

Anne Steckner

Neoliberal-Islamische Synthese in der Türkei: Der Herrschaftsmodus der AKP

Seitdem in der Türkei – nach zwei Dekaden instabiler Koalitionen – die islamische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) mit einem starken Wählermandat eine Einparteienregierung stellt und in weiten Teilen des Landes bislang unangefochten stärkste Kraft ist, wird kontrovers über den Erfolg und die Perspektiven ihres gesellschaftlichen Projekts diskutiert. Im Zuge des „Arabischen Frühlings“ wird sie vielerorts gar als Vorbild und Modellpartei für einen moderaten Islam behandelt. Die folgende Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen in der Türkei präsentiert auf vier exemplarisch betrachteten Feldern einen anderen analytischen Zugriff auf das Thema als in den vor allem in der deutschen Türkei-Forschung vorherrschenden Debatten üblich.

1. AKP: Cross-Class-/Cross-Culture-Coalition

Alltagsbeobachtungen können helfen, den analytischen Blick zu schärfen. Eine in der Form einer beiläufigen Unterhaltung geführte Umfrage unter Taxifahrern kann Grundlage solcher Beobachtungen sein. Nach einem Einstieg ins Gespräch über ein ebenso beliebtes wie unverfängliches Thema – die Fußballteams der Türkei –, stelle ich dem Taxifahrer die immer gleiche Frage: „Und, wem haben Sie bei den Wahlen Ihre Stimme gegeben?“ Es folgt die bislang immer gleiche Antwort: „Der AKP“ – „Darfich fragen warum?“ – Die häufigste Antwort: „Weil es mit der Wirtschaft bergauf geht und die Preise stabil sind“; die zweithäufigste Antwort: „Weil Erdoğan einer von uns ist“; die dritthäufigste Antwort: „Weil die nicht so korrupt sind: In den Stadtverwaltungen wird gearbeitet!“ – „Und wie war Ihr letztes Jahr so, ökonomisch betrachtet?“ – „Hm, geht so, eigentlich nicht so gut...“

Was macht, trotz ihrer radikal neoliberalen Politik mit teilweise desaströsen Konsequenzen für breite Teile der Bevölkerung, die anscheinend ungebrochene Ausstrahlungskraft der AKP aus? Bei allen Parlamentswahlen seit 2002 legte die AKP deutlich zu, zuletzt erhielt sie knapp 50% der abgegebenen Stimmen.

Ihre soziale Basis deckt ein breites Spektrum unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, Klassen und Milieus ab: fromme Händler und Mittelständler aus der kleinstädtischen Provinz, das sog. Islamische Kapital der florierenden anatolischen Zentren und aus Istanbul, beachtliche Teile der kurdischen Bevölkerung, überdurchschnittlich viele Frauen, muslimische und einige liberale Intellektuelle, Marginalisierte aus den städtischen Peripherien, breite Massen der Lohnabhängigen, aufstiegsorientierte gebildete Muslime, islamische Orden und Gemeinschaften. Diesem Umstand tragen unterschiedliche Begriffe Rechnung, die alle auf den übergreifenden Charakter dieser Verbindung abstellen: die AKP-Regierung sei eine „cross-class-coalition“ (Atasoy 2009: 109), eine „hybrid class-coalition“ (Yavuz 2009: 106), eine „catch-all party“ (Tröndle 2007: 89), eine „hybride politische Formation, (...) eine einzigartige klassenübergreifende Synthese“ (Karakas 2007: III). Somit gewinnt der differenzierte Blick auf die vielfältigen, einander überlagernden Konflikt- und Identitätslinien eine besondere Bedeutung: Die strukturelle Position in der Produktion (Klasse an sich) stellt Kapital und Arbeit einander anders gegenüber als die ideologische Selbstzuschreibung (Klasse für sich): Begriffe wie ‘schwarze’ (lies: religiöse, ländlich-rückständige, unterprivilegierte) Türken versus ‘weiße’ (lies: westlich orientierte, urban-gebildete, säkulare) Türken werden nicht nur in sozialwissenschaftlichen und kulturanthropologischen Diskursen rezipiert, sondern von Premier Erdoğan selbst aufgegriffen und für die politische Mobilisierung positiv gewendet. Weitere gesellschaftliche Spaltungen verlaufen entlang der sozioökonomischen und kulturellen Geografie (urban – ländlich), der räumlichen Geografie (Westtürkei – Osttürkei), der Frage des Glaubens (religiös – atheistisch), des Bezugs zum Laizismus (islamistisch – säkular), der Religion (muslimisch – nicht-muslimisch) und der Konfession (sunnitisch, schiitisch, alevitisch, analog bei den religiösen Minderheiten). Quer dazu verläuft die Selbstverortung als Ethnie bzw. ‘Volk’ (türkisch – kurdisch – andere Minderheiten wie Lasen, Tscherkessen, Armenier, Rum-Griechen, Juden, Assyrer etc.), ebenso wie die von patriarchalen, heteronormativen Geschlechterverhältnissen und generationellen Differenzen durchzogenen Konflikte samt ihren gesellschaftlich sanktionierten Hierarchien: Respekt vor dem Alter, Unterordnung der Frau unter den Mann etc. Diese heterogene Matrix unterschiedlicher gesellschaftlicher Positionen, Selbstverortungen und Fremdzuschreibungen verläuft quer zum gewohnten politischen Koordinatensystem von ‘die Kemalisten’ versus ‘die Islamisten’. Dies gilt es zu berücksichtigen, um nicht, wie häufig in der Diskussion über die Türkei, simplen Dichotomien aufzusitzen. Dass es der AKP zu gelingen scheint, die soziale Basis für ihr Gesellschaftsprojekt zu verbreitern und die Zustimmung auch derer zu gewinnen „who suffer under neoliberalism“ (Atasoy 2009: 131), wirft die Frage auf: Wie erklärt sich die weiterhin breite Zustimmung zur AKP

trotz eines zunehmend autoritär-repressiven, islamisierten Neoliberalismus, der gesellschaftliche Ungleichheiten verstärkt und nicht mal die Mindeststandards bürgerlicher Demokratie erfüllt? Auf welchen Kompromissen, Bündnissen und Zugeständnissen an die Subalternen beruht der türkische Neoliberalismus mit islamischem Antlitz? Über welche gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und politischen Zwangsapparate wird Herrschaft zugleich repressiv abgesichert gegenüber all denjenigen, die sich nicht im AKP-Projekt wiederfinden? Kurz: In welchem Verhältnis stehen Zwang und Konsens, Unterwerfung und Zustimmung, Repression und Einbindung der Bevölkerung?

2. Umkämpfte Hegemonie statt Kulturkampf: vier exemplarische Felder

Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Türkei werden häufig auf einen erbitterten „Kulturkampf“ zwischen säkular-kemalistischen und religiös-anatolischen Eliten zugespitzt (Hermann 2008; Kramer 2009). Die in diesem Kontext ausgetragenen Konflikte scheinen primär kulturell-ideologischer Natur zu sein, Herrschaft als ein asymmetrisches materielles Verhältnis quer zu kulturellen Zuschreibungen gerät aus dem Blick. Erstaunt wird festgestellt, dass ausgerechnet eine konservative Partei mit personellen und ideologischen Wurzeln im radikalen Islam das Land nach westlichem Vorbild modernisiere, während die Kemalisten in nationalistischer Nabelschau erstarrten. Anschlussfähig an westliche Stereotype, wonach patriarchal-traditioneller Islam und kapitalistische Moderne nicht vereinbar seien, werden Islam und Kemalismus als Gegensatzpaar gedacht. Ein klassentheoretisches Verständnis von Partei als eine kulturübergreifende Form der Bourgeoisie, ihre Macht im Staat zu organisieren, bleibt unterbelichtet. Staatsanalytische Untersuchungen betonen am Projekt der AKP richtigerweise die Kontinuitätslinien eines konservativ-nationalistischen Politikmodells in einem autoritär verfassten Staat (Ataç 2009; Üzgel 2009), können aber die breite Ausstrahlungskraft der AKP nicht erklären. Während die Debatte oft von der Sorge getragen wird, ob die AKP ihre ‘wahre’ politische Agenda – die schleichende Islamisierung von Staat und Gesellschaft – versteckt hält (Tibi 2009), entgegnet die andere Seite mit wohlwollendem Blick auf die AKP, diese Sorge sei Ausdruck einer unbegründeten Hysterie (Atasoy 2009; Yavuz 2009). Demgegenüber können hegemonietheoretische Analysen zeigen: Der Streit um die Gefahr einer heimlichen Islamisierung durch die AKP „is the wrong question to pose“ (Tuğal 2009: 13), denn die vormalig radikale Bewegung des politischen Islam habe sich unter der AKP in das System integriert, ihre Forderungen seien partiell absorbiert, ihre Ziele umgearbeitet worden (ebd.). Zudem hätten sich im Zuge

der Integration der Türkei in die globalen Märkte auch die Lebensverhältnisse und somit die Interessen der religiösen Kräfte verschoben. Fromme Kleinhändler aus Anatolien hätten sich zu einer muslimischen Bourgeoisie gemausert, die aus nüchternen Geschäftsinteressen mäßigend auf die ehemals radikalen Islamisten wirke (Jang 2005).

