

5. Der historische Bogen

Über mehrere Dekaden stand das Kopftuch im Mittelpunkt des Streits zwischen Islamisten und Laizisten. Für Islamisten symbolisierte es religiöse Identität, die es von der laizistischen Unterdrückung zu befreien galt. Laizisten hielten das Kopftuch für eine Vorbotein der Scharia, es aus den staatlichen Institutionen zu verbannen, erhoben sie zur zentralen Abwehrstrategie. Während die Fixierung auf das Kopftuch viele Frauen aus der gesamten öffentlichen Verwaltung und allen Bildungsinstitutionen ausschloss, damit einige der Phänomene produziert wurden, auf die die Kulturkampfthese sich bezieht, wurde dem längst laufenden Marsch, den islamistische Männer durch die Institutionen angetreten waren, weit weniger Aufmerksamkeit zuteil. Als die AKP Ende 2002 zum ersten Mal eine Regierung bildete, hatte dieser Marsch schon weite Strecken zurückgelegt. Eine der ersten Institutionen, deren Leitung die AKP Anfang 2003 mit einem türkischen Islamisten besetzte, war die Generaldirektion für Stiftungen – im Folgenden abgekürzt als Stiftungsbehörde. Der neue Behördenleiter Yusuf Beyazit empfahl sich mehrfach für diesen Posten. In der Istanbuler Kommunalverwaltung hatte er unter dem Oberbürgermeister Recep Tayyip Erdoğan verschiedene Funktionen bekleidet. Ausgestattet mit den sozialen Ressourcen, der Vernetzung mit der islamistischen Partei, brachte er kulturelle Ressourcen mit, die ihn auf besondere Weise qualifizierten: Neben der Verwaltungserfahrung hatte er eine theologische Bildungslaufbahn mit einem Abschluss an einer theologischen Fakultät vorzuweisen. Unter seiner Leitung wurde die Behörde, die bis dahin in erster Linie die Aufsicht über Kirchen und Synagogen führte, in ein Instrument kultureller Restauration umgestaltet.¹

Auf die Behörde aufmerksam wurde ich durch einen Zufall. In den ersten Tagen meiner Sondierungsreise, als ich noch als Dolmetscher für die deutsche Reisegruppe tätig war, zappte ich durch das abendliche Fernsehprogramm. Entnervt von der zunehmend um sich greifenden staatlichen Zensur, die jedes vermeintlich unanständige Wort durch einen Piepton ersetzte, Zigaretten und nackte Körperteile, die mit weiblicher Geschlechtlichkeit assoziiert werden konnten, unkenntlich, milchig

1 Für eine Kurzbiographie von Beyazit siehe www.timeturk.com/yusuf-beyazit/biyografi-774822 (Abruf am 10.10.2018).

intransparent gemacht hatte, landete ich beim Staatsfernsehen. Es lief eine Sendung mit einem islamischen Gelehrten, der aus dem Koran und dem Leben des Propheten Mohammed erzählte. Seine gelehrsam-souveräne Art zu reden, ungestört von Pieptönen, ließ mich verweilen. Vom Leben des Propheten und seiner Zeitgenossen leitete seine Erzählung über zu den Prinzipien des »osmanisch-islamischen Stiftungswesens«:

Stiften bedeutet im Islam gleichzeitig karitativ und unternehmerisch tätig zu sein. [...] Das Stiftungsprinzip wurde nahezu 100 Jahre nicht beachtet. Immobilien, die für Waisenkinder gespendet worden waren, wurden für öffentlichen Besitz gehalten, sie wurden von irgendwem besetzt und bebaut. Seit 2003 haben wir 27.000 Immobilien inventarisiert, auch im Zentrum von Istanbul, wo Immobilien so wertvoll sind wie in Manhattan. Wir haben sie ausfindig gemacht und führen sie wieder ihrem eigentlichen Zweck zu. [...] Wir arbeiten wie eine Holding. Im Sinne des Stifters verwerten wir sie, wir betreiben sie gewinnbringend.²

Der Sprecher führte aus, die Behörde betreibe Parkhäuser, Tankstellen, Hotels und Einkaufszentren, baue Hochhäuser und vermiete Wohnungen. Private Investoren könnten im öffentlichen Besitz befindliche historische Stätten aus der osmanischen Zeit restaurieren, betreiben und nach einer gewissen Zeit der Behörde rückübertragen. Seit 2003 habe die Behörde jährlich 750 Objekte, darunter viele Moscheen, restaurieren lassen, davor seien es gerade mal 12 pro Jahr gewesen. Nachdem das in der Tradition des türkischen und islamischen Wohlfahrtsgedankens stehende Stiftungswesen 100 Jahre brach gelegen habe, nehme die Behörde die moralische Verpflichtung im Sinne der ursprünglichen Stifter wieder wahr: Vom erwirtschafteten Geld verteile sie Lebensmittelhilfen, vergebe monatliche Renten für Bedürftige, Behinderte und Waisenkinder, bevorzugt an Kinder gefallener Soldaten.

Erst gegen Ende der Sendung wurden der Name des Gelehrten und seine Funktion eingeblendet. Vor mir saß, durch einen Bildschirm getrennt, der Behördenleiter Yusuf Beyazit, der mir das Thema meines Forschungsprogramms für die kommenden Jahre skizzierte: Die Verbindung von Gewinnstreben und Investitionsgeist mit kultureller Restauration und einem paternalistischen Armutsregime unter der intellektuellen Führung von theologisch ausgebildetem Personal.

Die Rede des Behördenleiters, auf die ich in den folgenden Abschnitten immer wieder Bezug nehmen werde, enthielt auch den ersten Fingerzeig für diese Studie, an welchem historischen Punkt die Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte des politischen Islam ansetzen sollte. In der Klage über die Vernachlässigung des islamischen Stiftungswesens und der mit ihm verbundenen moralisch-ethischen

2 Die Sendung lief im Staatsfernsehen am 09.03.2009. Ich gebe die Worte des Sprechers anhand meiner Mitschrift wieder.

Verpflichtung seit »nahezu 100 Jahren« war enthalten, dass der politische Islam sich als eine Bewegung begreift, die einen Anschluss an das osmanisch-islamische Erbe herstellen möchte, um eine vor-republikanische Ordnung wiederherzustellen. Dies führt zu der Frage, wie diese Ordnung, die der politische Islam herbeisehnt, ausgesehen hat.

Eine Beschäftigung mit dieser Thematik birgt sogleich die Gefahr, den Bogen zu weit zu spannen, sich in den Weiten der osmanischen Geschichte zu verlieren, gar, dem Behördenleiter gleich, das Leben des Propheten zum historischen Ausgangspunkt machend eine Geschichte über 1000 Jahre zu rekapitulieren. Tatsächlich besteht in diesem Zusammenhang eine Forschungslücke, nicht in der islamischen Theologie, die dieses Feld ausgiebig beackert, sondern aus historisch-materialistischer Perspektive. Das hegemonietheoretisch perspektivierte Wissen über die alte, vor-republikanische Ordnung hinsichtlich ihrer ideologischen Strukturen – nach Gramscis Verständnis als materielle Organisationen – ist begrenzt. Über die Religion ist wenig mehr als die pauschale Feststellung zu erfahren, dass sie die Beziehungen zwischen den Klassen regulierte, in der Regel die Ideologie der herrschenden Klassen bildete. Zur Aufrechterhaltung des knappen Wissensstands trägt auch die theoretische Setzung bei, vor-kapitalistische Herrschaftsverhältnisse seien allein durch Zwang charakterisiert gewesen. Hegemonietheoretische Fragen, die sich für Kultur und Ideologie interessieren, rücken dadurch ins Abseits. Wie die weitgreifenden Apparate der Religion, die Gramsci als »die kolossalste Utopie, das heißt die kolossalste ›Metaphysik‹, die in der Geschichte erschienen ist, da sie der großartigste Versuch ist, in mythologischer Form die wirklichen Widersprüche des geschichtlichen Lebens zu versöhnen« (Gramsci 1991ff.: 1475), bezeichnete, in die »zivilgesellschaftliche« Regulierung der Klassenverhältnisse eingebettet waren, ist nicht systematisch erforscht.

Der Verzicht auf eine hegemonietheoretische Perspektive auf die Geschichte der Religion hat Konsequenzen für die Gegenwart. Er trägt zur Entstehung eines Übergewichts ideengeschichtlicher Analysen bei, die die materielle Grundlage der Religion ignorieren, sie nicht in Beziehung zu den Klassen und ihren Kämpfen begreifen. Wie im Kapitel zur Säkularisierungsthese diskutiert, bezeugt der Begriff Verweltlichung, wie die religiöse Metaphysik sich in der Wissenschaft in Form einer Trennung zwischen weltlichen und nicht-weltlichen Sphären reproduziert. Die angenommene Inkompatibilität von Religion und bürgerlicher Vergesellschaftung beziehungsweise kapitalistischer Entwicklung bildet eine Parallele zu dieser Auffassung, die Religion als ein irrationales, von den materiellen Verhältnissen losgelöstes Gebilde begreift. Auf der Gegenseite steht die Frage nach den konkreten Bedingungen des Aufkommens bürgerlich-säkularer Bewegungen im Osmanischen Reich. Sie ist bislang ebenfalls kaum aus einer historisch-materialistischen Perspektive gestellt worden. Die Ansicht, Säkularisierung bilde einen welthistorischen Trend, ließ die Reflektion ihrer Entstehungsgeschichte lange Zeit überflüssig, weil

für die gegenwärtigen und zukünftigen Auseinandersetzungen irrelevant erscheinen.

In Bezug auf die Republik Türkei kommt hinzu, dass die Trennung zwischen Staat und Religion unter dem Begriff der Laizität in der Verfassung verankert wurde, die kemalistische Überzeugung dies als Wahrheit etablierte, während es doch nur einen Ausschnitt wiedergab. Statt einer Trennung von öffentlichen und religiösen Institutionen, wie es im laizistischen Frankreich, das als Vorbild diente, weitgehend und doch nicht komplett durchgesetzt wurde, wurde mit Gründung der Republik die Religion sowohl institutionell eingehegt als auch konserviert.³ Einerseits fanden einschneidende Veränderungen in der Rolle der Geistlichen und ein politisch vorangetriebener Säkularisierungsprozess statt. Andererseits wurde insbesondere mit Gründung der Religionsbehörde Diyanet der Grundstein gelegt für die spätere Expansion der öffentlichen religiösen Institutionen, die eine maßgeblich organisierende und bildende Funktion für die islamistische Bewegung einnehmen sollten.

Infolgedessen öffnet sich ein neues Untersuchungsfeld, dessen Bearbeitung den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Zur Bewältigung der Aufgabe werden die folgenden Ausführungen sich auf die Rolle der sunnitischen Geistlichen in der Spätphase des Osmanischen Reichs, in der der Niedergang der alten Ordnung bereits in vollem Gange war, beschränken. Die Einschränkung auf diese Gruppe lässt sich auch dadurch begründen, dass der politische Islam in seiner gegenwärtigen Gestalt sich auf die Stellung dieser Gruppe sunnitischer Geistlicher bezieht, die auf besondere Weise in das soziale Gefüge integriert und mit verschiedenen Aufgaben befasst waren. Von der historischen Betrachtung ausgenommen sind religiöse Institutionen und Intellektuelle anderer Glaubensgruppen, sowohl der alevitischen als auch der jüdischen und christlichen Gruppen. Mit Aleviten werden heterodoxe Glaubensgruppen bezeichnet, die in der heutigen Türkei mit 10 bis 20 Prozent der Bevölkerung die größte Gruppe stellen, die sich vom Sunnitentum unterscheidet.⁴

3 Laizität bezeichnet für gewöhnlich die Loslösung staatsbürgerlicher Rechte und Freiheiten von religiösen Auslegungen und Bekenntnissen. In der Praxis wurde dieses Prinzip verschiedenartig umgesetzt, die Trennung zwischen staatlichen und religiösen Institutionen wurde in vielen Ländern, die als laizistisch gelten, mehr oder weniger strikt vollzogen. In der BRD zum Beispiel genießen Kirchen Privilegien in öffentlichen Bildungs-, Erziehungs- und Gesundheitssystemen sowie Sonderrechte im Steuer- und Arbeitsrecht und sind gleichzeitig der öffentlichen Kontrolle entzogen (Cavuldak 2013). Traunmüller schlägt angesichts der »in rechtswissenschaftlichen oder politisch-theoretischen Konzepten üblichen Konzentration auf differences in kind – welche etwa idealtypisch eine strikte Trennung von Staat und Kirche von einem etablierten Staatskirchentum einerseits, sowie einem Kooperationsmodell andererseits, unterscheiden –«, eine Wende zur »Anerkennung von differences in degree« (2012: 209) vor, um die realen Verflechtungen erfassen zu können.

4 Meines Wissens gibt es keine belastbaren Zahlen zur Größe der alevitischen Gruppe im Osmanischen Reich. Auch zur Türkei fehlen genaue Zahlen. Da offiziell keine verschiedenen

Erst in Relation zu ihnen könnte die Rolle der sunnitischen Geistlichen vollständig erfasst und ein annähernd realistisches Bild religiöser Strukturen für das ins Visier genommene Feld gewonnen werden. Doch wird es auch ohne ein derartiges Aufrollen des Feldes hilfreich und möglich sein, Teileinsichten und Schlussfolgerungen zu präsentieren, im Zuge dessen die Frage, wofür die heutige islamistische Bewegung streitet, nachvollziehbarer beantworten und die Tiefe der Auseinandersetzung zwischen politischem Islam und kemalistischem Laizismus besser begreifen zu können.

5.1 Ablösung – Einschränkung der zivilgesellschaftlichen und reproduktiven Macht der religiösen Intellektuellen

Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung zur Rolle der sunnitischen Geistlichen, die unter dem Titel »Ulema« firmierten, stand lange Zeit unter der Perspektive eines Kampfes zwischen Moderne und Tradition, zwischen Fortschritt und Reaktion. Diese Form der Thematisierung korrespondiert mit der angesprochenen, bis ins späte 20. Jahrhundert verbreiteten Vorstellung, dass Religion und religiöse Institutionen sich auf dem Rückzug befinden und Säkularisierung einen welthistorischen Trend bildet (vgl. Calhoun u.a. 2011). Ab den 1980er Jahren wurde diese Perspektive nicht mehr nur durch reale Entwicklungen wie im Iran, sondern auch durch eine alternative Geschichtsschreibung herausgefordert, die den Widerspruch zwischen Religion und materiellem Fortschritt relativierte oder negierte. In der Türkei setzte eine sukzessive sichtbar werdende Beschäftigung mit der Thematik ein, die von Absolventen inzwischen wieder etablierter theologischer Schulen vorangetrieben wurde. Während die bis dahin mit den Geistlichen sympathisierende Literatur durch Anekdoten, Romane und journalistische Arbeiten geprägt war, schrieben theologisch geschulte Akademiker die Geschichte der osmanischen Geistlichen, als deren Erben sie sich zumeist begriffen, neu. Im Zuge dessen etablierte sich ein zweiter Pol, der die bis dahin vorherrschende Darstellung der Geistlichen in der akademischen Geschichtsschreibung als obskuran und fortschrittsfeindlich konterkarierte und sie stattdessen als Opfer einer jungtürkisch-positivistischen Verschwörung darstellte (Bein 2006: 26f.).

Beide Pole sparen Ambivalenzen in der Geschichte der Geistlichen und ihrer Institutionen im Osmanischen Reich sowie der Nachfolgerepublik aus. Sunniti-

Konfessionen des Islam anerkannt sind, gibt es keine behördlichen Statistiken. Es gibt nur Umfragen, bei denen die Angaben stark schwanken (Akşit u.a. 2012; Çarkoğlu/Toprak 2000). Ein Problem von Umfragen sehe ich darin, dass die Diskriminierung von AlevitInnen in der Türkei ihnen nahelegt, falsche Angaben zu machen beziehungsweise ihre Identität zu verbergen.

sche Geistliche nahmen die bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts innerhalb intellektueller Kreise bestehende Überzeugung, dass die Aufklärungsbewegung in Westeuropa Vorboten einer der kapitalistischen Entwicklung eingeschriebenen Logik sei, nahezu einhellig als Bedrohung ihrer besonderen Stellung wahr. Jedoch entwickelten sie unterschiedliche Abwehr- und Anpassungsstrategien. Tendenziell bildeten sich zwei Strategien heraus: eine proaktive, die eine Reformierung der eigenen Institutionen befürwortete, um Geistliche besser zu wappnen für den kapitalistischen Fortschritt, und eine defensive, die die Konservierung der bestehenden Institutionen als besten Weg ansah, den eigenen Status zu erhalten. Die konservativ-defensive Strömung, mit dem vom Sultan ernannten Scheichülislam, der obersten religionsrechtlichen Autorität, an ihrer Spitze hielt am traditionellen Bildungssystem in den Medrese fest. Die Medrese waren mit den Moscheen eng verbundene theologische Schulen, in denen die sunnitische Lehre des Islam tradiert wurde. Reformierungsbemühungen der Medrese, deren Curricula erweitert und den neuen Erfordernissen angepasst werden sollten, stießen auf Widerstand seitens der defensiven Strömung, die sich gegen Neuerungen sperrte, weil sie ein Nachgeben als Anstoß für einen nicht mehr aufzuhaltenden Säkularisierungsprozess auffasste. Die defensive Haltung verursachte eine negative Rückkopplung. Das Ansehen der Medrese sank gegenüber den säkularen Schulen, auf denen der Nachwuchs für die Administration eines sich ausdifferenzierenden Staatswesens erzogen wurde. Die Zurückdrängung der Kirche vor Augen bildete sich in der proaktiven Strömung dagegen die Bemühung heraus, den Islam als offen gegenüber Neuem auszulegen. Der Islam sei mit dem reformunfähigen Christentum nicht zu vergleichen, ein Widerspruch zwischen Islam, Logik und Wissenschaft bestehe nicht, so die von dieser Strömung vertretene Position (ebd.: 81ff.). Das Problem des aufkommenden Nationalismus und des Nationalstaats nahmen die Geistlichen ebenfalls durch die Brille eines Vergleichs mit der »westlichen« Entwicklung wahr. Die Gründung des Nationalstaats taucht bei ihnen thematisch als Notwendigkeit auf, das Überleben »islamischer« Gesellschaften gegenüber westlicher Dominanz zu gewährleisten (Bora 1998: 105).

Die von den Geistlichen als von außen kommend thematisierte Bedrohung war indes Ausdruck von Kämpfen um Hegemonie, die innerhalb der Reichsgrenzen stattfanden. Wie in der Diskussion des staatszentristischen Ansatzes angeführt, avancierte bereits in der Tanzimat-Periode (Periode der Neuordnung) ab 1838 die Integration in den globalen Akkumulationsprozess unter der Führung einer Handelsbourgeoisie zu einer politischen Priorität (Aytekin 2015a; Boratav 1987). Entgegen der staatszentristischen Annahme, vor Gründung der Republik habe keine Bourgeoisie existiert, waren die Tanzimat-Reformen bereits Ausdruck des Aufstiegs einer Bourgeoisie und nicht Ausdruck der Initiation eines kapitalistischen

Entwicklungswegs durch die Bürokratie.⁵ Eingebettet war die Entwicklung der osmanischen Bourgeoisie in eine langwierige Formationskrise des Reichs. Der historisch aus dem Kapitulationssystem – frühneuzeitliche Handelsprivilegien – entstandene Freihandel, in den das Osmanische Reich unter der Dominanz der kapitalistischen Zentren eingebunden wurde, wies der osmanischen Ökonomie die Rolle einer Rohstofflieferantin und Abnehmerin für komplexe industrielle Fertigwaren zu, wodurch Bemühungen einer industriellen Entwicklung untergraben wurden und handwerkliche Produzenten unter einen verstärkten Konkurrenzdruck gerieten (Babacan/Gehring 2013; vgl. Quataert 2006). Bedingt durch ihre ökonomische und militärische Überlegenheit nahmen europäische Staaten zunehmend Einfluss auf die Innenpolitik des Reichs, tätigten selbst Investitionen im großen Maßstab und etablierten eine Praxis der Protektion nicht-muslimischer Bevölkerungsgruppen. Von der Protektion und sich vertiefenden Integration in globale Handels- und Finanzkreisläufe profitierte insbesondere eine Handelsbourgeoisie, die durch Assoziation mit den miteinander konkurrierenden europäischen Staaten Privilegien wie die Befreiung von Zöllen erwarb. Die dominante Fraktion der osmanischen Bourgeoisie formierte sich unter diesen Bedingungen als eine vorwiegend nicht-muslimische, die den Außenhandel, aber auch die trotz widriger Bedingungen sich entwickelnde industrielle Produktion dominierte, während das staatliche Personal weiterhin überwiegend aus den muslimischen besitzenden Klassen rekrutiert wurde, die – gegenüber der Handelsbourgeoisie – in eine ökonomisch subalterne Position gedrängt wurden (Aytekin/Uslu 2015: 97ff.).⁶ Eine Folge dieser Entwicklungen war ein zunehmendes Auseinanderdriften ökonomischer und

-
- 5 Die Entwicklung einer Bourgeoisie lässt sich auch an der Zunahme von Ateliers und Manufakturen mit der beginnenden Industrialisierung im 19. Jahrhundert in küstennahen Regionen und großen Städten ablesen (Akkaya 2002; Çağlar 2003: 93ff.; Kasaba 1988). Fragwürdig ist auch die staatszentristische Auffassung, politische Macht und Eigentum seien in den Händen des Sultans konzentriert gewesen, der despotisch über alle Untertanen herrschte. Nach Çağlar war das Privateigentum an Boden in der Entstehungsphase des Reichs sogar die vorherrschende Eigentumsform. Ab dem 15. Jahrhundert wechselten sich juristische Mischformen an Privateigentum miteinander ab. Es existierten Privatländereien und Eigentum religiöser Orden (2003: 88ff.). Daneben wird eine formalistische Interpretation der Eigentumsverhältnisse im Osmanischen Reich vorgenommen, die den Blick auf die tatsächliche Verfügungspraxis über den Boden verstellt. Der Sultan galt zwar formal als Eigentümer großer Ländereien, das lebenslängliche Recht auf Steuererhebung lag jedoch bei Vasallen, die dieses Recht de facto an ihre Nachfahren weitergaben, auch wenn eine erbrechtliche Regelung fehlte. Der Sultan fungierte in diesen Fällen als eine formale Anerkennungsinstanz. In zentralen Regionen des Reichs war ab dem 16. Jahrhundert ein Lehenswesen etabliert, wie es prinzipiell auch aus westeuropäischen Feudalstaaten bekannt ist (vgl. Aytekin 2015a).
- 6 Dass sich die Handelsbourgeoisie überwiegend christlich konstituierte, bedeutet nicht, dass die christliche Bevölkerung des Reichs als solche den besitzenden Klassen angehörte. Der allergrößte Teil der christlichen Bevölkerung setzte sich so wie die Gesamtbevölkerung aus kleinen Bauern zusammen, die aber im Unterschied zur muslimischen Bevölkerung Sonder-

politisch-militärischer Macht entlang ideologisch-kulturell (ethnisch und/oder religiös) definierter Linien, die den politischen Aufbau destabilisierte. In der christlichen Bevölkerung entwickelte sich zuerst ein eng mit der Handelsbourgeoisie assoziiertes Bildungsbürgertum, das die Hierarchie zwischen den auf religiöser Grundlage, in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehenden Gruppen des Reichs – den sogenannten Millet bestehend aus muslimisch-sunnitischen, christlichen und jüdischen Gruppen, unter denen die ersten eine privilegierte Stellung einnahmen – herausforderte (vgl. Göçek 1993). Die Idee einer ethnisch begründeten Nation nahm Einzug in die Vorstellungswelt der osmanischen Intellektuellen. In den Städten entstand zuerst eine an die Handelsbourgeoisie gekoppelte, »zivilgesellschaftliche« Struktur in Form von Schulen, Clubs, Zeitungen und Zeitschriften, politischen Organisationen, Gewerkschaften, Freimaurerlogen, bürgerlicher Literatur und Dichtung. Die Entwicklung einer nationalen Kultur wurde zur neuen Hegemoniestrategie kulturell voneinander geschiedener Bourgeoisien, die Führung über eine Bevölkerung mit ähnlichen kulturellen Merkmalen zu organisieren (Çağlar 2000: 483ff.).

In Reaktion auf die stärker werdenden Fliehkräfte, die in nationale Abspaltungen an den Peripherien des Reichs mündeten, entwickelten sich als Alternativen zu den ethnischen-nationalen – zuerst auf dem Balkan, dann in den arabischen Teilen des Reichs und schließlich in Anatolien auf der Grundlage einer armenischen Identität – ein osmanisches und ein islamistisches Hegemonieprojekt. Das osmanische Hegemonieprojekt versuchte, dem unterschiedlichen Religionen und Sprachgemeinschaften angehörenden Bürgertum das Bewusstsein eines gemeinsamen »osmanischen« Interesses zu vermitteln, behielt jedoch auf widersprüchliche Weise die Priorisierung des sunnitischen Elements gegenüber liberalen Staatsbürgerrechten jenseits religiöser Differenzen bei. In Abgrenzung zum Osmanismus, der die nationalen Abspaltungen auf dem Balkan nicht aufzuhalten vermochte und dadurch geschwächt wurde, setzte das islamistische Hegemonieprojekt allein auf das sunnitische Element. Welche gesellschaftlichen Kräfte genau dieses Projekt trugen, ist eine Frage, der in der Literatur nicht systematisch nachgegangen wird. Da die sunnitischen Geistlichen traditionell mit den Kleinhändlern, handwerklichen Produzenten und Grundbesitzern verwoben waren (Mardin 2006a: 307), die unter einem starken Konkurrenzdruck ihre Position zu halten oder zu verbessern suchten, liegt nahe, dass es sich in Verbindung mit diesen Gruppen entwickelte. Jedenfalls mobilisierte das islamistische Projekt gegen die mit den Tanzimat-Reformen eingeleitete politische Liberalisierung und staatsbürgerliche Gleichstellung, die das Millet-System ablösen sollten. Die Säkularisierung des Rechts- und Bildungssystems und eine massive Expansion der Verwaltung, die die ökonomische Entwick-

steuern und -abgaben entrichten mussten, also härteren Ausbeutungsbedingungen ausgesetzt waren.

lung begleiteten, stellte die Vorherrschaft der sunnitischen Geistlichen – der Ulema – auf diesen Gebieten als Richter und Lehrer infrage (Çağlar 2000: 479ff.). Die Reformen wurden allerdings nur schleppend umgesetzt, da sie auf vielfältige Widerstände stießen (Zürcher 2004: 52ff.). Die mehr als 30-jährige Herrschaft von Sultan Abdülhamit II. (1876-1909) unterbrach schließlich den an der Stellung der Geistlichen rüttelnden Reformprozess der Tanzimat-Periode. Die für kurze Zeit in Kraft getretene Staatsverfassung, die die Säkularisierung des Rechtssystems und Gleichstellung anderer Religionsgemeinschaften festschrieb, wurde außer Kraft gesetzt, die Reformkräfte wurden ins Ausland vertrieben, Opposition wurde unterdrückt und ein Ausbau sunnitischer Institutionen gefördert. Den sunnitischen Geistlichen wurde in Konfrontation mit der Transformation religiöser Gruppen in nationale Gemeinschaften wieder ein größeres Gewicht verliehen (Zürcher 2004: 79ff.). Ulema wurden verstärkt auch in die Provinzen außerhalb der Hauptstadt entsandt, gleichzeitig wurde die Kontrolle über die gesamte religiöse sunnitische Struktur verstärkt, die über die Ulema hinaus lokale Orden und religiöse Logen umfasste, die wiederum mit den Gilden verschränkt waren. Abdülhamit inszenierte seine Rolle als Kaliph, führte Zeremonien und Symbole ein, die seine Legitimation als glorreichen muslimischen Herrscher untermauern sollten. Mit der Gründung der nach ihm benannten Hamidiye-Regimenter, hauptsächlich aus Mitgliedern sunnitischer-kurdischer Clans bestehend, wurde eine para-militärische Truppe gebildet, die gegen Russland und armenische Organisationen eingesetzt wurde und zugleich der Kontrolle und Integration der sunnitisch-kurdischen Bevölkerung dienen sollte. Die Regimenter wurden schließlich zu Instrumenten von Clans, die in den Jahren 1894-1896 den Genozid einleiteten, indem sie Massaker an der armenischen aber auch der alevitischen Bevölkerung begingen, deren Besitz sie beschlagnahmten (Kieser 2000).⁷ Eine mobilisierende und legitimierende Rolle bei der Ausübung der Massaker nahmen Medrese-Studenten sowie sunnitisch-kurdische Scheichs ein, die mit religiöser Autorität ausgestattete Grundbesitzer waren. Das Ineinanderfallen von religiöser Autorität und Grundbesitz in Kurdistan gibt einen weiteren Hinweis auf die Klassengrundlage des damaligen Islamismus (vgl. Aydıncaya 2015; Aytekin/Uslu 2015: 152).⁸

-
- 7 Wird unter Genozid die systematische Vernichtung einer Gruppe begriffen, die bestimmte kulturelle Merkmale trägt, so sind die Jahre 1915/1916 ein Kulminationspunkt, der in einer Kontinuität von Vernichtungs- und Vertreibungsaktionen steht, die in den vorangehenden wie auch nachfolgenden Jahrzehnten auf dem Boden des Osmanischen Reichs bzw. des Nachfolgestaats Türkei durchgeführt wurden.
- 8 Zur Geschichte religiöser Organisationsweisen in Kurdistan kann exemplarisch die Arbeit von van Bruinessen (1992) herangezogen werden, der aufzeigt, dass geistliche Führung und die Verfügung über Land und Boden häufig in einer Person oder Familie zusammenfielen. Siehe auch bei Mardin (2006a: 307), der schreibt, dass Gutsbesitzer gleichzeitig geistliche Führungsfiguren waren.

Resümierend lässt sich festhalten, dass das islamistische Projekt als eine repressive Reaktion entstand, um inmitten massiver territorialer Verluste sowie sich verstärkender Fliehkräfte die politische Zentralisierung durch eine kulturelle Zentralisierung zu untermauern. Obgleich die Abdülhamit-Periode nicht per se »vor-modern« war, wie es in der kemalistischen Geschichtsschreibung mit einem abwertenden Zungenschlag heißt, die Zentralisierung der Verwaltung, der Ausbau der Infrastruktur und die Investitionen in die Produktivkraftentwicklung fortgeführt, neue Schulen gegründet wurden, die konservativ-sunnitische Auffassungen mit »modernem« Verwaltungswissen vereinbaren sollten, um die ökonomische Entwicklung zu fördern (Aytekin 2015b: 75), vertiefte der Islamismus dieser Periode die gesellschaftliche Spaltung zwischen Reformern und Bewahrern innerhalb des Reichs. Hierzu trug auch die Befreiung der Ulema vom Militärdienst bei, deren privilegierte Behandlung Distanz zu anderen zentralen Institutionen wie dem Militär herstellte, in dem sich säkulare Reformkräfte organisierten (Bein 2006: 52ff.).

Der an der Stellung der Geistlichen rüttelnde Reformprozess, dem sich ein gewichtiger Teil der Ulema durch den Versuch einer Konservierung ihrer Institutionen entgegenstellte oder zumindest zu entziehen versuchte, war also in politische und ökonomische Entwicklungen eingebettet. Ein Blick auf die religiösen Stiftungen, die in der Rede des Leiters der Stiftungsbehörde zu Beginn dieses Kapitels als karitative Institutionen thematisiert wurden, lässt eine Präzisierung der dem Beharrungsvermögen zugrunde liegenden Motive zu. Die Stiftungen stellten, über die Gruppe der an die Zentralverwaltung des Reichs gebundenen Ulema hinaus, eine Existenzgrundlage für Geistliche dar. Sie waren von den besitzenden Klassen abhängige Institutionen, die der Legitimation der Besitzverhältnisse und der Bereitstellung gesellschaftlich notwendiger, reproduktiver Versorgungsleistungen dienten. Sie unterstanden der Jurisdiktion von Scharia-Gerichten und verwalteten Land und Immobilien – Straßen, Brunnen, Basare, Produktionsstätten wie Manufakturen und Mühlen –, die sie zwecks Bewirtschaftung weiterverpachten konnten. Mit ihren Einnahmen wurde eine langfristige ökonomische Basis für die Bereitstellung der durch den Stifter festgelegten religiösen und sozialen Dienste gelegt. Das konnte eine Moschee oder eine Loge, eine Schule oder Pflegeeinrichtung, eine Suppenküche, ein Gasthaus oder eine Karawanserei sein. Manche Einrichtungen waren der Versorgung der assoziierten Familie oder Glaubensgemeinschaft vorbehalten, andere waren Teil einer kulturell übergreifenden sozialen Infrastruktur. Sie waren jedoch zugleich eine Reproduktionsgrundlage für die Verwalter und Organisatoren der Stiftungen: die Geistlichen.

Im Osmanischen Reich waren die Stiftungen kontinuierlich expandiert, ganze Dörfer beziehungsweise die Abgaben dieser Dörfer wurden ihnen überschrieben

(Barnes 1987).⁹ Die Motive für Individuen und Familien, einen Teil ihres Besitzes in Stiftungsbesitz umzuwidmen und einen Verwalter zu ernennen, erscheinen vielfältig. An vorderer Stelle stand die Legitimation des restlichen Besitzes und der herrschenden Ordnung. Die StifterInnen erschienen als gerechte, gütige, vermittels des Glaubens mit der Bevölkerung verbundene WohltäterInnen. Die Kontrolle des reproduktiven Systems, darunter auch der Bildung, kam als Beweggrund hinzu (Isik 2014; Kuran 2001; Singer 2000).¹⁰ Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts war die relative Autonomie der Stiftungen beschnitten worden, ihre Verwaltung war schrittweise zentralisiert und unter die Aufsicht eines Ministeriums gestellt worden. Auslösend waren Forderungen seitens europäischer Staaten, die den Stiftungsbesitz für private Investoren zugänglich machen wollten, die Suche nach neuen Finanzmitteln, um eine stehende Armee finanzieren und Schulden an europäische Staaten zurückzahlen zu können, sowie die Zentralisierung der Administration, um die wirtschaftliche Entwicklung stärker steuern zu können (Kuran 2001: 887ff.; Zencirci 2015). Im Zuge dessen war ein Konflikt mit den Verwaltern der Stiftungen und den Geistlichen entstanden, die als Überwacher und Angestellte an die Stiftungen gebunden waren. Sie hatten gegen Steuerreformen opponiert oder deren religiöse Legitimation verweigert, auf die die tragenden Akteure des einsetzenden kapitalistischen Transformationsprojekts angewiesen waren, da die Erhebung von Steuern auf der Basis des islamischen Rechts gerechtfertigt wurde.

