



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Der Aufstieg des politischen Islam in der Türkei in den
90er Jahren“

Verfasserin

Asli Nemec

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreuerin / Betreuer:

Univ. -Doz. Dr. Johann Wimmer

Danksagung

Meinen Eltern, Fusun und Alparslan Güre, möchte ich vom ganzen Herzen danken, weil sie an mich geglaubt haben und für mich immer da waren.

Herzlicher Dank gebührt meinem Betreuer Herr Univ.-Doz. Dr. Hannes Wimmer, vor allem für seine hilfreichen Ratschläge und seine motivierende, freundliche Art.

Besonders danken möchte ich Krzsytof Nemec, der die Korrektur dieser Arbeit übernahm und mir Kraft gegeben hat, um mein Studium fortzuführen. Ohne seine Hilfe wäre dies nicht möglich gewesen.

Für meinen Sonnenschein,

Liam Nemec

„Nach dem Regen kommt immer wieder die Sonne“

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1 Politisierung der Religion	10
1.1 Religiöser Fundamentalismus.....	11
1.1.1 Geschichte des „Fundamentalismus“-Begriffs.....	11
1.1.2 Religiöser Fundamentalismus als „Ausdruck gesellschaftlicher Krisen“	14
1.2 Politischer Islam.....	20
1.2.1 Wurzeln des politischen Islam.....	22
1.2.2 Ideologeme des politischen Islam.....	24
2 Historische Rolle des Islam in der Türkei	27
2.1 Islam und Islamismus im späten Osmanischen Reich.....	27
2.1.1 Islamische Bewegungen.....	30
2.1.2 Islamismus und Sultan Abdülhamid II.....	33
2.2 Die Republik: Kemalistische Reformen und die Religion	34
2.2.1 Institutionalisierung des Laizismus	36
2.2.2 Kulturrevolution und Islam	39
3 Institutionalisierung des politischen Islam in der Türkei	42
3.1 Die sozioökonomischen Rahmenbedingungen.....	43
3.2 Die Nationale Heilspartei und die „Nationale Sicht“.....	46
3.3 Die soziale Basis des politischen Islam vor 1980.....	50
3.4 Der Platz der <i>MSP</i> in der türkischen Politik	52
4 Der Aufstieg des politischen Islam in der Türkei: Die Wohlfahrtspartei	54
4.1 Die politischen Parteien und das Parteiensystem in der Türkei nach 1980....	54
4.2 Die Wohlfahrtspartei.....	60
4.2.1 Von „der nationalen Sicht“ zur Gerechten Ordnung	62

4.2.2 Die WP und ihre Kritik am „Westen“	69
5 Die gesellschaftliche Basis des politischen Islam in der Türkei nach 1980	74
5.1 Die Wirtschaftspolitik während des Aufstiegs des politischen in der Türkei..	74
5.1.1 Die Neustrukturierung der Wirtschaft: Liberalisierung der türkischen Ökonomie.....	74
5.1.2 Die islamisch-kapitalistische Schicht.....	80
5.2 Die geographische Verteilung der Wahlergebnisse und die Wählerbasis der Wohlfahrtspartei.....	87
6 Türkisch-islamische Synthese	94
6.1 Die Entstehung der türkisch-islamischen Synthese.....	95
6.2 Die Auswirkung der türkisch-islamischen Synthese auf die staatliche Religions- und Bildungspolitik	97
6.2.1 Religionsunterrichtspflicht in der Primar- und Sekundarstufe.....	97
6.2.2 Der nationale Kulturbericht.....	100
6.2.3 Der „Aufstieg“ der <i>Imam-Hatip</i> Schulen, der Korankurse und Moscheen.....	104
6.3 Die <i>ANAP</i> -Regierung und der „nationalistische Konservatismus“	108
6.4 Die türkisch-islamische Synthese und der politische Islam	110
Schlussbetrachtung und Ausblick	112
Literatur	116
Tabellenverzeichnis	129
Abbildungsverzeichnis	130
Abstract	131
Lebenslauf	132

Einleitung

Als ein zerrissenes Land beschrieb Samuel Huntington 1993 die Türkei.¹ Der Kampf zwischen den „modernen, säkularisierten, verwestlichten“ Anhängern des Kemalismus – der Grundideologie der türkischen Republik – und den „traditionalistischen“ Unterstützern des Islamismus ist ein unzertrennlicher Bestandteil und zugleich eine chronische Krankheit der türkischen Politik, der schon seit der Entstehung der türkischen Republik die türkische Gesellschaft in zwei teilt. Für die Kemalisten stellen die Islamisten das größte Hindernis für die moderne Türkei dar. Die Islamisten sehen die Kemalisten hingegen als Vertreter eines zwanghaften, elitären Modernisierungsprozess an. Diese Aufspaltung, welche unter dem AKP-Regime einen Höhepunkt erreichte, prägte zunehmend die türkische Politik in den letzten 30 Jahren, in welchen die islamische Schicht besonders gestärkt worden ist.

Türkei ist eine laizistisch-demokratische Republik, welche seit mehr als den letzten zehn Jahren durch eine pro-islamische Partei regiert wird. Die Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (*Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP*), die in den letzten drei allgemeinen Wahlen 2002, 2007 und 2011 in dieser Reihenfolge 34,43%, 46,58% und 49,84% der Stimmen bekam, sitzt seit 2002 mit absoluter Mehrheit im Parlament. Die erste türkische islamistische Partei, die Nationale Ordenspartei (*Milli Nizam Partisi – MNP*), trat im Jahr 1970 auf die politische Bühne. Die *MNP* und ihre Nachfolgepartei die Nationale Heilspartei (*Milli Selamet Partisi – MSP*) fanden aber nur geringe Unterstützung. So blieben die islamischen Parteien in der Türkei bis Mitte der 90er Jahre als Vertreter einer marginalen Schicht, bevor 1995 das erste mal eine islamische Partei mit 21.4% der Stimmen zum Wahlsieger gewählt wurde.

¹ Huntington, Samuel: Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs. Vol.72/3. 1993, S. 42

Der elektorale Erfolg der Wohlfahrtspartei bei den allgemeinen Wahlen 1995 stellt nicht nur einen Wendepunkt für den politischen Islam in der Türkei, sondern auch für die Zukunft der türkischen Politik, dar. Dennoch wird dieses Thema in der Politikwissenschaft nur selten und meist nicht umfassend genug behandelt.

Das Ziel dieser Arbeit liegt in der Erforschung des institutionalisierten politischen Islam in der Türkei, der Schwerpunkt befasst sich mit dem Aufstieg für dessen Unterstützung in den 90er Jahren. Dabei gehe ich von folgender Hypothese aus: Der Aufstieg des türkisch-politischen Islam in der Türkei ist das Ergebnis einer Konvergenz von sozialen, politischen und gesellschaftlichen Änderungen, die insbesondere in den 80er Jahren auf nationaler Ebene stattgefunden haben. Hierbei spielt der Erfolg der Wohlfahrtspartei diese Änderungen zu ihren Gunsten zu wenden eine tragende Rolle. Dass heißt, dass der Fokus in dieser Arbeit auf der Periode von Anfang der 80er bis Mitte der 90er Jahre liegt, wo die sozioökonomischen und politischen Änderungen stattgefunden haben, die den elektoralen Erfolg der Wohlfahrtspartei – der einzige Repräsentant des institutionalisierten türkisch-politischen Islam in diesem Zeitraum – bei den Wahlen 1995 bedingt haben

Dementsprechend lauten die Forschungsfrage und Subfragen:

Wodurch ist die Unterstützung des institutionalisierten politischen Islam in der Türkei in den 90er Jahren deutlich angewachsen?

- Welche Faktoren haben den Wahlsieg der islamischen Wohlfahrtspartei bestimmt und wie?
- Welche Wählerbasis hatte der türkisch-politische Islam in den 90er Jahren?
- Wie beschreibt man den türkisch-politischen Islam in den 90er Jahren?

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird die Politisierung der Religion theoretisch behandelt, wobei auch die Begriffe wie Fundamentalismus, religiöser Fundamentalismus und politischer Islam erklärt werden.

Im zweiten Kapitel wird kurz die historische Rolle des Islam in der Türkei und die Entwicklung der islamischen Strömungen in der türkischen Gesellschaft im letzten Zeitabschnitt des osmanischen Reiches sowie die erste Zeit der Republik behandelt. Dieses Kapitel ist besonders wichtig, um den Kampf zwischen Kemalismus und Islamismus als einen Bestandteil des türkisch-politischen Islam zu verstehen.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der Institutionalisierung des politischen Islam in der Türkei. Hierbei wird die Gründung der ersten islamischen Parteien, der *MNP* und ihrer Nachfolgepartei, der *MSP*, im Hinblick auf die sozioökonomische Konjunktur des Landes, dargelegt. Dadurch wird dem Leser ein Überblick über den Charakter und die soziale Basis des politischen Islam vor 1980 dargelegt.

Das vierte, fünfte und sechste Kapitel beabsichtigen die Forschungsfrage und die Subfragen zu beantworten. Das vierte Kapitel beginnt mit einer kurzen Darstellung der politischen Konjunktur des Landes nach dem Militärputsch 1980 und beschäftigt sich mit der Wohlfahrtspartei im Bezug auf ihr Parteiprogramm, ihre Ideologie und Strategien. Somit betrachtet dieser Teil den Unterschied zwischen den vorherigen islamischen Parteien und der WP. Das fünfte Kapitel untersucht, wie die in den 80er Jahren veränderte Wirtschaftspolitik bzw. die Liberalisierung der türkischen Ökonomie und ihre Folgen die Unterstützung von politischen Islam vermehrt haben. Demgemäß werden die verschiedenen Gesellschaftssichten, die die WP unterstützten, und die unterschiedlichen Gründe dieser Unterstützung als auch die geographische Verteilung der Wählerbasis der WP behandelt. Im sechsten Kapitel wird die Belebung des Islam und die Stärkung islamischer Netzwerke mit der Durchführung der „türkisch-islamischen Synthese“ nach dem Militärputsch 1980 herausgearbeitet.

1. Politisierung der Religion

„Politik wird immer noch von
Religionen beeinflusst,
wie auch Religion sich den Handlungen
den Politik nicht entziehen kann.“²

Gert Pickel

Politisierte Religion oder „Politisierung der Religion“ tritt durch die Besetzung des politischen Raumes durch religiöse Sprache auf, in welchem die Religion sich als Instrument politischen Machtkampfes funktionalisiert wird.³ Der Anspruch der Religionsgemeinschaften auf die Mitwirkung am gesellschaftlichen Leben sowie ihre Einmischung in politische Debatten werden in den modernen Demokratien als ein Teil der freiheitlichen politischen Ordnung akzeptiert.⁴ Solange die Grundprinzipien des säkularen Rechtsstaates respektiert werden, stellt die Verbindung zwischen Religion und Politik für die Demokratie kein Problem dar. Die Gefahr besteht darin, dass religiöse Gebote unmittelbar auf alle Lebensbereiche übertragen werden und infolgedessen das politische Gemeinwesen als ganzes unmittelbar fundieren soll.⁵

Die Einmischung der Religion in die Politik ist bestimmt kein neues Phänomen. Die Religion wurde und wird immer wieder als Mittel zur Politik verwendet. Was aber in modernen Zeiten besonders ist, dass die mit politischer Programmatik und Propaganda aufgeladene Religion selbst zur politischen Ideologie wird und sich mit anderen modernen politischen Ideologien den Anspruch auf aktive Gestaltung der gesamten

² Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in Zentrale Themenbereiche. VS Verlag. Wiesbaden 2011, S. 433

³ Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm: Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998, S. 15

⁴ Ebd., S. 13-14

⁵ Ebd., S. 14

Gesellschaft teilt.⁶ Die Religion überschreitet dann ihre moralitätbildende Funktion und lehnt es ab in die Sphäre des rein Individuellen bzw. des Privaten eingezwungen zu werden.⁷ An diesem Punkt kann man über einen fundamentalistischen Modus der Politisierung der Religion sprechen.

Die Schwächung staatlicher Institutionen und nationaler Identitäten durch den Globalisierungsprozess schafft ein ideologisches Vakuum, in dem religiöse Traditionen zu Kernen kultureller Identitäten avancieren können.⁸ Mit Hilfe der global operierenden Medien werden die Aktivitäten religiöser Akteure sowie die Reaktionen von Staaten und Gesellschaften weltweit beobachtbar, indem die neuen Kommunikationstechnologien die Mobilisierungs- und Handlungsfähigkeit religiöser Akteure deutlich verbessern. Alle diese Entwicklungen dienen dem politischen Einfluss organisierter Religion sowie den Konflikten an der Schnittstelle von Religion und Politik.

1.1 Religiöser Fundamentalismus

1.1.1 Geschichte des „Fundamentalismus“- Begriffs

Obwohl der Begriff des „Fundamentalismus“ häufig mit Islam identifiziert wird, stammt er historisch betrachtet nicht aus dem islamischen Diskurs, sondern aus der christlichen Tradition und wurde später von dieser auf die Strömungen des Islam übertragen.⁹

⁶ Ebd.

⁷ Cigdem, Ahmet: Religiöse Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, in: Bielefeldt, Heiner . (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998, S. 95

⁸ Vgl. Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich: Neuere Entwicklungen in Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftliche Debatten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 42-43, 2002. Unter: <http://www.bpb.de/apuz/26663/neuere-entwicklungen-im-verhaeltnis-von-politik-und-religion-im-spiegel-politikwissenschaftlicher-debatten?p=all> 22.02.2013

⁹ Schimidinger, Thomas: Die Begrifflichkeiten, in: Schimidinger, Thomas/ Larise, Dunja (Hg.): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Deuticke. Wien 2008, S. 25

Der Begriff tritt erstmals in einer Schriftenreihe mit dem Titel „*The Fundamentals – A Testimonium to the Truth* (Ein Zeugnis der Wahrheit)“ auf, welche zwischen 1909 bis 1915 in den USA erschien. Dieser Titel gab einer Bewegung den Namen, die schon im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die christlich-konservativ-evangelischen Gruppen in den USA zusammenbrachte. Hier vertraten die Fundamentalisten eine Gegenbewegung zu der liberalen Theologie bzw. zur Interpretation der biblischen Texte aus einer historisch-kritischen Perspektive, welche in Zusammenhang mit der modernen Wissenschaft entstanden ist und insbesondere mit dem Protestantismus einging.¹⁰ Diese ursprüngliche, fundamentalistische Bewegung wurde vor allem durch vier „*Fundamentals*“ charakterisiert¹¹: 1. Die wörtlich-buchstäbliche Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift; 2. Die Ablehnung aller Theologie, Religion und Wissenschaft, soweit sie den Bibeltexten widersprechen; 3. Die Überzeugung, dass niemand, der von Bibeltexten abweicht und solchen „Fundamentalismus“ nicht teilt, ein „wahrer“ Christ sein könne, auch wenn er selbst diesen Anspruch überzeugt erhebt; 4. Die Bereitschaft, die moderne Trennung von Kirche und Staat zugunsten einer direkten Verfügung über die politische Macht durch eigene Auslegung der Religion aufzuheben.

Der protestantische Fundamentalismus hat sich in den 60er Jahren in den Vereinigten Staaten neu organisiert.¹² Die liberalen Entscheidungen des obersten Gerichtshofes in sozial-moralischen und religiösen Fragen (wie Abtreibung und der Bibellektüre in öffentlichen Schulen) sowie der Erfolg der Bürgerrechtsbewegung der afroamerikanischen Bevölkerung gegen das Apartheidsystem in den Südstaaten führten zu einer starken Politisierung der Fundamentalisten. Die Ausweitung der Propagandamöglichkeiten durch das Kabelfernsehen, die zunehmende Einwanderung der Nicht-Protestanten aus Lateinamerika und asiatischen Ländern sowie der Kulturwandel der 1960er Jahre (mit Hippies, Drogen, sexueller Revolution und

¹⁰ Küenzlen, Gottfried: Religiöse Fundamentalismus- Aufstand gegen die Moderne?, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main 1996, S. 54-55

¹¹ Vgl. Meyer, Thomas: Politisierte Religion in der Moderne, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998. S. 54-55; Küenzlen 1996, S. 55

¹² Riesebrodt, Martin: Was ist „religiöse Fundamentalismus?“, in: Six, Clemens et. al. (Hg.): Religiöse Fundamentalismus vom Kolonialismus zur Globalisierung. Studien Verlag. Wien 2004, S. 16-17

Studentenbewegungen), dienten zur Mobilisierung des protestantischen Fundamentalismus. Gegen Ende der 1970er Jahre kam es zwischen diesen protestantischen Fundamentalisten zur Koalition mit anderen kulturellen Kräften, infolgedessen 1979 ein politisch-aktives Bündnis unter dem Namen „*Moral Majority*“ gegründet wurde.

Parallel zur Wiederbelebung bzw. Politisierung des protestantischen Fundamentalismus fanden auch in islamischen Ländern religiös-politisch-aktivistische Bewegungen statt: Die durch den Ayatollah Khomeini geführte islamische Revolution in Iran; der „Freiheitskampf“ der islamischen Mudschaheddin in Afghanistan; die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat durch militante Islamisten gelten als die Wichtigsten. Auch innerhalb anderer Religionen (der Hindu-Fundamentalismus in Indien, der jüdische Fundamentalismus in Israel, der buddhistische Fundamentalismus in Sri Lanka, der konfuzianische Fundamentalismus in Südasien) entwickelten sich politisch-religiöse, fundamentalistische Bewegungen.

Mit der Zunahme der religiös-politisch-aktivistischen Bewegungen wird der Begriff des Fundamentalismus „zu einem politischen Schlagwort entwickelt“, welches immer wieder „zur Deligitimierung und Stigmatisierung religiöser Gruppen und Bewegungen eingesetzt wird“. ¹³ Der Fundamentalismus-Begriff wird besonders seit "9/11" zur Diskriminierung von Muslimen missbraucht: Jede Türkin mit einem Kopftuch oder jeder Ägypter mit einem Vollbart wird sofort als Fundamentalist betrachtet. Fundamentalismus wird auch als ein Kampfbegriff benutzt, den die Regime zur Unterdrückung von Oppositionellen verwenden. ¹⁴ Zudem hat der Fundamentalismus die Nachfolge des Kommunismus als „Schreckgespenst“ in den politischen Diskurs erfolgreich angetreten. So kommt es, dass im öffentlichen Diskurs nicht nur die Fundamentalisten die „anderen“ sind, sondern der Begriff auch von negativen Konnotationen begleitet wird. ¹⁵

¹³ Ebd., S.17

¹⁴ Vgl. Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und Kampf der Kulturen. Verlag C.H. Beck. München 2000, S. 51

¹⁵ Vgl. Küenzlen 1996, S. 53

1.1.2 Religiöser Fundamentalismus als „Ausdruck gesellschaftlicher Krisen“

Martin Riesebrodt klassifiziert den religiösen Fundamentalismus als einen Typus religiöser Revitalisierungsbewegungen. Die religiösen Revitalisierungsbewegungen sind ein Ausdruck gesellschaftlicher Krisen.¹⁶ Sie äußern eine Kritik bzw. Unzufriedenheit der (oder ihrer) gesellschaftlichen Realität und glauben, dass die existierende Krise nur durch eine Rückkehr zu den Grundlagen der jeweiligen religiösen Tradition überwunden werden kann. Deshalb formulieren sie;

- eine Gesellschaftskritik,
- eine Diagnose der Ursachen der Krise,
- Rezepte zu deren Überwindung,
- den Entwurf einer künftigen gerechten Sozialordnung.

Unterschiedliche Interpretationen der Gesellschaftskrisen sowie die jeweiligen Grundlagen der religiösen Tradition lösen verschiedene Revitalisierungsbewegungen aus, die man nach der Typologie von Riesebrodt unter zwei Gruppen abhandeln kann¹⁷: Die utopischen bzw. progressiven Revitalisierungsbewegungen und die fundamentalistischen Revitalisierungsbewegungen.

Die progressiven Revitalisierungsbewegungen sehen die Authentizität der religiösen Tradition nicht in buchstabengetreuer, sondern in analoger Anwendung, indem die Grundprinzipien eine neue Konkretisierung im Kontext der veränderten Zeit erfahren.¹⁸ Die religiöse Tradition wird zur Grundlage einer sozialreformerischen oder sozialrevolutionären Utopie. Diese Revitalisierungsbewegungen stehen für die Überwindung sozialer Klassengegensätze und egalitäre, soziale Gerechtigkeitsvorstellungen, sie kennen in der Regel keine „Rassen“ und tendieren zur Gleichberechtigung der Geschlechter. Geschichte ist bereits Heilsgeschichte, aber

¹⁶ Vgl. Riesebrodt 2000, S. 52-53

¹⁷ Ebd., S. 53

¹⁸ Ebd., S. 53-54 ; Vgl. Riesebrodt 1998, S. 20

die Menschen nehmen auch einen aktiven Platz in derer Verwirklichung ein. Die katholische Befreiungstheologie Lateinamerikas mit ihren Basiskommunen, die protestantische Befreiungstheologie Südafrikas oder die „rote Schia“ des iranischen Intellektuellen „Ali Shari'ati“ sind die Beispiele dafür.

Die fundamentalistischen Revitalisierungsbewegungen sehen hingegen die Authentizität der religiösen Tradition in den Ordnungsprinzipien der Urgemeinde sowie den konkreten Taten und Geboten des Stifters verkörpert.¹⁹ Im Gegensatz zu dem progressiven Fundamentalismus geht es nicht darum diese Prinzipien auf die neuen Zeitumstände anzupassen, sondern sie direkt, wörtlich und unverändert anzuwenden. Die fundamentalistischen Revitalisierungsbewegungen idealisieren patriarchale Autorität als gottgewollte Form und betonen patriarchale Unterordnung und Verantwortung sowie strikte Durchsetzung einer patriarchalischen Sozial- und Sexualmoral. Die ideale Ordnung wird durch göttlichen Eingriff realisiert, nicht durch menschliches Handeln. Die klassischen fundamentalistischen Bewegungen innerhalb des amerikanischen Protestantismus, des Judentums oder des Islam gelten als Beispiele dieses Typus. Innerhalb der fundamentalistischen Revitalisierungsbewegungen finden sich noch zwei weitere Varianten: Legalistisch-literalistischer Fundamentalismus einerseits und charismatischer Fundamentalismus andererseits. Beide vertreten die Ansicht, dass die religiöse Authentizität in der strikten gesetzesethischen Anwendung des Buchstabens der Überlieferung liege. Der charismatische Fundamentalismus ist zusätzlich auf Personen ausgerichtet und lässt emotional-religiöse Erfahrungen zu.²⁰

Den gemeinsamen Ausgangspunkt für unterschiedliche fundamentalistische Bewegungen kann man als die „fundamentale Rückkehr zu den Quellen“ nennen.²¹ Diese Rückkehr ist aber keine „Rückkehr ins Mittelalter“, sondern „eine

¹⁹ Vgl. Riesebrodt 2000, S. 53-55

²⁰ Vgl. Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. VS Verlag. Wiesbaden 2011, S. 289

²¹ Vgl. Heubner-Münch, L. Peter: Islamismus oder Fundamentalismus? Ein Beitrag zu einem akademischen Glaubenskrieg, in: Zehetmair, Hans (Hg.): Der Islam. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2005, S. 38

zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne“.²² Es ist hier festzuhalten, dass der Fundamentalismus kein „Antimodernismus“ ist, sondern „eine Erscheinung der Moderne selbst“.²³ Der Fundamentalismus ist eine neuartige, politische Ideologie und Bewegung in der Moderne im 20. Jahrhundert, „die in spezifischen Modernisierungskrisen Auftrieb gewinnt“.²⁴

Abbildung 1: Typologie religiöser Revitalisierungsbewegungen nach Riesebrodt

utopisch	fundamentalistisch	
	legalistisch-literalistisch	charismatisch
Orientierung am „Geist“ des Stifters	Wörtlicher Rückgriff auf die Schriften des Stifters	Wörtlicher Rückgriff und authentische Gnadenerfahrung

Quelle: Gert Pickel: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. VS Verlag. Wiesbaden 2011, S. 289

Die fundamentalistischen Bewegungen bilden sich im Kontext sozialer Umstrukturierungsprozesse.²⁵ „Krisen und Ambivalenzen der Moderne nähren die fundamentalistische Versuchung zum Rückzug in ideologisch geschlossene und autoritär geführte Kollektive“.²⁶

Die Modernisierung zeigt sich nicht nur in der Rationalisierung von Wissenschaft und Technik, aber auch von Wirtschaft, Verwaltung, Recht und Politik. Der durch die hohe Rationalisierung „erweiterte Spielraum menschlicher Lebensgestaltung, bietet einerseits individuelle und gesellschaftliche Freiheitschancen, impliziert andererseits aber auch Erfahrungen von Entfremdung und Sinnverlust in einer scheinbar

²² Vgl. Riesebrodt 2000, S. 50

²³ Küenzlen 1996, S. 59

²⁴ Vgl. Meyer 1998, S. 57-58

²⁵ Vgl. Riesebrodt 1998, S. 19

²⁶ Vgl. Bielefeldt/ Heitmeyer 1998, S. 20

entzauberten Welt...“²⁷. Gegen die modernen Gestaltungsmächte sowie den Individualismus, Pluralismus, Relativismus und Historismus als auch die Autoritätsvernichtung verlieren die religiösen und kulturellen Traditionen ihre Authentizität wie auch ihre Orientierungskraft und „erscheinen mehr denn je als kontingente Möglichkeiten von Weltauslegung und Lebensgestaltung neben anderen“.²⁸ Die Öffnung der kulturellen, sozialen und politischen Systeme für alternative Deutungen, Ordnungsentwürfe, Lebensethiken und Entwicklungswege führt zu einer Ungewissheit.²⁹ So erscheinen dem „Fundamentalist“ die Neuerungen der Moderne als „Niedergang der Moral und Kultur“ und führen ihn seine „religiöse Wahrheit“, welche ihm bedroht erscheint, zu verteidigen und zu versuchen diesen Prozess umzukehren.³⁰

Neben den zentralen Krisenursachen moderner Rationalisierung existieren auch konkrete soziale Desintegrationsprobleme wie Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, Armut, ökonomische Polarisierung usw., die zu religiös-fundamentalistischen Tendenzen führen können.³¹ Außerdem darf nicht vergessen werden, dass die Moderne in verschiedenen nationalen und kulturellen Kontexten einen unterschiedlichen kultur- und gesellschaftsprägenden Verlauf einnimmt.³² Dementsprechend unterscheiden sich die fundamentalistischen Bewegungen von einander in Abhängigkeit davon, wie ihre jeweilige Hauptkultur und Herkunftsreligion von den modernen Gestaltungsmächten geprägt worden ist.

So wirken die „Pathologien der Moderne“ bei der Entstehung der fundamentalistischen Bewegungen mit.³³ „Die Wahrnehmung der Außenwelt ist hingegen zwangsläufig negativ. Sofern der Wunsch nach Veränderung dieser Welt frustriert wird, reproduzieren sich Ressentiment und Ausschließung ...“.³⁴ Wer sich

²⁷ Vgl. Bielefeldt/ Heitmeyer 1998, S. 20

²⁸ Ebd., S. 18-19

²⁹ Meyer 1998, S. 52

³⁰ Küenzlen 1996, S. 56

³¹ Vgl. Bielefeldt/ Heitmeyer 1998, S. 21

³² Vgl. Küenzlen 1996, S. 59

³³ Vgl. Cigdem 1998, S. 97

³⁴ Ebd.

nicht an die veränderte Verhältnisse der Moderne anpassen will oder kann, ist gezwungen seine eigene Wahrheit zu verteidigen. In diesem Zusammenhang können wir den Fundamentalismus vor allem als eine Reaktion auf die „Risiken der Moderne“ begreifen.³⁵ Dieser Widerstand begleitet den Versuch, welcher die „wahrgenommene, dramatische Krise durch eine 'exakte' Rückkehr zu den vermeintlich ewig gültigen, heiligen Prinzipien, Geboten oder Gesetzen zu überwinden“ sucht.³⁶ Hier funktioniert die Religion als ein Integrationsmittel, welches die Menschen aus unterschiedlicher sozioökonomischer Herkunft um ein gemeinsames Ideal zusammenbringt.

Infolgedessen definiert Riesebrodt die fundamentalistischen Bewegungen als ein klassenübergreifendes Kulturmilieu.³⁷ Mit dem „Kulturmilieu“ wird eine Gruppenformation gemeint, welche nicht primär auf sozioökonomische Interessen, sondern auf einem gemeinsamen nationalen, ethnischen, regionalen oder religiösen Zusammengehörigkeitsgefühl basiert. Fundamentalismus als Kulturmilieu entsteht „nicht durch spontane Interaktion von Gleichgesinnten unterschiedlicher sozialer Herkunft“, sondern es findet „durch Institutionalisierung praxisrelevanter Ideologie sowie ideologisch signifikanter Praxis statt, welche gemeinsam den klassenübergreifenden Zusammenhalt schaffen, verstärken und reproduzieren“.³⁸ Trotz der Bildung einer gemeinsamen Identität stellt die fundamentalistische Ideologie unterschiedliche Bedeutungsgehalte für ihre Träger dar, die alle ihre eigene „Krise“ in der fundamentalistischen Gesellschaftskritik und Ideologie thematisieren.

Bei dem religiösen Fundamentalismus dient die Religion also zur Bildung sozialer Identität und Solidaritätserwartungen als auch zur Definition gemeinsamer Interessen.³⁹ Die Identitätsbildung findet in Abgrenzung von anderen Gruppen statt. Dabei spielt die fundamentalistische Gesellschaftskritik eine zentrale Rolle. Der moralische Verfall als auch der religiöse Identitätsverlust der Nation bilden die durchgehenden Themas fundamentalistischer Gesellschaftskritik. Den

³⁵ Bielefeldt/ Heitmeyer 1998, S. 20

³⁶ Vgl. Riesebrodt 2004, S. 18

³⁷ Ebd., S. 21-22

³⁸ Ebd., S. 78

³⁹ Riesebrodt 2000, S. 72-92

gesellschaftlichen Verfallprozess versteht der Fundamentalist „nicht als unbeabsichtigte Nebenfolgen sozioökonomischer, politischer und kultureller Wandlungsprozesse“, sondern „als beabsichtigte Unterminierung gesellschaftlicher Strukturen und Moral, welche konkreten Gruppen und Agenten angelastet werden kann“. „Da aus Sicht des Fundamentalismus die Korruption stets durch einheimische Agenten verbreitet wird, die im Dienste des äußeren Feindes stehen, erhält die Gesellschaftskritik eine spezifisch innenpolitische Ausrichtung und thematisiert einen zentralen innergesellschaftlichen Gruppenkonflikt“. Dabei thematisiert der Fundamentalist diesen Konflikt als einen apokalyptischen Kampf zwischen den göttlichen und den satanischen Mächten, wobei dieser Prozess heilsgeschichtlich dramatisiert wird. Denn bei „dramatischen“, sozialen Wandlungsprozessen bietet der Fundamentalismus denjenigen, welche sich die veränderten Verhältnisse nicht aneignen können, ein alternatives Deutungssystem und eine alternative Lebensform, welche auch die Etablierung einer Gegenkultur ermöglicht.

