

IV. TÜRKISCHE IDENTITÄT UND BEDEUTUNG DES WESTENS

Im türkischen Modernisierungsprozess werden von den kritischen Perspektiven aus vornehmlich zwei Strukturmerkmale akzentuiert: Die Modernisierung in den westlichen Gesellschaften sei in einem »natürlichen« Prozess vonstatten gegangen, während sie in der Türkei auf Anordnung von oben initiiert wurde. Die türkische nationale Identität wird als imaginäre Kopie der westlichen Normen und Werte und als nicht »gewachsen« betrachtet. Des Weiteren wird der kontinuierliche Einfluss der Bürokraten und des Militärs im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik beobachtet. Der Staatsapparat sei ohne Brüche vom alten System ins neue tradiert worden. Dabei werden zumeist die Subjektivität und die internen Machtpraktiken der Türkei aus den Augen verloren. Türkische Akteure haben nicht nur die ihnen aufgezwungene westliche Modernität imitiert, so habe ich oben argumentiert, sie haben nicht nur die westlichen Annahmen internalisiert, sie produzierten darüber hinaus die Repräsentationen über West und Ost und fingen an von diesen Positionen aus zu sprechen. Es geht hier vor allem um die subjektive Bestimmung der normativen Grenzen im Bildungsprozess der türkischen Nation.

Der osmanische Modernisierungsprozess

Die osmanischen Reformen seit der sogenannten »*Tanzimat*-Periode«¹ bis zur Gründung der türkischen Republik 1923 werden von den dominanten Thesen als Anfang des »Verfalls« des Osmanischen Reiches bzw. als Anfang des Modernisierungsprozesses und als erstarkende europäische Hegemonie über die osmanischen Eliten interpretiert (vgl. Heper 1993; Lewis 1993). Die osmanische Modernisierung in diesem Jahrhundert sei im Wesentlichen von dem Motiv geleitet worden, den »verfallenden osmanischen Staat zu retten«. Heper zufolge waren die Träger der Modernisierung die osmanischen Eliten, denen es nicht darum ging, einen gesellschaftspolitischen Wandel herbeizuführen, sondern pragmatische Maßnahmen einzuleiten, die das Reich »retten« sollten (vgl. Heper 1993: 37). Die Modernisierungsbemühungen, insbesondere bis zur Jungtürken-Revolution (ITC)² im Jahre 1908 könnten als eine Art von pragmatischer »defensiver Modernisierung« bezeichnet werden, weil man nahezu ausschließlich versucht habe, die Funktionen der staatlichen Institutionen zu rationalisieren, um den »Zerfall« zu verhindern (Mardin 1998; Çaha 2000).

Politökonomische Ansätze heben dagegen hervor, dass bereits seit dem 16. Jahrhundert die Produktionsverhältnisse und die Sozialstruktur

- 1 Die Reformperiode zwischen 1839 und 1876 ist als »*Tanzimat*-Periode« bekannt. Der Begriff *Tanzimat* bedeutet »ordnen« oder »umordnen« und verweist auf eine Reihe von Modernisierungsreformen, die 1839 mit der Verkündung des »Gülhane-Erlasses« eingeleitet wurden. Der Erlass wurde in Anwesenheit aller europäischen Botschafter am Sultanshof in Gülhane in Istanbul verkündet. Dabei wurde der Schwerpunkt auf drei Punkte gelegt: Den Untertanen wird die volle Sicherheit für ihr Leben, ihre Ehre und ihr Vermögen garantiert; die Steuern werden gerecht und geregelt festgesetzt und eingetrieben; die Wehrdienstpflichtigen werden geordnet einberufen und ihre Wehrdienstzeit wird geregelt (vgl. Somel 2001: 96).
- 2 ITC (Gesellschaft von Einheit und Fortschritt), wurde 1889 zuerst als *Ittihad-i Osmani* (Osmanische Einheit) in der militärischen Medizinalakademie (*Askeri Tıbbiye*) gegründet und wurde 1894 in *Ittihad ve Terraki Cemiyeti* umbenannt (Mardin 2003b: 98). ITC gab ab 1895 die Zeitschrift »*Meşveret*« in Paris und Genf heraus, in der neben der gegen den Sultan gerichteten Kritik auch die Einmischung der westlichen Länder in die inneren osmanischen Angelegenheiten häufig zur Sprache gebracht wurde (Mardin 2003a: 188ff). Die wichtigsten Reformen der ITC Regierung betrafen die Säkularisierung von Erziehung und Justiz. Zum einen wurden nun die gesamten Schulen und Universitäten dem Erziehungsministerium unterstellt, zum anderen unterwarfen die Gerichte sich der Autorität des Justizministeriums. Damit schufen die Jungtürken die Dualität zwischen den herkömmlichen Regelungen und den aus den Reformen resultierenden neuen ab.

des Reiches angefangen hatten, sich zu transformieren (Wallerstein et al. 1990; İslamoğlu-İnan 1990). Insbesondere in Rumeli (europäischer Teil des Reiches) ist ab dem 17. Jahrhundert die Herausbildung eines Großbauerntums und einer Handelsklasse zu beobachten, die sich der politischen Kontrolle der osmanischen Herrschaft entzogen. Wallerstein et al. zufolge sollten deshalb die osmanischen Reformprozesse nicht auf die bürokratischen Eliten und militärischen Niederlagen reduziert werden. Die osmanischen Reformprozesse dürften nicht isoliert betrachtet werden, sondern müssten vor dem Hintergrund einer wirtschaftlich-politischen Inkorporation³ des Reiches im Kontext der kapitalistischen Weltökonomie gesehen werden, welche zu einer Semi-Kolonialisierung und Peripherisierung des Reiches führte. Relevant für diesen Ansatz sind vor allem der Eintritt des westlichen Finanzkapitals in das Osmanische Reich im 18. und 19. Jahrhundert und die Handelsbeziehungen mit den europäischen Staaten, welche die Transformationsprozesse des Staatsapparats und der Sozialstruktur begünstigt hätten (vgl. Wallerstein et al. 1990: 92ff).

Auch die Rolle der Handelsklasse, welche von den christlichen und jüdischen *Millets*⁴ dominiert wurde, solle dabei nicht unterschätzt werden. Der Außenhandel wurde insbesondere zwischen den über Fremdsprachenkenntnisse verfügenden nicht-muslimischen Untertanen und westlichen Handelsunternehmern abgewickelt, was die ökonomischen Beziehungen vertiefte und den Akkumulationsprozess beschleunigte. Es sei daher kein Wunder, dass Nationsbildungsprozesse vor allem in jenen Industrie- und Handelsgebieten vorangetrieben worden waren, wo sich kapitalistische Marktverhältnisse mehr oder weniger etablierten. Unter

3 Unter Inkorporieren versteht Wallerstein, dass die Produktionsprozesse einer Region ein Teil der integrierten Arbeitsteilung des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems wurden und den Befehlen von Kapitalakkumulationstrieben Folge leisteten. Dies hatte oft Änderungen in Eigentumsstrukturen und in sozialen Produktionsbeziehungen zur Folge. Darüber hinaus setzte die Peripherisierung voraus, dass, sobald ein Weltreich inkorporiert war, ein gewisser Rückgang der Einflussnahmefähigkeit des Staatsapparates im Rahmen der Weltwirtschaft durch verschiedene produktive Faktoren einsetzte.

4 *Millet*-System ist die besondere Form der sozialen, religiösen und administrativen Organisation des Osmanischen Reiches. Die osmanische Gesellschaft bestand aus zwei Hauptteilen: Muslime und Nichtmuslime. Der soziale Status der Individuen wurde hauptsächlich von der Religion bestimmt. Die osmanische Gesellschaft war auf der Grundlage des Glaubens in verschiedene *Millet* aufgeteilt. *Millet* bezeichnete eine bestimmte Religions- bzw. Konfessionsgemeinschaft, Orthodoxe (Griechen), Armenier, Katholiken, Juden und Protestanten (vgl. Eryılmaz 1996).

den Untertanen seien es wiederum jene christlichen gewesen, bei denen sich die Idee der Nation am ehesten verbreitete.