Anschließend an wichtige Arbeiten von Adaş 2003, Hoşgör 2008, Tuğal 2009, Sönmez 2009, Şen 2010 u.a. sind die folgenden Überlegungen in der hegemonietheoretisch inspirierten Debatte um die Türkei angesiedelt: Es gilt zu analysieren, auf welche Weise die genuine Herrschaftsform der AKP-Ägide sich durch eine komplexe Artikulation des spontanen Alltagsverstands breiter Teile der Bevölkerung mit den je spezifisch konstituierten Interessen unterschiedlicher Gruppen und Klassen auf der Grundlage des stummen Zwangs der ökonomischen Verhältnisse auszeichnet. Hieraus erklärt sich mit Blick auf die AKP samt der sie tragenden gesellschaftlichen Kräfte ein widersprüchliches Verhältnis „des Zwangs und des Konsenses, der Autorität und der Hegemonie, der Gewalt und der Kultur“ (Gramsci, H13: 1553). Unterwerfung und Zustimmung bilden keinen Gegensatz, sondern bedingen einander. Und da, wo der Konsens in der Bevölkerung nicht mal passiv besteht, können die Herrschenden sich die stille Duldung des Bestehenden zunutze machen – eine Duldung aus der Verlegenheit heraus, dass es (noch) keine attraktive oder glaubwürdige Alternative zum herrschenden Projekt zu geben scheint. Angesichts scheinbarer Alternativlosigkeit sind permanente Anpassungsleistungen und murrende Unterwerfung ein Weg, in den bestehenden Verhältnissen zurechtzukommen. Dieser Aspekt der Herrschaftssicherung ist für die AKP von bedeutender Relevanz: Wie noch zu zeigen ist, gelingt es ihr immer wieder, sich als alternativlose Kraft des gesellschaftlichen Wandels anzuempfehlen und andere Kräfte in den Schatten zu stellen. Dieses Bild ist keineswegs bruchlos glänzend: Herrschaft in der Form des permanenten Ringens um kulturelle und politische Hegemonie bleibt umkämpft. Aus den alltäglichen Lebenserfahrungen in den gewaltvollen gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsen Widersprüche ebenso wie aus den unablässigen Strategien der herrschenden Gruppen, Krisen zu bearbeiten, ihre Führung in Staat und Gesellschaft auszubauen und hegemonial abzusichern. Diese Widersprüchlichkeit kapitalistischer Herrschaft, zumal in Staaten der Semi-Peripherie häufig besonders repressiv und prekär, verleiht auch der Erfolgsgeschichte der AKP eine gesellschaftliche Dynamik, die die Risse in der Anatomie der Neoliberal-Islamischen Synthese¹ vergrößern kann. Doch worauf beruht ihre bisherige Stabilität?

1 Der Begriff *Türkisch-Islamische Synthese* wurde von Intellektuellen der türkischen Rechten geprägt und hat sich in der Türkei-forschung etabliert, um die ideologische Klammer aus Nationalismus, Türkentum und sunnitischem Islam zu beschreiben. Der hier gewählte

2.1 EU-Reformen und Verfassungsänderungs-Referendum

Die Jahre 2000/2001 waren infolge der schlimmsten Finanzkrise in der Geschichte der Türkei von schweren sozialen Erschütterungen geprägt: Zahlreiche Banken und Unternehmen gingen pleite, und die Bevölkerung hatte infolge der rasanten Abwertung der Türkischen Lira und sprunghaft angestiegener Inflationsraten existenzbedrohende Einbußen zu verkraften. Bei den Wahlen 2002 ruhten die Hoffnungen auf einer starken Regierung, die – den Strukturanpassungsprogrammen des IWF gehorchend – das Ruder herumreißen sollte. Der überraschende Newcomer, die aus Führungsstreitigkeiten und inhaltlichen Differenzen innerhalb des politischen Islam hervorgegangene AKP mit ihrem charismatischen Führungsduo Recep Tayyip Erdoğan ‘unser Nachbar aus Kasımpaşa’ und Abdullah Gül ‘der maßvolle Staatsmann’, hatte in ihrem Wahlprogramm für jeden etwas dabei: Politische Stabilität, demokratischer Konservatismus, EU-Annäherung und ökonomischer Aufschwung wurden zu einem großen Projekt zusammengeschnürt. Die AKP konnte sich den historischen Moment zunutze machen und sich als die treibende Kraft eines lang ersehnten Umbruchs empfehlen. Die antidemokratische 10%-Hürde bescherte der AKP mit 34% der abgegebenen Stimmen 66% der Parlamentssitze – ein fulminanter Einstieg. Der EU-Beitrittsprozess, obwohl maßgeblich in den Jahren *vor* der AKP in die Wege geleitet, erwies sich von Anfang an als politische Steilvorlage für die neue Partei. Die pro-EU-Stimmung in der Gesellschaft erreichte in den Jahren 2004 bis 2006 ihren Höhepunkt. Daher können die politischen Reformen nicht als kosmetische Veränderungen oder taktisches Kalkül abgetan werden, sie setzen an konkreten Erfahrungen in der Bevölkerung an und greifen deren Interessen herrschaftsförmig auf. Um drei Schlaglichter zu nennen:

(1) Die AKP-Reformen des türkischen Zivilrechts begründeten mit der formalen Gleichbehandlung von Frauen und Männern im Ehe-, Scheidungs- und Eigentumsrecht einen neuen rechtlichen Status von Frauen. Ein reformiertes Strafrecht behandelt die weibliche Sexualität nun erstmals als eine Angelegenheit individueller Rechte, nicht mehr als eine Frage der Familienehre². Der Prozess

Terminus *Neoliberal-Islamische Synthese* ist einerseits eine begriffliche Analogie, die auf die in der Türkei historisch-spezifische Artikulation von Islam und politisch-ökonomischer Entwicklung hinweist. Andererseits grenzt der Terminus sich davon ab, da das homogenisierende Element des ethnisch-muslimisch definierten Türkentums (*Türk*) unter der AKP – entsprechend den Erfordernissen einer an den EU-Kriterien orientierten, neoliberalen Öffnungs- und Ordnungspolitik – einer liberaleren Interpretation vom Staatsbürger der Türkei (*Türkiyeli*) zu weichen beginnt.

2 Dennoch gibt es weiterhin mögliche Strafmilderung bei einem bestimmten Fall sog. Ehrenmorde (*namus suçları*). Während bei auf Sitte und Brauch beruhenden Ehren-

der Strafrechtsreform war von öffentlichkeitswirksamem Druck zahlreicher Frauengruppen aus unterschiedlichen politischen Spektren – von radikalen Feministinnen bis islamischen Frauenrechtlerinnen – begleitet worden. Zudem wurden Familiengerichte einberufen, Arbeitsgesetze geändert sowie Programme gegen häusliche Gewalt und für einen verbesserten Zugang zu Bildung für Mädchen geschaffen (ESI 2007). Wenngleich diese Reformen als frauenpolitische Errungenschaft bewertet werden, so stehen sie in einem widersprüchlichen Spannungsverhältnis zum signifikanten Anstieg von Gewalt gegen Frauen während der AKP-Periode.