Dementsprechend können wir die gemeinsamen Hauptmerkmale der fundamentalistischen Bewegungen folgendermaßen zusammenfassen⁴⁰:

1. Ein religiös begründeter Widerstand gegen modernitätsbestimmte Transformationen der religiösen und kulturellen Traditionen, Religionen bzw. gegen die erweiterte Rationalisierung kultureller Lebensbereiche.
2. Ein Rückgriff auf traditionelle Überzeugungen und die Vergangenheit
3. Ein Glaube an eine zeitlos gültige Weltordnung und eine darauf beruhende, religiös - verbindliche, fromme Lebensführung
4. Eine dualistische Weltsicht, in der die göttliche Mächte gegen die des Satans stehen.
5. Ein religiöser Weise bestimmtes Verständnis von Geschichte, wobei „der Wille des Gottes rein und unverfälscht gelebt wurde“ und die Zukunft häufig mit apokalyptischen Erwartungen besetzt ist.
6. Ein religiöser Nativismus bzw. eine Rückbesinnung und Wiederentdeckung der eigenen religiösen Wurzeln, welche als „rein, gut und gottgegeben“

⁴⁰ Küenzlen 1996, S. 56-59; Riesebrodt 2004, S. 18

angesehen werden. Dagegen gelten die „Mächte des Bösen“ als „von außen“ (auch im religiös-kulturellen Sinne) importiert.

7. Eine (oft) klassenübergreifende soziale Zusammensetzung.

1.2 Politischer Islam

Den politischen Islam verwenden zahlreiche Autoren als Synonym für den islamischen Fundamentalismus oder Islamismus, ohne dem Leser zu erklären was sie darunter genau verstehen.⁴¹ Es ist somit die Frage zu klären, wie sich der politische Islam zu anderen Begriffen ins Verhältnis setzt oder abgrenzt. In seinem Buch „Handbuch des politischen Islams“, definiert Thomas Schiminder den politischen Islam als:

„ein(en) Sammelbegriff für alle Bewegungen und Gruppierungen, die den Islam nicht als reine Religion verstehen, sondern einen politischen Konzept des Islam verfolgen, den Islam also als Richtschnur politischen Handelns verstehen und wie auch immer geartete Islamisierung von Gesellschaft und Politik anstreben“.⁴²

Ich werde diese Definition des politischen Islam in meiner Arbeit übernehmen und werde hingegen den Islamismus als einen allgemeinen Begriff verwenden, um die Bezeichnung aller soziopolitischen Auffassungen, die ein durch die islamische Motive geprägtes Gesellschafts- und Staatsmodell anstreben, zu erfassen.

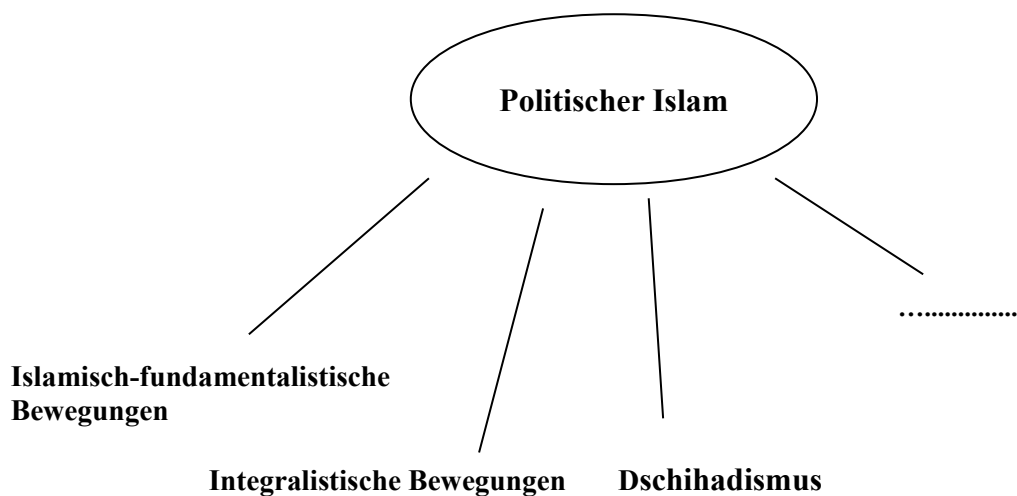
Innerhalb des politischen Islam finden sich verschiedene Strömungen, die sich voneinander vor allem durch ihre politischen Zwecke als auch durch Handlungsorientierungen unterschieden, z.B. als *fundamentalistisch* werden nur die Bewegungen bezeichnet, die sich durch eine besonders rückwärtsgewandte, an einer wörtlichen Auslegung des Korans und der Sunna orientierten Variante des politischen

⁴¹ Riedel, Sabine: Der Islam als Faktor in der internationalen Politik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 37. 2003. Unter: <http://www.bpb.de/apuz/27425/der-islam-als-faktor-in-der-internationalen-politik?p=1> 21.02.2013

⁴² Vgl. Schimidinger 2008, S.31-32

Islam auszeichnen.⁴³ Die Strömungen, die nicht nur eine durch die Islamisierung bestehende politische und gesellschaftliche Ordnungen anstreben, sondern auch einen Bruch mit dem überkonfessionellen Staat sowie eine alle Lebensbereiche umfassende integralistische Ordnung verfolgen, werden als *integralistisch* bezeichnet. Die Bewegungen, die einem globalen „Dschihad“ gegen „Kreuzzügler und Juden“ unterstützen werden als *dschihadistisch* bezeichnet.

Abbildung 2: Politischer Islam



Quelle: Eigene Zusammenstellung nach Schiminder, S. 24-32

Die verwendeten Begriffe werden ebenfalls nach Regionen unterschieden. Während im frankophonen Maghreb der Begriff „*integralism*“ (Integralismus) dominierend ist, wird im anglophonen Ägypten der Begriff „*fundamentalism*“ vorgezogen.⁴⁴ Im arabischen Raum werden die Gruppen, die den Islam als politisches System sehen und als solches etablieren wollen, als „*haraka islamiya*“ (islamische Bewegung)

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Edb., S.28

bezeichnet.⁴⁵ Der Begriff „*usuliyun*“ (Fundamentalisten) wird hingegen immer noch selten verwendet.

1.2.1 Wurzeln des politischen Islam

„Seit jener Begegnung mit dem „Westen“ ist das Gefüge der 'islamischen Welt' auf allen Ebenen, also der politischen, der ökonomischen und auch der kulturellen Ebene, zutiefest erschüttert; die Muslime befinden sich seither in einer tiefen doppelten Krise, einer Struktur- und einer Identitätskrise“⁴⁶

Bassam Tibi

Der ideologische Ursprung des politischen Islam liegt in der europäischen Kolonisierung der islamischen Welt und der daraus entstandenen inner-islamischen Reformbestrebungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Als Reaktion auf die zunehmende Abhängigkeit der islamischen Staaten vom Westen traten innerhalb des Islam die ersten Reformgedanken auf, die hauptsächlich von Jamal ad-Din al-Afghani (1837 – 1897) und seinem Schüler Muhammad Abduh (1849 – 1905) geprägt worden sind. Diese sahen die Wiederbelebung des Islam als den einzigen Weg aus der Krise.

Das zentrale Leitthema aller islamischen Reformströmungen dieser Zeit konzentrierte sich vor allem auf die Frage, weshalb die Muslime im Vergleich zum Westen so schwach und rückständig sind.⁴⁷ Durch ein Abweichen vom wahren Islam ist diese Misere hervorgerufen worden, lautete die Antwort. Agitator gegen den europäischen Kolonialismus und der geistige Vater des Panislamismus *Jamal ud-Din al-Afgani* sah die islamische Identität gefährdet und warnte die islamische Gesellschaft vor der

⁴⁵ Ebd., S. 24-25

⁴⁶ Tibi, Bassam: Die fundamentalistische Herausforderung, Verlag C.H.Beck. München 1992. S. 38

⁴⁷ Vgl. Kogelmann, Franz: Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung. Unter: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36345/salafiya-bewegung>. 22.02.2013

Imitation westlicher bzw. areligiöser Lebensweise. Obwohl er der Überzeugung war, dass die islamische Welt, um mit dem Okzident gleichziehen zu können, den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt des Westens nicht ablehnen dürfe, vertrat al-Afgani eine islamische Vernunft, die er im wesentlichen in der Rückbesinnung zu vermeintlichen oder realen „alten“ Werten realisierbar sah.⁴⁸ Zentral ist in seinem Denken der Entwurf des Islam als eine soziopolitische Ideologie, die von ihren rein religiösen Konnotationen befreit wird und die ganze muslimische Welt gegen den Imperialismus eint.⁴⁹

Afghanis Ideen wurden von seinem Schüler *Muhammad Abduh* weiter getragen und entwickelt. Abduh schrieb zahlreicher Bücher und Abhandlungen, in denen er die Rückkehr zu den unverfälschten Werten der „frommen Ahnen“ („*salaf*“) forderte, die die muslimische Urgemeinschaft in Medina aufgebaut haben.⁵⁰ Abduh zufolge war der einzige Weg um die Muslime zu stärken die Befreiung des Islam aus dem Griff von *Ulema* (die Religionsgelehrten) und ihrer traditionalistischen Deutung der Scharia. Er vertrat eine Re -interpretation der traditionellen islamischen Ideale, die auf islamischen und europäischen Wertesystemen und -vorstellungen beruhen.⁵¹ Al-Afgani und Abduh gründeten gemeinsam die Salafiyya-Bewegung, die eine Rückbesinnung auf den wahren, unverfälschten Islam forderte. Die Salafiyye-Bewegung inspirierte auch Hasan-al Banna (1906-1949), der 1928 in Ägypten die Gemeinschaft der Muslimbrüder gründete, die als eine der einflussreichsten islamisch-fundamentalistischen Bewegung im Nahen-Osten gilt und deren Ziel in der Rückkehr zum ursprünglichen Islam und der Errichtung einer islamischen Ordnung besteht.

⁴⁸ Vgl. Kamleitner, Thomas: Politischer Islam. Zur Ideologie des Dschihadismus. Diplomarbeit Universität Wien. Mai 2010, S. 38

⁴⁹ Vgl. Aslan, Reza: Kein Gott Außer Gott. Der Glaube der Muslime von Mohammed bis zur Gegenwart. C.H.Beck Verlag. München 2006, S. 252

⁵⁰ Ebd., S. 254

⁵¹ Heubner-Münch 2005, S.44

1.2.2 Ideologeme des politischen Islam

Innerhalb des politischen Islam treffen sich die verschiedenen Bewegungen in einer strikten Ablehnung bzw. Feindlichkeit gegenüber bestimmten politischen oder kulturellen Konzepten zusammen.⁵² Dabei liegt vor allem das Ressentiment gegen den Westen bzw. das „westliche“ an der Spitze.

Bassam Tibi stellt fest, dass die defensive-kulturelle Herausforderung auf die Globalisierung der europäischen Moderne, die vor allem als ein kulturelles Herrschaftsprojekt verstanden wird, den Hintergrund des islamischen Fundamentalismus bildet.⁵³ Die europäische Moderne hat also zwei Aspekte: Technologische Modernität und kulturelle Moderne. Der Widerstand des politischen Islam richtet sich nicht gegen die moderne Technologie und Wissenschaft des Westens, sondern gegen die Übernahme der kulturellen Moderne, – das heißt „jene Moderne, die neben ihren technischen Errungenschaften auch und gerade den kulturellen Pluralismus gebracht hat, verstanden als die Freiheit des Andersdenkenden und begründet in einer rationalen, weltanschaulichen Überzeugungen übergreifenden Sicht der Welt, die jeden Mensch als ein freies Subjekt anerkennt“.⁵⁴ In diesem Zusammenhang bestimmt Bruce Lawrence die fundamentalistischen Bewegungen innerhalb des politischen Islam als „sozio-religiöse Bewegungen in der modernen Welt, die die instrumentellen Vorteile der Modernität, nicht aber ihre neue Wertorientierung annehmen wollen“.⁵⁵

Der „Anti-Westernismus“ des politischen Islam richtet sich gegen die europäische Kolonisierung in der muslimischen Welt an. In diesem Kontext wird der von außen ausgelöste Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse als Bedrohung durch fremde Mächte verstanden.⁵⁶ Diejenigen, die sich um ihre Identität bedroht fühlen, sehen die

⁵² Larise, Dunja/ Schimidinger, Thomas: Ideologeme des politischen Islam, in: Larise, Dunja/ Schimidinger, Thomas (Hg.): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Wien 2008, S. 33

⁵³ Vgl. Tibi 1992, S. 45

⁵⁴ Ebd., S. 40

⁵⁵ Vgl. Lawrence, Bruce: Defenders of God. Fundamentalist Revolt against the Modern Age, San Francisco 1989, S. 2

⁵⁶ Vgl. Tibi 1992, S. 52-53

Wiederbelebung des Islam bzw. die Rückkehr zu der religiösen Tradition als das richtige Heilmittel gegen die existierende Krise. „Aus der Ablehnung des mit dem Westen identifizierten Modernismus wie auch bestehenden Verhältnissen im jeweiligen Land (heraus)“, versuchen die Islamisten den politischen Islam als „Lösungsrahmen für *alle* gesellschaftlichen Probleme anzubieten, als umfassende Alternative, die denjenigen, die sich ihr verschreiben, Hoffnung und Sinn vermittelt.“⁵⁷

Überdies richten sich die Islamisten nicht nur gegen die politische und kulturelle Vormacht des Westens, sondern auch gegen die "verwestlichten" Muslime.⁵⁸ Dabei werden religiöse Symbolen sowie Traditionsbestände ideologisiert und politisiert.

Die „islamische Alternative“, die den politischen Islam anbietet, geht davon aus, dass Religion und Politik untrennbar sind.⁵⁹ Der Islam ist mehr als ein Glaubenssystem, er ist sowohl ein kulturelles System als auch eine politische Ordnung. Demzufolge ist der Islam nicht nur eine Religion, sondern ein „*din wa daula*“ bzw. „eine Entsprechung von Sakralem und Politischem“ und stellt eine Art der Lebensführung (*dunya wa din*) dar.⁶⁰ Jede politische Ordnung, die auf der partizipativen Konstruktion gesellschaftlicher Macht beruht und dadurch legitimiert ist, wird deshalb verweigert und das wortwörtliche Wort Gottes als die einzige Quelle der Legitimität der sozialen Ordnung und die einzige Instanz einer konstitutiven Macht akzeptiert.⁶¹ Selbst die reformistischen Strömungen innerhalb der politischen Islam führen auf das Prinzip der „göttlichen Offenbarung“ zurück.

⁵⁷ Büttner, Friedemann: Islamischer Fundamentalismus: Politisierter Traditionalismus oder revolutionärer Messianismus?, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998, S. 202

⁵⁸ Dietrich, Jung: Religion und Politik in der islamischen Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 42-43, 2002. Unter: <http://www.bpb.de/apuz/26670/religion-und-politik-in-der-islamischen-welt?p=3> 25.02.2013

⁵⁹ Büttner 1998, S. 202-203

⁶⁰ Vgl. Tibi 1992, S. 46; Ayubi, Nazih: Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt Herder. Wien 2002, S. 80

⁶¹ Larise/ Schimidinger 2008, S. 33-34

Der Auffassung „Islam ist die Lösung“ liegt ein Islamverständnis zugrunde, in dem der Staat, die gesamtgesellschaftliche Ordnung als auch das Rechtssystem vollkommen durch die Religion geprägt und bestimmt wird. Der Islam;

- *als Religion* setzt die Bedingungen für eine sinnhafte Existenz des Einzelnen und der Gemeinschaft unter Gott
- *als Rechtssystem* legt die Ordnung der sozialen und rechtlichen Beziehungen unter den Menschen fest
- *als Ideologie* dient zur politischen Mobilisierung der Gesellschaft
- *als Rahmenordnung für den Staat* bestimmt die Grundlagen für die wirtschaftliche Entwicklung und die politischen Strukturen.⁶²

Da Islam als eine allumfassende und allübergreifende Religion gilt, erscheint die Säkularisierung eine dem Islam fremde und mit ihm unvereinbare Idee.⁶³ Säkularismus bzw. säkularer Staat wird entweder als „ein spezifisch christliches Modell, das für Islam irrelevant ist“ verstanden, oder „in die Nähe von politischem Atheismus gerückt“ und damit verworfen.⁶⁴ Des Weiteren bildet die Ablehnung der Säkularisierung den Ausdruck des kolonialistischen Traumas: „... dieser Säkularismus sei von Kolonisten und Zionisten absichtsvoll in die islamische Welt eingeschleust worden, um den Muslimen ihre Religion und damit ihre Kraft zum Widerstand zu nehmen“.⁶⁵

In einem solchen Staatsverständnis wird nicht nur der Säkularismus ausgeschlossen, sondern auch die Prinzipien von Individualität, Pluralismus als auch die Menschenrechte abgelehnt.

⁶² Vgl. Büttner 1998, S. 202

⁶³ Vgl. Ayubi 2002, S. 80

⁶⁴ Vgl. Bielefeldt, Heiner: Zwischen laizistischen Kulturkampf und religiösen Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998, S. 481

⁶⁵ Vgl. Wieland, R.: Zeitgenössischer ägyptischer Stimmen zur Säkularisierungsproblematik, in: Die Welt des Islams XXII, 1982, S.121-122

2. Historische Rolle des Islam in der Türkei

2.1 Islam und Islamismus im späten Osmanischen Reich

Das Osmanische Reich herrschte über eine Vielzahl von Völkern.⁶⁶ Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gemeinschaften bzw. religiösen Gruppen war beschränkt. Einzelne Gemeinschaften lebten am Land in eigenen Dörfern und in der Stadt in eigenen Vierteln, die voneinander oft durch Mauern getrennt waren. Ihr Kontakt fand hauptsächlich am Basar⁶⁷ statt. Eugen Wirth stellt die osmanische Stadt folgendermaßen dar:

„Nicht die Hierarchie einer sozialen Pyramide, das Über- und Untereinander einer sozialen Schichtung sind für die Sozialstruktur der orientalischen Stadt charakteristisch, sondern das gleichberechtigte bzw. gleich unberechtigte Neben- und Gegeneinander von auch räumlich getrennten Nationen, Religionen, Konfessionen, Zünften, Branchen und Sippen.“⁶⁸

Die Bevölkerung war durch religiöse Kriterien gegliedert und der rechtliche und politische Status der Untertanen (*Reaya*) war durch die Zugehörigkeit zu einer der großen Glaubenslehren oder Konfessionen bestimmt (*millet*-System).⁶⁹ Muslim zu sein war eine Voraussetzung, um an den politischen Angelegenheiten des Reiches (wie z.B. Verwaltungs- oder Militärmacht) teilnehmen zu dürfen. Die Nichtmuslime waren in ihrer Konfessionsausübung frei und durften Handel betreiben, aber sie gehörten nicht zu der politischen Gemeinschaft des Reiches und sie durften keine offiziellen Entscheidungen treffen. Dieser politisch-rechtliche Unterschied zwischen Muslimen und Nichtmuslimen bedeutete aber nicht, dass die Muslimen eine einheitliche

⁶⁶ Vgl. Seufert, Günter: Politischer Islam in der Türkei. Franz Steiner Verlag. Stuttgart 1997, S. 93

⁶⁷ Basar war der zentrale Punkt und das Wirtschaftszentrum einer osmanischen Stadt.

⁶⁸ Wirth, Eugen: Die soziale Stellung und Gliederung der Stadt im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts. Mayer 1966, S. 413

⁶⁹ Das gilt für die Zeit vor dem Einsetzen der europäischen Reformen. 1876 erfolgte die rechtliche Gestaltung von Muslimen und Nichtmuslimen. Vgl. Seufert 1997, S. 94

politische Gemeinschaft bildeten.⁷⁰ Neben Schiiten, dessen politische Loyalität für die Sunniten immer infrage gestellt wurde, existierten auch verschiedene Sekten, Bruderschaften und Orden, die als subversiv angesehen wurden. Diese waren nicht in der politischen Gemeinschaft integriert, sie wurden vielmehr unterdrückt.

Das Osmanische Reich wird oft durch viele Autoren verschiedener Disziplinen und politischer Richtungen mittels ihrer Unabhängigkeit von den verschiedensten gesellschaftlichen Elementen beschrieben.⁷¹ Ihrer Meinung nach war das Reich weder der Vertreter einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, noch versuchte es eine „Verkörperung des islamischen Glaubens der Mehrheit seiner Bevölkerung zu stilisieren“.⁷² Seine Unabhängigkeit von den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen erlangte das Reich durch die herrschende Bürokraten- und Militärkaste, welche die unterschiedlichen Gemeinschaften des Reiches (*Millet*) gegenseitig neutralisierten und die geschaffene Balance aufrechterhielten. Um die Unterschiedlichkeit seiner Bevölkerung zu bewahren, verzichtete das Reich auf offizielle Islamisierungsmaßnahmen im Gebiet des Balkans und versuchte das Gemeinschaftsmosaik in der Hauptstadt Istanbul zu erhalten.⁷³

Die Unabhängigkeit des Reiches von den gesellschaftlichen Gruppen galt jedoch mit einer Einschränkung: Der Sultan-Kalif⁷⁴ war der Beschützer der sunnitischen Muslime, und diese bildeten durch die Scharia die privilegierte Gruppe, welche den Staat als Pendant ihrer religiösen Gemeinschaft (*Ümmet*) ansahen.⁷⁵ Für sie war der Sultan der weltliche Vertreter Gottes. Der Bestand ihres Staates war ein Mittel für die

⁷⁰ Vgl. Turan, İlter: Religion and Political Culture in Turkey, in: Tapper, Richard (Hg.): Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State. I.B. Tauris. New York 1991, S.36

⁷¹ Vgl. Seufert 1997, S. 161

⁷² Ebd.

⁷³ Edb., S. 162

⁷⁴ Die Institution Kalifat war während der Periode nach dem Tod des Propheten Mohammed 632 n. Chr. entstanden. Die osmanischen Sultane hatten den Titel des Kalifen formal im 16. Jahrhundert angenommen, nutzten ihn jedoch bis zum letzten Viertel des 18. Jahrhunderts nicht. Das Kalifat stellte einen symbolischen Wert für die Muslime der ganzen Welt dar und symbolisierte die Einheit der muslimischen Gemeinschaft.

⁷⁵ Edb., S.163; Mardin, Şerif: Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3 (Religion und Politik in der Türkei 3). İletisim. Istanbul 2008, S. 91

Erhaltung ihrer Gemeinschaft und die Erhaltung der Gemeinschaft die Voraussetzung für den Bestand des Staates. Die Kontinuität der Herrschaft des göttlichen Gesetzes bzw. die Scharia wurde durch *Ulema* (Religionsgelehrten des Islam) erhalten.⁷⁶ Angehörige von *Ulema* wurden in besonderen Zentren der religiösen Bildung (*Medrese*) ausgebildet, wo sie die Theologie und das Recht lernten. Die Absolventinnen der *Medresen* wurden mit einem der folgenden drei Posten offiziell *Ulema*: Minister für religiöse Angelegenheiten (*İmam*), Juristberater (*Mufti*) oder Richter (*Kadı*). Der letzte war der Wichtigste, da er zur Erhaltung der Ordnung diente. Der *Mufti* war hingegen für die Interpretation der Scharia verantwortlich. Diese Funktion diente vor allem zur Wahrung des Zusammenhangs von Religion und Staat. *Seyhülislam*, der oberste *Mufti*, war die höchste religiöse Autorität. Er hatte insbesondere darauf zu achten, dass politische Entscheidungen mit den islamischen Gesetzen der Scharia übereinstimmten. Seine offiziellen Aussagen handelten nicht nur von der Religionspolitik, sondern auch von staatlichen Angelegenheiten wie Kriegsdeklarationen, Beziehungen mit nicht muslimischen Staaten, Besteuerung oder Einführung von Innovationen. Die religiösen Führer bzw. *Ulema* erfüllten im Osmanischen Reich eine doppelte Funktion: Einerseits die Legitimation des gesellschaftlichen Widerstands und andererseits die Rechtfertigung für die politische Legitimität der staatlichen Eliten:

*„On the one hand, the ulema legitimized Ottoman rule, and religious institutions mediated between the distinct spheres of state power and everyday life; on the other, religious structures also built a buffer against central state administration, with the ulema playing an essential role in the justification of popular unrest.“*⁷⁷

⁷⁶ Berkes, Niyazi: The Development of Secularism in Turkey. McGill University Press. Montreal 1964, S. 15

⁷⁷ Jung, Dietrich: Secularism in Turkish Politics, in: Intellectual Discourse. Vol.14/ 2. 2006, S. 139

2.1.1 Islamische Bewegungen

Im Osmanischen Reich fanden die ersten islamischen Bewegungen im 17. Jahrhundert in Indien statt.⁷⁸ Ahmet es-Sirhindi (1563-1624) sah den Sufismus⁷⁹ als ein Mittel, um den Hinduismus zu verbreiten, an und führte eine Bewegung für die Reform des Sufismus und spiritueller Erneuerung ein. Nach Sirhindi bestand der richtige Sufismus darin den Islam in sich selbst zu entdecken und deshalb sollte die Einheit des Gottes und seine schöpferische Kraft niemals übersehen und vergessen werden.⁸⁰ Seine Bewegung nahm aus der muslimischen Tradition Kraft, nach welcher der Gott jedes Jahrhundert einen Menschen zu ihrer Gemeinschaft schickt, um ihre Religion zu erneuern. Die Ideen von Sirhindi wurden später von einer Ordensgruppe mit dem Namen „*Müceddidi Nakşibendi*“ (erneuernde *Nakşibendi* ⁸¹) übernommen. Diese Bewegung wurde im 19. Jahrhundert in Halep, Istanbul, und besonders in der heutigen Osttürkei weitgehend verbreitet. Die erste Erhebung gegen die *Tanzimat*⁸² (1859) in Istanbul sowie die antiimperialistische Bewegungen in Kaukasien gegen Russland wurden durch die Scheiche dieses *Nakşibendi*-Ordens organisiert. Auf diese Weise führte der *Nakşibendi*-Orden einen muslimisch-politischen Aktivismus. Eine ähnliche Bewegung entwickelte sich auch in Arabien, aber diese wurde durch das Osmanische Reich schnell niedergeschlagen.

Als ideologisches Verhalten gewann der Islamismus im Osmanischen Reich erst am Ende des 19. Jahrhunderts an Bedeutung, er wurde ab 1908 stärker und verlor mit dem Ende des ersten Weltkrieges seine Gültigkeit.⁸³ Die oben genannten zwei Strömungen aus Indien und Arabien lösten bei den Intellektuellen eine Suche nach einer

⁷⁸ Mardin 2008, S. 10-13

⁷⁹ Sufismus ist eine asketisch-mystische Frömmigkeit praktizierende Richtung des Islam, die erstmals Mitte des 8. Jahrhunderts erschien.

⁸⁰ Vgl. Mardin, Şerif: The Nakşibendi Order in Turkish History, in: Tapper, Richard (Hg.): Islam in Modern Turkey. Religion Politics an Literature in a Secular State. I.B. Tauris. New York 1991, S. 125

⁸¹ Nakşibendi Orden ist eine der einflussreichsten Orden der Türkei, dem heute Fethullah Gülen vorsteht. Siehe für die detaillierte Geschichte Nakşibendis: Ebd.

⁸² *Tanzimat* ist die Periode der tiefgreifenden Reformen im Osmanischen Reich zwischen 1839 und 1876.

⁸³ Mardin 2008, S. 23-24

Erneuerung des Islam aus. Nach der Inkraftsetzung der Osmanischen Verfassung (*Kanun-i Esasi*) 1908 und der darauf folgenden Pressefreiheit erschienen neue islamische Zeitschriften, die einen erneuerten Islam stützten, welcher nicht gegen Philosophie und positive Wissenschaften gerichtet war. Ihrer Meinung nach schlagt der Islam ein fortschrittlich-progressives Gesellschaftsmodell vor.⁸⁴ Die Intellektuellen dieser Bewegung sahen die Islamisierung der Gesellschaft als eine Lösung gegen den Niedergang des Osmanischen Reiches an und verteidigten daher eine umgehende Reform des Bildungssystems sowie die Stärkung der islamischen Staaten gegen Europa. Nach der Definition von Mehmed Said Halim bedeutete diese Islamisierung „den Islam als eine soziale Religion zu akzeptieren, die das Geistliche und das Weltliche umfasst, und der Glaubens-, Moral- und Politiksysteme des Korans entsprechend zeitliche und gesellschaftliche Bedürfnisse zu verstehen und sich an diese anzupassen“.⁸⁵ Die osmanischen Islamisten hatten auch eine politische Theorie, welche Ideen wie etwa die sozialpolitische Seite des Islam, die Bruderschaft aller Muslimen und die Priorität der Scharia umfasste.