Diese politökonomischen Studien machen darauf aufmerksam, dass die Gründe für die starke Repräsentation der nicht-muslimischen Untertanen des Reiches im Handel auf die Tatsache zurückzuführen sei, dass ihnen Grundbesitz und Beamtentum versagt waren, was zu einer Art ethnisch-religiösen Ökonomie im Handel und Finanzbereich geführt habe. Der Handelsbereich sei in den osmanischen Großstädten insbesondere ab dem 17. Jahrhundert am wenigsten unter der Kontrolle des Sultans gewesen, jedoch hatte er auch kaum politischen Einfluss auf die osmanische Obrigkeit. Ab dem 17. Jahrhundert seien Nichtmuslime hingegen für die europäischen Staaten die Kanäle der politischen und wirtschaftlichen sowie missionarisch-religiösen Einflussnahme gewesen (vgl. Göçek 1996: 93ff). Neben den militärischen Niederlagen, territorialen Verlusten auf dem Balkan und in Kaukasien Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts (Keyder 2003: 77ff) und der Peripherisierung des Reiches sei es vor allem seit der »*Tanzimat*-Periode« darum gegangen, die Integrität des Reiches im Inneren gegen wachsende Nationalismen von christlich-ethnischen Gruppen zu gewährleisten, deren Anteil ca. 40 Prozent der Gesamtbevölkerung des Reiches ausmachte (vgl. Çetinsaya 2001a: 54). Es sollten institutionelle und politische Reformen durchgeführt werden, um diese Minderheiten zu reintegrieren.

In der »*Tanzimat*-Periode« traten neue Begriffe und Narrationen der Aufklärung in den Diskurs ein, wie »Zivilisation« (*Medeniyet*) und »Fortschritt« (*Teraki*). In den narrativen Strukturen des reformistischen Diskurses in der ersten Periode der *Tanzimat* bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts werden allerdings islamische *Medeniyet* und europäische »Zivilisation« (noch) nicht voneinander getrennt gesehen. Die europäische Zivilisation wird als das verlorene Erbe der islamischen Zivilisation wahrgenommen (vgl. Çetinsaya 2001a: 57; Kara 2001: 238). Unter dem Begriff Zivilisation wurden laut Çetinsaya (2001a) in erster Linie Materielles, Wissenschaften, Wohlstand, technischer Fortschritt etc. verstanden. Für die *Tanzimat*-Reformisten habe kein Widerspruch zwischen Zivilisation und Fortschritt einerseits und islamischer »Essenz« andererseits bestanden, weil Wissenschaft und Zivilisation als universal und auf Vernunft und Rationalität basierend betrachtet worden seien. Es sei ihnen demnach nicht um die klimatische, territoriale und religiöse Bedeutung des Begriffes gegangen. Die Übernahme der westlichen Technologien würde der Mentalität, Kultur und Religion des muslimischen Volkes nicht widersprechen. Die Reformisten seien überzeugt gewesen, dass, wenn die Osmanen bestimmte institutionelle und politische Reformen verabschiedeten, sie den europäischen Fortschritt einholen wür-

den. Ihr Import in das osmanisch-islamische Reich solle nicht zu Bedenklichkeiten (z.B. dem Verlust kulturell-sozialer Werte) führen, sondern umgekehrt, es gebe keinen Ausweg, sich selbst und den Islam zu retten, wenn man sich nicht europäische Wissenschaften und Technik aneigne. Der Islam würde davon nur profitieren und nur dadurch könne er die europäische Zivilisation aufholen (vgl. Çetinsaya 2001a: 55ff).

In diesem Rahmen hätten die Reformisten nicht nur vom Nutzen der Zivilisation und des Fortschritts in militärischen, wirtschaftlichen und bürokratischen Bereichen, sondern auch im politischen Bereich gesprochen, indem Individual- und Eigentumsrechte garantiert und die Willkür der politischen Herrschaft unter Kontrolle gebracht worden seien. Ein Rechtsstaat solle etabliert werden. Das alles seien zwingende Notwendigkeiten der Zivilisation, um den Fortbestand des Reiches zu sichern. Die Reformen würden sowohl die nicht-muslimische Bevölkerung reintegrieren als auch die europäischen Interventionen im Inneren verhindern. Ein Zuwachs an Freiheiten würde die Loyalität der Nichtmuslime verstärken. Unter Freiheit (*Hürriyet*) sei weniger die politische, sondern vielmehr die wirtschaftliche und individuelle Freiheit verstanden worden (vgl. Çetinsaya 2001: 58ff). Für Kara (2001) waren in den nach innen gerichteten diskursiven Praktiken islamische Elemente artikuliert worden, um die neuen Institutionen und Reformen zu rechtfertigen. Diese hätten in erster Linie in islamischen Texten nach Legitimation gesucht. Zu reformieren bedeutete, den »Staat zu retten«, was wiederum den »Islam zu retten« bedeutete (vgl. Kara 2001: 253).

Republik und Imitation von Oben

Mit der Gründung der Republik stieg Kahraman (2002) zufolge der Begriff »Verwestlichung« zum privilegiertesten Signifikanten des modernistischen Diskurses auf. Die westliche Modernität wurde in ein totales Projekt übersetzt und bekam einen teleologischen Charakter (vgl. Kahraman 2002: 162). Ziel sei nicht mehr die »Rettung« bzw. Reformierung des Staates durch pragmatische Maßnahmen, wie es im 19. Jahrhundert der Fall war, sondern eine selbst-missionarische Reinkarnation, die Erziehung eines neuen Menschen- und Gesellschaftstypus nach einem vorgestellten westlichen Vorbild (vgl. Kaliber 2002: 106).

Ein gesamtgesellschaftlicher Wandel wurde jedoch nicht vollzogen. Insofern sei die türkische »Revolution« eine »Reformation« gewesen, die den institutionellen und staatlichen Superstrukturen verschrieben blieb. Die türkischen Eliten seien der Überzeugung gewesen, dass die institutionellen Regulierungen bzw. Imitationen für das neue »Projekt«

ausreichend wären. Das Ziel sei die Erschaffung und Erziehung einer Gesellschaft gewesen, jedoch gliche diese mehr einer »Imitation«, so dass die Gesellschaft zwar eine westliche Erscheinung bekam, sich aber nicht wirklich transformierte. Während diese Reformen verabschiedet wurden, dominierte im Diskurs nicht der Begriff »westlich werden« (*batılı olmak*), sondern »zivilisiert werden« (*medeni olmak*). »Die Regierung bestraft diejenigen, die gegen Gesetze verstoßen, und die Zivilisation bestraft diejenigen, die ihren Regeln nicht gehorchen. Diejenigen, die nicht fortschreiten, die nicht zivilisiert werden, sind verurteilt, die Sklaven von Anderen zu sein [...]« (Abdulkaki (1927), zit.n. Üstel 2005: 177).

Der Dualismus zwischen Zivilisation und Kultur – Zivilisation als Import von westlicher Technik, Kultur als domestische Normen und Werte – wurde, Kahraman zufolge, mit Gründung der Republik in ein totales Zivilisationsprojekt aufgelöst. Für die neuen Eliten bedeuteten »Westen« und »Zivilisation«, »zivilisiert sein« und »national werden« von nun an dasselbe: »Wir möchten unser Land verwestlichen. Alle unsere Bemühungen gehen dahin, eine zeitgemäße, das heißt westliche Staatlichkeit (Regierungsform) zu gründen. Welche Nation kann sich Zivilisation wünschen, ohne sich dem Westen zuzuwenden« (Atatürk 1990: 66).

In diesem Formierungsprozess besaßen die Akteure der türkischen Republik Şerif Mardin (1998) zufolge nach wie vor keine Methode und keine theoretische Basis. Da sie die Ausbildungsinstitutionen und kulturellen Gewohnheiten des Westens lediglich imitiert hätten, verfügten sie nicht über das Wissen von deren Bedeutung und Ontologie. Einerseits übernahm die neue Republik die alten staatlichen Mechanismen und Gewohnheiten des »patrimonialen« osmanischen Staates, andererseits imitierten sie die »westliche Kultur.« Insofern existiert für Mardin keine radikale Diskontinuität zwischen den neuen republikanischen und den osmanischen Reformisten. Die osmanischen Modernisierungsbestrebungen zur Verhinderung des »Staatsverfalls« entsprächen auch denen der neuen republikanischen Reformisten. Es ginge seit den ersten Reformen der Osmanen bis zu den 1950er Jahren nach wie vor um die Stärkung des Staates und des Regierens und nicht etwa um die Stärkung der Demokratie und politischen Partizipation (vgl. Mardin 1998: 55f).

