



FOTO: STADTZENTRUM VON KAYSERI

## NEOLIBERALISMUS UND POLITISCHER ISLAM IN DER TÜRKEI – 10 JAHRE AKP

»RAUS AUS DEN HÜTTEN – PALÄSTE FÜR EUCH!«  
VON ANNE STECKNER

Neo-islamistische Gesellschaftsvisionen im Kontext neoliberaler Urbanität am Beispiel der Gated Community von Başakşehir/Istanbul: Wie hängen Kommunalpolitik, Bausektor und politischer Islam zusammen? Baut sich die AKP ihre Wählerbasis im wörtlichen Sinne? Wie verändert der Neoliberalismus urbane Religiosität? Und warum kann Islam nicht antikapitalistisch sein? Interview mit der Stadtforscherin Ayşe Çavdar.

*Weiter auf Seite 3*

VON KONYA ZU KAYSERI: ZWEI DEKADEN ISLAMISTISCHER KOMMUNALPOLITIK IM TÜRKISCHEN KONTEXT DER GLOBALEN ÖKONOMIE  
VON AXEL GEHRING

Ali Ekber Doğan nannte es einen »Wandel in der Raumimagination von Konya zu Kayseri«. Wie vollzieht sich der Prozess der Professionalisierung und ökonomischen Durchrationalisierung auf kommunaler Ebene? Mit welchen nationalen und internationalen Dynamiken ist er verschränkt?

*Weiter auf Seite 6*

ISLAMISCH-KONSERVATIVER NATIONALISMUS. WIEDERAUFLAGE VON NEOLIBERALISMUS DURCH EINE NEUE HEGEMONIALE STRATEGIE  
VON ERROL BABACAN

Die ideologischen Konturen der AKP-Hegemonie schälten sich in Auseinandersetzung mit zwei politischen Herausforderungen heraus. Der radikale Islamismus ist befriedet und kooptiert. Die kurdische Bewegung dagegen bleibt die ernsthafteste Krisendynamik, die das gesamte Hegemonieprojekt gefährdet. Interview mit dem Sozialwissenschaftler Cenk Saraçoğlu über Politischen Islam, Nationalismus und die Kurdische Frage in der Türkei

*Weiter auf Seite 9*

PASSIVE REVOLUTION – ABSORPTION DER ISLAMISCHEN HERAUSFORDERUNG IN DEN KAPITALISMUS  
VON ERROL BABACAN

Rezension von Cihan Tuğals Studie über den Wandel des politischen Islam in der Türkei von einer anti-säkularen, anti-westlichen und anti-kapitalistischen Bewegung zu einem stabilisierenden und vitalisierenden Element säkularer Ordnung mit pro-westlicher und neoliberaler Politik.

*Weiter auf Seite 15*

### IMPRESSUM

INFOBRIEF TÜRKEI Erscheint unregelmäßig

### REDAKTION

Errol Babacan (Frankfurt/M.), Murat Cakir (Kassel), Özgür Genç (Kassel), Axel Gehring (Marburg), Ismail D. Karatepe (Kassel) und Anne Steckner (Berlin)

<http://infobrief-tuerkei.blogspot.com>

E-Mail: [infobrieftuerkei@gmail.com](mailto:infobrieftuerkei@gmail.com)

V.I.S.D.P.:

M. Cakir, Niddastr. 64, 60329 Frankfurt am Main

Gefördert von:

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG HESSEN

## EDITORIAL

Liebe Leserin, lieber Leser,

die Islamisten in der Türkei feiern den 10. Jahrestag an der Macht. Die AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi / Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) hat, nachdem sie im November 2002 zum ersten Mal die Wahlen gewann, ihren Wahlerfolg zweimal hintereinander wiederholen können. Seitdem fanden nicht nur in der politischen Landschaft einschneidende Veränderungen statt, auch alltägliche Routinen und Praktiken veränderten sich im großen Umfang. Kulturelle Codes und die Ökonomie sind gleichermaßen strukturellen Veränderungen unterworfen worden. An dieser Stelle gilt zu unterstreichen: nicht nur die Türkei, auch die regierenden Islamisten haben sich verändert.

Die Transformationen, die durch den erfolgreichen Machterhalt der islamistischen Politik ausgelöst wurden, haben bei zahlreichen Menschen Fragen und Ängste ausgelöst: Stehen wir vor dem Ende der mit Mustafa Kemal Atatürk identifizierten laizistischen Republik? Befinden wir uns in einer neuen Ära? Indes ist es keineswegs einfach, auf diese Fragen eindeutige Antworten zu geben. Die Antworten hängen im Wesentlichen davon ab, aus welchem Blickwinkel die Geschichte betrachtet wird. Wenn, beispielsweise, der kulturelle Einfluss der Religion oder der religiösen Gemeinschaften zur Grundlage der Bewertung gemacht wird, so kann durchaus behauptet werden, dass die erste Republik der Vergangenheit angehört, und wir uns in der zweiten Republik befinden. Auch die öffentliche Anprangerung des Kemalismus und dessen Gleichsetzung mit Verarmung, Unterdrückung und Leugnung durch die heutige Regierung kann als ein Zeichen für eine neue Ära gedeutet werden.

Doch wenn neben diesen Parametern, die sich auf kulturelle Codes und die politische Landschaft beziehen, der Klassenbegriff in die Analyse mit einbezogen wird, dann lässt sich argumentieren, dass die AKP-Regierung keine Unterbrechung, sondern die Fortführung der bisherigen Ordnung darstellt. Die Berücksichtigung von Klassenverhältnissen bedeutet wiederum nicht, die während der AKP-Zeit entstandenen Besonderheiten negieren zu müssen. Im Gegenteil, die auffällige Gleichzeitigkeit von Kontinuität

und Wandel deutet, gerade in Anbetracht der spezifischen Widersprüche, die die Republikära hervorgebracht hat, auf die Notwendigkeit hin, den derzeitigen Veränderungen eine besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

Auf der von unserer Redaktion organisierten Tagung am 29. September in Berlin haben wir diese Besonderheiten fokussiert und mit WissenschaftlerInnen aus der Türkei diskutiert. Im ersten Workshop der Tagung wurde die Umgestaltung des »Öffentlichen« oder des "Kommunalen" unter der Ägide der Islamisten diskutiert, für deren kommunale Praxis Ali Ekber Doğan den Begriff "eğreti kamusalik" (etwa: unechte/fadenscheinige Öffentlichkeit) geprägt hat. Cenk Saraçoğlu präsentierte im zweiten Workshop seine Thesen zum Stand des türkisch-kurdischen Problems unter der AKP-Regierung, und verwies auf einen Wandel in der offiziellen Staatsideologie im Rahmen einer neuen Hegemoniestrategie. Im dritten Workshop stellte Ayşe Çavdar Beobachtungen und Ergebnisse aus ihrer Feldforschung über Veränderungen in den Alltagspraktiken gläubiger Muslime im Zuge neoliberaler Urbanisierung vor. Im Ganzen ermöglichte uns die Tagung somit, verschiedene Aspekte des Wandels unter den AKP-Regierungen ausgiebig zu diskutieren.

An dieser Stelle möchten wir es nicht versäumen, den ReferentInnen, auf deren Beiträgen die vorliegende Ausgabe des **INFOBRIEF TÜRKEI** beruht, sowie allen TeilnehmerInnen der Tagung für ihre Beiträge noch einmal zu danken. Unser Dank gilt auch der Rosa-Luxemburg-Stiftung und dem Bildungswerk Berlin der Heinrich-Böll-Stiftung für ihre großzügige finanzielle und logistische Unterstützung. Wir hoffen, dass die vorliegende Ausgabe, in der wesentliche Inhalte der Workshops und der anschließenden Podiumsdiskussion zusammengefasst sind, den LeserInnen eine gute Quelle über das 10-jährige Abenteuer der Islamisten zur Verfügung stellen wird.

In diesem Sinne wünscht die Redaktion viel Spaß bei der Lektüre. ■■■

ISMAIL D. KARATEPE

# »RAUS AUS DEN HÜTTEN – PALÄSTE FÜR EUCH!«

VON ANNE STECKNER

NEO-ISLAMISTISCHE GESELLSCHAFTSVISIONEN IM KONTEXT NEOLIBERALER URBANITÄT  
EIN INTERVIEW MIT DER STADTFORSCHERIN AYŞE ÇAVDAR

*Der politische Islam in der Türkei hat sich seit den 1990er Jahren besonders auf kommunaler Ebene etabliert. Hierbei spielen die staatliche Wohnungsbaubehörde TOKI und private Investoren eine tragende Rolle. Wie hängen Baufirmen, Kommunen und politischer Islam miteinander zusammen?*

Die von mir untersuchte Gated Community Başakşehir ist ein gutes Beispiel. Der Bebauungsplan kam ursprünglich von der Stadtverwaltung – es war Recep Tayyip Erdoğans erstes Großprojekt als regierender Bürgermeister von Istanbul – und der Zuschlag ging an die politisch nahestehende Baufirma KIPTAS sowie deren Subunternehmer. Die Kommune wollte ihrerseits sichergehen, dass auch genügend kaufkräftiges Interesse an den neuen Wohnungen in mittlerer und gehobener Preisklasse bestand. Also lud sie die lokalen Führer der religiösen Orden und Gemeinschaften ein, die wiederum ihre Mitglieder informierten. So haben sich auf der Grundlage bereits bestehender religiöser Netzwerke ganze Viertel gebildet. Das sind verlässliche Kunden und einschätzbare Nachbarn. Hier geht es um Vertrauen als ein Prinzip des Marktes, nicht der Religion. Aber Religion ist ein willkommener Verstärker für die Absicherung der Kundenbeziehungen.