Der Soziologe Niyazi Berkes fasst den Islamismus im Osmanischen Reich in drei Gruppen zusammen. Die erste bestand aus einer kleinen und kurzfristigen Gruppe mit dem Namen *Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye* (islamische Gesellschaft von lernenden Menschen), die die Zeitschrift *Beyan al-Hak* publizierte.⁸⁶ Einer ihrer Führer, Mustafa Sabri, war der damalige *Seyhülislam*. Die Gruppe vertrat die Idee, dass der Islam kein Hindernis zum Fortschritt und Reformen bilde. Die zweite Gruppe war die Mohammedan Union. Ein Mitglied dieser Gruppe, Said Nursi (1867-1960), wurde später der Gründer des politisch-religiösen Ordens *Nurcu* (Anhänger des Lichts). Mohammedan Union unterstützte den islamischen Staat und die Scharia mit folgender These: In Demokratien ist es notwendig den Willen der Menschen zu folgen. Die Majorität des Staates ist Muslim, deshalb soll das Gesetz des Staates die Scharia sein. Die dritte und einflussreichste Gruppe war die „islamische Schule“, die sich um die

⁸⁴ Vgl. Tunaya, Tarık Zafer: *İslamcılık Cereyanı 1* (Islamische Strömung 1). Cumhuriyet. Istanbul 1998, S. 28-32

⁸⁵ Ebd., S. 25

⁸⁶ Vgl. Berkes 1964, S. 340-343

Zeitschrift *Sirat-ı Müstakim* gruppierte. Eine außergewöhnliche Gestalt dieser Schule war der Dichter Mehmet Akif Ersoy, der Verfasser der türkischen Nationalhymne. Ersoy beschäftigte sich mit den Problemen der islamischen Welt und dem fortschrittlichen Geist des Islam. Er nahm Japan als Beispiel: Ein Staat, der die Wissenschaft und die Technik des Westens übernahm aber, die oberflächlichen Imitationen ablehnte und seine eigene Kultur behielt. Ersoy schrieb 1909 in *Sirat-ı Müstakim*:

„Diejenigen, die eine Veränderung einführen wollen, müssen wissen, dass es in Dingen, welche sich zur Nachahmung eignen, es eine soziale Affinität zwischen der zu imitierten Gesellschaft und ihren Nachahmer geben muss. Es gibt keine soziale Affinität zwischen unserer Gesellschaft und dessen, was wir imitieren wollen. Das ist aber in Bezug auf die Technik nicht der Fall, da diese Dinge durch Imitation übertragen werden.“⁸⁷

Der Soziologe und Politikwissenschaftler Şerif Mardin stellt fest, dass der Islamismus im Osmanischen Reich hauptsächlich aus zwei Achsen bestand, die einander ständig beeinflussten.⁸⁸ Die eine stellt sich als eine Weltansicht sowie ein Lebensführer dar und umfasst die Ideen von Gebildeten und Intellektuellen. Die andere Achse definiert sich aus der Suche einer Volksschicht nach einer islamischen Ordnung (*İslami Nizam*).⁸⁹ Sie wird weder durch definitive Zeichen ausgedrückt noch theoretisch dargestellt. Diese neue Schicht, welche nach dem *Tanzimat* vom Land in größere Städte auswanderte, versuchte ihre Position zu etablieren. Die unteren Schichten der großen Städte gehörten auch zu dieser neuen demographischen Formation. Beide suchten die Lösung ihrer Probleme im Islam. In diesem Zusammenhang können die religiösen Erweckungsbewegungen dieser zweiten Achse des 19. Jahrhunderts;

- als eine Reaktion des muslimischen Volkes auf die ökonomischen, kulturellen sowie politischen Änderungen der klassischen islamischen Gesellschaft,
- als eine regionale Bemühung sich an die veränderten Bedingungen anzupassen, beschrieben werden.⁹⁰

⁸⁷ Ebd., S.360

⁸⁸ Vgl. Mardin 2008, S. 9

⁸⁹ Ebd., S.18-19

⁹⁰ Vgl. Karpat, Kemal: Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Fate, and Community in

„Wo der Staat verschwand, versuchten die Muslime die Gesellschaft zu reformieren und wo der Staat überlebte, versuchte die Elite den Staat zu reformieren.“⁹¹ Dieses Streben brachte verschiedene Konsequenzen. Einerseits erschien der Staat als ein Mittel, um die islamische Kultur und Identität zu bewahren, andererseits wurde er ein Instrument, des durch die sozialen und bürokratischen Eliten verwendet wurde, um ihre Herrschaft aufrechtzuerhalten.⁹²

2.1.2 Islamismus und Sultan Abdülhamid II

Im Kontext des 19. Jahrhunderts bedeutete der Islam nicht mehr nur sich selbst dem Gott zu widmen, sondern diente auf nationalen und internationalen Ebenen als ideologisches Mittel sowie eine Identitätsdeterminante.⁹³ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das Osmanische Reich durch die wachsende Forderung nach einem politisch-muslimischen Zentrum das religiöse Zentrum der islamische Welt geworden.⁹⁴ Die Entwicklung von der Idee des Nationalstaates bei den osmanischen Muslimen stellte während des 19. Jahrhunderts ein Risiko für die Einheit des Reiches dar. Die Araber, die größte islamische Gemeinschaft des Reiches, sollten durch diese Strömung nicht beeinflusst werden. Um dieses Risiko zu verhindern, hat der damalige Sultan Abdülhamid II (1876-1909) den Islamismus als eine Staatspolitik eingeführt. Er verwendete den Islam als eine politische Strategie. Islam war nicht nur ein gemeinsamer Nenner, um die verschiedenen Völker im Reich zusammenzuhalten, sondern auch um den Imperialismus Widerstand zu leisten. Deswegen stellte sich Abdülhamid II als der religiöser Führer aller Muslime dar und versuchte durch Missionare das islamische Bewusstsein zu verstärken. In seiner Regierungszeit wurden symbolische Gebäude und neue Moscheen gebaut.⁹⁵ In neuen modernen Berufsschulen wurde der religiösen Bildung eine besondere Bedeutung beigemessen. Jedoch hat Sultan Abdülhamid II immer darauf geachtet, dass sich der Islamismus

the Late Ottoman State. Oxford University Press, New York 2001, S. 3

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., S.4

⁹³ Vgl. Mardin 2008, S. 17

⁹⁴ Vgl. Karpas 2001, S. 4

⁹⁵ Vgl. Mardin 2008, S. 92

unter seiner Kontrolle entwickelte und andere islamische Entwicklungen nicht stattfinden konnten.⁹⁶ Da die religiösen Erweckungsbewegungen auch eine Gefahr für die elitäre Politik und Sozialordnung darstellten, fürchtete der Sultan die politischen und kulturellen Konsequenzen ihrer Popularität.⁹⁷ Deshalb wurde der *Seyhülislam* in dieser Zeit stark überwacht und es wurde hinweggesehen, als viele Sufi-Orden ihre Stärke verloren. Dennoch ging der Laizismusprozess, der im Osmanischen Reich am Anfang des 18. Jahrhunderts begonnen hat, in der Zeit von Abülhamid II weiter. In seiner Regierungszeit wurde die Verwaltung des Reiches sowie das Bildungswesens weitgehend säkularisiert. Trotzdem war der Islam noch immer die Legitimationsgrundlage und galt nach Artikel 11 der damaligen Verfassung als Staatsreligion.

2.2 Die Republik: Kemalistische Reformen⁹⁸ und die Religion

In der Zeit des Osmanischen Reiches war der Islam unter dem Sultan-Kalif der ideologische Bestandteil seines Regimes. Mit der Entstehung der Republik wurde der säkulare Nationalismus als Staatsideologie akzeptiert und ging vom Konzept der *Ümmet* (Gemeinschaft der Muslime) zum Konzept der türkischen Nation über.⁹⁹ Dieser Übergang geschah durch einen neuen legitimatorischen Entwurf, den Kemalismus¹⁰⁰.

Eines der Hauptziele der kemalistischen Reformen war die Errichtung eines säkularen Staates nach einem westlichen Modell. Laizismus¹⁰¹ war die Voraussetzung, um die

⁹⁶ Ebd. S. 93; Akşin, Sina: *Türkiye'nin Yakın Tarihi* (Nahe Geschichte der Türkei). Imaj. Ankara 2001, S. 73

⁹⁷ c.a. 25 religiöse Erweckungsbewegungen mit populistische religiöse Leader ergaben entlang 19. Jahrhunderts. Vgl. Karpas 2001, S. 7

⁹⁸ Die von Mustafa Kemal Atatürk, Begründer der Republik Türkei, durchgeführte Reformen.

⁹⁹ Vgl. Seufert 1997, S. 164-165

¹⁰⁰ Der Kemalismus ist durch Mustafa Kemal Atatürk geprägte Staatsdoktrin der türkischen Republik.

¹⁰¹ „Laizismus“ wird oft als synonym von „Säkularismus“ verwendet. Aber beide Begriffe beinhalten verschiedene Bedeutungen. Während der Laizismus ein politisch-rechtlicher Grundsatz/Prinzip ist, ist der Säkularismus ein soziologisch-philosophischer Begriff. Laizismus ist nicht eine Eigenschaft

Staatsapparate vom Islam bzw. den *Ümmet* zu lösen, während die „Nation“ und „westliche Zivilisation“ die neuen Bestandteile des „idealisierten“ modernen Staates bildeten. Als ein unterentwickeltes Land musste sich die Türkei bemühen das Niveau der entwickelten Länder zu erreichen, um nicht mehr ausgebeutet zu werden. Deswegen wurde die bedingungslose Transformation in westliche Zivilisation und die Eliminierung aller Hindernisse auf diesem Weg zum Motiv der neue Ideologie.

Für Kemalisten¹⁰² war die falsche bzw. unwissende Interpretation des Islam eine der Ursachen für die Zurückgebliebenheit des Osmanischen Reiches und stellte deshalb ein Hindernis zu den geplanten Veränderungen dar. Sie verweigerten die Nutzung der Religion als Mittel zum Zweck und strebten die Zerstörung der religiösen Organisation des Osmanischen Reiches an. Im Osmanischen Reich bildete der Islam eine Legitimationsbasis zur Bewahrung des politischen Status-quo.¹⁰³ Für Kemalisten sollte sich aber die Religion gar nicht in die Politik einmischen. Der wichtigste Punkt, den Mustafa Kemal an der islamischen Geschichte kritisierte, war, dass die Religion immer als politisches Mittel genutzt worden ist.¹⁰⁴ Er betonte in seinen Reden immer wieder, dass der Islam durch die „Schauspieler der Religion“ im Dienste der Tyrannen korrumpiert wurde, um die Gedanken des Menschen zu versklaven.¹⁰⁵

Die Kemalisten lehnten auch die Funktion der Religion als „sozialer Klebstoff“ ab und strebten es an, an ihrem Platz das „nationale Bewusstsein“ und die „kollektive Identität“ zu stellen.¹⁰⁶ Im Osmanischen Reich erfüllte der Islam eine wichtige Funktion zur Schaffung sozialer Einheit. In der segmentierten Struktur des Reiches diente er dazu, um Einzelpersonen in die für sie bestimmten gesellschaftlichen

einer Gesellschaft beziehungsweise einer gesellschaftlichen Formation, er ist vielmehr die Eigenschaft des politischen Organisierens von Individuen und modernen Nationen. Vgl. Kılıç, Hakan: Laizismus auf Türkisch. Eine Gratwanderung zwischen Staat und Religion. Diplomarbeit Universität Wien. Wien 2011, S. 23

¹⁰² Kemalisten sind Anhänger und Weggefährten Mustafa Kemal Atatürks und seiner Reformen.

¹⁰³ Vgl. Eroğlu-Hammelstein, Gülten: Die Herausforderungen des Islamismus und Laizismus in der Türkei, in: Bärsch, Claus-E et. all. (Hg.): Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht. Perspektive der Religionspolitik. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg 2005, S. 186

¹⁰⁴ Vgl. Kılıç 2011, S.37

¹⁰⁵ Vgl. Berkes 1964, S. 483

¹⁰⁶ Vgl. Mardin 2008, S. 65-66

Position hineinzusozialisieren.¹⁰⁷ Der Volksislam¹⁰⁸ bedeutete für die Muslime eine moralische Stütze, Trost und Lebensart.¹⁰⁹ Kemalisten behaupteten aber, dass Islam kein starkes Integrationsmittel sei und es nicht schaffe alle Muslime um Sultan-Kalif herum zu vereinigen.¹¹⁰ Um eine nationale Identität zu entwickeln, schufen die Kemalisten in den 1930er Jahren zwei neue Theorien; die „türkische Geschichte These“¹¹¹ und die „Sonnensprachtheorie“¹¹².

2.2.1 Institutionalisierung des Laizismus

Auf dem Weg zum Laizismus wurde 1922 als erstes der Sultanat, ein Jahr vor der Proklamation der türkischen Republik, abgeschafft. Die Aufhebung des Sultanats trennte zwar die Religion und Politik, aber nicht die religiöse Eigenschaft des Staates.¹¹³ Dies geschah 1924 durch die Aufhebung des Kalifats. Jedoch wurde der zweite Artikel der Verfassung von 1924, der den Islam als Staatsreligion anerkannt hatte, erst 1928 gestrichen. Die Ursache dafür lag in der prekären politischen Situation. Auch das Amt des *Seyhülislam* wurde 1924 abgeschafft. Die Leitung der religiösen Angelegenheiten wurde an das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) übertragen, das in die staatliche Bürokratie eingebunden ist. Zusätzlich dazu wurde ein General Direktorium für religiöse Stiftungen (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*) gegründet. Auf diese Weise wurden islamische Funktionäre, religiöses Eigentum und private Stiftungen unter die Kontrolle des Staates gestellt. Die *Scharia*-Gerichte wurden ebenfalls 1924 verboten und das Rechtssystem unter der

¹⁰⁷ Vgl., Eroğlu-Hammelstein 2005, S. 186

¹⁰⁸ Der Volksislam umfasst alle Ereignisse im Leben eines türkischen Muslims, die über die orthodoxen Gebote und Pflichten, wie die Einhaltung der fünf Säulen des Islams, hinausgehen.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. Mardin 2008, S. 96

¹¹¹ Die „türkische Geschichte These“ war eine Geschichtsauffassung, die von Mustafa Kemal Atatürk in den 1930er Jahren unterstützt wurde. Sie nahm eine frühe Einwanderung türkischstämmiger Völker nach Anatolien an, wo diese die Hochkulturen der Hethiter und Sumerer geschaffen haben.

¹¹² „Sonnensprachtheorie“ wurde zur linguistischen Absicherung der „türkische Geschichte These“ geschaffen. Nach Sonnensprachtheorie gehen viele Sprachen der Welt auf das Prototürkische zurück.

¹¹³ Vgl. Kılıç 2011, S.30

Zuständigkeit des Ministeriums für Justiz vereinheitlicht. Für die Säkularisierung des Rechtssystems wurde das Schweizer Zivilgesetzbuch übernommen.

Auch *Medresen* wurden 1924 geschlossen. Im selben Jahr wurde ein neues Bildungsgesetz (*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*) erlassen, das einem einheitlichen, säkularen Erziehungssystem folgte. 1925 wurden die Klöster und *Tarikats* (Bruderschaften oder auch Orden) geschlossen. Die Gründung von Sekten- und Orden sowie die Gründung von politischen Vereinen oder Parteien, die eine bestimmte religiöse Unterstützung suchten (wie katholische oder muslimische Parteien oder islamische Vereine), wurden verboten. 1949 trat noch ein fundamentales Verbot in das Strafgesetzbuch ein, das die Bestrafung jeder Handlung gegen das in der Verfassung bestimmte Prinzip des Laizismus sowie jede Absicht, um die soziale, ökonomische, politische oder rechtliche Ordnung des Staates (auch nur teilweise) an religiöse Fundamente oder Glauben anzupassen, vorsieht.¹¹⁴ Auf diese Weise wurde jede Bezugnahme auf die Religion im politischen Handeln verhindert und alle Institutionen eliminiert, die eine muslimische Selbstorganisation und politische Partizipation ermöglicht hätten.¹¹⁵

Die Institutionalisierung des türkischen Laizismus tritt als staatliche Intervention und Hegemonie über den religiösen Institutionen und Bewegungen auf.¹¹⁶ Die Religion wurde nicht vom Staat getrennt, sondern ihm untergeordnet, damit sie nicht autonom existieren kann. Das Ziel war es, den Islam mittels des Laizismus zu kontrollieren, „um zu verhindern, dass dieser als eigenständige politische Kraft agieren kann.“¹¹⁷ In diesem Zusammenhang definiert Ilter Turan die türkische Form des Laizismus als „staatlich dominierte Säkularisation“ (*politiy dominance secularization*), das bedeutet „die Initialisierung eines offenen Regierungsangriffs auf die religiösen Grundlagen der allgemeinen Kultur“ und „die zwanghafte Einführung der säkularen Ideologie in

¹¹⁴ Berkes 1964, S.498-499

¹¹⁵ Vgl. Seufert 1997, S. 171

¹¹⁶ Vgl. Toprak, Binnaz: Die Institutionalisierung des Laizismus in der türkischen Republik, in: Blaschke, Jochen/ Van Bruinessen, Martin (Hg.): Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Thema: Islam und Politik in der Türkei. Express Edition. Berlin 1985, S.105

¹¹⁷ Vgl. Eroğlu-Hammelstein 2005, S. 185

die politische Kultur“.¹¹⁸

Viele Islamisten kritisieren, dass die kemalistischen Maßnahmen mit der Doktrin des Laizismus unvereinbar seien, da dieser keine staatliche Einmischung in die religiöse Angelegenheiten zulässt. Die kemalistischen Reformen sind für sie nichts anderes, als die legitimierte Verfolgung des Islam und sie verstoßen gegen die Religionsfreiheit. Die offizielle Religionspolitik war aber eigentlich auf die Auflösung der sozialen und politischen Funktionen der Religion und die Umwandlung des universellen in einen nationalen Islam gerichtet.¹¹⁹

Um einen nationalen Islam zu schaffen, wurde die Religion „türkisiert“.¹²⁰ Die Freitagspredigt (*Hutbe*) wurde z.B. auf Türkisch gehalten, und es wurde (wenn auch nur für einige Jahre) auf Türkisch zum Gebet gerufen. Diese „Türkisierung“ der Religion strebte eine religiöse Aufklärung der türkischen Gesellschaft an.¹²¹

Obwohl die Kontrolle des Staates über den orthodoxen Islam erfolgreich war, scheiterte diese beim Volksislam der *Tarikats* (Orden).¹²² Die *Tarikats* sprachen besonders die einfachen Gläubigen an.¹²³ Diese Orden konnten, trotz des Verbots im Rahmen der kemalistischen Reformen, im Untergrund unter der Führung von Scheichs weiter existieren, da diese Reformen nicht alle Regionen und gesellschaftliche Schichten durchdringen konnten.

¹¹⁸ Vgl. Turan 1991, S.33

¹¹⁹ Vgl. Seufert 1997, S.167

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. Berkes 1964, S.484

¹²² Vgl. Toprak 1985, S. 95

¹²³ Vgl. Brackmann, Thomas: Zwischen Kemalismus und Islamisierung: Das Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung. Germany 2008, S. 74

2.2.2 Kulturrevolution und Islam

Die institutionellen Maßnahmen der Kemalisten begleitete „eine Reihe von Reformen, die darauf abzielten, die kulturellen Symbole der osmanisch-islamischen Zivilisation zu zerstören“.¹²⁴ Dazu gehörte z.B. die Schriftreform und die neue Bekleidungsvorschrift. 1928 wurde das arabische Alphabet durch das lateinische ersetzt. 1925 wurde es verboten den „Fes“ zu tragen, welches ein religiöses und kulturelles Symbol darstellte. Stattdessen wurde der westlichen Hut übernommen, der für osmanische Muslime „die Ungläubigen“ symbolisierte. Außerdem wurde 1935 der wöchentliche Feiertag vom Freitag, der für Muslime ein Ruhetag ist, auf den Sonntag verlegt. Anstelle des Mondkalenders (*Hicri*) und des Sonnenkalenders (*Rumi*) wurde 1925 der gregorianische Kalender übernommen.

Die Kemalisten strebten mehr als eine bloße Trennung von Religion und Staat an. Die oben genannten Reformen zeigen, dass es nicht nur die institutionelle Stärke des Islams zu brechen galt, sondern auch die islamische Kultur durch die Westliche zu ersetzen und somit die symbolische Struktur der Gesellschaft zu verändern.¹²⁵ Auf diese Weise implizierte die Entstehung der Republik und die folgenden kemalistischen Reformen eine „radikale“ Fortführung der Verwestlichung, die vor allem in Form eines „Kulturkampfes“ durchgeführt wurde.¹²⁶ Diese Veränderung war für eine Bevölkerung, die zu 85% auf dem Land lebte und für die die westliche Kultur und Politik fremd war, nicht einfach anzueignen.¹²⁷

„Einen Begriff zu importieren heißt nicht gleichzeitig eine Geschichte zu importieren. Wenn der Begriff aus seinem kulturellen Geburtsort an eine andere Kultur getragen wird, wird er meistens ausgehöhlt und ist sich selber fremd. Die Kultur, die den Begriff importiert hat, knetet diesen erst und erhält am Schluss einen völlig anderen Begriff, als im Ursprung“.¹²⁸

¹²⁴ Toprak 1985, S. 97

¹²⁵ Ebd., S. 95

¹²⁶ Cigdem 1998, S. 101

¹²⁷ Toprak 1985, S. 97

¹²⁸ Kılıçbay, Mehmet Ali: Laiklik Ya Da Bu Dünyada Yaşayabilmek. (Laizismus oder in dieser Welt

Der Widerstand derjenigen, die sich nicht an die veränderten Bedingungen anpassen konnten, kam in Form eines islamischen Diskurses zum Ausdruck, „in dem die (einheimische) Zivilgesellschaft gegen den repressiven (laizistischen) Staat und die authentische, religiöse Identität gegen die aus dem Westen stammende Identität ihre Rechte einforderten“.¹²⁹ In diesem Kontext begann in der türkischen Gesellschaft eine fundamentale Debatte über die entscheidende Rolle des Islam als Identitätsdeterminante.¹³⁰ Für Kemalisten war jeder Staatsbürger der türkischen Republik unabhängig von seiner Religion oder Ethnizität „türkisch“. Aber für Millionen, die in Anatolien lebten, umfasste „türkisch zu sein“ auch den Islam, welcher noch immer die Hauptdeterminante aller Aspekte ihres Lebens war. Seit dem Anfang der Republik gab es sowohl Spannungen zwischen der privaten und öffentlichen Rolle des Islam als auch den östlichen Traditionen der Türkei:

*„The mass of Turks in Anatolia and poorer urban neighbors have gone through cycles of heightens religiosity, with Islam rising in prominence as a determinant of Turkish identity. Each time, those forces have been restrained by secular elites in Turkey's business community as well as its military and civilian bureaucracies who view themselves as the custodians of Atatürk's ideology (known as Kemalism).“*¹³¹

Die Kritiker sind sich darüber einig, dass die kemalistischen Reformen in kurzer Zeit von oben nach unten durchgeführt worden sind und kein Produkt einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung waren. Sie wurden nicht von der gesamten Gesellschaft übernommen und die Verwestlichung wurde oft als Ausbeutung bewertet. Der Versuch der Kemalisten den Islam aus dem politischen Diskurs zu entfernen, konnte in diesem Kontext nicht erfolgreich sein.¹³² Der islamische Diskurs wurde ein Mittel um die Unzufriedenheit gegenüber dem Staat auszudrücken und seine

leben), in: Cogito. Laiklik. Nr.: 1/1994. YKY. Istanbul, S. 15.

¹²⁹ Tezcan, Levent: Der Westen im türkischen Islamismus, in: Bielefeldt, Heiner (Hg). Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1998, S. 117

¹³⁰ Vgl. Baran, Zeyno: Torn Country: Turkey Between Secularism and Islamism. Hoover Institution Press. Stanford, California 2010, S. 5

¹³¹ Edb., S.6

¹³² Vgl. Ahmad, Feroz: Politics and Islam in Modern Turkey. International Journal of Middle Eastern Studies, 27/1, Januar 1991, S.3

Legitimität infrage zu stellen. Der Staat antwortete darauf mit noch strengeren Maßnahmen in Bezug auf den Islam. Diese Maßnahmen, um die Religion in die private Sphäre zu reduzieren, boten paradoxer Weise der Religion Gelegenheiten, um politische Funktionen zu übernehmen.¹³³ Der schnelle Kulturwandel war insbesondere für die Peripherie nicht verständlich. Um diesen Wandel entgegenzuwirken, entstand die Suche nach einer Ideologie, welche diesem Wandel widersprach. In diesem Zusammenhang war die Religion ein passendes System, um Widerstand zu leisten. Innerhalb der kemalistischen Reformen wurde der Islam auf zwei Wegen politisiert:

1. Islam dient als ein Mittel der politischen Opposition,
2. diejenigen, die auf den kulturellen Wandel negativ reagierten, neigten dazu, sich selbst als politische Akteure zu betrachten, welche durch Religion geleitet wurden.

In diesem Prozess nährte sich der politischer Islam durch „die Anhänger verbotener Orden und sich neu gründender Religionsgemeinschaften im Bereich des Volksislam“.¹³⁴ Dabei nutzten die politischen Eliten des Staates 1946 die religiösen Potentiale der Bevölkerung, um bei den ersten Parlamentswahlen Wählerstimmen zu bekommen.

¹³³ Vgl. Turan 1991, S. 43

¹³⁴ Vgl. Brackmann 2008, S. 78

3. Institutionalisierung des politischen Islam in der Türkei

Während der kemalistischen Reformen wurde die Religion aus dem öffentlichen Leben verbannt. Das bedeutet aber nicht, dass diese Reformen es schafften, die Religion aus dem politischen Diskurs vollständig zu eliminieren. Das Ende der Einparteiherrschaft der Republikanischen Volkspartei¹³⁵ (*Cumhuriyet Halk Partisi – CHP*) bedeutete deswegen auch das Ende der Ausgrenzung der Religion aus dem staatlichen und öffentlichen Bereich.¹³⁶ Dabei wussten die politischen Eliten bei den ersten Parlamentswahlen die religiösen Potentiale der Bevölkerung zu nutzen, welche die reaktionäre Form des Islam nährte. So wurde die Religion als politischer Faktor wieder zur Diskussion. Eine Ursache dafür lag in der vermittelnden „Funktion der Religion im Laufe des türkischen Modernisierungsprozesses für die Opposition gegen die zentralistische und laizistische Bürokratie und die Politik dieser Eliten, die damit begannen, die islamische außerparlamentarische Opposition als Stimmenpotential zu betrachten und Strategien zur Ausnutzung dieses Potential zu entwickeln“.¹³⁷ Andere Ursache bestand in der Entwicklung eines vergleichsweise liberalen politischen Systems in den 60er Jahren, welches die Gründung von Interessenorganisationen, Gewerkschaften sowie politischen Parteien begünstigte.¹³⁸

¹³⁵ Die Republikanischen Volkspartei wurde 1923 von Mustafa Kemal Atatürk gegründet und war bis 1946 die einzige politische Partei in der Türkei.

¹³⁶ Vgl. Seufert 1997, S. 267-269

¹³⁷ Sarıbay, Ali Yaşar: Die Nationale Heilspartei, in: Blaschke, Jochen/ Van Bruinessen, Martin (Hg.): Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Thema: Islam und Politik in der Türkei Express Edition. Berlin 1985, S. 255

¹³⁸ Vgl. Dufner, Ulrike: Islam ist nicht gleich Islam: Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbrüderschaft: ein Vergleich. Leske+Budrich. Opladen 1998, S. 146

3.1 Die sozioökonomischen Rahmenbedingungen

Die türkische Modernisierung umfasste nicht nur den Wandel des kulturellen und politischen Systems, sondern auch die Veränderung der Wirtschaftsstrukturen bzw. die Schaffung einer Unternehmerklasse durch den Staat. So waren die Jahre zwischen 1930 bis 1950 der Republik einerseits durch eine etatistische Politik, die auf die funktionale Schichtung der Gesellschaft gerichtet war, und andererseits durch die Anstrengungen einer neu entwickelnden Unternehmerklasse sich von der Lenkung durch die bürokratisch-elitären Kader zu befreien, geprägt.¹³⁹ Mit dem Ende der Einparteiherrschaft wurden die Interessen dieser neuen Unternehmerklasse zum Brennpunkt der politischen Parteien – erst in der Demokratischen Partei¹⁴⁰ (*Demokratik Parti – DP*) und danach in ihrer Folgepartei, der Gerechtigkeitspartei¹⁴¹ (*Adalet Partisi – AP*) – welche den kemalistischen Bürokraten und Eliten gegenüber gestanden sind. Nicht nur diese neue Bourgeoisie, aber auch die Dorfbewohner und Traditionalisten, die die *CHP* wegen ihrem Laizismus niemals gewählt hätten, identifizierten sich selbst auch mit diesen zwei Parteien. Auf diese Weise führten die ökonomischen und kulturellen Spaltungen – vor allem zwischen der Städten und dem Land – in der türkischen Gesellschaft zu einer politischen Mobilisierung. In diesem Zusammenhang betont Ulrike Dufner die Rolle der türkischen politischen Parteien wegen der Formierung von klientelistischen Strukturen und ihrer Instrumentalisierung¹⁴²: „Durch spezifische Verbindung zwischen Parteien und Interessengruppen nahmen Parteien die Funktion der Kanalisation und Artikulation spezifischer regionaler wie sozialer Interessen wahr.“¹⁴³ So wurden die *DP* und später die *AP* zu Vertretern der Peripherie gegenüber „der Partei des Zentrums“, der *CHP*.¹⁴⁴

¹³⁹ Vgl. Sarıbay 1985, S. 256-258

¹⁴⁰ Die Demokratische Partei wurde 1946 mit der Erlaubnis und Förderung des Regimes als Oppositionspartei gegenüber der Republikanischen Volkspartei gegründet.

¹⁴¹ Die Gerechtigkeitspartei war 1961, nach dem Staatsreich vom 27.Mai 1960 gegründet. Sie war die Nachfolgerin der verbotenen Demokratischen Partei.