Die Reformer pflegten eine dominante positivistische Mentalität, die unter Politik eine Art soziale Technik verstand, die danach trachtete, eine völlig neue Gesellschaft und ein neues soziales System zu produzieren. Dieser monologische Diskurs war überzeugt, dass der Staat durch sozial-technische Mittel diese neue türkische Gesellschaft erschaffen könne und zu einer totalen Kontrolle derselben in der Lage sei. Nur da-

durch könne die Sicherheit des Staates gewährleistet werden: fabrizieren und kontrollieren, unter Ausschluss von öffentlichen Räumen – eine Republik ohne Öffentlichkeit und politische Partizipation. Anders formuliert, man wollte einen autoritären Staat, der sich als Eigentümer der Öffentlichkeit verstand und letztere als solche »kolonisierte« (vgl. Toker/Tekin 2002: 84ff). Die Gesellschaft ist dabei das Objekt der Verwirklichung von zentralistischen staatlichen Projekten und pragmatischen Experimenten geworden (vgl. Çaha 2000: 190ff), und was für den Staat und die Gesellschaft gut und nützlich war, hatten nach wie vor die Eliten zu entscheiden (vgl. Sarıbay 1995: 168). Dies stellte den primären Status des Staates vor der Gesellschaft sicher und reproduzierte die patrimoniale bürokratisch-militärische Staatstradition (vgl. Kaliber 2002: 121).

Nilüfer Göle (1998) und Ayşe Kadioğlu (1999) zufolge folgte der türkische Modernisierungsstil einem Muster, nach dem die herrschenden lokalen Eliten ihre Vorstellungen von einem westlichen Kulturmodell durchsetzten. Nach Kadioğlus Interpretation verstanden sich sowohl die türkischen als auch die osmanischen Eliten als Gesellschaftsingenieure. Sie waren davon überzeugt, dass, wenn sie die westlichen Institutionen übernahmen, die osmanische bzw. türkische Gesellschaft ebenso westlich sein würde. Diese ahistorische Vorstellung von Verwestlichung habe zu einer rein formalen Übernahme von westlichen Institutionen geführt (Kadioğlu 1999: 28). Der real vollzogene und antizipierte Aufklärungsprozess in den westlichen Gesellschaften sei von diesen Ingenieuren in ein positivistisches Projekt transformiert worden. Dieser von den zeitgenössischen französischen Positivisten stark geprägten Denkweise fügten sie von oben Rationalismus, Nationsbildung und Laizismus hinzu und kodifizierten jede Art von politischen, ideologischen, ethnischen oder religiösen Differenzen in der türkischen Gesellschaft als eine Gefahr für den »Fortschritt« und die »Einheit des Staates« (vgl. Göle 1998: 73). Die nicht-westlichen Lokalitäten sind für Göle als Phänomen zu betrachten, in dem die Menschen sich selbst modernisierten und nicht passiv modernisiert bzw. entfremdet würden. Die Analyse der Modernität, verstanden als Verhältnis zur Gegenwart und zu sich selbst, solle nicht auf sequentieller Chronologie basieren, sondern auf Gleichzeitigkeit. Die Türkei ist für Ahıska ein paradigmatisches Muster für nicht-westliche Gesellschaften, insofern sei die Lücke zwischen Gegenwart und Zukunft in der türkischen Modernität nicht kontingent. Die Türkei sei als ein nicht-westliches Peripherieland von seiner Gegenwart entfremdet. Das »Verspätetsein« kennzeichne deshalb die türkische nationale Identität, und die symptomatische Angst, die die »Zug-Metapher« verkörpert. Diese »Zeitlücke« sei das zeitlose Element der Selbstdefinition von nicht-westlichen Ländern. Die Metapher »Catching the Train«

der modernen Zivilisation wird der zentrale Motor und die Rechtfertigung dieses Imitationsprozesses (vgl. Ahiska 2003: 354).

In nicht-westlichen Gesellschaften ist für Gülalp (1998) die Rede von einem besonderen Bruch zwischen traditionellen und modernen Epistemien.⁵ Diese Gesellschaften sind nicht mehr traditionelle, sondern enttraditionalisierte Gesellschaften. Der »freiwillige« Bruch mit der Tradition und das »Zusammenflicken« seien radikal, denn es werde davon ausgegangen, dass die lokale islamisch geprägte Tradition der universellen Modernität Hindernisse in den Weg stellt. Die Modernität hätte die Tradition nicht in einem Prozess transformieren können, so musste Letztere ersetzt werden. Eine Fortführung der Tradition sei nur am Rande des Systems möglich gewesen. Als Folge der Ersetzung der Tradition lebten für Gülalp die neuen und alten Epistemien nebeneinander, ohne dass Prämoderne und Postmoderne miteinander kommunizierten (vgl. Gülalp 1998: 53).

Altan (2002) und Keyder (1998) suchen die Gründe dieser politischen Kultur in der wirtschaftlichen Organisation der Türkei. Die Ökonomie habe in den 1920er Jahren keinen institutionellen und autonomen Raum entstehen lassen können, das Bürgertum sei nicht in der Lage gewesen, einen unabhängigen politischen Status zu entwickeln. Der bürokratische Staatsapparat konstruierte sich in erster Linie durch die Reformierung der gesellschaftlichen Superstrukturen. Bis in die 1950er Jahre hinein habe die türkische Ökonomie die osmanische Sozialstruktur konserviert, die überwiegend von Kleinbauern und Familienunternehmen bestimmt war (vgl. Altan 2002: 142f). Der Staat deutete jeden gesellschaftlichen Dissens seitens der »Untertanen« als Bedrohung des wirtschaftlichen Einkommens und des politischen Staatsgefüges. Während der Regierung der ITC 1908-1918 sei dieses autoritär-hierarchische System durch die Instrumentalisierung der Wirtschaft gewährleistet worden. Der Staat habe ein Wirtschaftssystem konstruiert, in dem er selbst bei den Produktions- und Umverteilungsverhältnissen eine entscheidende Rolle spielte. Er habe damit ein neues von sich abhängiges türkisches Bürger- und Beamtentum geschaffen, während die im Handel- und Finanzbereich dominante christlich-griechische Bevölkerung eliminiert und ihre Ressourcen okkupiert wurden.⁶

5 Ähnlich argumentiert Daryush Shayegan (2002). Er spricht von einer kulturellen Schizophrenie in traditionellen nicht-westlichen Gesellschaften, in seinem Fall der iranischen, in denen die Ambivalenz und der Bruch als Folge der Begegnung dieser Gesellschaften mit westlicher Modernität entstanden seien (vgl. Shayegan 2002: 88).

6 Der Anteil von nicht-christlichen Minderheiten im Territorium des Osmanischen Reiches umfasste bis 1890 ca. 40 Prozent. Während 1913 20 Prozent der Bevölkerung im Osmanischen Reich nicht-muslimische Minder-

Da die insbesondere im Handel tätige christlich-griechische Mittelklasse nach Griechenland abgeschoben wurde und es in Anatolien kein Großbauerntum gab, stießen die bürokratischen Eliten bei diesem Prozess kaum auf Opposition. In dieser Lücke wurde die Rolle der konservativen Opposition wiederum von jenen Bürokraten übernommen, die mit den Reformen nicht einverstanden waren (vgl. Keyder 1998: 32f). Die türkische Revolution fand, Keyder zufolge, deshalb nicht gegen eine soziale Klasse statt, sondern war ein Versuch, von oben die Reformen zu institutionalisieren. Sie sei ein modernes Projekt gewesen, das in den Köpfen eines sehr begrenzten Kaders verwirklicht wurde. Die Souveränität gehörte bis in die 1950er Jahre allein dem zentralistischen Staat, der unter der Aufsicht und Kontrolle der Bürokraten und des Militärs stand (vgl. Çaha 2000: 198).