*Könnte man also sagen, die AKP baute sich im ganz wörtlichen Sinne die Basis ihrer Anhängerschaft?*

Ja, das ist gut ausgedrückt. TOKI ist institutionell dem Ministerium von Premier Erdoğan unterstellt, so dass die AKP die Vergabepolitik sehr direkt steuern kann. Seit 2004 hat es einige Gesetzesänderungen gegeben, die der Behörde viel Macht verliehen haben: TOKI kann jetzt z.B. Bebauungspläne auch gegen die Politik der Kommunen durchsetzen, sie kann öffentliches Staatsland für sich beanspruchen und mit Banken strategische Partnerschaften für Kredite und Marketing eingehen. Weißt du, ein beachtlicher Teil der türkischen Ökonomie realisiert sich gegenwärtig über den Bausektor.

*Woran liegt das?*

Enorme Summen öffentlicher Mittel werden in Wohnkomplexe und Infrastruktur investiert. Der Bausektor hängt natürlich auch mit anderen Sparten zusammen: Die Leute müssen ihre Wohnungen einrichten, Möbel und Haushaltsgeräte kaufen, aber auch die Automobilindustrie profitiert: Viele der neuen Siedlungen sind am Stadtrand gelegen. Die Wohneinheit, das apartman, bedeutet für viele den Aufstieg vom alten gecekondü (informell errichtete Siedlungen) bzw. mahalle (Viertel mit persönlichen Nachbarschaftsbeziehungen) in ein ‚modernes‘ Leben. Das alles basiert auf explodierenden Verschuldungsraten der privaten Haushalte bei den Banken. Wenn die Kredite nicht mehr bezahlt werden können und der Bau-Boom ins Stocken gerät, werden auch die Banken in große Schwierigkeiten geraten.

*Klingt nicht gerade nach einer stabilen Grundlage...*

Noch funktioniert es. Başakşehir war in Istanbul das erste Experiment mit Massenbebauung auf großen Freiflächen, das Labor für einen neuen Typus Urbanität. Das vor 6 Monaten verabschiedete »Katastrophen-Gesetz« (Afet Yasası) beispielsweise liefert die juristische Basis für diese Art der städtischen Bebauung. Es ermöglicht der Regierung, im Namen aller möglichen »Gefahren für die nationale Sicherheit« – offiziell als Schutz vor Erdbeben deklariert – Freiflächen zu enteignen, alte Gebäude abzureißen oder bestehende Bausubstanz in ihrem Sinne umzufunktionieren. Um Profite zu machen, müssen die Bauunternehmer in große Areale investieren. Für deren Kredite garantiert übrigens die Regierung, weil sie ja der Hauptauftraggeber ist. Das ist ein ertragreiches Akkumulationsmodell, von dem dank der AKP vermehrt auch muslimische Unternehmen profitieren. Das haben die Marktschreier der säkularen Medien nicht kapiert: Başakşehir ist nicht einfach nur ein islamistisches Ghetto, es repräsentiert eben auch den erfolgreichen Aufstieg einer frommen urbanen Mittel- und Oberschicht, deren Religiosität sich – von abergläubischen Elementen gereinigt – mit säkularen Elementen vermischt.

*Du sagst, ›Urban Transformation‹ und die Veränderung von Religion müsse man in ihrem gesellschaftlichen Verhältnis zueinander betrachten. Wie meinst du das?*

Religion schwebt ja nicht im luftleeren Raum, sie ist eingebettet in den Kontext einer konkreten Gesellschaftsordnung. Kapitalismus braucht Vertrauen, um zu funktionieren. Dieses Vertrauen kann der Staat liefern. Wenn der allerdings den Menschen oder den Unternehmen bestimmte Sicherheiten nicht bietet, kann Religion das teilweise kompensieren. In der Türkei wurde eine bestimmte Form urbaner Religiosität zum Zentrum neuer Vertrauensbeziehungen, z.B. in den hochgradig individualisierten Wohnkomplexen. Im Zuge des neoliberalen Umbaus der türkischen Gesellschaft haben sich auch die religiösen Lebensformen stärker der Marktlogik angepasst.

*Was heißt das?*

Das kann ich anhand von exemplarischen Eindrücken aus dem Alltag in Başakşehir veranschaulichen: Eine als Eheberaterin arbeitende Frau erklärt, die in islamistischen Kreisen geforderte Vielehe sei mit zeitgemäßen Marktmechanismen vergleichbar und bringe die Frauen dazu, im Wettbewerb mit den Nebenbuhlerinnen ihre Weiblichkeit zu entwickeln. – Zum Opferfest organisieren religiöse Orden und Gemeinschaften in Başakşehir über anonyme Geldspenden die Verteilung von geschächtetem Fleisch an bedürftige Familien. So muss niemand mehr direkt in Berührung mit den Armen kommen. Eine professionalisierte Institution übernimmt das, was früher den zwischenmenschlichen Kontakt an den Feiertagen ausgemacht hat. – Und noch ein anderes Beispiel: Die Schulklasse eines privaten kolej soll im Ethikunterricht eigenständig ein Theaterstück entwickeln. Raus kommt eine Performance, in dem die SchülerInnen sich über Mittellose lustig machen...

*Zeigen diese Beispiele die marktförmige Landnahme des Alltagslebens, des Sprechens und der Denkweisen?*

Mit den veränderten Lebensweisen hat sich jedenfalls die Symbolik verändert. Im klassischen gecekondü oder mahalle war Wohlhabenheit nicht so gern gesehen. Das öffentliche Zurschaustellen von Reichtum galt als ayıp, als unanständig. Heute indes musst du in einer site (Gated Community) wie Başakşehir etwas vorweisen können, um dazuzugehören. Wohlstand legitimiert sich über den Diskurs, die Pracht Allahs spiegle sich in den Muslimen. Wir sollen uns schön

kleiden, damit die Anderen Gottes Schönheit sehen. Die Frommen haben sich zu selbstbewussten Konsumenten gemausert, ihr gelebter Islam ist der einer materiell aufgestiegenen Klasse.

*Aber nicht alle Muslime gehören dazu...*

Nein, Arme bleiben draußen oder dürfen maximal zum Putzen oder Reparieren kommen. Zwar gibt es auch am Rand von Başakşehir ärmere Wohnviertel, doch schafft die ethnische oder klassenmäßige Segregation deutliche Trennungen. Wer nach Başakşehir zieht, flieht vor Armut, Lärm und Kriminalität in der ‚gefährlichen Stadt‘ in die saubere, ruhige und sichere site, in der kein Alkohol verkauft wird und die Ehefrau bedenkenlos ihr Kopftuch tragen kann. Ein kulturelles Ghetto. Wobei ich auch beobachtet habe, dass Mädchen und junge Frauen aus Başakşehir, wenn sie in der Vergnügungsmeile von Beyoğlu ausgehen, das Kopftuch abnehmen und es erst wieder zu Hause anlegen.

*Du sprachst auch von ethnischen Spaltungen...*

Ja, zum Selbstverständnis dieser neuen Mittelschichten gehört auch, sich von den ›kulturlosen und ungebildeten‹ (cahil) KurdInnen abzugrenzen. Doch im Grunde ist das nur eine Ethnisierung der Klassenfrage. Reiche religiöse KurdInnen sind nämlich kein Problem in der Nachbarschaft.

*Das zeigt jedenfalls: Neo-Islamismus als Ideologie (Yeni İslâmcılık) und als politisches Projekt (Siyasi İslâm) ist kein homogener Block.*

Ja, es gibt nicht den Islam. Er ist ein von gesellschaftlichen Konflikten durchzogenes Feld der Auseinandersetzung um die ›richtige‹ religiöse Lebensweise und den ‚wahren‘ Islam. Diese Kämpfe sind gesellschaftlicher Natur, werden aber häufig moralisch aufgeladen und über innermuslimische Abgrenzungen gegenüber dem ›Pöbel‹, dem ›niederen Volk‹ (avam) ausgetragen.

*Wer es zu nichts gebracht hat, ist auch kein guter Muslim? Aber es gibt doch auch islamisch geprägte Diskurse zu Gerechtigkeit und Demokratie...*

Gerechtigkeit ist ein gutes Beispiel. Als der politische Islam in der Türkei eine oppositionelle Bewegung war, wurde den Herrschenden gegenüber ständig an die Gerechtigkeit appelliert. Jetzt, da eben diese Gruppen an die Macht gelangt sind, werden bestimm-

te Werte anders artikuliert. Nun geht es primär um Entwicklung, schon das Wort kalkınma im Namen der AKP legt dies nahe. Dies soll der Weg sein, um Gerechtigkeit zu schaffen. Wie andere Religionen auch ist der Islam offen für unterschiedliche Auslegungen. Es geht mir jetzt nicht darum, einen ›ursprünglich guten Islam‹ zu verklären, doch wird deutlich, dass unter der AKP religiöse Bezüge auf Gerechtigkeit im Schatten von kalkınma stehen. Macht hat eben ihre eigene Moral.