¹⁴² Vgl. Dufner 1998, S. 150

¹⁴³ Ebd. S. 152

¹⁴⁴ Die Zentrum - Peripherie Polarisation, bezog sich auf die früheren Zeiten des Osmanischen Reiches: Das Zentrum bestand aus den Intellektuellen, der oberen Bürokratie und dem Militär, während die Peripherie alle anderen Teilen der Gesellschaft (wie lokal einflussreiche Personen und die unteren Klassen) umfasste. Die vor allem kulturell geprägte Polarisation zwischen Zentrum und Peripherie

*„The DP became the first political party to recruit in the countryside and some CHP bureaucrats reacted to successful DP recruitment efforts by referring to DP members as 'hay seeds' and 'country bumpkins'. DP members quickly seized upon this as evidence of their party's 'folk character' and made every effort to not only appear 'close to the People', but also to present themselves as the champions of the periphery against the hated center“.*¹⁴⁵

Die interessenbedingte Konflikte, die mit der Modernisierung des türkischen Wirtschaftssystems begonnen hatten, verschärften sich in den 1960er Jahren mit der Durchführung der importsubstituierenden Industrialisierung (ISI). Dieses Entwicklungsmodell, welches die Ersetzung der importierten Waren durch Inlandsproduktion anstrebte, ermöglichte die Bildung einer privat-kapitalistischen Schicht. Im Rahmen der unterschiedlichen wirtschaftspolitischen Präferenzen dieses neuen privatkapitalistischen Sektors beschränkten sich jetzt die politischen Auseinandersetzungen nicht mehr nur auf den Kampf zwischen der Unternehmerklasse und den bürokratischen Kadern, sondern umfassten auch die Machtkämpfe innerhalb der Unternehmerklasse.¹⁴⁶ Neben den Konflikten zwischen den industriellen Eliten und den Händlern, bestand die Konfliktlinie auch aus der spezifisch regionalen Verteilung der Industrialisierung.¹⁴⁷ Die Kleinbourgeoisie Anatoliens, dessen Interessen durch die modernen Großindustrie vernachlässigt wurden, wurde die Zielgruppe der ersten islamistischen Partei der Türkei, welche sich selbst als Vertreterin der kleinen und mittleren Unternehmer der Peripherie darstellte.

„...the Democratic and Justice parties were able to co-opt the large industrialists, big businessmen, landowners, artisans and small businessmen into the same political organization only until the 1970s. During the end of the 1960s the development of capitalism and Turkish industrialization reached such heights that it became impossible to reconcile the conflicting interests of the big industrialists and businessmen, most of them living in the larger cities, especially in Istanbul, with those of the small businessmen and artisans, mostly from

verstärkte sich mit dem Laizismus und kemalistischen Reformen und konkretisierte sich in den 1950er Jahren unter dem Dach einer politischer Partei, der DP.

¹⁴⁵ Vgl. Leder, Arnold: Party Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?, in: Middle Eastern Studies, Vol.15/ 1, 1979, S. 84

¹⁴⁶ Vgl. Sarıbay 1985, S. 258

¹⁴⁷ Vgl. Dufner 1998, S. 147

the smaller town of Anatolia. As a result, the latter formed their own political organization, the NSP".¹⁴⁸

Der Gründer der islamischen Nationalen Ordenspartei (*Milli Nizam Partisi – MNP*), Necmettin Erbakan, welcher 1966 Vorsitzender der türkischen Industrie- und Handelskammer (*Türk Odalar Birliği – TOB*) geworden ist, brachte den Widerstand der Kleinunternehmerschicht folgendermaßen zur Sprache:

„Während das wirtschaftliche Räderwerk die großen Händler der Zentren unterstützt, können sich die anatolischen Händler nur als Stiefkind betrachten. Der Löwenanteil des Importkontingents geht an die Händler in drei, vier Großstädten...Obwohl die Einlagen der anatolischen Banken doch von der Bevölkerung Anatoliens eingezahlt worden sind, kommen sie als Kredit wieder den großen städtischen Händlern zugute Die gesamte Industrie- und Handelskammer ist zum Werkzeug einer wucherisch-freimaurerischen Minderheit geworden. Diese ganze riesige Organisation wird von Zinswucher-Industrie und Gewerbe kontrolliert. Deshalb müssen wir auch in den Vorstand gehen und die Industrie- und Handelskammer verändern, so dass sie den anatolischen Händlern und Gewerbetreibenden Nutzen bringt“.¹⁴⁹

So trat die *MNP* im Januar 1970 als Ergebnis der veränderten sozioökonomischen Bedingungen auf die politische Bühne. Dabei wurde die *MNP* nicht nur zum Vertreter des anatolischen Kapitals, sondern auch zum Verteidiger des Islam in der Politik, indem sie die empfindlichen bzw. reagierenden kulturellen Bereiche des türkischen Lebens berührte.¹⁵⁰ Bei der Gründung der Partei spielte der religiöse Orden eine wichtige Rolle. Mehmet Zait Kotku, ein Nakşibendi-Scheich, war einer der Hauptinitiatoren der *MNP*-Gründung.¹⁵¹ Ihre Gründer Necmettin Erbakan war hingegen bereits in den vierziger Jahren Mitglied dieses Ordens.

¹⁴⁸ Vgl. Alkan, Türker: The National Salvation Party in Turkey, in: Heper, Metin/ Israeli, Raphael (Hg.): Islam and Politics in the Middle East. St. Martins Press. New York 1984, S. 97

¹⁴⁹ Necmettin Erbakan zit. nach Sarıbay 1985, S. 259

¹⁵⁰ Mardin, Şerif: Religion and Politics in Modern Turkey, in: Piscatori, James (Hg.): Islam in the Political Process, Cambridge University Press. Great Britain 1983, S. 151

¹⁵¹ Vgl. Dufner 1998, S. 177, Baran 2010, S. 33

Günter Seufert beschreibt die *MNP* als „die erste Oppositionsbewegung, die ihren Zusammenschluss und ihre Ziele unter starkem Bezug auf religiöse Vorstellungen rechtfertigte“.¹⁵² Die Partei verstand sich selbst – nach der Beschreibung Erbakans – als „politisches Sprachrohr des islamistischen aber auch nationalistischen Spektrums“.¹⁵³ Ihr politischer Diskurs war von einem eindeutigen „islamischen“ Vokabular geprägt und kristallisierte sich in der Forderung nach Einführung von islamischen Gesetzen. Das Lied der Partei „Hymne der Nationalen Ordnung“ lautete folgendermaßen: „Jeder wird es hören und wissen, es ist eine nicht zu verheimlichende Wahrheit – Auf jedes Blatt, jede Blume, schreiben wir, der einzige Weg ist der Islam. – Auf die Köpfe, auf die Logen der Freimaurer, auf die türkische Verfassung schreiben wir, der Islam ist der Wahre Weg“.¹⁵⁴

Wegen ihrer öffentlichen anti-laizistischen Stellung konnte die *MNP* nicht langlebig sein und wurde im März 1971 wegen der „Ausbeutung religiöser Gefühle“ vom Verfassungsgericht geschlossen. 1972 wurde ihre Nachfolgerin die Nationale Heilspartei (*Milli Selamet Partisi* – *MSP*) gegründet.

3.2 Die Nationale Heilspartei und die „Nationale Sicht“

Die Nationale Heilspartei (*MSP*) wurde am 12. November 1972 als Nachfolgepartei der *MNP* unter dem Vorsitz von Süleyman Arif Emre (de facto aber im Auftrag von Necmettin Erbakan) gegründet. Erbakan nahm den Vorsitz der Partei erst 1973 nach den Parlamentswahlen an. Die *MSP* nahm zweimal an den Parlamentswahlen (1973 und 1977) teil. Bei den Parlamentswahlen 1973 errang sie 11,8% der Gesamtwählerstimmen und damit 48 von 450 Sitze im Parlament. 1977 bekam die Partei nur 8,6% der Gesamtwählerstimmen und 24 Parlamentssitze. Bei den beiden Wahlen ging die *MSP* als die dritt größte Partei hervor.

¹⁵² Vgl. Seufert 1997, S. 270

¹⁵³ Vgl. Dufner 1998, S. 174-176

¹⁵⁴ Lied der *MNP* zit. nach Ebd.

Im Gegensatz zu dem starken islamischen Diskurs der *MNP* hatte sich die *MSP* eine gemäßigte Stellung angeeignet, welche ein alternatives Entwicklungskonzept – materiell und geistig – propagierte. Dem Parteiprogramm nach war der Ursprung für die Probleme in der Türkei vor allem in folgenden Punkten zu finden: Im materiellen Bereich war ihre Kritik gegenüber der Abhängigkeit der türkischen Ökonomie vom ausländischen Markt und Kapital, die sozialen Ungleichheiten wie auch den Verlust der Unabhängigkeit in Außenpolitik gerichtet. Ihre Kritiken im geistlichen Bereich betrafen die Entfernung türkischer Gesellschaft von ihrer eigenen Kultur und Geschichte, die Nachahmung des Westens sowie das Bildungssystem, das dies erlaubte. Für die Lösung dieser Probleme entwickelte die *MSP* eine Moralphilosophie mit dem Namen „Nationale Sicht“ (*Milli Görüş*), welche in erster Linie den Schutz von Sitte und Moral propagierte. Der erste Parteivorsitzende, Süleyman Arif Emre, erklärte den Unterschied der „nationalen Sicht“ zu den liberalen und linken Ideologien folgendermaßen:

„Unser Grundgesetz hat dem Staat die Verpflichtung übertragen, Bedingungen für die materielle und geistige Entwicklung des Individuums zu schaffen. Unsere Partei akzeptiert, dass entsprechend diesem Prinzip sowohl materielle als auch geistige Entwicklungsmaßnahmen durchgeführt werden müssen. Die linke und liberale Weltanschauung, die allein die materielle Entwicklung betonen, sind weit davon entfernt, eine Antwort auf die nationalen Fragen zu finden... wir sind der festen Überzeugung, dass sie weder der geistigen Entwicklung noch den moralischen Werten genügend Bedeutung zumessen. Es handelt sich also um vollständige Weltanschauungen, ist doch die materielle Entwicklung nur Vollendung und Stütze der geistigen“.¹⁵⁵

Die „Nationale Sicht“ stellte die anzustrebende geistliche und kulturelle Erweckung dar. Dieses Streben zeigte sich vor allem im Widerstand gegen die westliche Kultur.¹⁵⁶ In der Nachahmung des Westens sowie der Entfremdung der türkischen Bevölkerung von ihren eigenen kulturellen Werten sah die *MSP* die Ursache für die Unterentwicklung der Türkei. Für Erbakan waren Kultur und Technik unabhängige

¹⁵⁵ Süleyman Arif Emre zit. nach Sarıbay 1985, S. 263

¹⁵⁶ Ebd., S. 263-270

Bereiche und die Unterentwicklung des Landes führte auf die Nachahmung des falschen Bereiches zurück.¹⁵⁷ Zudem konnte es die Türkei auch nicht schaffen, die westliche Technologie an die türkischen Verhältnisse zu adaptieren. Dieser Ansatz war eine Fortsetzung der islamischen Bewegungen im späten Osmanischen Reich, welche die gemeinsame Übernahme von Kultur und Technologie des Westens ablehnte. Daneben betrafen die beide Kritiken die sich an der westlichen Kultur orientierten kemalistischen Reformen, welche eine unabhängige Entwicklung und Industrialisierung nicht gewährleisten konnten.

Die Moral und die geistigen Werte standen im Mittelpunkt der Parteiideologie. Das größte Ziel der Partei war es „die traditionelle islamische Kultur von neuem zu beleben“.¹⁵⁸ Neben der geistlichen Entwicklung (bzw. religiöser Belebung) galt die materielle (ökonomische) Entwicklung als Bestandteil einer „großen Türkei“¹⁵⁹. Mit der materiellen Entwicklung wurde die Industrialisierung des Landes gemeint. Die vollständige Unabhängigkeit des Landes war nur mit der Erhaltung seiner wirtschaftlichen Souveränität möglich und diese allein konnte nur durch die Industrialisierung erreicht werden. Deswegen stellte die Industrialisierung des Landes eine „Existenzfrage“ dar.¹⁶⁰ In diesem Zusammenhang wurde die Überlegenheit des Westens gegenüber den islamischen Länder erkannt und die Übernahme der westlichen Technologien als selbstverständlich angesehen. Aber mit einer Einschränkung: Bei der Durchführung der Industrialisierung sollte „das menschliche Element“ nicht übersehen werden. Das bedeutet, dass die „materialistisch ausgerichteten“ Industrialisierungsmodelle, die nicht dem Grundsatz „Zuerst Moral und Geist“ folgten (wie Kapitalismus oder Sozialismus), verweigert wurden.

Das Wirtschaftsprogramm der *MSP* basierte auf der schwerindustriellen Entwicklung, welche auch religiöse Elemente enthielt. Die schnelle und vom Staat getragene

¹⁵⁷ Vgl. Ataç, İlker: Der politische Islam in der Türkei. Eine geographische und historische Analyse der Hegemoniebildung. Diplomarbeit Universität Wien. Wien 2001, S. 57-58

¹⁵⁸ Vgl. Sarıbay 1985, S. 269

¹⁵⁹ Die MSP schlug die Formel „wieder eine große Türkei“ vor, nach welcher die Türkei zu ihrer alten Größe zurückgebracht werden sollte. Ebd., S. 263

¹⁶⁰ Ebd. S. 264

schwerindustrielle Entwicklung wurde als sicherster Weg für die Türkei angesehen, um wieder ihre historische Macht und Einfluss zu erreichen ("wieder eine große Türkei").¹⁶¹ Dieses Streben wurde durch die These, „das heutige türkische Volk bilde ein ausreichendes materielles und geistiges Potential, schnell aufzusteigen und eine Zivilisation zu erlangen, die von neuem der ganzen Menschheit als Beispiel dienen könne“, gestützt.¹⁶² Die *MSP* unterstütze dabei die gleichmäßige Industrialisierung im ganzen Land und kritisierte, dass sich die industriellen Pläne immer auf den Westen der Türkei konzentrierten. Auf diese Weise trat sie für die Interessen der Peripherie bzw. des anatolischen Kapitals gegenüber des Zentrums ein. Als originäre Voraussetzung der islamischen Wirtschaftspolitik wurde das absolute Zinsverbot als grundlegend vorgestellt. Die Aufhebung des ausbeuterischen Zinssystems sei auf die Sicherung des sozialen Friedens und sozialer Gerechtigkeit wie auch der Aufhebung ökonomischer Ungleichheit gerichtet.¹⁶³ Zu den weiteren Punkten des Wirtschaftsprogramms der *MSP* gehörte die Verhinderung von Verschwendung der inländischen Ressourcen, die Neuordnung des Besteuerungssystems unter Beachtung des Prinzips der Gleichheit von Individuen und unter Beachtung der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten sowie eine gerechte Kreditverteilungspolitik.¹⁶⁴ Die *MSP* behauptete, dass ihr Ansatz die schnelle Entwicklung mit einer gerechten Verteilung des Einkommens kombinierte.¹⁶⁵ Aber es war unklar, wie sie dies schaffen würde.

Zu den anderen wichtigen Punkten des Parteiprogramms gehörte die Gründung einer Wirtschaftsgemeinschaft der islamischen Länder als Alternative zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EG) und mehr Zusammenarbeit mit den historisch-kulturell eng verbundenen islamischen Staaten.¹⁶⁶ Die EG wurde als eine katholische Vereinigung angesehen und die Verhältnisse mit der EG wurden als Ausbeutung der

¹⁶¹ Vgl. Özbudun, Ergun: Islam and Politics in Modern Turkey: The Case of the National Salvation Party, in: Stowasser, Barbara Freyer (Hg.): The Islamic Impulse. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University. Washington 1987, S. 148

¹⁶² Vgl. Sarıbay 1985, S. 264

¹⁶³ Ebd., S. 265

¹⁶⁴ Vgl. İbrahimioğlu, Halil: Milli Görüş Açısından Türkiye'nin Sanayileşmesi (Die Industrialisierung der Türkei aus der Perspektive der "Nationalen Sicht"). Kültür. Istanbul 1975, S. 96

¹⁶⁵ Vgl. Özbudun 1987, S. 148

¹⁶⁶ Vgl. Sarıbay 1985, S. 265-266

Türkei durch den Westen empfunden. Die Türkei sollte deswegen solche Außenhandelsbeziehungen abbauen, welche ihre eigene Industrialisierung verhinderten und ihre nationale Industrie zerstörten.

3.3 Die Soziale Basis des politischen Islam vor 1980

Die MSP wurde offensichtlich als eine religiöse Partei gegründet und besonders von den marginalisierten Gruppen unterstützt.¹⁶⁷ Diejenigen, die sich nicht in dem „modernistischen Zentrum“ integrieren konnten, hatten vermeintlich mehr Tendenz die *MSP* zu unterstützen als die anderen gesellschaftlichen Gruppen. Die damaligen Wahlanalysen zeigen das Wählerprofil der *MSP* als „provinziell, relativ ungebildet, als Bauern und kleinen Selbständigen mittleren Alters“ dar.¹⁶⁸ Weitere Umfragen stellen fest, dass die Majorität der Wähler die *MSP* wegen ihrer religiösen Einstellung unterstützte und die Unterstützung der Partei mit höherem Bildungsniveau proportional sank.¹⁶⁹ Daneben offenbarten die Wahlergebnisse aus den Jahren 1973 und 1977 die Existenz einer Korrelation zwischen dem sozioökonomischen Entwicklungsstand und dem Wahlverhalten. Die höchste Stimmenanzahl der *MSP* kam aus den weniger entwickelten bzw. ländlichen Regionen der Türkei (vor allem aus dem Osten), wie auch aus den Regionen mit weniger Verstädterung, als auch aus Gebieten mit hoher Entwicklungsrate und Marktpotential. Ebenso wurde die Partei in den größeren bzw. entwickelten Städten (wie Istanbul, Ankara und Izmir) vor allem durch die vom Land ausgewanderten Gruppen und den kleinen Unternehmern, die durch die rapide wirtschaftliche Entwicklung zu den Verlierern wurden, unterstützt. Eine weitere Analyse der Wahlergebnisse zeigt, dass die *MSP* in den Regionen, in denen ein hoher Anteil an Aleviten leben, erfolgreich war.¹⁷⁰ In diesen konfessionell durchgemischten Regionen profitierte allem Anschein nach die *MSP* von der verstärkten religiösen Identität der sunnitischen Muslime.

¹⁶⁷ Vgl. Toprak, Binnaz: *Islam and Political Development in Turkey*. E.J.Brill. Leiden 1981, S. 104

¹⁶⁸ Vgl. Seufert 1997, S. 271

¹⁶⁹ Toprak 1981, S. 108-116

¹⁷⁰ Vgl. Seufert 1997, S. 270

Der Erfolg der Partei in weniger entwickelten Regionen kann erstens durch den kulturellen Traditionalismus des Landes in der Türkei erklärt werden. In diesen Regionen herrschen noch traditionelle Strukturen und „der dort existierende Widerstand gegen den Modernisierungsprozess wurde durch die *MSP* ins politische Leben kanalisiert“.¹⁷¹

*„Turkish peasants have much slower than urban residents in accepting the idea of a secular state, especially one which controls religious activity. Peasant communities are tradition-bound, and for Turkish peasants, much of tradition stems from Islam. Hence, they would be more amenable, such as the NSP, which has established a religious image for itself and which promises, at least implicitly, to guide Turkish society along Islamic principles“.*¹⁷²

Daneben dient die Religion in traditionellen Regionen, wie Ostanatolien, zur Aufrechterhaltung der traditionellen bzw. feudalistischen sozioökonomischen Verhältnisse. Die Parteipräferenzen religiöser Führer sowie einflussreicher Familien sind deswegen entscheidend für die Bevölkerung: *„In the case of the NSP, it is reasonable to assume that much of its support in Eastern Anatolia can be connected to 'dependency voting“*¹⁷³. Zudem war die starke Präsenz des Nakşibendi Orden in diesen Regionen sowie die Verbindung der Partei (vor allem von Erbakan) zu diesen Orden ein bestimmender Faktor bei ihrem Erfolg.¹⁷⁴ Das bedeutet, dass die Wahl der *MSP* in diesen Regionen umso mehr das Resultat eines sozialen oder religiösen Drucks als eine individuelle Entscheidung war. Dabei spielte sicher das Wirtschaftsprogramm der *MSP*, welche die industrielle Stärkung der vernachlässigten Peripherie gegenüber den Metropolen vorsah und somit die Interessen der anatolischen Klein- und Mittelunternehmer verteidigte, eine wichtige Rolle beim Erfolg der Partei in weniger entwickelte Regionen.

Die zweierlei Kategorisierung der religiösen Strömungen in der Türkei (als oppositionelle und konservative) von Ahmet Yücekök hilft das Wählerverhalten der

¹⁷¹ Vgl. Sarıbay 1985, S. 288

¹⁷² Vgl. Toprak 1981, S. 112

¹⁷³ Edb., S. 117

¹⁷⁴ Mardin 2008, S. 106-107; Ataç 2001, S. 62

MSP besser zu verstehen. Die Religion besitzt demnach eine duale Funktion in der türkischen Gesellschaft.¹⁷⁵ In entwickelten Regionen wurde die Religion zu einem Oppositionsmittel für den Kleinbürgertum, dessen sozioökonomischen Interessen durch die rapide wirtschaftliche Entwicklung zerstört wurden. Diese nehmen die kapitalistische Entwicklung als einen Sittenverfall und Kulturverlust an und suchen die Rückkehr zu ihrem sich schnell veränderten sozioökonomische Status-quo. In weniger entwickelten Regionen dient die Religion hingegen zur Aufrechterhaltung der Interessen der sozialökonomischen Eliten. Die Religion, als ein Teil des Kultursystems, ist ein geeigneter Weg, um die „traditionelle“ Gesellschaft zu „unterdrücken“ und den existierenden Status-quo aufrechtzuerhalten. In diesem Zusammenhang können wir vermuten, dass die doppelte Funktion der Religion in der türkischen Gesellschaft dazu diente, dass die *MSP* die Wahlstimmen bekam.

3.4 Der Platz der *MSP* in der türkischen Politik

Es ist offensichtlich, dass die *MSP* für die Re-Islamisierung der türkischen Gesellschaft stand: „... *The party considered the entire country as a school, in which religious instruction should be the core of all education.*“¹⁷⁶ Sie artikulierte die Interessen der religiös-traditionellen Schichten und stand in Verbindung zum religiösen Orden. Dabei stellte die Partei weder eine bedeutende Gefahr für das laizistische System dar, noch konnte sie eine ausreichende politische Mobilisierung schaffen. Wie das Parteiprogramm darlegte, war die Partei vielmehr auf die Artikulation spezifischer Interessen einer moralisch-durchsetzenden nationalen Entwicklung (wie Aufbau einer regional ausgeglichenen nationalen Schwerindustrie und Steigerung der Moral in der Gesellschaft) als der Weiterentwicklung des islamischen Denkens oder Ideologie ausgerichtet.¹⁷⁷ Die Partei aktivierte den

¹⁷⁵ Vgl. Yücekök, Ahmet: *Dinin Siyasallaşması. Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi* (Politisierung der Religion: Türkische Erfahrungen in Zusammenhang zu Religion und Staat). AFA. İstanbul 1997. S. 24, S. 46-51

¹⁷⁶ Landau, Jacob: *Turkey between Secularism and Islamism*, in: Jerusalem Center for Public Affairs. No: 392. 16 February 1997. Unter: <http://www.jcpa.org/jl/vp352.htm> 19.11.2011

¹⁷⁷ Vgl. Dufner 1998, S. 197

kulturellen Gegensatz zwischen den laizistischen Eliten und dem gläubigen Volk wie auch zwischen Aleviten und Sunniten, indem sie die religiösen bzw. sunnitischen Sittlichkeitsvorstellungen und Frömmigkeit zur Sprache brachte.¹⁷⁸ Andererseits wurde sie zum Vertreter einer Schicht, welche in der ihr fremd und ungerecht vorkommenden neuen Ordnung Identitätskrisen durchgemacht hat und im sozialen System eine sichere Stelle suchte.¹⁷⁹

Trotz ihrer geringen elektoralen Unterstützung war der Eintritt der Partei ins türkische politische Leben bedeutend. Das zeigte, dass die Religion tatsächlich zu einem signifikanten Faktor in dem türkische politischen Verhalten wurde: „*The 1973 election demonstrated that religious interests, whether institutionally organized or not, do play a part in the voters' choices,...and religion can be a political issue and not yet invite no cause for alarm. In short, the NSP has legitimized the political nature of religious interests*”.¹⁸⁰ Dennoch kann man im Rahmen der *MSP* nicht über eine Wiederbelebung von Islam sprechen. Vielmehr geht es um die Manipulation von religiösen Gefühlen und der Verwendung von Religion für weltliche Ziele. Dass heißt, dass die Religion in türkischer Politik mehr zu einem Mittel für politische Zwecke als ein Zweck an sich selbst wurde.

¹⁷⁸ Vgl. Seufert 1997, S. 277

¹⁷⁹ Vgl. Sarıbay 1985, S. 289

¹⁸⁰ Vgl. Toprak 1981, S. 96

4. Der Aufstieg des politischen Islams in der Türkei: Die Wohlfahrtspartei

4.1 Die politischen Parteien und das Parteiensystem in der Türkei nach 1980

Am 12. September 1980 begann mit der Machtergreifung des Militärs das drei Jahre andauernde Regime der Militärjunta in der Türkei. Als Grund für den Putsch wurden politische Ohnmacht, steigende politische Gewalt, Terror und die wirtschaftliche Misere genannt. Das Parlament wurde aufgelöst, politische Parteien geschlossen und die Aktivitäten des Kabinetts eingestellt. Die Legislative und die Exekutive wurden an den durch die Kommandanten der türkischen Streitkräfte (*Türk Silahlı Kuvvetleri – TSK*) gegründeten Nationalen Sicherheitsrat (*Milli Güvenlik Kurulu – MGK*) übertragen, der sofort mit der Ausarbeitung einer neuen Verfassung begann. Mit der Annahme der neuen Verfassung durch ein Referendum im November 1982 begannen im Rahmen der Neustrukturierung der Politik die Wahlvorbereitungen. Nach der Ratifizierung eines neuen politischen Parteiengesetzes im März 1983 wurde unter der Bedingung der Anerkennung der Parteigründer durch den *MGK* die Neugründung von politischen Parteien zugelassen. Gleichzeitig wurden den Politikern, die vor dem September 1980 politisch aktiv waren, für zehn Jahre jegliche politische Aktivitäten untersagt. Nach der Ratifizierung des neuen Parteiengesetzes wurden 15 politische Parteien gegründet, von denen das Militär allerdings nur 12 der Gründerlisten akzeptierte. Nur drei Parteien waren zu den Erstwahlen am 6. November 1983 zugelassen: die Partei der Nationalistischen Demokratie (*Milliyetçi Demokrasi Partisi - MDP*), die vom Militärregime unterstützt wurde, die Volkspartei (*Halkçı Parti - HP*), die der traditionell kemalistischen Flanke der Republikanische Volkspartei (*Cumhuriyet Halk Partisi - CHP*) nahestand, und die Mutterlandspartei (*Anavatan Partisi - ANAP*). Als Wahlsieger im Jahre 1983 sicherte sich die *ANAP* mit 45,1% der Stimmen dank des neuen Wahlsystems die absolute Mehrheit im Parlament.

In der Absicht, kleinere ideologische Parteien außen vor zu lassen und das Parteiensystem in ein Zwei- bis Dreiparteiensystem umzuwandeln, wurde im neuen Wahlsystem eine nationale Hürde von 10% und eine sogenannte hohe Wahlkreishürde, die je nach Größe des Wahlkreises zwischen 14,3% und 50% variierte, eingeführt.¹⁸¹ Das neue Wahlsystem wurde somit im Sinne der großen Parteien gestaltet, da der *MGK* als eine der Ursachen der politischen Instabilität vor 1980 die maßlose Gewichtung der kleinen Parteien sah.¹⁸²

Ergun Özbudun, Professor für Verfassungsrecht, definiert die zunehmende Zersplitterung, Volatilität der Wahlen und ideologische Polarisierung als die markantesten Besonderheiten des Parteiensystems der Türkei nach 1980.¹⁸³ *Volatilität der Wahlen* bedeutet plötzliche und signifikante Veränderungen bei den Wahlergebnissen der einzelnen Parteien von der einen zur anderen Wahl. Die Volatilität der Wahlergebnisse ist darauf zurückzuführen, dass die Wähler die Parteien ignorieren und die Parteien ihre Identität verlieren.¹⁸⁴ Ignoranz und Identitätsverlust verhindern eine starke Bindung zwischen Wähler und Partei. Die politischen Parteien verlieren ihre Besonderheit, die „Festung“ einer bestimmten Gesellschaftsschicht zu sein, was die Verlagerung der Wählerstimmen von einer Partei zur anderen erleichtert. Dies führt dazu, dass alteingesessene Parteien, die über einen bestimmten Wählerkreis verfügen, ihre ideologischen Inhalte zur Stärkung ihrer gesellschaftlichen Basis reduzieren und durch den Parteiführer stärker hervortreten. Der parteiführer- und kandidatenorientierte Wähler steht bei seiner Entscheidung zwischen dem „populär-führenden Kandidaten“ und der „Partei“, sodass die traditionelle Partei-Wähler-Beziehung langsam verschwindet.¹⁸⁵

¹⁸¹ Özbudun, Ergun: *Cagdas Türk Politikasi* (Politik in der modernen Türkei). Dogan Kitap. Istanbul 2003, S. 71

¹⁸² Zürcher, Erik Jan: *Modernlesen Türkiye'nin Tarihi* (Die Geschichte der modernisierenden Türkei) (Übz. Yasemin Gönen). İletisim. Istanbul 2002, S. 411

¹⁸³ Vgl. Özbudun 2003, S. 69-75

¹⁸⁴ Vgl. Tosun, Tanju und Tosun, Gülgün: 27. Mart 1994 Yerel Seçimlerinden 24. Aralık 1995 Genel Seçimlerine: Siyasal Coğrafyaya İlişkin Gözlemler (Von den Kommunalwahlen vom 27. März 1994 bis zu den allgemeinen Wahlen vom 24. Dezember 1995: Betrachtungen über die politisch-regionale Verteilung), in: *Amme İdaresi Dergisi*. Vol. 29/1. März 1996, S. 60

¹⁸⁵ Vgl. Tosun/ Tosun 1996, S. 30

Die *ideologische Polarisierung* tritt infolge der Abschwächung der moderaten Mitte-Rechts und Mitte-Links Tendenzen auf. Sie war insbesondere bei den Wahlen von 1995 besonders ausgeprägt. Während bei diesen Wahlen zwei Mitte-Rechts-Parteien insgesamt 38,9% der Stimmen erreichten, lag das Ergebnis für zwei Mitte-Links Parteien bei insgesamt 25,4%.¹⁸⁶ Im Gegensatz dazu erreichten die islamistische Wohlfahrtspartei, die rechtsextreme Partei der Nationalistischen Bewegung (*Milliyetçi Hareket Partisi - MHP*) und die kurdisch-nationalistische Partei, die Partei der Demokratie des Volkes (*Halkın Demokrasi Partisi - HADEP*), zusammen insgesamt 33,8% aller Stimmen. Die Ergebnisse der in den Jahren 1991 und 1997 durchgeführten Meinungsumfragen stellen die zunehmende Polarisierung ebenfalls sehr deutlich dar (siehe Tabelle 1). Den Ergebnissen dieser Umfragen zufolge gab es neben einer erheblichen Verschiebung nach rechts auch eine Schwächung der Mitte und einen Anstieg von 12% bei den Rechtsextremen.

