Eine solche Türkei wäre ein gutes Vorbild für den Frieden im Mittleren Osten und für alle islamischen Länder.

Die Türkei versteht sich zwar als ein Teil der »Islamischen Welt«, aber als ein besserer. Die Übernahme von westlichen Normen verspricht mehr Anerkennung und Achtung durch das europäische Andere. Der pragmatische Diskurs beantwortet mit »Kompatibilität der Demokratie mit dem Islam« genau den orientalistischen Diskurs, der den Islam als etwas, das zu Modernität und Fortschritt im Widerspruch steht repräsentiert. Er versucht dabei, das orientalistische Stigma abzulegen und zu zeigen, dass Islam und Demokratie mindestens in der Türkei kompatibel sein könnten, wenn Europa dabei helfen würde. Die Türkei wird jedoch aus der Rolle des Östlichseins als Mitglied der islamischen Welt nicht entlassen. Entweder wird ihr von europäischen Diskursen in Erinnerung gebracht, dass sie nicht ganz dazu gehört, dass sie unvollständig ist, oder sie wird von internen maskierten Anderen darauf hingewiesen, dass ihr Wunsch, ein Teil der europäischen Gesellschaft zu werden, unmöglich ist. Insbesondere gibt sich der pragmatische islamistische Diskurs Mühe, zunächst als besserer Vertreter der »Islamischen Welt« Teil der westlichen Gesellschaft zu werden. Er verfällt dabei dem Wunsch, nicht nur sich von diesem orientalistischen Stigma freizumachen, sondern darüber hinauszugehen und der »Islamischen Welt«, der er sich auch zugehörig fühlt, behilflich zu sein.

Dieses Gefühl des Mangels liegt dem türkischen Modernisierungsprozess seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugrunde. Die osmanischen und türkischen Akteure waren geprägt vom Orientalismus (von Montesquieu über Hegel und Renan bis zu Weber) und internalisierten die orientalistischen Annahmen. Ähnlich wie europäische Historiker Anfang des 20. Jahrhunderts, die den Verfall des Osmanischen Reiches mit der »Starrheit« der Türken und ihrer islamischen Religion begründeten (vgl. Adanır 2001: 119f), haben die osmanischen Reformisten die osmanische »Dekadenz« und »Rückständigkeit« und die militärischen Niederlagen nicht auf die sozioökonomischen Bedingungen und den westlichen Kolonialismus zurückgeführt, sondern erklärten sie mit kulturellen und religiösen Deutungsstrategien (Aberglauben, islamisch

1 Die Brückenmetapher spielt Ahıska (2005) zufolge seit der Gründung der Republik eine konstitutive Rolle. Dabei habe man Asien als das Weibliche, Europa als das Männliche repräsentiert und die Türkei sei das Bett für die Vereinigung, in der Verrat, Hass und Liebe miteinander einhergehen (vgl. Ahıska 2005).

geprägte lokale Kultur und Fatalismus). Gegenüber dem orientalistischen Diskurs positionierte sich der Diskurs der osmanischen Reformisten wiederum defensiv, er versuchte, den Europäern zu beweisen, dass der Islam vereinbar mit europäischer Rationalität, Vernunft, Freiheit und Fortschritt sei. Hierbei idealisierte man *Asr-ı Saadet*² (vgl. Kara 2001: 238f). Nachdem sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts der türkische Nationalismus herausbildete, standen die türkischen Eliten auch nach der Gründung der Republik unter Zwang, den Westen davon zu überzeugen, dass der »Islam« mit dem »Fortschritt« kompatibel gemacht werden könne, wenn ein gewisser traditioneller Aberglauben aus der Religion entfernt würde. Für den Zerfall des Osmanischen Reiches machten sie die islamisch geprägte lokale Kultur verantwortlich, die durch eine (imaginierte) westliche Kultur ersetzt werden sollte. Es sollte eine Art von »Kulturrevolution« stattfinden. Dieses beherrschende Gefühl des Mangels wirkte in der nationalen Identität konstitutiv.

Dem liberalen Kolumnisten Mehmet A. Birand (HÜR) zufolge hat die Türkei sich der Zielsetzung Atatürks, die »westlichen Zivilisationen einzuholen«, erheblich angenähert. Birand spricht von der »depressiven Krankheit« der Türken, welche ihre Erfolge in Europa nicht zu genießen in der Lage seien, und artikuliert, dass sie den Europäern gegenüber kein Selbstbewusstsein hätten, da sie »an Erfolge nicht gewöhnt« seien. Der 12. Dezember 2004 (Kopenhagener Gipfel) ist für Birand:

»[...] der Tag, an dem die seit Jahren andauernde Identitätsfrage der türkischen Nation gelöst wird. Es ist der Tag, an dem bekannt gegeben wird, dass die Türkei in der ersten Liga spielen darf und kann. Es ist der Tag, an dem man sich am meisten an Atatürk erinnern soll, an jenen, der die Türkei auf die westliche Zivilisation zu erheben beabsichtigt hat.« (Birand, HÜR: 13.12.2004)

Der pragmatische Diskurs bezieht sich auf die türkischen nationalen »Erfolgsgeschichten«, das Lausanner Abkommen und die nationalen Mythen, um den Kopenhagener Beschluss als »türkischen Erfolg« zu deuten: »Seit dem Lausanner Abkommen hat das Herz der Türkei nicht mehr so stark geschlagen. Seitdem war sie nicht mehr mit einem solchen Gipfel konfrontiert.« (Birand, HÜR: 13.12.2002)

Ertugrul Özkök (HÜR) zufolge beabsichtigten die türkischen Bürger auf dem Standard der entwickelten Länder zu leben, deswegen sei »unsere Richtung Entwicklung, Zivilisation und menschliche Werte«. Die Türken seien seit 600 Jahren »europäisch« und zum Westen hin

2 *Asr-ı Saadet* (»Zeitalter der Glückseligkeit«) ist die Idealisierung der Herrschaft des Propheten Mohammed in Mekka.

orientiert (Özkök, HÜR: 12.12.1999). Özkök bezieht sich dabei auf Atatürk, der sich in seiner Begegnung mit dem französischen Schriftsteller Maurice Pernot folgendermaßen äußerte: »Seit Jahrhunderten wenden sich die Türken beständig in eine einzige Richtung. Wir liefen stets von Osten nach Westen [...] Wenn auch unser Körper sich im Osten befindet, so sind unsere Ideen doch nach Westen gerichtet« (Atatürk 1990: 66).

Ein verinnerlichter Orientalismus zeigt sich im pragmatischen Okzidentalismus, der mit dem Blick des Anderen sich selbst beobachtet, wobei die imaginierten West- und Ostbilder hierarchisch organisiert und westliche Repräsentationen privilegiert werden. In diesem Diskurs ist die Weltgeschichte die Geschichte des Westens, der dem dekadenten Osten ontologisch und normativ überlegen ist. Der Osten ist für Özkök unterentwickelt und unzivilisiert. Der Westen wird dabei Telos, er ist der Ort von Entwicklung, Zivilisation und menschlichen Werten, während der Osten zum gegenteiligen Ort wird. Der pro-europäische Diskurs kann sich mit den unerwünschten Mängeln des »Orients« nicht identifizieren und versucht, seiner »Dekadenz« zu entfliehen, indem er sich in die Phantasie eines fortschrittlichen Westens flüchtet. Er bestätigt damit die eurozentristische Logik, die die »Fundamente« einer europäischen Identität und »europäischen Zivilisation« in der Antike verortet und eine Kontinuität bis in die Gegenwart konstruiert. Um das »Westlichsein der Türken« zu legitimieren, bedient sich der Diskurs nationalistischer Geschichtsschreibung und Gründungsmythen, welche von den ungarischen orientalistischen Linguisten³ des 19. Jahrhunderts geprägt und Anfang des Jahrhunderts von kemalistischen Eliten übernommen wurden. Türkische Eliten erfanden den Mythos vom Ursprung der »türkischen Rasse« bei den uralten anatolischen oder asiatischen Völkern und versuchten nachzuweisen, dass die »Türken« schon immer mit der »europäischen Zivilisation« vertraut waren. Mit der Gründung der Republik radikalisierte sich der türkische Modernisierungsdiskurs, in dem fortan rassistische Elemente eine wesentliche Rolle übernahmen (vgl. Maksudyan 2005). Im Formierungs- und Institutionalisierungsprozess des kemalistischen Diskurses in den 1930er Jahren wurden die Islamisierung der »Türken« und die gesamte osmanische Geschichte als eine Art von Ent-

3 Timur zufolge beziehen sich die türkischen Nationalisten in ihren Erzählungen auf diese orientalistischen Erzählungen und suchen mit deren »Hilfe« den türkischen Ursprung in chinesischen Quellen und der *Ergenekon*-Legende, um ein kollektives Gedächtnis zu erzeugen. Auch wenn der nationalistische Diskurs anti-westliche Elemente beinhaltet, ist er westlich orientiert und ein Produkt des verspäteten Modernisierungsprozesses (Timur 1986: 2ff).

fremdung von der »westlichen Zivilisation« bzw. »türkischen Zivilisation« dargestellt. Die »türkische Kultur« habe sich auf dem Terrain der »westlich-griechischen Kultur« entwickelt, sie habe die »Griechen« gelesen. Nun werde die Rückkehr zum türkischen Ursprung notwendig. Die osmanischen Eliten empfanden jedoch, wie bereits erwähnt, bis Ende des 19. Jahrhunderts die Bezeichnung »Türkisch« als Abwertung (vgl. Timur 1986; Akçam 1995).

Der Hauptkolumnist der HÜR, Oktay Ekşi, argumentiert, dass in der Welt ca. 1,5 Milliarden Muslime lebten und in ca. 54 Ländern die Mehrheit der Gesellschaft bildeten. Wenn man die Türkei mit diesen islamischen Ländern vergleiche, werde man schnell zu sehen bekommen, dass es außer der Türkei kein einziges islamisches Land gebe, in dem der Laizismus eingeführt sei und die Demokratie praktiziert würde. Nirgendwo werde über Menschenrechte und Rechtsstaat so offen debattiert wie hier. Nirgendwo gebe es freie saubere Wahlen. In wie vielen dieser Länder gebe es eine Revolution in der Sprache, Kleidung, Rechtssystem, Frauenpolitik und Kultur, fragt er, und, wie sehen diese muslimischen Länder aus, und wie die Türkei. Vergleiche man die Türkei mit den europäischen Ländern, so sehe man, dass die türkischen Frauen in Berufsbildung, Arbeitswelt und Kultur und im gesellschaftlichen Leben viel aktiver seien als beispielsweise in Deutschland, Frankreich oder Dänemark.

Mit der Vorstellung von einer unterlegenen »Islamischen Welt«, die mit Demokratie nicht vereinbar sowie in ihrem Wesen vollkommen anders ist als die Türkei, kompensiert Oktay Ekşi sein Gefühl des Mangels gegenüber Europa. Während er sich vom orientalistischen Stigma freimachen will, verbleibt er doch im selben Argumentationsmuster. Gegenüber dem Westen fehlt es zwar an etwas, dieser Mangel wird jedoch entschädigt, etwa durch die imaginäre aktive Rolle der Frauen in der Gesellschaft. Wie beim nationalistischen Okzidentalismus, der im Folgenden analysiert wird, grenzt sich auch der pragmatische Diskurs gegenüber einem vorgestellten Osten ab – und das ist der Hauptdissens zwischen pragmatischem und liberalem islamistischem Diskurs – der als das Andere des modernen Türkischseins definiert wird. Es ist dies der Versuch, dem Östlichsein zu entfliehen und gleichzeitig die Islamisten, also die internen Anderen, als nicht authentisch, als nicht-türkisch einzuordnen.

»Die Bilder der Demonstration für das Kopftuchtragen, »Hand-in-Hand-Menschenkette« (El ele insan zinciri), passen nicht zur europäischen Türkei, die sich angestrengt bemüht, ein Teil Europas zu sein. Frauen mit schwarzen Kopftüchern erinnern an Saudi-Arabien und entsprechen nicht der zeitgemä-

ßen Zivilisation. Auch der farbige Luftballon in ihrer Hand konnte diese schwarzen Bilder nicht retten. Dieses dunkle Bild mitten im Zentrum von Istanbul ist das schwarze Schicksal der europäischen Türkei.« (HÜR: 13.12.1999)

Die politische Forderung, das Kopftuchtragen im öffentlichen Raum zuzulassen, wird nicht im politisch-demokratischen, sondern im orientalistisch-kulturalistischen Deutungsrahmen debattiert, wobei die Dichotomien von Modernität/Mittelalter, Innen/Außen, West/Ost von großer Bedeutung sind. Entlang der hierarchisch organisierten Dualismen wird nicht nur ein Bild von Westen und Osten im Außen konstruiert, sondern es werden bestimmte Gruppierungen im Innen ebenfalls als östlich oder westlich markiert. Um das »Verspätetsein« und die »Rückständigkeit« aufzuholen, wird wiederum eine Äquivalenz mit dem Westen angestrebt. Dabei wirken die Fragen »wie wir im Westen erscheinen« und »was sie von uns halten« konstitutiv (vgl. Ahiska 2003). Der pragmatische Diskurs leidet unter der Unzulänglichkeit, fortwährend auf Bestätigung durch die europäischen Anderen angewiesen zu sein. Er beantwortet beständig dessen imaginären beobachtenden Blick, und mit diesem Blick betrachtet man auch sich selbst. Die »schwarzen dunklen Bilder« lösen dabei Schamgefühle aus, sie manifestieren den Mangel des türkischen Selbst. Wenn die maskierten internen Anderen (Kopftuchträger) nicht so wären, wie sie sind, dann würde Europa wahrscheinlich die Türkei in die europäische »Wir-Gruppe« aufnehmen. Diese einheimischen »dunklen Bilder« funktionieren als Erinnerungsstücke, die das pro-europäische Subjekt an sein unterdrücktes Östlichsein mahnen. Die »schwarzen dunklen« Bilder von Frauen gehören nicht zur modernen türkischen Nation, sondern symbolisieren die islamische arabische Welt.

Navaro-Yashin (2002) macht diesbezüglich darauf aufmerksam, dass Saudi-Arabien und Iran seit den 1990er Jahren bevorzugte Metaphern des kemalistischen Diskurses sind – einhergehend mit dem Erstarken des politischen Islam –, die negativ belegt werden, um eben diesen politischen Islam in der Türkei außer Gefecht zu setzen. Iran und Saudi-Arabien symbolisieren dabei Mittelalter, Fundamentalismus, Anti-Modernität und Anti-Europäischsein, während der säkulare Kemalismus Modernität, Fortschritt und Westen symbolisiert (vgl. Navaro-Yashin 2002: 38ff). Die Türken sollten, so der Diskurs, ihre gegenwärtigen säkularen Werte genießen, die mit der Machtübernahme durch einen befürchteten Islamismus verloren gehen könnten, da die Wohlfahrtspartei und ihr Islamverständnis sich kaum von den saudischen religiösen Praktiken unterscheide. In der »arabischen Welt« herrschten die islamischen Gottesgesetze, Todesurteile würden immer noch mit dem Schwert auf

öffentlichen Plätzen durchgeführt, die Frauen würden unterdrückt und gezwungen, Kopftuch zu tragen. Die Kemalisten wollen »die Nation« vorwarnen und über die Brutalität der islamischen und arabischen Gefahr aufklären.

Der Diskurs des politischen Islam eignet sich dagegen die negativen Repräsentationen an, die zuvor von den Kemalisten etabliert wurden und ihn dämonisierten, und kehrt sie ins Positive. Dabei werden die politischen Forderungen in den Rahmen von liberaler Demokratie, Menschenrechten und Multikulturalismus gefasst. Während für die Kemalisten beispielsweise das Kopftuch Rückschrittlichkeit und Unterdrückung bedeutet, so ist es für die Islamisten Symbol der Freiheit der Frauen und individuelles demokratisches Recht. Ihr Diskurs stellt osmanische Heldenfiguren dem Gründungsvater der Republik gegenüber.⁴ Der pragmatische islamistische Diskurs benutzt zwar seit 2002 den Begriff Europa als eine Metapher für mehr Demokratie, Pluralismus, Religionsfreiheit und Dezentralismus, indem er die Türkei als »kulturelle Brücke zwischen beiden Zivilisationen« repräsentiert. Auch er ist geprägt von der Trennung zwischen »westlicher Zivilisation« und nationalisierter »türkisch-muslimischer Kultur«. Er repräsentiert sich als die besseren friedlichen Muslime und spricht als »authentischer« Vertreter der »Islamischen Welt«. Doch auch er rekonstruiert einen ambivalenten Westen, der in seinem Zivilisationsbegriff immanent ist: eine Zivilisation mit einem Januskopf, die beneidenswert und gleichzeitig bedrohlich ist.

Diese Empfindungen, die durch verinnerlichte orientalistische Deutungen bewirkt werden, erweisen sich also als ein Handicap für das türkische Selbst. Um diesem entkommen zu können, akzentuiert der pragmatische Diskurs »türkische Authentizitäten« und »Sensibilitäten« gegenüber den politischen Anpassungswünschen Europas. Wenn der Westen auf die türkischen Symptome hinweist, nämlich auf das, was durch die türkische symbolische Ordnung ausgeschlossen wurde, flüchtet er in einen imaginären »Osten«, also in eine harmonische türkische »Nation«, die sich vom europäischen Anderen essentiell unterscheidet, wie im Falle der Minderheiten. Wie im Folgenden gezeigt wird, wird in diesem Fall der Westen als »unehrlicher Fremder« wahrgenommen, vor dem die Nation geschützt werden muss.

4 Der Eroberer von Istanbul von 1453, Fatih Sultan Mehmet, oder auch der oben erwähnte Sultan Abdulhamid II. werden bevorzugt hierfür eingesetzt. Das Osmanische Reich, figürlich vertreten durch seine Sultane, symbolisiert Multikulturalität, Toleranz und religiöse Freiheit, die moderne Republik dagegen Zentralismus, Monokulturalismus und »totalitäre Demokratie« (vgl. Navaro-Yashin 2002: 199f).