Şerif Mardin (1998) macht auf ein anderes türkisches bzw. osmanisches »Defizit« aufmerksam. Das Fehlen einer Zivilgesellschaft und einer rechtlich legitimen organisierten Stadtbewegung hätte einen starken Staat und eine Führerfigur hervorgebracht. Die neue Republik habe den Islam neutralisiert und ihn aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Sie habe ein jakobinisches zentralistisches System gegründet, welches insbesondere die »Integrität« und »Einheit« der Republik betonte. Der Laizismus sei demnach nicht etwa zur Trennung von Religion und Staat eingeführt worden, sondern manifestierte den Kontrollmechanismus der Bürokraten über die Religion. Das alte Reich beruhte, so Mardin weiter, auf einer gesellschaftlichen Symbiose und tolerierte die gesellschaftliche Heterogenität. Die Funktion der religiösen Einrichtungen in der Lebenswelt wurde in der Republik eliminiert, während sie im Osmanischen Reich nicht nur eine Institution gewesen waren, sondern auch nicht-institutionelle Beziehungen zwischen den staatlichen Eliten und der Gesellschaft gebildet hatten. Die organische Verbindung zwischen Staat und Gesellschaft sei also einseitig gebrochen und die Rolle der Religion neutralisiert worden, was wiederum eine (subalterne) Volks- bzw. Widerstandskultur auf einer zweiten Ebene erzeugte (vgl. Mardin 1998: 63ff).

In ähnlicher Weise argumentiert Sarıbay (1995). Die osmanischen Eliten und Intellektuellen standen sowohl mit den staatlichen Mechanismen als auch mit den gesellschaftlichen Organen in Verbindung. Mit der Republik brach man den Kontakt mit letzteren und es blieben lediglich staatliche Mechanismen übrig. Diese Tradition dauerte Sarıbay zu-

heiten waren, ist dieser Anteil 1923 auf zwei Prozent »reduziert« worden. Während des Ersten Weltkriegs umfasste der Anteil von nicht-muslimischen Minderheiten ca. 18 Prozent der osmanischen Gesamtbevölkerung. 1924 wurde dieser Anteil auf 2,6 Prozent reduziert.

folge bis 1960 an (vgl. Sarıbay 1995: 68). Im Unterschied zu Mardin behauptet er jedoch, dass die neuen Eliten nicht den »Fehler« der Osmanen wiederholten, sich mit der Restauration des alten Regimes zu begnügen, sondern seine Elemente zu eliminieren und ein neues Staats- und Volkssystem zu etablieren versuchten. Für dieses neue Telos propagierte man einen türkischen Nationalismus (*Millet*), der die Rolle der Religion (*Ümmet*) aus dem alten Regime ersetzen sollte (vgl. Keyder 1998: 33f). Auch Sarıbay akzentuiert die Kontinuität der neuen und alten Reformisten bezüglich der Staatstradition. In der Republik blieben die Reformen elitär und weiteten sich nicht auf die gesellschaftliche »Umwelt« aus (vgl. Sarıbay 1995: 59ff; Kadioğlu 1999: 30).

Die türkischen Modernisten setzten Modernisierung mit Verwestlichung gleich und identifizierten diese mit der Teilhabe an der westlichen Zivilisation. Modernität war demnach ein einheitliches Projekt, das alle gesellschaftlichen Bereiche umfassen sollte. Nicht nur die westliche Rationalität, Effektivitätssteigerung von Organisation und Bürokratie, sondern auch Religion, Frauen und Jugendliche seien Objekte dieses Projektes geworden, das der lokalen Kultur nur im Rahmen von Folklore Raum gab (vgl. Keyder 1998: 29). Auch Keyder betont die Rolle der von der Gesellschaft abgekoppelten staatlichen Eliten in diesem Prozess. Unter »Dritte-Welt-Bedingungen« seien in der Türkei die Modernitätsfrage und die Bildung eines Nationalstaates miteinander verschmolzen. Somit wurde der Nationalismus die konstitutive Ideologie des Staates, welcher ebenfalls von oben initiiert wurde: Anstelle von Religion, die den »Rückschritt« symbolisierte, seien Nation und Nationalstaat gesetzt worden, die wiederum den »Fortschritt« symbolisierten (vgl. Keyder 1998: 33f).

Auf der einen Seite haben die neuen Eliten sich von dem Osmanischen Reich und seiner Politik abgegrenzt, auf der anderen Seite regulierten bzw. begrenzten sie im Rahmen des politischen modernen Projektes und des Nationsbildungsprozesses die gesellschaftspolitischen und normativen Grenzen der Verwestlichung. Diese Neustrukturierung der Gesellschaft und des Staates gab den neuen Eliten die Möglichkeit, die epistemologischen und normativen Grenzen der türkischen Modernisierung allein zu bestimmen (vgl. Kaliber 2002: 110; Üstel 2005: 180). Für Toker und Tekin (2002) basiert die Republik weder auf einer liberalen politischen Philosophie, die Natur- und Menschenrechte garantiert, noch auf einer republikanischen »Volkssouveränität.« Erstere garantiere dem Individuum den moralischen Schutz gegenüber der Gesellschaft und dem Staat und Letztere ermögliche die politische Partizipation durch das Konzept des »Öffentlichen Raumes« und sichere die politische Freiheit. In der Türkei sei jedoch im Zuge der Gründung die Volks-

souveränität in eine unbestimmte Zukunft verschoben worden, statt politische Partizipation zu verbürgen, wurde sie eliminiert. Es ging nicht um den Schutz des Individuums vor Staat und Gesellschaft, sondern um den Schutz des Staates und der Gesellschaft vor dem Individuum. Politik wurde insofern nicht als partizipatorische Tätigkeit, sondern, wie oben erwähnt, als soziale Technik verstanden.

Des Weiteren sei es nicht das Ziel gewesen, eine Regierungsform herauszubilden, in der die Regierung den politischen Willen des Volkes repräsentierte, sondern eine Gesellschaft nach einem vorgestellten westlichen Modell zu schaffen (vgl. Toker/Tekin 2002: 84). Mit anderen Worten wurde Politik auf Verwaltung reduziert, wobei öffentliche Räume als ein Feld der Verwaltung galten. Unter diesen Bedingungen verfolgten die staatlichen Eliten eine doppelte Strategie zur politischen Legitimation. Der Staat nahm die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Felder in seinen Besitz, um damit von sich abhängige Gruppierungen zu erzeugen, und versuchte gleichzeitig, durch Verbreitung einer politischen Mythologie und staatlichen Religion die politische Integration zu gewährleisten.

Die republikanischen Eliten konzipierten die Gesellschaft als moralische, ästhetische Einheit, deren politische Integration nicht durch diverse gesellschaftliche Interessen, sondern vielmehr durch symbolische Elemente erzielt werden sollte. Gesellschaft wurde als eine Art symbolischer Form betrachtet, die die Moral des Individuums bestimmen sollte. Die ideologische Substanz dieser neuen Form war nicht Religion, sondern die türkische Nation (vgl. Yıldız 2004). Sarıbay zufolge hängt die Existenz dieser moralischen Ordnung von der gesellschaftlichen Harmonie ab und für die gesellschaftliche Harmonie sei der Gehorsam dem Staat gegenüber notwendig (vgl. Sarıbay 1995: 148). Die türkische »harmonische klassenlose Einheit« habe ihren Ursprung in der prämodernen islamischen Konzeption von der »Harmonie der Gesellschaft« (vgl. Sarıbay 1995: 123) und im modernen rousseauschen Begriff des »Gemeinwohls«, das einen normativen Orientierungspunkt sozialen und politischen Handelns bezeichnet, das als Gegensatz zum Individual- oder Gruppeninteresse gesetzt wird (vgl. Çaha 2000: 185f).