Die Schlussfolgerung, dass die Blockadehaltung von Geistlichen auf der Gegenseite den Befürwortern einer Säkularisierung Auftrieb verlieh, liegt nahe (Duzgun 2012). Offenbar befanden sich die Geistlichen inmitten eines Richtungsstreits innerhalb der besitzenden Klassen. Die institutionell eingebetteten Gruppeninteressen der Geistlichen müssen dem Flügel des Machtblocks, der die Reformen antrieb, als Hemmschuh in der Verfolgung seiner Entwicklungsziele erschienen sein. Es

-
- 9 3/4 des urbaren Landes in Anatolien soll nach offiziellen Dokumenten aus dem Jahr 1923 der Verwaltung von Stiftungen unterlegen haben, schreibt Kuran (2001). Andere Quellen sprechen von der Hälfte des Staatsbesitzes, das sich unter der Verwaltung von Stiftungen befunden haben soll. Solche Angaben sind allerdings schwer nachzuvollziehen. Was es im Einzelnen heißt, ein Stück Land habe unter der Verwaltung einer Stiftung gestanden, ist nicht immer klar. Skepsis ist auch gegenüber statistischen Erhebungsmethoden von vor 100 Jahren angebracht, die in einem bis heute nicht vollständig katastriertem Land wie der Türkei Besitzanteile an urbarem Land bestimmen. Doch wie hoch auch immer der tatsächliche Anteil war, nachvollziehbar ist, dass die Reproduktion von Geistlichen auch an die Stiftungen gebunden war.
- 10 Barnes (1987) bezeichnet die »vakıf« oder »vaqf« als ein Äquivalent zum Kirchenbesitz im Christentum, da er theoretisch nicht veräußert werden konnte. Die Unveräußerlichkeit wurde als Überführung in Gottesbesitz ideologisiert. Dass Stiftungsbesitz zumindest auf dem Papier dem Handel entzogen wurde, begründet die Wortbedeutung von »vakıf«: Stilllegen, aus dem Verkehr ziehen. In der Praxis gab es jedoch durchaus Besitzwechsel und Umwidmungen (Singer 2000).

liegt nahe, dass nicht nur europäische Staaten, sondern auch interne Akteure ein Auge auf den Stiftungsbesitz geworfen hatten, der ein Hindernis für die mittels verschiedener Reformen in die Wege geleitete Privatisierung der Produktionsmittel darstellte (vgl. Kuran 2001: 887ff.). Die vorsichtige Formulierung resultiert aus dem Umstand, dass es sich hierbei um kein gesichertes Wissen handelt, sondern um eine Hypothese, die aus der schlussfolgernden Interpretation parallel stattfindender Entwicklungen gewonnen wurde. Zu diesem Komplex lässt sich keine genauere Aussage ohne erhebliche eigenständige historische Forschung treffen, da, wie schon angesprochen, die themenbezogene Literatur zumeist Ideen oder ökonomische Daten untersucht und vergleicht, ohne ihre gesellschaftlichen Träger und deren materielle Reproduktionsgrundlagen genauer in den Blick zu nehmen. Die Wissenslücke hinsichtlich der wirkenden Interessen oder Kräftekonstellationen wird oft mit abstrakten Akteuren wie Staat, Zentrum oder Peripherie gefüllt.

Die Gegenbewegung, die aus der Abdülhamit-Periode, die den Zerfall des Reiches ebenfalls nicht aufhalten konnte, hervorging, waren die Jungtürken, die 1908 eine politische Revolution vollzogen, mit der der im frühen 18. Jahrhundert beginnende Aufstieg der bürgerlichen Klasse politisch abgeschlossen wurde (Savran 1985). Die vorausgehende islamistische Repression und das Versprechen, eine republikanische Verfassung und Bürgerrechte im Rahmen einer osmanischen Identität einzuführen, mobilisierten Vertreter verschiedener Religionszugehörigkeit und Ethnizität für das jungtürkische Ziel, den Zerfall des Reichs aufzuhalten. Gleichwohl setzte sich eine türkistische Strömung innerhalb der Jungtürken immer stärker durch und dominierte ab 1913, sodass das anfangs integrative Hegemonieprojekt der Jungtürken die bereits vorhandenen Tendenzen ethnisch-nationaler Spaltung noch stärker vorantrieb (Zürcher 2004: 110).

Die Jungtürken beendeten die Abdülhamit-Periode und fanden in der konservativen Strömung der Ulema harte Opponenten, die eine eigene Organisation gründeten, die sich aktiv in das politische Geschehen einmischte und gegen die jungtürkische Regierung Partei ergriff, die sie als existenzielle Bedrohung wahrnahm. 1909 schloss sich ein großer Teil der Studenten an den Medrese in Befürchtung einer Abschaffung ihrer Privilegien und ihrer beruflichen Möglichkeiten einer Konterrevolution gegen die Jungtürken an, die jedoch scheiterte (Bein 2006: 70). Eine zweite Gruppe stellte sich dagegen auf die Seite der Jungtürken, auch weil sie davon überzeugt war, dass sie am ehesten den Zerfall des Osmanischen Reichs aufhalten könnten. Die Jungtürken reformierten die Medrese, führten Naturwissenschaften und west-europäische Sprachen als Lehrfächer ein. Dass sie die Geistlichen komplett verdrängen wollten, wie in der islamistischen Literatur häufig behauptet wird, ist aber nicht nachvollziehbar. Erst mit den Entwicklungen nach dem Ende des Ersten Weltkriegs wurde die Spaltung zu einem Bruch. Mit der Niederlage der Jungtürken und der teilweisen Restauration des Sultanats gewannen die konservativen Ulema wieder die Überhand. Reformen wurden rückgängig ge-

macht und die mit den Jungtürken verbündeten Ulema verfolgt. Der Bruch mit den Jungtürken und ihrer politischen Nachfolgebewegung – den Kemalisten – wurde durch weitere einschneidende Ereignisse vertieft. Nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg stellten sich der wiedereingesetzte Scheichülislam, hochgestellte Ulema und ihre Organisationen in Istanbul auf die Seite der Kapitulationsregierung und gegen die nationale Widerstandsbewegung, die sich in Anatolien gegen die Siegermächte des Ersten Weltkriegs zu organisieren begann und unter der Führung des Armeeeoffiziers Mustafa Kemal den »Unabhängigkeitskrieg« einleitete (ebd.: 218). Etliche Ulema nahmen hohe Posten in der von den Siegermächten bewilligten neuen Regierung ein, erhofften sich eine Restauration ihrer traditionellen Macht gegen säkulare Reformen. Der Preis, den sie zu zahlen bereit waren, war die Akzeptanz der Kapitulationsbedingungen, die das Osmanische Reich auf ein kleines, unter alliierter Kontrolle stehendes Gebiet begrenzte, das zudem durch den Einmarsch griechischer Truppen sich vollkommen aufzulösen drohte. Sie bekämpften die unter Mustafa Kemal gebildete Parallelregierung in Ankara und diskreditierten sich dadurch in den Augen der Widerstandsbewegung als Kollaborateure der Siegermächte (ebd.: 263f.).

Die neue politische Führung, die sich schließlich gegen das Sultanat in Istanbul durchsetzte, einen neuen Friedensvertrag aushandelte und die Republik gründete, entschied vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen, die Organisationen der Ulema zu zerschlagen, auch um eine Situation der Doppelmacht, die in den Kämpfen zuvor mehrfach aufgeschieden war, zu unterbinden (vgl. Gözaydın 2009: 26f.). Durch den Zusammenbruch des Osmanischen Reichs und das Schrumpfen des Staatsgebiets auf Anatolien war der Anspruch obsolet geworden, die geistliche Führung aller Muslime auf der Welt zu stellen. Religiöse Institutionen, die diesen Anspruch repräsentierten, wurden abgeschafft. Die Abschaffung der Institution des Scheichülislam und des Kaliphats, durch das der Sultan zum legitimen Nachfolger des Propheten erkoren wurde, hob die zentrale Stellung der Religion auf. Das religiöse Zivilrecht wurde in ein allgemein verbindliches bürgerliches Zivilrecht überführt, womit religiöse Richter (Kadı) ihre aus der islamischen Rechtsauslegung hergeleiteten Kompetenzen wie das Recht auf Eheschließung und die Auslegung des Erbrechts, sowie die Erbringung religiöser Dienstleistungen wie bei Geburten verloren (Mardin 2006b: 233ff.). Das Bildungssystem wurde säkularisiert, die Ausbildungsstätten mit islamischem Schwerpunkt (Medrese) geschlossen und alle Moscheen staatlicher Aufsicht unterstellt.¹¹ Mit dem Verlust ihrer ideologischen und politisch-rechtlichen Funktionen verloren viele Geistliche ihre materiellen Reproduktionsgrundlagen. Mit dem Verbot und der Enteignung religiöser Logen, Orden

11 Zu dieser Zeit soll es 18.000 Studenten in 479 Medrese (Ozgur 2012: 33) und etwa 12.000 Moscheen (Çağlar 2003: 173) gegeben haben.

und Bruderschaften (»stekke«, »zaviye« und »tarikate«) wurden religiöse Organisationsweisen und Netzwerke illegalisiert, womit das Band zur Bevölkerung durchtrennt werden sollte (Çağlar 2003: 172).

Eine Reihe weiterer politischer Ereignisse ließ die »Bekämpfung der religiösen Reaktion« zu einem zentralen Motiv der frühen Republik werden. Im Zuge des »Unabhängigkeitskriegs« nach dem Ersten Weltkrieg wurde von der nationalen Widerstandsbewegung, die von Mitgliedern der besitzenden Klassen angeführt wurde, noch eine »Gemeinschaft der Muslime« angerufen (Gürel 2014: 318). Über ideologische Agitation hinaus waren die Aussicht auf eine armenische Staatsgründung im Osten Anatoliens und die Rückkehr der vertriebenen christlichen Bevölkerung, die den Genozid überlebt hatte, deren Besitz aber beschlagnahmt und umverteilt worden war, maßgebliche Mobilisierungsfaktoren (Çağlar 2000: 505).

Um die Bedeutung des Genozids für die Hegemoniebildung einschätzen zu können, ist an dieser Stelle ein Einschub erforderlich. Der Genozid ging nicht nur der Formierung des bürgerlichen Machtblocks, sondern auch der Formierung sozio-politischer Blöcke in der Republik Türkei voraus. Die Ermordung und Vertreibung der christlichen Bevölkerung, die ihren Höhepunkt im Ersten Weltkrieg unter der politischen Führung der Jungtürken erreichte, wurde unter Beteiligung verschiedener Gruppen in allen Reichsteilen durchgeführt. Die Neuverteilung des Eigentums der Vertriebenen und Ermordeten bildete die materielle Basis für eine »muslimische« Bourgeoisie, deren Förderung von den Jungtürken in Kontinuität zur Abdülhamit-Periode schon vor dem Krieg betrieben worden war (Boratav 1987: 29; Gerlach 2002; Özçelik 2015). Zugleich wurden noch während des Krieges verlassene Gehöfte und Werkstätten der Vertriebenen von der lokalen Bevölkerung wie auch von den bereits vor dem Krieg aus den abgespaltenen Reichsgebieten des Balkan und Kaukasus vertriebenen Millionen muslimischer Flüchtlinge in Besitz genommen und als Mittel der Subsistenz oder für warenförmige Produktion im kleineren Maßstab benutzt (Çağlar 2000: 505; Keyder 1987: 81f.; Zürcher 2004: 171f.).¹² Die theoretische Diskussion zur Frage materieller Konzessionen bei der Hegemoniebildung aufnehmend lässt sich argumentieren, dass die Verteilung der Kriegsgewinne als eine historisch spezifische Form eines materiellen Gründungskompromisses zwischen verschiedenen Klassen und Gruppen betrachtet werden kann. Die Verteilung stellte keinen sozialdemokratischen Kompromiss zwischen einer organisierten Arbeiterklasse und einer Bourgeoisie dar, vielmehr formierte sich die materielle Basis eines klassenübergreifenden Kompromisses auf der Grundlage einer

12 Eine spätere Enteignungswelle der nicht-muslimischen Bevölkerung wurde durch eine Vermögenssteuer 1942 erwirkt. Die nicht-muslimische Bevölkerung wurde gezwungen, ihr Kapital und ihren Grundbesitz zu liquidieren, um die schlagartig auferlegte Steuer zu begleichen. Durch den Zwangsverkauf zu niedrigen Preisen wurden erneut »anatolischen Muslimen« Vermögen transferiert (Boratav 1987: 69).

Enteignung und Umverteilung, die bis heute – aufgrund der aktiven wie passiven Verwicklung eines erheblichen Teils der Bevölkerung quer zu den Klassenlagen – ein die sozio-politische Blockbildung prägendes Element darstellt.

Die Einbindung kurdischer Gruppen beziehungsweise kurdisch-sunnitischer Geistlicher in die nationale Widerstandsbewegung basierte zum einen auf ihrer Mitwirkung am Genozid, zum anderen bedingte sie, dass zu dieser Zeit noch eine Restauration des Kaliphats auf der Grundlage einer sunnitischen Identität verhandelt wurde. Bis 1922 wurde die »osmanische Nation« beschworen, die auf den Islam als vereinheitlichendes Element aufbaute (Özdalga 2006). Die frühen 1920er markieren folglich eine Zwischenphase, in der das Neue noch in alten Kleidern auftrat. Deutlich zu erkennen ist dies an der aus dem Jahr 1921 stammenden und bis heute gültigen Nationalhymne, die keinen ethnischen Bezug enthält, dafür aber eine ausnehmend kriegerische Gottesverehrung mit einem islamistischen Nationalismus verbindet. Eine Wende zur Formierung eines kemalistisch-säkularen Hegemonieprojekts markieren die Jahre 1924-25. 1924 erfolgte die generelle Untersagung von Parteigründungen außerhalb der CHP, nachdem sich eine parteiförmige Opposition formiert hatte, die auch mittels eines religiös aufgeladenen Diskurses mobilisierte, der die Regierung in Ankara als anti-religiös darstellte. Religiöse Intellektuelle artikulierten Opposition, die sich auf Mustafa Kemal (Atatürk) als »Ungläubigen« und die Bürokratie als Trägerin einer fremden Lebensart einschoss und die republikanische Staatsform zu einem Synonym für Verwestlichung und Entfremdung von einem kulturellen Selbst erhob. Ein Zitat des islamistischen Intellektuellen Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), dem Verfasser der Nationalhymne, gibt den kulturkämpferischen Ton der Anklage gegen republikanische Reformen auf prägnante Weise wieder:

»Glieder einer Nation, deren Religion ein Abklatsch, deren Welt ein Abklatsch, deren Sitten ein Abklatsch, deren Kleidung ein Abklatsch, deren Reden ein Abklatsch, die im Ganzen ein Abklatsch, also auch ein Abklatsch des Menschen sind, sind nicht fähig, eine echte Gemeinschaft zu bilden, können deshalb auch nicht überleben.« (zit.n. Yücekök 1977: 90, Übersetzung E.B.)¹³

Als 1930 von der CHP-Führung die Bildung einer Oppositionspartei initiiert wurde, um inmitten der Weltwirtschaftskrise eine kontrollierte Opposition zuzulassen, die die Unzufriedenheit mit der wirtschaftlichen Situation absorbieren sollte, dominierten islamistische Intellektuelle in kurzer Zeit den Diskurs dieser Partei, wie schon 1924, mit ihrer anti-säkularen Agitation. Die Partei gewann rasch an Popularität, drohte zu einer ernsthaften Herausforderung für die CHP zu werden, sodass

13 Das Zitat wurde so wie alle anderen türkischsprachigen Zitate in dieser Arbeit von mir übersetzt.

das politische Manöver zur Absorption der Unzufriedenheit mit der wirtschaftlichen Situation beendet und die Partei wieder geschlossen wurde. In diese Zeit fällt auch die Untersagung der Benutzung religiös aufgeladener Sprache für politische Zwecke (Toprak 2005).

Die über Jahrhunderte tradierte Macht religiöser Autoritäten schlug sich in der frühen Republik auch darin nieder, dass sie eine führende Rolle in Bewegungen einnahmen, die für lokale Autonomie, in Kombination mit der Wiedereinführung des Kaliphats wie beim kurdischen Scheich Said Aufstand, mobilisierten. Die Regierung ging rigoros gegen solche Bewegungen vor, versuchte, jede potentielle Form der Doppelmacht militärisch zu zerschlagen. Mit der Niederschlagung des Scheich Said Aufstands im Jahr 1925 setzten die kategorische Leugnung der kurdischen Ethnie und der Schwenk zum eindeutig ethnischen Nationalismus – dem Türkismus – ein, der eine Assimilation der kurdischen Ethnie vorsah (Bora 1998: 17ff.; Bozarlan 2003 u. 2008; van Bruinessen 1989).¹⁴ Unterdessen zeigt das Massaker an der alevitischen Bevölkerung in der Provinz Dersim (1937-38) an, dass der politische und soziale Charakter von Bewegungen, die von Geistlichen mit angeführt wurden, entgegen der kemalistischen Geschichtsschreibung sich nicht auf den Begriff reaktionär reduzieren lassen. Vielmehr trat der kemalistische Topos »Bekämpfung der religiösen Reaktion« auch als Chiffre zur Legitimation der Zentralisierung der Staatsgewalt sowie der ethnischen Homogenisierung auf, um das ambitionierte republikanische Entwicklungsprogramm umzusetzen (vgl. van Bruinessen 2000).

Sowohl die 1924 als auch die 1930 gegründete und kurz darauf verbotene Partei adaptierte ein wirtschaftsliberales Programm. Da beide Parteien keine Chance erhielten, ihr Programm umzusetzen, lässt sich nicht beurteilen, ob sich ihre Wirtschaftspolitik in der Praxis tatsächlich von der Politik der CHP unterschieden hätte. Es lässt sich aber festhalten, dass die Verbindung zwischen Wirtschaftsliberalismus und Islamismus kein neuartiges Phänomen ist, das erst mit der AKP aufkommt. Eine weitere Parallele zur späteren islamistischen Bewegung besteht darin, dass der islamistische Diskurs der 1920er Jahre die »Bürokratie« für die Umwälzung der Produktions- und Lebensweisen verantwortlich machte, damit die Position der Großgrundbesitzer und der Handelsbourgeoisie kaschierte, die bis in die 1950er Jahre die dominierenden Klassenfraktionen in Anatolien waren. Die Herstellung günstiger Bedingungen für die Reproduktion dieser Fraktionen, für ihre Eingliederung in den globalen Warentausch war langfristig mit negativen Folgen für Kleinbauern, Handwerker, Kleinhändler wie auch Landarbeiter und Subs-

14 Die mit dieser Politik verknüpften Konflikte beziehungsweise der kurdische Widerstand gegen die Assimilation bilden den bis in die Gegenwart aktuell gebliebenen Problemzusammenhang, der in der Literatur als »kurdische Frage« diskutiert wird. Auf diese Frage wird im späteren Verlauf der Arbeit gesondert eingegangen.

tenzbauern verbunden, die dem Wettbewerb nicht standhalten konnten und unter einen Proletarisierungsdruck gerieten (Yücekök 1977: 90f.). Unter der Ägide religiöser Intellektueller, die durch die schrittweise Zurückdrängung ihrer jahrhundertelangen Vormachtstellung mit einem Statusverlust konfrontiert waren, wurde die Identifikation der Bürokratie als verantwortliche Täterin mit einer kulturellen Denunziation verbunden, die die Bürokratie als verwestlicht und gottlos anzeigte. Der denunziatorische Diskurs verbarg, dass die religiösen Intellektuellen selbst zu einem erheblichen Teil der Bürokratie als Ulema angehört hatten beziehungsweise für sich einen bürokratischen Status reklamierten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Säkularisierung in Verschränkung mit der Zentralisierung der politischen Verwaltung unter einem ökonomischen Druck von außen wie von innen verlief. Der historische Abriss gibt zu erkennen, dass die Zurückdrängung der Ulema nicht als ein evolutionär-logischer Prozess aufgefasst werden sollte, den die bürgerliche Vergesellschaftung – häufig im Begriff der Modernisierung als neutraler Prozess gefasst – automatisch mit sich bringt. Sofern Geistliche mit der alten, dezentralen Ordnung verbunden waren und deren Beharrungsvermögen repräsentierten, wurden sie zu einem Hindernis in der Reformierung des Finanz- und Steuerwesens im 19. Jahrhundert. Sofern ihre Reproduktion an Stiftungsbesitz gebunden war, den sie verteidigten, standen sie der Privatisierung der Produktionsmittel im Wege. Sofern sie sich einer Anpassung der Schulbildung an reproduktive Erfordernisse einer kapitalistischen Entwicklung verweigerten, disqualifizierten sie sich als organische Intellektuelle dieses Entwicklungswegs. Sofern sie sich gegen die Jungtürken, anschließend gegen die nationale Unabhängigkeitsbewegung auf der Seite der Kapitulationsregierung positionierten, danach lokale Aufstände und Widerstände gegen die neue Zentralregierung anführten, diskreditierten sie sich als regierungstreue Intellektuelle.

Der säkulare, evolutionistische und mechanisch-materialistische Kollektivwille, eine Republik nach westeuropäischem Vorbild aufzubauen, formierte sich schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts insbesondere in den Militärschulen unter dem Einfluss der europäischen Aufklärungsbewegung (Aytekin/Uslu 2015: 185). Die Entschlossenheit der politischen Führung unter Mustafa Kemal, die Vorherrschaft religiöser Weltauffassungen zurückzudrängen, erscheint als letzte Abrundung dieses Willens, der unter der Hegemonie westeuropäischer Akkumulationszentren Reformen in Gang setzte, die das kulturpolitische Gegenstück zur »Bekämpfung der Reaktion« bildeten. Die Einführung von Familiennamen, der lateinischen Schrift und »moderner« Kleidungsvorschriften, die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter, das Verbot von Polygamie, die Entfernung der Klausel, die den Islam als »Religion des Staates« festschrieb und andere Reformen unter dem Topos des »Erreichens des Niveaus der kontemporären Zivilisation« können so als Bestandteile einer Kulturrevolution zur Bildung eines neuen nationalen Bewusstseins, als kemalistisch-säkulares Hegemonieprojekt gefasst werden.

Unabhängig von der sozialen Herkunft ihrer Mitglieder waren die Jungtürken *ihren Inhalten und Zielen nach* eine bürgerliche Organisation, auf die die Kemalisten folgten (Savran 2010; Reyhan 2008). In politischer Kontinuität zu den Jungtürken führten die Kemalisten eine Politik fort, die die sozio-kulturellen Grundlagen einer nachholenden kapitalistischen Entwicklung bereitstellen, die nationale Bourgeoisie fördern und die ökonomischen Aktivitäten im Rahmen eines nationalen Marktes zusammenführen sollte (Savran 2015; Toprak 1982). Begünstigt von wirtschaftspolitischen Entscheidungen wurden inländische Produktionsmittelbesitzer gefördert. Der Etatismus der frühen Republikperiode, der im staatszentristischen Ansatz als Primat des Staates interpretiert wird, war ein kapitalistisches Entwicklungsprogramm, das unter den Bedingungen der Weltwirtschaftskrise 1928/29 das Hauptaugenmerk auf die Stärkung einer nationalen Bourgeoisie legte. Mit der Gründung öffentlicher Banken und staatlicher Betriebe in kapitalintensiven Sektoren sowie der Koordinierung knapper Investitionsmittel ab den 1930er Jahren wurde ein Industrialisierungsprogramm eingeleitet, das auf den Akkumulationsprozess der Privatunternehmen abgestimmt war. Die staatlichen Betriebe agierten nicht nur als Lieferanten eines günstigen Produktionsinputs, sondern auch als wichtige Absatznehmer für die Privatunternehmen. Diese Komplementärbeziehung, die als »Etatismus« bezeichnet wird, blieb noch weit über die dreißiger Jahre hinaus ein wichtiges Merkmal staatlicher Politik. Noch bevor die Konturen dieses Projekts klar zu Tage getreten waren, hatten die Kemalisten Anfang 1921 die politische Führung einer sich formierenden sozialistischen Bewegung, die vor dem Hintergrund der Oktoberrevolution im benachbarten Russland an Ausstrahlungskraft gewonnen hatte, verhaften oder ermorden lassen (Aytekin/Uslu 2015: 171ff.). Mit der offensiven Negierung der Existenz von Klassen wurde die Unterdrückung der Organisation der Arbeiterbewegung legitimiert (Boratav 1987: 30ff., 51; vgl. Boratav 2005).

Orientiert an Gramscis Gliederung von Entwicklungsstadien lässt sich formulieren, dass die Republikgründung die Überführung der Bourgeoisie aus einem korporativen in ein politisches Stadium abschloss (Yalman 2002). Die CHP bildete die organisatorische Struktur, in der die besitzenden Klassen politisch zusammengeführt wurden. Die Erziehung der intellektuellen Träger des kapitalistischen Entwicklungsprogramms geschah maßgeblich über die Säkularisierung und Vereinheitlichung des im Osmanischen Reich fragmentierten Bildungs- und Erziehungswesens, mit der eine kulturelle Vereinheitlichung der Nation erreicht werden sollte (vgl. Şener 2015). Der heute noch aktive Topos vom »Erreichen des Niveaus der kontemporären Zivilisation« rekurrierte auf die Frage eines neuen nationalen Bewusstseins. Erziehungspolitische Maßnahmen, die das Leitbild eines an der urbanen west-europäischen Lebensweise ausgerichteten »modernen« Menschen etablierten, standen in Verbindung mit einem ökonomischen Programm, für das die Zentralisierung der Staatsgewalt fortgeführt und mit dem – auch über Gesetze –

das Bewusstsein eines gemeinsamen nationalen, »türkischen« Interesses unter der Führung des sich etablierenden Bürgertums geschaffen werden sollte. Vor diesem Hintergrund kann die Politik der CHP als Organisation einer »programmatischen Ökonomie« bestimmt werden, mit der Gramsci die intensivierete Abstimmung von Produktions- und Lebensweise begrifflich fasste (Gramsci 1991ff.: 2063).

Die offizielle Türkische Geschichtstheorie konstruierte ab der zweiten Hälfte der 1920er Jahre die nationale Identität als Synthese von Türkischsein und Zivilisation. Das Islamische, das sukzessive mit dem Arabischen gleichgesetzt wurde, war hiervon ausgeschlossen (Özdalga 2006). Das Territorium und die Staatsbürgerschaft, die Rasse und die Ethnie wechselten sich als dominante Elemente des kemalistischen Nationalismus ab. In allen Formen wurde die Nation aber als eine säkulare, nicht-religiöse Entität definiert, die mit Ausnahme der frühesten Phase der Republik als organisch-kulturelle Einheit konzipiert wurde. Das Türkentum sollte einen Schmelztiegel bilden, um nicht-türkische muslimische Gruppen in der Türkei zu assimilieren und in eine einheitliche türkische Nation zu integrieren (Saraçoğlu 2011). Der ethnisch-säkulare Nationalismus, zu dem die CHP heute noch tendiert, wurde in den 1930er Jahren durch das Prinzip des Populismus ergänzt, worunter die kulturelle Verbreitung der republikanischen Ideale begriffen wurde (vgl. Koçak 2001; Odman 2006).

Das Parteienverbot und andere Restriktionen wie das Verbot der Orden und Bruderschaften zwang viele Islamisten in die außerparlamentarische Opposition, die sie über verschiedene Medien fortsetzten (Savran 2015: 70). Die Spaltung der Geistlichen in zwei Lager hielt auch in der Republik an: Während eine Strömung aus der Niederlage die Lehre zog, dass eine offene und radikale Opposition gegen die Säkularisierung schädlich, graduelle Anpassung notwendig ist, um eine totale Niederlage abzuwenden, beharrte eine zweite Strömung auf der radikalen Ablehnung der Republik und machte die Anpassungsbereiten für die Niederlage mitverantwortlich. Mitglieder der letzten Generation der osmanischen Ulema überwintereten bis in die 1950er Jahre in den republikanischen Institutionen, bekleideten Positionen im Bildungs- und Justizbereich (Bein 2006: 294). Mit Gründung der Diyanet İşleri Başkanlığı (Amt für Religiöse Angelegenheiten, im Folgenden nur Diyanet) im Jahr 1924 blieb der Religion eine institutionelle Grundlage erhalten. Ulema, die sich auf die Seite der Jungtürken gestellt hatten, nahmen leitende Positionen in der lange Zeit relativ kleinen Diyanet ein, auf deren Rolle und Entwicklung an späterer Stelle ausführlicher eingegangen wird.

Im Rahmen des staatszentristischen Ansatzes wird im Anschluss an den von Max Weber theoretisch bestimmten patrimonialen Herrschaftstyp die These vertreten, die Ulema seien nicht frei gewesen, sie hätten in der Ausübung ihrer Tätigkeit und der Auslegung des Koran den Befehlen des Sultans gehorcht und damit dem Primat des Staates folgen müssen (Inalcik 1969). Die skizzierte Geschichte der sunnitischen Geistlichen in der Endphase des Osmanischen Reichs bis in die frühe

Republik hinein zeigt auf, dass sie keine opportunistischen Bürokraten waren. Sie konnten abwägen, ob sie Vorgaben Folge leisten wollten, auch wenn es sie möglicherweise ihren Status oder mehr kostete. Sie vertraten divergierende Positionen zu den politischen Entwicklungen ihrer Zeit, insbesondere zu den ihre eigenen Privilegien betreffenden Angelegenheiten, organisierten sich auch in Parteien und agierten nicht bloß als treue Anhänger des Sultans. Auch wenn die ideologische Legitimation wechselnder und sich widersprechender Vorgaben zu ihren Aufgaben gehörte, machte die Wahrnehmung dieser Aufgabe sie nicht zu Erfüllungsgehilfen ohne eigenen Willen, sondern zu Verfolgern ihrer qua gesellschaftlicher Funktion eingenommenen Position. Sie können als organische Intellektuelle der osmanischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden, die in den Machtblock integriert waren. In der von ihnen ausgeübten Funktion waren politische und zivilgesellschaftliche Aufgaben mit reproduktiven Aspekten im doppelten Sinne – sowohl gesellschaftliche als auch gruppenspezifische – miteinander verschmolzen. Im historischen Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise erlitt die Mehrzahl von ihnen eine Niederlage, durch die sie ihre privilegierte Stellung bei der Vermittlung der Hegemonie der besitzenden Klassen und zugleich ihre materiellen Reproduktionsgrundlagen als organische Intellektuelle verloren. Die Entkopplung der reproduktiven von der religiösen Struktur bedeutete eine Entwertung sozialer und kultureller Ressourcen, über die sie als Schriftgelehrte, Juristen, Erzieher und Mitglieder einer vernetzten Struktur verfügten. Die Säkularisierung beziehungsweise der kemalistische Laizismus führten dazu, dass ihre Ressourcen in diesen Praxisfeldern, die sich in Verschränkung mit der Vermittlung von Hegemonie ausgebildet hatten, nicht mehr ausreichten, um die entsprechenden Praktiken ausüben zu können.

5.2 Wiederanbindung und Re-Formation: Aufbau kulturpolitischer Institutionen der Religion und Entwicklung des türkisch-islamischen Hegemonieprojekts

Die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Stellung, die die religiösen Intellektuellen einnahmen, lässt besser begreifen, weshalb die osmanische Ordnung für sie eine zentrale historische Referenz bildet. Die Elemente dieser Stellung waren die institutionalisierte Einbindung in die Verwaltung des Reichs über die Rechtsprechung, das Bildungssystem und die Verfügung über Produktionsmittel in Verbindung mit relativ autonomen Institutionen, die reproduktive und religiöse Dienstleistungen erbrachten. Artikuliert waren sie mit der Aufgabe, die Hegemonie der besitzenden Klassen auszuüben. Die republikanische Revolution besiegelte einen tiefen Einschnitt in ihrer gesellschaftlichen Stellung, die unter anderem an das Stiftungswesen gebunden war. Die Restauration osmanischer Artefakte und des

Stiftungswesens, die der zu Beginn des vorangegangenen Abschnitts zitierte emsige Behördenleiter Beyazit im Jahr 2009 betrieb, ist aus ihrer Perspektive nicht nur die Wiederherstellung einer symbolischen Ordnung, sondern auch einer gesellschaftlichen Stellung. In den 2000er Jahren hatten die religiösen Intellektuellen schon einen beträchtlichen Weg zurückgelegt. Inzwischen waren sie eingebettet in eine soziale Bewegung, die verschiedene Organisationen und Parteien ausgebildet hatte und auf einen bemerkenswerten Geländegewinn zurückblicken konnte: Die kemalistischen Kräfte waren zunehmend aus den mittelanatolischen Regionen in die Küstenregionen verdrängt worden. Die Türkei der 2000er Jahre war Schauplatz eines stark zugespitzten Kulturkampfes konkurrierender Hegemonieprojekte, bei dem alle symbolischen Waffen ins Feld geführt wurden, die die sozialen Träger der Projekte über Jahrzehnte akkumuliert hatten. Doch wie kam es, dass die Religion beziehungsweise ihre Träger nach ihrer Zurückdrängung wieder einen derartigen Bedeutungsgewinn verzeichnen konnten?