(2) Die politische Einflussnahme durch das Militär erfuhr eine signifikante Zurückdrängung im 7. Anpassungspaket der EU-Reformen, infolgedessen der Etat des traditionell einflussreichen Nationalen Sicherheitsrates reduziert sowie seine Kompetenzen und personelle Zusammensetzung zugunsten ziviler Mitglieder neu zugeschnitten wurden. Auch die Rolle der Militärgerichte wurde eingeschränkt. Diese als Stärkung der zivilen Kontrolle über die Streitkräfte gefeierten Reformen berühren zwar weder das weiterhin gültige Prinzip der militärischen Oberaufsicht über die 'nationale Sicherheit' noch die Pflicht des Generalstabs, 'Gefahren' von der Republik abzuwenden. Auch die verbreitete Vorstellung von der das Militär in die Kasernen schickenden AKP – basierend auf einer Art Zwei-Reiche-Lehre: hier die zivile Regierung, dort das Militär, die einander antagonistisch gegenüberstehen – verkennt, dass sich das Militär ebenso wenig wie andere Staatsapparate im luftleeren Raum bewegt. Vielmehr ist auch sein Agieren Ausdruck der Konflikte zwischen um Herrschaft ringenden gesellschaftlichen Kräften, mit deren offener oder verdeckter Unterstützung das Militär zuweilen 'für Stabilität und Ordnung' eingreift, wie es oft beschönigend heißt. Das Entscheidende ist aber etwas anderes: Die Erfahrungen vieler politisch aktiver Menschen unter dem Militärregime der 1980er Jahre – Willkürjustiz, Ohnmacht, brutalste Gewalt – oder auch der kurdischen Bevölkerung seit den 1990er Jahren – Krieg, Vertreibung, Repression – nähren die mit der EU-Reform verbundenen Hoffnungen auf weitere gesetzliche Einschränkungen im Sinne einer 'Zivilisierung' des Militärs. Auch ist eine formaldemokratisch legitimierte Regierung leichter abwählbar als der Generalstab. Im von der AKP vorangetriebenen Reformprozess konnte sich die Partei daher der Zustimmung

morden (*töre suçları*) keine Strafminderung mehr geltend gemacht werden kann, da diese dörflich-patriarchale Praxis als rückschrittlich betrachtet wird, findet die Vorstellung, eine Frau trage eine Mitschuld an ihrem Schicksal, sofern sie einen Mann „ungerechtfertigt provoziert“, weniger gesellschaftliche Ächtung. In diesem Fall ist Strafminderung für den Täter weiterhin möglich (Çavdar 2010: 353).

all derjenigen gesellschaftlichen Kräfte sicher sein, die ihre Interessen nicht in einer privilegierten Stellung der Armee repräsentiert sahen.

(3) Mit dem öffentlichkeitswirksam inszenierten Verfassungsreferendum schließlich gelang es der AKP, sich 2010 erneut als treibende Kraft des Demokratisierungsprozesses zu inszenieren. Die Botschaft der AKP war unmissverständlich: Wer nicht *für* diese Verfassungsänderungen stimmt, stimmt *gegen* die Demokratie und *für* die militärische Vormundschaft. Differenzierte Kritik an den Referendumsinhalten – bspw. an der Stärkung des Einflusses von Parlament und Exekutive auf die Wahl des Personals der obersten Justizorgane, oder an der Senkung der juristischen Barrieren für die fortschreitende Inwertsetzung natürlicher Ressourcen wie Wald und Wasser – ging in dieser Polarisierung unter³. Alle anderen Parteien mussten sich auf die Initiative der AKP beziehen – beispielhaft die Position von SETA, einer AKP-nahen Forschungsstiftung: „Die zentrale Bühne der türkischen Politik war von der fundamentalen Frage geprägt: Vormundschaft oder plurale Demokratie? Nur konnten sich diese Tatsache noch nicht alle [Parteien; AS] eingestehen...“ (SETA 2010). Der dichotome Diskurs der die Referendumskampagne tragenden Akteure – ‘Status quo/kemalistisches Establishment’ versus ‘Volkes wahre Vertreter’ oder auch ‘Militärverfassung’ versus ‘zivile Demokratie’ – war begleitet von subtilen Drohungen der AKP gegen Interessengruppen, die nicht mit ‘Ja’ stimmen wollten.

Die breite Unterstützung für ein ‘Ja’ beim Referendum – über die AKP-WählerInnen hinaus – findet ihre Begründung in den prägenden Erfahrungen der Bevölkerung mit den repressiven Staatsapparaten, besonders seit dem Militärputsch von 1980: das autoritäre Erbe des kemalistisch besetzten Staates, die verhasste Verfassung von 1982, die außergewöhnlich starke Stellung des Militärs und der Exekutive, die wiederholten Parteienverbote. Mit den Reformen verbanden sich konkrete Hoffnungen auf eine schrittweise Transformation in Richtung Demokratisierung, wobei das jeweilige Demokratieverständnis unterschiedlicher kaum sein könnte: für viele Liberale die Befreiung vom autoritären Joch des Kemalismus, für junge Muslime aus den Mittelschichten die Möglichkeit, mit Kopftuch an den Unis zu studieren, für viele Linke die – zunächst theoretische, nun tatsächliche – Möglichkeit, ranghohe Offiziere des Putsches von 1980 vor

3 Auch der kemalistisch-sozialdemokratischen Oppositionspartei CHP gelang es nicht, mit ihren Reformvorschlägen (Abschaffung des Hochschulrates und der 10%-Hürde im Parlament, Reform der Sondergerichte) erfolgreich in die Arena der politischen Auseinandersetzungen vorzudringen. Ihr ‘Nein’ zur von der AKP konzipierten Verfassungsänderung wurde als Bremse im Demokratisierungsprozess diskutiert.

Gericht zu bringen⁴. Zahlreiche liberale Intellektuelle machten sich mit ihrer grundsätzlich zustimmenden Position zur Verfassungsänderung zu „Gehilfen‘ der herrschenden Gruppe“ (H12: 1502) – obschon ihre Argumente eine Kritik des Autoritarismus, auch den der AKP, einschlossen. Der durchschlagende Erfolg der AKP zeigte sich daran, dass es ihr gelang, in der Organisierung des „spontanen‘ Konsenses, den die großen Massen der Bevölkerung der von der herrschenden grundlegenden Gruppe geprägten Ausrichtung des gesellschaftlichen Lebens geben“ (ebd.) die kritischen Untertöne letztlich in eine Unterstützung für ihre Kampagne umzumünzen.

2.2 Politik fürs Kapital, paternalistische Almosen und öffentliche Investitionen

Bezeichnenderweise kommt die Türkei trotz hoher Arbeitslosenzahlen und extremer Lohnspreizung mit den Folgen der Wirtschafts- und Finanzkrise 2008ff vergleichsweise gut zurecht. Dank ihrer kapitalfreundlichen Politik (Steuererleichterungen für Unternehmen, eine beispiellose Privatisierungswelle großer Staatsunternehmen, Dezentralisierung und Privatisierung öffentlicher Daseinsfürsorge, Flexibilisierung formeller Arbeitsverhältnisse, kompromisslose Haltung gegenüber gewerkschaftlicher Organisierung) kann sich die AKP der aktiven Unterstützung oder zumindest passiven Duldung durch große Kapitalgruppen gewiss sein. Sicher: Die Bourgeoisie ist kein Block homogener Interessen, es gibt zuweilen Unzufriedenheit einzelner Kapitalfraktionen mit den Politiken der AKP (Hoşgör 2009). Doch sowohl die muslimischen Unternehmerverbände (MÜSİAD, TUSKON) als auch der Verband des türkischen Großkapitals (TÜSİAD) stützen die praktische Politik der AKP.

Die Erfolgsstory vom rasanten ökonomischen Aufstieg ist die Geschichte einer semiperipheren Ökonomie, deren Wachstumsraten neben steigenden öffentlichen Investitionen (vor allem im Bausektor) vorwiegend vom Zustrom internationalen Kapitals abhingen. Für dessen Verwertung ist die Türkei ein willkommener Durchlauferhitzer und – dank hochgradig flexibilisierter Arbeitsverhältnisse und vergleichsweise niedriger Löhne – Garant satter Profite. Auch die hohen Zinssätze locken überschüssiges Finanzkapital, das sich mit der Niedrigzinspolitik der kapitalistischen Zentren nicht begnügen will, in die Türkei. Entsprechend

4 Im kürzlich eröffneten Prozess wird dem Ex-Staatspräsidenten und militärischen Anführer dieses Putsches sowie dem ehemaligen Luftwaffenchef Umsturz der verfassungsmäßigen Ordnung vorgeworfen. Im Falle einer Verurteilung droht ihnen lebenslange Haft. Wenngleich von der Öffentlichkeit kritisch diskutiert, wird die AKP nicht müde zu betonen, dieser Prozess markiere eine Zeitenwende in der Türkei.