Tabelle 1. Politische Ideologie (%)

	1991	1997
Extrem Links	5	7
Mitte Links	20	14
Mitte	50	35
Mitte Rechts	18	23
Extrem Rechts	8	20

Quelle: Esmer, Yılmaz: Dini Degerler Yükseliste (Die religiöse Werte steigen an), in: Milliyet. 9. April 1997, S. 22 . Unter: http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/NNrfrMf_x2F_QZP93ldfJHwWfg_x3D_x3D_22.9.2012

Die Gliederung der wichtigsten politischen Parteien der Türkei nach 1980 in Gruppen verdeutlicht die *zunehmende Zersplitterung* im Parteiensystem. Zur *Mitte-Rechts* gehört die 1983 gegründete *ANAP*, Repräsentant der wirtschaftlichen Liberalisierung, und die Partei des Rechten Weges (*Doğru Yol Partisi - DYP*), Nachfolger der

¹⁸⁶ Vgl. Özbudun 2003. S. 74

abgeschafften Gerechtigkeitspartei (*Adalet Partisi* - *AP*).¹⁸⁷ Die *ANAP* behauptete nie, der Nachfolger einer früheren Partei zu sein. Sie war 8 Jahre lang (1983-1991) alleinige Regierungspartei und setzte den 1980er Jahren ihren Stempel auf. Ayşe Ayata, Professorin für Politikwissenschaften, weist darauf hin, dass sich die *ANAP* in Anlehnung an „die neuen gesellschaftlichen Unterschiede und die Mobilisierung des relativ neuen ideologischen Begriffs, der als das neue Rechts bekannt ist“, von allen anderen politischen Parteien der 1980er Jahre absetzte.¹⁸⁸ Zu den Förderern der *ANAP* gehörten neben „nach oben strebenden, unternehmerisch denkenden, pragmatischen, modernistischen und generell in urbanen und entwickelten Regionen der Türkei lebenden Gruppierungen“ auch traditionelle und konservative Schichten.¹⁸⁹ In den 1980ern war die *DYP* der größte Rivale der *ANAP*. Nach der Ergreifung der Führung in der Mitte-Rechts bei den allgemeinen Wahlen 1991 und den Kommunalwahlen 1994 durch die *DYP*, endete die Vorherrschaft der *ANAP*. Die *DYP*, der Nachfolger der Demokratischen Partei und der Gerechtigkeitspartei, war im Vergleich zur *ANAP* konservativer, populistischer und repräsentierte eine Ideologie der Gleichberechtigung.¹⁹⁰ Gleichzeitig versuchten beide Parteien in den 1980ern mit nationalistischen und religiösen Symbolen die konservativen Wähler anzusprechen. Trotz allem ist es schwierig zu behaupten, dass die soziale Basis dieser beiden Parteien sich signifikant geändert hat. Aus diesem Grund kann man sagen, dass die Zersplitterung der Mitte-Rechts „weniger auf tiefe, soziologische Unterschiede zurückzuführen war, sondern vielmehr auf (...) kleinere Konflikte.“¹⁹¹

Die separatistische Auswirkung des Militärputsches im Jahre 1980 machte sich auch bei der *Mitte-Links* bemerkbar. In diesem Zeitraum wurde die *Mitte-Links* von drei politischen Parteien vertreten: die Sozialdemokratische Populistische Partei (*Sosyaldemokrat Halkçı Partisi* - *SHP*), die Republikanische Volkspartei (*Cumhuriyet*

¹⁸⁷ Die Mitte-Rechts wurde in den 50er Jahren durch die *DP*, in den 60er und 70er Jahren durch die *AP* vertreten.

¹⁸⁸ Ayata, Ayşe: Ideology, Social Bases, and Organizational Structure of the Post-1980 Political Parties, in: Eralp, Atilla et. al. (Hg.): The Political And Socioeconomic Transformation of Turkey. Praeger, Westport 1993, S. 32

¹⁸⁹ Ebd., S. 35

¹⁹⁰ Ebd., S. 91

¹⁹¹ Ebd., S. 92

Halk Partisi - *CHP*) und die Demokratische Linkspartei (*Demokratik Sol Parti* - *DSP*). Die Volkspartei, die den Wahlen 1983 als Vertreter von Mitte-Links beitrug, vereinte sich kurze Zeit später mit der Partei der Sozialdemokratie (*Sosyal Demokrasi Partisi* - *SODEP*), die nach dem Putsch als Nachfolger der *CHP* gegründet wurde, und nahm den Namen Sozialdemokratische Populistische Partei an.¹⁹² Des Weiteren wurde die *CHP* neu gegründet, nachdem 1992 das Verbot aufgehoben worden war, dass frühere politische Parteien nicht mit demselben Namen erneut gegründet werden dürfen. Die *SHP* wurde aufgelöst, indem sie sich 1995 mit der *CHP* vereinte. Der größte Unterschied der 1985 gegründeten *DSP* zu den anderen Linksparteien liegt darin, dass sie nicht behauptet, das Erbe der *CHP* zu vertreten. Da die *CHP* das Reformverständnis "von oben nach unten" vertritt, wird sie von *DSP* als elitär charakterisiert.¹⁹³ Die ideologischen Unterschiede zwischen diesen beiden Parteien sind jedoch nicht sehr ausgeprägt.¹⁹⁴

In der Kategorie *kleine Parteien* waren die rechtsextreme Partei der Nationalistischen Bewegung (*Milliyetçi Hareket Partisi* – *MHP*) und die Partei der Demokratie des Volkes (*Halkın Demokrasi Partisi* - *HADEP*), die die kurdische Minderheit repräsentiert, vertreten. Obwohl diese beiden Parteien über Stimmenanteile verfügten, blieben sie an der 10%-Hürde hängen. Die *MHP* hat es jedoch geschafft, bei den Wahlen im Jahre 1991 durch die Allianz mit der WP einen Repräsentanten in das Parlament zu schicken.

Den *politischen Islam* vertrat hingegen die Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*), deren Aufstieg Ende der 1980er begann.

Im Hinblick auf die gesellschaftliche Basis der Parteien wird deutlich, dass die gesellschaftliche Schicht und die Religion bei den Präferenzen der Wähler in der Türkei eine bedeutende Rolle spielen.¹⁹⁵ Während die konservative, urbane Mittelschicht (Kleinunternehmer, Handwerker) und Wähler aus ländlichen Regionen

¹⁹² Da gegen ihre Gründer durch den MGK ständig Veto eingelegt wurde, nahm die *SODEP* 1983 nicht an den allgemeinen Wahlen teil.

¹⁹³ Vgl. Eligür, Banu : *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge. USA 2010, S. 78

¹⁹⁴ Vgl. Özbudun 2003, S. 92

¹⁹⁵ Vgl. Ayata 1993, S. 45-46

in der Regel rechte Parteien wählen, unterstützen organisierte Arbeiterschichten und professionelle Mittelschichten die linken Parteien. Wähler mit wenig oder keiner Bildung unterstützen ebenfalls die rechten Parteien. Einhergehend mit dem Bildungsgrad ist somit ein Anstieg bei der Tendenz zu den linken Parteien erkennbar.

**Tabelle 2. Meinungsumfrage vor den allgemeinen Wahlen 1987:
Bevorzugte Parteien nach Berufen (%)**

	Staatsbeamte	Arbeiter		Händler/ Geschäftsmann	Selbständige	Laden -besitzer	Bauer	Hausfrau	Rentner
		öffentlich	privat						
ANAP	38,4	33,2	51,7	46,1	37,5	42,9	46,8	52,2	43,5
SHP	36,1	22,3	11,6	5,6	35,7	16,1	8,8	13,9	23,1
DYP	5,9	16,1	16,3	29,7	3,0	17,0	18,9	10,8	11,0
DSP	2,4	11,1	3,4	0,0	10,2	8,2	7,5	5,1	5,8

Quelle: Milliyet. 15. November 1987, S.15. Unter:
http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/NNrfrMf_x2F_QZP93IdfJHwWfg_x3D_x3D_ 22.9.2012

Eine ähnliche Gruppierung ist auch im Hinblick auf die Religion und ethnische Unterschiede erkennbar. Während die Aleviten eher linke Parteien wählen, stimmen die in ländlichen Regionen lebenden und weniger gebildeten Sunniten eher für die rechten Parteien.¹⁹⁶ Darüber hinaus unterstützen die Sunniten im Osten und Ostanatolien, in denen die kurdische Bevölkerung verbreitet ist, vorwiegend die Wohlfahrtspartei.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Edb., Eligür 2010, S. 78

**Tabelle 3. Meinungsumfrage vor den allgemeinen Wahlen 1987:
Bevorzugte Parteien nach Bildung (%)**

	Ohne Diplom	Grundschule	Mittelschule	Gymnasium	Universität
ANAP	43,7	53,3	43,7	45,6	37,8
SHP	12,5	11,9	27,8	20,5	35,9
DYP	17,1	12,5	11,5	9,7	5,2
DSP	7,2	5,9	4,0	4,5	2,1

Quelle: Milliyet. 15. November 1987, S.15. Unter:

http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/NNrfrMf_x2F_QZP93IdfJHwWfg_x3D_x3D_ 22.9.2012

4. 2 Die Wohlfahrtspartei Partei

“Jeder ist Parteigänger der Wohlfahrtspartei;
entweder ist er es oder wird es noch werden.

Das, was wir sagen, ist, dass zwei mal zwei vier ergibt.”¹⁹⁸

Necmettin Erbakan

Die Wohlfahrtspartei (WP) wurde am 19. Juli 1983 unter der Präsidentschaft von Ali Türkmen als Nachfolger der Nationalen Heilspartei (*Milli Selamet Partisi – MSP*) gegründet, die am 19. Juli 1981 zusammen mit anderen Parteien verboten worden ist. Nachdem dieses Verbot, das den Parteiführern der verbotenen Parteien die aktive Teilnahme an der Politik untersagte, in einem Referendum aufgehoben worden war, wurde Necmettin Erbakan am 11. Oktober 1987 auf dem zweiten Parteikongress der WP zum Parteipräsidenten gewählt.

¹⁹⁸ Show Tv, 26. Dezember 1995, Hauptnachrichtensendung

Aufgrund des Vetos des Nationalen Sicherheitsrates gegen die Gründerliste konnte die WP 1983 nicht an den allgemeinen Wahlen teilnehmen. Die Partei nahm erstmals 1984 an den Kommunalwahlen teil, wobei sie einen Stimmenanteil von 4,4% erreichte. Nachdem die WP bei jeder weiteren Wahl einen kontinuierlichen Stimmenzuwachs erhielt, verzehnfachte sie ihre Stimmen innerhalb von zwölf Jahren und wurde bei den allgemeinen Wahlen am 24. Dezember 1995 mit einem Stimmenanteil von 21,4% die stärkste Partei der Türkei. Am 28. Juni 1996 wurde Necmettin Erbakan infolge der Koalition, die seine Partei mit der *DYP* einging, Ministerpräsident. Die Partei wurde am 16. Januar 1998 aufgrund von „Verstößen gegen den Grundsatz der säkularen Republik“ durch das Verfassungsgericht verboten und gegen den Parteipräsidenten Necmettin Erbakan und die führenden Persönlichkeiten der Partei, wie Sevkett Kazan, Ahmet Tekdal, Sevkett Yilmaz, Hasan Hüseyin Ceylan und Ibrahim Celik, für 5 Jahre ein Verbot an der aktiven politischen Teilnahme verhängt.

Die Wohlfahrtspartei war bis zu ihrer Schließung im Jahre 1998 der Inbegriff des politischen Islam in der Türkei. Die islamische Weltanschauung der Partei stützte sich vielmehr auf die historischen Strukturen und Elemente des Osmanischen Reiches, als auf ein fundamentalistisches Verständnis des Korans.¹⁹⁹ Die Geschichtlichkeit und Emulation des Osmanismus waren zusammen mit der „anti-westlichen Einstellung“ unverzichtbare Elemente der WP. Die Partei hat sich selbst die Mission auferlegt, der Gründer einer „neuen Zivilisation“ und der „gerechten Weltordnung“ zu sein.

¹⁹⁹ Vgl. Dagi, Ihsan: *Kimlik, Söylem ve Siyaset. Dogu-Bati Ayriminda Refah Partei Gelenegi* (Identität, Diskurs und Politik. Die Wohlfahrtspartei -Tradition im Hinblick auf die Unterschiede zwischen West und Ost). Imge. Ankara 1998, S. 11-12

4.2.1 Von der „Nationalen Sicht“ zur „Gerechten Ordnung“

*„Elections are won by slogans. The National View leads you to win the electorate. Yet, it comes short in the next elections. Bahri Zengin, (a WP parliamentarian), formulated the Just Order in a very beautiful way“.*²⁰⁰
Sevket Kazan

Die Wohlfahrtspartei wurde als Repräsentant der Nationalen Sicht gegründet, die von Necmettin Erbakan lanciert und das erste Mal durch die Nationalen Ordnungspartei (*Milli Nizam Partisi - MNP*) vertreten worden ist. Obwohl die Wohlfahrtspartei weitgehend als einfacher Nachfolger der Nationalen Heilspartei (*Milli Selamet Partisi - MSP*) angesehen wird, bestehen im Hinblick auf das Parteiprogramm und die gesellschaftliche Basis dieser beiden Parteien bedeutende Unterschiede.²⁰¹

Wie in der Wahldeklaration von 1991 erläutert wurde, hat sich die WP mit der Weltanschauung „*HAK* über alles Andere zu stellen“ (*HAK*= die Ordnung des Rechts, des Guten, der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Gottes), die Erschaffung einer „gerechten, sozialen Ordnung“ zur Mission in der Türkei gemacht.²⁰² Aus der Sicht der WP gibt es zwei Arten von Weltanschauungen. Auf der einen Seite eine Weltanschauung, die auf Macht und Konkurrenz basiert, in der die Starken gewinnen und die Schwachen dem Untergang geweiht sind und in der „die Macht höher gestellt ist“ (*Kuvveti üstün tutan*). Und auf der anderen Seite die Weltanschauung, die „*HAK* höher stellt“ (*Hakki üstün tutan*), in der die Menschenrechte das Fundament bilden und die auf Fleiß, Einigkeit und Gerechtigkeit basiert (d.h. islamische Zivilisation). Die WP ist der Ansicht, dass sich kapitalistische und sozialistische Staatsformen im Prinzip nicht voneinander unterscheiden. Sie charakterisiert beide Staatsformen als „machtbasierte“ Regierungsformen. Die WP distanziert sich von diesen beiden

²⁰⁰ Sevket Kazan zit. nach Eligür 2010, S. 148

²⁰¹ Güllalp, Haldun: *Kimlikler siyaseti. Türkiye’de Siyasal İslamin Temelleri* (Identitätspolitik. Die Basis des politischen Islam in der Türkei). Metis. Istanbul 2003, S. 62

²⁰² Refah Partisi Secim Beyannamesi (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei), Ankara 1991, S. 3-8

Systemen und hat einen alternativen Weg gewählt, indem sie die Wähler durch die Utopie „der neuen Welt, der neuen Ordnung“ anspricht. Diese neue Ordnung ist die „Gerechte Ordnung“ (*Adil Düzen*).

„Endlich ist die Zeit der erwarteten historischen „GROSSEN WAHL“ gekommen. Am 20. Oktober 1991 wird unsere Nation an die Wahlurnen gehen. Sie werden sagen ‘es reicht’; sie werden der ‘Grausamkeit ein Ende’ setzen und die Türen der ‘SELIGKEIT’ öffnen, so Gott will. Somit wird eine Epoche zu Ende gehen und ‘eine neue Ära’ beginnen, ‘EINE NEUE WELT’ wird erschaffen. Der Schöpfer segne die Wahlen am 20. Oktober 1991 für unser Volk, die muslimischen Staaten und die gesamte Menschheit. Möge er diesen Tag zum „Tag der Befreiung“ machen.“²⁰³

Im Gegensatz zu den gewohnten pragmatischen Parteiprogrammen und „Mega-Stadtgemeindeprojekten“ anderer Parteien zog die WP mit ihren Versprechen der Erschaffung einer „Gerechten Ordnung“, nach welcher sie im gesamten Land strebte, die Aufmerksamkeit aller auf sich.²⁰⁴ In den 80er und 90er Jahren kriselte die zentrale Politik in der Türkei. Die Mitte-Rechts- und Mitte-Links-Parteien zersplitterten. Sie konnten für die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme keine klaren Lösungen finden und waren nicht in der Lage, Programme und Vorschläge zu erstellen, die sie voneinander abgrenzten. Der WP gelang es, diese Lücke mit dem Versprechen der „Gerechten Ordnung“ zu füllen.

Das bei den Wahlen von 1991 landesweit verbreitete Projekt der Gerechten Ordnung wurde erstmals 1985 von Erbakan in Form eines „zinslosen, alternativen Wirtschaftssystemprojekts“ konzipiert und als Vision der Partei übernommen.²⁰⁵ Necmettin Erbakan bestimmt das damalige Wirtschaftssystem als ein „Sklaven-System“. Dieses als „wucherisches, kapitalistisches System“ bezeichnete Sklaven-System;

²⁰³ Ebd., S. 1

²⁰⁴ Cakir, Rusen: *Ne Seriat, Ne Demokrasi. Refah Parteyini Anlamak* (Weder Scharia, noch Demokratie. Die Wohlfahrtspartei verstehen). Metis. Istanbul 1994, S. 131-132

²⁰⁵ Ebd., S.132

„unterdrückt und verurteilt Millionen von Menschen zu hohen Lebenshaltungskosten, Hunger, Arbeitslosigkeit und Rückständigkeit; man beraubt sie ungerechterweise ihrer Rechte und liefert sie dem Imperialismus, dem globalen Zionismus und deren Kollaborateuren, d.h. einer kleinen seligen Minderheit, aus. Infolgedessen verarmt die große Mehrheit immer mehr, während eine kleine Minderheit zunehmend reicher wird. Diese Situation treibt die Länder in eine soziale Explosion, die Frieden und Sicherheit auf der Erde verschwinden lässt“.²⁰⁶

Diese Sklavenordnung wird ein Ende finden, sobald die Nationale Sicht, die die WP repräsentiert, an die Macht gelangt und die Gerechte Ordnung eingerichtet wird, „die jedem Wohlstand bringt und jedem sein Recht und Chancengleichheit zuspricht.“²⁰⁷ Der Aufbau der Gerechten Ordnung wird gemäß der Wahldeklaration von 1991 mit der Einrichtung der;

- gerechten ethischen Ordnung,
- gerechten wissenschaftlichen Ordnung,
- gerechten politischen Ordnung und
- gerechten Wirtschaftsordnung gewährleistet, sodass die Türkei nicht nur in der islamischen Welt, sondern in der ganzen Welt das Ansehen erlangt, das sie verdient, und in den Status des „Führenden Staates“ aufsteigt.²⁰⁸

Wie auch im Parteiprogramm der *MSP*, ist für die WP die geistige und ethische Ordnung in der wirtschaftlichen Ordnung verankert. Die Errichtung der *gerechten ethischen Ordnung* ist die primäre Voraussetzung für die Verwirklichung des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts. Mit gerechter ethischer Ordnung ist hier „das friedliche soziale Umfeld gemeint, in dem die Menschen ihre gegenseitigen Rechte und Freiheiten schützen und in dem kein Druck durch soziale Gruppen und den Staat existiert.“²⁰⁹ Der Weg, dies sicherzustellen, ist hingegen die „geistige und ethische Erziehung“. *Die gerechte wissenschaftliche Ordnung* zielt auf die Glaubens- und Meinungsfreiheit. Somit kann jeder seinen Glauben leben und seine Meinung frei

²⁰⁶ Necmettin Erbakan zit. nach Ebd., S. 134

²⁰⁷ Vgl. Erbakan, Necmettin: *Ökonomik Adil Düzen* (Die gerechte Wirtschaftsordnung). Ankara 1991, S.14-15

²⁰⁸ Refah Partisi Secim Beyannamesi 1991 (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei 1991), S. 73-79

²⁰⁹ Edb.

ausdrücken. In diesem Zusammenhang schlägt die WP ein „multi-gesetzliches“ System vor, in dem die Individuen die Freiheit haben, in einem Rechtssystem zu leben, das ihrem Glauben angemessen ist.²¹⁰ Dieser Vorschlag, der die Gedanken der islamischen Intellektuellen widerspiegelt, die die WP unterstützen, geht von der Annahme aus, dass die Glaubensgemeinschaft vor dem Staat kommt. „Demnach muss anstatt einer Demokratie, die die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit zur Folge hat, ein pluralistisches System geschaffen werden, das jede Glaubensgemeinschaft ihrem Glaubenssystem entsprechend verwalten kann. In einer bestimmten Gesellschaft ist die Existenz mehrerer Rechtssysteme möglich. In diesem Fall ist es die Aufgabe des Staates, die Autonomie einer jeden Rechtsgesellschaft zu gewährleisten; hierbei gelten die Gesetze und Regeln jeder Gesellschaft nur für deren Mitglieder“.²¹¹ Die *gerechte politische Ordnung* definiert einen „gerechten“ Staat, der „über keine Druckinstrumente verfügt“.²¹² In Staatssystemen, wie dem Sozialismus oder Kapitalismus, in denen „die Macht an erster Stelle steht“, ist der Staat ein „Ausbeutungs- und Druckinstrument“, das die wirtschaftliche und politische Elite in der Hand hält. Mit Kapitalismus ist hier „das monopolistische Großkapital, das sowohl multinationale Unternehmen als auch staatlich unterstützte, große nationale Industrieunternehmen beinhaltet“, gemeint.²¹³ In der Gerechten Ordnung wird der Staat jedoch zu einer „dem Volk dienenden Institution“, von der alle Schichten der Gesellschaft auf eine gerechte Weise profitieren. Die *gerechte Wirtschaftsordnung* hat die Bildung eines Systems zum Ziel, in dem der Staat nicht nur im Dienste einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht steht, sondern für jeden da ist und in dem „Geld als Maß für das Recht“ angesehen wird und das sowohl den Staat als auch seine Mitbürger reich macht.²¹⁴ Dieses System stützt sich auf das Gerechtigkeitsprinzip des Islam und beschützt die „Kleinunternehmer“ vor dem Druck des Staates und dem Großkapital. Erbakan behauptete, dass die WP aufgrund ihrer gerechten Ordnung, die vorsieht einen Staat zu schaffen, der individuelle Unternehmen unterstützt, sich von allen wirtschaftlichen Aktivitäten distanziert und sich nur noch mit der Infrastruktur

²¹⁰ Vgl. Gülalp 2003, S. 65-66

²¹¹ Edb. S. 66

²¹² Refah Partisi Secim Beyannamesi 1991 (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei 1991), S. 76-77

²¹³ Vgl. Gülalp 2003, S. 63

²¹⁴ Refah Partisi Secim Beyannamesi 1991 (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei 1991), S. 77-78

und der Gewährleistung der Ordnung befasst, die „einzig wahre Partei ist, die sich für den privaten Sektor einsetzt“.²¹⁵ Erbakan charakterisierte die Gerechte Ordnung als eine „vollkommene und fortschrittliche“ Ordnung, die die nützlichen Seiten des Kapitalismus und Kommunismus beinhaltet, aber deren schädlichen Seiten keinen Platz einräumt.²¹⁶ Die Gerechte Wirtschaftliche Ordnung lehnt somit „nicht den Profit, sondern den Zins, nicht den freien Wettbewerb, sondern das Monopol und nicht die staatliche Regelung, sondern die zentrale Planung“ ab.²¹⁷ Wie zu sehen ist, ersetzt die WP den „Schwerindustrie“-Slogan der *MSP* durch die „Gerechte Ordnung“ und unterstützt im Gegensatz zur *MSP*, die staatliche Interventionen für notwendig hält, Privatunternehmen und die Expansion der Wirtschaft in die internationalen Märkte.

In diesem System, das als Alternative zur westlichen Demokratie angeboten wird, ist „die zivile Gesellschaft gegenüber dem Staat und die Minderheit gegenüber der Mehrheit autonom“.²¹⁸ Die Tatsache, dass sich die WP in einer Ära, wo der Etatismus der zivilen Gesellschaft und den Privatunternehmen den Platz überließ, als Vertreterin „der zivilen Gesellschaft gegenüber dem Staat“ vorstellte, spielt zweifellos eine wichtige Rolle bei ihrem Erfolg.

Die WP bezeichnet dieses System, das geschaffen werden soll, als „die Erlösung der Menschheit“ und als „Schlüssel des Glücks“.²¹⁹ Die Partei sieht demnach die Politik als ein Instrument zur „Errichtung einer neuen Zivilisation“ und „der Etablierung der Ordnung“ an. Der WP zufolge ist die „Gerechte Ordnung“ der einzige Weg, die Nation von der „Friedlosigkeit“, in der sie sich befindet, zu befreien. Mit dem Wahlsieg der WP befreit sich die türkische Nation von dieser Krise, und der Aufbau einer „auf *HAK* basierenden neuen Zivilisation“ beginnt.²²⁰ Diese neue Zivilisation, die auf *HAK* basiert, wird zunächst zum Schlüssel der Seligkeit der muslimischen und später der gesamten Menschheit. Die WP bezeichnet in ihrer Wahldeklaration von

²¹⁵ Vgl. Gülalp 2003, S. 64

²¹⁶ Vgl. Erbakan 1991, S. 17

²¹⁷ Vgl. Gülalp 2003, S. 65

²¹⁸ Edb., S. 66

²¹⁹ Refah Partisi Secim Beyannamesi 1991 (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei 1991), S. 1

²²⁰ Ebd., S.1-2

1991 die allgemeinen Wahlen als einen Wendepunkt für die Menschheit. Der Kommunismus ist untergegangen und der Kapitalismus funktioniert nicht mehr. Die Menschheit ist auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Die „Gerechte Ordnung“, die sich mit der Wahl der WP etablieren wird, wird dieser Suche ein Ende bereiten. Andernfalls wird für Menschheit eine neue Ära der Grausamkeit beginnen. Die Wahldeklaration der WP endet, wie folgt:

„Die Unterbindung der Morallosigkeit, Schmiergelder, Korruption und Verschwendung, die Sicherstellung der Freiheiten im weitesten Sinne für jedermann, die Gewährleistung von Lebensstandards, die der Menschenwürde entsprechen, die Beseitigung der Ungleichgewichte zwischen den geografischen Regionen und gesellschaftlichen Schichten, die Umsetzung einer unabhängigen, nationalen Außenpolitik und der Nichtbeitritt in die Europäische Gemeinschaft, die die Türkei im christlichen, europäischen Topf zerschmelzen lassen kann, ist nur, aber auch nur mit der Nationalen Sicht, „die *HAK* über die Macht stellt“, und mit der „Gerechten Ordnung“, die eine „Neue Welt“ erschaffen wird, möglich. Aus diesem Grund müssen wir die WP Hand in Hand wählen, unterstützen und an die Macht bringen.“²²¹

Die Wohlfahrtspartei hat ihre 5 Ziele auf ihrem 4. Großen Kongress während der Eröffnungsrede folgendermaßen definiert:²²²

1. Etablierung der „Nationalen Sicht“,
2. Transformation in die „Gerechte Ordnung“,
3. Gründung der „Großen Türkei“,
4. Gründung der „Globalen Islamischen Union“
5. und zuletzt die Erschaffung „einer Neuen Welt“.