Bereits in den 1940er Jahren wurde damit begonnen, das Rad der Säkularisierung zurückzudrehen. Ab Mitte der 1940er Jahre wurde massiv und systematisch in den Ausbau der religiösen Institutionen investiert, die Religionsbehörde Diyanet, die bis dahin ein Schattendasein fristete, wurde ausgebaut. 1949 wurde Religion als Wahlfach in Schulen wieder eingeführt, das Verbot von Wallfahrten zurückgenommen (Keyder 1987: 122). Die unter den Jungtürken reformierte Medrese, in denen allgemeine Schulbildung mit religiöser Unterrichtung kombiniert worden war, fungierte als Vorbild der theologischen Schulen, die nun schrittweise eingeführt wurden (Bein 2006: 289). In der Forschung wird dieser Vorgang als Nachgeben gegenüber der religiösen Reaktion nach dem Übergang in ein Mehrparteiensystem im Jahr 1946 unter dem Druck der neu gegründeten DP (Demokratische Partei), eine Abspaltung aus der CHP, thematisiert (Aytekin/Uslu 2015: 371). Die Gründe für die Renaissance der Religion als Nachgeben zu thematisieren, lässt außen vor, dass die CHP an der Restauration der Stellung der Religion aktiv mitwirkte. Şemsettin Günaltay, der Ende der 1940er Jahre Ministerpräsident einer CHP-Regierung war, brachte die Idee vor, Nation und Religion bedingten sich gegenseitig, die Türken hätten dem Islam am besten gedient. Der prominente Schriftsteller und CHP-Abgeordnete Yahya Kemal erhob den Authentizismus, das Bei-Sich-Selbst-Sein zum zentralen Motiv des Daseins. Er betonte die Bedeutung praktizierter Religion als Zusammenkunft in der Gemeinschaft, in Abgrenzung zum Katechismus, der unbedingten Überzeugung oder dem Bekenntnis, deren Dogmatismus er ablehnte.¹⁵

15 Damit nahm er die zentrale Idee auf, dass Religion zuallererst eine Form der Gemeinschaft darstellt, einzelne Glaubensgemeinschaften Instrumente sind, die Legitimation und Wahrfähigkeit der Religion zu reproduzieren und auf Dauer zu stellen, dass religiöse Rituale und Bindung bedeutsamer als die Gläubigkeit an sich sind, eine Auffassung, die in der lateinischen Herleitung des Wortes religio aus dem Verb religare sich wiederfindet, das »aneinander binden« heißt und in Abgrenzung zum Wort superstitio benutzt wurde, das individuelle,

Nicht zuletzt wurden auf Initiative eines CHP-Abgeordneten 1949 die türkistischen Vereine »Türk Ocakları« (Türkenwiege) wieder eröffnet, die zu einer Plattform wurden, die Vorteile der Religion als ethische Kraft und vereinheitlichendes Moment anzupreisen. Beklagt wurden der Verlust der Ideale und die Dominanz des Materiellen, dem die moralische Erziehung des Volkes entgegenzusetzen sei, die nur über die Religion geschehen könne (Bora 1998: 68ff., 84ff., 93).

In der CHP gab es keine einheitliche Position zur Restauration der Stellung der Religion. In der Partei fand angesichts der Zunahme kommunistischer Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg eine Auseinandersetzung über die Frage der Förderung der Religion statt, in der ein Flügel die Vorzüge der Religion für die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung hervorhob, ein zweiter dagegen befürchtete, die Religion könne außer Kontrolle geraten. Das vermehrte Aufkommen »reaktionärer« Ideen nach dem Zweiten Weltkrieg war verbunden mit der Wahrnehmung einer »kommunistischen Gefahr«, die die CHP als genuine Partei der besitzenden Klassen nicht weniger umtrieb als die DP (Akpınar/Araman 2011: 82). Die pauschale staatszentristische These, die rasche Entwicklung konservativer und religiöser Weltauffassungen rühre von einem Versagen des Kemalismus her, die kulturelle Distanz zur Bevölkerung durch die Etablierung eines »Sozialethos« und einer »populären Kultur« außerhalb der Religion zu überbrücken (Bora 1998: 42ff., 125; Mardin 2006c: 252f.), ignoriert dagegen die »zivilgesellschaftlichen« Ankerpunkte des kemalistischen Projekts in einer kulturell heterogenen, aus langen Kriegen, Migrationsbewegungen und Zwangsumsiedlungen heraus entstandenen Gesellschaftsformation. Kriegsflüchtlinge aus dem Balkan und dem Kaukasus sowie Gruppen, die nach dem Ersten Weltkrieg aus ehemaligen Gebieten des Reichs in die Türkei zwangsumgesiedelt wurden, nahmen die vom Kemalismus offerierte nationale Identität ebenso an wie Gruppen, für die die kemalistischen Reformen Befreiung von konservativer Enge und sunnitischer Kontrolle bedeuteten (vgl. Erden 2004). Die Reformen hatten eine intellektuelle Schicht geschaffen, die die kapitalistische Fortschrittsorientierung angenommen hatte. Die Einparteienherrschaft der CHP, die bis 1946 die besitzenden Klassen und ihre Intellektuellen zu integrieren vermochte, stieß an andere Grenzen. Die negativen Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs auf die Wirtschaft, bedingt durch den Zusammenbruch der globalen Nachfrage nach landwirtschaftlichen Exportgütern, die das wichtigste Handelsgut der damaligen türkischen Volkswirtschaft stellten, riefen Unmut innerhalb der zu drei Vierteln noch bäuerlich wirtschaftenden Bevölkerung hervor. Die CHP initiierte eine Agrarreform, mit der Land an besitzlose Bauern verteilt werden sollte, erhob zugleich eine neue Steuer auf landwirtschaftliche Erträge, auch um die Kriegsgewinner, die mit Grundnahrungsmitteln spekulierten, zu besteuern (Boratav 2003:

institutionell nicht geregelte Spiritualität bezeichnete und die Bedeutung von Aberglaube annahm (Bora 1998: 58).

90f.). Ein Teil der relativ mächtigen Fraktion der bereits kapitalistisch wirtschaftenden Großgrundbesitzer opponierte gegen diese Vorhaben (Uslu 2015: 351). Ihre Opposition fiel zeitlich zusammen mit einer bildungspolitischen kemalistischen Offensive, mit der die bis dahin vernachlässigten Dörfer erreicht werden sollten. Ab 1940 waren Bildungsinstitute (»Köy Enstitüleri« – »Dorfinstitute«) mit dem Ziel eröffnet worden, ausgewählte Dorfkinder mit landwirtschaftlichen und handwerklichen Fertigkeiten ausgestattet zu Lehrern für ihre Dörfer zu erziehen. Ein von den Urhebern der Institute willkommen geheißener Effekt war die gleichzeitige Vermittlung kemalistischer Entwicklungsideale. Grundbesitzer und mit ihnen assoziierte konservative Intellektuelle, die sich bis dahin in der CHP organisiert hatten, nahmen dies als Bedrohung wahr, da die Institute unter dem Einfluss der aufklärerischen Strömung in der CHP konservative Praktiken wie die Geschlechtertrennung untergruben. Jungen und Mädchen lernten gemeinsam. Das Selbstbewusstsein der partizipierenden Kinder beziehungsweise Jugendlichen wurde durch kollektives Arbeiten und Lernen in den Instituten gestärkt. Die Institute vermittelten keine feindliche, wohl aber aufgeklärte bis kritische Haltung zur Religion (vgl. Karaömerlioglu 1998). Dies hatte zur Folge, dass die Grundbesitzer, die ihre Hegemonie weiterhin mittels konservativer und religiöser Weltauffassungen organisierten, ihre Stellung in Gefahr sahen. Sie führten eine antikommunistische Kampagne, bis die Institute nach wenigen Jahren wieder geschlossen wurden.

Die DP formierte sich vor diesem Hintergrund als Abspaltung einer Gruppe der besitzenden Klassen unter der Führung opponierender Großgrundbesitzer von der CHP. Aus staatszentristischer Perspektive wird die DP als eine »Graswurzelbewegung« (White 2008: 361) begriffen, die aus der Peripherie kommend sich der CHP, die das Zentrum besetzt haben sollte, widersetzte. Eine Graswurzelbewegung war die DP mit Sicherheit nicht. Sie setzte sich aus (ehemaligen) federführenden Politikern der CHP zusammen, nahm ferner zahlreiche hochrangige Offiziere und Bürokraten auf (Ahmad 1993: 9, 123). Mit dem Auseinanderbrechen des Bündnisses der besitzenden Klassen in der CHP und dem Übergang in ein Mehrparteiensystem wurden die Auseinandersetzungen zwischen den Klassen und Klassenfraktionen nicht mehr innerhalb der CHP, sondern im Rahmen eines parlamentarischen Mehrparteiensystems zwischen zwei dominanten Hegemonieprojekten geführt. Die Spaltungen, Ungleichzeitigkeiten und Differenzen, die durch die kapitalistische Entwicklung hervorgerufen oder verstärkt wurden, wurden zum zentralen Politikum konkurrierender Parteien.¹⁶ Mit der Abspaltung zeigte sich wie schon im Zusammenhang mit der Gründung der Oppositionspartei im Jahr 1930, dass *innerhalb* der CHP neben dem kemalistischen ein zweites Hegemonieprojekt

16 Die Parteienkonkurrenz wurde auf die herrschenden Klassen begrenzt. Nach einer nur wenige Monate andauernden Periode freier Parteienbildung wurden links orientierte Parteien und mit ihnen in Verbindung stehende Gewerkschaften verboten (Boratav 1987: 72).

fortexistierte, das sich in Anbindung an Grundbesitzer und Händler über konservative und religiöse Auffassungen reproduzierte. Die Auffassungen kamen nicht neu auf, sie erhielten stärkere Sichtbarkeit durch eine parteiförmige Organisation, die Mehrheiten für die entwicklungspolitischen Ziele derjenigen Teile der Bourgeoisie zu generieren versuchte, die sie repräsentierte (Atılgan 2015a: 415).

Mit der DP fand auch der islamistische Diskurs nach dem Parteienverbot von 1924 seinen Weg zurück in die parlamentarische Politik. Ein Wahlslogan von Adnan Menderes, der Vorsitzender der DP wurde und selbst zu den mächtigsten Großgrundbesitzern des Landes gehörte, lautete: »Wir werden Istanbul zu einem zweiten Mekka, die Eyüp Sultan Moschee [in Istanbul] zu einer zweiten Kaaba machen.« (zit. n. Yücekök 1977: 153) Eine der ersten Reformen der DP, die zwischen 1950 und 1960 regierte, bestand darin, den Gebetsruf wieder auf Arabisch ausrufen zu lassen. Der Koran durfte wieder im Radio rezitiert werden, religiöse Gemeinschaften konnten sich wieder freier und sichtbarer organisieren. Die DP war jedoch keine islamistische Partei, in ihrer weltanschaulichen Ausrichtung dominierten konservative Themen, über die Reaktionen auf die kapitalistische Umwälzung mit Begriffen wie Entfremdung und Entartung gegen die Aufklärung, den Kommunismus im Besonderen und die Linke im Allgemeinen kanalisiert wurden (Bora 1998: 68ff.). Die DP präsentierte sich als Bewahrerin einer Authentizität und Unveränderlichkeit, deren permanente Auflösung sie durch Vorantreiben der kapitalistischen Entwicklung zugleich organisierte. Sie kann als erste politische Trägerin eines konservativen Hegemonieprojekts bestimmt werden, dessen ideologisches Repertoire in der Sakralisierung der Gemeinschaft, der Nation, der Tradition, der Geschichte und der (patriarchalen) Familie bestand. Die Religion trat als ein Element auf, jedoch nicht unbedingt als vorgeordnetes Element, das zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der Autorität herangezogen wurde. In der Realität waren die Grenzen zwischen Konservatismus und Islamismus fließend. Dennoch war der Konservatismus eine relativ eigenständige Strömung, die in Gestalt der DYP (Partei des Rechten Weges) und der ANAP (Mutterlandspartei) die politische Landschaft bis zur Gründung der AKP maßgeblich prägte.

Die Popularität bestimmter religiöser und konservativer Auffassungen, die zum Bestandteil des Parteiprogramms der DP wurden, kann nicht aus ihren ökonomischen wie politischen Zusammenhängen losgelöst – rein ideologisch – ermessen werden. Sie müssen als Bestandteil eines Hegemonieprojekts, die Führung bestimmter Fraktionen der Produktionsmittelbesitzer zu organisieren, untersucht werden. Ihren ersten Wahlsieg 1950 verdankte die DP hauptsächlich Versprechen, die sie der zu dieser Zeit noch überwiegend unter kleinbäuerlichen Verhältnissen lebenden Bevölkerung machte, die unter dem Wirtschaftseinbruch und dem Nachfragerückgang auf landwirtschaftliche Produkte infolge des Zweiten Weltkriegs litt. Den Kleinbauern versprach sie Subventionen und Aufhebung von Kontrollen durch die Gendarmerie, den Arbeitern Streikrecht und Organisations-

freiheit. Ihre Versprechen popularisierte sie als Befreiung von der etatistischen Unterdrückung der Bürokratie, sich selbst präsentierte sie als Partei des Volkes. Die hohe Zustimmung zur DP um die 58 Prozent bei ihrem zweiten Wahlsieg 1954 wurde durch eine günstige wirtschaftliche Entwicklung befördert. Die globale Nachfrage nach landwirtschaftlichen Gütern war angestiegen, im Rahmen des Marshallplans waren US-amerikanische Kredite an die Türkei vergeben worden, die die kapitalistische Entwicklung förderten, zugleich eine enge Anbindung der Türkei an die USA bewirkten, die politisch durch den NATO-Beitritt untermauert wurde (Atılğan 2015a: 485ff.). Von den günstigen wirtschaftspolitischen Rahmenbedingungen abgesehen, die Subventionen und Kredite für landwirtschaftliche Produzenten ermöglichten, löste die DP ihre Versprechen an die subalternen Klassen nicht ein. Sozialdemokratische und sozialistische Organisationen der Arbeiterbewegung blieben verboten, die zunehmende Mechanisierung in der Landwirtschaft erhöhte den Konkurrenzdruck auf die Landarbeiter. Die Kleinbauern konnten mit den großen und mittleren Grundbesitzern, die am stärksten von der Wirtschaftspolitik profitierten, nicht Schritt halten. Als inmitten eines ökonomischen Engpasses, hoher Inflation und steigender Auslandsverschuldung die Zustimmung zur DP in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre abnahm, erhöhte sie den Druck auf die Arbeiterschaft durch weitere Verbote ihrer Organisationen, setzte auf Repression gegenüber der politischen und gesellschaftlichen Opposition wie auch gegenüber Teilen der Beamtschaft und Armeeeoffiziere, deren Forderungen nach einem höheren Sold sie ignorierte, erpresste große Industrielle, sich von der CHP zu lösen. Die Ära der DP, die sich auf dem Weg der Errichtung einer Diktatur befand, dabei jedoch die Unterstützung der aufsteigenden Industriebourgeoisie sowie an Popularität verloren hatte, wurde 1960 durch den ersten Militärputsch in der Republikgeschichte beendet. Der Putsch erhielt die Unterstützung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen aufgrund autoritärer Bestrebungen der DP (ebd.: 485ff., 545).

Der Putsch stellt eine ambivalente Zäsur in der politischen Geschichte dar. Einerseits wurde das Militär nach dem Putsch über den neu in der Verfassung verankerten Nationalen Sicherheitsrat in den politischen Entscheidungsprozess einbezogen. Mit der gleichzeitig erwirkten ökonomischen Einbindung des Militärs wurde der kapitalistische Entwicklungsweg als Orientierung für die Offiziere festgelegt. Die Offiziersgehälter wurden erhöht, junge Offiziere stiegen in mittlere Einkommensklassen auf, für Generäle wurden Luxusvillen gebaut, Offiziere im Ruhestand wurden in die Bürokratie rekrutiert und in den Vorstand von Privatfirmen berufen. Durch die Gründung eines bis heute bestehenden, weit verzweigten Konsortiums (OYAK), das Offizieren Privilegien wie verbilligte Kredite und Konsumgüter verschafft sowie Dividenden an Offiziere im Ruhestand auszahlt, wurden die Offiziere zu Rentiers gemacht. Durch die Anbindung an OYAK, das mit staatlicher Förderung in kurzer Zeit zur aus der Industriebourgeoisie her-

vorgegangenen Gruppe der transnational verflochtenen Konglomerate des Landes aufstieg, wurde im Militär ein starkes Interesse geschaffen, in die gesellschaftlichen Kämpfe zugunsten der Konglomerate einzugreifen (Ahmad 1993: 130ff.; Ulus 2011: 15).¹⁷ Neben diesen antidemokratischen Maßnahmen initiierte der Putsch andererseits eine neue Verfassung, die bürgerliche Freiheiten auch der Arbeiterschaft zuerkannte, vielmehr den konstitutionellen Rahmen für eine sozialdemokratisch geprägte Blockbildung zwischen den Konglomeraten, der Industriearbeiterschaft, den Angestellten der öffentlichen Verwaltung, Teilen des Kleinbürgertums und der Kleinbauern bildete. Erste Tendenzen dieser Blockbildung auf der Grundlage eines semi-peripheren Fordismus hatten schon in den 1950ern bestanden. Von der Etablierung einer fordistischen Politik in Form einer importsubstituierenden Wirtschaftspolitik kann ab 1962 gesprochen werden. Sie war darauf ausgerichtet, das Wachstum der inländischen Industriebourgeoisie, die für den Binnenmarkt produzierte, durch selektive Zölle zu fördern, Subventionen und (knappe) Devisen in Projekte zu lenken, die ihrer Entwicklung dienten. Der Fordismus in der Türkei entwickelte zwar nicht die gleiche Expansivität wie in den kapitalistischen Zentren, er bestimmte nichtsdestotrotz die Akkumulationsdynamik und die Organisation der Arbeitsteilung bis in die späten 1970er Jahre (Aydın, Z. 2005: 209f.). Stetige Realloohnerhöhungen für die Industriearbeiterschaft und der Aufbau wohlfahrtsstaatlicher Elemente kennzeichnen diese Periode. Die Verbesserung der Ausbildungs- und Reproduktionsbedingungen der Arbeitskräfte durch formale Arbeitsverträge und soziale Leistungen und die Erhöhung ihrer Kaufkraft komplementierten die Entwicklung der Industriebourgeoisie und sorgten für den Absatz produzierter Waren (Boratav 1987: 108f.; Odman 2000: 451f.). Der an die industrielle Entwicklung gekoppelte fabrikzentrierte, den öffentlichen Sektor umfassende Kompromiss, der soziale und politische Rechte für die Werkstätigen enthielt, blieb begrenzt, da er nur einen Teil der Werkstätigen integrierte und die industrielle Entwicklung in bestimmten Teilen des Landes konzentrierte. Er wies ferner einige Besonderheiten auf, so die informellen Siedlungen (»Gecekondu«) der aus ihren bäuerlichen Reproduktionszusammenhängen in die Industriezentren gelockten Arbeitskräfte. Er bestimmte dennoch die Lebensverhältnisse eines großen Teils der Bevölkerung und entwickelte eine Ausstrahlungskraft über die tatsächlich integrierten Werkstätigen hinaus.

17 Der Putsch wurde ohne Einverständnis der Militärführung von den mittleren Offiziersrängen ausgeführt, die sich nach dem Putsch in zwei Flügel spalteten: Einen links-kemalistisch sozial-reformerischen, der in der kurzen Zeit der Militärregierung eine Landreform zugunsten von Kleinbauern initiierte und wohlfahrtsstaatliche Regelungen zugunsten der subalternen Klassen auf die Agenda hob, und einen rechten Flügel, der eine alsbaldige Übergabe der Regierungsgeschäfte an zivile Kräfte mit dem Kalkül forderte, dass diese die Landreform rückgängig machen würden. Der rechte Flügel setzte sich durch und die Landreform wurde tatsächlich zurückgenommen (Ulus 2011: 199f. Fn. 20).

5.2.1 Die Türkisch-Islamische Synthese

Die DP-Regierung scheiterte an der damaligen Kräftekonstellation. Doch wurden in ihrer Regierungszeit die infrastrukturellen Voraussetzungen für die Entwicklung der islamistischen Bewegung gelegt, die sie bis in die Gegenwart charakterisieren. Die detaillierte Darstellung dieser Infrastruktur, die die Diyanet und die theologischen Ausbildungsstätten umfasst, erfolgt in einem separaten Kapitel, nachdem die Entwicklungsstadien der islamistischen Bewegung im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Kämpfen nachgezeichnet worden sind. Unter der Förderung der DP-Regierungen entstand eine große Zahl Akademiker, Schriftsteller, Journalisten, Agitatoren und Polemiker, die sich in verschiedenen Vereinen zusammenschlossen, Netzwerke bildeten und fortan daran arbeiteten, den konservativen Islamismus mit dem völkischen Türkismus in einem türkisch-islamischen Hegemonieprojekt zusammenzubringen. Die Entwicklung des konservativen Islamismus als distinkte Ideologie in Gestalt der Türkisch-Islamischen Synthese setzt in dieser Phase ein. Die Synthese ist im Rückblick das wichtigste Deutungsangebot, das die türkische Rechte im Laufe des 20. Jahrhunderts entwickelt hat. Sie stellt eine Kombination der sich schon im Osmanischen Reich herausbildenden Ideologien des Osmanismus, Türkismus, Islamismus und Konservatismus dar. In ihr finden sich türkistische und islamistische Motive, eine Sakralisierung vermeintlich vorkapitalistischer Werte und Ideale, Antikosmopolitismus, eine grundskeptische Weltanschauung und ein ausgeprägter Opferdiskurs. Sie ist als eine Begleiterscheinung der Türkisierungs- und Islamisierungspolitik anzusehen, die in historischer Kontinuität zum Genozid, mit dem die nicht-muslimische Bevölkerung aus Anatolien entfernt wurde, betrieben worden ist (Açikel 1996; Çoban 2015).

Der Grundthese der Türkisch-Islamischen Synthese ist, dass Türkentum und Islam sich gegenseitig bedingten. Die »Türken« hätten dem Islam am besten gedient, indem sie seine Expansion anleiteten und mit missionarischem Eifer neue Gebiete eroberten. Die Orden der Sufi hätten sich dabei als besonders zuverlässig herausgestellt, indem sie nicht in Kontemplation verharren, sondern mit dem Schwert in der Hand den Heiligen Krieg bestritten und zugleich loyal zum Staat geblieben seien. Ausformuliert wurden diese Ideen maßgeblich von Akademikern, die sich 1962 im Verein »Aydınlar Kulübü« (»Klub der Intellektuellen«, 1970 umbenannt in »Wiege der Intellektuellen«) zusammenschlossen. Auch die zur gleichen Zeit (1963) gegründeten Vereine zur Bekämpfung des Kommunismus wurden maßgeblich von islamistischen Intellektuellen und Netzwerken getragen (Atılgan 2015b: 590; Özdalga 2006). Sie argumentierten, dass das Wesentliche im Sufismus nicht im Rückzug vom Weltlichen, sondern im kriegerischen Missionierungsgeist bestand. Hervorgehoben wurde damit ein aktivierendes Element von Religion, das im Gegensatz zum passivierenden Rückzug aus dem Weltlichen, zur Konzentration der Befreiung auf ein Jenseits steht, wie es häufig mit Religion verbunden wird. Aus

der Perspektive der Türkisch-Islamischen Synthese ist das Weltliche nicht etwas, das auszuhalten ist (Açikel 1996). Die akademischen Urheber der Synthese sahen sich in den 1960ern mit einer aufkommenden sozialistischen und anti-imperialistischen Arbeiter- und Studentenbewegung konfrontiert, zu deren Bekämpfung sie alternative Deutungsangebote entwickelten. Sie machten als Ursache für Armut und Unterdrückung eine angebliche Unterwürfigkeit gegenüber dem Westen durch kulturelle Verwestlichung aus und behaupteten, dass durch die Zurückdrängung von Aufklärung und Säkularisierung bei gleichzeitiger Begeisterung für technologische Entwicklung die Unterlegenheit gegenüber dem Westen, damit auch Armut und Unterdrückung überwunden werden könne.

Ein weiterer Ausdruck stärker werdender islamistischer Aktivitäten in dieser Periode ist die Entwicklung der »idealistischen Bewegung«, die ursprünglich einen säkularen und völkisch-rassistischen Türkismus ausgebildet hatte, der in den 1960er Jahren sunnitisch-islamistischen Interpretationen zu weichen begann.¹⁸ Die politische Repräsentantin dieser Strömung war die Republikanische Bauern-Volkspartei (CKMP), die 1969 in Partei der Nationalistischen Bewegung (MHP) umbenannt wurde und die mit den faschistischen Grauen Wölfen – eine paramilitärische Organisation zur Bekämpfung linker Strömungen – assoziiert war (Atılğan 2015b: 592f.; Ulus 2011: 125). Die idealistische Bewegung, die mit dem Kleinbürgertum und kleinen Firmen assoziiert war, entfernte sich von den Nicht-Sunniten, den Aleviten, die sie zuvor als »Türken« integriert hatte. Trotz dieser frühen und über die Jahrzehnte fortgeschrittenen Annäherung an den Islamismus wirkt in der idealistischen Bewegung bis heute eine pan-türkistische Strömung fort, die stärker gen Osten orientiert ist und eine Einheit aller »Turkvölker« imaginiert, in der der Islam keine vorgeordnete Rolle spielt. Die Verbindung der Bewegung mit Kleinbürgern und kleineren Unternehmern, die in bestimmten Regionen der Türkei Schwerpunkte gebildet haben, lässt sie als ein türkistisches Hegemonieprojekt bestimmen, das ideologisch-kulturelle Schnittmengen zum konservativ-islamischen wie auch zum kemalistischen Hegemonieprojekt aufweist.

Mit dem Verbot der DP führte deren Nachfolgepartei AP das konservative Hegemonieprojekt fort. Sie nahm den Diskurs auf, der den durch die kapitalistische Umwälzung hervorgerufenen Unmut gegen die »kulturelle Verwestlichung« lenkte, für die die CHP und der Kemalismus verantwortlich gemacht wurden. Für die mit der Industrialisierung und Mechanisierung der Landwirtschaft einhergehende Auflösung des kleinen Handwerks und der kleinbäuerlichen Produktion, für die Proletarisierung von Handwerkern und Bauern wurden Institutionen und kulturelle Formen verantwortlich gemacht, die als westlich und volksfremd kodiert

18 Zu den zentralen Intellektuellen des säkular-rassistischen Türkismus zählt Nihal Atsız, der die Grauen Wölfe inspirierte (Özdalga 2006).

wurden. Die konservativen Parteien präsentierten sich als permanente Opposition, obgleich sie nahezu ununterbrochen die Regierungen stellten. Sie beschwerten sich über »westliche« Institutionen, obwohl sie die Einbindung in den Welthandel unter der Dominanz westlicher Akkumulationszentren und Bündnisse (NATO) maßgeblich beförderten. Sie beschwerten sich über »westliche« Werte, mit denen sie die Kleinfamilie, den Zins und den Kapitalismus anzeigten, obwohl sie die kapitalistischen Verhältnisse politisch durchsetzten. Während sie die permanente Umwälzung von Lebensweisen und kulturellen Formen organisierten, damit auch die Existenzbedingungen der Großfamilie untergruben, stellten sie sich als Bewahrer der »kulturellen Werte des Volkes« – der »nationalen« Kultur – gegen seine Unterdrücker dar.

5.2.2 Klassenbasis der religiösen Infrastruktur im Aufbau

Die Periode zwischen 1946 bis etwa Mitte der 1960er Jahre markierte den beginnenden Wiederaufstieg der Geistlichen nach ihrer Zurückdrängung. In dieser Zeit fand der erste Anlauf statt, die gesellschaftliche Stellung der religiösen Intellektuellen wiederherzustellen und ihre bis dahin stark eingegrenzte Stellung im Machtblock auszubauen. Die Formierung sozio-politischer Blöcke und der Kulturkampf wurden auf eine parteiförmige Ebene gehoben und der Islamismus begann, sich als eine nationale Bewegung zu reformieren. Während der Kemalismus die kapitalistische Entwicklung mit einer Ausrichtung an der bürgerlichen Aufklärungsbewegung verbunden, Emanzipationsangebote mit Zwangselementen vereint hatte, artikulierte der türkische Konservatismus die gleiche Entwicklung nach 1946 als Befreiung konservativ-religiöser Praktiken. Beide Strömungen artikulierten einen bevölkerungspolitischen Gestaltungsanspruch, der im Kemalismus explizit als Veränderung – werden wie der Westen – und im Konservatismus als Bewahrung – bei sich selbst bleiben – artikuliert wurde. Das kemalistisch-säkulare Hegemonieprojekt versprach eine Befreiung von konservativ und religiös geprägter sozialer Kontrolle. Für laizistische Kräfte stellte das mit der Gründung der Republik in der Verfassung verankerte Prinzip der Laizität die Befreiung von der Herrschaft sunnitischer Geistlicher dar, wodurch auch der alevitischen Bevölkerung eine staatsbürgerliche Gleichstellung ermöglicht wurde (White 2008).¹⁹ Die Zwangselemente im kemalistischen Reformeifer, der der Bevölkerung die Übernahme von Kleidungsformen, Musikgeschmäckern, Freizeitgewohnheiten, einer neuen Schrift und Sprache etc. auferlegte, bot dem konservativen Hegemonieprojekt Ansatzpunkte und verlieh der konservativen Artikulation Plausibilität.

19 Allerdings wurde diese Gleichstellung nie vollkommen eingelöst, da sunnitische Institutionen bestehen blieben, wie in nachfolgenden Kapiteln noch auszuführen sein wird.

Da beide Projekte maßgeblich den kapitalistischen Akkumulationsprozess organisierten, über dessen Ausrichtung gen Westen grundsätzliche Einigkeit bestand, den sie jedoch durch unterschiedliche kulturelle Formen zu vermitteln suchten, können sie auf einer analytischen Ebene als zwei konkurrierende kulturpolitische Strategien der herrschenden Klassen bezeichnet werden, Hegemonie auszuüben. Der Kulturkampf tritt als Modus Operandi auf, über den sich beide Hegemonieprojekte in Konkurrenz zueinander reproduzierten.

Die Phase ist also gekennzeichnet durch eine stärker sichtbar werdende Reorganisation islamistischer Intellektueller, deren Vorgänger nach dem Ersten Weltkrieg mit den Siegermächten kooperiert hatten. Dass sie sich mit der DP, der CKMP und der AP verbanden, sich gegen sozial-reformerische Bewegungen richteten, die als Kommunisten und Volksfremde markiert wurden, und dass sie die kapitalistische Entwicklung in Gestalt eines neutralen technologischen Fortschritts zum unverzichtbaren Element erhoben, zeigt an, dass sie sich in Assoziation zu den besitzenden Klassen entwickelten. Um einen genaueren Einblick in die soziale Trägerschaft der islamistischen Bewegung in dieser Periode zu gewinnen, erfolgt an dieser Stelle ein Vorgriff auf die Entwicklung der religiösen Infrastruktur. Der Aufbau der religiösen Infrastruktur wurde hauptsächlich von Vereinen initiiert, deren Wachstum in den 1950er Jahren bemerkenswert steil nach oben ging. Nach der Liberalisierung des Gesetzes für Vereinsgründungen 1946 wurden zunehmend Vereine mit religiösen Zielsetzungen gegründet. 1946 entstanden 8 Vereine zur Förderung des Moscheebaus, 1961 dann schon 5.000 und 1968 8.400 neue Vereine. Nach 1960 flachte der Anstieg auf einem hohen Niveau ab, dafür stieg die Zahl von Vereinen mit anderen religiösen Zielsetzungen wie dem Bau theologischer Schulen (Yücekök 1977: 131ff.). Auch Vereine zum Betreiben ehrenamtlich geführter Korankurse, die nicht an die Diyanet angeschlossen waren, sprossen aus dem Boden. Allerdings konnten ehrenamtliche Korankurse anders als religiöse Vereine schon vor 1946 gegründet werden. Zwischen 1932 und 1949 stieg deren Zahl von 9 Kursen mit 232 Schülern auf 127 Kurse mit 8.706 Schülern (Ozgur 2012: 34ff.). 1951 gab es dann schon 237 und 1968 2.510 Korankurse. Zu den ehrenamtlichen Kursen kamen 954 Kurse der Diyanet hinzu, die etwa 40.000 Schüler und Schülerinnen unterrichteten. Eine weitere statistische Angabe lässt eine Gewichtung zu: Der Anteil von Vereinen mit religiösen Zielsetzungen an allen neu gegründeten Vereinen stieg zwischen 1946 und 1959 von 1,3 auf 31,9 % und stabilisierte sich danach bei etwa 28 % bis ins Jahr 1968 (Yücekök 1977: 131ff.). Die Zahlen sind beeindruckend, insbesondere weil die Kosten für den Bau der Moscheen, der Schulen und das Betreiben ehrenamtlicher Kurse hauptsächlich durch private Spenden gedeckt wurden. Sie zeigen den Beginn des Wiederaufbaus der religiösen Struktur an, durch den die materiellen Reproduktionsmöglichkeiten der Theologen sukzessive ausgebaut wurden.

Die einzige auffindbare Studie, die eine differenzierte Untersuchung der Ver- eine vornimmt, liefert eine Vorschau auf die islamistische Bewegung der Folgezeit, indem sie exemplarisch zum Vorschein bringt, dass die soziale Trägerschaft sich hauptsächlich aus drei Gruppen zusammensetzte (Yücekök 1977). In einem städtischen Gebiet initiierten überwiegend Kleinhändler und Handwerker die Gründung, in ländlichen Gebieten waren es hauptsächlich Kleinbauern. In beiden Gebieten befanden sich als dritte Gruppe unter den Gründern ausgebildete Theologen, die teils zu der kleineren Gruppe von Beamten gehörten (ebd.: 211ff.). Aus der Zusammensetzung lässt sich schließen, dass die unmittelbare Klassenbasis der religiösen Struktur im Aufbau in den 1950er und 1960er Jahren aus dem Kleinbürgertum und der kleinen Bourgeoisie hervorging. Nach Yücekök war dies ein Teil des Kleinbürgertums, das zu den »Verlierern« (1977: 80) der kapitalistischen Umwälzung gehörte, die sie mit den Institutionen der laizistischen Republik und dem Westen gleichsetzten. Seine Befragung der Vereinsgründer ergab in Übereinstimmung mit den Kernthesen des konservativen Islamismus, dass 70 Prozent die Aufhebung des »Religionsstaats« mit Gründung der Republik als einen großen Fehler ansahen und der Nachahmung des Westens und dem Sittenverfall die Schuld an den größten Übeln der Gesellschaft gaben.