*Letztlich doch eine Frage von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und Kämpfen um die Deutungshoheit, oder? Wie schätzt du vor diesem Hintergrund die jüngst von viel Medienecho begleitete Gruppe der »Antikapitalistischen Muslimischen Jugend« ein?*

Hm, das ist noch eine sehr kleine Gruppe. Bleibt abzuwarten, was daraus wird. Das Problem ist, dass der Islam nicht antikapitalistisch sein kann. Zum Beispiel ist der Diskurs, Prophet Mohammed sei ein erfolgreicher Händler gewesen, eine weit verbreitete ideologische Legitimation von Warenbeziehungen und Privateigentum. Aber es lassen sich im Islam ein paar Anknüpfungspunkte finden, um dem Kapitalismus wenigstens die Krallen zu stutzen.

*Wo lässt sich die Feile denn ansetzen?*

Wie schon gesagt, hier spielen unterschiedliche Vorstellungen von Gerechtigkeit hinein. Der Koran verpflichtet die Muslime zur ›gerechten‹ Behandlung des Arbeiters. Prophet Mohammed mahnte die Arbeitgeber, den ArbeiterInnen ihren Lohn auszuzahlen, noch bevor der Schweiß auf ihrer Stirn getrocknet ist. Die Arbeit gehöre nicht dem Unternehmer, sondern sei ein Geschenk Gottes. Allerdings haben weder die AKP noch irgendwelche anderen islamischen Parteien wirklich eine Ahnung von den konkreten Arbeitsverhältnissen in der Türkei. Unter den gläubigen Lohnabhängigen findet sich oft eine Haltung, die auf tevekkül gründet, was so viel heißt wie: Dem Schicksal ergeben sein und geduldig auf das Gute in der Zukunft hoffen, das sich im Namen des Islam verwirklichen wird. In der Beziehung zu Allah das irdische Unrecht ertragen. Das Problem ist: Zwischen dir und Gott steht der Arbeitgeber.

*Da wird es dann zuweilen schwierig mit der Gerechtigkeit... Warum wählen die ArbeiterInnen dann trotzdem AKP?*

Seitdem der politische Islam in den Kommunen und in der Regierung am Ruder ist, hat Erdoğan den Leuten nicht einfach das Blaue vom Himmel versprochen, sondern Wohnungen bauen und die städtische Infrastruktur verbessern lassen. »Ich hole euch aus euren Hütten, ihr sollt Paläste haben!« ist sein dazugehöriger Diskurs. Nüchtern gesagt: Die AKP hat geliefert, was sie versprochen hat, auch Teilen der Lohnabhängigen. Die Leute wissen, warum sie für diese Partei stimmen.

*Ist denn jetzt alles schön, sauber und modern?*

Başakşehir ist eine künstliche Ghetto-Modernität. Der urbane politische Islam muss sein eigenes Gedächtnis löschen, die Erinnerung an eine schmerzvolle Vergangenheit. Dies geschieht, indem im neu gestalteten Istanbul monströse Prestige-Gebäude errichtet werden, die den Sieg der Gewinner über ihre Kritiker und Gegner symbolisieren.

*Das musst du genauer erklären...*

Das Selbstverständnis breiter Teile der Bevölkerung speist sich aus der Erfahrung des Ausschlusses: Insofern Gläubige lange Zeit als rückschrittlich und reaktionär galten, waren sie nicht Teil der Erzählung der türkischen Moderne und von ökonomischer Teilhabe größtenteils ausgeschlossen. Die Architektur in einer Site wie Başakşehir überdeckt nicht nur die Erinnerung an diese Vergangenheit, sondern besiegelt die nun erreichte Zugehörigkeit. Zugleich verkörpert sie, was die Leute anstreben – nicht, was sie tatsächlich schon haben.

*Der Sprung aus dem gecekondu in die site als Erfolgsstory einer religiösen Moderne?*

Gewissermaßen ja. Die Menschen in Başakşehir sprechen aber nicht gern über ihre Vergangenheit. Manche werden sogar ärgerlich, wenn es zum Beispiel um den Verkauf ihrer früheren gecekondu-Wohnung geht, aus deren Erlös sie sich ein modernes apartman gekauft haben. Sie wollen sich groß repräsentiert sehen. Dieses Bedürfnis nach Anerkennung aufzugreifen, darin ist die AKP leider sehr erfolgreich. ■

AYŞE ÇAVDAR IST JOURNALISTIN UND REDAKTEURIN DER ZEITSCHRIFT EXPRESS. IHRE DOKTORARBEIT SCHREIBT SIE ZU NEO-ISLAMISTISCHEN GESELLSCHAFTSVISIONEN IM KONTEXT NEOLIBERALER URBANITÄT AM BEISPIEL DER GATED COMMUNITY VON BAŞAKŞEHİR (ISTANBUL).

## VON KONYA ZU KAYSERI: ZWEI DEKADEN ISLAMISTISCHER KOMMUNALPOLITIK IM TÜRKISCHEN KONTEXT DER GLOBALEN ÖKONOMIE

VON AXEL GEHRING

Der Wallfahrtsort Konya steht in der Türkei synonym für eine Stadt klassisch islamistischer Prägung, deren politische Kultur orientalistische Klischees zu beständigen scheinbar. Kayseri indes wird insbesondere in der internationalen Öffentlichkeit als Paradebeispiel »moderner islamisch konservativer« AKP-Politik wahrgenommen. Ökonomisch leistungsfähig und räumlich durchrationalisiert bietet sie eine umfangreiche kommunale Infrastruktur, die moderne Konsummuster ermöglicht. Nicht alle türkischen Städte gehen den Weg von Kayseri, und auch nicht alle AKP-regierten Städte können ihn gehen. Ein Wandel in der Raumimagination von Konya zu Kayseri ist aber dennoch kennzeichnend für das neue hegemoniale Projekt der AKP, wie Ali Ekber Doğan von der Mersin Universität auf unserer Tagung betonte. Wie vollzog sich dieser Wandel? Was ist das Typische an ihm? Dazu werden ausgewählte, aber zentrale Entwicklungen der letzten zwei Dekaden nachgezeichnet.

Als die islamistische Refah Partisi (Wohlfahrtspartei) in den frühen neunziger Jahren in zahlreichen Klein- und Mittelstädten, aber auch Großstädten wie Istanbul oder Ankara, die Stadtverwaltungen stellte und sogar kurz auf nationaler Ebene eine Koalitionsregierung anführte, war der Neoliberalisierungsprozess in der Türkei bereits weit fortgeschritten. Obgleich ihre Rhetorik radikal und zuweilen antikapitalistisch klang, hatte sie weder die türkische Klassengesellschaft noch das ab 1980 etablierte neoliberale Regime im Fokus ihrer Kritik, wenn sie von der Gerechten Ordnung (Adil Düzen) sprach. Die ökonomische Dimension von Adil Düzen bezog sich auf den seit Jahrzehnten schwelenden Konflikt zwischen landesweit operierenden westtürkischen Großkonglomeraten einerseits und auf lokaler Basis wirtschaftenden „anatolischen“ Unternehmen andererseits. In seiner kulturell symbolischen Dimension umfasste der Begriff den Widerstreit islamisch-religiöser mit säkularen Ordnungsprinzipien. Die ökonomische Dominanz der Konglomerate und die säkulare Ordnung des Staates schienen aus dieser Sicht einen monolithischen Block zu bilden. Die klassenübergreifende Mobilisierung der von der Teilhabe „ausgeschlossenen“ Peripherie gegen einen solchen Block bildete ein Ziel klassisch islamistischer Refah-Politik. Für eine grundsätzli-

che Kritik der ökonomischen Ordnung, die ab 1980 durch einen gewaltförmigen Neoliberalisierungsprozess etabliert worden war, fehlten der der Milli Görüş nahestehenden Refah die Voraussetzungen, denn sie organisierte eine Klassenallianz, die innerhalb dieser Ordnung agierte. Und die führenden Fraktionen dieser Allianz, die auf lokaler Basis wirtschaftenden Unternehmen, wollten vor allem ihre Stellung darin verbessern.