rosig waren die Entwicklungen, seit die AKP das Ruder übernommen hatte: Von einem kurzen heftigen Einbruch 2009 abgesehen, weisen die Wachstumsraten seit der schwersten Finanzkrise in der Geschichte der Türkei 2001 konstant nach oben. Die Türkei gilt als rasanter Aufsteiger unter den G20-Staaten. Die straff regulierten türkischen Banken überlebten die globale Finanzkrise 2008/2009 relativ unbeschadet, die Inflationsraten bewegen sich seither fast durchgängig im einstelligen Bereich. Auch das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen ist in den Jahren seit dem Regierungsantritt der AKP gewachsen, je nach Statistik hat es sich mehr als verdoppelt. Allerdings sagen Durchschnittswerte nichts darüber aus, in welchen Sektoren die Einkommen gewachsen sind und wie ungleich der Reichtum verteilt ist. Von Mexiko abgesehen ist in keinem Mitgliedsland der OECD die Schere zwischen Arm und Reich so groß wie in der Türkei (OECD 2011). Dass dieser Boom einem hochgradig ungleichen und vor allem joblosen Wachstum geschuldet ist, bestätigen selbst offizielle Statistiken, die die Erwerbslosigkeit bei gegenwärtig knapp 12 Prozent ansiedeln (Steckner/Trogisch 2011). Doch noch dreht sich das Wachstumskarussell. Die AKP steht in der kollektiven Wahrnehmung für ökonomische Stabilität und ein zupackendes „Weiter so!“. Die Werbeagenturen der AKP wissen sich des Narrativs der nationalen Entwicklung wirksam zu bedienen: *Kalkınma*, wie es bereits der Name der Partei nahelegt, wird zur Chiffre für linearen Aufstieg, chauvinistischen Nationalstolz und unbegrenztes Wachstum. Der im In- und Ausland gefestigte Ruf der AKP, die Partei des ökonomischen Aufschwungs zu sein, hat in den vergangenen Jahren geradezu eine AKP-Hysterie ausgelöst. Ein Kolumnist der regierungsnahen Tageszeitung *Zaman* bringt es auf den Punkt: „Die Stimmung in der Türkei ist äußerst positiv, und das Land ist überzeugt davon, Ziele erreichen zu können, die vormals niemand für möglich gehalten hätte.“ (Kerim Balcı in *Today's Zaman* 2.11.2011)

Wo zeigt sich, jenseits aller Hochglanzrhetorik, Widersprüchliches im Aufstieg des sogenannten anatolischen Tigers? Hier lohnt ein Blick auf die Entwicklungen der Arbeitsverhältnisse im formellen Sektor. Viele derjenigen, die noch in formalisierter Erwerbsarbeit sind, müssen angesichts der seit 2005 besonders forcierten Privatisierungen großer Staatsbetriebe zunehmend prekärere Arbeitsbedingungen in Kauf nehmen, vom riesigen informellen Sektor ganz zu schweigen. Die breit unterstützten Streiks beim privatisierten Tabak-Monopolisten TEKEL im Jahr 2010 stehen exemplarisch für die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um betriebsbedingte Entlassungen, verschlechterte Arbeitsverträge und den Druck auf die Lohnabhängigen im Zuge der vorangetriebenen Privatisierungen. Der Arbeitskampf bei TEKEL dürfte für die Zukunft der zarten Versuche einer breiteren Organisierung der abhängig Beschäftigten eine wichtige Referenz sein, denn hier trat der Klassencharakter der *cross-class-coalition* der AKP offen

zutage. Die Streikenden sahen sich nicht nur mit der zaudernden Position der Gewerkschaftsführung, sondern vor allem auch mit der unnachgiebigen Haltung der Regierung zugunsten der beschlossenen 'Zugeständnisse' konfrontiert: privatisierungsbedingte Kündigung oder Überführung in den rechtlosen Leiharbeitsstatus. Diese ernüchternde Erfahrung geht ebenso in die Ablagerungen des Alltagsverstands der Lohnabhängigen ein wie die verbreitete Hoffnung, die Segnungen des ökonomischen Aufschwungs mögen irgendwann auch ins eigene Portemonnaie durchsickern. Es bleibt offen, wie weit die Prekarisierung formalisierter Beschäftigungsverhältnisse vorangetrieben werden kann, ohne auf breiteren Widerstand zumindest der konsumorientierten, oft hoch verschuldeten Mittelschichten zu stoßen. Der große informelle Sektor hingegen bietet noch wenig Anknüpfungspunkte für Organisation und Streiks.

Die markanten Unterschiede zwischen vergleichsweise abgesicherten Kernbelegschaften im öffentlichen Dienst sowie den staatlichen und privaten Großbetrieben auf der einen und der Masse an informell sich über Wasser Haltenden auf der anderen Seite treten besonders deutlich in der sozialen Sicherung hervor. Die Türkei liegt mit ihren Ausgaben für Alterssicherung und Gesundheit nur etwas unterhalb des OECD-Durchschnitts, allerdings sind andere Sozialausgaben (Arbeitslosen- und Wohnungsgeld, Hinterbliebenenrente, Berufsunfähigkeit, Familienunterstützung etc.) gering bis gar nicht entwickelt (Buğra/Adar 2008). Von einem ausgebauten Sozialstaat kann in der Türkei nicht die Rede sein. Die türkische Sozialpolitik zeichnete sich bis 2008 durch hochgradig fragmentierte und selektive soziale Sicherungssysteme aus, ausgerichtet auf Kernbelegschaften und ihre Angehörigen. 2008 wurde dieses berufsgruppenspezifische System zusammengelegt, für die Vereinheitlichung jedoch die schlechteren Bedingungen des jeweiligen Versicherungsträgers zur Grundlage gemacht. Beamte waren von den Verschlechterungen ausgenommen, was erneute Spaltungen unter den Lohnabhängigen förderte. Zudem sind rund 47% der erwerbstätigen Bevölkerung in keinem System sozialer Sicherung registriert, da sie im informellen Sektor oder in der Landwirtschaft arbeiten oder erwerbslos sind (Grütjen 2008: 4). Außerhalb der korporatistischen Sozialversicherungssysteme gibt es in der Türkei keinen Rechtsanspruch auf Gesundheitsversorgung oder soziale Fürsorge. Unterschiedliche Dienstleistungen, getragen von staatlichen und privaten Institutionen, ermöglichen ein paternalistisches Notfallprogramm und bedürftigkeitsorientierte Almosen für Arme. Dieses Feld der prekären Versorgung hat die AKP mit einer in der Bevölkerung nachhaltig wirksamen Reform erfolgreich für sich besetzt: Die steuerfinanzierte 'Grüne Karte' – 1992 als erster staatlicher Gesundheitsschutz für Arme und Erwerbslose eingeführt – erfuhr unter der AKP eine enorme Aufwertung und Ausweitung. „Im Jahr 2004 wurde der Zugang zu staatlichen medizinischen Versorgungseinrichtungen für alle Versicherten und

Inhaber der Grünen Karte geöffnet. [...] Des Weiteren wurden die Leistungen der Grünen Karte umfassend ausgebaut. Seit 2004 umfassen diese die kostenfreie ambulante Behandlung, Medikamente, Prothesen, Laborkosten, Zahnersatz und Sehhilfen.“ (Grütjen 2008: 11) Eine entscheidende Rolle kommt hierbei dem örtlichen Gemeindevorsteher (*Muhtar*) zu. Das heißt, Gesundheitsversorgung und persönliche Unterstützung in prekären Lebenslagen ist oftmals von der subjektiven Entscheidung des Muhtar, von politischen Gewogenheiten und von der finanziellen Ausstattung der jeweiligen Gemeinden und Stadtverwaltungen abhängig, die in der sozialen Versorgung der Bevölkerung eine wachsende Rolle einnehmen (ebd.). Dieser Trend hin zur Dezentralisierung sozialer Leistungen macht sich zudem in der Stärkung privater Gesundheitsdienstleister bemerkbar. Die AKP hat das Gesundheitsministerium dahingehend restrukturiert, dass staatliche Träger die Leistungen nun bei privaten Anbietern einkaufen statt die Versorgung der Bevölkerung aus den eigenen Strukturen heraus zu ermöglichen (Şen 2011: 14). Dessen ungeachtet hat sich im kollektiven Bewusstsein die ‘Grüne Karte’ als eine der AKP zu verdankende Errungenschaft nachhaltig verankert und die Lebensverhältnisse zahlreicher Bedürftiger tatsächlich verbessert: *Damit kann ich jetzt zum Arzt meiner Wahl und muss im Krankenhaus nicht mehr ewig Schlange stehen – so eine weit verbreitete Aussage Mittelloser*. Hier wird das begründete Interesse vieler Menschen an bezahlbarer Gesundheitsversorgung mit einem von Gunst und Gnade der Bedürftigkeitsprüfer hochgradig abhängigen Almosensystem artikuliert.