Demnach ist die Gerechte Ordnung nicht das endgültige Ziel, sondern lediglich eine Etappe im Übergang zur „Glücksordnung“. Der Investigativreporter Rusen Cakir macht darauf aufmerksam, dass mit der „Glücksordnung“ möglicherweise eine Ordnung (*Asr-i Saadet*) gemeint ist, die sich die Zeit des Propheten Mohammed und der vier Kalifen zum Vorbild nimmt: „Man kann vermuten, dass die WP mit dem Begriff Glücksordnung im Grunde genommen auf das System der Scharia hindeutet,

²²¹ Edb., S. 173-174

²²² Vgl. Dagi 1998, S. 28

sich jedoch aus verfassungsrechtlichen Gründen scheut, es offen auszusprechen. Anstatt sich mit der Definition der Utopie der Gerechten Ordnung weiter auseinanderzusetzen, deren Erklärung selbst der WP recht schwer fällt, wäre es richtiger zu behaupten, dass sie von dem Reiz ihrer Unklarheit profitiert“.²²³

Die Gerechte Ordnung kann somit als ein utopischer Entwurf definiert werden, der nicht auf einer fundierten, theoretischen Grundlage basiert, sondern die Aufmerksamkeit der Wähler durch rosarote Versprechungen auf sich zieht. Rusen Cakir präzisiert die Gerechte Ordnung als ein „Magisches Rezept“.²²⁴ Menderes Cinar, Professor für Politikwissenschaften, bezeichnet die Gerechte Ordnung als „eine Aufreihung von Begrifflichkeiten, deren Mechanismen und Konzepte keinerlei Konsequenz aufweisen, sondern lediglich mit Versprechungen und Hoffnungen gefüllt sind“.²²⁵ Die Ursache dafür ist, laut Cinar, „der theoretische Rahmen, der einer islamischen Wirtschaft im Allgemeinen und der Gerechten Ordnung im Besonderen fehlt“. In ähnlicher Weise definiert der Ökonom Mustafa Özel den Entwurf der Gerechten Wirtschaftsordnung als „ein Modell, das hinsichtlich seiner Theorie nicht ausgereift ist“: „Die grundlegenden Hypothesen hinsichtlich der ökonomischen Realität müssen neu bewertet werden. (...) es macht keinen Sinn, utopischen, nicht realisierbaren Entwürfen hinterher zu laufen, deren Richtigkeit und Gerechtigkeit aus islamischer Sicht suspekt sind.“²²⁶

Darüber hinaus ist die Gerechte Ordnung ein radikales Parteiprogramm, das mehr oder weniger beabsichtigt, alle bestehenden Mechanismen in ihrer Gesamtheit zu „erneuern“.²²⁷ Ferner ist zu beobachten, dass der Begriff der Gerechten Ordnung insbesondere unter der Berücksichtigung, dass die Zielgruppe nicht nur eine Nation,

²²³ Vgl. Cakir 1994, S. 149

²²⁴ Edb., S.139

²²⁵ Vgl. Cinar, Menderes: Islami Ekonomi ve Refah'in Adil Ekonomik Düzeni (Islamische Ökonomie und die gerechte Wirtschaftsordnung der Wohlfahrtspartei), in: Birikim. Vol.59. Mart 1994. Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=56&dyid=1612&yazi=%DDsl%E2m%EE%20Ekonomi%20ve%20Refah%27%FDn%20Adil%20Ekonomik%20D%FCzeni> 17.21.2012

²²⁶ Mustafa Özel zit. nach Cakir 1994, S. 139

²²⁷ Vgl. Cinar 1994. Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=56&dyid=1612&yazi=%DDsl%E2m%EE%20Ekonomi%20ve%20Refah%27%FDn%20Adil%20Ekonomik%20D%FCzeni> 17.21.2012

sondern die gesamte Menschheit ist, über die politische Dimension hinaus eine religiöse Dimension besitzt. Ihsan Dagı, Professor für Politikwissenschaften, bezeichnet die WP deshalb als „eine Partei, die ihre Ideologie exportieren möchte“.²²⁸

4.2.2 Die WP und ihre Kritik am „Westen“

Anstatt die allgemeinen Wahlen von 1991 als einen Wahlkampf zu sehen, bezeichnet sie die Wohlfahrtspartei als einen Kampf für „*HAK*“ (wahre-göttliche Ordnung) und gegen „*BATIL*“ (Ordnung des Unrechts, des Falschen, des Nichtigen).²²⁹ Dieser Kampf ist für die WP zugleich ein Kampf für „die Glückseligkeit“ und gegen „die Grausamkeit“. Im Laufe der Geschichte gab es stets Auseinandersetzungen zwischen den Zivilisationen, die „*HAK* höher stellten“ und den Zivilisationen, die „die Macht höher stellten“. Dieselben Auseinandersetzungen finden auch heute noch statt. Die Wohlfahrtspartei repräsentiert, anders als die Parteien, die „den Westen nachahmen“, die Ideologie, in der *HAK* einen höheren Stellenwert hat. Aus Sicht der Wohlfahrtspartei gibt es in der Türkei in der Realität nur zwei Parteien: „... die eine ist die Partei mit der Ideologie der Nationalen Sicht, die „*HAK* höher stellt“: die WOHLFAHRTSPARTEI. Die andere ist die Summe aller übrigen Parteien, „die Nachahmer des Westens“, die „die Macht höher stellen“, oder kurz gesagt, „die NACHAHMER“.²³⁰ Demnach gibt es im Grunde keinen Unterschied zwischen der linkstendierenden *SHP* und *DSP* und der rechtstendierenden *ANAP* und *DYP*. Diese Parteien, die die „Nachahmer des Westens“ sind und die Türkei seit mehr als einem halben Jahrhundert unter dem Einfluss der äußeren Kräfte lenken, haben die Türkei in eine soziale, kulturelle und wirtschaftliche Krise gestürzt.“²³¹

Die Wohlfahrtspartei kritisiert in ihrer Wahldeklaration von 1991 die westliche Politik und die „Nachahmer des Westens“, die sie für die damalige „Krise“ in der Türkei verantwortlich macht, mit folgenden Sätzen:

²²⁸ Vgl. Dagı 1998, S. 29

²²⁹ Refah Partisi Secim Beyannamesi 1991 (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei 1991), S. 3-9

²³⁰ Edb., S. 8

²³¹ Edb., S.25-58

„Es ist unmöglich, auch nur einen Hauch an erhabenen Gefühlen, wie Recht und Gerechtigkeit, bei den Führern der westlichen Welt anzutreffen. Für sie zählt einzig und allein der Profit. ... ein Teil unserer Intellektuellen befindet sich entweder aufgrund ihrer Unwissenheit oder aufgrund ihrer mystischen Interessen immer noch unter der Führung ihrer westlichen größeren Brüder. Die Führungen der politischen Parteien, die sich auf diesem Pfad befinden, haben keinerlei langfristige, zukunftsweisende Politik und Strategie. Die Tagesordnung wird ihnen stets vom Westen zugewiesen ... Sie behandeln die inneren und äußeren Angelegenheiten nicht auf der Grundlage einer unabhängigen und nationalen Außenpolitik, sondern auf der Basis spontan und kurzfristig getroffener Entscheidungen“.²³²

„Die Nachahmungsmentalität, die unser Land seit 50 Jahren regiert, hat stets außerhalb nach Auswegen gesucht und erwartet, dass andere die Probleme lösen. Die Einigung von Volk und Staat ist fehlgeschlagen, was zu ständigen Konflikten zwischen der Volks- und Führungsschicht führte. Den Massen wurden Wertmaßstäbe aufgezwungen, die unserem Volk widersprechen.“²³³

Die Ideologie der Wohlfahrtspartei stellt sich gegen alle Werte, die der Westen vertritt. Sie sieht den Westen als Ursprung aller negativen Gegebenheiten. Derart, dass ihre anti-westliche Einstellung die Hauptnahrungsquelle ihrer Ideologie darstellt.²³⁴ So bestimmt der Westen, d.h. was die WP von Westen versteht und ihre Haltung gegenüber dem Westen, ihre politische Stellung. Die WP sieht den Platz der Türkei vor dem Hintergrund ihrer historischen, geographischen und kulturellen Gegebenheiten, nicht in der westlichen sondern in der islamischen Welt, mit der sie gemeinsame Kultur und Werte teilt. Diese Aussagen kritisieren auch die nähere politische Geschichte der Türkei sowie die Ideologie und den Prozess der Verwestlichung, die in den letzten 200 Jahren in verschiedenen Formen stattgefunden haben. Der Westen wird als die Hauptursache für die Zersplitterung des Osmanischen Reiches und das Auftreten der sozioökonomischen und politischen Probleme in der Zeit der Republik angesehen. Die vom „Westen diktierte“ türkische Politik, die im Zuge der Republik und der kemalistischen Revolution zum Vorschein kam und die

²³² Ebd., S. 56-57

²³³ Edb., S.72

²³⁴ Vgl. Dagi 1998, S.23-24

islamische Welt ausgrenzte, wurde von den Anhängern der WP als Nachahmung des Westens bezeichnet, die nicht mit dem türkischen Volk übereinstimme. Der WP zufolge, führte die Verwestlichung das türkische Volk dazu sich von seiner eigenen Kultur und seinen Werten zu entfernen und vom Staat zu trennen. Ein starker Staat ist jedoch mit seinem Volk vereint. Aus diesem Grund müsse das türkische Volk wieder an seine eigene Kultur und Werte herangeführt werden, damit es zu seinen Wurzeln zurückkehren und sich „der Staat mit dem Volk vereinen“ kann. In diesem Zusammenhang ist das Kriterium des Nationalismus kein „Nachahmer des Westens“ zu sein, d.h. nicht nach der Verwestlichung zu streben. Die Wohlfahrtspartei „versucht, einerseits in der gesellschaftlichen und historischen Basis Legitimität zu finden, indem sie die essenziellen Werte und die Kultur des Volkes gegenüber den westlichen Werten unterstreicht, und andererseits die Oberhand zu gewinnen, indem sie gegenüber den lokalen 'Nachahmern des Westens', von denen angenommen wird, dass sie die westlichen Werte, den Materialismus und die Hegemonie vertreten, die eigene lokale Zugehörigkeit betont.“²³⁵ Indem die Wohlfahrtspartei die Nationale Sicht als „essenzielle und historische Werte des Volkes definiert, erschafft sie ein fiktives Volk und eine fiktive Vision, und die Anschauungen der Partei werden dem Volk als seine Werte zugeschrieben“; „diese Werte basieren nicht auf Forschungen hinsichtlich der in der Türkei vorhandenen gesellschaftlichen Struktur oder der Einstellung, des Glaubens und der Werte des türkischen Volkes, sondern auf ‚imaginären‘ historischen Ereignissen und der Annahme, dass das, was historisch ist, gleichzeitig auch „national“ und islamisch sei.“²³⁶ Wie zu sehen ist, erschafft die WP ihre Identität durch ihren anti-westlichen Charakter. Dies ist ein typisches Beispiel für eine Identitätspolitik. Die von der WP „erschaffene“ Identität beruht im Gegensatz zur Definition der Nation der Republik auf der Suche nach einer neuen, alternativen islamischen Nation, die dem Osmanischen System ähnelt. In den 90er Jahren, in denen der Kemalismus zurückgegangen ist und der Rechts-Links-Konflikt den Platz der Identitätspolitik überließ, spielte die „anti-westliche“ Identität, die die Wohlfahrtspartei erschaffen hatte, als die größte Oppositionsbewegung, eine wesentliche Rolle.

²³⁵ Ebd., S. 25

²³⁶ Edb.

Es darf nicht vergessen werden, dass die Westkritik der WP, wie bereits angedeutet, gleichzeitig die vergangenen 200 Jahre der Geschichte der Türkei und insbesondere den mit der Gründung der Republik fortgeschrittenen Verwestlichungsprozess bzw. die kemalistische Ideologie kritisiert. Im Grunde ist es nicht das erste Mal, dass in der türkischen Politik eine islamistisch-kemalistische Trennung durchgeführt worden ist, welche mit der Gründung der Republik begann und sich bis heute verschärft hat und über die sich die Wohlfahrtspartei eine Identität geschaffen hat. Außerdem hat es in der islamistischen Bewegung schon immer eine Strömung gegeben, die die Modernisierung ablehnte. Jedoch schufen die vergangenen 25 Jahre bessere Bedingungen für die verbreitetere Akzeptanz dieser Kritiken.²³⁷ Gülalp interpretiert dies primär als „Ergebnis und Indikator einer globalen, postmodernen Situation“.²³⁸ In den 90er Jahren wurde damit begonnen, die „universelle“ Zivilisation, zu der sich die Türkei jederzeit entwickeln sollte, zu hinterfragen. Die Versuche der kemalistischen Revolution dem Westen zu ähneln, wurden zunehmend diskreditiert, wohingegen die „Authentizität“ in dieser Zeit, in der die Multikulturalität an Dynamik gewann, attraktiver wurde.

Auch haben die Veränderungen im internationalen Gleichgewicht infolge des Endes des Kalten Krieges und die Probleme, die die Türkei Anfang der 90er Jahre in der Außenpolitik hatte, die anti-westliche Identität der WP zusätzlich genährt und zur Erweiterung der Basis der Partei beigetragen.²³⁹ Insbesondere die Ablehnung der Vollmitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union Ende 1989 bewirkte in der türkischen Öffentlichkeit eine große Enttäuschung und das Gefühl vom Westen ausgeschlossen zu sein. Zur selben Zeit fand der Kalte Krieg ein Ende, was zu der Hinterfragung der Bedeutung der Türkei für den Westen geführt hat. Nachdem die kommunistische Bedrohung beseitigt worden war, verbreitete sich außerdem die Vorstellung, dass der Westen den Islam als Bedrohung ansah, und dass in der Zukunft der Konflikt zwischen dem Westen und dem Islam dominieren werde. Diese Sicht, die

²³⁷ Vgl. Gülalp 2003, S. 62-63

²³⁸ Edb. S. 37

²³⁹ Dagi, Ihsan: Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking West and Westernization. Open Society Institute. 2001/2002, S. 15. Unter: <http://pdc.ceu.hu/archive/00001804/01/Dagi.pdf> 17.12.2012

insbesondere in islamischen Kreisen verbreitet war, wurde durch den Artikel „Kampf der Kulturen“ von Samuel Huntington aus dem Jahre 1993 bekräftigt. Dass der NATO-Generalsekretär Willi Claes darüber hinaus im Jahre 1995 den islamischen Radikalismus als globale Bedrohung für die NATO bezeichnete, bekräftigte die Sicht der Islamisten hinsichtlich des „Kampfes der Kulturen“. Die „tatenlose“ Haltung des Westens gegenüber der Problematik in Bosnien und Aserbaidschan führte außerdem zu weiteren schwerwiegenden, anti-westlichen Kritiken in der türkischen Öffentlichkeit. Zu guter Letzt heizte die kritisierende Politik, die der Westen gegenüber der Kurdenproblematik verfolgte und die in der türkischen Öffentlichkeit als „eine neue Sèvres-Initiative verstanden wurde, die die Zerstörung der Integrität des türkischen Staatsterritoriums zum Ziel hatte“, die anti-westliche Opposition zusätzlich an. Anhand dieser Fakten ist erkennbar, dass sich die Unzufriedenheit gegenüber dem Westen in der Türkei in der ersten Hälfte der 90er Jahre über die „konservative“ Schicht hinaus auch anderweitig verbreitete, und dass die anti-westliche Politik der WP auch in der „breiten Masse Anerkennung“ fand.²⁴⁰

²⁴⁰ Vgl. Dagi 1998, S. 21

5. Die gesellschaftliche Basis des politischen Islam in der Türkei nach 1980

5.1 Die Wirtschaftspolitik während des Aufstiegs des politischen Islam in der Türkei

5.1.1 Die Neustrukturierung der Wirtschaft: Liberalisierung der türkischen Ökonomie

Das Jahr 1980 war ein Wendepunkt für die türkische Wirtschaft. Nachdem das importsubstituierende Industrialisierungsmodell aufgegeben worden war, wurde der Export zur nationalen Priorität. Die Beteiligung des Staates an der Wirtschaft wurde verringert und die freie Marktwirtschaft etabliert. Das am 24. Januar 1980 in Kraft gesetzte „Stabilitätsprogramm“ zur Liberalisierung der türkischen Wirtschaft, hat den 80er Jahren mit ihrer Wirtschaftspolitik, in der Turgut Özal eine wesentliche Rolle spielte, seinen Stempel aufgesetzt. Die kontinuierliche Abwertung der türkischen *Lira*, das liberalisierende Importregime, das mit Förderungen und Subventionen gestützte Exportregime, die Aufhebung der Preiskontrollen und Subventionen für die meisten grundlegenden Güter sowie die makroökonomische Politik, die auf die Reduzierung der Inlandsnachfrage abzielte, bildeten die grundlegenden Elemente der Wirtschaftspolitik, die mit den Beschlüssen vom 24. Januar in Kraft trat.²⁴¹

Die Beschlüsse vom 24. Januar waren nicht nur ein „Stabilitätsprogramm“, sondern beinhalteten auch gleichzeitig die Perspektive einer „strukturellen Anpassung“ mit dem Ziel der „Stärkung des internationalen und nationalen Kapitals gegenüber dem Kraftaufwand“.²⁴² Gewerkschaftsaktivitäten wurden im Rahmen der Anti-

²⁴¹ Boratav, Korkut: Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009 (Wirtschaftsgeschichte der Türkei 1908-2009). Imge. Istanbul 2012, S. 149

²⁴² Ebd., S. 148-151

Arbeitsmarktpolitik gestoppt²⁴³, Streiks wurden verboten, Beamtengehälter, Rentenbezüge, Dienstabfindungen und Unterstützungen der Agrarwirtschaft mit großem Rückschritt gekürzt. Durch diese Maßnahmen wurde beabsichtigt, die Konkurrenzfähigkeit der inländischen Industriellen auf den ausländischen Märkten zu erhöhen, damit sich die Wirtschaft der Türkei nach außen öffnen konnte.

Erste Reaktionen gegen die am 24. Januar in Kraft gesetzten Beschlüsse kamen 1989 mit den Arbeiterbewegungen auf, und resultierten mit dem Ende des *ANAP*-Regimes nach den Kommunalwahlen im März desselben Jahres. Die Reaktion des Volkes gegenüber dem Özal-Modell führte zu einer zunehmenden Unterstützung der Mitte-Links-Parteien. Bei den Kommunalwahlen von 1989 wurde somit die *SHP* zum Wahlsieger und übernahm die Regierung von insgesamt 39 Provinzen, einschließlich Ankara, Istanbul und Izmir. Die Partei vermied es jedoch, jegliche Art von schichtbezogener Opposition zu verfolgen. Nach der Wirtschaftskrise von 1994 wurden die Bemühungen der Mitte-Links-Parteien, linkstendierende Alternativen gegenüber der neoliberalen Politik aufzustellen, komplett eingestellt.²⁴⁴

Nach dem Ende der Einparteienherrschaft der *ANAP* (1989) wiesen in den folgenden 10 Jahren zwei Neuheiten der Wirtschaft und dem sozialen Leben in der Türkei den Weg²⁴⁵: Die populistisch-wirtschaftlichen Politiken und die Liberalisierung der Kapitalbewegungen. Die anhaltende „Anti-Arbeitsmarktpolitik“, die in den 80er Jahren geführt wurde, fand im Frühling 1989 mit einer Welle der Arbeiterklassenbewegung ein Ende. In der nachfolgenden Ära wendete sich die wirtschaftliche Konjunktur zugunsten der Arbeiterklasse. Die populistischen Praktiken dieser Zeit (Lohnerhöhungen von 142% im öffentlichen Sektor, Erhöhungen der Beamtenlöhne etc.) wirkten sich auf das Budget aus und führten zum Anstieg der öffentlichen Defizite; die Quote der öffentlichen Defizite stieg gegenüber dem Volkseinkommen von 1988-1993 von 4,8% auf 12,1%.

²⁴³ Die Gewerkschaften wurden bis 1988 paralyisiert.

²⁴⁴ Ebd., S. 175

²⁴⁵ Boratav 2012, S. 171-187

Es wurde versucht dieses Defizit wiederum durch „Inlandsverschuldung, die durch ausländisches Kapital gespeist worden war“, auszugleichen.²⁴⁶ Somit kam der Beschluss von 1989 hinsichtlich der Liberalisierung der Kapitalbewegungen der Finanzierung öffentlicher Ausgaben zugute. In dieser Zeit, in der der Zufluss von ausländischem Kapital rapide anstieg, waren alle Auslandsverschuldungskanäle der Banken komplett geöffnet. Die Schuldverschreibungen, die das Schatzamt exportierte, wurden von den Banken übernommen. Diese haben mit Auslandsverschuldungen für das Kapital gesorgt, und dieses auf sekundären Märkten an einheimische Rentiers²⁴⁷ vermarktet, um somit großen Profit aus der Krise zu erwirtschaften.

Rente-Politik und die Politisierung des Staates

Der Übergang zum Neoliberalismus fand in der Türkei nicht, wie in anderen Gesellschaften, durch einen Übergang zur Marktwirtschaft statt, in der der staatliche Eingriff auf ein Minimum reduziert wurde.²⁴⁸ Der Staat spielte im wirtschaftlichen Bereich, insbesondere bei der Verteilung von „Rente“²⁴⁹ an den privaten Sektor, weiterhin die Hauptrolle. Korkut Boratav, Professor für Wirtschaft, unterstreicht, dass in dieser Zeit der Ausdruck der „Privatisierung zwecks Betätigung“ seinen Platz der „Privatisierung zwecks Deckung der öffentlichen Defizite“ überließ.²⁵⁰ Später stellte sich heraus, dass die Privatisierungen in dieser Zeit primär dazu dienten, dem regierungsnahen Arbeitsumfeld Vorteile zu verschaffen und Ressourcen zu transferieren. Des Weiteren waren recht „großzügige“ und „willkürliche“

²⁴⁶ Die Inlandsverschuldung hat zur Zeit der *ANAP*-Regierung bei der Finanzierung der öffentlichen Defizite kontinuierlich an Bedeutung gewonnen. Die Methode des Verkaufs von Schuldverschreibungen und Anleihen an Banken durch das Schatzamt begann erstmals im Jahre 1985. Ebd., S. 154

²⁴⁷ Einkommen, die seine Entstehung den laufenden Renditen aus nicht produktiven und in bar umwandelbarem Vermögen (Bankguthaben, Staatsanleihen, Devisen, Gold und Immobilien) und deren Wertsteigerungen verdankt. Vgl. Boratav, Korkut: 1980'li Yillarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Dönüşüm. (Die gesellschaftlichen Klassen und die Umwandlung in der Türkei in den 1980er Jahren) Imge. Ankara 2005, S. 69

²⁴⁸ Önis, Ziya: The political economy of Islamic resurgence in Turkey: The rise of the Welfare Party in perspective, in: Third World Quarterly. Vol. 18/4, 1997, S. 752

²⁴⁹ Einnahmen über ein Gut oder Geld in einer bestimmten Zeit ohne irgendwelche Bemühungen.

²⁵⁰ Boratav 2012, S. 176-177

Exportförderungen an der Tagesordnung. Manche davon resultierten wegen „fiktiver Exporte“ in Skandalen.²⁵¹

Anhand der oben genannten Tatsachen ist ab Mitte 1980 eine weitgehende Politisierung des Staates zu erkennen. Die Politisierung des Staates bedeutet in diesem Kontext, dass direkte Beziehungen zwischen Politikern und Geschäftsleuten sowie privaten Unternehmen im Hinblick auf die privilegierte, stärkere Nutzung der staatlichen Quellen an Bedeutung gewinnt.²⁵² In dieser Epoche wurde das Vertrauen des Volkes gegenüber den Politikern und den politischen Parteien wegen den Korruptions-, Veruntreuungs- und Unterschlagungsskandalen deutlich erschüttert. Diese Situation hat sich jedoch positiv auf die Popularität der Wohlfahrtspartei ausgewirkt.²⁵³ Da die Wohlfahrtspartei in den 80er und 90er Jahren nicht die Möglichkeit hatte einen Platz in der Regierung einzunehmen, galt sie in der Öffentlichkeit im Gegensatz zu den anderen politischen Parteien als „die sauberste Partei“. Die Annahme, dass die Führer aller anderen großen Parteien, die an der Regierung beteiligt gewesen sind, „unmittelbar“ oder „mittelbar“ in irgendeiner Weise in Veruntreuungen und Korruption verwickelt waren, war weit verbreitet. Die Wohlfahrtspartei trat mit ihrem Slogan der „Gerechten Ordnung“ auf und schaffte es die Konjunktur zu ihren Gunsten zu wenden, während der Staat und die anderen Parteien in den Augen der Gesellschaft ihre Glaubwürdigkeit verloren haben.

„Verzerrter Populismus“ und *Gecekondus* (über Nacht, meist auf Staatsgrund erbaute, ungenehmigte Behausungen)

In diesen Jahren wurde dem Volk gegenüber (insbesondere den bedürftigen Massen in den Städten) ein „verzerrter Populismus“ ausgeübt.²⁵⁴ Nach den Kommunalwahlen von 1984, in denen die *ANAP* die Kontrolle über fast alle städtischen Gemeinden erlangte,

²⁵¹ Ebd., S.155

²⁵² Önis 1997, S.752

²⁵³ Güllalp 2003, S. 49

²⁵⁴ Boratav 2012, S. 152-153

nahm die „ungeplante Verstädterung“, die ohnehin schon ein Problem war, solche Dimensionen an, dass es nicht mehr möglich war diese rückgängig zu machen. Dieser Prozess wurde durch die Verteilung von provisorischen Besitzurkunden an sogenannte „*Gecekondus*“, die Aufhebung der Erfordernis von Baugenehmigungen und der fehlenden Stadtplanung, begünstigt. Diese Gesetze sahen die „Amnestie“ der *Gecekondus* und anderer ungenehmigter Bauten vor, wodurch 1983 der Bau von *Gecekondus* legalisiert worden ist.²⁵⁵

Tabelle 4. *Gecekondus* in der Türkei - 1950-1990

Jahr	Anzahl der <i>Gecekondus</i>	Anzahl der in den <i>Gecekondus</i> lebenden Menschen	Prozent der städtischen Bevölkerung, die in <i>Gecekondus</i> lebt
1950	50,000	250,000	4,7
1960	240,000	1,200,000	16,7
1965	430,000	2,150,000	22,9
1970	600,000	3,000,000	23,6
1980	1,150,000	5,750,000	26,1
1990	1,750,000	8,750,000	33,9

Quelle: Banu Eligür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge, USA 2010, S. 141

Infolge des rapiden Wachstums der Städte in dieser Zeit (siehe Tabelle 4) traten die *Gecekondus*, die sich zuvor nur außerhalb der Städte befanden, nun auch in den Städten auf, was zu einem Wertanstieg der Grundstücke führte auf denen sich die *Gecekondus* befanden.²⁵⁶ Dies war ein Anreiz für die *Gecekondus*-Besitzer noch mehr Staatsgrund zu besetzen und durch den Bau und den Verkauf oder die Vermietung mehrstöckiger Gebäude gutes Geld zu verdienen. Dieser Trend wird als „Kommerzialisierung der *Gecekondus*“ bezeichnet und führte gleichzeitig zur grundlegenden Veränderung der Wählerbasis in den Großstädten. Derart, dass die

²⁵⁵ Cakir, Sabri: Türkiye'de Göç, Kentleşme/ Gecekondus Sorunu ve Üretilen Politikalar (Verstädterung und Abwanderung in der Türkei/ *Gecekondus*-Probleme und die politischen Maßnahmen), in: *Journal of Social Science - SDU Faculty of Arts and Sciences*. Nr. 23. Mai 2011, S. 217

²⁵⁶ Vgl. Eligür 2010, S. 140

bedürftigen Städter zu den größten Unterstützern der Wohlfahrtspartei geworden sind.

257

Das *Gecekondu*-Problem ist nicht nur im Zusammenhang mit der Urbanisierung, sondern auch landesweit ein bedeutendes Migrationsproblem.²⁵⁸ Die Abwanderung aus Ost- und Südostanatolien und der Schwarzmeerregion in die entwickelten Großstädte im Westen des Landes war keine Neuheit und nahm in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Form einer Massenwanderung an. Die Entstehung von *Gecekondu*s mit einer großen Bevölkerungsdichte in einigen türkischen Großstädten wurde zu einem gesellschaftlichen Problem. Der Staat war nicht mehr in der Lage die wirtschaftlichen und sozialen Bedürfnisse der umgesiedelten Bevölkerung zu decken. Die umgesiedelte Bevölkerung hatte nicht nur Probleme eine Bleibe und Arbeit zu finden, sondern auch sich an das städtische Leben anzupassen.²⁵⁹ Die Subunternehmer, die in den 80er Jahren infolge der Ausrichtung der türkischen Wirtschaft auf den Export, zunehmend mehr Waren für ausländische Firmen produzierten, boten den breiten Massen, die neu in die Stadt gezogen waren, Arbeitsmöglichkeiten.²⁶⁰ Auch wenn nicht behauptet werden kann, dass alle diese Kleinunternehmer der islamistischen Schicht angehörten, wird sich, wie im nächsten Abschnitt zu sehen ist, zeigen, dass die Arbeitgeberschicht doch insbesondere aus diesem Kreis stammt.