Yücekök führt an, dass das Kleinbürgertum aufgrund der beschleunigten kapitalistischen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg einem Konkurrenzdruck ausgesetzt gewesen war, angesichts dessen zumindest ein Teil das »Alte« herbeisehnte (1977: 102). Boratav stellt fest, dass das Kleinbürgertum in der gleichen Phase expandierte, insgesamt von der kapitalistischen Entwicklung profitierte (1987: 77ff.). Beide Feststellungen – zunehmender Konkurrenzdruck und Expansion – schließen sich nicht unbedingt gegenseitig aus. Wenn aber das Kleinbürgertum als »Verliererin« bezeichnet wird, wie von Yücekök, überdeckt dies seine gesellschaftliche Stellung und politische Positionierung. Nachvollziehbar ist, dass sich das Kleinbürgertum durch Liberalisierungen politisch in Parteien und zivilgesellschaftlich in Vereinen reorganisieren konnte. Das »Alte« war nicht mehr antikapitalistisch oder feudale artikuliert: Auch die Grundlage der kleinbürgerlichen Reproduktion bestand in der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Akkumulation. Das ausgeprägte antikommunistische Element im konservativen Islamismus, der auch in den Vereinen zum Tragen kam, bringt zum Ausdruck, dass es sich gegenüber den subalternen Klassen auf der Seite des Großgrundbesitzes und der Handelsbourgeoisie positionierte, die sich vorwiegend in der DP organisierten.

Resümierend lässt sich festhalten, dass sich die islamistische Bewegung ab den 1950er Jahren auf den Großgrundbesitz und die Handelsbourgeoisie stützen konnte, während sie zugleich im Kleinbürgertum Wurzeln schlug und über Vereine eine rapide anwachsende intellektuelle Schicht ausbildete, die fortan das türkisch-islamische Hegemonieprojekt weiterentwickeln sollte.

5.3 Verselbständigung: Formierung der islamistischen Bewegung und ihre Abspaltung als eigenständige Partei

Ab den 1950er Jahren erreichte die Ausdifferenzierung der Bourgeoisie eine neue Schwelle. Lange Zeit bildeten die kapitalistischen Großgrundbesitzer und die Handelsbourgeoisie die dominanten Fraktionen der besitzenden Klassen. Mit der Entwicklung der industriellen Produktion gewann die Industriebourgeoisie an Gewicht. Sie bildete sehr rasch monopolistische Strukturen aus und brachte ihre Interessen erfolgreich voran.²⁰ Verschiedene Autoren bringen vor, dass der Konkurrenzdruck, den kleinere Produzenten in der Landwirtschaft und im produzierenden Gewerbe durch die Industriebourgeoisie spürten, die Suche nach einer eigenständigen politischen Repräsentation auslöste, die sich durch eine Abspaltung von der konservativen Partei AP bildete, die wiederum auf die DP gefolgt war (Buğra 1998; Gülalp 1999; Keyder 1987; Yücekök 1977). Mit der Abspaltung eines Flügels der kleineren Unternehmer nahm der Islamismus die Form einer eigenständigen sozialen Bewegung an, die sich wenig später auch parteiförmig organisierte. Aufgrund der eigenständigen parteiförmigen Organisation wird insbesondere in der historisch-materialistischen Literatur ab diesem Zeitpunkt der Begriff politischer Islam verwendet. Die Tatsache der parteiförmigen Organisation sollte jedoch nicht verdecken, dass der Islam – genauer formuliert eine sunnitisch geprägte Auslegung – auch zuvor schon politisch artikuliert war.

Der Abspaltung von der AP ging ein Konflikt über die Ausrichtung der Wirtschaftspolitik und die Verteilung öffentlicher Subventionen voraus, worin die Größe der Unternehmen eine wichtige Rolle spielte. Konkreter Austragungsort des Konflikts war der zur damaligen Zeit wichtigste Unternehmerverband, die Kammern- und Börsenunion der Türkei (TOBB). Vorsitzender des Verbands war der Ingenieur Necmettin Erbakan, der kleineren Unternehmen, die eine Stimmenmehrheit stellten, eine für sie günstigere Verteilung staatlicher Subventionen versprach, wogegen die größeren Unternehmen opponierten. Auf Betreiben der Handelskammern von Istanbul und Izmir, in denen die großen Unternehmen dominierten, wurde Erbakan 1969 von der AP-Regierung abgesetzt. Die Rolle der AP bei diesem Vorgang widerlegt die in den 2000er Jahren prominent gewordene

20 Die Organisation der großen Unternehmen der Türkei in Form von Holdings oder Konglomeraten, die auf den Feldern der Produktion, des Handels und der Finanzen gleichermaßen aktiv sind, ermöglicht ihnen, produktives Kapital und Geldkapital innerhalb der gleichen Organisationsstruktur zu halten. Sie können dadurch stärkere Kontrolle über die verschiedenen Formen des Mehrwerts (Zins, Profit, Handelsgewinne) ausüben und einen größeren Mehrwert abschöpfen. Manche Autoren verwenden den Begriff Finanzkapital für die Holdings, andere Autoren nennen sie großes Kapital, große Bourgeoisie oder einfach nur Monopole, da sie jeweils bestimmte Bereiche der Produktion dominieren (Ercan 2002; Öztürk 2010 und 2015).

staatszentristische These, wonach die großen Unternehmen traditionell durch die CHP vertreten worden seien. Die großen Unternehmen hatten sich in den 1960er Jahren unter den Regierungen der AP *und* der CHP etabliert.

Der Konflikt forcierte die Abspaltung des politischen Islam als eigenständige Partei. Der Parteibildung ging zunächst jedoch die Formierung der Milli Görüş Bewegung (Nationale Sicht), ebenfalls unter der Führung von Erbakan, ab Mitte der 1960er Jahre voraus. Mit der Milli Görüş Bewegung nahm der affirmative Bezug auf das Osmanische Reich und die sunnitische Auslegung des Islam in Verbindung mit dem Kleinbürgertum und der kleinen Bourgeoisie einen programmatischen Charakter an. Erbakan, der sich bei der AP vergeblich für eine Nominierung bei den Parlamentswahlen beworben hatte und zugleich seines Postens als Vorsitzender der TOBB enthoben worden war, trat schließlich als unabhängiger Kandidat an. Er wurde 1969 mit Unterstützung der Händler und Gewerbetreibenden der mittelanatolischen Stadt Konya, die sich nachfolgend zu einer Hochburg des politischen Islam entwickeln sollte, als unabhängiger Kandidat ins Parlament gewählt. Die 1970 aus der Milli Görüş Bewegung hervorgegangene erste eigenständige Partei des politischen Islam in der Türkei war die Nationale Ordnungspartei (MNP), die von Politikern gegründet wurde, die zuvor hauptsächlich in der AP aktiv gewesen waren (Akpınar/Araman 2011: 84). Sie stellte einen Zusammenschluss kleinerer Gewerbetreibender, Händler und Agrarier dar, die Korruption, Habgier und Sittenverfall anprangerten, die sie durch die richtige ethische Haltung, gewonnen aus der Religion, zu reparieren versprochen. Die MNP rückte die Wiedereinführung der sunnitischen Institutionen des Osmanischen Reichs ins Zentrum ihres Programms (Yücekök 1977: 101f.). Kleinere Kapitalbesitzer, die später als »anatolische Bourgeoisie« bezeichnet werden sollten, adaptierten einen Diskurs, durch den sie sich in eine Reihe mit den unter einem zunehmenden Proletarisierungsdruck stehenden kleinbäuerlichen Produzenten und ihren eigenen Arbeitern stellten, die schweren Ausbeutungsbedingungen zu sehr geringen Löhnen ausgesetzt waren.

Infolge einer neuerlichen militärischen Intervention im Jahr 1971, die sich in erster Linie gegen die erstarkende Arbeiterbewegung richtete, wurde die MNP wegen Aktivitäten gegen die Laizität verboten. Dennoch ebnete die Intervention dem türkisch-islamischen Hegemonieprojekt den Weg (Ulus 2011: 16). Mit der Intervention wurde ein fünfjähriges politisches Betätigungsverbot für Mitglieder verbotener Parteien verhängt, das für Politiker der sozialistischen Arbeiterpartei der Türkei (TİP) umgesetzt, für Politiker der MNP aber umgangen wurde. Im direkten Anschluss an die MNP wurde mit gleichem Personal und programmatischer Ausrichtung die Nationale Heilspartei (MSP) gegründet, die Kundgebungen veranstaltete, auf denen zum Dschihad aufgerufen und die Einführung der Scharia propagiert wurde. Die 1971er Intervention leitete eine massive Förderung sunnitisch-islamistischer und türkistischer Kräfte ein, die para-militärische Einheiten bildeten, die mit dem Militär und der Polizei kooperierten, aus denen linke und

links-kemalistische Kräfte schrittweise entfernt wurden. Gegen die Arbeiter- und Studentenbewegung sowie gegen AlevitInnen wurde in den 1970ern eine »Bürgerkriegsstrategie« (Çağlar 2003: 188) verfolgt, die hauptsächlich von Kräften ausgeführt wurde, die mit der Partei der Nationalistischen Bewegung (MHP) assoziiert waren und Rückendeckung aus den Sicherheitsapparaten erhielten. Politisch getragen wurde die »Bürgerkriegsstrategie« aber von den Regierungen der sogenannten Nationalistischen Front, die von der konservativen AP, der türkistisch-islamistischen MHP und der islamistischen MSP gemeinsam gebildet wurden (Ozan 2015: 724ff.).²¹

Während die MSP die Förderung der Industrialisierung zugunsten kleinerer Kapitalbesitzer forderte und gegen die etablierten Großunternehmen agitierte, die sie als Teil einer »westlich-jüdischen Allianz« anklagte, hatte die 1971er Intervention Bedingungen geschaffen, die für alle Kapitalfraktionen Vorteile boten. Die in den 1960ern angestiegenen Reallöhne wurden gesenkt, das links-kemalistische Personal wurde sukzessive aus der Bürokratie entfernt, sozialdemokratische und sozialistische Bewegungen, die parallel zur globalen Konjunktur sich ab Mitte der 1960er Jahre in einem starken Aufwind befanden, wurden einer massiven Repression ausgesetzt (vgl. Alpkaya 2001; Boratav 1987: 100ff.). Dennoch wurde die linke Bewegung über die gesamten 1970er Jahre stärker. Sie war in der Industriearbeiterschaft verankert, die kämpferische Gewerkschaften wie die DİSK²² hervorbrachte, deren Mitgliederzahlen von 30.000 im Jahr 1967 auf 700.000 im Jahr 1980 anwuchs, umfasste die Bauernschaft und das Kleinbürgertum, was nicht zuletzt in der Bildung der linken Lehrerergewerkschaft TÖB-DER²³ mit 200.000 Mitgliedern und der Formierung einer studentischen Linken zum Ausdruck kam (Çağlar 2003: 189).

Unter dem Druck der sozialistischen Bewegung wurde ein sozialdemokratischer und links-reformerischer Flügel in der CHP gestärkt, der sogar die Frage einer Agrarreform zugunsten von Kleinbauern nach 1940 ein zweites Mal auf die politische Agenda rückte. Bis zur Linkswende in den 1970ern gehörten industriell unterentwickelte Regionen des Landes zu den politischen Hochburgen der CHP. In den 1970ern stieg die CHP auch in den Gecekondu, den durch Binnenmigration rapide angewachsenen Arbeitervierteln in den industriell entwickelten Großstädten, zur stärksten Kraft auf (Ahmad 1993: 160). Beide Umstände – zunächst die Verankerung der CHP in unterentwickelten Regionen, dann ihr Stimmengewinn unter

21 Gegen Ende der 1970er Jahre häuften sich die Anschläge auf sozialistische und links-kemalistische Akteure. Zwar gab es auch linke militante Gruppen, die auf die »Bürgerkriegsstrategie« mit gleichen Mitteln antworteten, Gegenanschläge verübten, sich teils auch gegenseitig bekämpften. Das Ausmaß des rechten Terrors überschritt jedoch die von links ausgehende Gewalt und die antifaschistische Gegenwehr um ein vielfaches, die rechten Kräfte waren militärisch gesehen überlegen und besser ausgestattet (Çağlar 2003: 190).

22 Konföderation Revolutionärer Arbeitergewerkschaften der Türkei.

23 Verein für den Zusammenschluss und die Solidarität aller Lehrer.

den BinnenmigrantInnen – entkräften die These, wonach die bäuerliche Lebensweise beziehungsweise die soziale Entwurzelung aus der bäuerlichen Lebensweise – die Konfrontation der »Tradition« oder der »schwarzen Türken« mit der »Moderne« oder den »weißen Türken« – ausschlaggebend für die Hinwendung der in die Städte migrierenden Bevölkerung zum Konservatismus und späteren Islamismus waren (Göle 2004; White 2008: 361f.). Sie stützen vielmehr das Argument, dass sozio-politische Blöcke nicht als Ausdruck einer kulturellen Statik oder Reaktion begriffen werden sollten, sondern als (immer vorläufiges) Ergebnis eines Hegemoniebildungsprozesses. In der starken politischen Polarisierung der 1970er bildete die sozialdemokratische Perspektive – mit den zahlreichen sozialistischen Initiativen interagierend – einen große Teile der Werkstätigen überzeugenden Gegenpol zu den kulturkämpferischen Strategien der Hegemoniebildung (Ozan 2015: 676ff.).

Vor diesem Hintergrund ist eine Differenzierung bezüglich der kemalistischen Bewegung vorzunehmen. Die Bewegung brachte im Laufe der Zeit unterschiedliche Flügel hervor, die etwas schematisch in links und rechts unterteilt werden können. Der eher linke Flügel war an der Philosophie der Aufklärung und einem bürgerlichen Entwicklungsprogramm orientiert, das sozialistische und sozialdemokratische Elemente aufnahm und einen institutionalisierten Kompromiss zwischen den Klassen herzustellen suchte. Er bildete anti-imperialistische Auffassungen aus, konnte kulturelle Differenz zulassen und neigte zur Aktivierung einer kritischen Massenbasis. Der eher rechte, sich mit der türkistischen Bewegung überschneidende und über die gesamte Zeit betrachtet dominante Flügel geriet in den 1970ern in die Defensive. Er war wesentlich pragmatischer an der Förderung der privaten Kapitalakkumulation zugunsten der Monopolbildung ausgerichtet, strebte eine kulturelle Homogenisierung der Bevölkerung an, betrieb einen Personenkult um Atatürk, beargwöhnte die subalternen Klassen und setzte auf autoritäre, gewaltförmige Lösungen.

Nachdem das politische Feld, in dem sich die islamistische Bewegung formierte, skizziert worden ist, kann nun auf deren Entwicklung zurückgekommen werden. Der politische Islam führte in den 1970er Jahren die schon bei der Wahl des noch parteilosen Erbakan lancierte Kampagne, wonach alle anderen Parteien unecht, nicht-national seien, weiter. Ein zentraler Slogan der Milli Görüş Bewegung in den frühen 1970ern lautete, dass materieller Fortschritt durch ideelle Entwicklung zu erreichen sei. Die Bewegung behauptete einen kausalen Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Unterentwicklung und dem Verfall moralisch-ethischer Werte unter dem Einfluss »fremder« Ideen aus dem Westen. Das Auseinanderklaffen zwischen Staat, der eine westlich-säkulare Kultur adaptiert habe, und Volk, das im Islam verwurzelt sei, wurde beklagt und die Idee vorgebracht, dass die Wiederbelebung der authentischen Kultur des Landes, die in einer islamischen Tradition bestehen sollte, den Verfall aufhalten und den materiellen Entwicklungsrückstand aufholen werde. Von Anbeginn war diese Vorstellung mit Großmachtambitionen

und einer nationalistischen Geschichtsauffassung verbunden. Die Bewegung trat als Begründerin einer wiedererstarkten Türkei auf und drückte diese Vision mit dem Slogan »Von Neuem Große Türkei« (»Yeniden Büyük Türkiye«) aus. Das Osmanische Reich bildete den historischen Bezugspunkt, an dessen Stärke angeknüpft, die mit seinem Zusammenbruch verlorene Einheit von Staat und Volk wiederhergestellt, damit die Führung der »islamischen Welt« übernommen werden sollte (vgl. Toprak 2005; Yavuz 2005).

Der sich abspaltenden Bourgeoisie ging es jedoch nicht nur um den Erhalt einer gesellschaftlichen Position, sondern auch um einen größeren Anteil am gesellschaftlichen Mehrwert. Dieser Zusammenhang drückte sich in den 1970ern in der Artikulation einer spezifischen Wachstumsstrategie aus, die zum zentralen Programmpunkt der MSP wurde. Sie bestand in der Forderung einer staatlich geförderten Entwicklung der Schwerindustrie. Die Idee einer Förderung der Schwerindustrie war keine türkische Besonderheit, sie wurde zu dieser Zeit in vielen Ländern der kapitalistischen Peripherie diskutiert. Die Grundidee war, kleine Kapitaleigner zu Anteilshaltern staatlich geförderter Gesellschaften zu machen, wodurch ihnen ein Entwicklungssprung ermöglicht werden sollte. Mit anderen Worten, die MSP wurde zur nationalen Trägerin einer international bestehenden Bewegung aufholender Entwicklung (Gülalp 1999). Die MSP nahm 1973 und 1977 an Parlamentswahlen teil, bei denen sie zuerst 11,8 dann 8,5 Prozent erzielte und dabei in den östlichen Provinzen am erfolgreichsten war. Der Erfolg in den östlichen Provinzen, die wirtschaftlich gesehen unterentwickelt waren, zeigt ebenfalls die Anbindung der Bewegung an die kleine Bourgeoisie an, die ihre Stellung im kapitalistischen Wettbewerb zu verbessern suchte.

Bemerkenswert ist, dass bei den Parlamentswahlen von 1977 57 % der Bewerber für eine MSP-Kandidatur einen religiösen beruflichen Hintergrund aufwiesen, gefolgt von Industriellen (18 %) und Ingenieuren (17 %). Unterstützt wurde die Partei von verschiedenen religiösen Orden der Nakschibendi, Nurcu und Kadiri. Auf das Wirken der Orden (Gemeinschaften) wird an späterer Stelle ausführlicher eingegangen. An dieser Stelle sei bemerkt, dass über ihre damalige Funktionsweise und tatsächliche Verbreitung nicht viel bekannt ist. Im Zusammenhang mit der Entwicklung der islamistischen Partei traten sie als informelle Zusammenschlüsse von Kleinaktionären in Erscheinung. Mehmet Zahid Kotku, ein Nakschibendi Scheich, der in der Literatur als Mentor von Erbakan auftaucht, führte eine lokale Zelle des Ordens an, dessen Mitglieder Anteile an einer Fabrik besaßen, in der Necmettin Erbakan als Manager angestellt war (Akpınar/Araman 2011: 84ff.; Özgür 2012: 118f.). Das Beispiel gibt den Hinweis, dass die Orden sich den kapitalistischen Gegebenheiten schon in den 1960ern angepasst hatten. Tauchten sie im Osmanischen Reich im Zusammenhang mit Grundbesitz auf, waren sie in der Republik in Konkordanz zur Umwälzung der Produktionsweise in den Betrieb kleinkapitalistischer Unternehmen involviert. Wenngleich aus den wenigen journalistischen

Recherchen nicht hervorgeht, in welchem Umfang sich dieses Engagement bewegte, können die Träger dieser Aktivitäten als Element des Machtblocks bestimmt werden, das sich mit Gründung der Milli Görüş Parteien politisch eigenständig machte (vgl. Doğan 2009a). Die starke Repräsentation von Theologen in der MSP und die Assoziation mit den Orden zeigen ein verstärktes Wirken von religiösen Intellektuellen an, für die die politische Partei – neben den Vereinen zum Aufbau einer religiösen Infrastruktur, die im vorangegangenen Abschnitt vorgestellt wurden – zu einer wesentlichen Wirkungsstätte wurde.

5.4 Vorrücken ins ideologische Zentrum: Der 1980er Putsch und die Entwicklung einer programmatischen Ökonomie

Ihren dritten historischen Entwicklungsschritt machte die islamistische Bewegung mit dem 1980er Putsch. Im konservativ-islamischen Narrativ der 2000er Jahre taucht der Putsch in der Regel als negativer Bezugspunkt auf. Einer meiner Interviewpartner im Jahr 2009 aus der AKP beschrieb die Kräfteverhältnisse folgendermaßen:

H: Die größte Hürde vor der Demokratie in der Türkei ist das Militär. Wegen der Fehler, die in der Vergangenheit gemacht wurden, glaubte ich nicht daran, dass mit der Demokratie etwas erreicht werden könnte. Obwohl wir politisch eine Regierung stellen, obwohl das Volk uns wählt, kommt einer, zieht uns eins über die Rübe und stürzt uns. Das haben wir 60, 71, 80 und 97 im 28. Februar-Prozess erlebt. Das hat uns immer fern gehalten von der Politik, auf diese Weise konnten wir nichts erreichen. Bis Tayyip Erdoğan uns die Idee vermittelte, dass wirklich etwas verändert werden kann.

I²⁴: Wen meinst du mit wir?

H: Damit meine ich uns als Volk, wir Menschen.

Das Memorandum der Militärführung und das eingeleitete Verbotverfahren gegen die AKP (vgl. S. 40f.), sowie eine rechts-kemalistische Mobilisierung, die das Militär als eine zuverlässige Bastion gegen den Islamismus kennzeichnete, verstärkten die Wahrnehmung, dass es einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Militär und der AKP gab, die mein Interviewpartner im vorliegenden Ausschnitt mit dem Volk gleichsetzte. Obwohl sich die antagonistischen Lager – die Kemalisten auf der einen und die Islamisten auf der anderen Seite – einig über die Stellung des Militärs waren, allerdings mit gegensätzlichen Wertungen, handelte es sich um eine der größten Täuschungen in der politischen Geschichte der Tür-

24 Mit dem Kürzel »I« wird bei Interview- und Gesprächsausschnitten im gesamten Buch der Autor gekennzeichnet.

kei, die mit einem staatszentristischen Begriffsapparat einherging, durch den das Militär außerhalb gesellschaftlicher Kräftekonstellationen platziert wurde.

Die 1970er Jahre waren durch eine sich zuspitzende Hegemoniekrise gekennzeichnet. Wie dargestellt, umschloss der Kompromiss zwischen der Industriearbeiterschaft und den öffentlichen Angestellten mit der Industriebourgeoisie zu Beginn der 1960er Jahre eine Reihe bürgerlicher Freiheiten und sozialdemokratischer Rechte. Eingebettet in und beeinflusst durch den globalen Aufwind für linke Bewegungen entwickelte die Aktionsbereitschaft organisierter ArbeiterInnen eine Dynamik, die alsbald den sozialdemokratischen Kompromissrahmen sprengte. Die Abhängigkeit der ökonomischen Entwicklung von Importgütern – technologischer Input, Investitionsgüter und Rohstoffe –, der Devisenmangel und der Griff nach internationalen Krediten sowie die trotz militärischer Intervention von 1971 weiterhin starke Arbeiterbewegung, die höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen erstritt, hatten das importsostituierende Entwicklungsmodell schon Mitte der 1970er Jahre in eine Krise gebracht (Ercan 2002). Die Fragmentierung der rechten Parteienlandschaft als Ausdruck unterschiedlicher Akkumulationsstrategien verschiedener Kapitalfraktionen vertiefte die Hegemoniekrise. Sie erschwerte die politische Kompromissfindung innerhalb des bürgerlichen Machtblocks erheblich. Vor diesem Hintergrund wurde der Ruf aus der Bourgeoisie nach dem Militär zur nachhaltigen Zerschlagung der Arbeiterbewegung und mit ihr der linken Bewegung sukzessive lauter. Schließlich provozierte das an eine strukturell bedingte Grenze stoßende Akkumulationsmodell eine Schuldenkrise, durch die der IWF auf den Plan gerufen wurde, mit dem im Januar 1980 ein Strukturanpassungsprogramm vereinbart wurde. Gegen den massiven Widerstand aus der Industriearbeiterschaft, Teilen des Kleinbürgertums und der Kleinbauern putschte das Militär im September 1980 zur Durchsetzung dieses Programms, das der gesamten Bourgeoisie Vorteile auf Kosten sozialer Errungenschaften der subalternen Klassen zusicherte (Boratav 2005: 73; Ozan 2012). Die unter der faktischen Führung von Turgut Özal vom Militär eingesetzte Regierung vereinte die wesentlichen Stoßrichtungen des Putschs zur Überwindung der Hegemoniekrise: Neoliberalisierung, Islamisierung und Behebung der Fragmentierung der Rechten (Ahmad 1993: 182; Akça 2014: 14ff.; Yalman 2009: 235ff.).²⁵

25 Özal verlangte fünf Jahre freie Hand, um die Wirtschaft zu »stabilisieren«, also putschte das Militär und bereinigte den politischen Flur (Ahmad 1993: 178). Özal stand in enger Verbindung sowohl mit der islamistischen Partei MSP und dem Nakschibendi-Orden als auch mit der Weltbank, den Monopolen sowie dem Arbeitgeberverband der Metallindustrie, deren Fabriken über Jahre von Streiks betroffen waren. Eine der ersten Entscheidungen, die nach dem Übergang in eine zivile Regierung 1983 getroffen wurde, war die Öffnung des Bankensektors für sogenanntes islamisches Kapital aus Saudi-Arabien, bei dessen Management der Bruder von Turgut Özal eine prominente Rolle spielte.

Der Aufbau neuer Produktionssektoren und -kapazitäten, gekennzeichnet durch die importsubstituierende Entwicklungspolitik, rückte zugunsten einer tieferen Integration in den Weltmarkt und einer schrittweisen Finanzialisierung in den Hintergrund. Massive Lohnkürzungen, Streichung von Subventionen insbesondere in der Landwirtschaft und die Ausrichtung der Produktion am Export bildeten die erste Phase der Neoliberalisierung, mit der eine stärkere Öffnung des nationalen Marktes für Importgüter und internationales Kapital, das infolge der Überakkumulationskrise in den kapitalistischen Zentren neue Verwertungsfelder suchte, erzielt wurde (Sönmez, S. 2009). Um der türkischen Bourgeoisie bei gleichzeitiger Liberalisierung und Deregulierung von Handel und Investitionen eine konkurrenzfähige Stellung zu erhalten, wurde der fabrikzentrierte Kompromiss zwischen der Industriearbeiterschaft und den großen Fabrikanten, in den auch die Angestellten im öffentlichen Dienst und die freien Berufe eingebunden waren, aufgekündigt. Die radikale Kürzung von Löhnen und Gehältern bewirkte, dass deren Anteil am Bruttosozialprodukt zwischen 1979 und 1988 von 33 auf 14 Prozent sank (Çağlar 2003: 193). Im selben Zeitraum fiel der Reallohn um 32 Prozent (Boratav 2003: 164). Linke Gewerkschaften blieben bis Ende der 1980er verboten, gewerkschaftliche Organisation wurde durch restriktive Hürden nachhaltig erschwert. Die Streichung von landwirtschaftlichen Subventionen und die fortschreitende Mechanisierung der Landwirtschaft verstärkte die Migration in die urbanen Zentren, die Migranten und Migrantinnen wurden allerdings nur noch in Teilen von den Fabriken absorbiert. Zusammen mit der Deregulierung von Arbeitsverhältnissen wurde nahezu die Hälfte der Werkstätigen dauerhaft in informelle Beschäftigungsformen gedrängt. Die massive Expansion prekärer und informeller Beschäftigungsformen untergrub die Organisationsmacht der in der Massenfabrik verankerten Gewerkschaften zusätzlich.²⁶

Der 1980er Putsch beendete und vollendete zugleich die von konservativen, türkistischen und islamistischen Kräften getragene »Bürgerkriegsstrategie« der 1970er Jahre, indem er die linke Arbeiter- und Studentenbewegung nachhaltig zerschlug.²⁷ Tuğal gibt in seiner Studie (2009: 81ff.) über den Bezirk Sultanbeyli in Istanbul detailliert wieder, wie das politische Vakuum, das durch die Zerschlagung

26 Informelle Arbeit ist arbeits- und sozialrechtlich ungeschützt, sie ist nicht staatlich reguliert und registriert. Der Anteil informeller Arbeitskräfte an der Gesamtzahl der Beschäftigten lag nach Angaben der türkischen Statistikbehörde in den 1990er Jahren bei bis zu 50 % und im Jahr 2016 bei etwa 33 % (Turkish Statistical Institute: Results of Household Labour Force Survey – tuik.gov.tr).

27 Das Ausmaß dieser Zerschlagung war immens. Innerhalb eines Jahres wurden mehr als 100.000 Verhaftungen, in Folge des Putschs insgesamt 650.000 Festnahmen durchgeführt. 30.000 Richter, Staatsanwälte, Polizisten und Lehrer wurden entlassen, 14.000 Personen aus politischen Gründen ausgebürgert, alle Parteien, 23.000 Vereine, Studentenorganisationen, oppositionelle Gewerkschaften, Zeitungen und Zeitschriften verboten (Çağlar 2003: 30).

der Linken entstand, von der islamistischen Bewegung gefüllt wurde.²⁸ Doch trotz enormer Durchschlagkraft des Putsches erfolgte die Auflösung des sozialdemokratischen Kompromisses nicht auf allen Ebenen zeitgleich. Auf der Ebene der Kommunen kam es gegen Ende 1980er Jahre auch in mittel- und ostanatolischen Städten sowie in den großen Metropolen auf der Basis eines Bündnisses zwischen der formellen Arbeiterschaft, Angestellten und Teilen des Kleinbürgertums zu einem Wiederaufleben sozialdemokratischer Regierungen, die von der 1985 gegründeten SHP (Sozialdemokratische Populistische Partei) gebildet wurden. Die Sozialdemokraten machten Versprechen wie demokratische Bürgerbeteiligung, Ausbau kommunaler Dienstleistungen, Verbesserung der Reproduktionsbedingungen auch für die informelle Arbeiterschaft, die sie nicht einlösten. Stattdessen blähten sie das kommunale Personal auf, wurden in Korruptionsskandale verstrickt, verschuldeten die Kommunen mit Großprojekten und brachen schließlich unter dem Druck der ökonomischen Krise von 1994 zusammen (Doğan 2004 u. 2007). Die erheblich geschwächte SHP, die auch an einer nationalen Regierung beteiligt gewesen war, die nach jeder Krise neue Austeritätsmaßnahmen beschlossen, schloss sich 1995 der erst wieder gegründeten CHP an.²⁹

Auf die nicht eingelösten sozialdemokratischen Versprechen folgten ab 1994 Wahlsiege der RP (Wohlfahrtspartei), der damaligen islamistischen Partei, deren Personal bis in die Gegenwart in der AKP organisiert ist und seitdem vielerorts mit 50-70 Prozent Zustimmung durchgehend regiert. Die RP war 1982, nach einer zweijährigen Unterbrechung parteiförmiger Organisation aufgrund eines allgemeinen Verbots politischer Parteien nach dem Putsch, gegründet worden. Mit ihrer Gründung setzte der Aufstieg des politischen Islam von einer Splitterpartei des konservativen Spektrums zu einer Massenpartei ein, deren Wahlerfolge sich von mittelanatolischen Städten schrittweise in die westlichen Metropolen ausdehnten. Den politischen Erfolgen lagen die wirtschaftspolitischen Maßnahmen im Rahmen des Putschs zugrunde. Die Senkung der Reallöhne und die langfristige Unterbindung einer selbständigen Organisation der Arbeiterschaft zur Gewährleistung der internationalen Konkurrenzfähigkeit türkischer Firmen in einem liberalisierten Umfeld waren begleitet von der Verlagerung arbeitsintensiver Produktion in die inneren Peripherien der Türkei.³⁰ Eine messbare Folge dieser Politik war die

28 Die Zerschlagung der Linken verhalf den Islamisten in vielen Bereichen zum Durchbruch, so auch in der gewerkschaftlichen Organisation. Entsprechend begrüßte der islamistische Gewerkschaftsdachverband HAK-İŞ so wie viele andere islamistische Akteure den Putsch.

29 Die führende links-kemalistische Partei der 1990er war allerdings die vom ehemaligen CHP-Vorsitzenden Bülent Ecevit geleitete DSP. Die CHP blieb in den 1990ern marginal.

30 Eingebettet war diese Entwicklung in globale Bewegungen des Kapitals. Internationale operierende Firmen reagierten auf zunehmende Arbeitskämpfe und fallende Profitraten in den 1970ern mit flexibilisierten Produktionsmethoden. Basierend auf Auftragsfertigung und Outsourcing wurden globale Produktionsketten reorganisiert, die Kostensenkungen ermög-

Neugründung von Industriezonen, in denen tausende kleine und mittelständige Betriebe zusammengefasst wurden. Zwischen 1987 und 1996 entstanden 30 neue Industriezonen in verschiedenen Provinzen, während es davor lediglich sechs gab (Akpinar/Araman 2011). In diesem Zusammenhang stehen das Wachstum und die Entstehung von Firmen, die mit der Bezeichnung »anatolische Bourgeoisie« versehen wurden (vgl. Sönmez, M. 2009: 180ff.). Sie profitierten von der Verlagerung arbeitsintensiver Produktion in die inländische Peripherie und konnten auf relativ billige und wenig organisierte Arbeitskräfte zugreifen. Insbesondere bei Unternehmen kleiner und mittlerer Größe – mit weniger als 10 respektive bis zu 250 Beschäftigten –, die den größten Anteil an den jungen Unternehmen ausmachten, bildeten sich informelle Beschäftigungsverhältnisse ohne Versicherungsschutz, die Vorenthaltung von Löhnen, kurzfristige Entlassungen und Wiedereinstellungen zur Vermeidung von Dauerbeschäftigung, die mit Rechten wie Abfindungszahlungen verbunden war, als regelhafte Praxis heraus (Özügürü 2008). Die staatliche Förderung von Industriezonen, die von Steuern und Zöllen befreit wurden, kam hinzu. Ein erheblicher Teil der kleinen und mittleren Firmen, die im Textil, Bau- und Nahrungsmittelsektor konzentriert waren, schloss sich 1990 im Verband MÜSİAD zusammen, der fortan das unternehmerische Rückgrat der islamistischen Bewegung bildete.