Inklusiver Orientalismus

Wie ich oben erwähnt habe, funktioniert die »Brücke« als Medium der Verknüpfung, als ein gemeinsamer Topos zwischen dem deutschen inklusiven und dem türkischen pragmatischen Diskurs. Der inklusive Orientalismus kommuniziert mit dem pragmatischen Okzidentalismus und seine diskursive Formation ähnelt dabei dem Osterweiterungsdiskurs, den Sher und Böröcz (2001) den »Diskurs der Aufklärung« genannt haben. Der Diskurs der Osterweiterung formierte sich demnach hauptsächlich im Sicherheitsrahmen, wobei die »Konflikte« veröstlicht und als solche essentialisiert wurden: Osteuropa solle integriert werden, um der »unsicheren« Region Stabilität zu geben und somit auch die Sicherheit für Westeuropa zu verstärken. Er operiert mit den Begriffen »Mangel«, »Hindernisse«, »traditionell« und »Konflikte« (vgl. Kovács/Kabachnik 2001). Wenn der Osten nicht im Zaum gehalten würde, so würden »traditional lines of conflict [...] shift from eastern Europe into the EU again« (Fischer, zit.n. Sher 2001: 256). »The prospect of enlargement dividing public opinion between hope and fear – hope for stability and progress, fear for a Europe without identity and frontiers [...] enlargement is essential if we are to spread peace, stability and shared values throughout the continent.« (Prodi, zit.n. Sher 2001: 262)

Auch die Türkei muss gemäß inklusivem Diskurs aus ähnlichen Gründen integriert werden. Gerhard Schröder (SPD) verteidigt im deutschen Bundestag den türkischen Beitritt und äußert, Europa solle diejenigen unterstützen, die für das laizistische System von Atatürk stehen, damit die Türkei nicht in den islamischen Fundamentalismus »abdriftet« (TAZ: 05.12.2002; SZ: 05.12.2002; HÜR: 05.12.2002). Die Türkei sei eine »wichtige Brücke« zu den Staaten des Nahen Ostens. Militärstrategisch erfülle sie diese Brückenfunktion schon jetzt (FAZ: 20.12.2002). Eine Zurückweisung der Türkei würde laut dem ehemaligen Außenminister Joschka Fischer (Grüne) »das Land in die Isolation treiben« und dieses würde ein »Kollabieren der inneren Strukturen der Türkei riskieren«. Fischer akzentuiert die Bedeutung der türkischen geostrategischen Lage in Sicherheitsfragen, vor allem hebt er die strategische Bedeutung des Landes im »Kampf gegen den internationalen Terrorismus« hervor. Der türkische Beitritt in die EU würde einen »präventiven Sicherheitsgewinn« in den »östlichen Problemgebieten« ermöglichen (FAZ: 03.12.1999; SZ: 05.12.2002). Wie der pragmatische türkische Diskurs deutet auch Eberhard Seidel (TAZ) den Entschluss von Helsinki als einen »Durchbruch«, bei dem »das Europäischsein der Türkei bestätigt« wurde. »Die Türkei gehört zu uns, Atatürks Vision stößt bei den Staats- und Regierungschefs der 15 EU-Staaten endlich auf Unterstützung.

Mustafa Kemal wollte vor 76 Jahren die Türkei nach Europa führen, sie ist nun angekommen.« (Seidel, TAZ: 11.12.1999)

Der inklusive Diskurs identifiziert sich mit den kemalistischen Mythen und kalkuliert dabei genau die vorausgesetzte Reaktion des kemalistischen Diskurses. Er kommt ihm entgegen, er schmeichelt ihm, indem er die türkischen nationalen Mythen referiert. Er scheint für die türkischen Symptome sensibilisiert zu sein, indem er z.B. seit 2002 kaum von Minderheitenrechten und dem Kurdenproblem spricht, wie der deutsche exklusive Diskurs, der insbesondere nach dem Helsinki-Gipfel immer stärker als Advokat der Menschen- und Minderheitenrechte in der Türkei auftritt. Wie der türkische nationalistische Diskurs argumentiert auch der inklusive Orientalismus im Sicherheitsrahmen, akzentuiert die geostrategische Relevanz der Türkei, wobei die Demokratisierung des Landes als Faktor der Stabilisierung und »Versicherheitlichung« Europas konzipiert wird.

Die »freundliche« Botschaft des inklusiven Diskurses kommt jedoch beim kemalistischen Okzidentalismus nicht (mehr) an, es entsteht eine symbolische Lücke, die beiden Diskurse reden aneinander vorbei. Denn, wie im Folgenden geschildert wird, verändern die Kemalisten ihre Erzählstrategien, sie weigern sich in Europa »anzukommen«. Nach der Machtverschiebung auf dem türkischen diskursiven Feld seit 2002 verändert auch der inklusive Diskurs seine Strategien und bewegt sich zunehmend im kulturalistisch-orientalistischen Deutungsrahmen. Die kulturelle »Brückenfunktion« der Türkei, die seit Gründung der Republik ein türkisches ideales Selbstbild ist, wird immer mehr in den Vordergrund gestellt. Der inklusive Diskurs orientiert sich nun stärker am imaginären Blick einer vorgestellten »Islamischen Welt«.

Der britische Premierminister Tony Blair und sein Außenminister Jack Straw sehen den Beitritt der Türkei als ein »gutes Modell für die muslimische Welt« bzw. als ein Beispiel dafür, dass »die Demokratie und der Islam kompatibel« seien (CUM: 01.12.2002). Er sei ein Beweis gegen die »Spaltung« der Welt (ZAM: 15.12.2002). Der türkische Beitritt ist Cohn-Bendit (Grüne) zufolge für Europa strategisch wichtig, um auf globaler Ebene den islamischen Terrorismus bekämpfen zu können. Die Türkei würde ihre »kulturelle Evolution« fortsetzen und nicht nur sich selbst verändern, sondern auch den Islam beeinflussen sich zu verändern (Bendit, ZAM: 22.12.2004). Für Jürgen Gottschlich (TAZ) hat sich die »Brückenfunktion« der Türkei in den letzten Jahren verfestigt. Sie sei sowohl in der NATO und in diversen europäischen Institutionen, wie auch im OIC, dem Weltkongress islamischer Staaten vertreten. Den bekannten Orientalisten Bernard Lewis zitierend, welcher zu dieser Zeit

in Istanbul einen Vortrag gehalten hatte, bedeutet Istanbul für Gottschlich die »Nahtstelle zwischen Orient und Okzident«.

»Hilfreich für die Rolle als Maklerin zwischen zwei Welten ist es auch, dass die Türkei derzeit von einer Mannschaft regiert wird, die ursprünglich aus der islamistischen Bewegung kommt und darum mit mehr Legitimation als ihre Vorgängerinnen innerhalb der islamischen Welt zu Selbstkritik und Reformen aufrufen kann. Entscheidet sich die EU jetzt für den Beginn von Beitrittsverhandlungen mit der Türkei, wird diese ihren Einfluss in der muslimischen Welt mit umso mehr Gewicht wahrnehmen können.« (Gottschlich, TAZ: 15.12.2004)

Die »Maklerin«-Rolle erinnert an den deutschen Orientalisten und Islamwissenschaftler C.H. Becker, der sich von den dominanten deutschen und europäischen Orientalisten Anfang des 20. Jahrhunderts insofern unterschied, als er den Islam als integralen Teil des europäischen kulturellen »Zirkels« betrachtete (vgl. Todorova 2007). Die islamische Zivilisation steht hier nicht im Widerspruch zur europäischen Zivilisation, sondern sie sei die Summe des antiken Orients mit seinen jüdischen, persischen und babylonischen Elementen auf der einen, und den hellenistischen und christlichen auf der anderen Seite. Laut Maria Todorova war der Islam für Becker deshalb ein Mediator zwischen Europa und Asien:

»[Islam] is located exactly in the middle between Europe and Asia. Ethnographically, it belongs more Asia; however, from the point of view of decisive cultural issues that delineate cultural spheres, it has more in common with Europe [...] the line [...] run not between Europe and Islam, but rather between Europe and Islam on the one hand, and Asia on the other.« (Becker 1924, zit.n. Todorova 2007: 2)

Die Logik dieser inklusiven Repräsentation, die revolutionär klingt, wie Todorova feststellt, basiert auf der (orientalistischen) epistemologischen Prämisse, die »Europa« und »Asien« als strenge Binaritäten, als abgeschlossene Zivilisationen bzw. »Kulturzirkel« versteht.⁵ Die Rolle, die Becker dem Islam zuwies, wird im gegenwärtigen Diskurs der Türkei zugeteilt, wobei sie weniger zwischen Asien und Europa, sondern viel-

5 Die Kehrseite dieser Logik spricht von der Unvereinbarkeit dieser beiden geschlossenen »Kulturzirkel«. Auf dem türkischen symbolischen Feld hingegen formiert sich in einem dialogischen Verhältnis ein afrozentristischer Okzidentalismus, der die Ursprünge der Weltzivilisation in Afrika und Zentralasien erfindet und entweder vom Dialog der Kulturen oder von deren Unvereinbarkeit spricht.

mehr zwischen Europa und »Islamischer Welt« vermitteln soll. Die Türkei sei gerade zu diesem Zeitpunkt für diese »Maklerin«-Aufgabe geeignet, weil eine islamisch geprägte Regierung diese legitime Rolle glaubwürdiger für die islamischen Anderen übernehmen könne. Gottschlich argumentiert, die »Islamische Welt« könne sich durch die Türkei zu einer kritischen Selbstbetrachtung und zu Reformen bewegen lassen. Er stellt der EU durch den Beitritt der Türkei eine erhebliche Zunahme ihres Einflusses auf die »muslimische Welt« in Aussicht. Es solle mittels des türkischen Beitritts eine Botschaft an die »Islamische Welt« gesendet werden, die stets Europa und die Türkei beobachte, ja, die beide im Visier habe. Die »Islamische Welt« würde sich verändern, sie würde sich entwickeln, das in Bewegung setzen, was stehen geblieben ist. Die Europäer sollten diesen beobachtenden islamischen Blick beantworten, ihm entgegenkommen.⁶ Die Frage, wie Europa »drüben« erscheint, was die Anderen von Europa halten, scheint konstitutiv zu sein. Das Andere ist dabei nicht die Türkei, sondern die imaginäre »Islamische Welt« als »Superadressat«, wobei die islamistische Partei als ihr Vertreter repräsentiert wird und auch sich selbst als solcher versteht.

Die Beziehung zwischen Europa und der »Islamischen Welt« besteht dabei nicht lediglich im Markieren von kulturellen Differenzen. Die »Islamische Welt« leidet dabei, immer verglichen mit Europa, unter einem allgemeinen Mangel. Sie verhilft dem inklusiven Diskurs zu einer politischen und psychologischen Positionierung, in der nur auf das hingewiesen wird, was bereits existiert, was bereits different ist. Die »Islamische Welt« als imaginärer Ort, der immer wieder zitiert und zu Vergleichen herangezogen wird dient dazu, Europa mit einem dynamischen Modernisierungsprozess zu assoziieren, während sie selbst immer mit Dekadenz und Bedrohung in Verbindung gebracht wird. Die »Islamische Welt« wird dabei in die Kategorie von »traditionellen Gesellschaften« eingesperrt, sie wird zu einem kulturell-religiösen Objekt, das mit Hilfe des türkischen Beitritts verwandelt werden soll. Sie würde eventuell den türkischen Europa-Weg verfolgen, wenn ihr durch die Aufnahme der Türkei eine positive Botschaft gesendet werde. Nach dieser inklusiven orientalistischen Logik nimmt die Türkei Europa als Modell und die »Islamische Welt« nimmt die Türkei als Modell. Die »Islamische Welt« kann sich kein europäisches Land unmittelbar zum Modell nehmen,

6 Paradoxerweise aber möchten die westlich orientierten kemalistischen Laizisten und das Militär, denen die pro-türkischen europäischen Akteure helfen wollen, nicht mehr, dass ihnen geholfen wird. Wie oben geschildert, bedeutet für sie der EU-Beitritt, dass die islamistische Bewegung in ihrer Bemühung unterstützt wird, das türkische laizistische Regime zu stürzen.

sondern nur über den Umweg eines türkischen Vorbildes, das in ihrer »muslimischen Klasse« ist.

Der imaginäre Blick der »Islamischen Welt« materialisiert sich, indem bestimmte muslimische Autoren in deutschen Zeitungen zur Sprache kommen. Diese muslimischen Autoren repräsentieren in einer gewissen Weise »die muslimische Welt«, sie reden in ihrem Namen. Als »authentische« Stimme des Anderen werden durch die Erzählungen von arabisch-muslimischen Autoren die eigenen orientalistischen Repräsentationen glaubwürdiger. Die Diskurse der liberalen islamistischen Zaman (seit 2002) und der TAZ ähneln sich in dieser Hinsicht. Beide reden stets vom »Dialog der Kulturen« und der türkischen »Brückenfunktion«, dem »türkische Modell«, und beide lassen die arabischen und muslimischen Autoren aus dem Ausland schreiben.

Karim El-Gawhary zufolge ist es weniger die politische als die kulturelle Dimension, von der vor allem viele liberale arabische Denker erwarten, dass der EU-Beitritt der Türkei ein mittleres Erdbeben mit gutem Ausgang auslöst, durch das festgefahrene Denkweisen zerstört werden könnten. El-Gawhary zufolge orientieren sich viele liberale islamische Bewegungen an der Türkei und meinen, dass die Türken einfach die »Grenzen niederreißen«, wenn sie ihr Europäischsein in den Vordergrund stellen. Auch El-Gawhary zufolge ist die Türkei ein »Modell für die Islamische Welt«. Denn der Türkeibeitritt stelle eines der großen »zivilisatorischen Projekte für viele muslimische Länder« dar. »Wenn Europa es schafft, ein muslimisches Land in seine Reihen zu integrieren, ohne ihm all seine kulturellen Werte aufzuzwingen, wird sich die Sicht Europas auf die islamische Welt genauso verändern wie das dortige schlechte Image des Westens.« (El-Gawhary, TAZ: 15.12.2004). Ein EU-Beitritt der Türkei als ein islamisches Land könnte der Beginn eines »ernsthaften Dialoges der Kulturen« sein. Ein Europa aber, das sich als »christlicher Club« verstünde, stoße auf arabischer Seite auf vollkommenes Unverständnis. Obwohl damals die islamischen Gemäßigten und die arabischen Linken die Türkei gehasst hätten, vor allem während des Kalten Krieges und der türkischen Zusammenarbeit mit Israel, so Sadık Jalal Al-Azm, orientierten sie sich heute am türkischen Modell und betrachteten die Türkei »als das einzige Land, in dem die mittlerweile auch von ihr hochgehaltenen Werte des säkularen Humanismus zumindest teilweise Fuß gefasst haben [...]« (Jalal Al-Azm, TAZ: 16.12.2004).

Die inklusiven und pragmatischen Diskurse betonen also die »Brückenfunktion« der Türkei zwischen Ost und West, wo sich »zwei Zivilisationen treffen«, indem sie ein kohärentes einheitliches Bild von Europa und »Islamischer Welt« rekonstruieren. Sie reproduzieren die orientalistische Dichotomie zwischen »West und Ost« als geschlossene Entität-

ten in einem dialogischen Verhältnis, wobei der Blick des Anderen konstitutiv wirkt. Beide Diskurse kommunizieren miteinander, indem der pragmatische Okzidentalismus sich den orientalistischen Blick zu Eigen macht. Dabei wird die imaginäre Grenze zwischen West und Ost nicht aufgehoben, sondern lediglich jenseits der Türkei verschoben, während die »Islamische Welt« das konstitutive Andere bleibt.

Es geht dabei um eine Identifikation des pragmatischen okzidentalistischen Subjektes mit den hegemonialen Repräsentationen des europäischen Subjektes, was Fanon als »schwarze Haut mit weißen Masken« bezeichnen würde (Fanon 1967: 25ff). Diese Identifikation mit orientalistischen Repräsentationen bleibt jedoch unvollständig. Der türkische Okzidentalismus, ob nationalistisch oder pragmatisch, lässt sich symbolisch integrieren, doch diese Integration bleibt partiell. Sie stößt auf dem politischen Feld an die Grenzen des Orientalismus bzw. Okzidentalismus. »The desire of nationalist elite in Turkey to become both Western and Turkish resonates with Western desire to see Turkey as a »bridge« that never crosses the distance between the West and the East; that becomes Western but never quite like it« (Ahıska 2000: 48).

Das westliche Modell wird vom europäischen inklusiven und türkischen pragmatischen Diskurs als Ideal betrachtet. Beide betonen, dass die Türkei sich die westliche Zivilisation zum Vorbild genommen und imitiert hat, ob erfolgreich oder nicht. Beide nehmen den räumlichen Transfer von westlichen Werten, Normen und Technologien an. Dabei werden einerseits die »erfolgreichen« Elemente der türkischen Imitation (z.B. Frauen in der Berufswelt) gelobt, andererseits werden die defizitären Elemente kritisiert (Frauen mit Kopftuch). Beide konstruieren die Türkei als zwischen zwei Welten liegend. Sie sei zwar eine »Brücke«, jedoch im Westen noch nicht angekommen und müsse sich dahingehend noch stark bemühen. Vergleiche man jedoch die Türkei mit anderen nicht-westlichen Ländern in Mittelost, so sei zu sehen, dass das »türkische Modell« bereits ein ganzes Stück Weg hinter sich gebracht habe. Die »Brücke« als Metapher setzt zwei grundsätzlich getrennte Teile voraus, die miteinander verbunden werden. Sie verbindet und trennt zugleich zwei verschiedene, einander berührende Dimensionen. Sie setzt für natürlich gehaltene »kulturelle Zirkel« voraus, die durch ein symbolisches Bauwerk überbrückt werden sollen.

Die Türkei als Grenze

Während die Türkei für den inklusiven Diskurs eine ideale »Brücke« zwischen West und Ost bedeutet, so ist sie für den exklusiven Diskurs der ideale Ort der Grenzziehung. Auch er teilt die Welt in zwei Teile, die jedoch als miteinander unvereinbar gesehen werden. Der exklusive Diskurs erzeugt hegemoniale Repräsentationen von »Europa« und »Islamischer Welt«, mit deren Hilfe unterschiedliche kulturelle Phänomene von »westlichen« und »östlichen« Gesellschaften als unitär, integriert und kohärent dargestellt werden. Dabei dienen orientalistische Repräsentationen zur politischen und psychologischen Positionierung, zur Stabilisierung eines vorgestellten partikularistischen europäischen Selbst, das in der Abgrenzung zu einem islamischen Anderen gebildet wird.

Exklusiver Orientalismus

Der exklusive Diskurs operiert entlang zweier Deutungsstrategien: Zum einen werden die kulturelle Differenzen zwischen einem »Europa« und einer »Islamischen Welt« in den Vordergrund gestellt. Zum anderen wird die Fähigkeit der EU problematisiert, ein Land wie die Türkei mit ihrer differenten bzw. zerrissenen Kultur und mangelnden politischen Struktur aufnehmen zu können. Dieser Unterschied sollte Hans-Gerd Pottering zufolge ohne »Vorurteile« akzeptiert werden. Er meine damit nicht die religiöse Verschiedenheit, sondern einen »Unterschied des allgemeinen kulturellen Lebens« (ZAM: 22.12.2004) Die Türkei ist in diesem Diskurs entweder ein »asiatisches« Land, dessen »islamisches Menschenbild« sich von dem des »christlichen Europas« unterscheide (Glos, FAZ: 15.12.1999) – oder lediglich »teilweise europäisch« (Schäuble), ein Land, das nicht »im klassischen Sinne« europäisch, sondern »Teil einer islamischen Hochkultur ist, die ihr geistiges Zentrum im fernen Mekka hat« (Lersch, FAZ: 16.12.1997).