Auch der religiös orientierten Wohlfahrt kommt eine wichtige Bedeutung zu. Während tradierte ländliche Strukturen infolge forcierteter Binnenmigration und Flucht in die Zentren zunehmend zerfallen, explodieren die Städte. Damit einher gehen Umbrüche in den Produktions- und Lebensverhältnissen, traditionelle Sozialmilieus und Subsistenzformen lösen sich auf. Die alten Beziehungsnetze und Schutzzräume funktionieren oft nicht mehr, neue Lebensweisen setzen sich durch. Sie sind geprägt durch räumliche Segregation in den Städten, Individualisierung, Reduzierung auf Kleinfamilie statt Großfamilien-Netze, andere Konsummuster etc. Das trifft vor allem die unteren Einkommenschichten, die breiter aufgespannte Solidaritäts-Netze gerade am nötigsten hätten. Somit nimmt die Bedeutung privater, spendenorganisierter Mildtätigkeit zu. Diese Form der sozialen Absicherung hat im Zuge des Einzugs der AKP-Vorläuferpartei in die Kommunen 1994 und dann besonders seit Regierungsantritt der AKP 2002 ein neues Verhältnis zwischen Zentralstaat, Kommunen und Trägern der privaten Wohlfahrt etabliert. Wenngleich islamische Wohlfahrt keineswegs eine Erfindung der AKP ist, sondern seit dem Osmanischen Reich auf einer langen Tradition religiöser Mildtätigkeit beruht, zeigen empirische Studien: Die meisten der heute besonders aktiven Wohltätigkeitsorganisationen wurden *erst in*

den 1990ern gegründet. Das heißt, diese Form des sozialen Auffangbeckens ist vergleichsweise neu. Es wurde wirksam, als die drastischen Folgen des seit den frühen 1980er Jahren vorangetriebenen neoliberalen Umbaus der Gesellschaft deutlich spürbar wurden (Şen 2011: 43).

Die AKP unterhält gute Beziehungen zu religiösen NGOs, Vereinen und Stiftungen, die wiederum eng mit islamischen Orden und Gemeinschaften verflochten sind. Umgekehrt stehen zahlreiche religiöse Wohltätigkeitsorganisationen auf unterschiedliche Weise mit den städtischen Kommunen informell in Verbindung oder kooperieren offiziell mit staatlichen Institutionen. Da sich viele Kommunen in ihrer Hand befinden, bemüht sich die AKP, sozialpolitische Verantwortlichkeiten noch mehr dorthin zu verlagern. Neue gesetzliche Bestimmungen und erhöhte Budgets ermöglichen die stärkere Verantwortlichkeit auf kommunaler Ebene (Şen 2011: 63). Diese Praxis artikuliert sich mit dem religiösen Ethos der Armensteuer und mit der Ideologie eines „ethischen Kapitalismus“ in Gestalt des spendenfinanzierten Baus von Schulen, Universitäten und Krankenhäusern durch das sog. Islamische Kapital. Bezeichnenderweise deckt sich die Armutphilosophie der meisten sunnitischen Wohltätigkeitsorganisationen mit der des AKP-nahen Unternehmerverbandes MÜSİAD: Sozioökonomische Unterschiede und Benachteiligungen sind Erscheinungen gottgegebener Unterschiede zwischen den Individuen. Der Kampf gegen Armut ist eine Frage der Moral und eine religiöse Pflicht, Ungleichheit muss man mit individuellen Lösungen beikommen.

Zusammengefasst: Die Bedeutung islamischer Stiftungen und Wohltätigkeitsvereine, die dank privater Spenden mittellosen Familien mit Sachleistungen oder einer Arztbehandlung, leistungsbereiten SchülerInnen mit einem Stipendium oder fromm lebenden Studierenden mit einem Platz im Wohnheim aushelfen, nimmt zu. Auf diese Weise werden strukturelle Ungleichheiten individuell ein wenig gemildert und die Akzeptanz für die weiter vorangetriebene Marktförmigkeit der Gesellschaft durch die AKP gefördert. Der türkische Neoliberalismus mit islamischem Antlitz setzt an existentiellen Bedürfnissen an. Das Interesse an Bildung, Gesundheitsversorgung und Entwicklungsmöglichkeiten in einer Gesellschaft ohne breites sozialstaatliches Fundament wird eingebunden und herrschaftsförmig umgearbeitet zu einem individuell sanktionierten Anspruch auf Mildtätigkeit, je nach Bewährung, Bekenntnis oder Bedürftigkeit. Religion stellt sich in den herrschaftsstabilisierenden Dienst der Regierung: Über Alltagspraxis wirkt sie als Legitimationsressource, moralischer Kitt und kollektiver Identitätsstifter für die Konsolidierung des neoliberalen Umbaus der türkischen Gesellschaft.

Bei der erfolgreichen Einbindung unterschiedlicher Gruppen der Bevölkerung kommt noch ein anderer Aspekt zum Tragen: Die AKP baut sich Zustimmung nicht nur im übertragenen, sondern ebenso im wörtlichen Sinne auf. Staatliche

Großinvestitionen im Stile eines *New Deal* in Infrastruktur und öffentlichen Wohnungsbau machen die AKP auch zur Partei der neuen urbanen Mittelschichten. In diesem Kontext kommt der Wohnungsbaubehörde des Amtes für Siedlungsbau, TOKİ, eine Schlüsselrolle zu. Die Behörde ist direkt dem Premier unterstellt, an ihrer Spitze sitzt ein enger Vertrauter von ihm. Infolge des starken Bevölkerungswachstums und der raschen Urbanisierung in der Türkei war TOKİ als Antwort auf wohnungspolitische und städtebauliche Probleme ins Leben gerufen worden. Das Motto der Behörde: so viel und so schnell wie möglich bauen. Wo Politiker mit Blick auf anstehende Wahlen beim illegalen Bau von Behausungen auf Staatsland früher oft ein Auge zudrückten, hat TOKİ inzwischen die Kontrolle über die offizielle städtische Entwicklung inne – von der Landzuweisung über Baugenehmigungen bis hin zu individuellen Finanzierungsmodellen für künftige Bewohner. Wer in den explodierenden Metropolen der Türkei eine bezahlbare Wohnung braucht, ist dankbar für eine TOKİ-Behausung.

Auch das Kapital hat Freude an TOKİ. Die AKP hat Gesetze verabschiedet, die die Kompetenzen von TOKİ ausweiteten und bürokratische Hindernisse wie fachliche Gutachten, transparente Planungsprozesse und Feststellungsverfahren zur städtebaulichen Nachhaltigkeit und Umweltverträglichkeit aus dem Weg räumten: „TOKİ ist zu einem Moloch geworden, der sich selbst kontrolliert und seine eigenen Genehmigungen ausstellt.“ (Ertuğ 2009: 61f.) Eine gängige Praxis im öffentlichen Bausektor: TOKİ überschreibt die Sahnestücke der staatlichen Areale nach der Logik Einnahmeteiligung gegen Bauland an internationale Konsortien. Zudem wird TOKİ zunehmend zu einem Immobilienentwickler für die zahlungskräftigeren Mittel- und Oberschichten. Die Behörde ist in die landesweiten *Urban Transformation* Projekte tragend involviert und in renditeorientierten Immobiliengeschäften aktiv (Çavdar/Atayurt 2009: 59). Die an guter Wohnlage interessierten neuen urbanen Mittelschichten sind keineswegs primär säkular und AKP-kritisch orientiert, sondern begreifen sich selbst als die gesellschaftliche Basis eines unter konservativ-islamischer Führung aufsteigenden Landes. Muslimischer Elitismus definiert sich über Lifestyle, vor allem über Wohnort, Mode und Konsum. Das Distinktionsverhalten einer religiös orientierten Mittel- und Oberschicht grenzt sich auch räumlich gegenüber den als ungebildet und rückständig wahrgenommenen Massen ab (Adaş 2003; White 2002).

2.3 Islamisierung? AKP und die Referenz auf Religion

Da in der Türkei Alltagsverstand, Moralkodizes und Lebenspraxis vielerorts religiös durchdrungen sind, ist das Verständnis der die AKP unterstützenden Gruppen auf die Betrachtung der Rolle von Religion in den gesellschaftlichen

Auseinandersetzungen angewiesen⁵. Die direkte Referenz auf Religion findet sich im Diskurs der AKP eher selten, abgesehen von besonderen Situationen, z.B. beim Wahlkampf. So betonte Erdoğan bei seinem Auftritt in der überwiegend kurdischen Stadt Diyarbakır, alle Bürger der Türkei blickten beim Gebet in dieselbe Richtung, nach Mekka. In der multiethnischen Türkei sei die Religion bis heute der die Gesellschaft zusammenhaltende Zement, so Erdoğan bereits einige Jahre zuvor (*Radikal* 13.12.2005). Wie gelingt es der AKP, Religion mit einer organisierenden Weltauffassung, „die für die Zivilgesellschaft und folglich den Staat den innersten Zement bildet“ (H6: 1313), zu artikulieren?