Parallel zur Entwicklung der kleinindustriellen Bourgeoisie, die politisch von der RP repräsentiert wurde, war die Periode nach 1980 gekennzeichnet durch intensive Bemühungen, einen ethischen Rahmen für die Beziehungen zwischen Unternehmen und Arbeitern zu formulieren. Die RP ergänzte nach 1980 die Ideologie der MSP um das Element der »Gerechten Wirtschaftsordnung«, die einen Dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus propagierte. Eine Arbeitsmoral, die die ArbeiterInnen – dem Vorbild des aufsteigenden Unternehmers gleich – zu Strebbarkeit, Fleiß und Disziplin anhielt, wurde entwickelt. Die sogenannte islamische Ethik basierte auf dem Idealbild eines fleißigen, großzügigen, gerechten, tugendhaften Unternehmer, dem *homo islamicus*, der den egoistischen *homo economicus*, dessen Entstehen im kapitalistischen Westen verortet wurde, ersetzen sollte. Die islamische Ethik wurde als allgemeine Garantin für Gerechtigkeit beworben, die religiöse Identität des Unternehmers für die Verbindlichkeit des Gerechtigkeitsversprechens hochgehalten. Eine gerechte Gesellschaft werde sich durch das Praktizieren des Glaubens von selbst herstellen, so die Behauptung, die sich im

lichten. Die Intensivierung der Konkurrenz zwischen den ArbeiterInnen verschiedener Länder bereitete auch in der Türkei den Weg für die schrittweise Aufkündigung des sozialdemokratisch geprägten Kompromisses. Die Umstellung der industriellen Produktion auf den Export und eine tiefere Eingliederung in globale Produktionsketten waren begleitet von einer schrittweisen Liberalisierung des Waren- und Kapitalverkehrs unter Anleitung des IWF und der Weltbank (Akçay 2012: 147; Sönmez, S. 2009: 41).

Slogan der Milli Görüş Bewegung, »Der Muslim klaut nicht, betrügt nicht und ist gerecht«, niederschlug (Yavuz 2005). Der Verdienst, der von Gott in höchstem Maß wertgeschätzt werde, so eine häufig zitierte (vermeintliche) Aussage Mohammeds, sei der Verdienst, den sich ein Arbeiter durch den Respekt gegenüber seinem Arbeitgeber erwerbe (Buğra 1998: 533).

Die »Gerechte Ordnung« bildete die islamistische Artikulation der Aufkündigung des sozialdemokratischen Kompromisses. An die Stelle formalisierter Rechte wurde das vage Versprechen gesetzt, den Kapitalismus mit der islamischen Moral, die die Grundlage gegenseitigen Vertrauens zwischen Unternehmern und Beschäftigten bilden sollte, zu bändigen. Aus einer hegemonietheoretischen Perspektive stand die »Gerechte Ordnung« für den Schwenk von einem engen wirtschaftspolitischen Programm der Förderung von kleinen Industriellen zu einer »programmatischen Ökonomie«, die die Re-Artikulation von Produktionsweise und Lebensweise unter neoliberalen Bedingungen vorbereitete. Wie sich diese Re-Artikulation in den 1980er und 1990er Jahren entwickelte und sich auf die Beziehungen zwischen den Unternehmern und den ArbeiterInnen auswirkte, habe ich im Kapitel zur Klassenkampfthese auf der Grundlage der Forschungsliteratur zur »anatolischen Bourgeoisie« andiskutiert. Ich werde das Thema in den nächsten Abschnitten wieder aufnehmen und ausführen.

Einzuführen ist an dieser Stelle, dass die ANAP in den 1980er Jahren eine Form des materiellen Kompromisses in den rapide anwachsenden suburbanen Vierteln systematisierte, der der Entwicklung von Klassen eine besondere Dynamik verlieh, die bis in die AKP-Periode weiterwirkte. Die ANAP erließ sogenannte Bauamnestien für die illegalen Wohnviertel (Gecekondü), die von den auf der Suche nach Arbeit in die Städte strömenden BinnenmigrantInnen seit den 1950er Jahren selbsttätig auf Grundstücken errichtet worden waren. Die Gecekondü waren zu einem integralen Bestandteil des importsubstituierenden Entwicklungswegs geworden. Die Kommunen sparten Kosten für die Errichtung von Wohnmöglichkeiten und deren infrastrukturelle Versorgung, die von den BinnenmigrantInnen in selbsttätiger Arbeit übernommen wurden. Die Unternehmer konnten geringe Wohnkosten der ArbeiterInnen bei den Löhnen einsparen, erhielten zugleich Zugriff auf informelle, nicht organisierte Arbeitskräfte, die unter einem starken Existenzdruck standen. Die Gecekondü blieben stark umkämpft, Vertreibungen und der Abriss mühsam errichteter Wohnstätten stellten ihre BewohnerInnen immer wieder von neuem vor Nöte. Nichtsdestotrotz wurden durch Bauamnestien viele bäuerliche BinnenmigrantInnen sukzessive zu Grundstückseigentümern gemacht, von denen einige durch spätere Gentrifizierungswellen in die Reihen der besitzenden Klassen aufstiegen. Ihre Grundstücke wurden infolge des anhaltenden Zustroms der Bevölkerung in die Städte teils enorm aufgewertet (Eğilmez 2010: 617ff.). Eine mit diesem Vorgang assoziierte Form des materiellen Kompromisses – die insbesondere in Gang gesetzt wurde, um im Vorfeld von Wahlen für Wählerstimmen zu werben –

bestand darin, die Gecekondu-Viertel schrittweise in die öffentliche Infrastruktur – Wasser- und Stromversorgung, Straßenbau etc. – zu integrieren (Boratav 2003: 153; Eder 2010: 161f.). Dass 1950 noch drei Viertel der Bevölkerung in ländlichen Gebieten lebte, 1980 diese Zahl auf 56 Prozent und 2010 auf 23 Prozent gesunken war, vermittelt einen Eindruck, welches Gewicht diesem informellen Mechanismus zukam beziehungsweise in abgeschwächter Form bis in die AKP-Periode zugekommen ist (Saraçoğlu 2015: 769). Die Bauamnestien und die schrittweise Integration trugen nach dem Putsch von 1980 auch dazu bei, dass sozialistische Initiativen weniger Gehör bei den BewohnerInnen der Gecekondu-Viertel fanden.

Mit dem Putsch von 1980 rückte die Türkisch-Islamische Synthese ins ideologische Zentrum vor und löste schrittweise die Türkische Geschichtstheorie, durch die in den 1920er Jahren das Türkentum als Schmelztiegel bestimmt worden war, als dominante Ideologie ab. Die Junta nahm den Islam in die offizielle Ideologie als konsolidierendes Element auf (Adas 2003: 66f.).³¹ Wie sind vor diesem Hintergrund die fortbestehenden laizistischen Bekenntnisse des Militärs zu begreifen? Die Junta versuchte, größtmögliche Zustimmung zum Putsch herzustellen, und präsentierte sich als überparteilich, im allgemeinen Interesse handelnd. Sie appellierte an alle Kräfte, sich nicht auf der Seite der Linken zu positionieren. Der Appell war auch an das linkskemalistisch-sozialdemokratische und liberale Kleinbürgertum gerichtet. In deren Reihen fand er Anklang, da eine Erholung von der ökonomischen Krise, die in den späten 1970er Jahren Warenknappheit, Hyperinflation und Schwarzmarktbildung hervorgebracht hatte, und ein Ende der bürgerkriegsähnlichen Zustände in Aussicht gestellt wurden. Die Verhaftung einiger militanter Faschisten nach dem Putsch verlieh dieser Aussicht Glaubwürdigkeit. Unterdessen behielt die Junta einen affirmativen Bezug auf Atatürk und die kemalistischen Prinzipien, denen sich erhebliche Teile der Bevölkerung verbunden fühlten. Während der sunnitische Religionsunterricht als Pflichtfach in den Schulen eingeführt und die Türkisch-Islamische Synthese gefördert wurde, wurde zugleich die Popularisierung des Atatürkismus verstärkt.³² Der Personenkult konnte bei oberflächlicher Betrachtung, zusammen mit dem laizistischen Bekenntnis des Militärs, den Eindruck vermitteln, die längst unterhöhlte und weiter erodierende Laizität, auf deren Konstitutionsmerkmale im Zusammenhang mit dem Aufbau der religiösen Infrastruktur noch ausführlicher eingegangen wird, bestehe fort (Özdalga 2006: 559ff.). Auf der anderen Seite war sich die Junta bewusst, dass das primäre Motiv

31 Zu erwähnen sind die mit Koranversen gespickten Reden des Generalstabschefs Kenan Evren, der aus dem Figurenmeer des reaktionären Putschs nur aufgrund seiner Position, nicht jedoch aufgrund irgendeiner besonderen Leistung herausragt (Mertcan 2012: 221).

32 Zwar nimmt die These, die Türken hätten dem Islam am besten gedient, schon 1955 Eingang in Schulbücher, aber erst in den 1980er Jahren wird sie in Schulbüchern massiv aufgebauscht (Copeaux 2000: 61f.).

des Putschs, die Arbeiterbewegung zu zerschlagen und die Kräfteverhältnisse zugunsten der Bourgeoisie zu verschieben, die Integration der türkistischen und islamistischen Kräfte erforderte (vgl. Taşkın 2001: 571). Ihnen war es bereits gelungen, den Einfluss der Linken in den Arbeitervierteln zu begrenzen, und sie vermochten es auch, in diesen Vierteln Zustimmung zum Putsch zu organisieren (Balaban 2013: 46).³³ Die Intellektuellen der Türkisch-Islamischen Synthese kämpften auf der Seite des Militärs gegen die kurdische Bewegung und die Arbeiterbewegung. Sie konnten ihre Vorstellungen von Bildungsreformen und einer kulturellen Restauration ins Zentrum rücken. Der Putsch ist daher auf der politischen Ebene als Ausdruck einer Allianz zwischen rechts-kemalistischen, türkistischen und islamistischen Kräften zu bewerten, die sich schon beim 1971er Eingriff des Militärs angekündigt hatte.

5.4.1 Islamismus und Nationalismus

Die ideologische Artikulation der islamistischen Bewegung verlief nach dem Putsch in Abhängigkeit zum Verlauf des Krieges mit der PKK (Arbeiterpartei Kurdistans), die ab 1984 einen kurdisch-nationalen Befreiungskampf auf der Grundlage sozialistischer Auffassungen einleitete. Nachdem das islamistische Element zunächst ein Übergewicht erhielt, rückte mit der Verschärfung des Krieges in den 1990ern der Türkismus in den Vordergrund. Dass Islam und türkische Nation zusammengehören, gehörte in den 1990ern zum Mantra führender Islamisten. Ahmet Davutoğlu, der später zum Chefideologen der türkischen Außenpolitik unter den AKP-Regierungen wurde, versicherte in Auseinandersetzung mit der rechts-kemalistischen Bewegung, die den nationalistischen Charakter der Islamisten anzweifelte und sie so zu schwächen versuchte, dass Islam und Nation organisch miteinander verbunden seien, dass das Militär die Religion gerade in Kriegszeiten benötige, da der Soldat mit Gebeten in den Krieg geschickt werde (Bora 1998: 132). Den Islam als Vehikel anzusehen, mit dem die Ordnung, die Stabilität und eine harmonische Gesellschaft zementiert werden sollen, bildete auch die Leitidee von Fethullah Gülen, der zu den Gründern der Vereine zur Bekämpfung des Kommunismus gehört und den 1980er Putsch euphorisch begrüßt hatte.³⁴

33 Balaban bezeichnet den 1980er Putsch vor dem Hintergrund dieses Wirkens als Putsch der Faubourgeoisie, die er als Klassenbasis des politischen Islam bestimmt, wie in Kapitel 3.4.4 diskutiert.

34 In der Tradition des Sufismus sich verortend gilt Said Nursi als Begründer der Nurcu-Bewegung, zu der der Gülenismus gehört. Während Nursi noch zwischen negativem (türkistischen, republikanischen) und positivem (islamistischen) Nationalismus unterschied, verschob sich diese Wertung bei Fethullah Gülen zugunsten der Unterstützung des türkischen Konservatismus. Der türkische Muslim ist im Gülenismus ein besonders reiner Muslim, der

In der Diskussion zur Säkularisierungsthese wurde auf der Grundlage von Tuğals Studie erörtert, dass sich in den 1970ern eine islamistische Kritik am Nationalismus entwickelt hatte. Diese Kritik rückte desto stärker in den Hintergrund, je weiter die Wohlfahrtspartei ins politische Zentrum vorrückte, ein Prozess, der sich in den Beobachtungen Tuğals im Sultanbeyli der frühen 2000er anhand der AKP fortgetragen hat. Obgleich der islamistische Internationalismus mit Schlagwörtern wie »Panislamismus« und »Islamische Nation« zum Vokabular der Wohlfahrtspartei (RP) gehörte, blieb diese immer türkeizentriert. Die Türkei wurde imaginiert als einzige potentielle Option der Einheit aller Muslime. Der Internationalismus blieb gefangen in einer politischen Utopie, die die Türkei als aufstrebende Großmacht imaginierte. Der Pan-Islamismus, der sich auf eine transethnische Identität gründet und jeglichen Bezug auf ethnische Identitäten zurückweist, erlangte in der Türkei keine Beständigkeit. Alle relevanten Bewegungen, die über den Islam mobilisierten, wiesen einen nationalistischen Charakter auf. Auch daran zeigt sich, dass der türkische Islamismus in ein Hegemonieprojekt einzubetten ist, dessen ökonomische Basis im Nationalstaat Türkei liegt. Die politische Trägerin des Projekts beherrscht die strategische Ausrichtung des Islamismus, sie ist in der Lage, den transethnischen Moment der Religion zu kontrollieren.

Doch gibt die Beziehung des türkischen Islamismus zum Nationalstaat Anlass, die These zu diskutieren, dass Islamismus als ein post-nationales Phänomen zu begreifen sei (Gülalp 1997). Wird Islamismus als post-nationales Phänomen begriffen, entsteht die sonderbare Diagnose, Bewegungen, die sich maßgeblich auf die Religion berufen und deren Wirken auf die Verbreitung religiöser Praktiken und Weltauffassungen zielt, zu attestieren, dass sie »eigentlich« nicht religiös seien. Die Diagnose resultiert aus der Auffassung, Nationalismus könne sich einzig auf ethnischer Grundlage bilden. Nationalismus als besondere Ideologie zeichnet sich jedoch nicht dadurch aus, dass er sich (ausschließlich) auf Ethnizität gründet, sondern durch die Berufung auf ein Volk oder eine Nation, deren Interessen von politischen Akteuren zu verfolgen sind. Die Berufung auf das Authentische, das Immer-Schon-Vorhandene, das keiner besonderen Begründung bedarf, weil es ganz einfach da ist, und die Sakralisierung nationaler Interessen bilden den ideologischen Grundstoff des Nationalismus, der die Einzigartigkeit und Überlegenheit einer Nation behauptet (vgl. Anderson 1993). Die Konstruktion einer nationalen Identität legt das Fundament für den Nationalismus und für die Formulie-

türkische Staat steht über allem. Die nationalistische und obrigkeitshörige Weltanschauung kommt im missionarischen Eifer und den obersten Prinzipien, dem Staat dienen, Disziplin und Gehorsam – zusammengefasst in der Chiffre »hizmet«, die wörtlich nur »dienen«, im gegebenen Kontext »dem Islam dienen« bedeutet – zum Ausdruck (Bora 1998: 132ff.; Özdalga 2006: 559ff.).

rung nationaler Interessen, die die Interessen von einzelnen Mitgliedern, Klassen oder Gruppen übersteigen. Eine nationale Identität basiert auf der Zuschreibung von bestimmten konstanten und harmonisierenden Eigenschaften an eine Bevölkerung, die Nation oder Volk genannt wird und der ein Besitzanspruch auf ein bestimmtes Territorium zugesprochen wird (Saraçoğlu 2011). Auf einer konkreteren Bestimmungsebene setzt sich eine nationale Identität aus einer Kombination verschiedener, realer und/oder imaginiertes kultureller Elemente zusammen. Islamistische Bewegungen unterscheiden sich von ethnizistischen Bewegungen nicht dadurch, dass sie nicht nationalistisch sind oder sein können, sondern durch die ideologischen Parameter und kulturellen Merkmale, die sie zur Definition der nationalen Identität heranziehen. Sie stellen die Religion als vereinigendes Element in den Mittelpunkt ihrer Definition und nicht die Ethnizität. Nationalismus kann daher als Form begriffen werden, die mit kulturellen Elementen – maßgeblich religiöse und ethnische in der Türkisch-Islamischen Synthese – ihren Inhalt erhält. Der konstruierte Charakter bedingt, dass die Anordnung verändert, Elemente hinzugefügt und entfernt werden können.³⁵

5.4.2 Die 1997er Intervention

Nachdem sich Mitte 1996 eine konservative Koalitionsregierung unter der Führung der islamistischen Wohlfahrtspartei (RP) gebildet hatte, lösten die Islamisten eine Krise innerhalb des bürgerlichen Machtblocks aus. Das Militär ergriff am 28. Februar 1997 über den Nationalen Sicherheitsrat mit Unterstützung verschiedener oppositioneller Parteien und Verbände Maßnahmen, die das Ende der von der RP angeführten Koalitionsregierung bereiteten. Zum ersten Mal in der Beziehungsgeschichte des Militärs mit dem politischen Islam schlug das Pendel für eine länger anhaltende Periode zuungunsten des Letzteren aus. Ein weiteres Mal stellt sich die Frage nach den Gründen für die militärische Intervention.

Als zentrales Motiv für den Eingriff tritt die Zerschlagung von Kapitalgruppen – der sogenannten Anatolischen Holdings – hervor, die in MÜSİAD organisiert waren. Die Holdings hatten sich Wettbewerbsvorteile bei der Kapitalakkumulation durch illegale Methoden erworben, indem sie Devisen im Ausland eingesammelt,

35 Hastings (1997) sieht Nationalismus aus der Religion hervorgehen und verweist auf zentrale Elemente der Religion, die sich im Nationalismus wiederfinden wie Entstehungs- und Bedrohungsmymen, die Herstellung von Einheit quer zu Klassenspaltungen und die Vorstellung von einem auserwählten Volk. Dass sich an verschiedenen Orten verschiedene kirchliche Traditionen entwickelten, verweist darauf, dass die Religion ähnlich wie der Nationalismus der Vereinheitlichung eines bestimmten Raums nach innen durch Abgrenzung nach außen diene, und dass die Religion erst in Bezug zu realen Akteuren Bestandteil einer wirklichen Bewegung wird (vgl. Bora 1998: 97ff.).

in die Türkei geschmuggelt und auf diese Weise einen schnell wachsenden Kapitalstock gebildet hatten, den sie insbesondere durch Produktwerbung mit islamischen Motiven verwerteten. Sie entwickelten sich zu potentiellen Konkurrenten der in TÜSİAD organisierten großen Unternehmen, als sich ihre Chancen, bei öffentlichen Ausschreibungen von Großprojekten an Filetstücke zu gelangen, durch ihre Nähe zur Wohlfahrtspartei erhöhten (Doğan 2009a: 294ff.; Öztürk 2015). Neben dieser entstehenden Konkurrenz sorgte das von der Wohlfahrtspartei offensiv propagierte Projekt, die Türkei zur führenden Kraft sogenannter islamischer Länder zu machen, trotz geringer Aussicht auf Umsetzung für Verunsicherung auf allen Ebenen und spaltete sogar das islamistische Lager. Das Projekt stellte die Eingliederung in die Europäische Union (EU) infrage, mit der Anfang 1996 die Zollunion in Kraft getreten war. Die Eingliederung wurde von den großen Unternehmen betrieben, von vielen kleineren Unternehmen, die die Wohlfahrtspartei unterstützten, jedoch abgelehnt, da sie sich dem Konkurrenzdruck aus der EU nicht gewachsen sahen. Neben diesen politisch artikulierten ökonomischen Friktionen ist umstritten, welcher tatsächliche Stellenwert der von militanten islamistischen Gruppen in den 1990ern ausgehenden Gewalt gegen vorwiegend links-kemalistische und alevitische Gruppen sowie dem wachsenden Konformitätsdruck auf »nicht-islamische« Lebenspraktiken – durch Gendersegregation, Alkoholverbote, Angriffe auf »westlich gekleidete« Frauen und auf republikanische Symbole – beizumessen ist.³⁶ Dieses Motiv tritt nach meiner Einschätzung nur in Kombination mit den beiden ersten als ein tragendes auf. Es wurde vom Militär und dem Unternehmerverband TÜSİAD, der die militärische Intervention maßgeblich unterstützte, aber zum Hauptmotiv erkoren, da es die Mobilisierung gesellschaftlicher Unterstützung für die Intervention ermöglichte. Obwohl die Wohlfahrtspartei darauf bedacht war, keine offene islamistische Agenda zu propagieren, hielten sich etliche prominente Parteimitglieder bei öffentlichen Auftritten nicht an diese Richtlinie. Erbakan selbst setzte Zeichen, indem er Ordensführer und andere Islamisten im Ministerpräsidentenamt empfing, während seine Partei versuchte, non-konforme Richter durch parteinahes Personal zu ersetzen, um dadurch den legalen Handlungsspielraum für die Islamisierung auszuweiten (White 2008: 367f.). Gleichzeitig förderte die Wohlfahrtspartei massiv die theologischen Schulen und die Korankurse, die nach dem Putsch von 1980 einst vom Militär gefördert worden waren und in der Zwischenzeit das Mobilisierungspotential der islamistischen Partei stark erweitert hatten. Die Artikulation der islamischen Bildungsinstitutionen mit den Friktionen innerhalb

36 Anfang der 1990er Jahre wurden zahlreiche linke, alevitische und kemalistische Intellektuelle von islamistischen Gruppen, die entweder mit der Wohlfahrtspartei in Verbindung standen oder als para-militärische Gruppen im Zuge der Bekämpfung der kurdischen Bewegung eingesetzt wurden, angegriffen und ermordet (Saraçoğlu 2015: 813ff.).

des Machtblocks ließ sie nun zu einer Bedrohung der Dominanz der Großunternehmen beziehungsweise des von ihnen eingeschlagenen Entwicklungswegs der EU-Integration werden.

Vor diesem Hintergrund setzte sich im Militär ein in der Forschungsliteratur nach wie vor nicht eindeutig bestimmter Flügel durch, der rechts-kemalistische und türkistische Erkennungszeichen aufwies, um die mit 21,4 Prozent der Stimmen aus den Wahlen von 1995 als stärkste Kraft hervorgegangene Wohlfahrtspartei, die eine Koalitionsregierung anführte, in Schranken zu verweisen. Am 28. Februar 1997 beschloss der von Generälen dominierte Nationale Sicherheitsrat ein Memorandum, in dem von der Regierung die Ergreifung von Maßnahmen gefordert wurde, die die soziale Basis der Wohlfahrtspartei schwächen sollten, darunter die Schließung der Mittelstufen der theologischen Schulen, die staatliche Kontrolle der islamischen Gemeinschaften und der Korankurse und die Durchsetzung des Kopftuchverbots an Universitäten. Mitte 1997 fiel schließlich unter dem Druck des Nationalen Sicherheitsrats die von der Wohlfahrtspartei angeführte Regierungskoalition auseinander. Ein Jahr später verbot das Verfassungsgericht die Wohlfahrtspartei wegen Verstoßes gegen das laizistische Prinzip. Politische Betätigungsverbote und Haftstrafen gegen islamistische Politiker wurden verhängt, die theologischen Schulen wurden entwertet, ein allgemeines Kopftuchverbot an Universitäten verhängt (Dufner 1998).

Das Militär griff in dieser Situation auf den kemalistischen Laizismus als nach wie vor wirksame Ideologie zu, die es als unerschütterlich lancierte. Im dialogischen Widerspruch zu dieser Propaganda entwickelte sich eine neo-kemalistische Reaktion, die den Kemalismus als längst unterhöhlt in der Defensive sah. In den von der Wohlfahrtspartei regierten Kommunen, darunter auch die Metropolen Istanbul und Ankara, hatten religiös begründete Eingriffe in das öffentliche Leben wie Alkoholverbote, die Verbreitung religiöser Symbole in der Öffentlichkeit und der offensive, auf Eroberung ausgerichtete islamistische Diskurs die Einschränkungen säkularer Freiheiten stetig breiter werden lassen. Ein konservativ-islamischer Konformitätsdruck hatte sich in öffentlichen und privaten Räumen entfalten können (Cengiz 2013: 280, 349; Doğan 2007: 210; Toprak u.a. 2009; Tuğal 2009: 106). Der Neo-Kemalismus teilte vor diesem Hintergrund das politische Feld in zwei antagonistische Lager: Laizisten gegen Anti-Laizisten, Republikaner gegen Feinde der Republik, Fortschrittliche gegen Reaktionäre, Nationalisten gegen Separatisten und Kollaborateure des Imperialismus. Der Neo-Kemalismus weist auffallende Struktureigenschaften zur Türkisch-Islamischen Synthese auf: Die Überzeugung, Opfer einer imperialistischen Verschwörung zu sein, die das Land wie schon nach dem Ersten Weltkrieg von innen – mithilfe von Islamisten und Kurden – spalten wolle; ein starker Rückbezug auf eine glorreiche Vergangenheit (symbolisiert im Nationalen Unabhängigkeitskrieg und Atatürks Lebenszeit); Sehnsucht nach einer starken Führung; die Einheit von Staat und Volk (vgl. Erdoğan 2001b). Be-

dingt durch die Schwächung der Linken und der Arbeiterbewegung wurde nach 1997 die Teilung des politischen Feldes in zwei rechte Hegemonieprojekte des Bürgertums – ein islamistisch-türkistisches und ein kemalistisch-türkistisches – mit der kurdischen Bewegung als gemeinsame Feindin prägend. Der Sog dieser Lager auf andere Strömungen, verstärkt durch die Wirkkraft der politischen Repräsentations- und Machtverteilungsmechanismen, prägte die politische Konstellation der beginnenden 2000er.

5.5 Zwischenresümee

Die Darlegung der Entwicklungsgeschichte und Konstitutionsmerkmale der islamistischen Bewegung begann in Anlehnung an den Leiter der Stiftungsbehörde mit der Benennung eines Forschungsprogramms, das die Verbindung von Gewinnstreben und Investitionsgeist mit kultureller Restauration und einem paternalistischen Armutsregime unter der intellektuellen Führung von theologisch ausgebildetem Personal ergründen wollte. Auf dem Wege der Rekonstruktion der Beziehungsgeschichte der islamistischen Bewegung zu den besitzenden Klassen aus einer hegemonietheoretischen Perspektive konnte eine erhebliche Teilstrecke zurückgelegt werden. Vier Stationen der Beziehungsgeschichte wurden ausgemacht. Sie verlief von der Ablösung über die Wiederanbindung und die Verselbständigung bis zum ideologischen Vorrücken ins politische Zentrum.

Bis in die 1950er Jahre war die islamistische eine nachgeordnete Bewegung des Großgrundbesitzes und der Handelsbourgeoisie, deren gesellschaftliches Gewicht danach stark abgenommen hat. Zeitgleich re-formierte sich der Islamismus als Bewegung des Kleinbürgertums, die von kleinen Händlern, Handwerkern und Grundbesitzern getragen wurde und ein »zivilgesellschaftliches« Netz aufbaute. Allen wirtschaftspolitischen Differenzen zum Trotz ließ der Antikommunismus den sich in den 1960er Jahren mit der kleinen Bourgeoisie verbindenden Islamismus zu einem subalternen Partner der aufsteigenden Industriebourgeoisie werden, die rasch monopolistische Strukturen aufbaute. In den 1960er und 1970ern stellte die Bewegung ihr Mobilisierungspotential gegen die Linke und die Sozialdemokratie, die generell als kommunistisch (miss-)begriffen wurde, auch durch die Formierung militanter Kräfte unter Beweis. Mit dem 1980er Putsch ebnete das Militär auf Zuruf aus der Bourgeoisie dem türkisch-islamischen Hegemonieprojekt den Weg ins ideologische Zentrum. Fünfzehn Jahre bevor 1996 mit der Wohlfahrtspartei zum ersten Mal eine islamistische Partei eine nationale Regierung anführte, und mehr als zwanzig Jahre bevor die AKP das politische Zentrum besetzte, wurden unter den ANAP-Regierungen eine neo-osmanische Vision entwickelt und die Türkisch-Islamische Synthese propagiert. Die Verbindung zur arbeitsintensiven kleinindustriellen Produktion beziehungsweise massenhaften manufakturrellen Auftragsfertigung

begleitete den rapiden Aufstieg des Islamismus nach 1980. Die der kleinen Bourgeoisie und dem Kleinbürgertum angehörenden Islamisten stiegen schrittweise in die Industriebourgeoisie auf. In den Produktions- und Wohnstätten der expandierenden Städte entstand die Basis für die Hegemonie über die Arbeiterschaft, die mit einem neoliberalen Schulden- und Armutsregime der AKP-Periode verknüpft wurde, um die es im letzten Abschnitt der Entwicklungsgeschichte gehen wird, die durch die Besetzung des politischen Zentrums gekennzeichnet ist.

5.6 Schrittweise Monopolisierung der Staatsapparate – Die AKP-Periode

Die fünfte Station der Entwicklungsgeschichte der islamistischen Bewegung, die die Gegenwart kennzeichnet, ist die der Monopolisierung der Staatsapparate durch die Träger des islamistischen Hegemonieprojekts. Mit der AKP ist die islamistische Bewegung sukzessive zur dominanten politischen Kraft im Machtblock aufgestiegen, die zwischen den bürgerlichen Klassen moderiert. Seit den Wahlen von 2002 stellte sie, wie in der Diskussion der Kulturkampfthese bereits angeführt (vgl. S. 43f.), schrittweise Kontrolle über die staatlichen Institutionen her. Die politische Form, die diese Kontrolle angenommen hat, ist das Präsidialsystem, das exekutive und legislative Kompetenzen mit einer ausgeprägten Kontrolle über die Justiz beim Präsidenten bündelt. Gesellschaftlich verankert ist diese politische Form in der Regulierung der Klassenverhältnisse auf der Grundlage des neoliberalen Akkumulationsregimes.

Im Folgenden diskutiere ich zuerst die Re-Formierung des Machtblocks unter der AKP und die wirtschaftspolitischen Entwicklungen, die diese Re-Formierung ermöglicht haben. Hiervon leite ich über zur Frage der sozio-politischen Blockbildung in der AKP-Periode und thematisiere die Lage der ArbeiterInnen im Verhältnis zum islamistischen Hegemonieprojekt. Damit greife ich Führungsmechanismen und materielle Integrationsformen des Projekts auf, zu denen auch die Verteilung von Armenhilfe gehört, die in der Rede des Leiters der Stiftungsbehörde Yusuf Beyazit zu Beginn dieses Kapitels als türkisch-islamische Stiftungspraxis thematisiert wurde. Ich werde argumentieren, dass die Etablierung eines neoliberalen Schulden- und Armutsregimes erheblich zur Breitenwirkung des islamistischen Hegemonieprojekts beiträgt. Im Anschluss erfolgt, gestützt durch empirische Beobachtungen aus meiner Feldstudie, eine Beschreibung des Kulturkampfes, durch den sich das islamistische Hegemonieprojekt in der AKP-Periode gegenüber konkurrierenden Hegemonieprojekten behauptete.

5.6.1 Re-Formierung des Machtblocks

Der Gründung der AKP ging die ökonomische Krise von 2000/2001 voraus, die den Kulminationspunkt einer Reihe von Krisen in den 1990er Jahren bildete, die durch die Liberalisierung der Finanzmärkte ausgelöst worden waren. Die Türkei hatte sich nach 1989 im Vollzug des Strukturanpassungsprogramms des IWF zu einem attraktiven und zugleich krisenhaften Anlagemarkt für internationales Finanzkapital entwickelt (Yeldan 2007: 7). Die Attraktion von Finanzkapital vertiefte das chronische Leistungsbilanzdefizit, dessen strukturelle Ursache in der Unterlegenheit der Produktionsstruktur in puncto Produktivität und technologischer Entwicklung gegenüber den kapitalistischen Zentren lag. Von der Liberalisierung der Finanzmärkte profitierten ausländische Investoren ebenso wie die großen inländischen Konzerne über Finanzgeschäfte sowie durch Arbitrage-Gewinne, die durch die Ausnutzung von Preis- und Zinsunterschieden zwischen Ländern zustande kamen (Boratav 2003: 198). Die Lohnabhängigen litten dagegen unter den hohen Inflationsraten, die zwischen 1993 und 2002 im Durchschnitt bei 70 Prozent lagen, und den Devaluationen, die ihre Einkommen und Ersparnisse ruckartig abwerteten (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 898).

Bei den Ende 2002 abgehaltenen Wahlen wurde die von der links-kemalistischen DSP, der konservativen ANAP und der türkistischen MHP gebildete Koalitionsregierung, die unter der Aufsicht des IWF ein weiteres Strukturanpassungsprogramm umsetzte, von den WählerInnen abgestraft. Die Koalitionsparteien scheiterten an der Zehn-Prozent-Sperrklausel ebenso wie die konservative DYP, die zu den tragenden Parteien des neoliberalen Akkumulationsregimes gehört hatte. Die DSP rutschte von 22,2 auf 1,2 %, die ANAP von 13,2 auf 5,1 %, die DYP von 12 auf 9,5 % und die MHP von 18 auf 8,4 % ab. Die Krise beschleunigte die Absorption der konservativen Parteien in die islamistische Partei, die zu diesem Zeitpunkt selbst eine Re-Formierung durchlief. Noch vor den Wahlen hatten sich Abgeordnete der DYP und der ANAP der AKP angeschlossen, die eine parlamentarische Fraktion aus Abgeordneten gebildet hatte, die die islamistische FP (Tugendpartei) verlassen hatten. Eine Gruppe von »Erneuerern« hatte sich von der Führung durch Necmettin Erbakan losgesagt, der die FP nur noch durch Mittelpersonen leiten konnte, da er selbst einem politischen Betätigungsverbot unterlag. Zum ersten Mal existierten zwei Parteien der Milli Görüş Bewegung. Mit Recep Tayyip Erdoğan wechselte ein großer Teil der Bewegung in die AKP und brachte die über Jahrzehnte akkumulierten Organisations- und Mobilisierungsressourcen, das in den Kommunen erworbene Regierungswissen und ein soziales Netzwerk mit, wodurch die Partei von Anfang an auf einem breiten Sockel stand.