Hilmi Yavuz (2002) zufolge ist die Semiologie der türkischen Modernisierung eine fragmentarische Verwestlichung. Nicht Philosophie, Wissenschaft, Kultur, Demokratie und Menschenrechte, sondern Klavierspielen, Huttragen und Französischsprechen wurde als Westlich- und Europäischsein verstanden. Ähnlich den europäischen Orientalisten, die Harem und Hamam mit Orient gleichsetzten, hätten die türkischen Eliten Klavier und Hut mit Europäischsein gleichgesetzt (vgl. Yavuz 2002: 212ff). Aufgrund dieses fragmentarischen Charakters der türkischen

Modernisierung wurde die Türkei paradoxerweise nicht verwestlicht, sondern orientalisiert, da auch der Orientalismus die Fragmente als Totalität darstellt, so Yavuz.

Diejenigen Politikwissenschaftler, die zentrale Institutionen des türkischen Staates zum Gegenstand ihrer Analyse machen, wie Heper (1993) und Karaosmanoğlu (1993) gehen von einer eigenständigen institutionellen Geschichte des türkischen Staates aus und argumentieren, dass der Staat jenseits der Gesellschaft eine eigenständige Identität besitze, die über der Gesellschaft stehe. Demnach verfüge der türkische Staat über eine rationale, unitäre und transzendente Tradition. So habe er ein ontologisches Primat vor anderen gesellschaftlichen Institutionen, die das soziopolitische Leben mitgestalten. Die Souveränität und Autonomie des Staatlichen sei immanent in seiner Natur. Heper und Karaosmanoğlu richten deshalb in ihren Analysen ihre besondere Aufmerksamkeit auf die diskursiven Praktiken und Handlungen der bürokratischen Intelligenzija (Bürokraten und Militär). Seit der »*Tanzimat*«-Periode (1839-1876) sind Heper zufolge die Bürokraten die wichtigsten Akteure, die den osmanischen bzw. türkischen Modernisierungsprozess antreiben. Sie hätten eine defensive Vorstellung von der Modernisierung gehabt, weil sie lediglich die Funktionen der staatlichen Institutionen zu rationalisieren wünschten. Die Mehrheit der Bürokraten stellt sich, so Heper, ein elitäres, aristokratisches Regieren vor, das als ein Instrument für ein aufgeklärtes rationales *policy making* angesehen wird. Ihre Idee sei die eines depersonalisierten bürokratischen Staates, der seine eigenen Normen und Ziele verfolge, die jenseits von sozialen Gruppen und ihren Interessen formuliert sind (vgl. Heper 1993: 39). »Modernization was conceived as defensive; the bureaucratic reforms wished to rationalize the way the state institutions functioned. They thought the solution lay in substituting reason for religion, as the major premise for public decision-making« (Heper 1993: 37).

Diese zentrale Rolle der staatlichen Eliten in der türkischen Modernisierungsgeschichte führte zur »Verselbständigung« der staatlichen Institutionen. Die dominanten Akteure dieses Prozesses seien deshalb das Militär und der bürokratische Apparat, nicht etwa das Bürgertum und die Zivilgesellschaft. Wie Mardin und Keyder kommt auch Heper zu dem Schluss, dass die öffentliche Autorität die politischen und öffentlichen Sphären unter ihr Monopol nahm. Dies führte dazu, dass Militär und Bürokratie sich als diejenigen betrachten, die allein die Normen und Rahmenbedingungen der Politik bestimmen sollten. Sie etablierten eine autoritär strukturierte politische Kultur, in der politische Dissensen eliminiert wurden, wenn es zu ihnen kam. In dieser Hinsicht manifestiert sich für Altan eine Kontinuität zwischen türkischem Staat und Osmani-

schem Reich. Die türkischen Eliten hätten die mechanische osmanische Staatstradition übernommen. Die Kader der neuen Republik bestanden bis in die 1960er Jahre aus den Bürokraten und Offizieren des Osmanischen Reiches, welche auch damals schon wichtige Positionen besetzt hätten. Es gebe kaum einen von ihnen, der nicht von der *İttihadi Terraki* (ITC) herkomme (vgl. Altan 2002: 145). Auch das diskursive Element der osmanischen Eliten vom »Schutz des Staates« bleibe in der kemalistischen Idee bestehen. Der türkische Staat nehme ebenfalls eine zentrale Stelle im politischen Diskurs der neuen türkischen Eliten ein. Insofern gebe es auch eine Kontinuität zwischen osmanischen und türkischen Eliten im Hinblick auf den Diskurs um das Staatsverständnis. Während die republikanische Türkei die zentralistische Staatstradition erbt, hätte sie die anderen Erbschaften, nämlich Multikulturalität und Pluralität, eliminiert. Alle sekundären Strukturen zwischen dem Individuum und dem Staat seien beseitigt worden: Ein Staat ohne Staatsvolk sei entstanden.

Wie schon im Osmanischen Reich stabilisierte sich auch in der türkischen Republik eine Mentalität, die davon ausging, dass die Aufgabe des Staates in der Sicherstellung von gesellschaftlicher Integration bestehe. Darunter sei nicht die Versöhnung von differenten gesellschaftlichen Interessen verstanden worden, sondern die Anordnung dessen, was für den Erhalt des Staates gut und nützlich sei. Alles basierte auf der Sorge um die »Rettung oder Bewahrung des Staates«. Dies hätte dazu geführt, dass der Staat geheiligt wurde, was ihn wiederum von der Gesellschaft abkoppelte. Je mehr der Staat sich von der Gesellschaft distanzierte, um so mehr wurde er transzendentalisiert, je transzendentaler er wurde, um so mehr entfernte er sich (vgl. Sarıbay 1995: 156). Insofern seien die Bürokraten die primären Initiatoren der Verwestlichung. Sie vertraten kein partizipatorisches, sondern ein elitäres Demokratieverständnis, ein aufgeklärtes, rationales Politikmachen. In den Köpfen der Bürokraten herrschte eine Staatsvorstellung »with its own norms and goals, formulated virtually independently of social groups« (Heper 1993: 39). Sie zielten auf eine pragmatische materielle Modernisierung und Rationalisierung von staatlichen Funktionen, die sich stets an den westlichen Vorbildern orientierte, doch nicht die Übernahme von westlichen Normen und Werten anstrebte. Für Heper handelt es sich daher um eine rein oberflächliche und formalistische Verwestlichung.

»The primary goals of the Republican elite – a homogeneous secular nation within a unitary state – were in close harmony with the prevailing European norms of the time. From this perspective, the ›Europeanization‹ attempts of the Turkish elites were mainly instrumental in nature; they were, after all, mod-

elled on the European nation-states of the late nineteenth and early twentieth centuries.« (Oğuzlu 2003: 67)

Karaosmanoğlu (1993) macht auf die besondere Rolle des türkischen Militärs in der Politik aufmerksam. Diese sei das Ergebnis des Modernisierungsprozesses, in dem das Militär Subjekt des Prozesses geworden sei: Das Militär sei die Institution, die als direkte Folge der militärischen Niederlagen zuerst modernisiert worden sei. Die ersten laizistischen Schulen, türkischen Grammatikbücher und die Übernahme des lateinischen Alphabets sind vom Militär eingeführt worden. Laut Oğuzlu (2003) bedeutet der Modernisierungs- und Europäisierungsprozess auch für das Militär nicht etwa die Sicherung der Demokratie und Menschenrechte, sondern Sicherheit und Garantie für den türkischen Staat. Die Sicherheit wäre demnach nur dann gewährleistet, wenn die Europäer die Türkei als europäisch anerkannten. Es betrachte die Europäisierung als die zentrale Sicherheitsstrategie, wenn der türkische Staat von den Europäern nicht als Feind, sondern als zu Europa gehörend angesehen würde. Diese Bestätigung würde die Sicherstellung des türkischen Staates begünstigen, solange beide Seiten einander als »Sicherheitsanbieter« sehen (Oğuzlu 2003: 29ff). Das Militär verfolgt dabei eine komplexe Strategie:

»[S]taying out of politics because it is harmful to professional integrity, but intervening in politics whenever it is necessary for the protection of the secular and democratic regime; safeguarding the democratic regime and contributing to the process of democratization (because democratization is part and parcel of Westernization), but refraining from acting as an instrument of the political government, joining the Western community of nations to become an integral part of it, but maintaining a guard against the West.« (Karaosmanoğlu 1993: 32)