Während die AKP ihren Diskurs *de-islamisiert*, *re-islamisiert* sie Alltagspraktiken und Politiken. Alarmistische Vorwürfe gegen die AKP, sie wolle heimlich einen Scharia-Staat errichten, gehen jedoch an den tatsächlichen Verschiebungen in den Staatsapparaten und Institutionen der Zivilgesellschaft vorbei. Exemplarisch für diese Verschiebungen stehen die stete Budgeterhöhung und der personelle Ausbau der staatlichen Religionsbehörde DİYANET⁶, der Bau neuer Moscheen im ganzen Land, die Erhöhung der Zahl der Berufsfachgymnasien für Prediger und Vorbeter und ihre Aufwertung im Bildungssystem, die Herabsetzung des Alters für Korankurse, die verstärkte Entsendung von regierungstreuen Imamen in die kurdischen Regionen oder das Pilotprojekt „Familien-Imam“, das Prediger als Sozialarbeiter in die Stadtviertel von Adana schickt, um hilfsbedürftigen Familien moralische Unterstützung, religiöse Erziehung und soziale Beratung angedeihen zu lassen. Hier artikuliert sich konkrete Unterstützung und Begleitung in prekären Lebenslagen mit Formen der Veralltäglichung des Religiösen und Assimilation an den sunnitischen Islam (*bianet* 11.3.2011). Andere Formen der Islamisierung (konkret: der Sunnitisierung) von Alltagspraktiken, mit der die AKP insbesondere den Nerv der Konservativen und Frommen unter ihren WählerInnen trifft, offenbaren sich in den Auseinandersetzungen um restriktiven Alkohol-Ausschank in bestimmten Stadtvierteln und Vergnügungsmeilen, das inszenierte öffentliche Fastenbrechen mit Staatspräsident Gül, gesellschaftliches Kontrollverhalten von nicht Fastenden während des Ramadan oder die Pro-

5 Dass Religion für die von Gramsci untersuchten Gesellschaften eine größere Bedeutung hatte als heute, ändert nichts daran, dass im Zuge gesellschaftlicher Umbrüche oder Krisen Religionen und religiöse Praktiken vielerorts erneut Auftrieb erhalten. In der Türkei hat Religion (im weiteren Sinne einer moralischen Referenz für gesellschaftlich sanktioniertes Verhalten) eine nicht zu unterschätzende Bedeutung im Alltagsleben vieler Menschen, auch wenn sie sich selbst nicht als gläubig bezeichnen.

6 Die 1924 errichtete staatliche Religionsbehörde richtet ihre Politik an einer sunnitischen Auslegung des Korans aus und schließt andere Glaubensrichtungen von Förderung, Infrastruktur und Ausbildung aus. Das Budget von DİYANET belief sich 2010 auf rund 1.3 Mrd. Euro (Şen 2011: 31).

pagierung eines konservativen Frauenbildes durch die AKP. An der durch sie verstärkt in den Alltag eingeschriebenen Referenz auf Religion – im Sinne eines moralisch grundierten Konservatismus – kommt keine gesellschaftliche Kraft mehr vorbei. Beispielhaft hierfür stehen die Auseinandersetzungen im ‘Skandal’ um den kurdischen BDP-Abgeordneten Bengi Yıldız, der im westtürkischen Badeort Bodrum während des Fastenmonats mit einem Glas Bier in der Hand an der Seite einer unbekanntenen Frau fotografiert wurde und sich anschließend nicht nur öffentlich rechtfertigen musste, sondern auch damit konfrontiert war, dass die BDP prompt seine Mitgliedschaft für ein Jahr ruhen lässt. Der gesellschaftliche Druck durch religiöse Vorschriften und entsprechend sanktionierte Moralvorstellungen wogen stärker als das linke Profil der BDP.

Gramsci interessierte sich für die Religion als eine Haltung der Subalternen aus der Ohnmacht heraus, dass die passivierenden Elemente der Herrschaft übermächtig erscheinen (Rehmann 1991: 182). Allerdings wäre es verkürzt, Religion ausschließlich als Gegenbegriff zur Handlungsfähigkeit der Subalternen zu begreifen. Zwar kann Religion der Legitimierung von Herrschaft dienen, ideologisches Fundament sein für gesellschaftliche Disziplinierung und Kontrolle, für fatalistische Denkmuster und passivierende Verhaltensnormen, gerade eingedenk der Trost spendenden Dimension von Religion. Gramsci thematisiert aber auch die prophetischen Bezüge von Religion. In einer historisch konkreten ideologischen Formation können sich, so Rehmann (ebd.), „befreiende und subaltern haltende Dimensionen [...] überlagern“. Wenn Religion auch Elemente einer populären Kritik liefert, die den Gott der Unterdrückten vom Gott der Privilegierten zu unterscheiden weiß, dann kann sie zum kollektiven Vehikel für die Sehnsucht nach Veränderung werden – in welche Richtung, ist damit noch nicht ausgemacht.

Noch sind sie marginal, aber es gibt sozialkritische Stimmen innerhalb der Strömungen des politischen Islam, die nicht bloß Sozialneid kanalisieren. In Istanbul kam es während des Ramadan 2011 zu öffentlichkeitswirksamen Protesten vor Luxus-Hotels, bei denen die Preise eines Menüs beim Fastenbrechen dem Mindestlohn gegenübergestellt und Forderungen nach Umverteilung und sozialer Gerechtigkeit erhoben wurden. Zu solchen Anlässen bilden sich immer wieder Zweckbündnisse auch mit linken Gruppen (*Hürriyet* 14.8.2011). Am 1. Mai 2012 trat in Istanbul und Diyarbakır erstmals eine Gruppe sich als anti-kapitalistisch bezeichnender Muslime in Erscheinung, die Forderungen linker Strömungen (bspw. nach kurdischsprachigem Unterricht, Demokratisierung oder Erhöhung des Mindestlohns) aufgriff und religiös kontextualisierte. Der an den Protesten beteiligte, muslimische Autor İhsan Eliaçık spricht vom „reingewaschenen Kapitalismus“ der Mächtigen und Vermögenden um die AKP und kritisiert den systemkonformen, antikommunistisch durchdrungenen Islamismus der religiösen Gemeinschaften in der Türkei. Er plädiert dafür, die Religion in

den Dienst von Umverteilung und sozialer Gerechtigkeit zu stellen. Dies bedeute nicht zuletzt, auch die herrschende Eigentumsordnung zu hinterfragen. Der sich als parteifern bezeichnende Kritiker mahnt, die Religiosität breiter Teile der Gesellschaft ernst zu nehmen. Eine religiös sensible „Aufklärungsbewegung“ müsse mit der Bevölkerung über einen „revolutionären Islam“ zugunsten einer gerechten und demokratischen Gesellschaftsordnung diskutieren (Eliacıık 2011).

Religiös durchzogene Klassenkonflikte drücken sich auf eigentümliche Weise in den von frommen Unternehmern geführten Betrieben Istanbuls und des anatolischen Kernlandes aus: Dort, wo Gewerkschaften des muslimischen Dachverbandes Hak-İş überhaupt präsent sind, rekurrieren sie ebenso auf Religion wie der Unternehmerverband MÜSİAD. Während die muslimischen Unternehmer ihre gewerkschaftsfeindliche Haltung in den Betrieben mit religiösen Wertvorstellungen begründen, kritisieren gewerkschaftsnahe muslimische Intellektuelle und Hak-İş diese Haltung ebenso mit dem Verweis auf den Islam: Sie verletze die Prinzipien islamischer Gerechtigkeit und gehorche allein ökonomischen Interessen (Adaş 2003: 164). Das heißt, Religion wird kontextgebunden und je nach Klassenstandpunkt, Interessen und Erfahrungen angeeignet, re-interpretiert und umgearbeitet. Mit Gramsci gesprochen: „Jede Religion (...) ist in Wirklichkeit eine Vielzahl unterschiedlicher und oft widersprüchlicher Religionen: es gibt einen Katholizismus der Bauern, einen Katholizismus der Kleinbürger und Arbeiter aus der Stadt, einen Katholizismus der Frauen und einen Katholizismus der Intellektuellen, der ebenfalls buntgescheckt und unzusammenhängend ist.“ (H11: 1394). Ebenso gibt es einen Islam der Bourgeoisie, die sich über islamisch konnotierten Geschmack mondän dünkt und gegenüber dem ‘Volksislam’ abgrenzt, und eine zarte sozialkritische Strömung innerhalb des Islam der Subalternen, die die Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung aufgreift und gegen die AKP wendet – manchmal mit antisemitischen Versatzstücken. Beide Islame sind jeweils wieder vielfältig gebrochen von anderen gesellschaftlichen Spaltungslinien.