Der erste Wahlerfolg von 2002 mit 34,3 Prozent ermöglichte die Bildung einer Regierung, ohne Koalitionen eingehen zu müssen. Seitdem ist die AKP aus jeder Wahl als stärkste Partei hervorgegangen. Es ist einmalig in der Geschich-

te der Türkei, dass eine mit Wahlen an die Regierung gekommene Partei sich so lange behaupten konnte. Mit Ausnahme der Parlamentswahl vom Juni 2015, die unter Bedingungen eines erneut eskalierten Bürgerkriegs mit der PKK sowie Bombenanschlägen auf Friedenskundgebungen wiederholt wurde, konnte sie aufgrund des türkischen Wahlrechts parlamentarische Mehrheiten bilden, auch wenn sie weniger Stimmen erhalten hatte als die Oppositionsparteien zusammen. Hervorzuheben ist, dass nach dem Juni 2015 Wahlen nicht mehr unter fairen und gleichen Bedingungen für alle Parteien stattgefunden haben. Zudem hat die AKP nach 2016 wegen angeblicher Unterstützung der PKK alle Bürgermeister der von der kurdischen Partei DBP (Demokratische Partei der Regionen) regierten Kommunen zusammen mit einigen Parlamentsabgeordneten ihrer kurdisch-linkliberalen Schwesterpartei HDP (Demokratische Partei der Völker) absetzen beziehungsweise verhaften lassen. Indem sie an deren Stelle an die Zentralregierung gebundene Verwalter ernannte, hat die AKP die Kontrolle über die Staatsapparate auf die kommunale Ebene ausgeweitet.³⁷

In den ersten Jahren stand die AKP vor der Aufgabe, die schwelenden Krisendynamiken des Landes in den Griff zu bekommen. Hierfür musste die Zustimmung der von der neoliberalen Umwälzung und den ruckartigen Krisen am stärksten betroffenen Arbeiter- und Bauernschaft und des Kleinbürgertums wiedererlangt, der seit Jahrzehnten bestehende Konflikt zwischen den Kapitalfraktionen moderiert und die vom Staat entfremdete kurdische Bevölkerung – verstärkt durch die in den 1990er Jahren geführten Militärkampagnen gegen die PKK – zurückgewonnen werden. Zugleich musste Vertrauen zu den internationalen Bündnispartnern aufgebaut und Bedenken zerstreut werden, die Partei könnte eine islamistische und anti-westliche Agenda verfolgen und die fünf Jahre zuvor von der Wohlfahrtspartei provozierte Krise des Machtblocks erneut auslösen. In der Auseinandersetzung mit der Kulturkampfhese wurde schon ausgeführt, dass die Partei diese Herausforderungen im Rahmen der Forcierung der EU-Beitrittsgespräche bewältigte. Die Einhaltung und Umsetzung des mit dem IWF nach der Krise 2000/2001 vereinbarten Reformprogramms sicherte der Partei weitere Unterstützung. Der AKP gelang die

37 Obgleich ebenso einige Bürgermeister CHP-regierter Kommunen wegen angeblicher Korruption abgesetzt wurden, erhielt die AKP für dieses Vorgehen gegen die HDP bzw. die DBP die Unterstützung der CHP, die auch die im Verbund mit islamistischen Milizen ausgeführten militärischen Operationen des türkischen Militärs in Syrien gegen das Autonomieprojekt Rojava mittrug. Die Verschärfung der Repression und die militärische Intervention basierten auf einem breiten Konsens, in den auch die MHP eingeschlossen war. Die Repression gegen die kurdische Bewegung und der Krieg in Syrien bildeten vielmehr die Basis für eine Annäherung zwischen islamistischen und rechts-kemalistischen Kräften nach 2016. In diesem Zuge wurden auch die wegen angeblicher Putschplanung vor Gericht gestellten Offiziere und Zivilisten rehabilitiert (Ergenekon- und Balyoz-Verfahren, siehe S. 44).

Einbindung von liberalen Intellektuellen, die die Vertiefung des neoliberalen Akkumulationsregimes und die Herstellung exekutiver Kontrolle über die Justiz und andere Behörden zur Bekämpfung des Kemalismus als Demokratisierung interpretierten, während das Gegenteil geschah. Das im Polizei-, Justiz- und Militärapparat organisierte Netzwerk der Gülen Gemeinschaft, das sich der AKP angeschlossen hatte, verlieh ihr eine starke Operationsbasis in den staatlichen Institutionen. Mit ihrer Hilfe intensivierte sie nach der 2007 gewonnenen Präsidentschaftswahl den Machtkampf gegen oppositionelle Akteure im Staat, die sich sukzessive der CHP angenähert hatten (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 928ff.).³⁸ Die AKP etablierte sich in der Folge als Attraktivitätszentrum der türkischen Rechten und verhinderte ein Auseinandersplittern des rechten Lagers wie in den 1990er Jahren. Während die zweite, nach dem Verbot der FP im Jahr 2001 ebenfalls neu gegründete islamistische SP (Saadet Partisi – Partei der Glückseligkeit) sowie konservative Parteien nur noch am Rande der Bedeutungslosigkeit fortexistierten, absorbierte die AKP alternative islamistische Formierungen wie die HAS (»Halkın Sesi Partisi« – Partei der Volksstimme). Sie kooptierte Personal aus der MHP, die als einzige Partei des rechten Lagers neben ihr bestehen blieb, sich der AKP allerdings sukzessive annäherte und nach 2015 eine informelle Koalition mit ihr einging.

Die ökonomische Grundlage für den Zusammenhalt des rechten Lagers bildete die Kontrolle, die die AKP über die staatlich vermittelten Verteilungsmechanismen des gesellschaftlichen Mehrwerts herstellen konnte. Voraussetzung war das vom IWF angeleitete Privatisierungs- und Kommodifizierungspaket, das nach der 2000er Krise installiert worden war. Durch die Erschließung neuer Akkumulationsfelder und vertiefte Finanzialisierung rückte der seit Jahrzehnten bestehende Konflikt zwischen den Kapitalfraktionen, auf dessen Grundlage sich der politische Islam gebildet hatte, in den Hintergrund (vgl. Babacan 2014a). Die systematisch vorangetriebene Privatisierung und die schrittweise Aufhebung von Investitionshemmnissen stellten ein günstiges Investitionsumfeld für in- und ausländisches Kapital her.³⁹ Ein Blick auf den Verkauf staatlicher Unternehmen und Infrastruk-

38 Die Gülen Gemeinschaft kann als ein hierarchisch organisiertes soziales Netzwerk bezeichnet werden, das nach 1980 eine religiös artikulierte »zivilgesellschaftliche« Struktur mit einem assoziierten kapitalistischen Firmennetz aufgebaut hatte und dessen Besonderheit darin bestand, eine systematische Infiltrierung der Bürokratie über 30 Jahre betrieben zu haben. Da die Gemeinschaft jedoch über keine eigenständige politische Organisation verfügte, bildete sie über die Zeit informelle Koalitionen mit verschiedenen politischen Parteien. Auf die Rolle der Gemeinschaften wird in Kapitel 6.6 näher eingegangen.

39 Unter der AKP ist die Türkei noch stärker als zuvor für internationale Investoren geöffnet worden. Ein Indikator, der die Internationalisierung anzeigt, ist die Anzahl ausländischer Unternehmen, die in der Türkei einen Firmensitz angemeldet haben. Sie stieg von 15.000 im Jahr 2006 auf 53.000 im Jahr 2016. Knapp die Hälfte dieser Unternehmen stammte aus der EU und den USA, davon allein 6.876 aus Deutschland (UDY 2016).

turen zeigt die Besonderheit der AKP-Periode auf: 86 Prozent aller Privatisierungserlöse in der Geschichte der Türkei wurden in den ersten zehn Jahren ihrer Regierungszeit erzielt (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 876).

Mit der offensiven Fortführung des neoliberalen Akkumulationsregimes wurde die Entwicklungsdynamik der mit der islamistischen Bewegung assoziierten Bourgeoisie, für die die Neoliberalisierung nach 1980 die Basis ihrer Entwicklung gebildet hatte, weiter angetrieben (vgl. Kap. 3.4.1). Während diese Bourgeoisie vor 2002 an kleineren Privatisierungsmaßnahmen öffentlicher Güter und Dienstleistungen zumeist auf kommunaler Ebene beteiligt war, erhielt sie unter der AKP die Chance, einen Entwicklungssprung zu machen (Doğan 2011: 73; Sönmez, M. 2009: 180ff.). Sie erhielt auf Anweisung der Regierung günstige Kredite von den verbliebenen staatlichen Banken (Ertuğrul 2009), profitierte ebenso von den relativ günstigen internationalen Krediten und der Geldpolitik in den kapitalistischen Zentren, die insbesondere nach der globalen Wirtschaftskrise von 2008 eine Liquiditätsschwemme entfesselte.⁴⁰ Der Verkauf von öffentlichem Land, der von der zentralen staatlichen Behörde TOKİ gelenkte Bau von Wohnsiedlungen und die Privatisierung öffentlicher Infrastrukturen ermöglichten der Regierung steuernde Eingriffe in die Kapitalakkumulation zugunsten bestimmter Firmen. Über Ausschreibungsverfahren und Veränderungen im Baurecht konnten mit der AKP assoziierte Firmen bevorzugt werden (Balaban 2011; Gülhan 2011). Bei großen Infrastrukturprojekten wie Flughäfen, Brücken, Häfen, Atomkraftwerken und Autobahnen, die die AKP intensiv als Wahrzeichen vermeintlich wieder errungener osmanischer Größe bewarb, befreite sie die protegierten Unternehmer von Risiken. Sie garantierte langfristige Miet- und Abnahmepreise für die zu erbringenden Dienstleistungen (Sönmez 2013). Die AKP erzwang in besonderen Bereichen der Kapitalakkumulation durch Einschüchterung und Kriminalisierung den Eigentümerwechsel zugunsten der mit ihr assoziierten Bourgeoisie, so bei oppositionellen Medienkonzernen, wodurch sie auch stärkere Medienkontrolle erreichte (Eres/Yüksel 2018; Sözeri 2015).

Unternehmen, die einst in Opposition zur Dominanz der in TÜSİAD organisierten großen Bourgeoisie standen und sich mit dem politischen Islam verbunden hatten, konnten so unter der politischen Protektion der AKP enorm wachsen. Öztürk spricht in diesem Zusammenhang von einem »konservativen Großkapital«, das organische Beziehungen zur AKP unterhält. So waren etwa zehn Mitglieder von MÜSİAD gleichzeitig Gründungsmitglieder der AKP, zwanzig Mitglieder zogen bei den Parlamentswahlen 2002 als Abgeordnete der AKP ins Parlament ein.⁴¹

40 Die Gesamtsumme ausländischen Kapitals, das zwischen 2003 und 2018 in der Türkei investiert wurde, betrug in etwa 600 Mrd. \$, während im wesentlich längeren Zeitraum zwischen 1980 und 2002 »nur« 35 Mrd. \$ an ausländischem Kapital in die Türkei flossen (zusammengestellt aus Daten der türkischen Zentralbank).

41 Organische Beziehungen sind auch aus früheren Zeiten bekannt. Als Istanbuler Bürgermeister war Recep Tayyip Erdoğan Teilhaber einer Distributionsfirma der konservativ-islami-

Als der Verband MÜSİAD 1990 gegründet wurde, waren nur acht seiner Mitglieder in der Liste der 500 größten Unternehmen mit einem Firmensitz in der Türkei zu finden, 2007 waren es 23 und 2009 schon 31 (Öztürk 2015).⁴² Insgesamt lag die Anzahl gelisteter Firmen, die eine Verbindung zu islamistischen Netzwerken aufwiesen, bei 80. Diese Entwicklung und die Übereinstimmung zwischen der AKP und MÜSİAD bei der Frage der Regimeform sowie in der ideologischen und kulturellen Ausrichtung des Hegemonieprojekts lassen den Schluss zu, dass mit der AKP auch die mit ihr assoziierte beziehungsweise durch sie organisierte Bourgeoisie an die politische Herrschaft gelangt ist (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 882ff.; Yıldırım 2018).

Doch trotz Verschiebungen in den Relationen zwischen den Kapitalverbänden ist die seit den 1950er Jahren entstandene Hierarchie auch unter der AKP nicht erodiert. Die mit Abstand umsatzstärksten sowie international am stärksten verflochtenen Firmen sind nach wie vor im Verband TÜSİAD organisiert. Neben und oftmals in Form von Joint-Ventures mit ausländischen Direktinvestoren profitierten auch sie im großen Maßstab von neoliberalen Maßnahmen (Öztürk 2010: 177). Diese Firmen unterstützten anfangs klar die AKP, doch nach 2007 nahmen die Reibungen zwischen TÜSİAD und MÜSİAD wieder zu (Savran 2015). Zwar können die politischen Grenzen zwischen den Fraktionen in der AKP-Periode nicht mehr so eindeutig an der Verbandsmitgliedschaft festgemacht werden, denn einige Mitgliedsfirmen von TÜSİAD haben sich auch nach 2007 auf Seiten der AKP positioniert. Dennoch wurden Reibungen sichtbar anlässlich der Benachteiligung von TÜSİAD-Firmen gegenüber MÜSİAD-Firmen bei öffentlichen Ausschreibungsverfahren und der Verteilung von Subventionen. Sie betrafen ebenso aber die Geldpolitik der Zentralbank, die Regimefrage, die Außenpolitik und die Frage der Rolle der Religion in der Gesellschaft. Die Reibungen nahmen jedoch zu keinem Zeitpunkt die Form einer grundsätzlichen Opposition von TÜSİAD zur Regierung an, wie es Ende der 1970er Jahre der Fall gewesen war, als TÜSİAD gegen die sozialdemokratische CHP-Regierung offen Position bezogen hatte und in einen Investitionsstreik getreten war (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 884ff.).

Die AKP wahrte das Gesamtinteresse aller Kapitalverbände, indem sie Kontrolle über die Arbeiterschaft, auf deren Lage noch genauer eingegangen wird, herstellte. Dass Friktionen im Machblock nicht zu einem politischen Auseinandersplittern führten, hing schließlich damit zusammen, dass von neoliberalen Maßnahmen auch kleinere Firmen und das Kleinbürgertum profitierten. Maßnahmen wie der Abbau juristischer Schranken für die Privatisierung von Gemeinbesitz – von

schen Ülker Gruppe, die zum Monopolkapital gehört und lange vor 1980 gegründet wurde. Siehe <http://haber.sol.org.tr/ekonomi/en-zengin-daha-da-zengin-ulker-hepsinden-zengin-haberi-61290> vom 22.10.2012 (Abruf am 12.10.2018).

42 In der Liste werden auch ausländische Konzerne mit einem Firmensitz in der Türkei aufgeführt.

fließenden Gewässern, Waldbeständen, gemeinschaftlich genutzten Flächen –, die (Wieder-)Verwertung des städtischen Raums mittels Gentrifizierung oder die Öffnung der Gesundheitsversorgung für private Investoren haben die Aufnahme von Krediten auch für kleinere Unternehmer rentabel gemacht (Akbulut/Adaman 2013; Duru 2009: 792ff.). Bei Rückzahlungsschwierigkeiten griff die AKP zehntausenden überschuldeten Kleinunternehmen, aber auch einigen Großunternehmen unter die Arme, indem sie Kreditrestrukturierungsmaßnahmen ergriff, die staatlichen Garantien gegenüber den Gläubigern gleichkamen (Akçay 2018: 25). Doch bildet der Verschuldungsstand privater Unternehmen in der AKP-Periode ein beträchtliches Krisenpotential, das auch den Zusammenhalt des Machtblocks gefährdet. Die Schulden des Privatsektors haben sich innerhalb von fünfzehn Jahren (2002-2016) von etwa 43 auf 282 Milliarden \$ nahezu versiebenfacht.⁴³

Auf mittlere Sicht haben die Privatisierung, die Erschließung neuer Akkumulationsfelder und der Zugang zu Krediten einen Investitionsboom befördert, der den Konsum ankurbelte und die Arbeitslosenrate über lange Zeit relativ stabil hielt, allerdings auf einem relativ hohen Niveau von etwa 14 Prozent bei gleichzeitig einer im internationalen Vergleich sehr niedrigen Beschäftigungsquote von 46 bis 49 Prozent in den 2000er Jahren (Yeldan/Voyvoda 2011). Selbst Privathaushalte mit unregelmäßigen, geringen und stagnierenden Löhnen konnten ihren Lebensstandard halten, indem sie Kredite erhielten. Auf lange Sicht haben auch die Privathaushalte enorme Schulden akkumuliert. Ihre Verschuldung stieg zwischen 2003 und 2017 von 13,4 auf 564 Milliarden TL, das Verhältnis der Verbindlichkeiten zu den Privatvermögen von 5 auf 45 Prozent im selben Zeitraum (CBRT 2017). Die Erwerbstätigenhaushalte hielten 2010 an den Gesamtschulden einen Anteil von 42 Prozent, was vor dem Hintergrund informeller und prekärer Beschäftigung einen enormen Druck auf sie entfaltet (Karacimen 2015). Eine weitere Statistik verdeutlicht die Dimension der Schuldenentwicklung: 2002 lag das Verhältnis der Schulden zu den verfügbaren Haushaltseinkommen bei 4,7 Prozent, 2015 war dieses Verhältnis um das Zwölfwache auf 52 Prozent gestiegen (Güngen 2017). Die Verschuldung tritt als ein historisch neuartiger Inklusionsmechanismus der subalternen Klassen in das ökonomische Entwicklungsmodell auf.

Eine grundlegende Verschiebung in der wirtschaftspolitischen Ausrichtung aufgrund politischer oder kultureller Charakteristika des politischen Islam hat in der Regierungszeit der AKP nicht stattgefunden. Die AKP-Regierungen sahen von der Lenkung des Kapitals etwa in den Aufbau konkurrenzfähiger Produktionskapazitäten oder in die technologische Entwicklung ab. Investoren suchten sich den

43 2017 waren 69 % der langfristigen Schulden an ausländische Gläubiger zurückzuzahlen. 49 % dieser Schulden hielten Gläubiger aus der EU und 12 % aus den USA. Die Staatsverschuldung lag nach Angaben der OECD dagegen auf einem relativ niedrigen Niveau von 32 % zum BIP, während sie 2001 noch bei 76 % lag.

schnellsten Weg der Verwertung, den sie in Finanzwerten fanden, die maßgeblich an den Bau- und Konsumboom gebunden waren. Entgegen einer gelegentlich von islamistischen Politikern vorgebrachten Zins- und Finanzkritik stieg der Anteil von Finanzprodukten am Bruttoinlandsprodukt von 8,9 % im ersten Regierungsjahr der AKP auf 13,2 % im Jahr 2014. Investitionen in die Produktion dienten der Modernisierung, aber nicht dem Aufbau neuer Sektoren (Öztürk 2010: 173). Die semi-periphere Einbindung der Türkei in globale Finanz- und Warenströme und die damit verbundenen strukturellen Probleme – Unterlegenheit der Produktionsstruktur, Abhängigkeit von technologischem Input und Energieimporten, Leistungsbilanzdefizit, Devisenmangel und Auslandsverschuldung – bestehen somit fort (Yeldan 2006; Boratav 2009). Die strukturelle Abhängigkeit des Wachstums inländischer Unternehmen vom internationalen Kapital ist vertieft, die ökonomische Anbindung der Türkei an die EU und die USA ungeachtet eines zeitweise verstärkten anti-westlichen Diskurses fortgesetzt worden.⁴⁴ Das Aufbrechen von Differenzen innerhalb des Machtblocks, die in der Vergangenheit zu massiven Zerwürfnissen geführt hatten, konnte dank einer globalen Liquiditätsschwemme moderiert beziehungsweise in die Zukunft verschoben werden.

5.6.2 Hegemonie und paternalistisches Armutsregime

Im Kapitel zur Klassenkampfhese wurde dargelegt, dass die Bourgeoisie in der Türkei verschiedene Mittel und Wege ausgebildet hat, über die sie Hegemonie herstellen und ausüben konnte. Aus der Forschung geht hervor, dass nicht nur die dominanten, sondern auch subalterne Fraktionen der Bourgeoisie – Rentiers, kleine Händler und Unternehmer – ein dichtes Netz der ideologischen und kulturellen Kontrolle gewoben haben, das es ihnen ermöglicht, materielle Kompromisse in einem informellen und individualisierten Rahmen auszuhandeln und dadurch auch die Erwartungen der ArbeiterInnen gering zu halten. Als historische Grundlage für die Wirksamkeit dieses Netzes tritt die Desorganisation der ArbeiterInnen durch massenhafte Verfolgung ihrer Intellektuellen begleitet von restriktiven Gesetzen gegen gewerkschaftliche Organisation mit dem 1980er Militärputsch hervor, der die Zurückdrängung kollektiver Handlungsfähigkeit der ArbeiterInnen erwirkte. Die Privatisierung öffentlicher Unternehmen und Dienstleistungen

44 Ausländische Direktinvestitionen wie auch ausländische Kredite zwischen 2003 und 2017 stammten zu 80-85 % aus westlichen Ländern. Die Summe aus Profiten von Direktinvestitionen, Portfolio Investments und Zinsen, die aus der Türkei hauptsächlich durch westliche Investoren abgeführt wurden, lag zwischen 2003 und 2015 bei durchschnittlich 11,7 Milliarden \$ pro Jahr (Boratav 2017). Ferner war der Anteil westlicher Länder am Handelsvolumen nach Angaben der Statistikbehörde der Türkei im Jahr 2017 auf etwa 50 % gestiegen, während der Anteil arabischer Länder, deren Führung die AKP einst übernehmen wollte, auf 13 % gesunken war.

nach dem Putsch trieb die Informalisierung und Flexibilisierung von Lohnarbeitsverhältnissen an und weitete die Möglichkeiten der Implementierung informeller Beziehungen zwischen Unternehmern und Arbeitern aus. Obgleich nach wie vor größere Fabriken mit formellen Beschäftigungsverhältnissen vorhanden sind, der sozialdemokratisch geprägte Klassenkompromiss nicht restlos erodiert ist, ist die Produktionsstruktur zunehmend dezentralisiert worden.

Unter Einwirkung der Wirtschaftskrisen von 1998 und 2000-2001 und dem Druck internationaler Gläubigerinstitutionen wurde die Proletarisierung von Kleinbauern nochmals verstärkt. Sie waren in informelle und prekäre Beschäftigungsverhältnisse gedrängt worden, in denen sie keine kollektive Verhandlungsmacht mittels Gewerkschaften ausgebildet hatten (Ayдын 2010; Gürel 2014: 343-351, 368ff.; Ercan/Oğuz 2015: 123f.). Zwischen 2002 und 2011 stieg der Anteil von »working class households« (»Erwerbstätigenhaushalte«) an allen Haushalten von 54 auf 62 %, während der Anteil von kleinbäuerlichen Haushalten im selben Zeitraum von 3,2 auf 0,97 % und der der Subsistenzbauern von 8,5 auf 5,8 % fiel (Bahçe/Köse 2017: 583).⁴⁵ Die von der AKP im Vollzug der Forderungen des IWF gleich im ersten Regierungsjahr umgesetzte Flexibilisierung des Arbeitsmarkts und die Privatisierung öffentlicher Unternehmen, die zu den letzten gewerkschaftlichen Hochburgen gehörten, trieben diese Entwicklung voran (Çelik 2015; Özdemir/Yücesan-Özdemir 2006). Werkverträge, kurze Kündigungsfristen, Subunternehmertum und Zeitarbeit, die für das Prekariat in den urbanen Zentren schon seit längerem die Normalität bildeten, wurden gesetzlich sanktioniert (Durak 2011: 72f.).

1980 lag der gewerkschaftliche Organisationsgrad der formellen Beschäftigten noch bei 46,5 %, 2005 nur noch bei 14,9 %. In der AKP-Periode sind Arbeitskämpfe auf einzelne Betriebe begrenzt geblieben und waren in der Regel durch einen defensiven Charakter gezeichnet. Lediglich vereinzelte Aktionen wie der Widerstand von ArbeiterInnen der letzten TEKEL-Betriebe (ehemals staatliches Monopol für Tabak und Alkohol), die Ende 2009 für drei Monate eine Straße in Ankara vor ihrer Gewerkschaftszentrale besetzt hielten, lösten anhaltende Aufmerksamkeit aus. Im Rückblick unterstreicht die Straßenbesetzung allerdings den Niedergang der organisierten Arbeiterbewegung. Die ArbeiterInnen des bereits privatisierten Unternehmens protestierten gegen den Willen ihrer im größten Gewerk-

45 Die Zusammenstellung beruht auf einer weiten Definition von »working class«. Sie umfasst alle Erwerbstätigen, die vom Verkauf ihrer eigenen Arbeitskraft leben, also auch Angestellte. Auf der Gegenseite war der Anteil von urbanen Kapitalbesitzern an der Gesamtbevölkerung von 6,45 auf 6,01 % und der der Großagrarien von 2,79 auf 1,86 % gesunken. Unter Hinzuzählung der Rentiers und Kleinunternehmer betrug der Anteil der besitzenden Klassen an der Gesamtbevölkerung 2002 18,91 % und 2011 noch 14,35 % (Bahçe/Köse 2017: 583). Offenbar bedingt durch den Konzentrationsprozess des Kapitals schrumpfte die Bourgeoisie in der AKP-Periode zahlenmäßig.

schaftsverband TÜRK-İŞ organisierten Gewerkschaft, die bereit war, die Überführung ihrer sicheren Arbeitsverträge in ein prekäres Beschäftigungsverhältnis mitzutragen. Die ArbeiterInnen ließen sich von dem AKP-nahen Gewerkschaftsvorsitzenden überzeugen, den Widerstand aufzugeben und beendeten ihre Aktion ohne konkretes Ergebnis (Yalman/Topal 2017).

In der AKP-Periode sind einzig die Mitgliederzahlen von Gewerkschaften des öffentlichen Dienstes gestiegen, die mit der islamistischen Bewegung assoziiert sind (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 776, 893). Die organisatorische Verfasstheit der ArbeiterInnen in den 2000er Jahren ist also vor dem Hintergrund einer seit mehr als zwei Jahrzehnten andauernden Entwicklung zu sehen, die die Arbeiterbewegung sukzessive geschwächt, zugleich der Bourgeoisie Möglichkeiten eröffnet hat, neue Führungsmuster zu etablieren. Als charakteristisch für die mit der islamistischen Bewegung assoziierte Bourgeoisie tritt hervor, dass diese in den Produktions- und Wohnstätten durch persönliche Präsenz im Alltag der ArbeiterInnen sowie durch biographische Nähe zu den Arbeitern über eine genaue Kenntnis ihrer Lage verfügt, damit auf Sorgen und Nöte direkt reagieren und motivierend eingreifen kann (Cengiz 2013: 311ff.). Balaban berichtet aus seiner Feldstudie in einem Arbeiterviertel Istanbuls, dass Arbeitgeber und Hauseigentümer, die er der Faubourgeoisie zu-rechnet, entweder selbst an den Freizeitaktivitäten ihrer Beschäftigten und Mieter teilnehmen oder Aktivitäten organisieren beziehungsweise finanzieren, für die sie Mittelspersonen engagieren. Ein dichtes Netz ermöglicht die Kontrolle über Gesprächsthemen und Aktivitäten der ArbeiterInnen außerhalb des Betriebs (Balaban 2013: 12). Tuğal hatte im stark islamisch-konservativ geprägten Istanbuler Arbeiterviertel Sultanbeyli beobachtet, dass die mit der Krise von 2001 verarmten beziehungsweise erwerbslos gewordenen ArbeiterInnen zwar gegen den IWF protestierten, ihren Protest aber nationalistisch artikulierten. Ein Diskurs der Behinderung des türkischen Unternehmertums durch ausländische Mächte als Erklärung für die Misere dominierte. Da linke Akteure an den Protesten nicht teilnahmen, wurde dieser Diskurs, der Ausdruck der Hegemonie der Bourgeoisie war, nicht herausgefordert (Tuğal 2009: 97). Unter den Arbeitern war bereits eine »islamische Imagination« von Armut verbreitet, die auf Genügsamkeit beruhte und ökonomische Hierarchien für legitim hielt. Viele hatten einen Habitus der Notwendigkeit entwickelt (Bourdieu 1987: 594), akzeptierten die Unerreichbarkeit abgesicherter Arbeitsverhältnisse, sicherer Einkommen und begnügten sich mit dem, was sie zur Verfügung hatten (»wir brauchen keinen Reichtum«). Sie bejahten ihre ärmlichen Lebensbedingungen, glaubten an harte Arbeit und ein frommes Leben als Ausweg. Informelle Arbeiter positionierten sich gegen formelle Arbeiter, die sie als überbezahlt ansahen, sogar als Verursacher für das eigene Elend ausmachten, da sie dem Staat auf der Tasche lägen. Die Privatisierung staatlicher Betriebe thematisierten sie als Aufhebung von Ungerechtigkeit und wünschten sich mehr Unternehmer, die Arbeitsplätze schaffen sollten (Tuğal 2009: 129ff.). Durak berichtet aus seiner Un-

tersuchung in der mittelanatolischen Stadt Konya in Übereinstimmung mit Tuğal, dass innerhalb der Arbeiterschaft die Vorstellung hegemonial geworden war, dass das unternehmerische Interesse dem Allgemeininteresse entspreche. Die ArbeiterInnen folgten der Selbstauffassung der Unternehmer, dass sie der Entwicklung der Nation dienten, indem sie Steuern zahlten, investierten, exportierten, Devisen einbrächten und für Arbeit sorgten (Durak 2011: 35ff.).

Duraks Untersuchung kleiner und mittlerer Betriebe in der mittelanatolischen Stadt Konya, die eine Hochburg des politischen Islam darstellt, verleiht einen exemplarischen Einblick, wie islamisch-konservative Weltauffassungen und Praktiken in den Beziehungen zwischen den Arbeitern und Unternehmern bei Abwesenheit von Gewerkschaften und Versicherungsschutz, unter der Bedingung flexibilisierter Arbeitsverhältnisse und geringer Löhne wirken. Die ideologische Grundlage des Wirkens ist, dass Arbeiter Frömmigkeit als Rechtschaffenheit und Pflichterfüllung begreifen. Gegenüber frommen Unternehmern sehen sich die Arbeiter verpflichtet, eine Haltung des harten Arbeitens einzunehmen, die sie zugleich als Rechenschaftspflicht gegenüber Gott begreifen. Sie akzeptieren grundsätzlich ihre Position, sehen die Härten des Lebens als eine durch Geduld zu bestehende Prüfung Gottes an und verschieben die Aussicht auf ein »besseres Leben« ins Jenseits. Neben dieser ideologischen Artikulation ist für die hegemonietheoretische Diskussion von besonderer Bedeutung, wie die Religion in die Gestaltung des materiellen Kompromissrahmens eingebettet ist. Für die Arbeiter tritt die Annahme einer islamisch-konservativen Weltauffassung und Sprache als Voraussetzung auf, einen Arbeitsplatz zu erhalten, legitime Anliegen formulieren und in Konfliktsituationen Solidarität von anderen Arbeitern erfahren zu können. Selbst Auseinandersetzungen um Arbeitspausen sind in Konya religiös artikuliert. Pausen werden durch Gebetszeiten, die dreimal am Tag in die Arbeitszeit fallen, eingelöst beziehungsweise von den Arbeitern beansprucht. Unternehmer akzeptieren sie widerwillig, da sie die Ausübung des Gebets als religiöse Pflicht nicht infrage stellen können, ohne den religiös artikulierten Beziehungsrahmen, der strukturell zu ihren Gunsten gestaltet ist, in Gänze infrage zu stellen.

Geringe Löhne und fehlender Versicherungsschutz bedingen, dass Unternehmer kleine Zuwendungen wie eine freiwillige Prämie oder Lohnfortzahlung bei Krankheit und Unfällen als großmütige Leistung lancieren können. Sie ermöglichen ihren Arbeitern ferner Zugang zu Darlehen und fungieren als persönliche Bürgen bei Mietverträgen. Neben solchen Praktiken der Patronage stehen sie in der Pflicht, an Hochzeiten und Beerdigungen teilzunehmen, Rituale wie das Fastenbrechen und religiöse Feiertage mit ihren Arbeitern zu verbringen, Zuwendungen auch bei solchen Anlässen beizusteuern. Dass die Vermittlung von Jobs zumeist über Verwandte und Bekannte verläuft, untermauert die Einlagerung der Arbeitsbeziehungen in ein Netz sozialer Beziehungen, das gegenseitige Verpflichtungen stabilisiert. Etablierte Sprachmuster, durch die Unternehmer als Teil der Familie

erscheinen – über den Boss wird als großer Bruder oder Onkel gesprochen – spiegeln diese Einlagerung. Die Organisierung in Gewerkschaften gilt vor diesem Hintergrund als undenkbarer Vertrauensbruch. Sich den paternalistischen Praktiken einzufügen, bedeutet die Aussicht auf Jobs und informelle Zuwendungen. Ein Verstoß gegen diese Praktiken bedeutet dagegen nicht nur den Verlust dieser Aussicht, sondern auch ein Verstoß gegen die ebenfalls islamisch-konservativ geprägten Praktiken des sozialen Netzes, das Familie, Verwandtschaft, Nachbarn, Freunde umfasst und in das die Einzelnen auch außerhalb ihrer Erwerbstätigkeit eingebunden sind. Herausforderungen dieser paternalistischen Praxis entstehen, wenn Unternehmer ihre »Pflichten« nicht erfüllen oder ArbeiterInnen jenseits der Kontrolle des Unternehmers Erfahrungen untereinander austauschen können. Doch stellt auch Durak fest, dass solche Erfahrungen nicht die Chance erhalten, sich zu einem kollektiven Bewusstsein zu formieren. Das eng geflochtene soziale Beziehungsnetz lässt das Entstehen von »Freiräumen« nicht zu und bedingt das Verschieben von Besserung ins Jenseits (Durak 2011: 117).⁴⁶

Die Zustimmung insbesondere der unteren Schichten der ArbeiterInnen zur AKP-Politik ist offensichtlich in diesen alltäglich reproduzierten sozialen Beziehungen verankert. Mit der dezentralisierten Produktionsstruktur, der Flexibilisierung und Informalisierung von Beschäftigungsverhältnissen geht auf der einen Seite die Entstehung eines Arbeitertyps einher, dessen Reproduktion in konservativ und religiös geprägte soziale Beziehungen eingebettet ist. Konservativ-religiöse Praktiken, in denen sich paternalistisch und patriarchal geprägte Beziehungen mit einer starken sozialen, auch über die Familie vermittelten Kontrolle sowie religiösen Ritualen verbinden, bilden den gesellschaftlichen Nährboden für den islamischen Konservatismus der AKP. Auf der anderen Seite steht ein Unternehmertyp, der mit seinen Arbeitern die gleichen konservativ-religiösen Praktiken teilt, die Kontrolle und Führung über die Arbeiterschaft ermöglichen und zugleich einen materiellen Kompromissrahmen vermitteln. Die genauere Bezeichnung für diesen in der Literatur als anatolischer Bourgeois bezeichneten Unternehmertyp ist die des konservativ-islamischen Bourgeois, der insbesondere auf kommunaler Ebene in den Leitungsgremien der Partei zusammen mit kleinen Händlern und Geschäftsinhabern, Bauherren und Immobilienhändlern sowie Mitgliedern der freien Berufe stark vertreten ist. Das islamisch-konservative Hegemonieprojekt der AKP ist folglich im Praxiswissen der kleinen und großen Unternehmerschaft, der Rentiers und des Kleinbürgertums verankert, die sich in und über die Partei organisieren (Balaban 2013; Doğan 2016: 73ff., 103ff.; Uysal/Topak 2010: 196ff.).