Obwohl die Militärführung das Mehrparteiensystem als einen integralen Bestandteil der Demokratie sieht, ist sie der Ansicht, dass die politischen Parteien die Nation nicht in unterschiedliche Gruppierungen spalten dürften. Nicht Interessenkonflikte, sondern die »Wohlfahrt der Nation« und die Entwicklung des Landes sollten das zentrale Anliegen von politischen Parteien sein. Sie müssten im Einklang mit dem Atatürkismus (Kemalismus) handeln und die nationale Unabhängigkeit und territoriale Integrität des Landes schützen. Die Existenz von diversen Interessengruppen und ihr Streit miteinander werden von den Militärs als zentrale Probleme der türkischen Demokratie angesehen und dienen als Hauptrechtfertigung für die militärischen Interventionen (vgl. Karaosmanoğlu 1993: 24ff). Das türkische Militär ist nicht nur in der Waffenindustrie tätig, sondern ist ein wirtschaftlicher Akteur, der auf mehreren Feldern

der Kapitalzirkulation (Produktion, Austausch und Finanzen) aktiv ist. Es ist eine Kapitalgruppe, die sich in verschiedenen Strukturen organisiert: Es ist Industrieller, Handelsunternehmer, finanzieller Investor.⁷ Somit ist das Militär eine Schnittstelle zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft und übt gleichzeitig auf allen diesen Ebenen Einfluss aus (vgl. Akça 2003; Cizre 2004; Demirel 2003).

Fazit: Türkischer Okzidentalismus

Die oben skizzierten kritischen Perspektiven gehen im türkischen Fall von einem imitativen modernistischen Verwestlichungsprozess aus und betonen dabei die zentrale bürokratisch-elitäre Rolle. Den staatszentrierten Theoretikern zufolge sind die türkischen Bürokraten und das Militär die Hauptakteure des türkischen Modernisierungs- und Europäisierungsprozesses, und ihr Europäisierungsanliegen ist pragmatischer und ambivalenter Natur. Durch die Übernahme von westlichen Institutionen und Technologien wolle man sich dem Westen gegenüber absichern. Die im Westen als Prozess erfahrenen Praktiken würden in ein radikales Projekt umgewandelt und mittels einer positivistischen Methode realisiert. Es handele sich dabei um ein nicht vollständig gelungenes, »fehlerhaftes Projekt«, weil es von oben veranlasst und der lokalen Kultur aufgezwungen worden sei.

Die Modernität bleibt demnach an der Oberfläche und brachte keinen radikalen Wandlungsprozess hervor. Gegen die türkischen staatlichen Eliten gerichtete Kritik hat zwar zum Ziel, die Agenten der Modernisierung und Geschichtsschreibung zu entmystifizieren. Indem sie aber diese bürokratischen Eliten als die autonomen und transhistorischen Hauptakteure sieht, die unabhängig von den komplexen gesellschaftlichen Machtverhältnissen handeln, übersieht sie die domestischen und globalen Möglichkeitsbedingungen des derzeitigen Formationsprozesses des modernistischen Diskurses und ignoriert die ambivalente dialogische Beziehung zum westlichen orientalistischen Diskurs. Die Fragen, warum die Türkei einerseits seit ungefähr hundertfünfzig Jahren performative Leistungen erbringt, um Europa nachzuahmen, andererseits sich gleichzeitig von Europa bedroht fühlt, und wie die hegemonialen westlichen Figuren im zeitlichen und räumlichen Kontext des Formierungsprozesses der türkischen nationalen Identität eine konstitutive Rolle spielten, werden mit den oben skizzierten Ansätzen kaum geklärt.

7 OYAK und ASELSAN sind die zwei großen Kapitalgruppen, die als Solidaritätsfonds des Militärs funktionieren, sie produzieren gleichermaßen Autos (Renault) wie Tomatenmark, Strom und Beton, sie sind Tourismusinvestoren und produzieren Kleidung und Waffen.

Betrachtet man die Geschichte des osmanisch-türkischen Verwestlichungsprozesses insgesamt von der »*Tanzimat*-Periode« (1839-1876/78) über den Neo-Liberalismus seit den 1980ern, und schließlich, – wie in der folgenden Analyse gezeigt wird – die Reformen im Beitrittsprozess in die Europäische Union, wirkt der europäische Blick konstituierend. Die Akteure des Modernisierungsprozesses akzeptierten von Beginn an die Hegemonie der westlichen Epistemologie, artikulierten sich mit ihren Konzepten, um der westlichen Modernität ebenbürtig zu werden. Die türkische Modernisierung ist insofern im globalen hegemonialen Feld der Modernität zu lesen.

Der Westen (Europa) symbolisiert dabei nicht einen geographischen Raum, sondern einen Diskurs und eine Summe von Repräsentationen und Identitäten. Die türkische Modernisierung wird hierbei als ein Teil der globalen Modernität betrachtet, und nicht als außerhalb von ihr stehend und gegen sie gerichtet. Doch die türkische Modernisierung als »Imitationsprozess« zu bezeichnen, führt dazu, dass die türkische Subjektivität und Widersprüche in dem Prozess übersehen werden. Das Konzept des »imitativen Projektes« übersieht die türkische Subjektivität, ihre Perversionen, Umdeutungen und Grenzen. Das Konzept vom »verinnerlichten Orientalismus«⁸ übersieht, dass die türkischen Akteure anfangen, Repräsentationen über den Westen zu konstruieren. Ihm entgegen die widersprüchlichen hegemonialen und gegenhegemonialen Dynamiken im türkischen Kontext. Die türkische Subjektivität manifestiert sich durch Grenzziehungstechniken an der Schwelle zwischen West und Ost, wobei bestimmte Ideale der westlichen Modernität lediglich teilweise angeeignet und realisiert werden und als unangemessen betrachtete Ideale ausgeschlossen werden. Die Standardisierung seiner Peripherie gelingt Europa also nur teilweise, es bleiben Differenzen erhalten. Der türkische Andere imitiert in diesem Rahmen den Westen, pervertiert und missversteht ihn gleichzeitig, reagiert auf und gegen ihn.

8 Taner Timur (1986) weist darauf hin, dass die türkischen Nationalisten vor allem von den ungarischen orientalistischen Linguisten des 19. Jahrhunderts geprägt sind. Sie beziehen sich auf diese orientalistischen Erzählungen und suchen mit deren »Hilfe« den türkischen Ursprung in chinesischen Quellen und der *Ergenekon*-Legende, mit dem Ziel, ein imaginäres kollektives Gedächtnis zu erzeugen. Auch wenn der nationalistische Diskurs anti-westliche Elemente beinhaltet, ist er westlich orientiert und ein Produkt des verspäteten Modernisierungsprozesses (vgl. Timur 1986: 21ff). Denn allein die Bezeichnungen »Türken und Jungtürken« waren eine westlich-orientalistische Schöpfung. Die osmanischen Eliten empfanden bis Ende des Jahrhunderts den Begriff »Türkisch« als eine Beleidigung, für sie waren »Türken« anatolische Bauern mit provinziell-rabiatem Charakter.