2.4 Bildung und soziale Mobilität

Für die herrschaftsförmige Einbindung mittels sozialer Mobilität liefern die Frauengruppen der AKP ein anschauliches Feld. Diese parteizugehörigen Frauenabteilungen sind Keimzelle einer widersprüchlichen Politisierung von Frauen auf der Mikro-Ebene. Mit ihren breiten Bildungs- und Trainingsaktivitäten stehen sie in der Organisationstradition einer Vorläuferpartei der AKP, deren *grassroot*-Ansatz auf breite Mobilisierung der Subalternen innerhalb unterschiedlicher Strömungen des politischen Islam setzte. Zwar kommt den AKP-Frauenorganisationen keinerlei Macht innerhalb der Partei zu, aber für die Basis

sind sie ein wichtiger Ort widersprüchlicher Lernerfahrungen: Unterwerfung unter traditionelle Frauenrollen geht einher mit Politisierung und Mobilisierung vor allem während der Wahlen (Çavdar 2010). Fromme Frauen verfügen über eine eigentümliche Alltagsmacht. Sie können in die Haushalte eindringen und dort all die Frauen erreichen, die auf den häuslichen Raum zurückgeworfen sind und zu denen männlichen Aktivisten der Zugang versperrt ist. In diesem Zusammenhang ist das religiöse Kopftuch mehr als ein Symbol des Patriarchats. Es öffnet auch eine Tür zu weiblicher Mobilität: Unter Beachtung der religiös-kulturellen Kodizes können muslimische Frauen neue Räume betreten. Dieselbe Kopfbedeckung symbolisiert *einerseits* diese Kodizes (weibliche Unterordnung, Geschlechtersegregation, Frauen als Mütter mit kontrollierter Sexualität etc.), *andererseits* ist sie ein sozial akzeptiertes Vehikel für zivilgesellschaftliches Engagement, Bildung und (begrenzte) Berufstätigkeit von Frauen (White 2002: 51f.). Erzwungene Unterwerfung und Anpassung an traditionelle Lebensmuster auf der einen, Mobilisierung und selektive Kritik an der patriarchalen Ordnung auf der anderen Seite, schließen einander nicht aus, sondern sind widersprüchliche Bestandteile eines bizarr zusammengesetzten Alltagsverständs.

Vor dem Hintergrund der anhaltenden Konflikte um die Ausbildungsschranken für kopftuchtragende Muslima und den damit verknüpften Diskursen kann die AKP im Bildungsbereich weit über die muslimisch-konservative Bevölkerungsgruppen hinaus Zustimmung auf sich verbuchen. Das bis vergangenes Jahr in der Praxis durchgesetzte de-facto-Verbot des Kopftuches an den Universitäten wurde kritisiert als Einschränkung des Rechts auf Selbstbestimmung, der Freiheit der Religionsausübung und der Gleichberechtigung im öffentlichen Raum – also mit Bezug auf klassisch liberale Werte. Die diskursive Besetzung bürgerlicher Ideale von Freiheit und Gleichheit durch die AKP und die ihr nahestehenden Kräfte trifft auf alltägliche Diskriminierungserfahrungen gläubiger Frauen auf ihrem Bildungsweg. Noch zu Zeiten der weitgehenden Durchsetzung des Kopftuchverbots unterrichteten religiöse Stiftungen junge Muslima, die wegen des Verbots von den Schulen oder Unis geflogen waren (Şen 2011: 34). Hier artikulierte sich die Erfahrung von *dress code* bedingtem Ausschluss mit einer alternativen Perspektive: Bildungsaufstieg dank islamischer (oft regierungsnaher) Stiftungen. Die Frage des Bildungsaufstiegs betrifft aber nicht nur Frauen. Angesichts fehlender staatlicher Förderung sind vor allem Schüler*innen aus bescheidenen Verhältnissen existentiell angewiesen auf die wachsende Infrastruktur bspw. der (in diesem Feld stark vertretenen) Gülen-Gemeinde⁷, die besonders begabten oder frommen

7 Als Gülen-Gemeinde wird das besonders in der Türkei, im Kaukasus, in Zentralasien und den USA, aber auch in zahlreichen anderen Ländern operierende Netzwerk aus Unternehmen, Bildungseinrichtungen und Medien des islamischen Predigers Fethullah

Studierende in Form von Stipendien, Begabtenzuschüssen, Studierendenwohnheimen, Kontaktbörsen, Heiratsmärkten und diversen Arbeitsgelegenheiten eine Tür für soziale Mobilität öffnet.

Wenn in der Türkei Frauen aus besonders traditionellen Familien ein höherer Bildungsweg zugestanden wird, dann oftmals in der Form religiöser Erziehung: an islamischen Berufsfachgymnasien, theologischen Fakultäten der Universitäten oder privaten Koranschulen – nicht zuletzt wegen des Kopftuchverbots. Seit der Beseitigung der umkämpften Zugangsschranke durch den Hochschulrat im Jahr 2010 können diese Frauen die Hochschulen besuchen. Nicht mehr nur die Bildungselite, die ihre Töchter zum Studieren in die USA oder nach Europa schickt, kann studieren, sondern auch junge Frauen aus den frommen Mittelschichten, denen nun der Weg zum Studium *in der Türkei* offensteht. Dieser vom Hochschulrat durchgesetzte Schritt kann auf symbolischer Ebene gar nicht hoch genug eingeschätzt werden – selbst wenn im konkreten Fall dann andere Barrieren, z.B. finanzieller Natur, die Tür zum Hochschulstudium verschließen.

Eine damit zusammenhängende Debatte dreht sich um die Anerkennung der Prüfungsergebnisse von Absolventen der religiösen Berufsfachgymnasien. Da Bildung in der Türkei hochgradig konkurrenzförmig organisiert ist, sind SchülerInnen auf Unterstützung durch private Nachhilfezentren angewiesen, um die für den weiteren Bildungsweg zentralen Hochschulzugangsprüfungen mit möglichst hoher Punktzahl zu bestehen. Bei den AbgängerInnen der religiösen Schulen gilt in der Bewertung der Prüfungsergebnisse ein anderer Koeffizient, zum Nachteil der potentiellen Studierenden. Diesen Koeffizienten hat der Hochschulrat in den vergangenen Jahren mehrfach versucht auszuhebeln – ein Vorstoß, der vom obersten Verwaltungsgericht annulliert wurde. Hier artikuliert sich das Bedürfnis nach Chancengleichheit vonseiten der SchülerInnen mit der öffentlichkeitswirksamen Politik eines AKP-nahen Hochschulratspräsidenten und seiner zivilgesellschaftlichen Plattform (*Today's Zaman* 12.12.2009). Dass eine Änderung dieses Koeffizienten nichts an dem hochgradig selektiven und zunehmend privatisierten Bildungssystem in der Türkei ändert, unterstreicht den herrschaftsförmigen Charakter der Einbindung dieser Gruppen. Der Zwang, im individualisierten Rattenrennen zu bestehen, bleibt weiterhin oberstes Gebot. Das bestätigt auch die jüngste, von der AKP gegen eine breite Opposition durchs Parlament gepeitschte Schulreform, die einerseits den verpflichtenden

Gülen bezeichnet. Gülen-nahe Medien, Orden und Stiftungen gelten als zivilgesellschaftliche Träger der AKP mit entsprechender Präsenz in den türkischen Staatsapparaten, vor allem im Bildungsministerium, der Polizei und den Sondergerichten. Die Bindungen zwischen Gülen-Gemeinde und AKP sind strategischer Natur und neben ideologischen Gemeinsamkeiten auch von internen Differenzen geprägt.

Schulbesuch von acht auf zwölf Jahre erweitert, andererseits die islamischen Berufsfachgymnasien aufwertet und konservativ erzogenen Mädchen ab dem 9. Schuljahr Fernunterricht von zu Hause aus ermöglicht. Sollten allerdings in Zukunft mehr junge Frauen aus frommen Familien den Bildungsaufstieg an den Hochschulen erfahren und über berufliche Qualifizierung mehr Selbständigkeit für die Loslösung aus patriarchalen Abhängigkeiten gewinnen, stellt sich die Frage: Welche möglichen Widerstände entwickeln sich in der erzwungenen Unterwerfung unter ein Lebensmodell, das erst Bildungswege eröffnet und dann von den Frauen die Rückkehr in die Familien der Ehemänner und ein privates Leben als Mütter erwartet? Eine Erklärung für den signifikanten Anstieg von Gewalt gegen Frauen während der AKP-Periode beruht darauf, dass die stärkere gesellschaftliche Partizipation von Frauen, die mit männlichem Kontrollverlust und Entwertung traditioneller Männlichkeit einhergeht, neues Gewaltpotential freisetzt.