Refah-geführte Stadtverwaltungen nahmen aktiv am Neoliberalisierungsprozess teil, indem sie Dienstleistungen in bislang kommunaler Trägerschaft privatisierten und damit Beschäftigungsverhältnisse informalisierten. Dies schuf neue Geschäftsfelder für die ortsansässigen Unternehmen, die zwar nicht im nationalen Maßstab mit den großen Konglomeraten konkurrierten, aber so auf lokaler Ebene nach neuen Chancen innerhalb der neoliberalen Ordnung suchten. Zugleich schwächten die Privatisierungen die Organisationsmacht der kommunal Beschäftigten, die sich Anfang der neunziger Jahre neugeformiert und Verbesserungen ihrer Arbeitsbedingungen erkämpft hatten, was wiederum die öffentlichen Haushalte belastete und andere Gewerkschaften inspirierte. Die pragmatische Gestaltung der Neoliberalisierung auf kommunaler Ebene bildete, so Ali Ekber Doğan, eine wichtige Grundlage der guten Beziehungen zwischen islamistischen Stadtverwaltungen und lokalen Unternehmen. Gerade auch deshalb und nicht nur aufgrund zahlreicher Spenden von »einfachen« Gläubigen konnte die Refah Partisi rasch Mittel mobilisieren, wenn es galt, die sozialen Folgen des Neoliberalisierungsprozesses mit Ad-hoc-Maßnahmen wie kostenlosen Armenspeisungen und Brennstoffverteilungen unbürokratisch abzufedern. Eben dieser Klientelismus der Refah wurde von ihren KlientInnen als Ausdruck sozialer Empathie und gelebter Verantwortung wahrgenommen. Ihr Begriff von Gerechtigkeit verfügte über eine Autonomie gegenüber unmittelbar-egoistischen Klasseninteressen, insofern er die heterogene Einheit der Klassenallianz nicht zuletzt durch einen starken Rekurs auf sunnitisch-religiöse Ordnungsprinzipien herstellte. Er spielte so eine wichtige Rolle (islamistischer) politischer Identität – nicht zuletzt diese generierte eine ausgeprägte

soziokulturelle Distanz gegenüber PlanungsexpertInnen, die als Angehörige eines säkularen Establishments wahrgenommen wurden. Gleichwohl sind die Ursachen für die Nicht-Realisierung umfassender Stadtentwicklungsprojekte nicht allein in derartigen Ressentiments islamistischer Stadtverwaltungen zu suchen. In den neunziger Jahren fehlten ihnen darüber hinaus die monetären Ressourcen und die gesetzlichen Grundlagen. Einen weiteren wichtigen Faktor bildete das Ende der Refah-geführten Regierung nach dem Memorandum der Streitkräfte 1997.

2002 löste die AKP als (mittelbare) Nachfolgerin der 1998 verbotenen Refah die seit 1999 regierende Koalition aus kemalistischer DSP, konservativer ANAP und ultranationalistischer MHP ab. Diese Regierung war 2001 mit der schwersten Wirtschaftskrise seit 1980 konfrontiert worden. Gemeinsam mit den internationalen Finanzinstitutionen legte sie der Bevölkerung ein typisches Strukturanpassungsprogramm auf. Es beinhaltete nicht nur Einsparungen im Haushalt, sondern band die türkische Wirtschaft stärker in globale Waren und Finanzkreisläufe ein. Im Grunde stellte es eine neue Welle der Neoliberalisierung dar. Obgleich als politische Alternative zur mit dem Programm assoziierten Regierungskoalition gewählt, behielt die AKP die Selbstverpflichtung gegenüber dem Strukturanpassungsprogramm bei. Somit übernahm sie ab 2002 die Rolle der Organisatorin des Restrukturierungs- und Internationalisierungsprozesses der türkischen Ökonomie. In der Tat hatte diese neue Welle der Neoliberalisierung geholfen, den internationalen Kreditzugang der türkischen Ökonomie zu stabilisieren und die öffentlichen Haushalte zu konsolidieren. Eine bis dahin nicht gekannte Privatisierungswelle hatte großen wie kleinen Kapitalgruppen neue, einträgliche Geschäftsfelder erschlossen. Die AKP konnte nun sowohl auf die Unterstützung der großen konglomeratsförmigen Kapitalgruppen als auch der kleineren Konkurrenten zählen.

Dies war auch für die kommunalpolitische Ebene bedeutsam, auf der seit den 2000er Jahren die meisten Stadtverwaltungen von der AKP gestellt werden und durch die AKP-Regierung eine Rückendeckung erfuhren, wie sie für die Refah-geführten Administrationen der neunziger Jahre undenkbar gewesen wäre. Während sie schon zu Beginn ihrer Reformen den Kommunalverwaltungen mehr Kompetenzen gab und eine Verwaltungsebene zwischen Stadt und Provinz einführte, hatten sich auch die finanziellen Spielräume dieser Institutionen infolge des fortgesetzten

Neoliberalisierungsprozesses erheblich erweitert. AKP-geführte Verwaltungen waren nun in die Lage, im großen Umfang Projekte zur Neuordnung des städtischen Raumes zu initiieren und dabei sowohl in Kooperation mit der staatlichen Wohnungsbaugesellschaft TOKİ als auch mit privaten Unternehmen zu agieren. Ihre Politik der Durchrationalisierung des städtischen Raumes nach Kriterien ökonomischer Effizienz und die Aufrechterhaltung der kapitalistischen Expansion in Gestalt neuer Wohnformen anstelle von informell errichteten Siedlungen (Gecekondu) markieren den Eingangs erwähnten Wandel der Raumimagination von Konya zu Kayseri. Dieser Wandel vollzog sich analog zu einem Professionalisierungsprozess innerhalb des politischen Islam, Vorbehalte gegenüber einer Zusammenarbeit mit etablierten PlanerInnen erodierten. Die AKP bildete einerseits das Ergebnis eines solchen Prozesses und setzte sich andererseits – wie die Herausbildung eigener administrativer ExpertInnen zeigt – an dessen Spitze. Dies bildet einen wesentlichen Kern des sozialen Aufstiegs ihrer AnhängerInnen hinein in neue Mittelschichten; denn die Organisation des auf allen räumlichen Ebenen laufenden Internationalisierungsprozesses der türkischen Ökonomie kreiert einen fortwährenden Bedarf an Führungs- und Fachkräften – im privaten wie im öffentlichen Sektor. Und das soziale Monopol auf deren Rekrutierung haben die traditionell-säkularen Mittelschichten längst verloren, während religiöse Netzwerke und Sekten auf diesem Gebiet eine immer stärkere Rolle spielen. So geht es Gruppen wie der Gülen-Bewegung nicht primär um eine islamische Revolution oder eine (wie auch immer geartete) »gerechte Ordnung«, sondern vielmehr darum, selbst an der Reorganisation der türkischen Ökonomie teilzuhaben. Vergleichsweise weiche personelle Überschneidungen zwischen dem Feld der Religion sowie dem der beruflichen Profession und fachlichen Expertise bilden nicht nur auf lokaler Ebene wichtige Handlungsressourcen. Dabei ist nicht mal den Beteiligten selbst ganz klar, ob sie die VertreterInnen einer neutralen kapitalistischen Rationalität, eines Klasseninteresses oder aber ihres jeweiligen (religiösen) Netzwerkes sind. Unter anderem das markiert heute das Typische der Artikulation von Kapitalismus und sunnitischem Islam unter der organisatorischen Ägide der AKP.

Nicht alle Teile der Gesellschaft und WählerInnen der AKP nahmen daran in gleicher Weise teil. Es gibt Gruppen, die unter dem von der AKP forcierten Neoliberalisierungsprozesses sozial aufsteigen konnten und aktive Subjekte der gesellschaftlichen Rationalisierung,

Professionalisierung und forcierten Kommodifizierung wurden. Ihnen stehen Menschen gegenüber, die ihre gesellschaftliche Stellung als TagelöhnerInnen oder städtisches Proletariat beibehalten haben oder gerade erst jüngst durch Migration in die Städte proletarisiert wurden. Obwohl sich die AKP nach wie vor als Vertreterin einer klassenübergreifenden Allianz versteht und insbesondere Kommunalverwaltungen und lokale Gliederungen der Partei weiterhin versuchen, die sozialen Folgen der Neoliberalisierung durch religiös konnotierte Ad-hoc-Maßnahmen abzumildern, treiben sie mit ihrer Kommunalpolitik die städtische Segregation voran. Sie entsprechen damit dem Wunsch der neuen Mittelschichten nach räumlicher Trennung von denen, die keinen vergleichbaren sozialen Aufstieg geschafft haben, aber ihnen in ihrer Herkunft doch ähnlich sind. Selbst öffentliche Wohnungsbaugesellschaften wie TOKI errichten nicht nur bezahlbare Sozialwohnungen, sondern sind an der Erstellung oft umzäunter Wohnkomplexe für die neuen Mittelschichten beteiligt. Obwohl sich zahlreiche Angehörige der neuen Mittelschichten nach wie vor als religiös definieren, möchten sie sich von Formen einer vermeintlich ungebildeten Unterschichten-Religiosität abgrenzen. Zugleich ist dieses Bestreben nicht ausschließlich von Klassismus getrieben, sondern richtet sich ebenso gegen als »unmoralisch« wahrgenommene säkulare Mittelschichtsangehörige. Diese Praxis der doppelten Abgrenzung bringt u. a. Trabantenstädte hervor, die ein Leben nach islamisch-religiösen Geboten »ermöglichen« sollen. Der politische Islam hat damit das Gecekondu verlassen und findet neue Refugien – auch und gerade dort, wo auf »höherem Niveau« gewohnt oder konsumiert wird. Auch diese Dynamik begünstigt eine Islamisierung bislang als säkular erlebter Stadtviertel. Selbst auf der Istanbuler İstiklal Caddesi (der berühmten Ausgehmeile in Beyoğlu) und am Taksim Platz wird diese Tendenz sichtbar, jedoch in Form einer Islamisierung für Mittelklassen – nicht aber für alle (sunnitischen) Muslime. Diese Entwicklung begann nicht erst mit der AKP, wird aber konsequent vorangetrieben. So entstehen neue Formen der Distanz zwischen den BewohnerInnen der Gecekondu und der neuen Mittelschicht innerhalb der AKP-Wahlbasis. Davon bleiben weder die Partei, noch AKP-geführte Stadtverwaltungen unberührt. Das trägt nicht zur Säkularisierung der AKP-Politik bei, sondern treibt den Bezug auf die gemeinsame Identität an, die soziale Differenzen überbrücken soll: Trotz offenkundiger Differenzen zwischen »Mittelschichten« und »Unterschichten-Islam« bleibt der Rekurs auf die gemeinsame Religi-

on identitätspolitisch bedeutsam. Dies gilt zumindest für die Wahlbasis der AKP – beziehungsweise für die Praxis der Partei gegenüber ihrer Basis. ■