Die Beiträge von Winkler liefern diesbezüglich ein umfassendes Bild vom exklusiven orientalistischen Diskurs und schöpfen dessen diskursives Repertoire voll aus. Eine politische Union verlange ein »europäisches Wir-Gefühl«, welches gemeinsame »historische Erfahrungen und Prägungen« voraussetze. Die EU könne an dieses »Wir-Gefühl« nicht mehr appellieren, wenn sie die Türkei einschließe, da die »kulturellen Prägungen« der Türkei zu verschieden seien. Diese Unterscheide »[...] haben etwas mit Christentum und Islam zu tun. [...] Und nur im christlichen Okzident hat sich die Trennung von christlicher und weltli-

cher Gewalt, die Urform der Gewaltenteilung, in einem Jahrhunderte währenden Prozess vollzogen« (Winkler, FAZ: 11.12.2002).

Diesem kulturdeterministischen exklusiven Diskurs, in dem auch Winkler sich positioniert, liegt Webers orientalistische religionssoziologische These zugrunde. Weber versuchte, in seiner Arbeit die okzidental-kapitalistischen (rationalen) Entwicklungen im Zusammenspiel von ›Geist‹ und ›Form‹ zu rekonstruieren. Er stellt die Frage, warum nur im Okzident eine rational-methodische Lebensführung, rationaler Industriekapitalismus, rationale Staatlichkeit, rationale Wissenschaft und akkordharmonische Musik auftreten und warum diese Kulturererscheinungen sich nicht (in dem Maße) in anderen Orten und Religionen, sprich: im Orient (China, Japan, und Indien, Judentum und Islam), herausgebildet haben (vgl. Schluchter 1987: 15ff). Für Weber ist der Islam die Antithese zur modernen Lebensweise und somit stehen Kapitalismus, Rationalität und Demokratie im Widerspruch zum Islam (Stauth 2000: 236). Im Vergleich zum calvinistischen allgütigen und allgnädigen Gott sei z.B. im Islam Gott allmächtig und allwirksam. Deshalb sei im Islam die Gott-Mensch-Beziehung eine Herrscher-Untertanen-Beziehung, eine Beziehung der Unterwerfung. Im Islam beziehe sich die Prädestination nicht auf das Jenseits-, sondern auf das Diesseitsschicksal. Das führe zur einem Fatalismus, der, einfach gesagt, einerseits eine säkulare kapitalistische Entwicklung verhindert habe und andererseits die Todesangst der islamistischen Glaubenskämpfer reduziere, da ihnen nur das wiedergegeben würde, was Allah vorbestimmt habe (vgl. Schluchter 1987: 39ff). Weber spricht also vom »Erfolg« der westlichen Zivilisation, ohne den Kolonialismus zu erwähnen. Er spricht an keiner Stelle von den kolonialen Differenzen und der Subalternation des Wissens, und dies in einem Zeitalter, in dem die europäische Expansion und Kapitalakkumulation im modernen kolonialen Weltsystem ihren Höhepunkt erlebt hat (vgl. Mignolo 2000: 3f).

»Consider that in 1800 Western powers claimed 55 percent but actually held approximately 35 percent of the the earth's surface, and that by 1878 the proportion was 67 percent [...]. By 1914, [...] Europe held a grand total of roughly 85 percent of the earth as colonies, protectorates, dependencies, dominations, and commonwealths. No other associated set of colonies in history was as large, none so totally dominated, none so unequal in power to the Western metropolis.« (Said 1994: 8)

Auch Winkler verortet eine europäische säkulare politische Tradition in christlichen Werten und Normen und partikularisiert eine westliche Säkularität, die nirgendwo sonst in der Welt in Erscheinung getreten sei.

Wie für D'Estaing ist auch für Winkler die Frage der kollektiven Identität von zentraler Bedeutung. Man begegnet einer kumulativen und sonderbaren kulturgeschichtlichen Entwicklung, die sich seit der Antike über Rom, Renaissance und Aufklärung bis in die Gegenwart (und nur in Europa) vollzogen hat und die sich von der türkisch-islamischen ontologisch unterscheidet, wobei zum einen Geschichte territorialisiert und transhistorisiert, zum anderen durch den geographischen Fetischismus der Raum naturalisiert wird (vgl. Coronil 2002: 212). Aus dieser Sicht wird Kultur nicht als Prozess, sondern als Struktur verstanden. Die Beteiligten teilen angeblich Normen, Werte und Überzeugungen, die zeitlich konstant sind. Er imaginiert eine »islamische Gesellschaft« und einen »islamischen Geist«, die der Modernisierung, Kolonisierung und alltäglichen Politik entgegenstehen. Die demokratischen Errungenschaften, die durch soziale Kämpfe erlangt wurden, werden als etwas gesehen, was man »besitzt«, nicht aber als etwas, das man »macht«.

»Das muslimische Osmanenreich hat rund 450 Jahre lang gegen das christliche Europa nahezu unablässig Krieg geführt; einmal standen seine Heere sogar vor den Toren Wiens. Das ist im Kollektivgedächtnis der europäischen Völker, aber auch der Türkei tief verankert. Es spricht darum nichts dafür, eine solche Inkarnation der Gegnerschaft in die EU aufzunehmen. Das mag man noch als Vorurteil eines Historikers abtun. Doch ändert das nichts an dem Tatbestand, dass eine politische Union über Kulturgrenzen hinweg noch nie und nirgendwo Bestand gehabt hat.« (Wehler, DIE ZEIT: 39/2002)

Wie Winklers basiert auch Wehlers epistemologische Prämisse auf der Annahme, dass die Kulturen als strenge Binaritäten und als abgeschlossene Zivilisationen klare Grenzen haben. Anders als Winkler, dessen Thesen wesentlich vom Diskurs der Aufklärung geprägt scheinen, lassen sich in Wehlers Aussagen zentrale Elemente des exklusiven romantischen Diskurses feststellen, den Andre Gingrich (1999) als »frontier«-Orientalismus bezeichnet. Das entscheidende Paradigma dieser Grenzlandmetapher sind Geschichten von »Blut und Boden« bzw. die Türkenkriege, mit ihrer grausamen existenzbedrohenden ersten Phase vor 1683 und ihrer glorreichen Phase nach 1683, so Gingrich. Der »frontier«-Orientalismus ist relativ beharrlich, sowohl in der österreichischen Alltagskultur als auch in der Elitenkultur.⁷ Die rhetorische Frage des Rechtspopulisten Jörg Haider im Anti-Ausländer-Volksbegehren lautete

7 Die Bollwerksmetapher wurde für Gingrich in der offiziellen Diktion in den 1970er und 1980er Jahren durch eine Brückenmetapher ersetzt: Österreich als eine Brücke zwischen Nord und Süd, Ost und West. Doch, wie oben diskutiert, ist die Grenze zwischen Brücke und Bollwerk ambivalent und beide reproduzieren die Dichotomie zwischen Ost und West.

deshalb: »Wozu haben unsere Vorfahren denn gegen die Türken gekämpft, wenn wir sie heute wieder hereinlassen?« (Gingrich 1999: 33). Der damalige Premierminister Österreichs, Schüssel, bezieht sich ebenfalls auf diesen Grenzlandmythos, wenn er sagt, dass man die Türkei »vor der Tür« nicht »verhungern« lassen solle. »Wir« müssten zwar »ihr« die »Tür öffnen«, das müsse aber nicht mittels einer Vollmitgliedschaft geschehen (Schüssel, FAZ: 13.12.2004). Wehlers Ausführungen zu einer historischen »Inkarnation der Gegnerschaft« unterscheiden sich kaum von denen Haiders. Während bei Winkler die liberal-demokratischen Werte und kulturellen Differenzen ihren Sinn nur noch aus ihrem Einsatz gegen »Andere« beziehen, dient bei dem Sozialdemokraten Wehler das Bild vom nicht-christlichen aggressiven Türken dazu, die eigene Identität zu konstruieren. Beide zielen mit unterschiedlichen Deutungsstrategien auf die Exklusion des Anderen.

Insbesondere seit 2002 werden weniger die kulturellen Differenzen zwischen Türkei und Europa hervorgehoben und das Europäischsein der Türkei zur Disposition gestellt. Der Schwerpunkt wird, wie die folgenden Aussagen europäischer Politiker verdeutlichen, vielmehr auf die Aufnahmefähigkeit bzw. Finalität Europas verlegt und mit Begriffen wie »Zerklüften«, »Untergraben«, »Überdehnen« und »Zerfallen« gefüllt. Der Beitritt eines Kandidaten in die EU hängt jetzt nicht mehr allein von seiner Fähigkeit ab, sich den europäischen Kriterien anzupassen. Neben der Beitrittsfähigkeit der Kandidaten sollte nun die Aufnahmefähigkeit der EU in Betracht gezogen werden. Die Gründe dafür liegen, so Stoiber, »in der Größe des Landes, in seiner im Vergleich mit der EU sehr geringen Wirtschaftskraft sowie nicht zuletzt in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklungen, die EU und Türkei in der Vergangenheit durchlaufen haben«. All das würde »gewaltige Veränderungen« für die »Natur« der EU bedeuten (Stoiber, SZ: 11.12.2002). Roland Koch und Angela Merkel zufolge wären durch einen türkischen Beitritt die europäischen Strukturen und die »Bindungskraft von gemeinschaftlichen Institutionen überfordert« (FAZ: 07.12.2002; FAZ: 20.12.2002). Dem französischen Innenminister Sarkozy (seit 2007 Staatspräsident) zufolge würde man es wissen, wenn die Türkei zu Europa gehörte. Es sei zwar gut, dass mit Verhandlungen begonnen würde, das Ergebnis solle jedoch keine Vollmitgliedschaft sein, sondern eine »privilegierte Partnerschaft« (Sarkozy, ZAM: 19.12.2004). Der türkische Beitritt ist Winkler zufolge »ein Problem von historischer Bedeutung«. »Über das künftige Verhältnis zwischen der Türkei und Europa darf man nicht ohne Rücksicht auf die Geschichte und Zukunft Europas entscheiden« (Winkler, FAZ: 11.12.2002).

Der exklusive Diskurs verbindet also die »Zukunft Europas« mit einer orientalistischen Kulturvorstellung, und diese schlägt er als ein Ideal von politischer und kultureller Integration vor. Er geht davon aus, dass das nationalstaatliche Ideal auf die europäische kulturelle Identität Europas übertragbar ist. Die Methodologie des Nationalstaates soll nun nach ähnlicher Logik zur europäischen kulturellen Kohäsion führen. Er ähnelt dabei dem romantischen Diskurs des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, den Andrea Polaschegg (2005) deutschen Orientalismus nennt, wobei die Osmanen im 19. Jahrhundert in der deutschen (und europäischen) Wahrnehmung eine Größe darstellten, welche sich für den deutschen Identitätsbildungsprozess als Katalysator bot. Das Gegenbild der nicht-christlichen »Türken« half, auf diese Weise einen kulturgeschichtlichen Ursprung des Eigenen zu konstituieren, der das christliche Moment aus seinen orientalischen Bindungen löste und gleichzeitig die Verbindung zur mythischen Vorzeit beibehielt (vgl. Polaschegg 2005: 250ff). Wie im theoretischen Teil erörtert, unterschied sich der deutsche Orientalismus vom englischen und französischen insofern, als er nicht an den Orient im Außen, sondern vielmehr nach innen, an Europa und den »internen Orient« gerichtet war. Es handelte sich um ein »deutsches Problem«, nach Pollock, und zwar ausschließlich um das der eigenen Identität, die auf der Suche nach einem mythischen authentischen (arischen) Ursprung war. Dieser orientalistische Diskurs konstruierte eine »historische deutsche Essenz«, um den »deutschen Platz« in Europa zu definieren (vgl. Pollock 2000: 305ff).

Der gegenwärtige exklusive Diskurs zielt darauf ab, als Machtbalance gegenüber den USA aus der EU einen starken handlungsfähigen Bundesstaat zu machen. Das erfordert, in eine europäische Identität zu investieren, die kulturell »belastbar« und politisch-strategisch handlungsfähig ist.⁸ Dabei mobilisiert er über den bedrohlichen Osten eine defensive europäische Identität. Er intendiert in diese imaginäre »Islamische Welt«, der die »zerrissene« Türkei »teilweise« angehört, zu penetrieren, möchte sie jedoch zugleich auf Distanz halten. Er zielt also auf die Aussperrung des Anderen ab, möchte zwar nach »Osten« drängen, doch der türkische »Drang nach Westen« muss abgewehrt werden.

8 Die Forderung nach einem starken handlungsfähigen Europa begründet sich Balibar zufolge entweder als »a demand for a check and balance, in order to countervail the American (super) power, or a demand for mediation within the »war of civilizations« that America is now apparently waging« (Balibar 2002/2003: 14). Im ersten Fall wird eine strategische Logik verfolgt, wo Machtbeziehungen sich in militärischen Begrifflichkeiten artikulieren, im zweiten Fall eine moralische normative Logik, die Gewaltbeziehungen nicht ausschließt, sie jedoch als einen Aspekt eines sich vertiefenden Prozesses der kulturellen Transformation betrachtet.

Wolfgang Koydl (SZ) stellt die Frage, ob die Türkei einen selbstverständlichen Platz in Europa habe wie Polen oder Ungarn. Denn es seien nicht nur die schlechten Wirtschaftsdaten, die Demokratiedefizite und der Krieg in Kurdistan, die den türkischen Beitritt verhinderten, sondern religiöse Signale, die nach Osten und nicht nach Westen wiesen. Die türkische Gesellschaft selbst suche nach einem neuen Weg, wobei unklar sei, ob sie sich dabei am »Koran oder am Kemalismus« orientieren werde (Koydl, SZ: 11.03.1997). Die Türken sollten sich fragen, ob sie sich wirklich von Finnen, Portugiesen oder Griechen in ihre vielfältigen Interessen im Schwarzen Meer, im Kaukasus und in Zentralasien hereinreden lassen wollten. Eine ehrliche Antwort der Europäer würde den Türken helfen, sich von der »Euro-Fiktion zu befreien« und andere Modelle der Kooperation mit dem Westen zu entwickeln. Falls dies nicht geschehe, sei der weitere Weg vorgezeichnet: Doch dann gäbe es tatsächlich nur noch eine Alternative, die islamistische (Koydl, SZ: 14.02.1997).

Bezug nehmend auf das Bild vom »unehrlichen Europa« in der Türkei weist Koydl auf die europäische Unehrlichkeit hin, die der Türkei die »geheime Wahrheit« entzieht, indem es ihr keine ehrliche (abschlägige) Antwort gibt. Sein orientalistischer Text ist mit der türkischen nationalistischen Phantasie dialogisch verfasst. Koydl redet von einer »kranken Türkei«, die nicht europafähig sei, er sucht eine ehrliche Antwort des Westens, die die »Türken wieder gesund macht«, da sie sich dadurch von ihrer »Europafiktion« befreien und »andere Modelle der Kooperation« in Gang setzen würden. Die Bezeichnung »krank« knüpft an die orientalistische Bezeichnung für das Osmanische Reich im 19. Jahrhundert als »kranker Mann am Bosphorus« an. Dabei rekonstruiert er ein Bild von der Türkei, in dem diese weder dem Westen noch dem Osten zugehörig ist. Sie liegt zwischen »zwei Stühlen«, hängen geblieben zwischen Europa und Islam, Moderne und Mittelalter, und weiß nach wie vor nicht, in welcher Richtung sie sich bewegen soll. Sie bildet weniger eine Brücke, sondern manifestiert vielmehr eine »Zerrissenheit« zwischen West und Ost, Fortschritt und Rückschritt, »Kemalismus und Koran«, sie befindet sich in einer Identitätskrise, wobei es auch dem Kemalismus für Koydl an westlichen Normen zu mangeln scheint, er scheint irgendwie nicht genug europäisch bzw. nicht modern genug zu sein, denn auch wenn die »Imitation« in der Türkei gut gelungen sein mag, kann sie für Koydl mit dem »Original« doch niemals identisch werden. Koydl verfolgt eine essentielle orientalistische Entweder-Oder-Logik. Das Europäische ist dabei das, was nicht islamisch ist, und das Islamische etwas, was nicht europäisch sein kann. Wie Winkler geht er von einer »Unvereinbarkeit« des Islams mit »westlicher Identität« aus.

Er unterstellt, die kulturelle »Essenz« der Gesellschaften auf der anderen Seite des Mittelmeers sei der Islam, und diese gemeinsame islamische »Essenz« sei unvereinbar mit der westlichen Identität (vgl. Kutz/Weyland 2000: 26; Asad 2003: 165).

Für den romantischen exklusiven Diskurs existiert also insgesamt ein »Westen« und eine »Islamische Welt«, die selbstverständlich da sind und sich grundsätzlich voneinander unterscheiden. Er konstruiert zugleich ein imaginäres »Ost und West«, während Differenzen für natürlich erklärt werden und damit eine absolute, unabwendbare Präsenz erhalten. Türkei und »Islamische Welt« erhalten dabei die Funktion des Zitierens und Hinweisens, eine stetige Bezugnahme auf das, was bereits existiert, different und bedrohlich ist. Der exklusive Diskurs konstruiert die Türkei als »historisches Problem« und plädiert dafür, eine »Zukunft« auf der Basis einer mythischen partikularistischen »Vergangenheit« aufzubauen. Bei der Orientalisierung der diskursiven Formation betont der exklusive Diskurs nicht nur den normativen und ontologischen Unterschied zwischen (vorgestelltem) europäischem Selbst und türkischem Anderen bzw. »Islamischer Welt«, sondern darüber hinausgehend auch seine positionelle Überlegenheit. Er unterstellt dabei gleichzeitig die kulturelle Vorherrschaft eines vollkommenen, einheitlichen Europäischen mit Hilfe eines mangelnden chaotisch-bedrohlichen Anderen.

Bemerkenswert ist hierbei nicht, inwieweit dieser Diskurs die Türkei richtig oder falsch repräsentiert, sondern vielmehr, wie symbolische Grenzen gezogen und innereuropäische Antagonismen/Differenzen maskiert werden und somit welchem Zweck diese Geschichten dienen. Kaum hat die Türkei es seit 1999 nahezu geschafft sich »durch ihr Benehmen« zu integrieren, artikuliert der exklusive Diskurs die Gefährdung des europäischen Projektes und die prinzipielle Unmöglichkeit des türkischen Beitritts. Es ist die Verundeutlichung der Grenzlinie zwischen West und Ost in der Gestalt der Türkei, die die kulturalistische exklusive Identität beunruhigt. Es ist die symptomatische Ambivalenz des türkischen Fremden, die jene formative und versetzende Leistung hervorbringt, deren Präsenz in der deutsch-europäischen Gesellschaft die Frage hervorbringt, was das europäische Eigene und was das nicht-europäische Andere ist. Der Diskurs versucht die Risse seiner symbolischen Ordnung, die durch »unentscheidbare« Praktiken des türkischen Anderen verursacht werden, zu nähen. Insofern verhindert und ermöglicht die Türkei zugleich die Konstruktion einer solchen »robusten« europäischen Identität. Zum einen erinnert sich der exklusive Diskurs durch das interne (wie z.B. die muslimischen Migranten) und externe Andere, des eigenen Mangels einer »homogenen« harmonischen europäischen Gesellschaft, der Mangel selbst erhält eine Kohärenz und einen

Körper wiederum durch dieses Andere. Es entsteht ein Moment der Äquivalenz, in dem die innereuropäischen Antagonismen zum Ausdruck kommen.