3. „... gepanzert mit Zwang“

Die vielfältigen Felder, auf denen es der AKP gelingt, unterschiedliche Bevölkerungsgruppen herrschaftsförmig in ihr Projekt einzubinden und die Zustimmung der Subalternen auf eine breite soziale Basis zu stellen, sind zugleich geprägt von der nachhaltigen Ausschaltung der gesellschaftlichen Opposition. Unter dem Label ‘Terrorismusbekämpfung’ sorgen willkürliche Massenverhaftungen, Kriminalisierung und physische Gewalt für Zensur und Selbstzensur. Die Türkei ist internationaler Rekordhalter, was sowohl Verhaftungen als auch Verurteilungen aufgrund von Terror-Vorwürfen angeht (*Associated Press* 2011): „Staatsanwälte und Polizei kümmern sich auf der Grundlage von Terrorbekämpfungsgesetzen um die legale politische Opposition. [...] Treffen kann es jeden. Für kostenlose Bildung demonstrierende Studenten und Studentinnen, gewerkschaftlich organisierte, Protestierende gegen den Bau von Wasserkraftwerken ebenso wie kritische Journalisten und Akademiker, die sich plötzlich auf derselben Anklagebank wieder finden wie hohe Offiziere, die einen Putsch geplant haben sollen.“ (Babacan 2011) Paradoxiertweise gelingt es der AKP trotz aller Repression gegen missliebige Kräfte immer noch, sich als ‘authentische Stimme des Volkes’ zu präsentieren. Erdoğan’s Diskurs von den ‘schwarzen Türken’ greift auf eine lange Geschichte islamisch-oppositionellen Selbstverständnisses in der kemalistischen Republik zurück, tief verankert im Alltagsverstand großer Teile der Bevölkerung, teilweise auch in der kurdischen. Wenngleich die AKP (neben der BDP) auch in den kurdischen Gebieten stärkste politische Vertretung ist, so zeigt sich in der massiven Repression gegen die kurdische Bewegung und andere (weniger

organisierte) oppositionelle Kräfte: Die Integration in ein Herrschaftsprojekt über Gewalt, symbolische Zugeständnisse und ein paar Brosamen gegen das Elend kann die zugrunde liegenden Konflikte langfristig nicht befrieden. Die augenscheinlichen Grenzen dieser Einbindung treten offen zutage, sobald kollektive Forderungen nach sozialen Rechten, selbstbestimmter Partizipation oder Ausdrucksform erhoben werden. Dann schlägt Konsensproduktion um in kalkulierte staatliche Gewalt. Angesichts der sich erneut zuspitzenden politischen Konflikte besonders seit 2011, in deren Folge rechtstaatliche Mindeststandards immer weiter außer Kraft gesetzt wurden, drängt sich die Frage auf, inwiefern es im Fall der Neoliberal-Islamischen Synthese unter der AKP zum Verständnis beiträgt, die „Kombination von Zwang und Konsens“ (H1: 120) als Form hegemonialer Herrschaft zu begreifen, oder ob nicht treffender von Konsens *durch* Zwang oder aber von Zwang, ummantelt mit Konsens, gesprochen werden muss. Weshalb die AKP trotz ihrer (noch) relativ großen Popularität mittlerweile zu derart grotesken Formen staatlicher Gewalt greift bzw. das repressive Vorgehen von Polizei und Justiz rechtfertigt, müsste auf mehreren Ebenen analysiert werden: mit Blick auf aus parteiinternen Spaltungslinien erwachsenden Konflikte über Richtung und Inhalte der Herrschaftsausübung, Verschiebungen der Kräfteverhältnisse zwischen den die AKP tragenden Gruppen, personelle und strukturelle Verselbständigungen in den Staatsapparaten, den zunehmenden Unmut insbesondere in der kurdischen Bevölkerung als Gefahr für ein Regime, das die organisierte Opposition versucht zu ersticken statt sie einzubinden. Trotz wachsender Unzufriedenheit auch in liberalen Kreisen und bei pluralistisch gesinnten Anhängern richtet die AKP ihre Bemühungen nun vor allem auf konservativ-nationalistische Kreise und die türkische Bourgeoisie. Sie scheint auf eine offen gewaltförmige Politik unter Ausschluss demokratischer Kräfte und großer Teile der kurdischen Bevölkerung zu setzen – ein riskantes Unterfangen, das der vorausseilenden Repression bedarf. Zugleich ist in der Türkei bislang weder eine parlamentarische noch eine identitätsübergreifende gesellschaftliche Opposition in der Lage, größere Teil der Bevölkerung für eine grundlegende Alternative zur Neoliberal-Islamischen Synthese zu mobilisieren.

Literatur

- Adaş E. (2003): *Profit and the Prophet: Culture and Politics of Islamic Entrepreneurs in Turkey*. PhD Thesis, University of Illinois, Urbana.
- Associated Press (2011): <http://hosted.ap.org/interactives/2011/global-terrorism-documents#>
- Ataç, İlker (2009): Die 'konservativ-liberale' Politik der AKP in der Türkei im historischen Zusammenhang, *grundrisse*, Nr. 30.
- Atasoy, Y. (2009): *Islam's Marriage With Neoliberalism*. London & New York.
- Babacan, E. (2011): AKP – Wolf im Schafspelz, *analyse & kritik*, Nr. 563.

- Buğra, A.; Adar, S. (2008): Social Policy Change in Countries without Mature Welfare States: The Case of Turkey, *New Perspectives on Turkey*, No. 38/08.
- Çavdar, A./Atayurt, U. (2009): Die Gecekondu als politische Bewährungsprobe. Von der Armutsrhetorik zur Abrisswirtschaft, *ARCH+ Istanbul wird grün*, Nr. 195/09.
- Çavdar, G. (2010): Islamist Modernization and the Resilience of Gender: Turkey's Persistent Paradox, *Totalitarian Movements and Political Religions*, No. 11/10.
- Eliaçık, İhsan (2011): AKP kapitalizme abdest aldırdı, *firatnews.com* 11.5.2011.
- Ertuğ, U. (2009): TOKİstan. Wohnungsbau im Schatten der Politik, *ARCH+ Istanbul wird grün*, Nr. 195/09.
- European Stability Initiative (ESI) (2007): *Sex and Power in Turkey. Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy*. Berlin-Brüssel-Istanbul.
- Gramsci, A. (1991ff): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*. Hamburg (zitiert als Gef. H)
- Grütjen, D. (2008): *Die türkische Sozialpolitik im Wandel. Herausforderungen und Reformen*. FES Istanbul.
- Hermann, R. (2008): *Wobin geht die türkische Gesellschaft? Kulturkampf in der Türkei*. München.
- Hoşgör, E. (2008): *AKP, State and Capital: A Class-Theoretical Re-Interpretation of the Conflict Between the 'Centre' and 'Periphery' in Turkey*. PhD Thesis, Lancaster University.
- Jang, J.-H. (2005): *Taming Political Islamists by Islamic Capital: The Passions and the Interests in Turkish Islamic Society*. PhD Thesis, University of Texas, Austin.
- Karakaş, C. (2007): Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen, *HSEK-Report 1/07*, Frankfurt/M.
- Kramer, H. (2009): *Türkische Turbulenzen. Der andauernde Kulturkampf um die 'richtige' Republik*. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin.
- OECD (2011): *Growing Income Inequality in OECD Countries: What Drives it and How Can Policy Tackle it?* Paris.
- Rehmann, J. (1991): Gramsci und die Religionsfrage, *Widerspruch* 21/91.
- Şen, M. (2010): *Faith-Based Organizations and Social Exclusion in Turkey*. Uitgeverij Acco, Leuven.
- SETA (2010): Turkey's Constitutional Referendum of 2010 and Insights for the General Elections of 2011, *SETA Policy Report* No: 5/10, Ankara.
- Sönmez, M. (2009): 2000'ler Türkiye'sinde AKP, Hâkim Sınıflar ve İç Çelişkileri; in: Üzgel (2009): 179-191.
- Steckner, A./Trogisch, C. (2011): Parlamentswahlen 2011 in der Türkei. Über Versuche gesellschaftlicher Allianzen 'von oben' und 'von unten', *RLS Standpunkte International* 07/11.
- Tibi, B. (2009): Islamists approach Europe. Turkey's Islamist Danger, *Middle East Quarterly*, Winter 2009.
- Tröndle, D. (2007): Das Verhältnis von Islam und Demokratie in der Türkei zwischen Islamisierung der Politik und Politisierung des Islam, *KAS-AI* 12/07.
- Tuğal, C. (2009): *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford.
- Üzgel, I. et al. (2009): *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. Ankara.
- Yavuz, M. H. (2009): Secularism and Muslim Democracy in Turkey, *Cambridge Middle East Studies* No. 28, New York.