## »ISLAMISCH-KONSERVATIVER NATIONALISMUS. WIEDERAUFLAGE VON NEOLIBERALISMUS DURCH EINE NEUE HEGEMONIALE STRATEGIE«

VON ERROL BABACAN

INTERVIEW MIT DEM SOZIALWISSENSCHAFTLER CENK SARAÇOĞLU ÜBER POLITISCHEN ISLAM, NATIONALISMUS UND DIE KURDISCHE FRAGE IN DER TÜRKEI

*Beginnen wir mit einer allgemeinen Frage zum Verhältnis zwischen politischem Islam und Nationalismus. Wir sind des Öfteren mit der These konfrontiert, der politische Islam formuliere eine Alternative zum Nationalismus. Trifft es denn zu, dass dieser einen Bruch mit dem Nationalismus darstellt?*

Cenk Saraçoğlu: Um eine plausible Antwort auf diese Frage zu geben, müssen wir zunächst eine Besonderheit von Nationalismus betonen. Im Gegensatz zu diversen anderen Ideologien liegt seine Stärke in der Artikulationsfähigkeit mit anderen ideologischen Projekten. Ich verwende den Begriff Artikulation im Sinne Ernesto Laclaus, der ihn als »jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, dass ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird«, definiert. Deutlicher gefasst: Nationalismus kann dank seines flexiblen ideellen Rahmens in andere Ideologien eingegliedert werden, in Abhängigkeit von hegemonialen Kämpfen in einer Gesellschaft. Mit jeder Artikulation kann er Bestandteil verschiedener ideologischer oder sozialer Projekte werden bzw. diesen dienlich sein. Seine Bedeutung kann sich dementsprechend verändern, »seine Identität wird modifiziert«.

Kurzum, ich sehe keinen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen irgendeiner allgemeinen Ideologie und Nationalismus. Das gilt besonders für die politische Praxis, wo es reichlich historische Beispiele für die Eingliederung von Nationalismus in Konservatismus, Liberalismus, Rassismus usw. gibt. In bestimmten historischen Kontexten haben wir sogar die Eingliederung von Nationalismus in Sozialismus gesehen, obwohl die klassen-basierte Konzeption des Letzteren doch eine theoretische Verbannung einer solch »homogenen« Konstruktion wie der Nation, die ja die Überbrückung von Klassenwidersprüchen bezweckt, mit sich bringt.

Dies vorausgeschickt, lässt sich sagen, dass es irreführend wäre, den politischen Islam oder den Islamismus als trans-historische Rivalen von Nationalismus

per se aufzufassen. Abhängig von den historischen Umständen, dem Verlauf von ideologischen Kämpfen und den Beziehungen zwischen den Klassen in einer bestimmten Gesellschaft können Nationalismus und Islamismus ineinander gefügt werden. Immer vorausgesetzt, dass eine solche Zusammenfügung (Inkorporation) der Umsetzung und Konsolidierung eines politischen oder hegemonialen Projekts zuträglich ist.

*Beziehen wir das nun auf die Türkei. Der politische Islam in Gestalt der AKP erschien dort als historisch einmalige Chance zur Überwindung des türkischen Nationalismus. Wenn wir uns heute die ideologische Ausrichtung der seit 10 Jahren alleine regierenden AKP anschauen: was hat sich von dieser Erwartung bewahrheitet? Für welches ideologische Projekt steht sie?*

Um diese Frage zu beantworten, ist es wichtig, sich die Umstände von 2002 zu vergegenwärtigen, als die AKP die Parlamentswahlen gewann und an die Macht kam. Die Wahlen wurden in einer Periode gehalten, als die neoliberale ökonomische Transformation in einer tiefen Hegemonie-Krise steckte. Die Krise manifestierte sich politisch und ideologisch wie auch ökonomisch. Die endlosen ökonomischen Krisen, der Anstieg der Arbeitslosigkeit und die ökonomische Instabilität, verursachten tiefen Unmut. Sowohl auf der Seite der arbeitenden Klasse als auch bei manchen Teilen der Bourgeoisie, die von abrupten Währungsabwertungen negativ betroffen waren. Es gab eine wachsende Unzufriedenheit mit der Marktwirtschaft und neoliberalen Institutionen. Und es gab ein zunehmendes Misstrauen gegenüber den traditionellen politischen Akteuren.

Es wurde schwierig, den Konsens der arbeitenden Bevölkerung für die bestehende politische Ordnung zu gewinnen. Die offizielle Ideologie - der Kemalismus - war nicht mehr in der Lage, eine konstruktive Lösung für diese Hegemonie-Krise zu entwickeln; insbesondere in Konfrontation mit den langjährigen Herausforderungen, die sich durch den radikalen Islamismus und die Kurdische Bewegung stellten.

In einer solchen Konjunktur gewann die AKP nun

die Wahlen. Sie trat als eine brandneue Partei auf, die ihren WählerInnen gleichzeitig Wandel und Stabilität versprach. Es war klar, dass ein solches Versprechen nur durch eine groß angelegte Transformation bestehender politischer und ideologischer Strukturen gehalten werden konnte. Dies bedeutete, ein neues hegemoniales Projekt zu schaffen, das in der Lage sein würde, die zerrüttete Verbindung zwischen der Bevölkerung und dem System wiederherzustellen. Die Konturen dieses Projekts schälten sich im Prozess heraus. Inzwischen sind sie klar genug, um charakteristische Merkmale zu identifizieren.

*Worin besteht das Neue dieses hegemonialen Projekts?*

Es ist die Wiederaufgabe von Neoliberalismus durch eine neue hegemoniale Strategie.

Cihan Tuğal bezeichnet diesen Prozess als eine passive Revolution [1]. Dieses Konzept ist ganz geeignet, um die Eigenart der Transformation zu erfassen. Die von der AKP unternommene Transformation ist einerseits radikal, da sie einschneidende Veränderungen auf der politischen und ideologischen Ebene vornimmt, andererseits ist es eben eine passive Revolution, da sie nicht etwa darauf abzielt, die neoliberale Ökonomie zu überwinden oder zu modifizieren, sondern deren Rekonstruktion und Revitalisierung in einem neuen politischen und ideologischen Kontext anpeilt.

Zur Beantwortung der Frage nach dem Neuartigen könnten verschiedene Dimensionen des Wandels hervorgehoben werden. Ich möchte primär die ideologische Restrukturierung fokussieren. Damit meine ich die Transformation in den Ideen, Symbolen und Gefühlen, die zur Erzeugung des Konsenses der Bevölkerung zum Fortbestehen des neoliberalen ökonomischen Systems eingesetzt werden. Bezogen auf die ideologische Restrukturierung können wir feststellen, dass die AKP eine Artikulation von Islamismus und Nationalismus vornimmt, woraus in meinen Augen eine historisch-spezifische ideologische Formation entstanden ist, die ich »Islamisch-Konservativen Nationalismus« nenne.

*Ist der Begriff Nationalismus für diese Formation denn noch adäquat, sofern sie auf Religion und nicht auf Ethnizität zu beruhen scheint?*

Es hört sich widersprüchlich an, aber genau darin besteht die Besonderheit. Es ist eine Form des Nationalis-

mus und infolgedessen sind grundlegende Merkmale eines jeden »typischen« Nationalismus enthalten. Wie alle Nationalismen beruht der Islamisch-Konservative Nationalismus der AKP auf folgenden Prämissen: die Imagination oder Konstruktion einer Bevölkerung in den Grenzen eines bestimmten Territoriums, die als »Nation« bezeichnet wird; eine »nationale Identität« basierend auf einer erfundenen oder tatsächlichen Gemeinsamkeit; eine »nationale Geschichte«, die eine gemeinsame Vergangenheit konstruiert; und schließlich die Vorstellung von einem »nationalen Interesse«, das heißt, die Bevölkerung, die die Nation darstellt, teilt gemeinsame Interessen, die individuelle oder sektiererische Interessen übersteigen.

Das Besondere am Islamisch-Konservativen Nationalismus ist, dass Islamismus und Konservatismus in der Herausbildung der gemeinsamen Elemente überwiegen. Mit anderen Worten, Islamismus und Konservatismus stellen die symbolischen Inhalte zur Verfügung und bestimmen größtenteils über den Referenzrahmen. Der Islamisch-Konservative Nationalismus unterscheidet sich hierdurch vom kemalistischen Nationalismus, der lange Zeit die offizielle Ideologie des Staates war.