Wie der nationalistische Okzidentalismus, auf den im Folgenden eingegangen wird, popularisiert der exklusive orientalistische Diskurs über einen Diskurs von Gefahr eine orientalistische europäische Identität, die effektiv Europäer zu mobilisieren in der Lage ist. Durch diese diskursiven Praktiken transformieren sich somit Identität und Differenz in eine Selbst-Andere-Beziehung. Es wird eine robuste Identität sichergestellt, die allerdings dadurch verletzbar wird, dass sie im selben Zug ihre Gegenidentität konstruiert, die sie omnipräsent bedroht (vgl. Campbell 1998).

Das doppelgesichtige Europa

Der Streit zwischen Kemalisten und (konservativen) Islamisten über die Säkularität und die »authentische« türkische Kultur ist seit den 1970er Jahren eine der schärfsten Auseinandersetzungen in der türkischen Öffentlichkeit. Es ist ein symbolischer Kampf, der sich um die Frage dreht, was diese authentische Kultur ausmacht und was nicht. Die Islamisten würden die modernen Reformen von Atatürk zunichte machen, um einen islamischen Staat zu errichten, verteidigen sich die Kemalisten. Diese »unzeitgenössische Mentalität« würde das Land in die »Dunkelheit des Mittelalters« zurückwerfen. Sie würde rückschrittliche arabische Werte und Normen in die moderne europäische Türkei importieren.

Die konservativen Islamisten dagegen betrachten den Islam als authentisch türkisch und lasten den Kemalisten an, dass sie nicht nur die Technologien des Westens, sondern auch seine fremden kulturellen Werte imitieren würden. Anti-europäische Bekundungen sind etablierte Motive, die sowohl von Kemalisten als auch von Islamisten geteilt werden. Wie ich im Teil III über die Türkei aufgezeigt habe, bewegt sich dieser Antagonismus dabei zwischen dem Dualismus »Kultur« und »Zivilisation«. Dem Westen wird die Rolle des konstituierenden Anderen für die islamische Identität zugeschrieben und die Kritik am Kemalismus über die Dualismen Kultur-Zivilisation und Ost-West betrieben. Hierbei liegt eine essentialistische, okzidentalistische Betrachtung des Westens vor. Exemplarisch sollen dann vom Westen auch nur die »technischen« Elemente übernommen werden, während die eigene östliche sinnstiftende »Kultur« erhalten werden soll, denn die westliche Zivilisation sei sinngemäß ein Unglück, lediglich Maschinengetöse und Technik. Wie Chatterjee beobachtet, ist genau dieser Widerspruch der Aus-

gangspunkt eines inversen Orientalismus, der sowohl den Westen als auch den Osten essentialisiert und gegenüber dem Eurozentrismus einen Afrozentrismus⁹ hervorbringt, wonach alles seinen Ursprung im Osten habe. Der Westen wird als einheitliches Subjekt konstruiert, der gleichzeitig eine leere Hülle ist, die die inneren Widersprüche ausschließt und somit als Schnittstelle die beiden Diskurse zusammenführt.¹⁰ Die Phantasie eines »unehrlichen, hinterhältigen Europas« kennzeichnet das Moment, in dem der Antagonismus zwischen beiden Diskursen maskiert wird und sich die Grenzen der ethnonationalistischen und okzidentalistischen Phantasie des Türkischseins manifestieren. Hierbei dominiert die Logik der Differenz, die nach innen eine türkisch-muslimische »Schicksalsgemeinschaft« konstituiert.

Nationalistischer Okzidentalismus

Die konservativen Islamisten (RP/FT) stellen eine Verbindung zwischen den Kopenhagener Kriterien und dem Reformprozess während der »*Tanzimat*-Periode« her, zwischen *Tanzimat*-Bürokraten und heutigen EU-Befürwortern, zwischen europäischen Staaten im Zeitalter der Kolonisierung und der EU. Im Gegensatz dazu manifestiert sich im kontra-europäischen Diskurs jene obsessive Phantasie des türkischen Nationalismus, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts herausbildete. Sie überlebte den Kalten Krieg, und hat mit der kurdischen Frage und den politischen Kriterien Europas einen »realen« Körper erhalten. Das Sèvres-Syndrom, das die Angst der Türken vor der Zerstörung ihres Staates begründet, ist

-
- 9 Laut Chen stellt Kwame Antony Appiah in seinem Buch »Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism« fest, dass im Bereich der Afrikanischen Studien im Westen zwei diskursive Positionen zu sehen sind: Zum einen hat sich gegen den eurozentristischen Orientalismus ein sog. Afrozentrismus als eine Form des Okzidentalismus herausgebildet. Zum anderen formierte sich eine Position, für die Europa weder ein idealer Typus noch ein Modell ist, das von nicht-westlichen Gesellschaften imitiert werden sollte. Für die Ersteren ist der Ursprung der westlichen Kultur in der afrikanischen kulturellen Kreativität zu suchen. Demzufolge liege dieser Ursprung nicht in der griechischen Antike, sondern in Ägypten. Laut Chen wird dieser Afrozentrismus von Appiah als »simply Eurocentrism turned upside-down« bezeichnet. Er sei eine reine Reaktion auf den Eurozentrismus (vgl. Chen 1995: 941f).
- 10 Dabei handelt es sich um eine diskursive Koalition, die aus einer Reihe von politischen Parteien, Zeitungen, Journalisten, Gewerkschaften, Akademikern und Politikern besteht. Es sind Kemalisten (CHP, CUM, DSP; das Militär, bestimmte nationalistische Gewerkschaften), konservative Islamisten (FT), ZAM (bis 2002), Ultranationalisten (MHP, BBP), nationalistische Linke (IP), die sich entlang dieses negativen Bildes symbolisch integrieren.

benannt nach dem Vertrag von Sèvres 1920, der die Aufteilung des Osmanischen Reiches geregelt und eine kleine Resttürkei vorgesehen hatte. Diese Phantasie, die ständig Verschwörungen der Nachbarstaaten und der westlichen Mächte artikuliert, bildet den zentralen Referenzpunkt des türkischen Nationalismus.

Der Diskurs weist darauf hin, dass die Beitrittsbedingungen eigentlich die alten Bedingungen des Sèvres-Vertrags seien. Europa möchte nun dieses alte »Versprechen« umsetzen und das Lausanner Abkommen¹¹ Schritt für Schritt außer Kraft setzen, die Türkei spalten, das Land teilen. Das, was die Europäer mit militärischer Gewalt nicht geschafft hätten, würden sie mit Hilfe einer »schlau hinterhältigen Diplomatie« umsetzen. Beide Diskurse ziehen unterschiedliche »staatliche Gesichter« an und verfolgen nationalistische Deutungsmuster. Der politische Islamismus ist zwar Symptom des säkularistisch-zentralistischen Kemalismus, er formiert sich jedoch in einem dialogischen Prozess mit ihm, wobei er sich kaum vom türkischen Nationalismus distanziert.

İlhan Selçuk (CUM), einer der prominentesten kemalistischen Cumhuriyet-Kolumnisten, vergleicht den pro-europäisch eingestellten Premierminister Tayyip Erdoğan (AKP) mit den *Tanzimat*-Bürokraten. Mit Reşit Paşa (Hauptfigur der *Tanzimat*-Reformen) habe eine politische Tradition angefangen, in der bestimmte Politiker mit der Rückendeckung ausländischer Mächte im Inneren an Einfluss gewinnen wollten. So habe es bereits Politiker in der türkisch-osmanischen Geschichte gegeben, skandiert Selçuk, die derartig pro-europäisch und liberal eingestellt gewesen seien. Warum sei das Osmanische Reich dann trotzdem auseinandergefallen und aufgeteilt worden, warum sei es diesen *Tanzimat*-isten nicht gelungen, das Reich zu retten, fragt er.

»Von Anfang an mögen die Europäer uns nicht, aber wir sind verliebt in sie, heute wie damals sind wir pro-europäisch, wir geben alles, was sie von uns wünschen. Es ist eine einseitige krankhafte und hoffnungslose Liebe. Amerika und Europa halten die Türkei in ihrer Hand, und sie spielen so, wie sie es wollen.« (Selçuk, CUM: 12.12.2002)

Die Kemalisten sprechen von einer »verlassenen, getäuschten« Türkei, deren »Stolz stets verletzt« würde. Sie verdiene nicht ständig »schika-

11 Im Vertrag von Lausanne (1923) wurden die Bestimmungen des nach dem Ersten Weltkrieg abgeschlossenen Vertrags von Sèvres revidiert. Die Türkei erhielt den Großteil Armeniens, Südostanatoliens, Ostthrakien (der europäische Teil der heutigen Türkei) sowie Smyrna (Izmir). Der Vertrag regelte die Rechte vor allem der nicht-muslimischen Minderheiten in der Türkei sowie der muslimischen Minderheiten in Griechenland und bezog sich somit auf Religionsangehörige, aber nicht auf Ethnien.

niert« zu werden und solle Europa endlich ihre »Zähne zeigen«. Die Türkei müsse trotz ihrer Leiden sich selbst und der Außenwelt beweisen, dass sie »selbstständig auf eigenen Füßen« stehen könne (Ateş, CUM: 23.12.1997). Es entstehe eine Mentalität, die davon ausgehe, dass ohne europäische Ratschläge die »türkischen Missstände« nicht aufgehoben werden könnten, dass man ohne sie »nicht einmal ein Mensch wird« (Som, CUM: 18.12.2002). Kamran İnan sagt, Europa mische in den türkischen »nationalen Zement chemische Stoffe« ein, um das »große Stück in kleine Stücke zu zerteilen«, um so den Vertrag von Sèvres schrittweise umzusetzen (İnan, ZAM: 15.12.2004).

Der Angst, dass die gesamte Welt gegen »uns« sei, niemand »uns« möge, dass »wir« das ungewollte »Adoptivkind«¹² Europas seien und immer ungerecht behandelt würden, sind typische Komponenten dieses kontra-europäischen Diskurses, der die Symptome des Minderwertigkeitskomplexes manifestiert: ein Zustand des Nicht-Verstanden-, Nicht-Respektiert-, Nicht-Anerkanntwerdens und das Gefühl der Isolation (vgl. Akçam 1995: 43ff). All das führt dazu, dass die konservativen Islamisten die osmanische Vergangenheit romantisieren, in der die Osmanen auf drei Kontinenten ihre Pferde ritten und vor deren Schwertern sich alle (europäischen) Nationen fürchteten. Die Kemalisten dagegen beziehen sich nostalgisch auf die Gründungsjahre, die ersten 15 Jahre der Republik zwischen nationaler Befreiung 1923 bis zum Tod Atatürks 1938. Für den konservativen Islamisten Mithat Baydur (ZAM) machten sich seit den *Tanzimat*-Reformen die Türken auf den Weg nach Europa, jedoch, wenn er diese ungleiche Behandlung sehe – bezogen auf den EU-Beschluss von Luxemburg 1997 – dann gebe er Sultan Abdulhamids II. (1876-1909) Feststellungen Recht:

12 Es ist eine Ähnlichkeit zwischen der polnischen (und russischen) und türkischen nationalen Identität bezüglich der ambivalenten Bedeutung Europas erkennbar. Törnquist-Plewa (2002) weist in ihrem Aufsatz »The Complex of an Unwanted Child« auf eine solche ambivalent-dualistische Bedeutung Europas in der polnischen nationalen Identität hin. In diesem nationalen Diskurs sahen sich die Polen einerseits als »Brücke« zwischen westlichem und östlichem Christentum sowie zwischen Christentum und Islam und nähmen »Europa« als Modell, andererseits fühlten sie sich von Europa bedroht. Aufgrund ihres Minderwertigkeitskomplexes fühlten sich die Polen auch nach 1989 als »das ungewollte Kind Europas«, das stets im Stich gelassen worden sei (vgl. Törnquist-Plewa 2002: 225ff). Auch die nationale Identität Russlands ist Malmberg und Stråth (2002) zufolge traumatisiert durch die Spannung zwischen West und Ost seit seinem Modernisierungsprozess ab dem 18. Jahrhundert (vgl. Malmberg/Stråth 2002: 16ff).

»Aber es sind die trügerischen Spiele der großen westlichen Mächte, die uns zum Verfall bringen. Diese Mächte provozieren meine Untertanen Schritt für Schritt zur Rebellion und bringen uns somit in Schwierigkeiten. Mit den Geldern, die wir auf diese Weise ausgeben, hätten wir unser Reich vorangebracht, wir finden jedoch keine Gelegenheit. Leider haben wir unser Zelt auf dem Transitionsgebiet der europäischen Wölfe aufgeschlagen.« (Sultan Abdulhamid, zit.n. Baydur, ZAM: 08.12.1997)

Die Europäer beschäftigen Baydur zufolge die Türkei zum einen mit EU-Erwartungen, die stets verschoben würden, und zum anderen kritisierten sie die geostrategische Politik und das unitäre Prinzip des türkischen Staates. Weiterhin unterstützte Europa einerseits diejenigen, die gegen die Einheit des Staates operierten, andererseits wolle es die »Türken« über die Menschenrechte unterrichten (Baydur, ZAM: 08.12.1997). Der nationalistische Diskurs, gerahmt von einer politischen Romantik nach der verlorengegangenen osmanischen Herrschaft, ist auch im Artikel von Mustafa Yazgan (ZAM) zu erkennen. Die »*Tanzimat*-Periode markiere den Anfang des Verfalls der osmanischen Zivilisation. 1839 sei jenes Datum, das das »osmanische Schicksal« bestimmt habe. »Seitdem haben unsere Feinde den Mut, den Zivilisationsstaat (der Osmanen) mittels offenen und geheimen Allianzen mit verräterischen Organisationen und Banden zu zerschlagen«. Wie Baydur bezieht sich auch Yazgan auf Sultan Abdulhamid II., der den osmanischen Staat und die Nation vor der »verräterischen Allianz zu retten« versuchte (Yazgan, ZAM: 21.12.1997).

»Ich respektiere immer die europäische Zivilisation, aber niemals habe ich das Christentum dem Islam vorgezogen, es hat keine Überlegenheit gegenüber dem Islam. Ich mag nicht die Europäer willkürlich imitieren. Die Tugend besteht darin, diese Zivilisation unserem Körper anzupassen. Ich habe die guten Seiten dieser Zivilisation an meinen Hof gebracht. Im Yıldız Palast habe ich befohlen, westliche Theaterstücke und Konzerte zu organisieren. [...] Meine Absicht war, dass mein Hof ein Beispiel dafür wird, wie die westlichen Normen und Werte von oben nach unten in die osmanische Kultur diszipliniert und kontrolliert zu übernehmen seien. Aber unsere Feinde haben uns keine Gelegenheit gegeben, ihre Absicht war den Staat zu zerschlagen und nicht ihn zu retten.« (Sultan Abdulhamid II, zit.n. Yazgan, ZAM: 21.12.1997)

Yazgan aktualisiert diese Aussage und fügt hinzu, dass die Beziehung zwischen EU und Türkei heute genau so sei wie damals, die Europäer inszenierten ein Schauspiel (Yazgan, ZAM: 21.12.1997). Hilmi Yavuz (ZAM), als einer der bekanntesten afrozentristischen Kulturalisten, der den kemalistischen Säkularismus stets kritisiert, weil der Kemalismus

sich völlig vom Osten, den Osmanen und dem Islam abgewandt bzw. die Türkei »orientalisiert« habe, bedient sich derselben kemalistischen nationalen Mythen. Yavuz macht seine Leser bezüglich der Kopenhagener Kriterien auf ein Legende während der Lausanner Verhandlungen im Jahre 1923 aufmerksam: Nachdem der Außenminister Ismet Paşa als Vertreter der neuen türkischen Republik auf der Lausanner Konferenz die türkischen Forderungen auflistete, so Yavuz, habe der englische Verhandlungspartner Außenminister Lord Curzon¹³ nach dem Ende der Verhandlungen Ismet Paşa vorhergesagt: »Paşa, nun akzeptieren wir eure Bedingungen. Aber ihr seid ein armes Land. Sie werden ja irgendwann notwendigerweise zu uns kommen und um Hilfe bitten. Dann werden wir Ihre Forderungen, die wir heute hier akzeptiert haben, Schritt für Schritt zurückverlangen.« (Yavuz, ZAM: 22.12.2004)

Yavuz deutet die politischen Bedingungen der EU-Mitgliedschaft als Außerkraftsetzen des zum türkischen Gründungsmythos erhobenen »Lausanner Sieges«. Europa bedeute dabei »geheime Operationen«, »hinterhältige Allianzen« und »trügerische Spiele«, die seit der »*Tanzimat*-Periode« die Absicht hätten, das Osmanische Reich bzw. den türkischen Staat zu ruinieren. In seinem Artikel »Unehrlichkeit ist der Charakter des Westens« schreibt der konservative Islamist Ahmet Selim (ZAM), dass die Türkei vor einem halben Jahrhundert das Mehrparteiensystem etabliert habe, um ein Teil Europas zu werden: Sie sei NATO-Mitglied, im Europäischen Rat, praktiziere in ihren Schulen eine westliche Ausbildung und Millionen von Türken lebten auf dem europäischen Territorium. »›Jetzt sagen sie uns, ihr seid orientalistisch, ihr seid anders.‹ Wenn wir es doch tatsächlich geschafft hätten, so anders zu sein, wie die Europäer es meinen, wären sie nicht in der Lage die muslimische Türkei seit *Tanzimat* so [ungleich] zu behandeln. Welch ein Schmerz ist das! (Selim, ZAM: 22.12.1997)

Die konservativen Islamisten beziehen sich auf den deutsch-europäischen konservativen Diskurs und stellen dessen exklusive orientalistische Äußerungen als europäischen Gesamtdiskurs dar. Sie phantasieren von den verlorengegangenen goldenen Zeiten, in denen die Osmanen den Europäern machtpolitisch überlegen gewesen seien. Diese Überlegenheit sei lediglich dadurch verlorengegangen, dass die *Tanzimat*-Bürokraten, Jungtürken und Kemalisten sich maßlos verwestlicht hätten, ihrer Kultur verlustig wurden und die Modernisierung falsch begriffen und umgesetzt hätten. Sie identifizieren sich dabei weniger mit den mo-

13 George N. Curzon (1859-1925) vertrat Großbritannien als Außenminister während der Verhandlungen in Lausanne. Er thematisierte Minderheitenrechte von Nichtmuslimen, insbesondere forderte er ein autonomes Gebiet für die armenische Minderheit (vgl. Eryılmaz 1996: 210).

dernern Mythen der türkischen Republik, sondern mit dem Mythos der »goldenen glücklichen Zeiten« eines Osmanischen Reiches, das als die EU seiner Zeiten gekennzeichnet wird.