Der Untergang des Wohlfahrtsstaates und die „Gerechte Ordnung“

Die schnell fortschreitende Verstädterung hat zwar zum Wachstum des informellen Sektors und des Kleinproduktionssektors beigetragen, der hauptsächlich in der Auftragsfertigung tätig war, nicht aber zur Steigerung des Wohlstandes der

²⁵⁷ Ebd., S. 142

²⁵⁸ Vgl. Cakir 2011, S. 210-211

²⁵⁹ Vgl. Eligür 2010, S. 140

²⁶⁰ Auf diese Weise entgehen die Kleinbetriebe, die in der Auftragsfertigung tätig sind, dem Druck der Gewerkschaften und schaffen die die Hindernisse aus dem Weg, die die Entlassung der Arbeitnehmer bzw. die Senkung der Löhne verhindern. Vgl. Güalp 2003, S. 46-48

Arbeiterklasse.²⁶¹ Die neoliberale Politik, die nach 1980 vorherrschte, hat das Ungleichgewicht in der Einkommensverteilung und in der Gesundheitsversorgung vergrößert. Der Staat war außerstande den Bedürfnissen der Gesellschaft nachzukommen. In den 80er Jahren sanken die realen Gehälter kontinuierlich. Während die städtischen Gehälter und Einkommen am nationalen Einkommen (BIP) in den 70er Jahren einen Anteil von 32,7 % hatten, sank dieser gegen Ende 1980 auf 20,8%. Die reale Kaufkraft der meisten Angestellten sank von 1979-1989 um 40-60%.²⁶² Das Rente-Einkommen hingegen erlebte in demselben Zeitraum einen großen Anstieg.²⁶³ Besonders auffällig in dieser Zeit war der drastische Anstieg bei dem Gefälle zwischen Arm und Reich. Während sich auf der einen Seite aus dem Import- und Exportsektor und dem im Höhenflug befindlichen Immobiliensektor eine „sehr reiche Unternehmerschicht“ herausbildete, sank auf der anderen Seite einhergehend mit dem Anstieg der Arbeitslosigkeit die Kaufkraft des größten Teils der Bevölkerung auf gravierende Weise.²⁶⁴ Während die Arbeitslosenquote 1975 noch bei 0,3% lag, stieg sie 1980 auf 3,6%, 1985 auf 4,7% und 1993 auf 9,0%.²⁶⁵ Diese oben dargelegten Daten stellen dar, welche Unterstützung ein politischer Diskurs, der auf den Begriffen „soziale Gerechtigkeit“ und „Wohlfahrt“ basiert, in der verarmten Bevölkerung fand.²⁶⁶

5.1.2 Die islamisch-kapitalistische Schicht

Als Folge der Ausrichtung der türkischen Wirtschaft auf den Export stieg in den 80er und 90er Jahren die Anzahl der kleinen und mittelständischen Unternehmen in Anatolien. Es ist zu beobachten, dass die islamistische Arbeitgeberschicht

²⁶¹ Ebd., S. 54

²⁶² Vgl. Zürcher 2002, S. 426

²⁶³ Der Anteil des Rente-Einkommens am Nationaleinkommen ist aus dem Zuwachs beim Anteil der „Gesamtzinseinnahmen“ am BIP ersichtlich. Dieser Anteil betrug 1980 1,9% und stieg 1988 auf 14,1%. Vgl. Güalp 2003, S. 54

²⁶⁴ Vgl. Zürcher 2002, S. 431

²⁶⁵ Vgl. Eligür 2010, S. 141

²⁶⁶ Vgl. Güalp 2003, S. 54

hauptsächlich aus diesen kleinen und mittelständischen Unternehmen stammt.²⁶⁷ Diese als „Anatolischer Tiger“ (*Anadolu Kaplanlari*) bezeichnete neue Unternehmerschicht trat mit ihrer „ländlichen“ und „islamischen“ Identität hervor, und vertrat denjenigen Teil des „Kapitals“, der durch den Staat ignoriert worden ist. Nilüfer Narli, Professorin für Soziologie, definiert diese sich neu entwickelnde Schicht folgendermaßen: *„(...) a new urban middle class and business elite (...) whose members often originated from provincial towns. Their parents were often self-employed small traders, small shopkeepers, merchants and agrarian capitalists. Some of them came from state employed families. Many provincial youngsters from this background moved to big cities where they had access to higher education. Since their graduation, many joined the urban middle class through employment in the modern economic sector, which expanded in the 1980s as a result of economic reforms that replaced the statist economic model with a liberal approach“*.²⁶⁸ Die Wohlfahrtspartei, mit anderen Worten der institutionalisierte politische Islam in der Türkei, vertrat die Interessen dieser neuen, vom Land stammenden Unternehmerschicht, die sich neu entwickelte, aber noch nicht ins Zentrum vordringen konnte, die von den Quellen der politischen Regierung entfernt war und die Ansicht vertreten hat, vom Staat nicht ausreichend geschützt und gefördert worden zu sein.²⁶⁹ Diese islamisch-kapitalistische Schicht, anders ausgedrückt die „islamische Bourgeoisie“, die, einhergehend mit der Transformation der WP von einer marginalen zu einer Massenpartei, im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geschehen zunehmend aktiver wurde, strebte danach ihre Position in der Gesellschaft zu stärken, den „Status der Elite“ zu erlangen und sowohl auf lokaler als auch auf nationaler Ebene stärker von den staatlichen Quellen zu profitieren. Diese Schicht hat sich 1990 als ein Verein von Geschäftsleuten unter dem Namen *MÜSLAD* vereint.²⁷⁰

²⁶⁷ Edb., S. 48-49

²⁶⁸ Narli, Nilüfer: The Rise of Islamist Movement in Turkey, in: MERIA Journal. Vol. 3/3. September 1999. Unter: <http://www.gloria-center.org/1999/09/narli-1999-09-04/> 29.11.2012

²⁶⁹ Vgl. Gülaip 2003, S.48-49

²⁷⁰ Die Schicht, die das Mehrprodukt im Rahmen der kapitalistischen Produktionsbeziehungen beschlagnahmt und dieses teilt. Boratav 2005, S. 61

Eine wichtige Besonderheit des wirtschaftlichen Lebens in der Türkei ist die „Zusammenarbeit“ der zentralen Autorität mit der „vom Staat geschaffenen Bourgeoisie-Klasse“.²⁷¹ Während es zentrumsnahen Großkapitalinhabern durch „informelle“, „privilegierte Beziehungen“, die sie mit den Politikern pflegten, gelang, die sich verändernden Politik- und Wirtschaftsbedingungen des Landes zu ihren Gunsten auszunutzen, wurden kleine und mittelständische Unternehmer „vernachlässigt“. Der Verein *TÜSIAD* (Verein türkischer Industrieller und Geschäftsleute) wurde 1971 von einer kleinen Gruppe von Großinvestoren gegründet, der es dank ihrer guten Beziehungen zur politischen Autorität zu „wachsen“ gelangt.²⁷² Der Verein wird insbesondere wegen seiner sehr engen Beziehung zur Regierung nach 1980 als die „politischste Vereinigung“ betrachtet.²⁷³ Der Verein *MÜSIAD* (Verein unabhängiger Industrieller und Unternehmer) wurde hingegen im Jahre 1990 mit dem Ziel gegründet, kleine und mittelständische Unternehmen zusammenzubringen, nachdem sich die Wirtschaft nach 1980 auf den Export ausgerichtet hat und die kleinen und mittelständischen Unternehmen, die vom Staat nicht geschützt wurden, durch die steigenden Subunternehmerbeziehungen der Gefahr ausgesetzt waren, vom Großkapital verschlungen zu werden.²⁷⁴ In der Absicht, die „Vorherrschaft“ von *TÜSIAD* in der türkischen Wirtschaft „herauszufordern“, verfolgte *MÜSIAD* einerseits das Ziel ein Solidaritätsnetzwerk unter den kleinen Geldgebern zu gründen, die sich als „Stiefkinder des Staates“ ansahen und zum Ausdruck brachten, dass die „staatliche Politik immer zugunsten der großen Unternehmen arbeitete“, und andererseits die „Randposition“ in einen Vorteil umzuwandeln. Ali Bayramoglu, Vizepräsident des *MÜSIAD*, erläutert die Gründung des Vereins folgendermaßen: *„Islamist circles were not included in the business world, and this was a deficiency. We determined that Muslim people were not effective in business life and, as a group of businessmen, we decided to coordinate our trade activities, build solidarity between ourselves, communicate, inform, and direct our businessmen to international market and defend*

²⁷¹ Bugra, Ayse: Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by two Turkish Business Association, in: International Journal of Middle East Studies. Vol. 30/4. 1994, S.523-524

²⁷² Vgl. Gülalp 2003, S. 50

²⁷³ Boratav 2005, S. 76-77

²⁷⁴ Vgl. Gülalp 2003, S. 50-51

*our beliefs.*²⁷⁵ Die Wirtschaftsprofessorin Ayse Bugra betont die Rolle, die die „Minderheitenpsychologie“ bei der Organisation dieser neuen, in der Entwicklung befindlichen Schicht spielte, wie folgt: *„Yet it is extremely clear that certain elements of a minority psychology, manifested in the expression of a feeling being excluded from economic life controlled by a big-business community supported by the secularist state, have a significant place in the organizing rhetoric of this association. In fact, its founders often refer to a particular episode that took place in 1990 when they, as a group of Muslim businessmen, were not allowed to participate in a meeting organized in the former Soviet Union by DEIK (the Association of Foreign Economic Relations), an umbrella organization that brings together both the chambers and TÜSIAD, as the decisive event which triggered the foundation of MÜSIAD“.*²⁷⁶

MÜSIAD definiert sich offiziell als den Inhaber islamistischer Tendenzen, der die neue Schicht der Kapitalklasse repräsentiert, die „den politischen Islam unterstützt“ und „aus der Peripherie“ emporgestiegen ist.²⁷⁷ Viele kleine und mittelständische Unternehmen fanden nach 1980, aufgrund der Ausrichtung der türkischen Wirtschaft auf den Export, infolge richtiger Strategien die Möglichkeit zu wachsen. Im Zuge des Einflusses der Globalisierung haben diese Unternehmen Partnerschaften mit arabischen Unternehmen geschlossen und machten profitable Geschäfte, die gleichzeitig mit ihren religiösen Leben vereinbar waren.²⁷⁸ Nach der Liberalisierung der Kapitalbewegungen vermehrte sich der Kapitalfluss aus Saudi Arabien in großem Maße, wodurch neue Investitionsmöglichkeiten entstanden. Zudem spielten die Devisen, die die in Deutschland arbeitenden „Gastarbeiter“ ins Land brachten, eine bedeutende Rolle beim Aufschwung des islamischen Kapitals. Diese neue Unternehmerklasse, mit anderen Worten das „islamische Kapital“, war eine der wichtigsten finanziellen Unterstützer der Wohlfahrtspartei.²⁷⁹ Derart, dass die WP

²⁷⁵ Ali Bayramoglu zit. nach Eligür 2010, S. 202

²⁷⁶ Vgl. Bugra 1994, S. 529

²⁷⁷ Vgl. Gülalp 2003, S.50-52

²⁷⁸ Caglar, Özcan: Islami Sermaye, AKP ve TÜSIAD (Islamisches Kapital, AKP und TÜSIAD), in : toplumsol. 20 Mart 2012. Unter: <http://www.toplumsol.org/islami-sermaye-akp-ve-tusiad-ozcan-caglar/> 19.11.2012

²⁷⁹ Vgl. Önis 1997, S. 757

Mitte der 90er Jahre keine Möglichkeiten gehabt hätte ihre organisatorischen Taktiken, die ihr den Weg zum Erfolg ebneten, ohne diese finanzielle Unterstützung umzusetzen.

Auf der Ebene, auf der die Wohlfahrtspartei das Funktionsprinzip der Wirtschaft und der Politik des Landes hinterfragt, kritisierten die *MÜSIAD*-Mitglieder die „Rente-Politik“, die zugunsten des Großkapitals geführt wurde. So brachten sie ihre Forderung, mehr Bestimmungsrecht in der Wirtschaft zu haben, zur Sprache.²⁸⁰ Wie bereits erwähnt, basiert die Gründung der Nationalen Ordenspartei auch auf den Konflikten zwischen den städtischen Großindustriellen und Geschäftsleuten und den traditionellen kleinen und mittelständischen Unternehmen. In den 90er Jahren war die Wohlfahrtspartei die „Stimme“ dieser wachsenden Unternehmen auf politischer Ebene. Nach den Erfolgen der WP bei den Kommunalwahlen von 1994 und den allgemeinen Wahlen von 1995 nahm der Einfluss des *MÜSIAD* auf das wirtschaftliche Leben kontinuierlich zu. Der im Jahre 1990 von vier islamistischen Geschäftsleuten gegründete *MÜSIAD* entwickelte sich in kurzer Zeit zum größten Verein der Geschäftsleute der Türkei. Während der Verein 1991 noch 400 Mitglieder hatte, besaß er am Ende der 90er Jahre eine Mitgliederzahl von 3000.²⁸¹ *MÜSIAD* funktionierte in dieser Zeit, mit den Worten von Ali Bayramoglu, wie eine „sozioökonomische Schule“. Der Verein organisierte Konferenzen und internationale Messen, damit seine Mitglieder Import-Export-Beziehungen zu ausländischen Geschäftsleuten aufnehmen konnten, veröffentlichte Bekanntmachungen und Berichte hinsichtlich technologischer Neuigkeiten und den Gegebenheiten des Marktes, erstellte Berichte zu den Ländern, mit denen seine Mitglieder Handel treiben konnten, und bat seinen Mitgliedern Computer- und Fremdsprachenkurse an.²⁸² Darüber hinaus bat *MÜSIAD* bedürftigen Bürgern soziale Unterstützung und motivierte seine Mitglieder zur sozialen Hilfeleistung. Der Verein definiert seine Vision, wie folgt; „im allgemeinen Sinne eine 'gemeinnützige Einrichtung' und insbesondere ein Verein von 'Industriellen und

²⁸⁰ Vgl. Bugra 1994, S. 525

²⁸¹ Önis 1997, S.758; Eligür 2010, S.203

²⁸² Eligür 2010, S. 204-205

Geschäftsleuten' mit einer wirtschaftlichen Struktur und einem demokratischen, gesellschaftlichen System, das auf der freien Marktwirtschaft basiert, in der Rechte und Justiz, Frieden und Vertrauen, Gerechtigkeit und Gleichheit, Wohlfahrt und Glückseligkeit vorherrschen und in dem lokale und globale Werte, die sich auf die Geschichte und die Gesellschaft stützen, geschützt und bewahrt werden; ein Verein, der als Gemeinschaft agiert, der in seiner Region führend ist und sich für eine Türkei einsetzt, die Einfluss auf der Welt hat“.²⁸³

Ein kurzer Blick auf die Unterschiede zwischen *MÜSIAD* und dem „säkularen und westlich orientierten“ *TÜSIAD* in Bezug auf ihre Haltung gegenüber der öffentlichen Politik und ihre Ziele wird dazu beitragen, die Identität der Organisation besser zu verstehen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass sich *MÜSIAD* von *TÜSIAD* sowohl auf wirtschaftlicher als auch nicht-wirtschaftlicher Ebene wesentlich unterschied.²⁸⁴ Darüber hinaus lag der Verein *MÜSIAD* und die Wohlfahrtspartei in wirtschaftlichen und außenpolitischen Schlüsselthemen auf gleicher Linie. *MÜSIAD* war, wie die Wohlfahrtspartei, strikt gegen eine Mitgliedschaft in der EU und in der Zollunion. Des Weiteren war der Verein, wie die Wohlfahrtspartei, der Meinung, dass man sowohl auf wirtschaftlicher als auch auf politischer Ebene stärker mit der islamischen Welt zusammenarbeiten sollte, anstatt mit Europa. In diesem Kontext hat *MÜSIAD* für eine mögliche wirtschaftliche Union mit den islamischen Staaten konkrete Pläne entworfen. Ein Beispiel ist das „Baumwoll-Union“-Projekt, das 1996 veröffentlicht worden ist und die Zusammenarbeit zwischen der Türkei, Pakistan, Usbekistan und Turkmenistan vorsah.²⁸⁵ Eine weitere auffällige Gemeinsamkeit zwischen *MÜSIAD* und der WP war, dass sich beide die asiatischen Länder anstatt den Westen zum Vorbild nahmen.²⁸⁶ Erol Yazar, Präsident von *MÜSIAD*, beschreibt die Aufschwungmodelle Ostasiens, wie folgt: „Da sie die Familie anstelle des Systems der sozialen Sicherheit stärken, Recht und Ordnung gewährleisten, das

²⁸³ MÜSIAD Web Seite. Unter: <http://www.musiad.org.tr/MusiadHakkinda.aspx?id=2> 19.11.2012

²⁸⁴ Önis 1997, S.759

²⁸⁵ „Pamuk Birliği“(Baumwolle Union): MÜSIAD Arastırma Raporları (Forschungsberichte von MÜSIAD) 19. 1996. Unter: http://www.musiad.org.tr/img/arastirmalariyayin/pdf/arastirma_raporlari_19.pdf 12.11.2012

²⁸⁶ Önis 1997, S. 760

Nationalbewusstsein in den Vordergrund stellen und Maßnahmen unterbinden, die zum Nichtstun führen, sind sie lobenswert und auf die Struktur unserer Gesellschaft (der türkischen Gesellschaft) anwendbar“.²⁸⁷ Diese Beobachtungen unterstreichen gleichzeitig den perspektivischen Unterschied zwischen *MÜSIAD* und den auf den Westen ausgerichteten, säkularen *TÜSIAD*, der die wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit mit Europa als Grundvoraussetzung für die Sicherstellung des wirtschaftlichen Wohlstands und der liberalen Demokratie der Türkei ansah. Ferner ist zu sehen, dass zwischen *TÜSIAD* und der WP, ganz im Gegensatz zum *MÜSIAD*, niemals ein „gutes Verhältnis“ bestanden hat.²⁸⁸ Die Organisation erlebte insbesondere nach dem Wahlsieg der Wohlfahrtspartei bei den Kommunalwahlen und den anschließenden allgemeinen Wahlen eine harte Zeit. Die unschönen populistischen Aussagen der Partei gegenüber diesen Geschäftsleuten und die offene Nähe der Koalitionsregierung von Erbakan zum *MÜSIAD*, erschienen dem *TÜSIAD* als eine ernsthafte Herausforderung.

Im Endeffekt hat der Liberalisierungsprozess der türkischen Wirtschaft nicht nur zum Aufstieg des politischen Islam „beigetragen“, sondern diesen auch „ausgelöst“.²⁸⁹ Die Wohlfahrtspartei hatte es geschafft, in der sich verändernden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Konjunktur der Türkei, zwei verschiedene Klassen - die Verlierer und die Gewinner - auf einer gemeinsamen politischen Plattform zu vereinen.²⁹⁰ Während sich die Partei einerseits als Sprecher der neuen islamisch-kapitalistischen „Kultur“ auf die Suche nach einem soliden Platz in der Gesellschaft machte, gelang es ihr andererseits mit dem Programm der „Gerechten Ordnung“, die eine gleichberechtigte Einkommensverteilung und soziale Gerechtigkeit vorsah, die Hoffnung all derer zu werden, die während des Liberalisierungsprozesses auf der

²⁸⁷ Vgl. Cinar, Menderes: Yükselen degerlerin is adami cephesi: MÜSIAD (Die Unternehmer-Front der steigenden Werte: MÜSIAD), in: Birikim. Vol.95. Mart 1997. Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=88&dyid=2115&yazi=Y%FCkselen%20De%F0erlerin%20%DD%FEadam%FD%20Cephesi:%20M%DCS%DDAD> 29.11.2012

²⁸⁸ Vgl. Bugra 1994, S. 534

²⁸⁹ Vgl. Gümüşcü, Sebnem: Class, Status and, Party: The Changing Face of Political Islam in Turkey and in Egypt, in: Comparative Political Studies. February 2010, S. 855

²⁹⁰ Edb., S. 846

„Verliererseite“ gestanden sind. Somit hat die WP sowohl die Geschäftsleute, die am „Rand“ standen, als auch die Menschen aus der Arbeiterklasse mit einer gemeinsamen politischen Identität unter demselben Dach vereint.²⁹¹ Dies erklärt, wenn auch nur teilweise, wie die Partei sich von einer marginalen zu einer Massenpartei verwandeln konnte.

5.2 Die geographische Verteilung der Wahlergebnisse und die Wählerbasis der Wohlfahrtspartei

Die Wohlfahrtspartei, die aufgrund des Vetos nicht an den Wahlen von 1983 teilnehmen konnte, beteiligte sich erstmals 1984 an den Kommunalwahlen und erzielte einen Stimmenanteil von 4,4%. Sie schaffte es aber in keiner Provinz, in die Stadtverwaltung einzuziehen. Nach drei Jahren nahm die WP mit der Führungselite der ehemaligen Nationalen Heilspartei (*MSP*), die nach einem Referendum erneut ihre politischen Rechte erlangt hatte, an den vorgezogenen allgemeinen Wahlen von 1987 teil und erzielte einen Stimmenanteil von 7,2%. Da sie die 10%-Landeshürde jedoch nicht überschritten hatte, erhielt sie keinen Sitz im Parlament. Es ist zu beobachten, dass die Provinzen, in denen die WP bei den allgemeinen Wahlen von 1987 einen hohen Stimmenanteil erzielt hat, größtenteils mit denen übereinstimmen, in denen die *MSP* 1977 am erfolgreichsten gewesen war (Ost- und Südostanatolien, Zentralanatolien und die östliche Schwarzmeerregion).²⁹² Dieser Sachverhalt legt dar, dass die „Nationale Sicht“ Bewegung nach einer Pause von 7 Jahren dort weitermachte, wo sie zuvor aufgehört hat. Zudem besteht zwischen dem Entwicklungsniveau der Provinzen und dem Erfolg der WP, wie auch bei den Wahlen, an denen die *MSP* teilgenommen hat, ein umgekehrtes Verhältnis.

²⁹¹ Vgl. Gülalp 2003, S. 53

²⁹² Cakir 1994, S. 219; Tosun/ Tosun 1996, S. 45

Bei den Provinzratswahlen auf lokaler Ebene im Jahr 1989 stiegen die Stimmen der WP auf 9.8%. Dass die WP bei diesen Wahlen ihre Stimmen in den Provinzen, in denen sie vor zwei Jahren erfolgreich gewesen ist, erhöhen konnte, zeigt, wie konsequent die Partei ihre Ziele verfolgte. Bei den allgemeinen Parlamentswahlen von 1991 gründete die WP eine Allianz mit der Partei der nationalistischen Arbeit²⁹³ (*Milliyetçi Çalışma Partisi – MCP*) und der Reformistischen Demokratie Partei²⁹⁴ (*Islahatçı Demokrasi Partisi – DP*) und hat ein Wahlergebnis von 16,9% erzielt. Somit konnte sie 62 Abgeordnete ins Parlament schicken. Die WP erzielte auch bei diesen Wahlen ihre höchsten Stimmenanteile in Zentral- und Ostanatolien sowie in der östlichen Schwarzmeerregion.²⁹⁵ Die „Nationale Sicht“ Bewegung, die bislang in keiner Provinz einen Stimmenanteil von über 30% erlangt hatte, überschritt diese Marke zum ersten Mal mit der WP. Das deutet darauf hin, dass bestimmte Städte zur „Hochburg“ der WP geworden sind. Dieser Erfolg der WP in diesen Regionen setzte sich auch bei den Wahlen von 1994 und 1995 fort.²⁹⁶ Der Zulauf der Partei in sozioökonomisch weniger entwickelten, durch die ländliche Bourgeoisie geprägten Regionen, stammt aus ihrer Mission der Vertreter der „Peripherie“ gegenüber dem „Zentrum“ zu sein. Einen maßgeblicher Teil der Wählerbasis der WP stellte also, wie zuvor erwähnt, „denjenigen Anteil des Kapitals dar, der aus dem ländlichen klein- und mittelständischen Unternehmen bestand.“²⁹⁷

Bei den Kommunalwahlen am 27. März 1994 erreichte die WP 19% der Stimmen. Bei den allgemeinen Wahlen am 24. Dezember 1995 erhöhte die WP ihren Stimmenanteil auf 21,4% und wurde Wahlsieger. Es ist bemerkenswert, dass die Partei insbesondere in den größten und am stärksten industrialisierten Städten (Istanbul, Ankara, Izmir, Bursa) erfolgreich war. Somit hat sich die WP in der Mitte der 90er Jahre zu einer

²⁹³ Die Partei der sozialistischen Arbeit ist eine politische Partei, die zu dem Zweck gegründet wurde, die Wählerstimmen der rechtsextremen Partei der Nationalistischen Bewegung zu sammeln, die nach dem Militärputsch von 1980 verboten wurde. Die Partei hat sich am 24. Januar 1993 in Partei der Nationalistischen Bewegung umbenannt und somit ihren Status als Rechtsperson beendet.

²⁹⁴ Die heutige konservative Volkspartei (*Millet Partisi*)

²⁹⁵ Cakir 1994, S. 221

²⁹⁶ Cakir, Rusen: Bir sistem Partisi olarak Refah Partisi (Wohlfahrtspartei als eine Systempartei), in: Birikim 81, 1996. Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=76&dyid=1895&yazi=Bir%20Sistem%20Partei%20Olarak%20Refah%20Parti> 28.11.2012

²⁹⁷ Vgl. Güllalp 2003, S. 59

„großstadtzentrierten“ Bewegung gewandelt.²⁹⁸ Außerdem ist anzumerken, dass die WP in den armen Großstadtvierteln, die früher die Hochburg der Sozialdemokraten gewesen war, gewachsen ist.²⁹⁹ Der Erfolg der Partei kann teilweise mit der Rolle, welche die *CHP* in den 70er Jahren gespielt hat, erklärt werden. Der frühere *DSP* - Abgeordnete Uluc Gürkan unterstrich in einer Reportage mit der Politikwissenschaftlerin Banu Eligür, dass die Sozialdemokraten nicht mehr in der Lage gewesen sind, Programme für die Lösungen der sozioökonomischen Probleme des Volkes zu erstellen, insbesondere nicht für die ökonomisch schwache Schicht, und somit die WP den Platz der Sozialdemokraten eingenommen hat.³⁰⁰ Vor allem hat die Leistung der *SHP* als Koalitionspartner zum Wachstum der Wohlfahrtspartei beigetragen.³⁰¹ Nach den allgemeinen Wahlen von 1991, in denen die Macht der *ANAP* geendet hat, wurde unter der Präsidentschaft von Süleyman Demirels die *DYP* – *SHP* Koalition gegründet. In dieser Ära war die *SHP* nicht in der Lage, eine gesellschaftliche Opposition zu betreiben, und schaffte es nicht, eine unabhängige Haltung (Unterstützung sämtlicher von der Partei des Rechten Weges entwickelten Programme, von den vom IWF-getragenen Stabilitätsprogrammen bis hin zur Eskalation der militärischen Konflikte im Südosten, Inschutznahme von Tansu Ciller³⁰² gegenüber den Veruntreuungsvorwürfen zur Zeit ihrer Präsidentschaft, etc.) einzunehmen. Das führte dazu, dass die Zahl ihrer Sympathisanten erheblich abnahm. Im gleichen Zeitraum stellte sich die WP den gesellschaftlichen Problemen, wie Arbeitslosigkeit, Armut und Veruntreuung, entgegen und stieg mit ihren Aussagen für sozioökonomische Gerechtigkeit und Gleichheit zum Repräsentanten der politischen Opposition auf. Nach 1980, in denen der Staat den Bedürfnissen der Gesellschaft nicht nachkommen und auch die Sozial-Demokraten keine Lösungen anbieten konnten, spielten die Hilfsaktionen der lokalen religiösen Organisationen und Stiftungen in den Armenvierteln zweifellos eine wichtige Rolle für den Erfolg der Wohlfahrtspartei,

²⁹⁸ Edb., S. 67, Cakir 1994, S. 223

²⁹⁹ Vgl. Cakir 1994, S. 224

³⁰⁰ Vgl. Ebd.

³⁰¹ Vgl. Gülalp 2003, S. 69

³⁰² Nachdem Süleyman Demirel zum 9. Staatspräsidenten gewählt worden war und sein Amt als Ministerpräsident niedergelegt hatte (1993), wurde, Tansu Ciller zur Parteivorsitzenden der Partei des Rechten Weges gewählt und war die erste weibliche Ministerpräsidentin der Türkei.

insbesondere bei den Kommunalwahlen.³⁰³ Demgegenüber bezeichnet der *CHP* - Abgeordnete Yakup Kepenek in einer Reportage mit Banu Eligür das Nichtvorhandensein einer organisierten und klassenbewussten Arbeiterklasse und die Zersplitterung der Linken als Elemente, die zur Schwächung der Sozialdemokratie in der Türkei beigetragen haben.³⁰⁴ In diesem Kontext erläutert Gülalp, wie die Zunahme der Kleinunternehmen (Fertigungsbetriebe) in der Zeit nach 1980 zum Rückgang der klassischen Arbeiterklassenpolitik geführt hat: „Diese Unternehmen, die in der Auftragsfertigung tätig sind, wenden in der Regel arbeitsintensive und primitive Technologien wie Heimarbeit, handwerkliche und paternalistische Arbeitsmethoden an. Die globale Verbreitung solcher Kleinwerkstätten führt zur Schwächung ihrer gewerkschaftlichen Organisation und zum Aufstieg von Ideologien, wie dem Unternehmertum, Paternalismus und Privatsektortum“.³⁰⁵ Im Bezug auf die Arbeiterklasse bedeutete also der Aufstieg des politischen Islam einen Rückschritt der Sozialdemokratie, die der Identitätspolitik ihren Platz überlassen hat.³⁰⁶ In Anbetracht der Ergebnisse nach 1990 fällt andererseits der Zuwachs bei den Stimmenanteilen der *DSP* auf, die die „nationalistische Linksbewegung“ repräsentiert, welche Mitte-Links angesiedelt ist. Dieser Zuwachs steht in keinem Widerspruch zum Rückgang der Sozialdemokratie, sondern ist vielmehr durch die Unterstützung des Volkes für das persönliche Versprechen Bülent Ecevit's, „ehrliche Politik - ehrlicher Parteiführer“, mit dem die *DSP* als führende Partei vor die Wähler trat, in Zusammenhang zu bringen.³⁰⁷ Der Stimmenzuwachs der *DSP*, die den Großteil ihrer Stimmen von der in den Großstädten lebenden ärmeren Bevölkerung und der erwerbstätigen Arbeiterklasse erhielt, war neben der Führungspersönlichkeit von Ecevit und dem „Misserfolg“ der Sozialdemokratischen Volkspartei der Tatsache zuzuschreiben, dass „die Menschen, die am meisten von den sozioökonomischen Problemen betroffen sind und ihren Unterhalt mit schwerer Arbeit verdienen, dazu tendieren das Trugbild der Ehrlichkeit nicht einer Partei mit göttlicher Referenz (Wohlfahrtspartei), sondern einer irdischen

³⁰³ Ebd., Eligür 2010, S. 157

³⁰⁴ Vgl. Eligür 2010, S.156

³⁰⁵ Vgl. Gülalp 2003, S. 47

³⁰⁶ Ebd., S. 53

³⁰⁷ Vgl. Tosun/ Tosun 1996, S. 55

Quelle zuzuordnen“.³⁰⁸ Jedoch deuten bei der Bewertung der regionalen Verteilung der Stimmen der Republikanischen Volkspartei³⁰⁹ und die der Demokratischen Linkspartei, die Mitte-links angesiedelt waren, bei den allgemeinen Wahlen von 1995 die Zuwachs- und Rückgangsraten beider Parteien, insbesondere in der Marmara-, Ägäis- und Mittelmeerregion, auf einen augenfälligen Stimmenaustausch hin.³¹⁰ Das bedeutet, dass ein Teil der *CHP*-Stimmen an die *DSP* geflossen ist.

Wie bereits erwähnt, ist besonders auffällig, dass die WP in den 90er Jahren auch über eine städtische Wählerbasis verfügte. Studien belegen, dass die Wählerbasis der WP primär aus „in Vorstädten (*Varos*) lebenden, mit den islamischen Werten fest verwurzelten Personen besteht, die ihre Beziehungen zur Gemeinde im alltäglichen Leben weiterführt“.³¹¹ Mit anderen Worten, zu den größten Unterstützern der Wohlfahrtspartei gehörten städtische Bedürftige. In den Großstädten, in denen die gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Unzufriedenheit zu einer Identitätskrise geführt hat, war die WP in den Gebieten, die seit Jahren vom traditionellen politischen Zentrum ignoriert und ausgeschlossen wurden, als eine Art „Sozialhilfe-Solidaritäts-Organisation“ tätig. Diesen Massen wurde als Grund für ihre Unzufriedenheit die auf dem Westen basierende Modernisierungsmentalität eingeredet, und als Lösung ein „islamisch-gesellschaftliches“ Projekt mit einer „religiösen Supra-Identität“ geboten.³¹²

Einen weiteren Stützpfeiler der gesellschaftlichen Basis der Wohlfahrtspartei bildeten, laut Gülalp, „konservativ tendierende und in der Regel aus den ländlichen Regionen stammende Universitätsabsolventen“, die er als die „aus der Peripherie stammende professionelle Mittelschicht“ bezeichnet. Den jungen Leuten, die aus den ländlichen

³⁰⁸ Edb.

³⁰⁹ Mit Aufhebung des Gesetzes, das verhinderte, dass die alten politischen Parteien unter dem gleichen Namen wieder gegründet wurden, wurde die Republikanische Volkspartei im Jahre 1992 wieder gegründet. Die Sozialdemokratische Volkspartei vereinigte sich 1995 mit der Republikanischen Volkspartei und beendete somit ihren Status als Rechtsperson.

³¹⁰ Vgl. Tosun/ Tosun 1996, S. 55

³¹¹ Ebd., S. 36

³¹² Edb.