46 Cengiz und Doğan beschreiben unabhängig voneinander, dass im islamisch-konservativ geprägten Kayseri der Konformitätsdruck auch auf qualifizierte Fachkräfte und Unternehmer wirkt, die sich konservativ-islamischen Gepflogenheiten anpassen mussten (Cengiz 2013: 276ff. u. 415; Doğan 2009: 299, Fn. 5).

Die Zerschlagung und Kooptation von Gewerkschaften, eine desorganisierte, fragmentierte, ideologisch und kulturell kontrollierte Arbeiterschaft sowie die kapitalfreundliche Politik der AKP bedeuten also nicht, dass keine materielle Kompromissbildung mehr stattfindet. Die Studie über Konya unterstreicht, dass unter den Bedingungen einer allgemeinen Tendenz zur Informalisierung auch die Mechanismen der Kompromissbildung stärker informell gestaltet werden. Schon zuvor hatte es – auf anderen Feldern – politisch vermittelte informelle Formen der Kompromissbildung gegeben, die ihre Vorreiter in der von der ANAP in den 1980er Jahren systematisch betriebenen Legalisierung beziehungsweise Integration der informellen Siedlungen (Gecekondu) in die kommunale Infrastruktur hatten. Während direkte Zugeständnisse durch Legalisierungen und Integration die informellen Wohnverhältnisse unmittelbar stabilisierten, war es der ANAP gelungen, die Zustimmung der Bevölkerung für langfristige neoliberale Weichenstellungen zu erhalten und zugleich für den Fortbestand verhältnismäßig geringer Wohnkosten, die sich als vorteilhaft für die Unternehmer erwiesen hatten, zu sorgen. Diese Form des Zugeständnisses wurde in den 2000er Jahren – häufig in Verbindung mit Kämpfen der Gecekondu-Bewohner – nicht nur in den islamistisch regierten Kommunen fortgeführt, sondern auch in Städten wie Izmir, die von der CHP regiert werden (Eğilmez 2010).

Eine ebenfalls politisch vermittelte Form der Zuwendung, in der die Religion und die religiösen Akteure eine vermittelnde Rolle spielen, besteht in der Verteilung informeller Transferleistungen durch den Ausbau eines »neoliberalen Armutsregimes« (Bahçe/Köse 2017: 576). Der landesweiten Etablierung dieses Regimes geht die Kapitulation sozialdemokratischer Regierungen in der ersten Hälfte der 1990er Jahre gegenüber der Neoliberalisierung voraus. Sie ebnete der islamistischen Bewegung den Weg in die Kommunen, wodurch sie ihre Mechanismen der Hegemonieausübung etablieren konnte. Wie angesprochen, hatte schon die Wohlfahrtspartei in den von ihr regierten Kommunen Zuwendungen an das Prekariat mit religiösen Zeremonien und einer islamischen Gerechtigkeits- und Gleichheitsrhetorik verwoben, die auf einer religiösen Ethik der Barmherzigkeit und der Armenabgabe beruhte, in der den Reichen eine Fürsorgepflicht gegenüber den Armen zugesprochen wurde (Bakırezer/Demirer 2009; Doğan 2007: 275). Zu ihrem Programm erkoren hatte diese Perspektive die mit der islamistischen Bewegung assoziierte Unternehmerschaft, die karitative Organisationen finanzierte und private Mechanismen der Armenhilfe etabliert hatte (vgl. Cengiz 2013). In einem Interview mit dem Gründungsvorsitzenden von MÜSİAD erklärte dieser seine Auffassung:

»Wenn ich meine Almosenabgabe zahle, kann mir niemand sagen, was ich zu tun habe. Der Gesandte Gottes hat es nicht erlaubt, sein gesamtes Vermögen zu spenden. [...] Von den Suren und Hadithen, die ich gelesen habe, weiß ich, dass die Ausgaben eines jeden so groß sind, wie Gott es ihm gegeben hat. [...] Ein jeder

schuldet nur Gott Rechenschaft. [...] Wer soll mir denn Druck machen, gibt es einen größeren als Gott?»⁴⁷

Die Unternehmerschaft hatte über die freiwillige Armenhilfe hinaus ein privates Netz sozialer Wohlfahrt – oftmals in Assoziation zu islamischen Gemeinschaften – aufgebaut, das Schulen und Wohnheime, die Vergabe von Stipendien und die Versorgung von Alten und Kranken umfasste. Sie hatte damit auch die Entscheidung inne, *wem* diese Hilfen zukommen sollten, wodurch sie zugleich ihren gesellschaftlichen Einfluss festigen konnte (Doğan 2009; Eder 2010: 179ff.).

Die AKP installierte das auf der kommunalen und privaten Ebene erprobte Wohlfahrtsregime auf der nationalen Ebene. Mit dem 2001 mit der ökonomischen Krise eingeleiteten »Projekt zur Eindämmung sozialer Risiken«, das zu den vom IWF geforderten Maßnahmen gehörte, wurde das auf die informellen und prekarierten Arbeitskräfte zugeschnittene Wohlfahrtsregime institutionalisiert. Der IWF sah dieses Regime vor, um sozialen Konflikten vorzubeugen und die existenzielle Not der proletarisierten Massen abzufedern, deren Einkommen zur Abdeckung ihrer physischen Bedürfnisse nicht ausreichte. Das auf selektiven, informellen, rechtlich nicht verbrieften Transfermechanismen bestehende Regime steht im Kontrast zum vorangehenden Regime, in dem soziale Leistungen Folge von Rechtsansprüchen beziehungsweise Versicherungsleistungen waren, die allerdings auf die Beschäftigten im formellen Sektor, Angestellte des öffentlichen Diensts und bestimmte selbständige Berufsgruppen begrenzt waren und die Grundlage für die sozialdemokratische Blockbildung gebildet hatten (vgl. Eder 2010: 157f.). Das neue Regime geht mit einer Deregulierung sozialer Wohlfahrt und der öffentlichen Gesundheitsversorgung einher. Es deckt einen Teil der Reproduktionskosten von Arbeitskräften durch öffentliche Transferleistungen, die somit nicht (mehr) von den Unternehmen durch Löhne getragen werden müssen. Seit der Installierung stiegen die informellen Transferleistungen, mit denen entweder direkt von der Regierung – über das Familien- und Sozialministerium und die von Provinz- und Bezirksgouverneuren verwalteten Stiftungen für Soziale Hilfe und Beistand – oder indirekt über islamische Wohlfahrtsorganisationen staatliche Gelder verteilt wurden, kontinuierlich (Bahçe/Köse 2017).

Wie stark die existenzielle Not der lohnabhängigen Klassen durch das neoliberale Regime und ihre Abhängigkeit vom neuen Wohlfahrtsregime geworden ist, zeigen Berechnungen von Bahçe und Köse (2017): 2011 fielen etwa 83 Prozent der Erwerbstätigenhaushalte durch die geringe Höhe eigenständiger Einkommen unter die Armutsgrenze (pro Kopf Tageseinkommen von weniger als 4,3 \$). Die Armutsrate stieg gegenüber 2002 um 14 Prozent. Dies bedeutete, dass 2011 die Ein-

47 Erol Yazar: Gerçek Burjuva Sınıfı Biziz [Erol Yazar: Wir sind die wahre Bourgeoisie], in: <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/421393-erol-yazar-gercek-burjuva-sinifi-biziz> vom 20.07.2009 (Abruf am 12.10.2018).

kommen von etwa der Hälfte aller Haushalte unter der Armutsgrenze lagen. Wenn jedoch die Transferleistungen, die sie – ohne Rechtsanspruch – zusätzlich zu ihren Einkommen erhielten, berücksichtigt werden, fiel die Armutsrate von 27,4 % für 2002 auf 7,4 % für 2011. Bahçe und Köse zeigen ebenfalls auf, dass das Fehlen eines formalisierten Rechtsanspruchs eine Selektivität des neuen Wohlfahrtsregimes bedingt. Während die Summe der Transferleistungen gestiegen ist, ist die Anzahl der Haushalte, die Hilfen empfangen, gesunken. Aufgrund der allgemeinen Verschlechterung der Einkommenssituation von Erwerbstätigenhaushalten wäre das Gegenteil zu erwarten. Die Kriterien, die diese Selektivität gestalten, lassen sich aus quantitativen Erhebungen nicht erschließen. Eine naheliegende, durch einzelne Fälle informierte aber nicht systematisch untersuchte Hypothese ist, dass politische und kulturelle Nähe zur AKP eine Rolle spielen. Da die Verteilung von Hilfen nicht transparent gestaltet ist, eine öffentliche Instanz zur Kontrolle der Vergabe von Leistungen fehlt, ist es faktisch der Entscheidungsgewalt einzelner Behörden überlassen, wer solche Hilfen erhält und wer nicht. Patronage wird hierdurch begünstigt (vgl. Buğra/Candaş 2011: 518ff.; Eder 2010: 175ff.).

Anzunehmen ist, dass bei der Verteilung von Armenhilfe ähnliche und damit von persönlichen Entscheidungen abhängige Mechanismen greifen wie bei der privaten »Armenabgabe«, die in der islamischen Theologie als Pflicht der Reichen gegenüber den Armen thematisiert wird (vgl. Kuran 1995: 87).⁴⁸ Der Empfänger muss die Nähe zu Wohltätern suchen und für sich werben. Er muss darlegen, warum gerade er Hilfe erhalten soll. Durch diese Form der persönlichen Bindung sozialer Hilfen wird die Mitgliedschaft in einer kulturellen Gemeinschaft attraktiv, hier also die Mitgliedschaft in einer islamisch-konservativen Glaubensgemeinschaft oder das Bekenntnis zu ihr, der sich im Falle staatlicher Verteilungsmechanismen die Mitglieder der Bürokratie angehörig fühlen. Offenkundig ist diese Selektivität, wenn allgemeine Steuern in die Finanzierung religiöser Aktivitäten wie den Bau theologischer Schulen oder von Pilgerfahrten gelenkt werden, die nur bestimmten, kulturell definierten Bevölkerungsgruppen offen stehen. Darüber hinaus ist die Teilnahme an einem religiösen Ritual wie dem Fastenbrechen erforderlich, um Hilfen zu erhalten. In den islamistisch regierten Kommunen wird die Verknüpfung von Armenhilfe mit religiösen Zeremonien schon seit den 1990er Jahren offensiv betrieben. Die islamistische Partei nutzt solche Zeremonien, um für ihre politischen Ziele zu werben. Die kritische Berichterstattung durch Mainstream-Medien

48 Die Armenabgabe ist ein weiteres Beispiel dafür, dass der Islam oder der Islamismus kein kohärentes politisches oder ökonomisches System, sondern eine Ideologie ist, die nur in Verbindung mit konkreten Akteuren wirklich wird. Ob die Abgabe auf Freiwilligkeit beruhen oder verpflichtend durch eine Institution eingetrieben, nur von Privatpersonen oder auch von Unternehmen bezogen werden soll, welche Regeln bei der Verteilung gelten, sind Fragen, die in jedem Land, das dieses Modell anwendet, unterschiedlich beantwortet werden. Indes behauptet jedes Land, es habe das ideale Modell gefunden (Kuran 1995).

über die Verknüpfung öffentlicher Hilfen mit politischer Werbung hat über die Zeit deutlich abgenommen. Grund dafür ist nicht allein Gewöhnung, sondern auch verstärkte politische Kontrolle der Medien oder – mitunter erzwungene – Anpassung. 2010 wurde noch skandalisiert, dass in der Hauptstadt Ankara die AKP-geführte Kommune beim Fastenbrechen im Monat Ramadan Zelte aufstellte, in denen über vier Wochen täglich Verköstigung für angeblich mehrere hunderttausend Personen ausgegeben wurde.⁴⁹ Während der Verköstigung wurde Werbung für ein »Ja« beim anstehenden Verfassungsreferendum gemacht. Das Aufstellen solcher Zelte, in denen Bürgermeister der AKP in Begleitung von Geistlichen, die das Ritual des Fastenbrechens anleiten, Ansprachen halten, die auf die jeweilige politische Tagesordnung eingehen, ist regelhafte Praxis. In den 2000er Jahren wurden sie zum festen Bestandteil organisierter Armenhilfe durch die Einrichtung kommunaler Fonds, die maßgeblich aus Spenden lokaler Unternehmer gespeist wurden (Eder 2010: 178). In Izmir, wo die AKP nicht den Bürgermeister stellt, beobachtete ich, dass die Ausgabe von Essen am Ramadan über die Moscheen stattfand. Da die Moscheen der nationalen Regierung unterstehen, konnte die AKP diese unter Umgehung der Kommunalverwaltungen mobilisieren. In Diyarbakır beobachtete ich, dass das lokale Büro der AKP als Anlaufstelle für potentielle Hilfsempfänger fungierte. Eine ehrenamtliche Parteifunktionärin war für diesen Zweck abgestellt, bot Beratungsgespräche an und vermittelte die Bittsteller an karitative Organisationen weiter. Letztere verteilten neben unregelmäßigen Hilfen in Form von Lebensmitteln und Heizmaterial auch regelmäßige Hilfen an ältere Menschen, Waisen und Pflegebedürftige.

Kutlu hat in seiner Studie über die staatliche Armenhilfe herausgearbeitet, dass für viele Arme diese Hilfen zum »fürsorglichen Gesicht« der Partei geworden sind (Kutlu 2015: 355). Sie erscheinen ihnen nicht als steuerfinanzierte öffentliche Hilfen, sondern als unmittelbare Zuwendungen dieser Partei, die dieses Image nachdrücklich pflegt und an politische Konditionen knüpft. Der von der AKP gestellte Parlamentspräsident formulierte diesen Zusammenhang im Vorfeld der Parlamentswahlen im Jahr 2015 folgendermaßen:

»Wenn ihr dieses Land von Koalitionsregierungen abhängig macht, dann wird es schwer, Arbeit für eure Kinder zu finden. Es wird schwer, sich um die Behinderten zu sorgen. Es wird sehr schwer, Kohle an unsere Armen zu verteilen. Dem Inhaber einer Grünen Karte⁵⁰ seine Medikamente zu geben, wird sehr schwer.« (zit.n. Kutlu 2015: 355)

49 Siehe www.milliyet.com.tr/70-bin-kisiye-evet-li-iftar-siyaset-1284444/ vom 03.09.2010 (Abruf am 16.10.2018).

50 Die Grüne Karte wurde 1992 eingeführt, um nicht-versicherten Bevölkerungsgruppen den Zugang zu Gesundheitsleistungen zu ermöglichen beziehungsweise zu vereinfachen. Die AKP weitete diese Leistungen stark aus. Das Modell wurde 2008 beendet und durch ein Allgemei-

Die Armenhilfe stärkt, so Kutlu, bei den Empfängern das konservativ-bewahrende Image der Partei und wirkt auf die Wahrnehmung von Religion zurück, die mit Hilfsbereitschaft assoziiert sowie mit Dankbarkeit und Schuldgefühlen verwoben wird. Im Gegenzug wird die Partei politisch unterstützt, beispielsweise durch eine Wahlstimme. Ein längeres Zitat zur Situation von Haselnussbauern vermittelt einen Eindruck wie diese Lebenslage der subalternen Klassen sich politisch niederschlägt:

»Nach Gesprächen mit etwa 20 Haselnussarbeitern habe ich Folgendes begriffen: Nachdem die Haselnuss kein Geld mehr einbrachte, sind die Bauern in die Städte migriert. In der Stadt arbeiten sie auch nicht, sie haben es aber geschafft, in den Randvierteln in lausigen Kellerwohnungen sich ein neues Leben mit der Grünen Karte, Nudeln und Kohlen einzurichten. Dieser neuen städtischen Schicht gelingt es, irgendwie Geld für die Ausbildung ihrer Kinder zu organisieren. Mit kommunalen und sonstigen Hilfen, die von irgendjemand dort oben verteilt werden, kommen sie über die Runden. Nach Gelegenheit verdingen sie sich für einen Tageslohn in nicht versicherten, prekären Jobs. Wie viele Jahre das noch gut geht, ob ein solches Leben auf Dauer gut gehen kann, sei dahingestellt. [...] Die neuen Städter kompensieren den materiellen Verlust aus der Haselnuss durch Hilfen, die ein konstantes Armutsniveau ermöglichen. [...] Diejenigen, die eine Angabe zu ihrer Wahlentscheidung machten, gaben alle an, die AKP zu wählen. [...] Danach gefragt, warum sie die AKP wählen, lauteten die Antworten und die dazugehörigen Erklärungen wie folgt: ›Die Kinder gehen zur Schule‹ (Die AKP gibt uns Geld für die Schulkosten); ›Die Gesundheitsversorgung ist besser geworden‹ (Ich erhalte Pflegegeld für die Alten und Behinderten zu Hause); ›Die Straßen sind besser geworden, eine Menge Dienste werden geleistet‹ (Kohle und andere Hilfen werden verteilt).« (Ince 2012, zit. n. Gürel 2014: 373, Übersetzung E.B.)

Indem die lohnabhängige Bevölkerung massenhaft zu Hilfsempfängern gemacht wurde, sind Patronage und paternalistische Beziehungen zwischen der Bevölkerung und denjenigen Instanzen entstanden, die Hilfen verteilen. Unter den Bedingungen existenzieller Armut haben die Nehmenden kaum eine Möglichkeit, paternalistischen Praktiken zu entkommen. Untersuchungen zeigen, dass sie sich in diesen Beziehungen einrichten. Die Armenhilfe lässt einen Kreislauf des Gebens und Nehmens entstehen, in dem Materielles (Hilfen), Politisches (Partei, Behörde, Organisation) und Kulturelles (Konservatismus, Religion) ineinander verwoben sind. Die Aufrechterhaltung dieses Kreislaufs trägt schließlich zur Erklärung bei, warum die AKP insbesondere die Zustimmung der prekarierten und informalierten ArbeiterInnen erhält, diese Zustimmung selbst unter ökonomisch krisen-

nes Versicherungssystem für Bevölkerungsgruppen, die nicht in das soziale Versicherungssystem integriert sind, ersetzt.

haften Bedingungen, wie sie seit der globalen Krise von 2008/2009 in der Türkei vorherrschen (Akçay 2018), weitgehend erhalten geblieben ist. Andere Regierungsparteien in der Geschichte der Türkei hatten in Folge ökonomischer Krisen massiv an Zustimmung verloren oder wurden, wie nach der Krise von 2000/2001, sogar ganz von der politischen Bühne hinweggefegt.

Resümierend lässt sich festhalten, dass die historische Konjunktur, in der die Religion in der Regulierung sozialer Verhältnisse an Bedeutung gewinnt, einer Erosion des institutionalisierten Klassenkompromisses nachfolgt. Nicht staatsbürgerliche Rechte auf der Grundlage organisierter Klassenlagen, sondern kulturelle Bindung und Nähe werden in der Regulierung der Klassenverhältnisse bestimmend. Die Religion offeriert einen Deutungsrahmen und stellt Praktiken zur Verfügung, mit denen informalisierte, paternalistische Beziehungen als moralisch-richtiges Handeln legitimiert werden können in einer historischen Situation, in der Alternativen – Gewerkschaften, verbrieft Ansprüche und Rechte – gegenüber dieser Form informalisierter Sozialpolitik zurückgedrängt worden und kaum noch durchsetzungsfähig waren. Hegemonietheoretisch kann das Almosenregime als materieller Baustein eines »informellen« Klassenkompromisses gefasst werden, der die sozio-politische Blockbildung unter der praktischen Führung der islamistischen Bewegung ermöglicht. Aus dieser Perspektive zeigt sich, dass der Bedeutungsgewinn der Religion aus ihrer Rolle als kulturelle Vermittlungsform in der Ausübung von Hegemonie erwächst, die in den alltäglich reproduzierten sozialen Beziehungen zwischen den Klassen verankert ist. Die AKP hat die Verknüpfung der Informalisierung und Prekarisierung mit konservativ-religiösen Praktiken, die einen zentralen Baustein ihres Hegemonieprojekts bilden, von der kommunalen und betrieblichen auf die nationale Ebene getragen.

5.6.3 Kulturkampf in der AKP-Periode

Aus der Diskussion der Forschungsliteratur ging bereits hervor, dass die Auseinandersetzung mit seinen Widersachern die Formierung des islamistischen Projekts erheblich beeinflusst hat. Die islamistische Partei musste sich gegen die gesellschaftlichen Träger konkurrierender Hegemonieprojekte, die Machtzentren im Staat gebildet hatten, durchsetzen. Der Kulturkampf war die Form, die dieses Sich-Durchsetzen in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen angenommen hatte. Die Türkei der 2000er Jahre war Schauplatz eines stark zugespitzten Kulturkampfs konkurrierender Hegemonieprojekte, bei dem alle symbolischen Waffen ins Feld geführt wurden, die die sozialen Träger der Projekte über Jahrzehnte akkumuliert hatten. Unter Einbezug meiner Beobachtungen in Izmir und Diyarbakır werde ich im Folgenden einen Einblick vermitteln, mit welchen Mitteln dieser Kampf geführt wurde. Da der Kulturkampf sich neben der Frage der Laizität an der »kurdischen Frage« entzündete, habe ich eine Bestimmung des

kurdisch-säkularen Hegemonieprojekts beziehungsweise der »kurdischen Frage« vorangestellt. Sie ist bislang unterbestimmt geblieben.

Die »Kurdische Frage«

Die »kurdische Frage« wird in der Literatur als ein aus der Leugnung der kurdischen Ethnie durch den Türkismus hervorgehender Problemzusammenhang diskutiert (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 941ff.). Durch den bewaffneten Guerillakampf der PKK ab den 1980er Jahren erhielt die »kurdische Frage« über die kulturelle Anerkennung des Kurdischen hinaus eine politische Dimension.⁵¹ Die PKK verfolgte die Gründung eines eigenständigen kurdischen Nationalstaats in Verbindung mit sozialistischen Zielen. In den 2000er Jahren wandelte sie dieses Ziel angesichts geringer Aussicht auf Durchsetzbarkeit in die Forderung politischer Selbstverwaltung mit kultureller Gleichstellung innerhalb der bestehenden Grenzen der Türkei um. Die Selbstverwaltung sollte zusammen mit einer umfassenden Amnestieregelung für die Guerilla und die kriminalisierten zivilen Akteure des kurdischen Projekts erreicht werden. In Assoziation mit der PKK hatten sich eine legale Partei und eine zivile Bewegung entwickelt, die sich sukzessive in allen gesellschaftlichen Bereichen organisierte. Ab den 1990er Jahren konnte die Bewegung Mehrheiten unter der kurdischen Bevölkerung im Südosten der Türkei herstellen und in vielen Kommunen trotz Rückschlägen aufgrund von Repressionswellen und Militärkampagnen Regierungserfahrungen sammeln.

Dass die kurdische Bewegung in der Region führend wurde, stand im Zusammenhang mit der Abwendung von sozialistischen Zielen schon in den 1990er Jahren und der Formulierung einer kapitalistischen Entwicklungsperspektive für die wirtschaftlich zurückgebliebenen südöstlichen Regionen der Türkei. In nationalen Programmen formulierte die legale parteiförmige Organisation der kurdischen Bewegung, die sich aufgrund von Verboten mehrfach neu gründen musste, ein Programm nachholender kapitalistischer Entwicklung und forderte Subventionen für mittelständische Unternehmen. Führende Parteimitglieder appellierten an große Unternehmen, in der kurdischen Region stärker zu investieren.⁵² Zaghafte sozialdemokratische Zielsetzungen in den von kurdischen Parteien regierten Kommunen wichen in den 2000ern einer neoliberal geprägten Kommunalpolitik, die sich auf der Basis einer Allianz des städtischen Kleinbürgertums realisierte, das sich

51 Der Gründung der PKK ging die Organisierung einer vorwiegend sozialistisch geprägten Bewegung im Osten der Türkei ab den 1960er Jahren voraus, die auf Seiten der sozialistischen Bewegung der Türkei für ein Ende der Assimilation und Leugnung, für kulturelle Anerkennung und Gleichheit stritt. Die Bewegung wurde in den 1970er Jahren auf höchst brutale Weise militärisch bekämpft (Atılğan 2015: 598f.; Ozan 2015: 710ff.).

52 Siehe www.hurriyet.com.tr/ekonomi/tusiad-diyarbakir-a-gidecek-bdp-yatirima-gelin-cagrisi-yapacak-16151223 vom 28.10.2010 (Abruf am 12.10.2018).

einer durch intensivierten Handel im Nahen Osten gestärkten Bourgeoisie angliederte. Die Partei formulierte die Erwartung, dass Armut durch Überwindung kapitalistischer Unterentwicklung bekämpft werden könne (Yarkın 2011: 83ff.). Die von ihr regierten Kommunen näherten sich neoliberalen Stadtentwicklungszielen – investorenfreundliche Politik, Markenbildung – an und bedienten eine Nachfrage nach Wohnraum für die einkommensstärkeren Schichten, die Gentrifizierung und Betonwüsten nach sich zog. Diese Politik verband sie mit einem Diskurs, der kulturelle Diversität als Vorteil im Wettbewerb konkurrierender Städte thematisierte (Yüksel 2012: 76ff.).

Auf nationaler Ebene ging die kurdische Bewegung in den 2000ern zwar Bündnisse mit kleineren sozialistischen Kräften ein und formulierte auch hier sozialdemokratische Ziele. Deren Einfluss blieb jedoch gering, wie es sich in einer indifferenten Haltung zu Kämpfen der Arbeiterbewegung und in der kommunalpolitischen Ausrichtung der von der kurdischen Partei regierten Städte niederschlug. Eine deutliche Differenz zu islamistisch regierten Städten lag in einer nicht gewerkschaftsfeindlichen Haltung sowie in zaghafte Versuchen einer Organisierung von unten, die von Stadtteilinitiativen getragen wurden. Eine nachhaltige Initiative zur Verbesserung der Lebenslage des von den Kriegsfolgen besonders betroffenen, extrem verarmten kurdischen Prekariats ergriffen die kurdischen Kommunen jedoch nicht (Değirmen 2013). Eine zweite Differenz zu islamistischen Kommunen bestand darin, dass die kurdische Partei die neoliberal geprägte kapitalistische Entwicklungsperspektive mit einem kulturellen Liberalismus verband, der Anerkennung kultureller Diversität und die Gleichstellung der Geschlechter förderte. Die von der kurdischen Partei ausgehende politische Herausforderung ging nicht primär aus ökonomischen Differenzen hervor. Meine Beobachtungen und Gespräche in der Parteizentrale der AKP in Diyarbakır legten lediglich nahe, dass das islamistische Hegemonieprojekt im kurdischen Südosten sich – in Kontinuität zu den konservativen Parteien – auf die überregional aktive kurdische Bourgeoisie und religiöse Akteure stützen konnte (vgl. Atılğan 2015a: 484f.). Die Leitungsebene der AKP war mit Unternehmern besetzt, die von ihren überregionalen Investitionen berichteten. Ihre Nähe zum nationalen Machtzentrum war schon aus Opportunitätsgründen konsequent, insofern hier die für die Entwicklung der Unternehmer relevanten Entscheidungen getroffen wurden. Während die Basis anderer Parteien im kurdischen Südosten in den 2000ern komplett erodiert war, diese sich zu mehr oder weniger kurdenfeindlichen Parteien entwickelt hatten, formulierte die islamistische Partei ein ideologisches Integrationsangebot an die kurdische Bevölkerung. Es bestand aus einem islamischen Konservatismus, der die ethnisch-türkische Definition der Nation zu einer religiös-konservativen Fundierung verschob und dabei auf die osmanische Vergangenheit rekurrierte, in der »Türken« und »Kurden« innerhalb eines Staatsgebiets gleichberechtigt nebeneinander existiert hätten. Durch die Hervorhebung einer gemeinsamen Unterdrückungsgeschichte

durch den Kemalismus und den Rekurs auf eine verbindende islamische Identität sollte die ethnische Spaltung zwischen Türken und Kurden überwunden werden. Der islamische Konservatismus kündigte eine Abwendung der islamistischen Partei von der Türkisch-Islamischen Synthese an. Doch die starke und effektive Organisation der kurdischen Bewegung sowohl im zivilen als auch im militärischen Bereich begrenzte die Wirkungsmöglichkeiten des islamistischen Hegemonieprojekts. Sie setzte ihm ein säkulares, auf ethnischer und nicht religiöser Identität beruhendes Hegemonieprojekt entgegen, für das sie Mehrheiten in der Region generieren konnte und das sie in Form eines inklusiven Anerkennungs- und Gleichstellungsversprechens auf die nationale Ebene trug (Saraçoğlu 2011). Die Forderung nach Selbstverwaltung, die die kurdische Bewegung auf der nationalen Ebene durch Transformation des zentralistischen Staates in einen Föderalstaat umsetzen wollte, war gleichbedeutend mit einer Dezentralisierung der politischen Macht. Damit stand sie im diametralen Widerspruch zu der von der AKP betriebenen Monopolisierung der Staatsapparate, die auch die Grundlage für den Zusammenhalt des rechten Lagers bildete.

Nichtsdestotrotz schien die AKP mit der »Demokratische Öffnung« genannten Initiative die Realität einer kurdisch-säkular artikulierten Hegemonie anzuerkennen. Sie offerierte politische Verhandlungen und ein Ende der Militärkampagnen. Zwar widersprach die gleichzeitig betriebene Kriminalisierung ziviler Akteure der kurdischen Bewegung durch eine im Frühjahr 2009 eingeleitete massive Repressionswelle der »Demokratischen Öffnung«. Die Repression ließ erkennen, dass die »Öffnung« unter dem Primat der Einhegung des kurdisch-säkularen Hegemonieprojekts stand (vgl. Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 932f.). Doch interpretierte die kurdische Bewegung die Repressionswelle als nachgeordnetes, vorübergehendes Element. Die rechts-kemalistischen und türkistischen Bewegungen, die sich in der CHP beziehungsweise der MHP organisierten, sahen dagegen in erster Linie die Grundlage des Nationalstaats erodieren.⁵³ Sie beharrten auf einer rigorosen Ablehnung von politischen Verhandlungen und Kompromissen mit der kurdischen Bewegung und mobilisierten gegen sie auf nationalistischer Grundlage.

53 Die kurdische Bewegung interpretierte die Repressionswelle als nachgeordnetes, vorübergehendes Element, indem sie die Durchführung zuerst den kemalistisch-türkistischen Oppositionszentren im Staat, nach deren offensichtlicher Zurückdrängung der Gülen Gemeinschaft zuschrieb, die sie nicht als integralen Bestandteil der AKP begriff. Einige Jahre später wurde bekannt, dass die AKP über die gesamte Zeit geheime Verhandlungen mit der PKK in Kenntnis führender ziviler politischer Akteure der kurdischen Bewegung geführt hatte, die deren verzerrte Wahrnehmung des Geschehens beeinflussten, wie aus Stellungnahmen beteiligter kurdischer Politiker hervorgeht. Siehe <https://anfurkce.net/guncel/aydar-bath-muzakereci-ocalan-dyr-12005> vom 06.12.2012; www.hurriyet.com.tr/gundem/oglu-mun-cesedi-balkondaydi-21646964 vom 08.10.2012; <http://sehirmedya.com/genel/tugluktan-carpici-mit-yorumu/> vom 09.02.2012, (alle abgerufen am 12.10.2018).

Neo-Kemalismus und das islamisch-konservative Hegemonieprojekt

Eine Hochburg der kemalistischen Mobilisierung bildete Izmir, eine der wenigen Großstädte, in der der Kemalismus nach 2000 noch eine dominante öffentliche Präsenz durch Stadtviertel- und Straßennamen, Bilder, Büsten und (Straßen-)Ausstellungen entfaltete, die den Symbolen und Themen des Kemalismus – Rolle Izmir im Befreiungskrieg 1919-22, modernistische Reformen, Verehrung von Atatürk – gewidmet waren. Die Verehrung konnte kultische Gestalt annehmen, wie beispielsweise ein in der Stadtbibliothek angekündigter Vortrag über die Mund- und Zahnhygiene von Atatürk nahelegte. Auf den Kundgebungen der CHP in Izmir traten die Konstitutionsmerkmale des Neo-Kemalismus (vgl. S. 168f.) auf prägnante Weise hervor (vgl. Yıldırım/Haspolat 2010: 312ff.). Eine dieser Kundgebungen während meines Aufenthalts richtete sich gegen die »Öffnungspolitik« der AKP in der »kurdischen Frage«. Auf dem großen Kundgebungsplatz am Meer hatten sich Zehntausende versammelt, die sich mit nationalistischen Parolen, Militärmärschen und einem immer wieder gespielten Popsong einstimmten, der große Sehnsucht nach »Meinem Blondhaarigen und Blauäugigen« – gemeint war Atatürk – ausdrückte.⁵⁴ Veteranen und Witwen gefallener Soldaten der Zyperninvansion aus den 1970ern, die von der damaligen CHP geleitet worden war, waren vor Ort. Sie gaben sich durch Uniformen zu erkennen, während zehntausende Nationalflaggen, mit denen sich manche Teilnehmer gänzlich umhüllt hatten, ein rot-weißes Meer entstehen ließen. Flammende Reden wurden gehalten, die die Einheit des Landes beschworen, die sie durch die »Öffnungspolitik« der AKP gefährdet sahen.