Ich habe diesbezüglich im zweiten Teil »Okzidentalismus« als einen synthetischen Begriff für den türkischen Gesamtdiskurs eingeführt. Okzidentalismus formiert sich in einem dialogischen Prozess, er beantwortet die europäischen Diskurse, indem er sich den Blick des Anderen zu Eigen macht. Er charakterisiert die Subjektivität des türkischen Anderen, die sich in der ambivalenten Zone zwischen Orient und Okzident formiert. Wie Chatterjee (1993) festgestellt hat, formiert sich der Diskurs auf dem orientalistischen epistemologischen Feld, er unterscheidet sich im Hinblick auf seine konkreten Strategien auf der Ebene der Problematik. Die Nationalismen nicht-westlicher Gesellschaften unterscheiden zwischen westlichen Institutionen und Technologien auf dem materiellen Feld, auf dem diese Nationalismen die koloniale westliche Überlegenheit akzeptieren, und nationalen Werten/Normen auf dem immateriellen Feld, auf dem eine Überlegenheit zurückgewiesen wird. Auf Basis genau dieser Spaltung operiert der türkische Okzidentalismus seit der osmanischen und türkischen Modernisierungsgeschichte, seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei er das immaterielle Feld als sein souveränes Gebiet deklariert, in das das Andere sich nicht einmischen darf. Die türkische Identitätspolitik bewegt sich an der Grenze von Anerkennung und Ablehnung, die zur einer Reihe von Brüchen und Lücken in der nationalen Identität geführt hat (vgl. Ahiska 2000: 94). Der Diskurs konstruiert die östliche und die westliche Repräsentation in einem imaginären dialogischen Verhältnis. In diesen Praktiken erzeugt das türkische Selbst seine eigenen internen Anderen, unterdrückt und eliminiert sie.

Auch im Prozess der türkischen Integration in die EU spielen West- und Ostfiguren eine zentrale Rolle, wobei einerseits bestimmte europäische politische Normen und Institutionen, die für »westlich« gehalten werden, adaptiert werden, andererseits sich von bestimmten störenden politischen »westlichen Verunreinigungen«, die das Wohl der Nation bzw. des Staates gefährden, distanziert wird. Dabei ist relevant zu untersuchen, welche sozialen Spaltungen und Antagonismen im türkischen Beitrittskontext erfahren, maskiert oder versetzt werden und welche westlichen Repräsentationen für interne Machtstrategien mobilisiert werden.

Bevor ich auf diese Fragen im empirischen Teil eingehe, werde ich im Folgenden einen kurzen Überblick über den politischen Kontext in der Türkei in den 1990er Jahren geben.

Exkurs: Politische Dynamik in der Türkei in den 1990er Jahren

In den 1990er Jahren wurden die islamistische und die kurdische Bewegung in der türkischen Öffentlichkeit sichtbar. Der türkische Staat und die Partei der Arbeiter Kurdistans (PKK) führten zwischen 1984 und 1999 einen »Krieg geringer Intensität«. Im Zuge der Festnahme von Abdullah Öcalan (Vorsitzender der PKK) im Jahre 1999 bis zum Jahr 2004 erlebte die kurdische Organisation einen dramatischen Wandel, sowohl in Bezug auf ihre diskursiven wie auch auf ihre nicht-diskursiven Praktiken. Es formierten sich neue Begrifflichkeiten und Symbole und neue narrative und argumentative Strategien. Der Krieg wurde vom öffentlichen Protest abgelöst. Die PKK war bestrebt, sich von einer »machtorientierten« modernen nationalen Bewegung zu einer postmodernen »reformorientierten« kulturellen Bewegung zu transformieren, indem sie neue Themen wie »Demokratie« und »Ökologie« in den Diskurs einband.⁹ Die kurdische Teilbewegung versuchte einerseits, ihre Legitimität und ihren Geltungsanspruch in den türkischen modernen Gründungsmythen zu finden, indem sie die türkische Nationalgeschichte anders interpretierte. Dabei blieb sie jedoch im Rahmen des kemalistischen Diskurses, anders als vorher, als dieser gegen sie gerichtet war. Sie stellte nun die türkischen nationalen Grenzen nicht mehr in Frage, wies auf das gemeinsame Schicksal von Türken und Kurden während des Ersten Weltkrieges hin und sah sich als »konstitutiver Bestandteil der Republik«. Andererseits wurde aus der militärischen und politischen Niederlage ein kurdischer »völkischer« Opfermythos rekonstruiert: Der bisherige Kriegsheld Öcalan wurde zum Freiheits- bzw. Friedenshelden (vgl. Küçük/Grojean 2005). Die kurdische Teilbewegung engagierte sich zu dieser Zeit für den EU-Beitritt der Türkei, für mehr Demokratie, Menschenrechte und kulturelle Rechte der kurdischen Minderheit. Ihr

9 A. Öcalan hat dabei als integratives Symbol und als autorisiertes Subjekt sein Definitions- und Interpretationsmonopol im Diskurs eingebüßt, bleibt aber nach wie vor »agenda setter«. Die Machtverhältnisse innerhalb der kurdischen Teilbewegung sind dadurch nicht mehr so stabil wie vorher, sondern beweglich und multipel geworden (vgl. Küçük/Grojean 2004/2005). Der kurdische Diskurs formiert sich in einem dialogischen Verhältnis zum Kemalismus, er beantwortet ihn stets. Wie der türkische Staat verleiht auch die kurdische Teilbewegung ihrer Gemeinschaft durch die politischen Mythen Sinn und Identität. Deren Dekonstruktion scheint sehr problematisch, weil der Versuch mit der Auflösung der kurdischen Identität gleichgesetzt wird. Es werden also gegen die türkische Identitätspolitik und ihre Gründungsmythen eine Gegen-Identitätspolitik und Gegen-Gründungsmythen (re)konstruiert. Das Paradox dabei ist, dass die kurdische Bewegung ebenfalls gegen eine kritische Reflexion immunisiert wird.

diskursiver Transformationsprozess führte dazu, dass europäische politische Kriterien, die für kulturelle Rechte von Minderheiten plädierten, mit den Forderungen der kurdischen Teilbewegung überwiegend übereinstimmten (vgl. Küçük 2006).¹⁰

Auch die islamische Bewegung tritt ab den früheren 1990er Jahren häufiger in der türkischen Öffentlichkeit hervor. Der Wahlerfolg der Wohlfahrtspartei (RP) in mehreren Großstädten (darunter Istanbul und Ankara) bei den Kommunalwahlen von 1994 war diesbezüglich ein Wendepunkt. Die türkischen Massenmedien verbreiteten die Angst, die Islamisten würden die Grundprinzipien der Republik allmählich durch islamistische ersetzen. Als der gegenwärtige Premierminister Tayyip Erdoğan (damals Refah Partisi) Mitte der 90er Bürgermeister von Istanbul wurde, wurde er nicht selten gefragt, ob er die Bordelle in Istanbul schließen wolle (vgl. Navaro-Yashin 2002: 37). In den Medien wurde thematisiert, ob die Islamisten Atatürks Bilder aus öffentlichen Gebäuden entfernen und durch andere Bilder ersetzen würden oder ob Frauen von nun an gezwungen würden, das Kopftuch zu tragen.

In einem dialogischen Verhältnis zur islamistischen Herausforderung und zur kurdischen Bewegung wurde der kemalistische Nationalismus, der bis dahin vorherrschend als Staatsideologie fungierte, von den etablierten politischen Parteien und den Massenmedien popularisiert. Das Militär hatte bislang die maßgebliche Rolle in der Produktion und Kontrolle dieser Ideologie gespielt. Die kemalistische Sorge manifestierte sich an der Parole: »Die Türkei wird nicht der Iran sein.« In diesen Jahren erlebte Atatürks Mausoleum in Ankara, das sog. Anıtkabir¹¹ eine politische Karriere. Immer wieder, wenn sich die Konflikte zwischen Islamisten und Kemalisten intensivierten, organisierten die

10 Dieser Transformationsprozess ist sowohl auf der Seite der kurdischen Bewegung als auch auf der Seite des türkischen Staates widersprüchlich: Trotz diskursiver und strategischer Transformation bleibt die hierarchische Organisationsstruktur der kurdischen Organisation bestehen. Darüber hinaus wurde der seit 1998 erklärte einseitige Waffenstillstand im Juni 2004 wieder aufgehoben. Einerseits ließ die türkische Regierung u. a. eine Sendung in kurdischer Sprache im türkischen öffentlich-rechtlichen Fernsehen zu. Andererseits führt das türkische Militär nach wie vor gegen die kurdischen Guerilla militärische Operationen durch und versucht die politischen Reformen in der Praxis zu blockieren. Das zeichnet einen Dissens innerhalb der bürokratisch-militärischen Eliten auf. Diese Entwicklungen zeigen, wie prekär und symptomatisch der beidseitige Transformationsprozess ist.