*Bevor wir auf den Unterschied zum kemalistischen Nationalismus eingehen: Wodurch unterscheidet sich der Islamisch-Konservative Nationalismus von der Türkisch-Islamischen Synthese, deren Etablierung insbesondere nach dem Militärputsch von 1980 zur Staatspolitik erhoben wurde?*

Das vorrangige Ziel der Türkisch-Islamischen Synthese bestand darin, das Türkentum mit einigen verbreiteten Elementen der Muslimschaft (Muslimhood) zu verbinden. Die Diskussion drehte sich hauptsächlich darum, wie die Idee des Türkismus mit muslimischer Identität kompatibel gemacht werden könnte. Das Wort Synthese deutet schon darauf hin, dass Türkentum und Muslimschaft als zwei separate Entwürfe aufgefasst wurden. Sie sollten auf eine Weise integriert werden, die dem türkischen Nationalismus mehr gesellschaftliche Attraktivität verlieh. Was wir beim Islamisch-Konservativen Nationalismus sehen, ist nicht die Synthese zweier historisch unterschiedlicher Identitäten oder Empfindungen (sentiments). Vielmehr sind wir Zeugen einer Re-Definition der Nation entlang überwiegend islamistischer und konservativer Elemente.

»Türkentum« oder »Türkismus« werden nicht als un-

[1] Cihan Tuğal: *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, 2009. Siehe auch Rezension in diesem Infobrief.

abhängige und dominante Elemente in der Formierung nationaler Identität gesehen. Da Islamismus und Konservatismus größtenteils über die Bedeutung der »Nation« bestimmen, wird Türkentum zu einer demographischen Komponente der Nation. In jüngerer Zeit sind zwar einige Vorstöße zur Betonung des Türkentums, insbesondere vom Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan, unternommen worden. Dies geschieht jedoch, um nicht die Unterstützung derjenigen zu verlieren, deren Hauptsorge der Bedeutungsgewinn der PKK ist, und um die traditionellen MHP-WählerInnen zu binden. Es ist ein pragmatisches Manöver, um die Unterstützung der türkischen Nationalisten für die näher rückenden Präsidentschaftswahlen zu gewinnen. Es ändert nicht die Tatsache, dass der Kern des hegemonialen Projekts der AKP und ihrer Ideologie nicht aus einer Türkisch-Islamischen Synthese sondern aus einem Islamisch-Konservativen Nationalismus besteht.

*Um eine genauere Vorstellung in Abgrenzung zum kemalistischen Nationalismus zu bekommen: Könntest du die Elemente des Islamisch-Konservativen Nationalismus einzeln benennen?*

Der offizielle kemalistische Nationalismus definierte die Nation in durchaus unterschiedlichen Formen, über Territorium und Staatsbürgerschaft oder Rasse und Ethnizität. Doch in allen Formen war die Nation eine säkulare Entität bestehend aus einer einzigen organisch-kulturellen Einheit. Die nationale Identität wurde mit Bezug auf das Türkentum definiert, das einen Schmelztiegel bilden sollte, um nicht-türkische muslimische Gruppen zu assimilieren und in eine homogene »türkische Nation« zu integrieren.

Im Islamisch-Konservativen Nationalismus bezieht sich Nation auf eine Bevölkerung, die in den Grenzen der Türkei lebt und einige verbreitete kulturelle und religiöse Ansichten sowie Praktiken teilt. Die gemeinsamen kulturellen Werte beziehen sich typischerweise auf eine sunnitische Interpretation des Islam: islamischer Konservatismus. Türkentum wurde re-definiert, so dass es sich nun auf eine ethnische Identität neben anderen bezieht, wie KurdInnen, TscherkessInnen, GeorgierInnen usw. Das Gewicht des Türkentums bei der Definition der nationalen Identität wurde runter gespielt und durch eine gemeinsame Kultur entlang der Linien des sunnitischen Islam ersetzt.

In Bezug auf die nationale Geschichte verweist der kemalistische Nationalismus auf die Gründung der

Republik als Ursprung der Nation oder er verfolgt diesen Ursprung zurück bis hin zu antiken anatolischen Zivilisationen. Doch in keiner Definition erscheint die osmanische Vergangenheit als primäres Kennzeichen der Nation. Das Gegenteil ist für den Islamisch-Konservativen Nationalismus der Fall. Hier nimmt die Nation ihre Form in der osmanischen Zeit an, und die gegenwärtige Gesellschaft in den Grenzen der Türkei wird als Nachfolgerin der anatolischen Muslime aus der osmanischen Periode aufgefasst.

Kurzum, meiner Meinung nach ist der politische Islam als eine neue Grundlage für Nationalismus aufgekomen, um ihn wiederzubeleben, allerdings im Kontext eines neuen hegemonialen Projekts. Der politische Islam trug zur Revitalisierung von Nationalismus und nationalistischer Gefühle in der Form des islamischen Konservatismus bei, zu einer Zeit, in der die kemalistische Form sich in einer Krise befand und keine Alternative zur Überwindung der Hegemoniekrise aufbieten konnte, die in den frühen 2000er Jahren ihren Höhepunkt erreicht hatte.

*Das führt uns zu Deiner anfangs aufgestellten These zurück, wonach der Islamisch-Konservative Nationalismus als Antwort auf zwei politisch-ideologische Herausforderungen, die radikal-islamische und die kurdisch-nationale, aufkam. Ich möchte auf die kurdische Frage zu sprechen kommen, die einen Schwerpunkt deiner Arbeiten bildet. Welche Rolle spielte die kurdische Frage in der Herausbildung dieses neuen Hegemonieprojekts?*

Übergreifend zielte das Hegemonieprojekt darauf ab, die zerrüttete Verbindung zwischen dem Staat und der Bevölkerung mittels einer neuen Ideologie zu reparieren. Insbesondere die Betonung der osmanischen Glorie war wichtig, um das Selbstbewusstsein der Bevölkerung anzuheben, das zwischen den 1990er und frühen 2000er Jahren in Folge der ökonomischen Krisen beschädigt war. Die Betonung sunnitisch-islamischer Werte und die Kritik an kemalistischen Institutionen, am rigiden Säkularismus, bändigten den radikalen Islamismus. Radikale IslamistInnen wurden befriedet und kooptiert, zu einem Teil des hegemonialen Projekts gemacht. Das entspricht ungefähr dem Begriff »passive Revolution«, den Cihan Tuğal hierfür verwendet.

Bezogen auf die kurdische Frage kann etwas Ähnliches identifiziert werden: der Islamisch-Konservative Nationalismus stellt dem türkischen Staat eine neue Strategie zur Bewältigung der kurdischen Heraus-

forderung zur Verfügung. Die Loslösung der Definition von Nation vom Türkentum und von Ethnizität ermöglicht es der AKP, die Anwesenheit einer kurdischen Ethnie anzuerkennen und die KurdInnen einzuladen, Teil des islamisch-konservativen Hegemonieprojekts zu werden.

*Doch anders als die radikal-islamische Herausforderung, die befriedet scheint, sieht es doch so aus, als ob die Anerkennung der kurdischen Ethnie nicht zu einer Beendigung des Konflikts führen würde. Im Gegenteil, wir erleben derzeit eine massive Militarisierung, die an die 1990er Jahre erinnert. Wir haben auch gesehen, wie die AKP polizei-staatliche Maßnahmen ergreift, um demokratisch gewählte kurdische PolitikerInnen einzuschüchtern und gemeinsam mit vielen Tausend AktivistInnen zu inhaftieren. Viele KurdInnen scheinen die Einladung nicht annehmen zu wollen, woraufhin autoritär-kemalistische Maßnahmen ein Revival erleben. Wie bewertest Du diese Entwicklungen, als ein Scheitern und einen Rückschritt?*

Viele Leute sehen die derzeitige Politik der AKP in der kurdischen Frage als eine Verschiebung ihres Ansatzes, der – in ihren ersten Jahren – demokratischer und reform-orientierter war und eher dazu neigte, die kurdische Identität anzuerkennen. So betrachtet verfolgte die AKP einen libertären Ansatz, der durch das sogenannte »kurdische Öffnungsprojekt« versinnbildlicht wurde. Demzufolge tendierte sie zur Anerkennung der kurdischen Identität und war bereit, der kurdischen Bevölkerung einige Rechte und Freiheiten zu gewähren. Doch dann, so die verbreitete Auffassung, verließ sie diesen »mutigen und bahnbrechenden« Ansatz und übernahm die autoritäre Tradition des türkischen Staates, was sich in der derzeitigen Militarisierung manifestiert.

Meiner Ansicht nach ist es trotz der Kontinuitäten in den Taktiken und Methoden zur Unterdrückung der Kurdischen Bewegung irreleitend, die gegenwärtige »kurdische« Perspektive der AKP als eine simple Manifestation der traditionellen Mentalität des kemalistischen Staates anzusehen. Vor dem Hintergrund des beschriebenen radikalen ideologischen Wandels denke ich, dass der Einsatz militärischer Mittel durch die AKP einen qualitativ verschiedenen Charakter aufweist als zuvor.