»Heute haben wir Länder um uns herum, die damals ein Teil des Osmanischen Reiches waren, und in Frieden lebten und glücklich waren. Heute haben sie ihre Freiheit, sie finden jedoch keine Ruhe und sind damit unglücklich. Ist es doch offensichtlich, dass sie auf eine Dachorganisation angewiesen sind, die sie regiert [Gemeint ist ein Reich wie das Osmanische, mit einer türkischen Vorherrschaft. B. K.].« (Kamış, ZAM: 08.12.2004)

Wenn es die reformistischen »Jungtürken« – gemeint sind die »Gesellschaft von Einheit und Fortschritt (ITC)«¹⁴ sowie die Gründer der Republik – und die »hinterhältigen europäischen Spiele« nicht gegeben hätten, so Mehmet Kamış (ZAM), wäre das Osmanische Reich nicht zerfallen, es hätte keinen Krieg zwischen Israel und Palästinensern gegeben, Selbstmordattentate und Staatsterror wären nicht so weit gekommen. Wenn die Osmanen sich so entwickelt hätten wie die USA heute, dann hätte es keinen Genozid in Falludscha (im Irak) gegeben, die palästinensischen Kinder und Jugendlichen würden nicht getötet, der Genozid in Bosnien hätte nicht stattgefunden, Kaukasien und Kosovo hätten noch länger in Frieden gelebt.

»Dass die EU der Türkei immer wieder neue Begründungen abverlangt und Bedingungen stellt, zeigt eben, dass der Westen Angst vor all denen hat, die ihnen nicht ähnlich sind. Im Osmanischen Reich dagegen konnten unterschiedliche ethnische und religiöse Gruppen mit- und nebeneinander leben. Das Osmanische Reich hat die Differenzen akzeptiert, hat nie versucht diese Differenzen zu eliminieren oder sie zu assimilieren. Deswegen ist das Osmanische Reich demokratischer als die EU gewesen, da die EU alles ähnlich machen und assimilieren möchte und vor der Differenz Angst hat.« (Kamış, ZAM: 08.12.2004)

Wie *Tanzimat*, der »Verfall« und die »Zersplitterung« des Osmanischen Reiches für die konservativen Islamisten ein »Trauma« ist und sie sich nach der verlorengegangenen Vormachtstellung zurücksehnen, so sind die »territorialen Verluste« auf dem Balkan und das Abkommen von Sèvres nach dem Ersten Weltkrieg das »Trauma« der kemalistischen Nationalisten. Während der Modernisierungs- und Verwestlichungsprozess nach der Gründung der türkischen Republik für die kemalistischen Eliten einen neuen Anfang markiert, einen »richtigen Reformprozess zum

14 Siehe Fußnote 2 im Kapitel IV

Erreichen des Zivilisationsstandes«, sind für die konservativen Islamisten die kemalistischen Reformen lediglich eine radikale Fortsetzung der falschen Verwestlichungspolitik der Jungtürken, die die osmanisch-islamische Tradition eliminiert hat. Während die konservativen Islamisten Europäer, Jungtürken und *Tanzimat*-Reformisten für den Zerfall des Osmanischen Reiches verantwortlich machen, unterscheiden die Nationalisten zwischen den *Tanzimat*-Reformen im 19. Jahrhundert und der »Atatürk-Revolution« nach der Gründung der Republik. Atatürk habe das Land modernisiert, nicht verwestlicht. Dies sei der Hauptunterschied zwischen *Tanzimat* und Republik. Die gegenwärtige Politik der Europäisierung sei nichts anderes als die Fortsetzung der »falschen gefährlichen Verwestlichungspolitik« der *Tanzimat*-Reformisten, da die Bedingungen der EU unter dem Zwang europäischer Patrone verwirklicht würden. Die Republik dagegen hätte die Bemühungen für »das Erreichen des Zivilisationsstandes« nicht mittels äußerer Gewalt, sondern selbstständig aus ihrem eigenen Willen heraus verwirklicht (vgl. Leitartikel, CUM: 13.12.1999).

Wie im Teil IV erwähnt, bringt die Ambivalenz im türkischen Okzidentalismus widersprüchliche Bedeutungen und Repräsentationen von Europa hervor. Europa ist in der türkischen nationalen Identität ein Objekt der politischen Phantasie, dessen Nicht-Begehren unmöglich ist. Die Annäherung an dieses Objekt erzeugt jedoch eine traumatische Angst. Der Westen wird einerseits begehrt und zum Ziel erhoben, andererseits wird von einem »unehrlichen« und »gefährlichen« Europa gesprochen. Die osmanischen und türkischen Eliten wollten das Land verwestlichen, um dem »Verfall« des Reiches und der kolonialen Invasion nach dem Ersten Weltkrieg entgegen zu wirken. Die Bedeutung des Westens bestand in einem Paradox: Auf der einen Seite importierte man Technik und Güter aus dem Westen, seine Institutionen wurden imitiert, auf der anderen Seite wurde ab den 1850er Jahren zunehmend von der »Habgier« und »Doppelmoral« des Westens gesprochen. Der »Westen« wurde für den »Verfall« des Osmanischen Reiches verantwortlich gemacht (vgl. Mardin 2003a: 277f; 2003b: 239).

Der Diskurs formierte sich in einem Spannungsverhältnis zwischen westlichem »materiellen Außen« und östlichem »immateriellen Innen«. Die Reformen und Imitationen im Materiellen wurden als äußere Notwendigkeiten und Zwänge betrachtet, die das nationale »Wir« aufnehmen musste, doch die türkisch-osmanischen immateriellen Elemente, die als isolierte »authentische Kultur« betrachtet wurden, sollten davon unberührt bleiben. Zivilisation (die westlichen Technologien) wurde als Außen, Kultur als Innen, als nationale Kultur vorgestellt. Auf der einen Seite zeigte der Diskurs Resistenz gegenüber der europäischen »Kolo-

nialmacht«, auf der anderen Seite akzeptierte er die zentralen Ausgangspositionen der modernen Epistemologie, auf der koloniale Macht sich gründete und rechtfertigte (vgl. Chatterjee 1993: 120). Der Westen bedeutete das »Geräusch von Maschinen«, »eine Kreatur mit lediglich einem verbliebenen Zahn«, eine materielle Zivilisation mit einer geistig verfallenen Kultur (vgl. Ahiska 2005). Als die Hegemonie des Westens sich auf das Osmanische Reich ausdehnte, hatten die Osmanen dem Historiker Taner Timur zufolge zwar Respekt für die Europäer und waren von ihren Technologien beeindruckt, doch hätten sie den Westen nie geliebt (vgl. Timur 1986: 16).

Diese Ambivalenz ist weder mit der Gründung der Republik noch in der Gegenwart verschwunden. Zwischen dem konservativen kulturalistischen Diskurs Anfang des 20. Jahrhunderts und dem heutigen nationalistischen Okzidentalismus kann diesbezüglich eine Kontinuität festgestellt werden. Dem Soziologen Cemil Meriç¹⁵ zufolge beschwerte sich der konservative osmanische Großwesir Said Halim Paşa in seinem Buch »Buhran-ı Fikrimiz« (Die Krise unserer Ideen) 1919 über die ITC-Reformisten folgendermaßen:

»Das Bedürfnis unseres Landes nach Entwicklung und Fortschritt, [...] brachte bei uns eine denkende Klasse hervor. Diese Intellektuellen herrschen über das Schicksal der Nation (*Millet*), wie es ihnen beliebt. Sie haben weder Konkurrenten noch Kontrolleure [...]. Sie erzeugen imaginäre gesellschaftliche Krisen und schleppen das Land in eine ungewisse dunkle Zukunft. Sie machen die gesellschaftliche Umwelt schlecht, in der sie leben. Da sie nicht erklären und beweisen können, beschuldigen und verleumden sie [...]. Diese westsüchtigen Intellektuellen/Bürokraten schreiben der Gesellschaft, wie unerfahrene Medizin-Studenten, die Krankheiten zu, die sie aus dem Buch auswendig ge-

15 Cemil Meriç (1916-1987) ist im nationalistisch-kulturalistischen Milieu einer der prominentesten Soziologen. Sein Bekanntheitsgrad kann mit dem des Soziologen Ziya Gökalp Anfang des 20. Jahrhunderts verglichen, und er kann als eine der Hauptfiguren der türkischen afrozentristischen Okzidentalisten bezeichnet werden. Wie Gökalp unterscheidet auch Meriç zwischen westlicher Zivilisation und authentischer türkisch-islamischer Kultur, die durch den Verwestlichungsprozess seit der »*Tanzimat*-Periode« eliminiert wurde. Demzufolge wurde insbesondere im Zuge der kemalistischen Reformen (und hier insbesondere der Sprachreform) das Kollektivgedächtnis einer »großen Nation« gelöscht. Die westliche und östliche Kultur seien nicht miteinander vereinbar, beide hätten unterschiedliche Prägungen und Ursprünge. Als Antwort auf den eurozentristischen Orientalismus, der seinen Ursprung in der Antike erfindet, sucht Meriç einen romantischen Ursprung im Osten, wobei er Indien und das alte Ägypten glorifiziert. Seit *Tanzimat* könne die türkische islamische Gesellschaft keine Intellektuellen hervorbringen, sondern lediglich Übersetzer, die den Westen kopierten (Meriç 1995: 345ff; 1996: 9ff).

lernt haben. Um diese Gesellschaft zu heilen, greifen sie zu Büchern und infizieren sie mit imaginären Krankheiten: Sie haben nur ein einziges vor: die Gesellschaftsstruktur einzureißen. [...]» (Said Halim Paşa 1919, zit.n. Meriç 1996: 61)

Der kontra-europäische Diskurs formiert sich jedoch weniger im kulturellen Rahmen, in dem die Entfremdung der »türkisch-islamischen authentischen Kultur« in den Vordergrund gestellt wird. Vielmehr formiert sich der türkische Diskurs in der EU-Türkei-Debatte in einem nationalistischen Deutungsrahmen. In der türkischen Öffentlichkeit dominiert die Dichotomie zwischen »Europäisierung als Demokratisierung« versus »Europäisierung als Gefährdung nationaler Einheit«. Es findet dabei eine Verschiebung bezüglich der diskursiven Positionierungen statt. Die ehemaligen Träger des Verwestlichungsprozesses bilden heute den kontra-europäischen Block, während seine ehemaligen Gegner den gegenwärtigen pro-europäischen Block bilden. Ersterer akzentuiert die Gefährdung der »Einheit des Staates und der türkischen Nation« durch den Beitrittsprozess, während Letzterer die »Demokratisierung des Landes durch den Beitritt« in den Vordergrund stellt. Nach der Demokratievorstellung der nationalistischen Okzidentalisten müsse die Türkei zwar noch demokratisiert werden, doch sie solle die »nationale Einheit und Sicherheit« und die »laizistischen Strukturen« nicht gefährden. Die Demokratisierung solle ohne »europäische Einmischung« und ohne »äußeren Zwang« vonstatten gehen. Die Türkei habe bestimmte politische »Sensibilitäten«, die nicht verhandelt werden dürften. Die Rolle des Militärs in der Innen- und Außenpolitik sei zwar unerwünscht, aber notwendig, da die Türkei intern und extern bedroht werde. Die Türkei ist insofern »neither caught between nor a successful synthesis of an ›East‹ and a ›West‹. It is, rather, a country in which many of the fundamental social divisions have been experienced, articulated, concealed, or displaced in a cultural/ideological vocabulary mobilizing the ›West‹ in different power and justification strategies« (Irzık/Güzeldere 2003: 285).

Die türkisch-muslimischen Eliten distanzieren sich einerseits von ihrem »Volk«, um sich mit dem Westen identifizieren zu können, andererseits versuchten sie, es vor den westlichen Gefahren zu schützen und von unerwünschten Elementen fern zu halten. Diese Selbsttechnologien kennzeichnen genau an diesem ambivalenten Ort der Grenzziehung zwischen Westen und Osten die türkische Subjektivität, die in dieser spannungsgeladenen Schwankung einerseits westlich sein und andererseits östlich bleiben möchte. Der säkulare Charakter des türkischen Staates unterstützt, wie Irzık und Güzeldere (2003) feststellen, nicht das Klischee über die außerordentliche Rolle der Türkei als Brücke. »It appears,

rather, as a specific appropriation of one ideal of Western modernity, only partially realized through the exclusion or adulteration of such other ideals as democracy and individual autonomy« (Irzık/Güzeldere 2003: 285).

»Brücke« und »Grenze« sind zwei Seiten derselben Medaille. Die Türkei als Brücke und Grenze, Distanzierung und Annäherung sind Versuche, die »Nation« vom orientalistischen Stigma zu entlasten bzw. es zu beantworten, wobei der imaginäre Westen je nachdem entweder als Freund oder Feind gedeutet wird. Dieses Hin- und Herrotieren zwischen westlich und östlich sein, die Ambivalenz und doppelte imaginäre Konstruktion charakterisieren vor allem die internen Machtstrategien und Grenzziehungstechniken, die sichtbar werden. Gerade die Frage der Minderheitenrechte kennzeichnet den türkischen symptomatischen Mangel, der als türkische »Sensibilität« bezeichnet wird. Dabei hat die politische Phantasie vom doppelgesichtigen Europa eine Funktion: Sie integriert die pro-europäischen Pragmatisten und die kontra-europäischen Nationalisten, indem beide die gleiche Position einnehmen, indem beide Stimmen den internen Subalternen zu maskieren und die Nation zu disziplinieren versuchen.

Minderheiten als interner Okzident

Im gegenwärtigen türkischen Diskurs um den EU-Beitritt wird sichtbar, dass eines der sensibelsten Themen die Frage nach den kulturellen Rechten von muslimischen (Kurden und Aleviten) und nicht-muslimischen Minderheiten (Armeniern, Griechen und Juden)¹⁶ ist. Das »unehrliche,

16 Inoffiziellen Schätzungen zufolge handelt es sich dabei um 60 000 armenisch-orthodoxe Christen, 20 000 Juden, 20 000 römische Katholiken, 20 000 syrisch-orthodoxe Christen, 3000 griechisch-orthodoxe Christen, 2500 Protestanten, 2000 syrische Katholiken, 2000 armenische Katholiken, 500 armenische Protestanten und 300 chaldäische Katholiken. Nicht-muslimische Minderheiten in der Türkei stoßen nach wie vor auf Schwierigkeiten, obwohl die Glaubensfreiheit verfassungsrechtlich garantiert und die Religionsausübung weitgehend frei möglich ist. Sie verfügen über keine Rechtspersönlichkeit, müssen eingeschränkte Eigentumsrechte und Eingriffe in die Verwaltung ihrer Stiftungen hinnehmen und dürfen ihre Geistlichen nicht ausbilden. Die Generaldirektion für das Stiftungswesen greift weiterhin in religiöse Stiftungen ein und darf Stiftungen auflösen, ihr Eigentum beschlagnahmen, ihre Treuhänder ohne richterlichen Beschluss entlassen und in die Verwaltung ihrer Vermögenswerte und ihre Rechnungsführung eingreifen. Versuche, auf dem Rechtsweg beschlagnahmtes Eigentum wieder zu erlangen, stoßen auf zahlreiche Hürden (vgl. Oran 2004: 25ff).

doppelgesichtige Europa« möchte in der Türkei »Minderheiten erzeugen«, so lautet der nationalistische Plot, die die »Einheit der Nation und des Staates« gefährden.

Im Kommissionsbericht von 2004, der die Aufnahme der Verhandlungen mit der Türkei empfahl, wurden die kulturellen Rechte von Minderheiten angesprochen.¹⁷ In denselben Tagen haben einige kurdische Intellektuelle und Politiker ihre diesbezüglichen Forderungen in einer britischen Zeitung veröffentlicht, die wiederum in mehreren türkischen Zeitungen zitiert wurde. In der Anzeige sprachen sie von den ungerecht behandelten Kurden, die mit dem EU-Beitritt der Türkei auf »eine bessere Zukunft hoffen«, da die Europäische Union sich als eine multikulturelle Gesellschaft verstehe, in der »Demokratie und Frieden« herrsche. Die Türkei müsse, wenn sie europäisches Mitglied werden wollte, ihre kulturelle Diversität respektieren und ihren kurdischen Staatsbürgern die gleichen Rechte garantieren, die Basken, Katalanen, Südtiroler und Wal-lonen genössen. Diese Rechte seien ja jene, welche die Türkei selbst für die türkische Minderheit in Zypern fordere (HÜR: 10.12.2004). Im Oktober 2004, etwa einen Monat vor dem Kopenhagener Gipfel, besuchte Borrell, der Vorsitzende des EU-Parlamentes, die Stadt Diyarbakır in Ostanatolien).

Bezogen auf diese Meldung sprach Tayyip Erdoğan von einem »Sturzversuch gegen das türkische Regime« und einer »politische Provokation gegen das Zusammenleben«. »Wie können sie diese ehrenvolle Nation, den Geist dieser Geographie, seine Beschaffenheit mit absolut Fremden vergleichen!« (Erdoğan, ZAM: 09.12.2002). Die Kurden seien »Leib und Seele« und ein »eigentlich-ursprünglicher Bestandteil der

17 1993 hat der Europäische Rat in Kopenhagen den Respekt vor und den Schutz von Minderheiten als eine politische Bedingung für die Mitgliedschaft erklärt, seitdem ist dies ein Aspekt der europäischen Außenpolitik geworden. Mit dem Amsterdamer Vertrag 1997 hat die EU diese Minderheitenrechte nicht in die interne Rechtsordnung eingeführt. Seitdem besteht ein Widerspruch zwischen europäischer Außenpolitik und interner Rechtsordnung. Zwischen neuen und alten Mitgliedern entstand somit ein widersprüchlicher Umstand. Im Jahre 1998 haben alle EU-Mitglieder (bis auf Frankreich, Griechenland und Belgien) den Schutz von nationalen Minderheiten akzeptiert. Der Europäische Rat von Kopenhagen stellte für die Bewerberländer folgende politische Beitrittskriterien auf: institutionelle Stabilität als Garantie für die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung, Wahrung der Menschenrechte, Achtung und Schutz von Minderheiten. Im Europäischen Rat in Nizza im Dezember 2000 wurden diese Grundsätze als Grundrechte der EU hervorgehoben (vgl. Kurban 2005: 285ff).