11 Inspiriert von der Akropolis in Athen, wurde das Anıtkabir 1953 als massive neoklassizistische Architektur mitten im Zentrum von Ankara errichtet. Das Bauwerk kann und soll von überall in Ankara aus gesehen werden.

Kemalisten Wallfahrten zum Anıtkabir, um sich bei Atatürk über die Islamisten zu beklagen. Politische Parteien, Rektoren von Universitäten, Offiziere, Beamte, Bauern und Gewerkschaften besuchen ihren Gründungsvater im Anıtkabir immer dann, wenn sie sich über die politischen Missstände, soziale Ungerechtigkeit, Armut, korrupte Politiker, islamischen Fundamentalismus und kurdischen Separatismus beschweren wollen. Diese symbolische Politik ruft nationalistische Emotionen hervor und mobilisiert »die Nation«.

Auch die nationalen Feiertage wurden vom türkischen Staat und den Medien etabliert. Die nationalen Feiertage wandelten sich in den 1990er Jahren von »Holiday of State« zu »Holiday of Nation« (Navaro-Yashin 2002: 147ff). Die davor unter institutionellem Zwang stattfindenden Aufmärsche und mit militärischer Präsenz von Panzern und Kampfflugzeugen inszenierten Feiertage wurden zu Massendemonstrationen, wobei die zivilen Bürger, die die Botschaft der Bedrohung der Republik verstanden hatten, mit Flaggen und Atatürk-Bildern die Einheit und den Laizismus des Staates verteidigten. Esra Ozyürek (2006) spricht in diesem Zusammenhang von einer kemalistischen Nostalgie, die sich seit den 1990er Jahren im öffentlichen Raum zeigt. Während bis in die frühen 1990er Jahre der Kemalismus, Ozyürek zufolge, eine offizielle Ideologie war, so begegnet man nun seiner Popularisierung, insbesondere und einhergehend mit dem zunehmenden Sichtbarwerden der islamischen Bewegung. Es fand ein radikaler Bruch in der Zirkulation des Imaginären über Mustafa Kemal Atatürk statt. Im Vergleich zu den alten ernsthaften (»serious, solemn and superhuman«) Bildern, die von ihm lediglich in allen öffentlichen Gebäuden zu sehen waren, vermitteln die neuen abgestaubten Bilder, »a smiling human happily engaged in social activities and mundane pleasures« (Özyürek 2006: 123). Während in den offiziellen Gebäuden, Schulen und Kasernen Bilder von Atatürk als Staatsmann und Offizier hängen, sieht man in Kaffeehäusern, Unternehmen, Privathäusern und auf Sportplätzen private Bilder: Atatürk im Restaurant Wein trinkend, im Ballhaus Tango tanzend, Golf spielend, schwimmend, in Badehäusern badend etc. Es findet eine Art von politischer kommerzieller Vermarktung Atatürks statt, als Botschaft und »Marke« zugleich. Menschen tragen ihn in der Öffentlichkeit auf ihren Jacken und T-Shirts als Button. Özyürek nennt dies eine »Miniaturisierung Atatürks«. Sie zeigen mit ihrer Ikone ihre kemalistische laizistische Identität, beispielsweise gegenüber kopftuchtragenden islamistischen Frauen (vgl. Özyürek 2006).

Am 28. Februar 1997 übte das Militär öffentlichen Druck auf die Koalition Necmettin Erbakan/Tansu Çiller (RP/DYP) aus, die Koalition

wurde gezwungen, sich aufzulösen.¹² Nach diesem sog. »28. Februar-Prozess«, der auch als »postmoderner Putsch« bezeichnet wird, kam es zu einer Spaltung innerhalb der islamistischen Bewegung im Allgemeinen und in der islamistischen Partei (RP) im Besonderen. Kontrovers zur RP formierte sich ein liberaler islamistischer Diskurs aus der zweiten Generation von islamistischen Eliten. Tayyip Erdoğan und Abdullah Gül gründeten 2000 eine neue Partei (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung, AKP) die sich von der bisherigen konservativen und konfrontativen Politik der Refah distanzierte. Die AKP hat die Wahlen von 2002 mit einem erstaunlichen Stimmenanteil gewonnen und sich seitdem massiv für den EU-Beitritt der Türkei engagiert. Somit haben sich die islamistischen und kurdischen Diskurse – beide wichtige Oppositionen des zentralistischen staatlichen Diskurses – pro-europäisch eingestellt, während der kemalistisch-nationalistische Diskurs sich stärker kontra-europäisch positioniert.

In den 1990er Jahren war in der Türkei die Liberalisierung der Finanzmärkte prägend und die ökonomische Entwicklung mündete in mehreren Finanzkrisen. Nach der Finanzkrise von 2001 wurden durch die Regierungen DSP//MHP sowie AKP weit reichende Reformen etabliert. Das Programm zielte primär darauf, die Kreditabilität der türkischen Ökonomie zu erhöhen. Im Zentrum der Bemühungen stand, die inflationäre Dynamik durch eine Überbewertung der nationalen Währung zu brechen. Die geldpolitischen Maßnahmen bildeten dabei einen wesentlichen Bestandteil des Programms. Damit versuchten die Regierungen, die internationale Glaubwürdigkeit zu erhöhen, um einen dauerhaften Kapitalzufluss zu garantieren. Das monetäre Stabilisierungspro-

12 Das politische Spektrum in der Türkei ist insbesondere zwischen 1997 und 2002 zersplittert. In diesem Zeitraum gab es zwei Koalitionen aus jeweils drei verschiedenen politischen Parteien, in denen beiden pro- und kontra-europäische Parteien beteiligt waren. Es ist schwierig die Programmatik der ANAP und der DYP zu unterscheiden, beide sind rechts-konservativ. Die DYP positionierte sich bis 1999 pro-europäisch: es war die Regierungskoalition von DYP und CHP unter Tansu Çiller und Deniz Baykal, die den Zollunions-Vertrag 1995 unterzeichnete. Ihre Regierung plante, das Datum der Unterzeichnung zum »nationalen Feiertag« zu erklären. Diese beiden Parteien positionieren sich jedoch ab 1999 bis heute kontra-europäisch. Die CHP und die DSP stehen sich politisch ebenfalls sehr nahe, beide sind kemalistisch und beide sind in der Gegenwart kontra-europäisch, jedoch war Bülent Ecevit (DSP) als Premierminister der Regierung von 1999 bis 2002 derjenige, der das Helsinki-Abkommen unterzeichnete. Die rechtsliberale ANAP, die liberale islamische AKP und die pro-kurdische Partei HADEP sind überwiegend pro-europäisch eingestellt. Kontra-europäische Parteien sind die Kemalistischen Sozialdemokraten (CHP und DSP), Rechtsliberale (DYP), Ultra-Nationalisten (MHP, BBP), Arbeiterpartei (IP).

gramm wurde auch von politischen Reformen begleitet. Die Grundidee dieser Maßnahmen beruhte Ilker Ataç (2007) zufolge auf einer neuen Konzeptionalisierung des Staates. Im neuen Staatsdiskurs sollte sich die Politik an Effizienzkriterien messen lassen, insbesondere inwieweit sie auf nationalstaatlicher oder regionaler Ebene in der Lage sei, Wettbewerbsfähigkeit herzustellen. Während in den 1980er und 1990er Jahren die Liberalisierung und eine Deregulierungspolitik im Vordergrund standen, wurden nach der Krise einerseits Reregulierungsmechanismen sowie unabhängige Regulierungsbehörden und eine Technokratisierung der Entscheidungsmechanismen herbeigeführt. Die Legitimationsgrundlage für die neuen Reformen bildete andererseits die Kritik am Etatismus, der mit Rentierstaat und Korruption identifiziert wurde. In dieser Phase trieb die Regierung die Privatisierung von staatlichen Monopolbetrieben voran. Gleichzeitig bildeten die Umsetzung der IWF-Auflagen sowie die EU-Beitrittskandidatur einen doppelten Anker für einen kontinuierlichen Kapitalzufluss. Die EU-Mitgliedschaftsperspektive beschleunigte die Umsetzung von »governance«-Strukturen in der Türkei (vgl. Ataç 2007).