Ich würde sogar argumentieren, dass es erhellender wäre, eine Kontinuität nicht zwischen dem kemalistischen Staat und der derzeitigen Politik der AKP zu suchen, sondern zwischen den scheinbar demokrati-

schen Mitteln der AKP aus der Anfangsperiode und ihrem derzeitigen autoritären Gesicht. Noch konkreter heißt das: Das vor 4-5 Jahren initiierte Projekt der demokratischen Öffnung steht nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit den militärischen Methoden. Der Einsatz militärischer Mittel ist weniger eine Abweichung von der Anerkennungspolitik und der »demokratischen Öffnung«, sondern eine Ergänzung, vielmehr ein notwendig gewordenes Element ein und derselben »Öffnungspolitik«.

*Es hört sich ziemlich bizarr und widersprüchlich an, weiterhin von einem Anerkennungs- und Öffnungsprojekt einer Partei zu reden, die wir als rechts und nationalistisch bezeichnen und die Tausende zivile kurdische AktivistInnen willkürlich verhaften lässt.*

Der Nationalismus der AKP und ihre Stellung im rechten politischen Lager repräsentieren eine neuartige ideologische Position in der Türkei. Der Islamisch-Konservative Nationalismus und die daraus resultierende nationale Vision lassen die Anerkennung von KurdInnen als eine separate ethnische Gruppe und dementsprechend die Gewährung bestimmter kultureller Rechte zu. Zumindest auf der diskursiven oder propagandistischen Ebene kritisiert die AKP radikal die kemalistische Assimilations- und Leugnungspolitik und erkennt unverblümt die Anwesenheit des Kurdischen als separate ethnische Gruppe an. Das schlägt sich auch in bestimmten politischen Reformen nieder, wie die Eröffnung eines staatlichen kurdischen Fernsehsenders oder die Einführung von kurdischen Sprachkursen als Wahlfach an staatlichen Schulen. So etwas war unter der kemalistischen Hegemonie undenkbar.

*Diese »bahn-brechenden« Maßnahmen haben der AKP zunächst einige Unterstützung aus der kurdischen Bevölkerung gebracht, die sie jetzt wieder zu verlieren scheint...*

Ich möchte daran erinnern, dass die Anerkennung mit einer pauschalen Kritik des Kemalismus einhergeht. Die Undifferenziertheit dieser Kritik verbindet die religiösen Empfindungen einer sunnitisch-türkischen Bevölkerung mit kurdischen Forderungen nach Anerkennung. Ziel ist es, einen sunnitischen Block gegen die kemalistische Vergangenheit zu formen. Das heißt, indem sie die Anerkennung von KurdInnen in einen anti-kemalistischen Diskurs einbindet, versucht die AKP, eine Verbindung oder ein gemeinsames Motiv aufzubauen, um sowohl türkische als auch kurdische sunnitisch-religiöse Bevölke-

rungsgruppen in ihre Hegemonie einzugliedern. Das hat bis zu einem gewissen Punkt auch funktioniert, konnte allerdings den Einfluss der Kurdischen Bewegung auf lange Sicht nicht brechen. Entgegen den Erwartungen der AKP ging die Kurdische Bewegung sowohl aus den Kommunalwahlen 2009 als auch aus den Parlamentswahlen 2011 gestärkt hervor. Es sagt viel aus, dass Funktionäre der AKP die Mitglieder der BDP als die Kemalisten der KurdInnen identifizieren!

Wie auch immer, die Reformen der AKP als unzulänglich oder irrelevant zu kritisieren, ist eine Sache. Doch kann niemand leugnen, dass diese Praktiken auf eine Verschiebung der Strategie im Umgang mit dem kurdischen Problem hindeuten. Dies zu leisten, war für die kemalistische Konzeption des türkischen Nationalismus und der türkischen Nation unmöglich.

*Sind solche Versuche der Anerkennung tatsächlich so einmalig? Der aus dem rechten politischen Lager stammende damalige Ministerpräsident Süleyman Demirel beispielsweise rief in den frühen 1990er Jahren auch schon zur Anerkennung der kurdischen Realität auf. Zur selben Zeit bildete die sozial-demokratische Partei SHP ein Wahlbündnis mit kurdischen PolitikerInnen.*

Solche scheinbar »historischen« Schritte gingen nicht über sporadische Manöver in kritischen Phasen im Kampf zwischen der Kurdischen Bewegung und dem türkischen Staat hinaus. Sie wurden nicht zu einer konstitutiven Komponente einer Neubestimmung der Nation und des Nationalismus. Sie waren nicht Resultat eines Bestrebens zur radikalen Transformation der offiziellen Ideologie.

Was die AKP von anderen Parteien des rechten Lagers unterscheidet, ist ihr Bestreben, die offizielle Ideologie auf der Basis der Parteiideologie zu transformieren, und folglich die Lücke zwischen der Ideologie der Partei und des Staates zu verkleinern. Das ist der Punkt, warum die ideologische Transformation unter der AKP so wichtig für das Verständnis ihrer neuen Konzeption in Bezug auf die kurdische Frage ist.

Da Türkentum seine zentrale Bedeutung für die Konstruktion der Nation verliert, auf einen sekundären Status hinter die sunnitisch-islamischen Werte verwiesen wird, kann die AKP die kurdische Identität anerkennen; nicht als eine nationale Identität, aber als eine kulturelle Subgruppe der Nation, die entlang sunnitisch-islamischer Werte entworfen wird, die so-

wohl von TürkInnen als auch von KurdInnen geteilt werden. Die Verstetigung und Nachhaltigkeit des Islamisch-Konservativen Nationalismus ist sogar auf die Anerkennung der KurdInnen angewiesen. Im folgenden Sinne: Nur wenn die Mehrheit der KurdInnen sich dem Projekt anschließt - dank der verlockenden Anerkennung - kann dieser Entwurf einer Nation in der gesamten Türkei konsolidiert werden. Jede »separatistische« oder »nationalistische« Strömung mit einer Massenbasis unter den KurdInnen untergräbt die Überzeugungskraft und Vertrauenswürdigkeit des islamisch-konservativen Entwurfs. Insofern könnte das erneute Erstarken einer kurdisch-nationalen Identität auch wieder einen stärker reaktionären und ethnisch-basierten türkischen Nationalismus antreiben, eine implizite Gefahr für den Islamisch-Konservativen Nationalismus. Nachdem das »kurdische Öffnungsprojekt« den Einfluss der kurdischen Bewegung nicht brechen konnte, ist die AKP exakt mit diesem Problem konfrontiert.

Um es nochmal ganz deutlich zu sagen: Es handelt sich nicht um die Anerkennung von KurdInnen als eine Nation mit einem Recht auf Selbstbestimmung. Es ist die Anerkennung ihrer kulturellen und ethnischen Andersartigkeit. Insofern widersprechen sich auch die Anerkennung der kurdischen Identität und das nationalistische Motto der AKP - »eine Nation, eine Fahne, ein Staat« - nicht. Denn, ich wiederhole es, Nation wird als eine sunnitisch-islamische Gemeinschaft aufgefasst, die verschiedene ethnische Subgruppen umfasst. Aus diesem Grund fügte Recep Tayyip Erdoğan bei verschiedenen Anlässen ein weiteres Element an: »eine Religion«. Eine Religion garantiert »eine Nation, die verschiedene ethnische Identitäten umfasst«, und macht die Anerkennung des Kurdischen als kulturelle Ethnie somit unproblematisch.

*Der Erfolg der islamisch-konservativen Lösung der kurdischen Frage, die Integration der KurdInnen in die Nation der AKP, kann also nur dann zufriedenstellend erreicht werden, wenn der Einfluss der Kurdischen Bewegung eingedämmt wird?*

Ja, da eine starke Kurdische Bewegung in der Region die ideologische Durchdringung der kurdischen Bevölkerung durch die AKP beeinträchtigt.

Zwei historische Merkmale der Kurdischen Bewegung stellen eine große Herausforderung für das kurdische Projekt der AKP dar. Die Kurdische Bewegung

[2] Der Vorwurf des Kemalismus an die Partei für Frieden und Demokratie BDP, deren Basis hauptsächlich von der kurdischen Bevölkerung gebildet wird, impliziert u.a. Elitismus, Laizismus, Autoritarismus.

verfügt über eine säkulare und linke Orientierung, die insbesondere der kurdischen Jugend eine säkulare Weltanschauung und eine säkulare Auffassung des Kurdischen verleiht. Das begrenzt den Einfluss des Islam. Und die Kurdische Bewegung entwirft das Kurdentum nicht bloß als eine Ethnie, sondern als eine Nation mit bestimmten Interessen und Rechten, ein Anspruch, der mit der Anerkennung von KurdInnen als ethnische Variante kollidiert.

Heute stehen sich zwei unversöhnliche Konzeptionen des Kurdischen wie auch der Nation gegenüber. Die AKP strebt nach einer Nation, die KurdInnen und TürkInnen als verschiedene ethnische Gruppen einschließt. Hier kann das Kurdische keine politische Aktionskategorie sein, sondern muss eine folkloristische Komponente der Nation bleiben. Für die Kurdische Bewegung ist es dagegen klar, dass das Kurdische eine politische und nationale Kategorie ist. Deshalb denke ich, dass eine starke Kurdische Bewegung und die AKP, mit einer solch ehrgeizigen Agenda, nicht friedvoll nebeneinander existieren können. Die gewaltsame Beseitigung der Kurdischen Bewegung erscheint der AKP als einziger Weg, ihr hegemoniales Projekt erfolgreich umzusetzen.