Nach der Kundgebung stieg ich in einen Omnibus, der sich rasch mit anderen TeilnehmerInnen füllte. Während wir losfuhren, begann ein älterer Mann, augenscheinlich über siebzig Jahre alt, einfach, ärmlich gekleidet, sehr aufgeregt zu schimpfen: »Erdoğan bereichert nur sich selbst. Schuld sind aber die Menschen, die den wählen. Nicht die in Izmir aber die in den anderen Provinzen. Die sind ein bisschen dumm.« Eine Frau im mittleren Alter, der Kleidung nach zu urteilen auch eher arm, vielleicht eine kleine Angestellte, fiel ein: »Ja wirklich, das passiert eben, wenn man denen aus den Bergen das Recht gibt, zu wählen. In Europa ist das anders, jemand mit Universitätsabschluss hat dort vier Stimmen, also nein zwei, jemand mit Universitätsabschluss hat zwei Stimmen.« Ich war drauf und dran zu widersprechen, fragte mich, wie viele der MitfahrerInnen wohl einen Universitätsabschluss vorzuweisen hatten. Ich hielt mich zurück und wartete, ob jemand anderes etwas sagen würde. Die, die etwas sagten, stimmten ein. Die meisten MitfahrerInnen waren dem Aussehen nach ärmere Leute, einige waren an ihren Mützen als

54 Es handelte sich um das von Selda Bağcan interpretierte Lied »Sarı Saçlı Mavi Gözlüm«.

Arbeiter erkennbar, die im Gewerkschaftsverband DİSK organisiert waren.⁵⁵ Ein älterer Mann, mit Atatürk-Rosette, ergriff das Wort: »Ich bin 82. Guckt euch den Erdoğan an. Was soll man von jemandem halten, der kein Respekt vor der Armee hat? Ein Lump ist das.«

In Izmir war es nicht unüblich, auf solche Äußerungen zu stoßen, die Ungebildetsein, dörfliches Leben und eine Herkunft aus der Osttürkei – »die aus den Bergen« konnte für all das einzeln oder zusammen stehen – mit der AKP assoziierten. Die Äußerungen waren verknüpft mit einem Bekenntnis zum Militär. An eine bestimmte soziale Position waren sie augenscheinlich nicht gebunden. Sie verwiesen auf konkrete Biographien wie die Teilnahme an der Zypern Invasion, die in Izmir durch kulturelle Aktivitäten erinnerungspolitisch lebendig gehalten und gewürdigt wurde. Sie zeigten, dass quer zu den sozialen Positionen Weltanschauungen geteilt wurden, Identifikationen entstanden waren, die von der kemalistischen Hegemoniestrategie zusammengeführt und verstärkt wurden.

Eingebettet war die kemalistisch-urbane Form der Abgrenzung gegenüber »denen aus den Bergen« in einen Modernismus, der auf der Aneignung einer kapitalistisch artikulierten Fortschrittlichkeit seitens bestimmter Teile der Bevölkerung beruhte, die einem anderen Teil vorwarf, er halte die nationale Entwicklung durch borniertes Festhalten an Traditionen auf. Cihan Tuğal schreibt in seiner Studie solche Distinktionspraktiken urbanen Bevölkerungsgruppen zu, die sich damit von der ländlichen Bevölkerung beziehungsweise den in die Städte hinzuziehenden BinnenmigrantInnen abgrenzten, indem sie sie als rückständige, kulturlose, unanständige Masse stigmatisierten (2009: 40, 123). Dieses Stigma mit Gläubigkeit und »vormoderne« Traditionalität gleichzusetzen, beschrieb er als das Werk der »säkularen Elite«. An diese Stigmatisierung konnten die AKP und die assoziierte Bourgeoisie anknüpfen, indem sie sich den Ausgegrenzten als ihre Repräsentantin anboten. Die Repräsentationsbeziehung funktionierte, nicht weil die AKP die soziale Lage der Ausgegrenzten entscheidend verbesserte, sondern indem sie die kulturellen Stigmata – Religiosität, Traditionalität und provinzielle Herkunft – aufgriff und positiv bewertete. Während dieses Angebot in zahlreichen Städten angenommen wurde, wirkte die Distinktionspraxis in Izmir und einigen anderen in der ägäischen Region gelegenen Städten offenbar stärker in die entgegengesetzte Richtung. Sie stabilisierte den kemalistischen Block. Die Abgrenzung fand sich hier nicht nur bei »Eliten« oder den »Bessergestellten«, die sich nach unten abgrenzten. Sie durchzog alle sozialen Klassen und bildete eine Konstituente des sozio-politischen Blocks, den die kemalistische Bewegung gebildet hatte. Die Anwesenheit von Gewerkschaftern auf der Kundgebung im Jahr 2009 zeigte an, dass die CHP trotz

55 Der in den 1970er Jahren links stehende Verband blieb nach dem 1980er Putsch für lange Zeit verboten. In den 2000ern hatte er sich sukzessive der CHP angenähert und organisierte die eher links stehende sozialdemokratische Arbeiterschaft.

Anpassung an neoliberale Stadtentwicklungsmodelle (Eğilmez 2010: 626) und ausbleibender Opposition gegen neoliberale Politik (Doğan 2009b: 130) die formellen und gewerkschaftlich organisierten ArbeiterInnen, die landesweit allerdings nur noch etwa 5 Prozent der gesamten Arbeiterschaft stellten, auf ihrer Seite halten konnte (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 893). Gewerkschaftsmützen und ärmliche Kleidung, die in Izmir neben Angehörigen des wohlhabenderen Kleinbürgertums auf jeder kemalistischen Großdemonstration vorzufinden waren, waren Ausdruck eines Festhaltens an einer städtisch-sozialdemokratisch artikulierten Lebensweise, die sich in einen neo-kemalistisch dominierten sozio-politischen Block eingliederte. So konnte es paradoxerweise geschehen, dass Werktätige ohne Universitätsabschluss andere aufgrund eines fehlenden Universitätsabschlusses für dumm und unmündig erklärten, weil sie deren soziale Lage und Lebensweise als Bedrohung für die eigene Position ansahen.

Dass Izmir nicht schon immer von der CHP regiert wurde, sprach dafür, dass die Ursachen für die Entstehung dieser Konfrontation in der jüngeren Geschichte liegen mussten. Izmir war bis in die frühen 1970er Jahre eine Hochburg konservativer Parteien gewesen. Erst auf der Grundlage industrieller Entwicklung und der sozialdemokratischen Blockbildung wandte sich die Bevölkerung mehrheitlich der (damaligen) CHP zu. Entgegen des landesweiten Trends hatte sich die Izmirer Bevölkerung auch nach 1980 eher links-kemalistischen Parteien zugewandt, nach dem Zusammenbruch des Links-Kemalismus (der DSP) der neo-kemalistischen CHP. Die Forschungsliteratur bietet keine detaillierte Erklärung für das Fortwirken der sozio-politischen Blockbildung in Izmir. Doch neben der »Verteidigung der Lebensweise« gegen religiöse Vorgaben (Tosun 2010: 289) erscheint es plausibel, dass die CHP von der herausragenden Stellung Izmirs in der importsostituierenden Industrialisierungsphase zehrte. Nach 1980 setzte in Izmir ein relativer sozio-ökonomischer Niedergang ein, der einen sozialen Abstieg des Izmirer Kleinbürgertums und der traditionellen Arbeiterschaft auslöste. Mit der Streichung landwirtschaftlicher Subventionen erodierten auch die Reproduktionsgrundlagen der Kleinbauern im ägäischen Hinterland von Izmir, die in die Städte migrierten. Ausbleibende staatliche Fördermittel in die Produktionsstruktur und den Ausbau öffentlicher Infrastrukturen, neue ökonomische Präferenzen unter den neoliberalen ANAP-Regierungen lösten auch eine Distanzierung der Izmirer Industrie- und Handelsbourgeoisie von den konservativen Parteien aus. Der Abstieg und der Bedeutungsverlust Izmirs verbanden sich zu einer allgemeinen Unzufriedenheit, die sich nach 1990 als kemalistische Nostalgie artikulierte. Die Binnenmigrationswellen aus dem kurdischen Osten infolge des Krieges verstärkten nochmals den Konkurrenzdruck innerhalb der durch Landflucht ohnehin stark angewachsenen Arbeiterschaft. Auf der Grundlage verstärkter Konkurrenz und des Abstiegs des Kleinbürgertums bildete sich nach 1990 ein anti-kurdischer Rassismus (Yıldırım/Haspolat 2010: 312f.). Dem »Elitendünkel« auf den Kundgebungen der

CHP quer zu den sozialen Positionen lag diese Konstellation zugrunde, die durch Abstiegs- und Konkurrenzserfahrungen gekennzeichnet war. Dass die Zustimmung zur AKP in Izmir mehrheitlich aus den Vierteln der späten ArbeitsmigrantInnen kam, in denen die untersten Schichten der informellen ArbeiterInnen lebten, stützt diese These (Uyar 2010: 242ff.).

Die AKP reagierte auf das kemalistische Hegemonieprojekt in Izmir mit oberflächlicher Anpassung. Ihr öffentliches Auftreten war dominiert von einem Diskurs des toleranten Miteinanders verschiedener Identitäten und dem Bemühen, keinesfalls den Eindruck einer »ideologischen« Agenda zu erwecken. Sie betonte, die Partei sei nicht religiös, sie privilegiere niemanden und diene allen gleichermaßen. Auf ganz Izmir bezogen konnte sich die AKP mit etwa 35 Prozent der Stimmen auf eine starke Minderheit stützen, in einigen Stadtbezirken stellte sie die Bürgermeister. Ein AKP-Bürgermeister ließ an einer Hauptverkehrsstraße eine gigantische Büste von Atatürk errichten. Die AKP organisierte Veranstaltungen, die eine Nähe zum kemalistischen Modernismus demonstrierten, was an der Parteibasis zwar Befremden hervorrief, aber als Notwendigkeit akzeptiert wurde, sich den lokalen Bedingungen anzupassen. Ein Begebnis, das sich zu einem frühen Zeitpunkt meines Feldaufenthalts abspielte, vermittelt einen Eindruck, welche Formen diese Anpassung annahm. Im Büro der AKP lagen mit einem Porträt von Atatürk versehene Einladungen zu einem Konzert – einem »Republik Symphonie Orchester« – aus, das am 29. Oktober, dem Gründungstag der Republik stattfinden sollte. Ein Mitglied der AKP-Jugend fragte mich, ob wir zusammen hingehen wollten. Ich antwortete überrascht, dass er solche »republikanischen Sachen« doch sonst ablehne. »Ja klar«, sagte er, »aber das hier ist eine Veranstaltung der Partei.« Ein zweiter erklärte mir daraufhin, dass die AKP in Izmir nicht repräsentativ sei:

Wir versuchen, die Reichen zu gewinnen. In Anatolien funktioniert das, da die Reichen dort eine anatolische Kultur haben. Hier nicht. Taha Aksoy hat Hundefutter verteilt im Wahlkampf. Das ist sogar Thema im nationalen Parlament geworden. Die Armenviertel werden hier von uns nicht so umworben. Deswegen diese Symphonie. Wir versuchen, zu zeigen, dass wir dazu gehören.

Von dieser Aktion des AKP-Oberbürgermeisterkandidaten Aksoy, Unternehmer und Mitglied von TÜSİAD, also des Unternehmersverbands, der in der staatszentristischen Literatur auf der Gegenseite der AKP positioniert wird, hatte ich schon bei meinen ersten Erkundungen gehört, als ich mich auf der Suche nach Verteilung von Armenhilfe durch die Partei befand. Ich konnte keine Anzeichen von Armenhilfe ausfindig machen, stieß stattdessen auf diese Aktion und war baff. Die politischen Werbekampagnen der AKP zielten nach der Gewinnung von 35 Prozent der Izmirer Bevölkerung nicht mehr auf die Armen, wie ich aufgrund der Literatur erwartet hatte, sondern auf die »Reichen«. Das Ungewöhnliche am Verteilen von Hundefutter war, dass Hunde in türkischen Städten als Wach-

aber kaum als Haustiere gehalten wurden. Hunde als Haustiere, ausgestattet mit eigener Versorgungsindustrie – Läden, die Tierfutter und anderes Zubehör verkaufen, Hundefriseurläden, Tierkliniken etc. –, verbreiteten sich nur in gehobenen Vierteln von Izmir, wo mittlere und obere Einkommensgruppen lebten, nicht jedoch in den ärmeren Vierteln. Die »Reichen« ist hier folglich als Synonym für die wohlhabendere Bevölkerung zu verstehen.

Es weist zugleich auf eine kulturelle Praxis hin, die als nicht-anatolisch markiert wurde und die es der AKP erschwerte, sich attraktiv zu machen, da die Praktiken der Adressierten den »eigenen« fremd erschienen. Im Sprachgebrauch konservativer Akteure war Anatolien eine Chiffre für eine bestimmte Kultur, die in ihrer Praxis jedoch erst hergestellt, vereinheitlicht, definiert und verändert wurde. Die Konstruktion entfaltete eine starke Wirkung über die konservativen Akteure hinaus. Wie dargestellt, trat sie bei den VerfechterInnen der Kulturkampfthese als Grundlage für die Behauptung auf, es habe immer-schon ein frommes Volk gegeben, das mit der AKP seine politische Repräsentantin fand. In Izmir sprachen auch AlevitInnen, die selbst aus Ostanatolien in den Westen migriert waren, von »anatolischer« Bigotterie oder Frömmerei, die die AKP repräsentiere und von der Izmirer Bevölkerung abgelehnt werde. Tatsächlich existierten in Anatolien trotz der Bemühungen kultureller Homogenisierung, die in den vergangenen Jahrzehnten intensiviert worden waren, noch immer kulturell verschiedene Bevölkerungsgruppen, zu denen auch die AlevitInnen selbst gehörten. In Izmir hatten sie eine Lage vorgefunden, in der ihre kulturellen Praktiken anders als in vielen zentral- und ost-anatolischen Städten keine direkte Verfolgung auslösten. Als Gegenüber des islamisch-konservativen Konformitätsdrucks konnte die neo-kemalistische CHP in Izmir zur Bewahrerin einer relativ freiheitlichen Kultur werden, die auch AlevitInnen Schutz bot. Doch die andere Seite der neo-kemalistischen Medaille war eine Borniertheit, die rassistische Formen annahm, sich über kemalistische Symbole rückwärtsgewandt an einem sozialdemokratisch artikulierten Status festhielt und nach unten abgrenzte. Die Konstellation in Izmir trat so als eine Langzeitfolge der militärischen Zerschlagung der organisierten Werktätigen auf, die immer weniger in der Lage gewesen waren, den neoliberalen Angriff abzuwehren, geschweige denn die Ausweitung sozialer Errungenschaften auf alle Werktätigen zu fordern. Sie grenzten sich stattdessen gemeinsam mit Teilen des Kleinbürgertums zunehmend chauvinistisch gegen die BinnenmigrantInnen ab. Umgekehrt erschienen die bereits stark eingeschränkten sozialen Errungenschaften der formellen Werktätigen den Ausgegrenzten als Privilegien, von deren Teilhabe sie ausgeschlossen waren. Die Neoliberalisierung war auf diese Weise mit einer chauvinistisch aufgeladenen Polarisierung in den Städten verbunden.

Das »Gewinnen der Reichen« durch die AKP griff bewusst Zugeständnisse an die Träger der kulturellen Praktiken auf, die in Izmir hegemonial waren. Während mir erzählt wurde, worum es mit dem Symphonie-Orchester ging, kamen andere

hinzu. Sie waren sich einig, dass die Veranstaltung eine Vortäuschung sei. Sie waren sicher, dass ihr Theater von allen als solches erkannt werde und zugleich waren sie davon überzeugt, dass auf die Izmirer Realitäten reagiert werden müsse. Aus ihrer Sicht war der Wahlslogan der AKP im Kommunalwahlkampf – »Veränderung ist geboten« (Değişim şart) – ein Fehler gewesen. Mit ihm sei die Befürchtung verstärkt worden, die die Izmirer Bevölkerung ohnehin hegte: dass die AKP den Status quo verändern werde. Der Toleranzdiskurs der AKP stand im Konflikt mit der Praxis der Partei in anderen Orten des Landes, in denen sie die konservativ-islamische Kontrolle des öffentlichen Raums verstärkt hatte. Während im ganzen Land um die Verbannung von Alkohol aus der Öffentlichkeit und Geschlechtersegregation gestritten wurde, betonte der AKP-Kandidat Aksoy, dass es in Izmir auch im Falle seines Wahlsiegs möglich bleiben werde, Alkohol zu trinken, Geliebte weiterhin händchenhaltend auf der Promenade spazieren gehen könnten.

Um zu veranschaulichen, wie sich die Anpassungsbemühungen der Partei in ihrem Inneren auswirkten, gebe ich einen Ausschnitt aus dem Vorbereitungstreffen für das Symphonieorchester wieder, das die AKP-Jugend einberief und an dem ich teilnahm. Anwesend waren 20 TeilnehmerInnen etwa im Alter zwischen 20 und 30. Es war abends und wir saßen an einem runden Konferenztisch. Der Leiter des Treffens (L) eröffnete die Runde.

L: Freunde, wir müssen alle dort hingehen, es muss voll werden, es ist natürlich kein Zwang, aber eine Veranstaltung unserer Partei.

A: Ja, es muss noch was gesagt werden, bei einem Symphonie-Orchester gibt es ein System. Es gibt Regeln. Zum Beispiel wird in der ersten Pause nicht geklatscht.

L: Ja, Freunde, die Regeln solcher Konzerte sind anders. Wir dürfen uns noch nicht mal bewegen, unsere Handys müssen aus sein, der Beifall folgt einem System. [Das Handy von A klingelt] Also, sogar das Handy von A muss aus sein [Gelächter]. Wir setzen uns hin, alles klar? Und passen uns an. Also, selbst aufstehen ist nicht angesagt.

Z: [steht auf, hebt beide Hände gen Himmel und ruft dazwischen] Stellt euch vor, einer steht auf und ruft: Das war göttlich Chef, spiel's noch mal [Gelächter].

E: Also ich möchte jetzt doch mal was fragen. Warum wird das überhaupt gemacht?

L: Keine Ahnung. Ich weiß nur, dass die Leitung das organisiert.

A: Also, wir müssen aufpassen. Nicht dass wir ein Auge ausstechen, während wir eine Augenbraue zupfen wollen.⁵⁶

Y [redet aufgeregt, dozentenhaft aber mit Selbstironie]: Ich schliesse mich an. Also, obwohl das so eine intellektuelle Sache ist, hatte selbst ich keine Ahnung, wie kompliziert das sein kann [Gelächter].

E: Also mir kommt das alles aufgesetzt vor.

L: Ja, wer nicht möchte, kommt nicht.

56 Türkisches Sprichwort: »Kaş yaparken göz çıkarmak«.

E: Ist ja alles schön und gut, aber was ist die Erklärung hierfür? Wir werden uns blamieren. Was haben wir damit am Hut? Kann mir das mal einer sagen oder ist das geheim?

L: Republik-Konzerte halt. Passt auf: Die Republik ist nicht das Eigentum von irgendwem. Die tun so, als ob sie ihnen gehören würde. Die Republik gehört uns allen. Diese Veranstaltung muss so verstanden werden. Und wir müssen uns den Gepflogenheiten anpassen.

Deutlich trat aus der Diskussion das Gefühl kultureller Fremdheit der Veranstaltung, die von der eigenen Partei geplant wurde, hervor. Auch wenn sie der Situation zunächst mit Humor begegneten, um sie handhabbar zu machen, wurde ihnen doch gewahr, dass Fehlverhalten eine »Blamage« wäre: ein Beweis von Nicht-Können und Nicht-Eingeweiht-Sein. Während sich in der Diskussion eine Stimmung entwickelte, die dahin tendierte, sich auf das Eigene zu besinnen und solch »intellektuelle Sachen« zu ignorieren, um nicht am Ende selbst Schaden zu erleiden beziehungsweise Authentizität zu verlieren, wurde durch die Erklärung des Leiters am Ende deutlich, dass es darum ging, die Republikkonzerte als Symbol, mit dem die Republik gefeiert wurde und das ihr zugleich ein Gesicht verlieh, das über fast ein Jahrhundert mit bestimmten kulturellen Symbolen assoziiert war, zu besetzen. Indem die AKP die Veranstaltung durchführte – das wird in der Szene erkennbar – wurde die Republik angeeignet. Die Anpassung war nur der erste Schritt.

Ähnliches geschah Ende 2009 im Rahmen der sogenannten Öffnungspolitik. In Izmir und in anderen größeren Städten wurden Bildungsseminare durchgeführt, die sich in erster Linie an Parteimitglieder richteten, jedoch auch Außenstehenden offen standen. Die Seminare wurden mit einem Poster angekündigt, das Erdoğan zeigte, wie er auf einer Schultafel den Satz »Die Schulglocke läutet zur Akademie« unterschrieb. Das Poster weckte Assoziationen zu einem sehr bekannten Bild von Atatürk aus den 1920er Jahren, wie er an einer Tafel das neu eingeführte lateinische Alphabet vorstellte. Damit wurde Erdoğan als Lehrer in eine Reihe mit Atatürk gestellt, dem in der republikanischen Tradition der informelle Titel »Oberlehrer« verliehen worden war. Das Poster mit Erdoğan signalisierte Kontinuität und Ablösung zugleich.

Die Auftaktveranstaltung fand im Saal eines Fünf-Sterne-Hotels in der Innenstadt von Izmir statt. Sie war als öffentliche Veranstaltung beworben worden, zu der die Presse eingeladen war. Während ein Jingle, der aus einer Aneinanderreihung von gesprochenen Sätzen durch Erdoğan bestand, in Dauerschleife gespielt wurde, füllte sich der mit Spruchbändern geschmückte Saal mit etwa 350 Personen. Auf den Bändern waren die üblichen Parteilogos – *Keine Rast, wir schreiten voran; Alles für die Türkei, alles für Euch; Eine Nation, eine Fahne, eine Heimat, ein Staat* – neben besonderen Botschaften an die Izmirer Öffentlichkeit zu lesen:

Können diejenigen, die Angst haben vor dem Volk, volksnah sein?

Können diejenigen, die Angst haben vor der Nation, nationalistisch sein?

Nach etwa 15 Minuten Beschallung durch den Jingle wurde die Nationalhymne gespielt, zu der alle aufstanden und mitsangen. Anschließend wurde eine Schweigeminute für »Gazi Mustafa Kemal Atatürk« eingelegt. Das Singen der Nationalhymne war kein unübliches Ritual auf politischen Veranstaltungen. Sie verlieh der Veranstaltung die Atmosphäre eines Staatsakts. Sehr unüblich war die Schweigeminute, ein besonderer Anlass wie ein Jahrestag lag nicht vor. Gazi ist eine Bezeichnung für Veteranen. Bei Atatürk ist sie zu einem Ehrentitel gemacht worden, der immer dann angeführt wird, wenn seine soldatische Seite betont werden soll. In Izmir, wo das Militär und der Befreiungskrieg, wie beschrieben, in hohen Ehren gehalten wurden, erschien es besonders ausgetüfelt, diesen Bezug herzustellen. Der Izmirer Öffentlichkeit wurde nicht nur demonstriert, dass Atatürk in Ehren gehalten wurde, vielmehr zielte der Akt darauf, Atatürk zu vereinnahmen und der CHP streitig zu machen, die von Atatürk gegründet worden war und dessen politisches Erbe weiterhin für sich beanspruchte. Denn mit denjenigen, deren Angst vor dem Volk und der Nation auf den Spruchbändern angeprangert wurde, waren die Republikaner beziehungsweise die CHP gemeint. In einem Akt vereinte der Vorgang ein Bekenntnis zu und die Vereinnahmung von republikanischen Symbolen mit der Verhöhnung der Republikaner als unpatriotische Volksfremde.

Als Hauptredner der Veranstaltung war *Privatdozent Dr. Hüseyin Çelik*, Parlamentsabgeordneter und ehemaliger Bildungsminister der AKP, der als Architekt der Öffnungspolitik galt, angekündigt. Die Anführung des akademischen Titels betonte Wissenschaftlichkeit. Çelik entstammte der konservativen Parteientradition, war in den 1970ern Mitglied in der AP, danach in der DYP, bis er zur AKP wechselte. Er hielt eine lange, mit Anekdoten und Bonmots gespickte Rede, bei der er die ZuhörerInnen auf eine Reise in die Geschichte der Demokratie mitnahm. Von internationalen Gefilden kam er schließlich auf die Türkei zu sprechen:

In der Türkei steht die Demokratie nur auf dem Papier. Den Namen zu ändern, ändert die Wahrheit nicht. Allein zwischen 1950 und 1960 hat die Türkei mal durchatmen können. [...] Verschiedene Gruppen sind in der Republik fortwährend unterdrückt worden. Die Bauern, die nicht in die Städte gelassen wurden, weil man sich gegenüber den Europäern für ihr Aussehen schämte, Nicht-Muslime, Kurden, Aleviten und Fromme.

Dieser Zustand, so Çelik, werde nun beendet. Alle würden befreit und vereint in Verschiedenheit leben dürfen, so wie einst im Osmanischen Reich, das er mit einem Orchester verglich:

Der Staat ist wie ein Orchesterchef, der die Instrumente dirigiert, damit sie zusammen spielen und keine Kakophonie entsteht. Das Osmanische Reich war ein gut dirigiertes Orchester. Alle konnten verschieden sein und trotzdem in Harmonie miteinander leben. [...] Die DNA eines jeden ist einzigartig, das beweist, dass Gott jeden verschieden geschaffen hat.

Wie sich der Staat zusammensetzte, beschrieb er folgendermaßen:

Ein Staat ist wie eine Zwiebel. Das Innerste der Zwiebel ist das Individuum, darüber legt sich die Familie, darüber die Gemeinschaft [cemaat] und der Stamm [aşiret], darüber die Nation, darüber die Religion und über alles die Menschheit. Alle zusammen machen die Persönlichkeit aus.

Schließlich ging Çelik noch darauf ein, dass die Gendarmerie und die »CHP-Bürokratie« nie freie Wahlen in der Türkei zugelassen hätten. Er erzählte Anekdoten, wie 1960 nach dem Sturz der DP durch das Militär Wahlen manipuliert und bei der Verfassungsabstimmung von 1982, nach dem 1980er Militärputsch, Druck auf die Wähler ausgeübt worden sei.

Çelik betrieb eine raffinierte Demagogie. Auf die Kräfteverhältnisse in Izmir abgestimmt konstruierte er eine Weltauffassung, die konservativ, zugleich inklusiv (gegenüber den Unterdrückten) und nach vorne gerichtet erschien. Nichtsdestotrotz war es eine Geschichte der Verzerrungen und Ent-Nennungen von historischer Täterschaft und Initiative. Das Bekenntnis zur Demokratie mit freien Wahlen und die Idealisierung des monarchisch verfassten Osmanischen Reichs, dirigiert von einem »Orchesterchef«, stellte er unvermittelt nebeneinander. Die Türkei machte er zu einer von der »CHP-Bürokratie« unterdrückten Opfergemeinschaft, die »nur einmal durchatmen« konnte. Die Unterdrückung von Aleviten schob er ebenso der CHP zu wie den Putsch von 1980, der sich auch gegen die sozialdemokratische Politik der damaligen CHP gerichtet hatte, während es seine damalige Partei (die AP) gewesen war, die die Repression verschärft und schließlich das Militär auf den Plan gerufen hatte. Seine Rede umriss die Referenzen des konservativen Narrativs, das von den Verfechtern der Kulturkampfhese, die in der AKP eine demokratisch-liberale Partei zu erkennen meinten, über wissenschaftliche und journalistische Medien international verbreitet worden war. In diesem Narrativ erschien die Periode zwischen 1950 und 1960 als eine der Freiheit, während die 1960er Verfassung, mit der Gewaltenteilung, Bürger- und Arbeiterrechte verfassungsrechtlich verbrieft worden waren, als ein Rückfall in die Unterdrückung auftauchte.

Einige Wochen später hörte ich auf einer Parteiveranstaltung in Diyarbakır nochmals eine in ihren Grundzügen identische Rede von Çelik, jedoch angepasst an die dortigen Kräfteverhältnisse. Die Nationalhymne wurde angesichts der virulenten Kämpfe um die Anerkennung kurdischer Selbstbestimmung nicht gespielt.

Die Hymne war in Diyarbakır, anders als in Izmir, kein Symbol der Befreiung, sondern eines der Unterdrückung. Vom türkischen Militär war sie als Instrument der Erniedrigung und Unterwerfung eingesetzt worden. Im Foltergefängnis von Diyarbakır waren kurdische und sozialistische Gefangene in den 1980ern gezwungen worden, sie zu singen, um ihnen ein Bekenntnis zum türkischen Nationalstaat ab-zuzwingen (vgl. Zeydanhoğlu 2009). Auch eine Schweigeminute für Atatürk wurde nicht eingelegt. Referenzen auf die republikanischen Symbole wurden unterlassen. Der Saal eines Hochzeitsveranstalters war außer den üblichen, neutralen Slogans (Keine Rast...) und vielen Erdoğan-Bildern mit Spruchbändern geschmückt, die Einheit und Demokratie betonten:

Wir zusammen sind die Türkei

Die Geschichte wird die Helden der Demokratie nicht vergessen

Der AKP-Vorsitzende von Diyarbakır hielt eine Vorrede, in der er feststellte, dass die Unterdrückung und die Leugnung der Kurden von der AKP beendet worden sei. Die AKP werde das von den Jungtürken ethnisch gesplante Volk in der islamischen Gemeinschaft wieder zusammenführen. Çeliks anschließende Rede war gespickt mit kurdischen Zitaten. Er versprach Diyarbakır ein Ende des Krieges, durch das – so kündigte er an – der Nährboden für die splarterischen »nationalistischen« Parteien – die MHP, die CHP und die kurdische Partei stellte er dabei in eine Reihe – trockengelegt werde.

Abgestimmt auf die lokalen Kräfteverhältnisse legte die AKP in Izmir und in Diyarbakır gegensätzliche Schwerpunkte. In Izmir trat sie gegen einen kemalistisch, in Diyarbakır gegen einen kurdisch-säkular geprägten Status quo an. An beiden Orten wurde das politische Feld von kulturkämpferischen Strömungen dominiert, die unterschiedliche Artikulationen des Neoliberalismus mit kulturellen Fragen hervorgebracht hatten. Die Strategie der AKP zielte darauf, in die Kasematten ihrer politischen Gegner einzudringen, ihnen ihre Waffen aus der Hand zu nehmen, zugleich die eigenen Truppen zu »bilden«, ihnen diskursive Mittel an die Hand zu geben und sie mit einer islamisch-konservativen Geschichtsauffassung auszustatten, deren Rückgrat die Konstruktion der Republikaner als Unterdrücker des Volkes bildete. Da die CHP die gesellschaftlichen Konfliktlinien ebenfalls über kulturelle Elemente konstruierte, stellte sie den komplementären Gegenpart zur AKP. Die von Kemalisten reproduzierte alltägliche Erniedrigung bestimmter Teile der Bevölkerung als kulturell rückständig und ungebildet bildete eine zentrale Voraussetzung für die Plausibilität des auch in staatszentristischen Interpretationen affirmativ aufgegriffenen Diskurses, wonach die AKP die »authentischen« Interessen des Volkes gegenüber den »kemalistischen Eliten« verteidigte.

Der im Rahmen der Kulturkampfhese als auslösendes Ereignis für die »autoritäre Wende« der AKP thematisierte Juni-Aufstand im Jahr 2013 stellte einen poten-

tiellen Einschnitt in die Reproduktion des Kulturkampfes dar. Anfängliche Vorstöße kemalistischer Organisationen, den Aufstand zu vereinnahmen und kurdische Organisationen aus dem Protest auszuschließen, stießen auf breite Ablehnung. Anders als bei den kemalistischen Demonstrationen wurden weder nationalistische Parolen noch die Armee auf den Plan gerufen, während die AKP und ihr nahestehende Medien die Spaltungslinien zwischen »elitären Laizisten« und »unterdrückten Gläubigen« zu aktivieren versuchten. Die vorherrschende Praxis während des Aufstands bestand in der gegenseitigen Anerkennung verschiedener kultureller Identitäten, die bislang nicht miteinander, sondern neben- oder gegeneinander protestiert hatten. Indem sich diese Tendenz mit dem Protest gegen die kapitalistische Landnahme und den politischen Autoritarismus der AKP verband, sich zugleich der Aufbau eines Netzwerks an der gesellschaftlichen Basis abzeichnete, öffnete sich für kurze Zeit ein Fenster für die Formierung einer politischen Alternative zu den kulturkämpferisch artikulierten bürgerlichen Hegemonieprojekten (vgl. Babacan 2013). Mit der Niederschlagung des Aufstands, der Versandung basisnaher Organisierung, der ambivalenten Positionierung der kurdischen Bewegung zum Aufstand, der Eskalation des Bürgerkriegs mit der PKK und der nationalistischen Positionierung der CHP wurde die kulturkämpferische Praxis jedoch erneut dominant.

Nach diesem Einblick in den Status quo des Kulturkampfes soll zum letzten offenen Diskussionspunkt, der Ergreifung der Rolle der theologisch geschulten Intellektuellen, übergegangen werden. Auf die Intellektuellen wurde bisher nur bruchstückhaft und teils im Rahmen der Partei eingegangen. Eine Erfassung der islamistischen Bewegung, die sich auf die politische Partei und die assoziierte Bourgeoisie beschränkt, bleibt jedoch unvollständig. Sie tendiert dazu, die Bedeutung der institutionalisierten Reproduktionsstätten der Intellektuellen und ihre Gruppeninteressen zu übersehen, die dem Kulturkampf eine besondere Dynamik verleihen. Im zweiten empirischen Teil der Arbeit werden daher die Reproduktionsmechanismen und Wirkungsstätten in den Blick genommen, in denen sich das islamistische Kollektiv in Abgrenzung zu den konkurrierenden Hegemonieprojekten formiert.