Republik«. ¹⁸ Die türkische Nation ist Erdoğan zufolge gegenüber Minderheiten tolerant, dies dürfe allerdings nicht missbraucht werden. Er empfehle stets seinen europäischen Freunden, dass sie auch eine der anderen 81 Städte der Türkei wie Erzurum, Konya, Kayseri oder Rize besuchen sollen, statt immer nur Diyarbakır (Erdoğan, HÜR: 24.12.2004). Borells Besuch in Diyarbakır kommentierte Erdoğan als einen Plan derjenigen, die gegen die »türkische Einheit und das Zusammenleben« agierten. Der MHP-Vorsitzende Devlet Bahçeli appellierte an die Bevölkerung von Diyarbakır, den EU-Repräsentanten nicht willkommen zu heißen und ihm eine solche Abfuhr zu erteilen, welche der Stadt Diyarbakır eine »Heldenauszeichnung für seine Tapferkeit von der türkischen Nation« einbringen würde, eine ebenbürtige Auszeichnung, die die Nachbarstädte während des Befreiungskrieges 1919-22 aufgrund ihres »tapferen Widerstandes« gegen die europäischen Besatzer erhalten hatten. ¹⁹ Die Pläne der EU seien immer mit jenen Plänen identisch, die in der Vergangenheit den »türkischen Staat spalten und die Nation zu zersstückeln« beabsichtigten (Bahçeli, HÜR: 13.12. 2004). Mit ähnlichem Sarkasmus fragt auch Kamran İnan (ANAP) danach, warum europäische Politiker, Bürokraten und Kommissionen stets nach Diyarbakır gingen, nicht aber nach Trabzon oder Samsun (Städte am Schwarzen Meer) (İnan, CUM: 14.12.2004).

Die Nationalisten und die Pragmatisten erklären die Gesellschaft zu einem Ort der Gefahr. Die Nation bleibt im Diskurs imaginär, das »Volk« selbst soll vor internen »Parasiten« und externen »Feinden« geschützt werden. Die »Nation« hat für İnan eine »Ehre« und eine »tapfere Geschichte«, doch die reale Gesellschaft selbst ist ein Ort, in dem am meisten »Verräter« aufwachsen. ²⁰ Die ausländischen Mächte hätten deswegen kaum »Schwierigkeiten«, die Türkei von innen her zu manipulieren (İnan, CUM: 14.12.2004). Er erzeugt ein Bild von einer (naiven) Gesellschaft, die leicht von »Fremden« zu verführen ist. Während man also die Gesellschaft von der staatlichen Macht real fernhalten möchte, propagiert man eine türkisch-muslimische nationale Identität und betont insbesondere ihre Verletzbarkeit.

Für Ali Bulaç, einen der prominentesten islamischen Intellektuellen und Kolumnisten der ZAM, kann die islamische pro-europäische Ein-

18 Paradoxerweise wurde die Aussage »die Kurden sind ein eigentlicher, konstitutiver Bestandteil der Republik« von PKK-Führer Abdullah Öcalan aus seiner Verteidigungsrede im Gerichtsaal zur Sprache gebracht.

19 Urfa wurde *Şanlıurfa* (Ruhm-Urfa) genannt, Antep *Gaziantep* (Veteranen-Antep), Maraş *Kahramanmaraş* (Helden-Maraş).

20 In Europa befinden sich laut İnan 407 türkische Vereine, die gegen ihren eigenen Staat tätig seien. 205 Tausend Menschen aus der Türkei agierten gegen den türkischen Staat und seien Verräter (İnan, CUM: 14.12.2004).

stellung seit dem 28. Februar 1997 nicht auf einen »pragmatischen Strategiewechsel« reduziert werden, der nur dazu diene, eine drohende Militärintervention abzuwenden. Es gehe vielmehr um einen »Mentalitätswechsel«, bei dem die islamischen Eliten sich eingestünden, dass gesellschaftlicher Wohlstand und Befreiung lediglich durch Erhöhung des wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Standards erreichbar seien. Der »28. Februar-Prozess« habe keine andere Möglichkeit für eine demokratische Ordnung außerhalb der türkischen Integration in die EU übrig gelassen. Insofern füge dieses Ereignis langfristig nicht den Islamisten Schaden zu, sondern denjenigen, die diesen Prozess in Gang setzten, also dem Militär und den Kemalisten. Der »28. Februar-Prozess« habe den Formierungsprozess einer neuen »demokratisch eingestellten islamischen Politik« in Gang gesetzt und sie von den bisherigen nationalistisch-zentralistischen Einstellungen abgerückt und somit für Europa und die Globalisierung geöffnet (vgl. Bulaç, ZAM: 10.12.2002).

Die Deutungsstrategien des pro-europäischen Diskurses auf dem Feld der Minderheitenrechte unterscheiden sich jedoch kaum von denen des kontra-europäischen. Auch Ersterer bestimmt die »guten« Seiten der europäischen Demokratie, die man sich zu Eigen macht, und definiert die »schlechten«, »gefährlichen« Seiten derselben, von denen er sich distanziert. Die türkische Nation dürfe, laut Erdoğan, mit »absolut fremden« europäischen Nationen und die Kurden mit absolut »Fremden« nicht gleichgesetzt werden. Erdoğan deutete kurdische Forderungen nach kulturellen Rechten als »Sturzversuch«, als »krebsserregenden Stoff«, der die »körperliche Verfassung der türkischen Nation« angreife. Gleichzeitig werden Kurden als »unser Leib und Seele« bezeichnet, die nicht mit »fremden Basken« verglichen werden dürften. Die türkischen Reformbemühungen haben für Erdoğan in der »Weltöffentlichkeit« ein »positives Image« geschaffen, das durch solche »störenden« Forderungen nicht zunichte gemacht werden dürfe (Erdoğan, HÜR: 24.12.2004). Es zeigt sich eine imaginäre Dialogizität mit dem Blick des westlichen Anderen, wobei relevant wird, was der europäische Andere von der Türkei hält bzw. wie die Türkei im Westen erscheint. Er möchte so tun, als ob bereits alles für die Demokratisierung bzw. die Erfüllung politischer Kriterien getan sei.²¹ Mit Mardins Formulierung heißt das: »man sollte

21 Von 2000 bis 2004 wurden sieben Reformpakete verabschiedet: Von der Abschaffung der Todesstrafe, Garantien der Meinungs- und Versammlungsfreiheit über die Aufhebung des Ausnahmezustandes im kurdisch bewohnten Ostanatolien bis zur Unterbindung von Folterpraktiken wurden gewisse Fortschritte gemacht. Die Kurdenfrage ist thematisierbar geworden und die Rolle des Militärs wurde im MGK (Nationalen Sicherheitsrat) teilweise eingeschränkt, er wurde das Zivil- und Strafrecht grundlegend reformiert (vgl. Kramer 2004). Im Januar 2004 wurde eine neue Verord-

so tun, als ob alles geworden ist« (zit.n. Ahiska 2005: 91). Mit diesem imaginären Blick des Anderen maskiert er die Differenz der kurdischen und sonstigen internen Anderen. Insofern erscheinen die Reformen weniger als eine Lösung aktueller politischer Probleme, sondern werden vielmehr entweder als Kodex einer gewünschten oder gefürchteten Verwestlichung angesehen. Die Reformen haben in erster Linie einen taktischen und pragmatischen Charakter in dem Spiel, dessen Regeln von Europa festgelegt und beaufsichtigt werden. Wie der Historiker Halil Berkay (1998) feststellt, hat sich in der Türkei eine Art von Formalismus entwickelt, in dem das »Zufriedenstellen der Europäer« in den Vordergrund gestellt wird. Eine Gewohnheit, »die Freiheit und Menschenrechte nicht als Selbstzweck und Tugenden zu behandeln, sondern als Instrumente; eine Überwertung des Scheins vor dem Sein« (Berkay 1998: 162). Es werden Reformen verabschiedet, oder wie im Falle der Minderheitenrechte blockiert, weil diese Forderungen von der EU gestellt werden.

Die politischen Bedingungen des EU-Beitritts werden insbesondere vom nationalistischen kontra-europäischen Block als »Auflagen« und die Erfüllung dieser Bedingungen als »Abstriche« bezeichnet. Für Gülerce (ZAM) wurden auf dem Gipfel in Luxemburg 1997 derartige »Auflagen für die Türkei aufgelistet«, als wäre sie ein »Kriegsverlierer« (Gülerce, ZAM: 15.12.1997). In einem Symposium über den Beitrittsprozess und die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit erzählt der rechtskonservative DYP-Vorsitzende Mehmet Ağar, dass seit *Tanzimat* alle Reformen unter Auflagen des Westens gemacht würden. Was passiert, wenn sie immer noch mit diesen von »Fremden ausgestellten Rezepten« Reformen durchsetzen, fragt auch der ehemalige Polizeichef und spätere türkische Innenminister Ağar: »Ich sage euch, wir nähern uns dem 17. Dezember 2004, jeder will etwas, sie verhalten sich, als ob die Türkei einen Krieg verloren hat [...]« (Ağar, CUM: 08.12.2004) Der Hochschullehrer und CUM-Kolumnist Erol Manisalı, der eine der bekanntesten kontra-europäischen Figuren ist, veränderte seine Argumentationsstrategie im Jahre 2004. Während er in den Jahren 1997, 1999 und 2002

nung erlassen, die es privaten Fernseh- und Radiosendern ermöglicht, neben der staatlichen Rundfunkgesellschaft TRT in anderen Sprachen als Türkisch auszustrahlen. Trotz dieser Verbesserungen wird die Verordnung weiterhin restriktiv umgesetzt. Den Ausstrahlungen in anderen Sprachen werden strenge zeitliche Grenzen gesetzt (im Fernsehen vier Stunden pro Woche und höchstens 45 Minuten täglich und im Rundfunk fünf Stunden pro Woche sowie höchstens 60 Minuten täglich). Voraussetzung für den Rundfunk auf lokaler und regionaler Ebene ist die Erstellung eines Hörer-/Zuschauerprofils durch den RTÜK (vgl. Kommission der europäischen Gemeinschaften 2004: 40).

stets von der »Aufnahmefähigkeit« der EU gesprochen hatte, und zwar, dass die EU ein Land wie die Türkei mit 70 Millionen Menschen, Armut und Arbeitslosigkeit nicht zu integrieren in der Lage wäre, spricht er von nun an von einem westlichen Imperialismus, der die Türkei okkupiere.

»Im Namen des Westens okkupieren diese Kollaborateure die Regierung. Nicht die Türkei tritt in die EU ein, sondern Europa penetriert die Türkei [...] Die ›Besatzungsmedien‹ [gemeint sind pro-europäische Medien] feiern mit Chirac, Schröder und Berlusconi. Sie feiern zusammen die europäische Besatzung der Türkei. Es wird gegen die Türkische Republik gefeiert, die von Atatürk gegen den westlichen Imperialismus gegründet wurde. Das ist keine Feier von 70 Millionen, sondern von einheimischen Kollaborateuren und von Imperialisten. Diejenige Mentalität, die während der Besatzung (1920 Besetzung von Istanbul durch England) Fußballturniere mit den Besatzungsarmeen organisierte, stößt heute feierlich mit Schröder, Chirac und Berlusconi an.« (Manisali, CUM: 08.11.2004)

Die Europäer teilen das, was als harmonisch gedacht wird, sie zerstückeln das, was als einheitlich vorgestellt wird. Die nationalistisch-kemalistischen Bedrohungserzählungen sind Versuche, den Riss in der türkischen Nation zu nähen, um ihren strukturellen Mangel abzudecken. Die Unvollständigkeit der Identität, das die türkische Nation nicht vollständig harmonisch, nicht ausschließlich muslimisch und nicht ganz türkisch ist, wird verdeckt. Das »doppelgesichtige unehrliche Europa« zeigt genau diese Abwehr des kontra-europäischen Blocks, es verdeckt sowohl die inneren Ambivalenzen und Antagonismen des türkischen Selbst als auch die Differenzen innerhalb des europäischen Anderen. Das negative Bild von Europa externalisiert die internen Konflikte und Antagonismen, die Verantwortung für diese Konflikte wird nach außen übertragen. Dabei bleiben Europa und die türkische Nation immer abstrakt und imaginär. Mustafa Balbay (Hauptkolumnist der CUM) schreibt in seinem Artikel »Europa, kranker Mann der Türkei!«:

»Die europäischen Freunde raten uns immer, wenn wir über unsere Sensibilitäten berichten, dass wir uns von dem ›Sèvres-Syndrom‹ befreien sollen. Doch nicht wir, sondern die Europäer haben das ›Sèvres-Syndrom‹. Man sieht es heute noch auf in manchen europäischen Staaten verwendeten Landkarten, in denen viele unserer Regionen mit dieser Sèvres-Phantasie eingezeichnet sind. Ein Touristenführer hat mir eine von einer Kirche verteilte Landkarte für europäische Touristen gezeigt. Viele Orte in Anatolien waren gekennzeichnet und mit ›Auf uns wartende Landschaften‹ kommentiert.« (Balbay, CUM: 06.12.2002)

Balbays Sorge bezüglich der angeblich von einer Kirche verteilten Landkarte ähnelt der von Jungtürken und türkisch-osmanischen Eliten. Anfang des 20. Jahrhunderts bis zum Ende des Ersten Weltkrieges artikulierten sie Angst vor territorialen Verlusten und der Spaltung des Reiches, als das Osmanische Reich einen großen Teil seines Territoriums auf dem Balkan verlor (Mazedonien, Bulgarien, Saloniki etc.). Dieselbe Sorge spiegelt sich in der Äußerung eines osmanischen Abgeordneten des ITC vor dem Parlament während des Balkankrieges 1912-13:

»Eine lebhafte Konspiration wird fortgeführt, Kreta ist verloren, Ägypten wird verloren, die Türkei wird verloren gehen, Islam wird verloren gehen [...] In dieser Woche habe ich die Landkarte angeschaut, vieles ist verloren gegangen, wenig ist übrig geblieben. Dieses Wenige wird auch verloren gehen.« (Hanioglu 1985, zit.n. Akcam 1995: 90)

Der imperialistische Westen hätte sich – laut Jungtürken und kemalistischen Eliten – »unter dem Deckmantel der Menschen- und Minderheitenrechte« (von christlichen Minderheiten) in die inneren Angelegenheiten des Reiches eingemischt und das Reich dadurch zersplittert. Wenn die Nase eines Christen blutete, hätte der Westen rebelliert, doch als Tausende von Muslimen und Türken auf dem Balkan ermordet wurden, hätten sie lediglich zugeschaut (Kocabaş, zit.n. Akcam 1995: 83). Die christlichen Minderheiten (auch die Armenier) hätten die Muslime (Türken) getötet und das Reich provoziert, und als die Muslime darauf reagierten, hätten sie sich in den westlichen Medien als Opfer eines Genozids dargestellt, um die Einmischung des Westens zu ermöglichen. »Was die in unserem Land lebenden christlichen Elemente erlebt haben [...] ist die Folge ihrer barbarischen separatistischen Politik durch den Missbrauch ihrer Privilegien« (Atatürk, zit.n. Akcam 1995: 85).

Anatolien war nicht nur ein imaginärer Ort für die Gründer der Republik, sondern es wurde durch Zwangsmigration und Deportation als türkisch konstruiert, wobei Christen durch Muslime ersetzt wurden. Im Vergleich zu anderen Gebieten des osmanischen Territoriums war Anatolien für ITC und die Gründer der Republik immer türkisch und immer authentisch. Die Gründer der Republik erfanden Anatolien als kulturelle Essenz der türkischen Nation. In Abgrenzung zur osmanischen Tradition und gegen den multikulturellen Charakter Istanbuls wurde die bisher unbekannte kleine Stadt Ankara in der »Wüste« Mittelanatoliens zur Hauptstadt der Republik und modernen Kapitale nach westlichem Vorbild aufgebaut. Die kurdischen Aufstände wurden entweder auf die »rückständigen feudalen Strukturen« zurückgeführt, als »Einmischung ausländischer Mächte« und »islamistischer Fundamentalismus« gekenn-

zeichnet oder als Aufstand »krimineller Räuber« diskreditiert (vgl. Yeğen 2003) und mittels militärischer Maßnahmen eingedämmt. Der Staat hat gespalten, reguliert, abhängige Beziehungen hergestellt und kolonisiert. Einige Elemente der osmanischen staatlichen Mechanismen wurden transformiert, mit einigen (türkisch-muslimischen) Eliten des alten Regimes wurden Allianzen gebildet, andere wurden neutralisiert (vgl. Keyder 1998: 30f; Kaliber 2002: 109f). Der Diskurs vom nationalen »Fortschritt« stärkte den Staat, diesbezüglich war der Populismus das zentrale diskursive Repertoire, um zu regieren und zu regulieren (vgl. Keyder 1998: 32f). Dieser Diskurs konstruierte einen Gründungsmythos; der real erfahrene Genozid, die Deportationen und ethnisierten Konflikte wurden während des Krieges und auch danach maskiert. Die Erinnerung an das brutale »demographische Management« wurde aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht (vgl. Keyder 2003). Da nun die nationale Identität nicht mehr über die erfahrenen Praktiken konstruiert werden konnte, weil die Erfahrungen und Differenzen verdrängt wurden, musste eine mythisierte nationale Geschichte neu erfunden werden. Von heroischen Denkmälern bis zu ethnographischen Spezifitäten, von Volksmusik und Legenden bis zu Ritualen und Symbolen wurde die nationale Matrix aufgebaut (vgl. Keyder 1998: 37). Nur mit Hilfe von Mythen und politischen Phantasien konnten eine Geschichte rekonstruiert, die erfahrenen Realitäten stigmatisiert, gegen kritische Reflexion immunisiert und eine symbolische Schließung erreicht werden. Deshalb ist der türkische Nationalismus ein Mechanismus zur Kontrolle, zur sozialen Mobilisation für die Modernisierung, zum Verdecken von Deportationen und Völkermord sowie zur Grenzziehung gegenüber als »rückständig« dargestellten internen Anderen. Jeder Hinweis in der gegenwärtigen EU-Debatte auf die Existenz von Minderheiten wirkt deswegen symptomatisch. İlhan Selçuk (CUM) äußert, er habe die EU für eine demokratische Vereinigung in Wirtschaft und Justizwesen gehalten. »Doch die EU-Staaten verstehen die EU als eine historische und politische Abrechnung mit der Türkei. Wie viele Schmerzen, die sie unter osmanischer Herrschaft erlitten haben, möchten sie nun rächen? Mehr noch, sie wollen die Ethnizitäten in Anatolien aufhetzen« (Selçuk, CUM: 08.12.2004).