Die Fortdauer des Konflikts in der Region ist heute die ernsthafteste Krisendynamik, die die Überzeugungskraft des Islamisch-Konservativen Nationalismus in der gesamten Türkei in Frage stellt. Zu diesem Zeitpunkt ist es sehr naheliegend, dass die AKP ideologische Schwäche durch mehr Autoritarismus in der gesamten Türkei kompensieren wird.

*Eine klare Schlussfolgerung aus deiner Analyse ist demzufolge, dass unter den gegebenen Kräfteverhältnissen die Aussicht auf eine politische und friedliche Lösung des Konflikts innerhalb der Grenzen der Türkei rapide dahinschwindet. Vielmehr, durch die kompromisslose Haltung der regierenden Partei und die endlosen gewalttätigen Angriffe auf KurdInnen in vielen Teilen des Landes wird die Spaltung in TürkInnen und KurdInnen ja unvermeidbar gemacht, oder?*

Trotz der zunehmenden Militarisierung des Konflikts und der Polarisierung zwischen KurdInnen und TürkInnen denke ich, dass wir als SozialistInnen weiterhin auf der Idee eines freien und gleichen Landes bestehen sollten, das KurdInnen und TürkInnen wie auch alle anderen Gruppen als gleiche BürgerInnen anerkennt. Kurdische wie türkische SozialistInnen haben meiner Meinung nach eine historische Ver-

antwortung, eine Alternative zum Islamisch-Konservativen Nationalismus zu entwickeln und sich für diese einzusetzen. Solch eine überfällige und dem Anschein nach obsoletere Aufgabe ist zum jetzigen Zeitpunkt mehr denn je notwendig. Dass das unrealistisch klingt, liegt daran, dass die türkische Linke schwächer denn je in ihrer gesamten Geschichte ist, über unzureichende Stärke verfügt, um einen nennenswerten ideologischen und politischen Einfluss auf die türkische Gesellschaft auszuüben. Ganz zu schweigen von einem Anspruch auf politische Macht.

Die Kurdische Bewegung ist hingegen mächtig genug, um ihre eigene politische Vision und ihr Projekt im Nahen Osten zu behaupten. Da eine solche Stärke aber nicht für die sozialistische Linke gilt, entsteht eine Situation, die die Entwicklung einer landesweiten sozialistischen Alternative für kurdische und türkische ArbeiterInnen hemmt. Das erklärt auch teilweise das Schwanken der Kurdischen Bewegung zwischen einer unabhängigen nationalen Bewegung im Nahen Osten mit eigener Agenda und einer auf die Türkei bezogenen linken Dynamik, die zur emanzipatorischen Transformation der Türkei beitragen könnte. ■

CENK SARAÇOĞLU IST SOZIALWISSENSCHAFTLER UND ARBEITET AN DER BAŞKENT UNIVERSITÄT IN ANKARA. ER IST REDAKTIONSMITGLIED DER TÜRKISCHEN ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN PRAKSIS. SEINE FORSCHUNGSSCHWERPUNKTE LIEGEN AUF MIGRATION, NATIONALISMUS, URBANE TRANSFORMATION UND ETHNISCHE BEZIEHUNGEN MIT BESONDEREM FOKUS AUF DIE TÜRKEI.

## REZENSION

VON ERROL BABACAN\*

CIHAN TUĞAL: PASSIVE REVOLUTION – ABSORBING THE ISLAMIC CHALLENGE TO CAPITALISM. STANFORD: 2009, ISBN 0804751442, 09780804761444

In den 1990er Jahren stand das politische System der Türkei vor einer islamistischen Herausforderung. Säkulare Kräfte bekämpften den wachsenden Einfluss von Islamisten auf die im Zuge neoliberaler Politik verarmten und in informelle Beschäftigungsformen gedrängten Bevölkerungsschichten. Ökonomische Krisen und Korruptionsskandale erschütterten die Glaubwürdigkeit etablierter Parteien. Versuche, unter Ausschluss des politischen Islam langfristig regierungsfähige Koalitionen zu schmieden, scheiterten. Erst mit der Bildung der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei AKP gelang eine politische Stabilisierung und die islamistische Mobilisierung nahm ein Ende. Erstaunlich, denn – so der Soziologe Cihan Tuğal – unter der seit 2002 regierenden AKP erreichten »Arbeitslosigkeit und Armut neue Ausmaße« (7), während informelle Beschäftigungsformen zunahmen. Die von »islamistischen Aktivisten wie auch rigiden Säkularisten angenommene Kontinuität von der islamistischen Partei zur AKP« (7) stelle sich überdies bei näherer Betrachtung als Bruch dar. Weshalb sie dennoch die Zustimmung der Subalternen für die Fortführung der unpopulären Politik erhielt und einen islamistischen Appeal bewahrte, ist Ausgangsfrage seiner Untersuchung.

Die in einem Randbezirk Istanbuls durchgeführte ethnographische Studie zeichnet den Wandel der anti-säkularen, anti-westlichen und anti-kapitalistischen islamistischen Bewegung zu einem stabilisierenden und vitalisierenden Element säkularer Ordnung mit prowestlicher und neoliberaler Politik nach. Zwei Feldforschungsphasen im Abstand von vier Jahren, bei denen Tuğal am Alltagsleben der Subalternen teilnahm, bilden die empirische Grundlage für die Rekonstruktion von Prozessen, die zu diesem Wandel führten. In Anlehnung an Antonio Gramscis Konzept der passiven Revolution entwickelt der Autor einen hegemonie-theoretischen Rahmen, ergänzt durch Theorien des Alltags, des Raums und der Autorität.

Als Ausgangslage konstatiert Tuğal eine nach dem Militärputsch 1980 einsetzende umfassende Krise der

»säkularen Hegemonie«, die auf »einem spezifischen Parteien-System, der Etablierung bürokratischer Autorität, der Konstruktion einer türkischen Nation, der Säkularisierung des Islam, der Kreation einer urbanen Identität und der Entwicklung von Korporatismus« (36) beruhte. Aus Erzählungen von Bewohnern des Bezirks rekonstruiert er, wie die Krise dieser Elemente im alltäglichen Zusammenleben erfahren wurde und islamistische Mobilisierung sich als Antwort entfalten konnte. Durch enorme Migration aus allen Landesteilen, informelle Besiedlung und Arbeitsformen gekennzeichnet, sei ein viel beachteter Gegenentwurf zum existierenden Staat entstanden. Islamistische Assoziationen und Netzwerke begannen, das Leben zu regulieren, entwarfen alternative Visionen, Lebensstile, Räume und ökonomische Beziehungen. Mit dem strategischen Konzept der »integralen Religion«, einem allumfassenden Islam, versuchten radikale Islamisten, die die Legitimität des Nationalstaates und die Autorität der islamistischen Partei ablehnten, die zivilgesellschaftliche Transformation mit einer politischen – »Konstruktion alternativer Autoritätsmuster und politischer Führung« (60) – zu verknüpfen. Die islamistische Wohlfahrtspartei habe indessen in ihrer Funktion als Kommunalregierung »Doppelmacht« institutionalisiert – »eine Situation, in der Keime eines zweiten Staats neben dem bestehenden gelegt wurden« (14). Tuğal legt dar, wie die Partei als Schnittstelle und Puffer zwischen säkularem System und radikalen Islamisten fungierte, indem sie einerseits innerhalb der Grenzen des Systems operierte, andererseits im Sog der Radikalen die schrittweise Islamisierung aller Lebensbereiche mit vollzog, bis schließlich 1997 das Militär die aufkeimende neue Gesellschaft gewaltsam zerschlug. Die anschließende mehrjährige Phase der Repression, in der auch die Partei verboten wurde, sei durch Frustration und Desorientierung unter den Aktivisten geprägt, während die Bewohner zwar gegen Staat und neoliberale Politik protestierten, politisch jedoch führungslos geworden waren. Eine überraschende Kehrtwende habe die Phase der Konfusion mit der Bildung der AKP genommen. Anhand von detaillierten Schilderungen des Alltagslebens und Interviews rekonstruiert Tuğal, wie es gelang, radikale Islamisten, ihre Diskurse und Praktiken in die AKP zu integrieren und dadurch kapitalistische Markt und

Arbeitsbeziehungen – begünstigt durch eine ökonomische Aufschwungphase – unter den Subalternen zu naturalisieren. Obwohl die Integrierten auf die staats-treue, konservativ-neoliberale Linie der AKP, identisch mit der des anatolischen Unternehmerverbands, eingeschwenkt waren, hielt sich in der Bevölkerung der Glaube an ihren Radikalismus. Diesen Vorgang bezeichnet Tuğal als Rekonstitution von Hegemonie durch »Absorption einer radikalen Herausforderung des Systems« (5), als passive Revolution. Zwei Entwicklungen gefährdeten den Fortgang: Erstens werde mit der Rekonstitution des Nationalismus durch die AKP die kurzfristig aufscheinende Überwindung der türkisch-kurdischen Spaltung durch Vereinigung in einer islamischen Gemeinschaft hinfällig; zweitens nutzten neue Radikale die Gestaltungsräume, um die »integrale Religion« wiederherzustellen. ■

\* *Gekürzte Rezension, die zuerst in PERIPHERIE - Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt (Nr. 118/119) erschien.*