Beide, pro-europäischer und kontra-europäischer Diskurs, unterscheiden zwischen »ursprünglich-originalem Bestandteil der türkischen Republik« und »sekundärem nicht-originalem Bestandteil« (Minderheiten).²² Somit imaginieren sie eine harmonische einheitliche »Nation«,

22 Mesut Yeğen (2004) stellt fest, dass alle türkischen Verfassungen (von 1921, 1924, 1961 und 1980) das Türkischsein beschreiben. In diesen Definitionen finden sich sowohl ethno-kulturelle als auch politisch-territo-

die sich qualitativ und authentisch von (nicht-muslimischen) Minderheiten abhebt.²³ Hier gibt es einen wesentlichen Aspekt, der in diesem Kontext bisher nur am Rande behandelt wurde: Der türkische Laizismus ist nicht etwa eine Trennung von Religion und Staat, vielmehr reguliert und kontrolliert er den Islam, und hebt gegenüber diversen christlichen Minderheiten einen nationalisierten Islam hervor. Wie Leyla Neyzi (2002) bezüglich der »Dönme«²⁴ in der Türkei feststellt: »[Dönme] points up the Janus-faced character of Turkish national identity: while Kemalism [...] was based on modernist values predicated on a rejection of tradition, Turkishness continued to be defined vis-à-vis Sunni Muslim heritage identified with an imagined Turkish ethnicity« (Neyzi 2002: 138).

Während man die Gesellschaft von der staatlichen Macht real fernhalten möchte, propagiert man eine türkisch-muslimische nationale Identität. Der staatliche Nationalismus unterstreicht vor allem die Existenz der internen und externen Feinde, die die türkische Existenz bedrohen. In der politischen Kultur hat »Einheit« versus »Spaltung« eine symbolische Dimension und einen stark zynischen Charakter. Nicht die argumentative Debatte und die deliberativen Prozesse, sondern die semantischen und manipulativen Formen prägten die EU-Debatte in der türkischen Öffentlichkeit. Diese Techniken der Grenzziehung sind insti-

riale Elemente. Die höheren nationalen (Militär-)Behörden reden von einem »rassischen« Türkentum, die niederen Behörden dagegen von türkischer Staatsbürgerschaft. Die türkischstämmigen Migranten aus Bulgarien werden Volksgenossen genannt, während die nicht-muslimischen Minderheiten entweder als »Türkische Staatsbürger« oder als »Ausländer« bezeichnet werden (vgl. Yeğen 2004).

- 23 Paradoxerweise lehnen die Aleviten und Kurden die europäische Minderheitsbezeichnung für sich ab. Sie deuten sie als eine Art von Beleidigung, obwohl die politischen Kriterien bestimmte symbolische Gelegenheiten bzw. eine Legitimationsbasis gegen den nationalistisch-kulturalistischen Diskurs bieten. Die Aleviten bilden nach den Sunniten die zweitgrößte Religionsgemeinschaft (12-15 Mio.) und die Kurden sind größte ethnische Minderheit in der Türkei (10-15 Mio.) (vgl. Kommission der europäischen Gemeinschaften 2004: 44ff). Sie fordern in ihren Aussagen positive und kulturelle Rechte, die mit dem europäischen Minderheitendiskurs zum großen Teil übereinstimmen. Die Äußerung »wir sind auch ein eigentlicher Bestandteil der Nation« rekonstruiert einen »nicht-eigentlichen Bestandteil der Nation«. Die Sorge um sich selbst, »Warum sollen wir uns auf den Minderheitenstatus reduzieren, wenn wir »eigentlicher Bestandteil der Nation« sind?«, artikuliert, dass christliche und jüdische Minderheiten, die während des Osmanischen Reiches einen autonomen »Millet-Status« hatten und in der Türkei seit dem Lausanner Abkommen als Minderheiten anerkannt sind, dieser »nicht-eigentliche Bestandteil der Nation« sind, sozusagen ein »Fremdkörper« in der »muslimisch-türkischen eigentlichen Nation«.

- 24 Der Begriff bezeichnet die Konversion vom Judentum zum Islam.

tionalisierte Praktiken des zentralistischen Staates. In ihrer Untersuchung von Schullehrbüchern von 1908 bis zu den 1990er Jahren stellt Füsün Üstel fest, dass die »türkische Solidarität« vor allem entlang effektiver Bedrohungserzählungen (internen und externen Feinden) hergestellt wird. In den Bildungsinstitutionen²⁵ wird der Typus eines Bürgers erzogen, der nicht zivil, sondern militant ist. Die Nation solle wach und, wenn nötig, aktiv sein (vgl. Üstel 2005: 295ff). Um die Nation vor diesen Gefahren zu schützen, müsse der Staat heroisch, mutig und stark sein. Es ist Teil der politischen Kultur, Oppositionen durch Vorwürfe wie »Heimatverrat« und »Nationsspalter« zu diskreditieren. Es ist dies eine Rationalität, die die Möglichkeiten der Einflussnahme von gesellschaftlichen Gruppen auf die politischen Prozesse blockiert (vgl. Mardin 2003a).

Wie im vierten Teil beschrieben wurde, geht Şerif Mardin davon aus, dass mit der »Jungtürken-Revolution« 1908, und insbesondere mit der Gründung der Republik ein Bruch zwischen Zentrum und Peripherie stattgefunden hat. Die modernistischen zentralistischen Eliten haben Mardin zufolge die religiösen intermediären Institutionen zwischen Staat (Zentrum) und Volk (Peripherie) abgeschafft, die Religion wurde aus dem öffentlichen Raum verbannt. Der dadurch entstandene Bruch konnte auch durch die neuen Institutionen nicht mehr gekittet werden. Doch ein anderer zentraler Aspekt ist außer Acht gelassen worden, und zwar die symbolische Integration des »türkischen muslimischen Volkes« gegen nicht-muslimische Minderheiten während des Ersten Weltkrieges und nach der Gründung der Republik.²⁶ Die nicht-muslimischen Minderheiten werden als interne Werkzeuge der westlichen Mächte dargestellt, die gegen die muslimisch-türkische Identität mobilisiert wurden. Die Verbindung zwischen Zentrum und Peripherie wurde durch diese Technik der Beherrschung wiederhergestellt. Es ging nicht lediglich um einen gesellschaftspolitischen Ausschluss von nicht-muslimischen Min-

25 In dem Projekt, ein neues türkisches Individuum zu erziehen und dadurch eine neue Gesellschaft hervorzubringen, spielt neben den Schulen nach wie vor das Militär eine dominante Rolle. Das Militär übernahm insbesondere seit den 1930er Jahren die Mission das Volk zu erziehen. Nationalistische Erziehung und Indoktrination verlagerten sich sozusagen in die Kasernen und diese bekamen einen »Volksschulcharakter« (vgl. Gökmen 2002: 347). Diejenigen Männer, die der schulischen Erziehung entkommen, werden hier aufgefangen und (nach-)erzogen.

26 Der türkische Staat bestreitet nach wie vor den Genozid an den Armeniern und versucht, andere Staaten davon abzuhalten, ihn anzuerkennen. Bis heute weitgehend vergessen und unaufgearbeitet scheint der zeitgleich begangene Völkermord an den Aramäern zu sein, einer syrisch-orthodoxen Minderheit auf dem Staatsgebiet der Türkei.

derheiten, sondern dieser Ausschluss fand unter der allgemeinen Zustimmung der muslimischen Mehrheitsgesellschaft statt, was eine besondere Identität hervorgebracht hat: Die Nation konnte sich über dieses kollektive Verbrechen mit dem Staat identifizieren (vgl. Ahiska 2006; Keyder 2003; Akçam 1995).

Der nationalistische Okzidentalismus ist, so könnte zusammengefasst werden, primär nach innen gerichtet und dient dazu, mit Hilfe einer anti-kolonialen Rhetorik die bürokratischen Machtstrukturen zu konsolidieren. Er bestimmt, was vorzustellen ist und was nicht, was wahr und was falsch ist. Er markiert also die Grenzen der Vorstellung von der Modernisierung bzw. Demokratisierung. Er ist ein Modus der Repräsentation, der die Komplexität der türkischen und der europäischen Gesellschaften auf nationale Deutungsmuster reduziert. Die nationalistische Phantasie intendiert, die Schließung und Harmonie der türkischen Gesellschaft durch die stabilisierende Seite des »unehrlichen Europas« und der »spalterischen Minderheiten« zu ermöglichen. Der Diskurs gestattet die Symbolisierung und verdeckt innerhalb ihrer die Konflikte und Differenzen, schafft eine illusionäre Harmonie und Nation, indem »Europa« diskreditiert und die Minderheiten stigmatisiert werden. Es geht dabei nicht lediglich um kontra-europäische Okzidentalisten, die innertürkische Differenzen zu maskieren versuchen, sondern, wie im ersten Kapitel des empirischen Teils ausgeführt, auch der pro-europäische pragmatische Diskurs spricht mit demselben nationalistischen Repertoire. Die beiden dominanten kemalistischen und islamistischen Diskurse schließen die Vielstimmigkeit der Gesellschaft aus und stigmatisieren oder ignorieren die Stimme der Minderheiten, die den Begriff Europa als Metapher für Demokratisierung und Anerkennung kultureller Differenzen einsetzen. Diese Stimmen des Anderen sind ausgeschlossene Symptome der nationalistischen symbolischen Ordnung, die identifikatorisch und de-identifikatorisch zugleich wirken. Die Hinweise auf den Mangel an Schutz von kulturellen Differenzen der nicht-türkischen und nicht-muslimischen Minderheiten versetzen die türkische symbolische Ordnung. Beide Diskurse beantworten diese Versetzung mit unterschiedlichen diskursiven Praktiken, doch beide versuchen, die zerrissene Nation zusammenzuflicken und mittels bestimmter leerer Signifikanten die Hegemonie wiederherzustellen. Während der pro-europäische Diskurs auf die religiösen Gemeinsamkeiten hinweist (Kurden und Aleviten seien Muslime) und von der »tausendjährigen Bruderschaft« spricht, erzählen die kontra-europäischen Nationalisten Geschichten über den türkischen »nationalen Befreiungskrieg«, wobei »Kurden und Türken, Aleviten und Sunniten vereint gegen den gemeinsamen Feind« gekämpft hätten, nämlich gegen »Europa«.

Muslimische Migranten als interner Orient

Die Integration von türkischen muslimischen Migranten ist jenes diskursive Nebenfeld, das im Zusammenhang mit einem zukünftigen EU-Beitritt der Türkei von beiden deutsch-europäischen Diskursen thematisiert wird. Während der exklusive Diskurs dahin geht, dass ein türkischer Beitritt die Integration von türkisch-muslimischen Migranten »aussichtslos« machen würde, konstatiert der inklusive Diskurs, dass er den Integrationsprozess beschleunigen würde. Der exklusive Diskurs von 1997 artikuliert, dass muslimische Migranten in der BRD nicht diskriminiert würden, wobei er auf die Existenz »zahlreicher Moscheen und Vereine in der freiheitlichen deutschen Demokratie« hinweist. Der türkische Vorwurf, die EU sei ein »christlicher Club« und wolle der vom Islam geprägten Türkei die Tür vor der Nase zuschlagen, ist Horst Bacia (FAZ) zufolge bequem und entlastend für diejenigen, die ihn machen (Bacia, FAZ: 13.12.97). Dem außenpolitischen Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion Karl Lamers zufolge suchte der damalige türkische Premierminister Mesut Yilmaz (ANAP) »[...] einen Schuldigen für eigene Versäumnisse [...] Der Islam ist kein Beitrittshindernis für die Europäische Union. Wäre Deutschland der Auffassung, dass Islam und westliche Welt nicht zu vereinbaren sind, wären auch Aufforderungen an Türken, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen, nicht zu rechtfertigen.« (Lamers, SZ: 20.12.1997)

Ab 1999 ist eine Verschiebung auf dem deutschen diskursiven Feld zu beobachten. Für den exklusiven Diskurs würde mit einem Türkei-Beitritt eine »Migrationswelle« ausgelöst werden, die zu einer »schleichenden Islamisierung« der deutschen bzw. europäischen Gesellschaft führe. Ähnlich wie die CDU-Politiker Wehler und Winkler argumentiert auch Helmut Schmidt, dass die Mitgliedschaft Freizügigkeit für alle türkischen Staatsbürger mit sich bringen und die Integration der hier lebenden Türken und Kurden »aussichtslos werden lassen« würde (Schmidt, FAZ: 11.12.2002). Für den inklusiven Diskurs hingegen würde dieses »Migrationsproblem« vermieden und die Integration muslimischer Migranten erleichtert. Der Beitritt würde eine positive Botschaft an die in Europa lebenden Muslime und grenzübergreifend an den Mittleren Osten senden. Eine Ablehnung würde die Migranten in Europa desintegrieren und ausdrücken, dass die Europäer die Muslime bzw. islamische Demokratien als Bürger und Demokratien zweiter Klasse betrachteten (Watson, ZAM: 10.12.2004).

Insbesondere seit 2002 erleben die exklusiven hegemonialen Äußerungen Hochkonjunktur. Es findet eine massive diskursive Orientalisierung des Integrationsdiskurses statt, indem die Alterität des Ostens in

der Gestalt der muslimischen Migranten erscheint. Europa wird von der »islamischen« Türkei und die Europäer von »muslimischen« Migranten abgegrenzt, indem auf einen Unterschied zwischen »dem Abendländischen, durch Reformation geprägten Europa und der muslimischen Kultur« verwiesen wird. Der exklusive Diskurs orientalisiert die muslimischen Migranten, er verwandelt sie durch Bedrohungserzählungen in einen »internen Orient« und erzeugt somit eine harmonische deutsche bzw. europäische Gesellschaft, die vom »internen Orient« essentiell abweicht. Er unterscheidet nicht lediglich den Westen vom Osten in den geographischen Orten außerhalb Europas. Er zieht ebenso die Grenze zwischen Europa und einem internen subalternen Orient, der sich in den muslimisch-türkischen Migranten verkörpert.

»Überall in Europa erweisen sich muslimische Minderheiten als nicht assimilierbar und igeln sich in ihrer Subkultur ein. Auch die Bundesrepublik hat bekanntlich kein Ausländer-, sondern ausschließlich ein Türkenproblem. Man kann nur durch die strikte Verpflichtung zum Sprachunterricht, zum Sprachtest vor der Einschulung, zum regelmäßigen Schulbesuch, zur Bindung der Staatsbürgerrechte an ein Examen (wie etwa in Holland) die starre Minderheitenlage allmählich auflockern. Aber warum sollte man diese Diaspora millionenfach freiwillig vermehren und damit die bisher willige Bereitschaft zum Zusammenleben einer extremen Belastungsprobe aussetzen?« (Wehler, DIE ZEIT: 38/2002)

Für Wehler sind nicht Migranten an sich, sondern türkisch-muslimische Minderheiten diejenigen, die unassimilierbar bleiben. Er konstruiert eine Wahrheit und Ausgangszugehörigkeiten über die Migranten türkischer Herkunft, stellt sie als eine besondere, partikuläre Erscheinung und als »Problem« dar und schlägt anschließend Disziplinierungsmaßnahmen vor. Die Türken verweigern sich demnach staatsbürgerlichen Verpflichtungen, schicken ihre Kinder nicht regelmäßig zur Schule und lernen die deutsche Sprache nicht. Die türkischen muslimischen Migranten sind also unfähig, »sich selbst zu verfeinern« und es fehlt ihnen der Wille, sich zu »integrieren«, sie ghettoisieren und kriminalisieren sich. Die logische Schlussfolgerung seiner Konstruktion lautet dann, die Mobilität dieser unassimilierbaren »Türken« durch einen Beitritt der Türkei nicht noch »millionenfach« zu vermehren.

Zeliha Etöz (2001) macht darauf aufmerksam, dass die griechischen, armenischen oder muslimischen Jungen, die in den Großstädten Westeuropas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts studierten und fließend und ohne Scheu Englisch oder Französisch sprachen sowie sich nach westlicher Art kleideten, dennoch als »Unruhestifter« gekennzeichnet wurden. Diese jungen Studenten seien »faul«, frech« und

»respektlos«, sie besäßen zu wenig positive Eigenschaften wie Mut, Neugier, Fleiß, Handlungsfähigkeit und Streben nach Freiheit. Während die Migranten in ihrem Heimatland von Reisenden als ehrlich, gutherzig und gastfreundlich repräsentiert wurden, waren sie in Europa »kriminell«. Nur die Gastfreundlichkeit bleibt als einzige Tugend des Orientalen, da sie diese als »ein Gebot des Propheten« betrachteten (Belgiojoso 1858, zit.n. Etöz 2001: 69).

Basam Tibi meint, dass die jetzigen (religiösen) Praktiken von muslimischen Migranten dem »Europaverständnis« nicht entsprächen. Als Stimme des besseren Anderen verbindet er die Frage der »Integration« von muslimischen Migranten mit dem Türkei-Beitritt, wenn er sagt: »Ein islamischer Migrant kann durch die Annahme einer europäischen Bürgeridentität ein Euromuslim werden; diese Erkenntnis gilt auch für die Türkei.« (Tibi, TAZ: 13.12.02) Die Türkei müsse nicht nur ihre üblichen politischen und wirtschaftlichen Probleme lösen, sondern auch am Islam arbeiten und ihn reformieren, um »europatauglich« zu werden. Sowohl die Türkei als auch islamische Migranten müssten sich dieser Anstrengung unterziehen.

Wie bei den kemalistischen Okzidentalisten, die den Islam als Hindernis für westliche Modernität betrachten, ist in Tibis Äußerungen ein statusbedingter Mangel erkennbar, der durch einen Assimilationsdruck im deutschen Kontext ausgelöst wird.²⁷ Es handelt sich hierbei um den internalisierten Blick des Anderen, einen Selbstzweifel, der in einer niederen gesellschaftlichen Stellung und der migrantischen Bemühung begründet liegt, so sein zu wollen wie der Etablierte. Die Akzeptanz des eigenen Mangels lässt ihn in eine Phantasie flüchten, in der er die »Schande« der Anpassungsunfähigkeit den muslimischen Migranten und den Türken – als selbstverschuldet – zuschreibt. Denn, weniger die »Integrationsunwilligkeit« von Migranten, so Elias und Scotson, sondern gerade ihr erhöhter Integrationsgrad in die etablierte Gesellschaft bringt die stigmatisierenden Artikulationen hervor, weil durch die Integration das Machtgefälle zwischen dem europäischen Selbst und dem Anderem undeutlicher wird (vgl. Elias/Scotson 1993). Der türkisch-muslimische Andere wird einerseits gezwungen, die Werte der dominanten Kultur zu imitieren. Gleichzeitig muss das subalterne Andere hinreichend von dieser dominanten Kultur different bleiben, so dass Letztere

27 Laut Nevim Çil wird das Schamgefühl für Bauman (1995) erst durch Assimilationsdruck ausgelöst. Es sei »die jüdische der Emotionen« überhaupt. Die ambivalente Haltung zum Selbst – einerseits Selbstverachtung, andererseits die Mühe, durch Assimilation sich selbst, d.h. seiner Herkunft zu entrinnen – beschreibt Bauman als ein einschneidendes Moment im westjüdischen Assimilationsprozess (vgl. Çil 2007: 50ff).

weiterhin diese Subjekte erkennen und kontrollieren kann (vgl. Moore-Gilbert 2001). »Solange die Neger Sklaven bleiben und die Juden Kleinhändler oder Hausierer, die als erkennbare Ghetto-Angehörige in fremdartiger Kleidung im Lande umherziehen, hat der Spannungsdruck zwischen Etablierten und Außenseitern, der natürlich immer vorhanden ist, ein vergleichsweise niedriges Niveau.« (Elias 1990, zit.n. Çil 2007: 37)

Nevim Çil (2007) weist diesbezüglich darauf hin, dass solange die Gastarbeiter (der Pioniergeneration) in der Bundesrepublik Deutschland in der ihnen zugeschriebenen Sphäre blieben und die vorgesehene niedrigere Arbeit verrichteten, sie zwar nicht unbedingt willkommen, so doch geduldet waren. Gerade weil die Generation der Nachkommen soziale, politische und wirtschaftliche Rechte um Gleichwertigkeit anstrebt, wird sie als bedrohliches Problem konstruiert (vgl. Çil 2007: 45ff). Werner Schiffauer (2006) spricht diesbezüglich von einer »moral panic« in Deutschland, verstanden als kollektive Hysterie, die sich im Integrationsdiskurs manifestiert. Ähnlich wie für Elias und Çil sind für Schiffauer die Gründe dieser »moral panic« nicht in der Integrationsunwilligkeit der muslimischen Migranten zu finden, sondern in der Wandlung der Machtbalance zwischen etablierter Mehrheitsgesellschaft und muslimischem Außenseiter, der »gestern gekommen ist und morgen bleiben wird«. Migranten wechseln ihren Status von »Ausländern« zu Staatsbürgern und fangen an, für ihr Recht auf Subjektivität mit demokratischen Mitteln zu kämpfen. Die Reaktion der Etablierten erzeugt die zunehmende Feindschaft gegenüber der politischen Subjektivität des Anderen.²⁸

28 Schiffauer demonstriert diese Hysterie anhand von drei Fallbeispielen, die in der deutschen Öffentlichkeit Grundsatzdebatten ausgelöst haben. Erstens: Mitgliedern von konservativen muslimischen Organisationen wird, Schiffauer zufolge, in bestimmten Bundesländern (Bayern und Baden-Württemberg) die Staatsbürgerschaft versagt, um den Einfluss von ungewollten Immigranten zu begrenzen. Zweitens: Die Forderung von muslimischen Migranten nach Anerkennung und nach politischen Rechten wird als »Missbrauch« des Rechtsstaates und als »falsche Toleranz« dargestellt. Diese öffentlichen Irritationen führten wiederum zu »Hexenjagden«, wie im Fall von Fereshta Ludin, die einen Teilerfolg bezüglich ihres Rechtes, als Lehrerin mit einem Kopftuch bekleidet an öffentlichen Schulen zu unterrichten, erreicht hatte. Jara Kehl (2004) macht darauf aufmerksam, dass in der Diskussion um die Anstellung einer Kopftuch tragenden Lehrerin Themen verhandelt werden, die über die Frage nach dem Mäßigungsgebot staatlicher Amtswalter hinausgehen: In der »Kopftuchdebatte« wird nämlich das muslimische Andere zur Negativfolie der abendländisch-christlichen Identität (vgl. Kehl 2004). Drittens: Öffentliche Mittel für muslimische Jugendorganisationen (in Düsseldorf) wurden gestrichen, begründet mit Gerüchten, sie würden damit verfassungsfeindliche Organisationen finanzieren (vgl. Schiffauer 2006: 94ff).

»In westlichen Kulturen wird Respekt dem Individuum für eine persönliche Leistung erwiesen; die Kinder und Enkel islamischer Einwanderer dagegen fordern »Respekt« für ihre Religion und ihre Gruppe, womit zum Ausdruck kommt, dass sie der traditionellen Schamkultur verhaftet sind. Wird die Ehre infrage gestellt – beispielsweise, wenn eine Frau der Gruppe die Regeln des sexuellen Anstands verletzt, – droht Statusverlust für die Männer, dazu der damit einhergehende gesellschaftliche Abstieg [...].« (de Winter, DIE ZEIT, 48/2004)

De Winter stellt hier die »westliche« Kultur der »östlichen« islamischen gegenüber. Die östliche Kultur befindet sich jedoch geographisch nicht im Osten, sondern im europäischen Innen, sie verkörpert sich in den Kindern und Enkeln islamischer Einwanderer. Dem Westen schreibt er Modernität, Rationalität und Individualität, dem Osten Primitivität und Sippenhaft zu. In der westlichen Kultur ist für de Winter Respekt etwas Individuelles, Persönliches und Leistungsorientiertes, in der östlichen dagegen etwas Kollektives, in »Ehre« und »Schamkultur« Traditions-verhaftetes. Für de Winter geht es gar nicht um die Frage, wie und unter welchen Bedingungen im Migrationsprozess bestimmte Außenseiterpositionen entwickelt und nach welchen Mechanismen und Praktiken diese Positionen verfestigt werden. Er spricht von einer vernatürlichten Ehre und Schamkultur, die Zeit und Ort transzendierend auf die Enkelkinder ohne Veränderung vererbt wird. Die sozialen und kulturellen Deutungs- und Umgangsmuster, die de Winter für typisch orientalisch-muslimisch in der geographischen Ferne hält, haben für ihn auch für Migranten und ihre Nachkommengeneration in den Ghettos von europäischen Großstädten Gültigkeit. Somit verwandelt der Diskurs die Migranten zum internen orientalen Anderen. Der exklusive Diskurs bringt

»Turkishness and Islam into refined parameters of difference and identity and uses the Turk as the ultimate signifier of the migrant who »is tied to an unyielding past, the past of his home and culture, and a persistent present, the present of his host place, his bureaucratic shackles, and his otherness. (Soysal 2003, zit.n. Irzik/Güzeldere 2003: 289)

Im selben Deutungsmuster wie de Winter, aber mit einer noch bedrohlicheren Rhetorik erzählt »der Spiegel« über die muslimisch-türkischen Migranten. Auf dem »Spiegel«-Cover (13/2007) gehen Halbmond und Stern im Dunkeln über der Quadriga des Brandenburger Tores auf. Übertitelt mit »Mekka Deutschland, die stille Islamisierung«, wird dem Betrachter das ohnehin eindeutige Bild der »heimlichen Unterwanderung« der Republik aufgezeigt. Dabei nehmen die Autoren des »Spiegels«, Bartsch et al., die Entscheidung einer Frankfurter Familienrichte-

rin im Rechtsstreit um häusliche Gewalt in einer muslimischen Familie zum Anlass als Warnung vor der drohenden Gefahr. Sie warnen die deutsche Gesellschaft vor einer »falschen Toleranz« bzw. einer »schleichenden Islamisierung«, um »[...] die – in Deutschland mühsam – gewonnene Liberalität [vor Missbrauch des Rechtsstaates] zu schützen, notfalls mit null Toleranz gegenüber Intoleranz« (Bartsch et al., Der Spiegel 13/2007: 24). Die Frage, wie Deutschland mit seinen Fremden umgehen soll, müsse – so der Tenor des Artikels – endlich enttabuisiert werden, es gehe schließlich um die Frage, »[...] wie viel Fremdheit die Deutschen noch [zu] ertragen [...]« in der Lage seien:

»Akzeptieren die Deutschen die manchmal altertümlichen Vorstellungen anderer Kulturkreise? Gestatten sie also Gruppen, nicht nur neben der Bevölkerung in einer Parallelgesellschaft zu leben – sondern auch in einem anderen Zeitalter und mit einer ganz anderen Geschwindigkeit? Ist die Republik nicht verpflichtet, auch die Menschen, die der Gesellschaft fremd sind, mitzunehmen, wenigstens schon mal bis in die Gegenwart?« (Bartsch et al., Der Spiegel 13/2007: 24)

Die muslimischen Migranten sind rückständig, sie haben »altertümliche Vorstellungen«, sie leben in einem »anderen Zeitalter« und mit einer anderen »Geschwindigkeit«. Die Migranten mit muslimischer Herkunft werden somit in der Kategorie der »traditionellen Gesellschaften« eingesperrt. Sie werden zu einem kulturellen Objekt, das verwandelt werden muss. Es wird dabei nicht nur ein einheitlicher Orient entworfen, sondern es werden auch die Differenzen in den deutschen bzw. europäischen Gesellschaften eliminiert. Die deutsche Gesellschaft integriert sich, laut Bartsch et al. mit Hilfe eines »kleinsten gemeinsamen Nenners«, gegen die »islamische Gefahr« in deutschen Städten, »auf den sich linke Feministinnen, Neu- und Altkonservative immerhin einigen können«. Sie schaffen einen Konsens gegen die Unterdrückung der muslimischen Frauen durch ihre Männer, um die bedrohten westlichen Werte zu verteidigen und die »Liberalität des Rechtsstaates« vor dem »islamistischen Missbrauch« zu schützen.

»Die Bundesrepublik hat vor allem mit streng religiösen muslimischen Migranten ein ähnliches Problem wie die modernen Israelis mit ihren orthodoxen Juden: Die Fundamentalisten zeugen Kinder, den Männern und Frauen der Vergangenheit könnte sehr wohl ein erheblicher Teil der Zukunft gehören – auch den Muslimen in Deutschland. Deren Zahl wird sich [...] schon 2030 deutlich mehr als verdoppelt haben.« (Bartsch et al., Der Spiegel 13/2007: 24)

Um sich von einem möglichen rassistischen Vorwurf im Voraus zu entlasten, geben die Autoren des »Spiegels« gezielt ein Beispiel aus dem »modernen« Israel, das ein ähnliches Problem mit ihren nicht-modernen »jüdischen Fundamentalisten« habe, die sich beständig vermehrten, wie die Deutschen mit ihren »mittelalterlichen« »strengreligiösen« muslimischen Migranten. Es ist nicht der Diskurs der Romantik, der aus kulturellen Deutungsmustern kulturelle Differenzen essentialisiert, sondern es handelt sich um eine aufgeklärte Diskursformation, die auf universalistisch-säkularistischen Deutungsmustern operierend sich als Verteidiger bzw. Besitzer der Werte des Rechtsstaates präsentiert. Der Diskurs transportiert politische und soziale Spannungen um die Dichotomie »Islam versus Säkularismus« herum (z.B. aus der Türkei) in die deutsche Öffentlichkeit hinein, wodurch die Problematik des Begriffes »Deutsch«, seine ambivalente, verdächtige Beziehung zur Nazi-Vergangenheit untermauert wird. Die sichtbare Figur des muslimischen Mannes bzw. der muslimischen Frau wird dabei der neue phantasmatische objektivierte Andere des Deutschseins, während die Figur des säkularistischen türkischstämmigen deutschen Staatsbürgers als Demonstration der deutschen Multikulturalität zelebriert wird (vgl. Irzik/Güzeldere 2003: 288). Bezogen vor allem auf Leon de Winter macht Michael Bodemann darauf aufmerksam, dass der heutige Diskurs über muslimische Migranten demjenigen ähnelt, der sich vor einhundert Jahren gegen Juden richtete. Bodemann zitiert den Soziologen Werner Sombart, dem zufolge sich die Juden

»in einer innerlichen Gegensätzlichkeit zu der sie umgebenden Bevölkerung, im Sinne einer fast kastenmäßigen Abgeschlossenheit gegen die ›Wirtsvölker‹ befinden. Die Juden wollten ›abgeschlossen leben‹, ›zusammengeschlossen und darum abgesondert‹. Die Juden treten aus der »Starre und der Leere der Wüste« hervor, als die ›Macht kalter Rationalität, des nomadischen Wanderns und der Anpassbarkeit.« (Bodemann, TAZ: 25.11.2004)

Turners Hinweis auf zwei Formen des Orientalismus scheint an dieser Stelle zuzutreffen, wenn er feststellt, dass der »Westen« sich zwischen zwei Polen, zwischen »[...] the lazy sensual Arab and the untrustworthy, greedy Jew« orientiert (vgl. Turner 2000a: 13). Der Orientalismus habe nach außen die Araber und nach innen die Juden als sein negatives, unterlegenes und bedrohliches Andere markiert: »Within Orientalism, there are two related discourses for Semites, namely the Islamic discourse of gaps, and Judaic discourse of contradictions« (Turner 2000a: 12). Der Diskurs des Orientalismus schließt Turner zufolge also zwangsläufig den Antisemitismus ein. Der Anti-Islamismus sei ein Teil der Feindschaft gegen die semitischen Gesellschaften. Es wird nicht nur auf dem

deutschen diskursiven Feld von der »Unassimilierbarkeit« bzw. »Integrationsunwilligkeit« von Migranten gesprochen. Im politischen Establishment mehrerer westeuropäischer Länder, wie in Frankreich, Österreich, Holland oder England scheint ein Konsens bezüglich der »Nicht-Assimilierbarkeit« muslimischer Migranten zu herrschen (vgl. Malik 1996: 196; Triandafyllidou 2006: 119f; Brubaker 1992: 148ff; Kastyano 2006: 62f; Parekh 2006: 180f). Die muslimischen Migranten leben zwar in Europa, werden jedoch nicht als Teil Europas angesehen (vgl. Asad 2003: 171).

»[...] real Europeans acquire their individual identities from the character of their civilization. Without that civilizational essence, individuals living within Europe are unstable and ambiguous. That is why not all inhabitants of European continent are ›really‹ or ›fully‹ European [...] Until just after World War II, European Jews were marginal too, but since that break the emerging discourse of a ›Judeo-Christian tradition‹ has signalled a new integration of their status into Europe.« (Asad 2003: 168)

Asad hebt hervor, dass nicht nur muslimische Migranten und ihre Nachkommen, sondern auch »einheimische« europäische Muslime, z.B. in Bosnien, sowohl vom liberalen inklusiven als auch vom konservativen exklusiven Diskurs als nicht dazugehörig angesehen werden. Die bosnischen Muslime seien zwar in Europa, doch nicht Teil Europas, auch wenn sie nicht aus Asien nach Europa migriert sind und säkulare politische Institutionen adaptiert haben. »It is precisely because Muslims are external to the essence of Europe that ›coexistence‹ can be envisaged between ›us‹ and ›them‹ « (Asad 2002: 213ff).

Auch in der europäischen Migrationspolitik wird ein Widerspruch zwischen postnationaler Zielsetzung und realpolitischer Regulation sichtbar. Die Unterscheidung zwischen »Einheimischen« und »Nicht-Einheimischen« verlagert sich auf die europäische institutionelle Ebene, wo zwischen europäischen Einheimischen und nicht-europäischen Ausländern unterschieden wird. Es werden Drittstaatler und illegale Migranten auf der nationalen Ebene institutionell und symbolisch ausgeschlossen. Dabei wird eine Identität idealisiert, die in erster Linie in Opposition zu südlichen Populationen konzipiert wird (vgl. Wallerstein/Balibar 1991: 105).

»By deciding to accord EU citizenship on the basis of member-state nationality rather than residence or some other form of permanent affiliation within Europe, member states enshrined the traditional sovereign prerogative over questions of citizenship, but failed to provide an inclusive basis for belonging in Europe.« (Bhabha 1999: 15)

Dieser doppelte Ausschluss auf nationaler wie auf europäischer Ebene erzeugt und fördert die ethno-kulturellen Dimensionen »europäischer Bürgerschaft« und stellt die territoriale Postnationalität der europäischen Union in Frage, weil sie das Konzept und die Form des Nationalstaates nicht ganz transzendiert, sondern ihn auf eine erweiterte territoriale Ebene reproduziert. Auf der europäischen Ebene ist die Bildung einer »fragmentierten Bürgerschaft« zu beobachten, »[...] die nicht nur unterschiedliche Mobilitäts-, sondern auch unterschiedliche politische, soziale und ökonomische Rechtsstandards produziert« (vgl. Hess/Tsianos 2007: 27). Die EU bezieht nicht alle auf ihrem Territorium lebenden Personen ein, selbst die nicht, die hier hineingeboren sind. Insofern ist sie nicht prinzipiell offen und inklusiv. Die individuellen wie kollektiven politischen Rechte der Bürger werden auch auf EU-Ebene verwehrt (vgl. Balibar 2003).

Es ist jedoch nicht nur die Ambivalenz der auf dem europäischen Territorium ansässigen muslimischen »Fremden« im Baumannschen Sinne, die eine europäische symbolische Schließung verhindert, die als »Unassimilierbarkeit«, »falsche Toleranz« oder »Parallelgesellschaft« artikuliert wird. Auch die transräumliche »Autonomie der Migration«, macht eine territorial-räumliche Schließung unmöglich und stellt somit den Diskurs um das »Integrationsdefizit« des Anderen auf Dauer. Diese transnationale Migration führt wiederum zur Europäisierung der Migrationspolitik der Mitgliedsländer. Mit neuartigen europäischen Migranten-Lagern wird zwar versucht, die Geschwindigkeit der transnationalen Migration temporär zu bremsen. Da Migration ihrer Dynamik folgt, kann sie zwar kanalisiert und entschleunigt, jedoch nie völlig abgeschotet und unterbunden werden (vgl. Karakayalı/Tsianos 2007: 16). Diese Autonomie wirkt auf den exklusiven Diskurs belastend, wenn er sich zur Türkei äußert. Die sich einer vollständigen Symbolisierung, Kontrolle und Regulation entziehende dynamische Subjektivität der stetigen Ankunft der Migranten scheint für den exklusiven orientalistischen Diskurs symptomatisch zu wirken. In diesem Fall werden Migranten entweder als »Opfer« von Schleppern dargestellt oder treten in Gestalt der »Schlepper« selbst auf und werden somit kriminalisiert.

Die Orientalisierung und der institutionelle Ausschluss von muslimischen Migranten führen einerseits zu ihrer Ausgrenzung und andererseits zur Vereinheitlichung der europäischen Differenzen. Die muslimischen Migranten scheinen dabei als ausgeschlossene europäische Symptome zu fungieren. Sie weisen auf den Mangel der deutschen bzw. europäischen symbolischen Ordnung hin, sie zerreißen sie, entweder durch die Migrationsbewegungen oder durch die symptomatische Generation der Nachkommen. Sie rufen orientalistische Artikulationen hervor, die

dem Zweck dienen sollen, den »Riss« zu nähen, den europäischen Mangel abzudecken. Die Aussagen über »Integrationsunwilligkeit«, »Missbrauch des Rechtsstaates« und »falsche Toleranz« der Migranten kennzeichnen eben diese Versuche ihre Subjektivität zu objektivieren. Es ist diese Unmöglichkeit der deutsch-europäischen kulturellen Identität, die die Politik und die Prozesse der Identifikation durch ein orientalistisches Repertoire bedeutsam macht. Der Diskurs richtet sich nach innen wie nach außen. Er bringt das Innen mit dem Außen in Verbindung. Insofern bildet der Orient sowohl das Innen als auch das Außen des orientalistischen Diskurses.