Regionen in die Großstädte kamen, um eine gute Ausbildung zu erhalten und in eine höhere soziale Schicht aufzusteigen, wurden von verschiedenen islamischen Stiftungen und Gemeinden unterstützt, indem sie Ausbildungsstipendien an sie vergaben, Unterkünfte besorgten und den neuen Absolventen bei der Arbeitssuche halfen. Auf diese Art und Weise wurde beabsichtigt, eine gebildete „elitäre/auserlesene“ Klasse als Gegenpol zu der Elite („*counter- elite*“) zu schaffen.³¹³ Darüber hinaus war neben den islamischen Publikationen, die ab 1980 vermehrt und in vielfältigerer Art und Weise auftauchten, die Präsenz einer neuen intellektuellen Schicht zu beobachten, die den politischen Islam unterstützte.³¹⁴ Obwohl dieser Zuwachs von den Islamisten als Entwicklung des islamischen Bewusstseins unter den Muslimen interpretiert wird, scheint hier die türkisch-islamische Synthese eine effektivere Rolle gespielt zu haben. Gülalp vergleicht die Beziehung der Wohlfahrtspartei mit den radikal-islamischen Intellektuellen mit der Beziehung, die die Republikanische Volkspartei in den 70er Jahren mit einer Gruppe marxistischer Intellektueller pflegte.³¹⁵ So wie die marxistischen Intellektuellen in den 70er Jahren dazu beitrugen, dass die Republikanische Volkspartei eine sozialdemokratische Identität annahm, so haben in der gleichen Weise die islamistischen Intellektuellen in den 80er Jahren den Diskurs des politischen Islam gestärkt.

Die Kurden bildeten eine weitere Wählerschicht der Wohlfahrtspartei. Am 10. Oktober 1993 vertrat die Wohlfahrtspartei auf ihrem 4. großen Parteikongress in Bezug auf die Kurdenproblematik eine „neue“ Haltung, in deren Folge es ihr gelang, sich diesbezüglich von den anderen Parteien abzusetzen und die Unterstützung der Kurden zu gewinnen.³¹⁶ Die WP definierte die Konflikte im Südosten als einen Konflikt des kurdischen und türkischen Nationalismus und vertrat in Bezug auf diese Konflikte eine Haltung gegen jene Politik, die sowohl die *PKK* (*Partiya Karkerên Kurdistan* - die Arbeiterpartei Kurdistans) als auch die Politiker bis zu jenem Zeitpunkt geführt

³¹³ Narlı 1999. Unter: <http://www.gloria-center.org/1999/09/narli-1999-09-04/> 29.11.2012

³¹⁴ Vgl. Eligür 2010, S. 209

³¹⁵ Vgl. Gülalp 2003, S. 69-70

³¹⁶ Vgl. Cakir 1994, S. 150

haben.³¹⁷ Diese Haltung der Partei bot den Kurden, die der Standpunkt der türkischen Regierung gegenüber dem Kurdenproblem störte, die aber nicht die *PKK* unterstützten, eine Alternative. Infolgedessen wurde die Wohlfahrtspartei bei den Kommunalwahlen 1994 von den Kurden unterstützt und zog in 10 Provinzen in die Stadtverwaltung ein.³¹⁸

Wie zu sehen ist, unterscheiden sich die Wähler der Wohlfahrtspartei im Hinblick auf ihre sozioökonomische Stellung, ihre politischen Erwartungen und ihre Gründe für die Unterstützung des politischen Islam voneinander. Was die Wähler der Wohlfahrtspartei, die aus verschiedenen Bevölkerungsschichten stammen und die WP aus verschiedenen Gründen und Absichten wählten, auf einen gemeinsamen Nenner brachte, war neben ihrer islamischen Identität, ihre oppositionelle Haltung gegenüber dem vorhandenen System. Die Wohlfahrtspartei vertrat die Meinung, dass die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Probleme der Türkei auf das vorhandene System zurückzuführen sind, und dass dieses System und die auf den Westen orientierte Außenpolitik der Türkei, die dieses System verkörpert, grundlegend geändert werden müsse. Auf diese Weise positionierte sich die Partei außerhalb dieses Systems.³¹⁹ Dank dieser oppositionellen Haltung wandelte sich die Wohlfahrtspartei zu einer Massenpartei, und ging 1995 bei den allgemeinen Wahlen als Wahlsieger hervor. Im Juni 1996 wurde Necmettin Erbakan nach der Gründung einer Koalitionsregierung mit der *DYP* Ministerpräsident.

³¹⁷ Vgl. Gülalp 2003, S. 72-73

³¹⁸ Diese Provinzen lauten, wie folgt: Adiyaman, Diyarbakir, Batman, Mus, Bingöl, Siirt, Van, Sanliurfa und Agri.

³¹⁹ Köker, Levent: Hangi Demokrasi, Hanig Refah? (Welche Demokratie, welcher Wohlstand?), in: Birikim. Vol. 91. Kasim 1996. Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=85&dyid=2052&yazi=Hangi%20Demokrasi,%20Hangi%20Refah?> 29.11.2012

6. Türkisch-islamische Synthese

Am 12. September 1980 entzogen die türkischen Streitkräfte in einem Umfeld, in dem die rechts- und linksradikalen Konflikte bis hin zu politischer Gewalt reichten, im Namen des „Wiederaufbaus der Staatsautorität“ der Regierung die Macht. Das demokratische politische Leben wurde für 3 Jahre stillgelegt. Die türkisch-islamische Synthese (TIS), welche die Adaptation eines nationalisierten, sunnitischen Islam vorsah, zielte darauf ab, die seit den 60er Jahren gestärkten Links-Bewegungen zu schwächen, indem es eben den sunnitischen Islam und den türkischen Nationalismus vereinte.³²⁰ Das Militär sah die wachsenden linken Ideologien als verantwortlich für das politische Chaos vor dem Putsch an, und führte deshalb die TIS (türkisch-islamische Synthese) ein, mit der Absicht das Verhältnis zwischen dem Staat und der Gesellschaft neu aufzubauen, in dem es den sunnitischen Islam als bindendes Element verwendete.³²¹ Die Annahme, dass eine mögliche kommunistische Bedrohung gefährlicher sei als der Islamismus, spielte hierbei eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zum Kemalismus, der die soziale Funktion des Islam strikt abgelehnte, gewann der Islam in der Türkei erneut an gesellschaftlicher Bedeutung, indem die TIS den Islam als integratives Motiv zur Unterbindung der ideologischen Polarisierungen benutzte. Insbesondere die zur Zeit der *ANAP*-Regierung „geschaffenen Möglichkeiten“, bereiteten das passende Umfeld für den Aufstieg der Wohlfahrtspartei vor, indem sie zur Stärkung der islamistischen Schicht beigetragen hat.

³²⁰ Hale, William/ Ergun, Özbudun: *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*. Routledge. London 2010. S.18

³²¹ Sakallioğlu, Ümit Cizre: *Parameters and Strategies of Islam State in Republican Turkey*, in: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 28/2. May 1996, S. 246

6.1 Die Entstehung der türkisch-islamischen Synthese

Die türkisch-islamische Synthese wurde ursprünglich 1973 unter dem Dach des „*Aydinlar Ocagi*“ (Verein der Intellektuellen) von einer Gruppe geschaffen, die mehrheitlich aus Universitätsprofessoren bestanden ist. Der Zweck der TIS war die Vereinigung den beiden rechten Flügeln, d.h. der Islamisten und der Nationalisten, gegen die wachsenden Linksbewegungen. Zehn Jahre später wurde die TIS in Form des „Fachberichts der nationalen Kultur“ der *DTP (Devlet Planlama Teskilati – Staatliche Planungsbehörde)* zum Zusatzdokument des fünfjährigen Entwicklungsplans. Der Verein der Intellektuellen, der sich als unpolitische Diskussionsgruppe definierte, hat in der Türkei bei der Bildung der rechten Politik eine wichtige Rolle gespielt. Die Bedeutung des Vereins der Intellektuellen nahm insbesondere nach 1980 für die türkische Politik zu³²², nachdem seine Mitglieder wichtige Positionen in der Staats- und Regierungsebene besetzt haben, und die Ideologie der Gruppe ein Teil der offiziellen Staatsideologie geworden ist. Die Investigativreporter Tanil Bora und Kemal Can unterstreichen, dass der Verein der Intellektuellen von 1980-1983 zu einem der Zentren wurde, die die ideologischen Apparate des Staates formten.³²³ Dennoch wird die TIS in keiner Weise „offen“ in den offiziellen Dokumenten erwähnt. Jedoch sind sich verschiedene Teile der Gesellschaft (Ex-Generäle, linke und rechte Politiker, Akademiker etc.) dahingehend einig, dass die Synthese nach 1980 ein Teil der Bildungs-, Religions- und Kulturpolitik gewesen ist.³²⁴

„Die türkisch-islamische Synthese wird in einigen Büchern, Zeitungen oder Kulturzeitschriften offen zum Ausdruck gebracht, in pädagogischen und akademischen Geschichtsabhandlungen tritt ihr Gedankengut jedoch nur in verschleierte Form auf. Ihre Beziehung zu den politischen Machthabern ist insoweit nicht ganz eindeutig. Denn, obwohl es nicht möglich ist, (freimütig) zu sagen, dass sie zur Staatsideologie geworden ist, wurde sie

³²² Toprak, Binnaz: Religion as State Ideology In A Secular Setting: The Turkish-Islamish Synthesis, in: Wagstaff, Malcolm (Hg.): Aspects of Religion In Secular Turkey . Center for Middle Eastern and Islamic Studies University of Durham. 1990, S. 10

³²³ Vgl. Bora, Tanil/ Can, Kemal: Devlet, Ocak, Dergah (Staat, Verein, Kloster). Iletisim. Istanbul 1991, S. 151

³²⁴ Vgl. Eligür 2010, S. 101

dennoch von einigen Staatsinstitutionen zum Ausdruck gebracht.“³²⁵

Die politische Sicht des Vereins der Intellektuellen, einschließlich der Verfassung von 1982 und die Dokumente (Nationaler Kulturbericht), die das Hochschulgesetz und die staatliche Kulturpolitik regelten, spiegeln die Gesetzgebung und die Politik der Regierungen nach 1980 deutlich wieder.³²⁶

Ibrahim Kafesoglu, führender Kopf und Gründer der Synthese, hat die türkische Kultur als ein Ganzes definiert, das aus „dem Türkentum und dem Islam“ bestehe, wobei er die türkische Geschichte neu interpretierte, indem er die islamischen Elemente der türkischen Kultur hervorhob.³²⁷ Kafesoglu zufolge waren die Familie und das Militär die zwei wichtigsten Institutionen in der türkischen Kultur, bevor sie den Islam annahm. Als sich die Türken in Anatolien niederließen, waren sie ohnehin schon im Besitz eines Glaubenssystems und einer Kultur, die auf „Moral und Tugend, Vaterlandsliebe, Angst vor dem Schöpfer und Respekt vor der Autorität des Staates basierte“, d.h. eines „islamkonformen“ Glaubenssystems. Mit anderen Worten, die Türken haben den Islam „aufgrund seiner Konformität mit der Natur der Türken“ angenommen, so als „wäre es die Religion, nach der sie gesucht hatten“.³²⁸ Die türkisch-islamische Kultur hat die Gründung zweier großer Reiche stark beeinflusst; das Seldschukische Reich und das Osmanische Reich. Aber als die türkischen Intellektuellen zu Beginn des 18. Jahrhunderts begonnen haben den Westen nachzuahmen, wurde das Gleichgewicht zwischen „Familie, Moschee und Kaserne“ zerstört, was zum Zusammenbruch des Osmanischen Reiches geführt hat. Auch die politische Anarchie in den 70er Jahren in der Türkei ist auf die Nachahmung des Westens und auf das auf Nachahmung basierende Bildungssystem zurückzuführen.

³²⁵ Coupeaux, Etienne: Türk Tarih Tezinden Türk-Islam Sentezine (Von der türkischen Geschichte These bis zur türkisch-islamischen Synthese) (Übz. Ali Berkay). İletisim. Istanbul 2006, S. 56

³²⁶ Vgl. Toprak 1990, S.10

³²⁷ Vgl. Eligür 2010, S. 97

³²⁸ Vgl. Bora/ Can 1991, S. 165

Den Gründern der Synthese zufolge ist „die Religion der Kern der Kultur“.³²⁹ Diese Feststellung ist insbesondere für die türkische Kultur, die sehr stark vom Islam beeinflusst ist, von der Kunst und Architektur bis hin zur Tradition und Brauchtum richtig. Aus diesem Grund müsse der Staat das religiöse und moralische Leben regeln, um die „nationale Kultur zu fördern“. Und das nicht nur, weil die Religions- und Ethiklehre der Träger der Kultur ist, sondern auch, um das Gedankengut aus pädagogischer Sicht zu formen. Deshalb hatten die Theoretiker der Synthese der Bildung, die der wichtigste ideologische Apparat des Staates ist, eine wichtige Rolle auferlegt.³³⁰ In diesem Kontext;

„hat die Bildung während der Errichtung der muslimisch-türkischen Identität die Funktion eines ideologischen Apparates übernommen. Darüber hinaus sind Landräte, Gouverneure, Staatssekretäre, Generaldirektoren, Geschäftsleute, Bürgermeister, Kammerpräsidenten, Professoren und Rektoren und sogar Minister und Ministerpräsidenten, die die türkisch-islamische Synthese kennen, an sie glauben und leben, auf jeder Ebene des Staates vertreten, und haben die Aufgabe übernommen, die Anforderungen der Synthese zu erfüllen.“³³¹

6.2 Die Auswirkung der türkisch-islamischen Synthese auf die staatliche Religions- und Bildungspolitik

6.2.1 Religionsunterrichtspflicht in der Primar- und Sekundarstufe

Die Rolle der türkisch-islamischen Synthese in der Ideologie des 12. Septembers trat am markantesten in der Religionspolitik zu Tage.³³² Der Verein der Intellektuellen hat vom 9.-10. Mai 1981 ein Seminar mit dem Titel „Nationale Bildung und

³²⁹ Toprak 1990, S.12-13

³³⁰ Akarcay, Erhan: Bir Muhafazakarlasma Projesi Olarak Türk-Islam Sentezi (Türkisch-islamische Synthese als ein Projekt von Konservatisierung). Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Eskişehir. Ocak 2008, S. 123. Unter: <http://www.belgeler.com/blg/1cc0/bir-muhafazakrlatirma-projesi-olarak-trk-slam-sentezi-the-trk-slamic-synthesis-as-a-conservatisation-project> 05.12..2012

³³¹ Ebd.

³³² Ebd., S. 174

Religionslehre“ in Ankara veranstaltet, in dem er die Ansicht vertrat, dass sich die staatliche Religionsunterrichtspflicht und der Säkularismus nicht widersprechen. In dem Seminar, an dem auch Turgut Özal (*ANAP*), der Ministerpräsident von 1983, Tayyar Altikuluc, Präsident für religiöse Angelegenheiten, und Necati Öztürk, Generaldirektor für Religionsbildung, teilnahmen, wurde der Standpunkt repräsentiert, dass die religiöse Bildung (sunnitischer Islam) in der ganzen Türkei verbreitet werden müsse, und dass es notwendig sei, die Religionsunterrichtspflicht in Kindergärten und Schulen der Primar- und Sekundarstufe einzuführen.³³³ Dieses Seminar hat bei der Einführung der Religionsunterrichtspflicht für Grund- und Mittelschulen eine entscheidende Rolle gespielt. Neben dem Verein der Intellektuellen nahmen Hüseyin Atay, Dekan der theologischen Fakultät der Universität Ankara, und der Theologieprofessor Beyza Bilgin, einen wichtigen Platz bei der Entscheidungsfindung hinsichtlich der Religionsunterrichtspflicht ein.

Auf Anweisung des damaligen Staatspräsidenten Kenan Evren wurde unter der Leitung von Osman Feyzoğlu, den Vorsitzenden der Bildungsabteilung des Generalstabs, der „Beratungsausschuss für religiöse Bildung“ geschaffen, der am 28. Mai 1981 seine Arbeit bezüglich der Neustrukturierung der Religionsbildung aufgenommen hat. Nach einer zweitägigen Beratung wurde schließlich entschieden, den Religions- und Ethikunterricht in der Primar- und Sekundarstufe zum Pflichtfach zu machen. Bis auf zwei Mitglieder (Agah Cubukcu und Neda Armaner) stimmten alle Teilnehmer dafür. Diese zwei Mitglieder, die gegen die Religionsunterrichtspflicht gestimmt hatten, betonten, dass diese dem Prinzip des Säkularismus widerspreche, und sich auf die alevitischen und nicht-muslimischen Bürger negativ auswirken würde.³³⁴ Diese Entscheidung wurde in der türkischen Verfassung von 1982 im Artikel 24 mit der Überschrift „Religions- und Gewissensfreiheit“ folgendermaßen manifestiert:

„Die religiöse und ethische Erziehung und Lehre wird unter der Aufsicht und Kontrolle des Staates durchgeführt. Religiöse Kultur- und Sittenlehre gehören in der Primar- und

³³³ Vgl. Eligür 2010, S. 103

³³⁴ Ebd., S.104-105

Sekundarstufe zu den Pflichtfächern. Darüber hinaus ist die religiöse Erziehung und Lehre vom eigenen Wunsch der Personen und bei Minderjährigen von der Forderung des gesetzlichen Vertreters abhängig.“³³⁵

Die Tatsache, dass das Schulfach „Religion und Ethik“ in der Primar- und Sekundarstufe vom Militär zum Pflichtfach gemacht worden ist, scheint im Grunde genommen der Mission der türkischen Streitkräfte, d.h. dem Schutz der Säkularismus, zu widersprechen. General Evren verteidigte die Entscheidung des Militärs mit der Begründung, dass es wichtig sei, dass die Kinder den Islam an staatlichen Schulen in einer richtigen Art und Weise lernen, anstatt in Korankursen, die sich unter der Kontrolle von islamischen Sekten befinden und „Lügen und Unwahrheiten“ verbreiten.“³³⁶

„ (...) jemand, der über kein religiöses Wissen verfügt, lässt sich schnell beeinflussen; wenn er lesen und lernen würde, würde er sich nicht täuschen lassen. Jede Familie gibt anderes Wissen weiter. Der Ort, an dem dieses Wissen richtig gelehrt und gelernt wird, ist die Schule.“³³⁷

Andererseits wurde mit dem Entwurf des „religiösen, aber nicht radikal-religiösen Staates“ (*dindar ama dinci olmayan devlet*) die neue Politik des Staates mit dem Kemalismus in Einklang gebracht. Das „Islamwissen“ war auf der Grundlage verschiedener Aussagen Atatürks über die Religion übermittelt worden.³³⁸ Beispielsweise definierte das Hohe Atatürk Kultur-, Sprach- und Geschichtsinstitut, das an die Stelle des Türkischen Sprachinstituts und des Türkischen Geschichtsinstituts trat, den Kemalismus in seinem Bericht mit der Überschrift „Anzuwendende Verfahren, Aufgaben und Verantwortungen bei der Identifizierung von Kulturelementen und Kulturpolitik“ vom Juni 1986 als „Bewegung, die die türkisch-islamische Synthesekultur mit der westlichen Kultur zu einer neuen Synthese

³³⁵ Türk Anayasa Hukuku Sitesi. Unter: <http://www.anayasa.gen.tr/1982ay.htm> 05.12.2012

³³⁶ Vgl. Eligür 2010, S. 108

³³⁷ Evren, Kenan: „Gene imzalandım“ („Ich würde es wieder unterschreiben“), in: Cumhuriyet. 28. März 1987, S. 7. Unter: <http://www.cumhuriyetarsivi.com/reader/reader.xhtml> 04.12.2012

³³⁸ Bora/ Can 1991, S. 176

anregt“. Außerdem,

„berichtete das Buch *Revolutionsgeschichte der Türkischen Republik und Kemalismus*, das auf Anweisung des Bildungsausschusses des Nationalen Bildungsministeriums an den Schulen als Unterrichtsbuch verwendet wurde, dass Atatürk „keinesfalls atheistisch war“, und dass „in keiner Epoche in Anatolien mehr Moscheen errichtet worden sind als zur Zeit der Republik“, es bezeichnet ein säkulares, muslimisches Regimeprofil. Des Weiteren ist hinzuzufügen, dass die Inhalte der Bücher über die „Religionskultur und Ethik“, die nach 1982 in der Sekundarstufe verwendet wurden, eine erweiterte Version der entsprechenden Kapiteln des Buches *Revolutionsgeschichte der Türkischen Republik und Kemalismus* sind.“³³⁹

6.2.2 Der nationale Kulturbericht

Die türkisch-islamische Synthese wurde wirksam, als der nationale Kulturbericht mit der Ratifizierung durch die Staatliche Planungsbehörde (*DPT*) in Kraft trat. Dem Bericht zufolge sollte die staatliche Kulturpolitik der nationalen Kultur, die auf den tatsächlichen zentralasiatischen Werten und dem Islam basierte, zu ihrem alten Platz verhelfen und schützen.³⁴⁰ Die Beziehungen zum Westen sollten hingegen auf die Einführung nutzbringender Technologien reduziert werden. Die Beziehung zwischen Kultur und Religion wurde in dem Bericht als „Die Religion ist der Kern der Kultur, die Kultur allerdings eine Form der Religion“ formuliert.³⁴¹

Der ideologische Rahmen, der sich auch im nationalen Kulturbericht der türkisch-islamischen Synthese widerspiegelte, bestand aus den folgenden fünf grundlegenden Empfehlungen:

„Ursache der Krise: Die Türkei steht unter einem kulturellen Angriff von inneren und äußeren Feinden. Der westliche Imperialismus versucht unsere nationale Kultur zu zerstören. Da die

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Vgl. Akarcay 2008, S. 130-131

³⁴¹ Güvenc et. al: *Türk İslam Sentezi* (Türkisch-islamische Synthese), Sarmal Yayınevi. Istanbul 1991, S. 60

nationale Kultur aufgrund der Verwestlichungspolitik, die nach Atatürk verfolgt wurde, nicht aufrechterhalten werden konnte, haben der Imperialismus und die planlose Urbanisierung die nationale Kultur geschwächt. Mit der Auflösung der nationalen Kultur erfolgte der Sturz in die Krise des 12. Septembers. Um sich aus der Krise zu befreien, muss ein nationaler Kulturplan erstellt und vom Staat umgesetzt werden.

Der Kern der Kultur: Die nationale Kultur ist der Kern, der die Individuen verbindet und zusammenführt und aus historischen, aber nicht verändernden Attributen besteht und die Gesellschaften voneinander trennt. Da die türkische Kultur auf dem Nationalismus basiert, muss die Kultur unserer Gesellschaft national sein. Diese Kultur muss allen Individuen einheitlich vermittelt und verbreitet werden. Wenn dies nicht getan wird, kann die nationale Einheit nicht bewahrt werden.

Grundwerte und der Islam: Die zwei Grundpfeiler unserer Kultur sind die grundlegenden Werte, die wir aus Zentralasien mitgebracht haben, und der Islam. Die Religion, die am besten zum türkischen Charakter passt, ist der Islam. Die Türken sind mit anderen Religionen nicht zurechtgekommen und diejenigen, die es versuchten, verloren ihre Identität. Hinsichtlich der türkisch-islamischen Synthese gibt es jedoch gegenteilige Ansichten. Die Nationalisierung beginnt mit der Religion und endet auch mit ihr. Anatolien wurde zuerst muslimisch und danach türkisch.

Entwicklung / Einholung des Westens: Um auf eine zeitgenössische Zivilisationsebene zu gelangen, muss man nur die Technik und Zivilisation des Westens übernehmen. Die westliche Kultur benötigt man nicht. Sie würde unsere Reise in die Zivilisation nur verhindern. Die nationale Kultur verändert sich nicht. Sie wird reicher, indem ihr Kern gleich bleibt. Der japanische Aufschwung fand im Grunde genommen genauso statt.

Reparatur von Staatshand: Die defekte nationale Kultur ist laut dem nationalen Kulturplan von Staatshand zu reparieren und zu schützen. Dies ist Voraussetzung für die Überlebensfähigkeit des nationalen Kulturguts. Bei der Reparatur und dem Schutz treten keine demokratischen Probleme, wie Freiheiten und Menschenrechte auf. Denn das, was wichtig ist und Priorität hat, ist nicht die Person - das Individuum, sondern der Staat - die Nation. Die türkische Nation hatte noch nie Freiheitsprobleme, solange sie ihre Kultur und Unabhängigkeit bewahrt hat, und wird sie auch nie haben.³⁴²

³⁴² Vgl. Akarçay 2008, S. 131

Der damalige Staatspräsident General Kenan Evren, der die Anweisung für die Erstellung des nationalen Kulturberichts erteilt hat, hielt die Entwicklung einer nationalen Kultur auf der Basis des sunnitischen Islam für die Lösung gegen die kommunistische Bedrohung und als Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben.³⁴³ Dem Bericht zufolge, hat das positivistische Bildungssystem durch die Nachahmung des Westens die grundlegenden Werte der türkischen Kultur und deren geistige Elemente vernachlässigt.³⁴⁴ Verantwortlich für die Anarchie in den 60er und 70er Jahren ist das Bildungssystem, das „autoritätslose, verwirrte, erwartungslose, junge Menschen hervorbrachte, denen die eigene nationale Kultur und Geschichte fremd war“. Der einzige Weg um diese Situation zu verbessern, bestand darin, eine „gläubige, wissende und moralische“ Generation aufzuziehen. Genau an diesem Punkt schaltet sich die Religion ein. Der Bericht behandelte die Religion als eine Macht, die unterschiedliche Klassen mit dem Staat verbinden kann. Der Staat sah vor, durch die „Belebung“ des sunnitischen Islams eine Wiederholung des politisch-gewaltsamen und anarchistischen Umfelds vor 1980 zu verhindern, und die Einheit und den Status quo der Gesellschaft zu schützen.³⁴⁵ Dieses „geistige Erwachen“, das unter der staatlichen Kontrolle „die Konflikte zwischen den gegensätzlichen Ideologien beseitigt, indem es die soziale Einheit und Solidarität gewährleistet“, wurde gleichzeitig als die Voraussetzung für das Wachstum der türkischen Wirtschaft angesehen.³⁴⁶ Das bedeutet, dass das Militär einerseits besonnen mit den islamistischen Gruppen umging, indem es den Islam unter die Obhut des Staates stellte, und andererseits den Islam zur Legitimierung der damaligen Politik und als vereinigendes Motiv für den Erhalt des Friedens benutzte.³⁴⁷

„General Kenan Evren (...) was particularly adept at using Islam to rationalize his new program of restructuring the Turkish political system on more authoritarian principles. However, his references to Islam and the Qur'an were used to support concepts such as "literacy," "science-knowledge," "civilization" "positivism" and "secularism" and highlighted

³⁴³ Vgl. Eligür 2010, S. 105

³⁴⁴ Ebd., S.106; Toprak 1990, S. 12

³⁴⁵ Vgl. Sakallioğlu 1996, S.248

³⁴⁶ Eligür 2010, S.107; Birtek, Faruk/ Toprak, Binnaz, The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and The Rise of Islamic Politics in Turkey, in: Praxis International. Vol.13. July 1993, S.195

³⁴⁷ Vgl. Eligür 2010, S. 108

*his attempt to support the fundamental secular goals of the regime through Islam, but without changing the position the state held in its relationship with society.*³⁴⁸

Die Tatsache, dass die militärische Juntaregierung den Islam zum Ausgleich der oppositionellen Ideologien benutzt hat, führte nicht nur dazu, dass sie den islamistischen Bewegungen den Weg ebnete, sondern auch zur Schwächung der Sozialdemokratie.³⁴⁹ In der Zeit nach dem Putsch war unter der Führung der *ANAP*-Partei eine „neue rechte“ Bewegung entstanden, die die Gesellschaft apolitisierte und in wesentlichem Maße zum Zerfall der linken Ideologien beitragen hat.

*„Both the legislation and the political discourse of the post-1980 period have revolved around the key concepts of national unity, ideological uniformity, social peace and political stability. These aims were to be achieved by a general process of depoliticization, coupled with a concerted effort to socialize the new generations within the framework of the ideals set forth in the Turkish-Islamic synthesis. In this context, the idea of recreating the muslim ummah, a community of believers who are united by the same faith, seems to have been included in the package with the hope that renewed sense of community can consolidate social unity and solidarity, thereby eliminating the conflict of ideologies“.*³⁵⁰

Darüber hinaus wäre es falsch, wie manche Autoren dies tun, den „Fall der Linken“ alleine der Politik zuzuschreiben, die auf die Militärjunta folgte. An dieser Stelle deutet Haldun Gülalp darauf hin, dass neben der schwachen Leistung der sozialdemokratischen Parteien der Türkei die globalen Entwicklungen nicht ignoriert werden sollten: „(...) die traditionelle Linkspolitik, lassen wir mal außen vor, ob sie von Generälen gelenkt wurde, ist in einem Prozess, den weder sie noch die Linken verstehen konnten, auf globaler Ebene zurückgewichen“.

³⁴⁸ Vgl. Sakallioğlu 1996, S. 246

³⁴⁹ Vgl. Tünay, Muharrem: The Turkish New Right's Attempt at Hegemony, in: Ayata, Sencer et. al. (Hg.): The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Praeger. London 1993, S. 20

³⁵⁰ Vgl. Toprak 1990, S. 13

6.2.3 Der „Aufstieg“ der *Imam-Hatip* Schulen³⁵¹, der Korankurse und Moscheen

Unter der Militärführung des 12. Septembers wurden keine neuen *Imam-Hatip* Schulen mehr eröffnet. Mit der Änderung des „Grundgesetzes der Nationalen Bildung“ wurde es Absolventen der *Imam-Hatip* Schulen ermöglicht, sich in allen Bereichen der Universitäten einzuschreiben.³⁵² Der Beschluss im Artikel 31 des Gesetzes lautet:

„Diejenigen, die ein Gymnasium oder vergleichbare Schulen abschließen, erlangen das Recht für die Bewerbung an Hochschulen. Die Entscheidung, wer welches Programm absolviert hat, und auf welche Weise an welchen Hochschulinstituten aufgenommen werden kann, wird vom Nationalen Bildungsministerium in Zusammenarbeit mit dem Hochschulbildungsausschuss bestimmt.“³⁵³

Dieser Beschluss hat die Arbeitsmöglichkeiten der islamistischen Schicht sowohl im staatlichen als auch im privaten Sektor erweitert, und somit deutlich zur Steigerung ihres Einflussbereiches beigetragen. Außerdem wurde zur Zeit der *ANAP*-Regierung (1985) mit der Absicht die Eigenschaften dieser Schulen weiterzuentwickeln, die erste *Anadolu-Imam-Hatip* Schule eröffnet, die in englischer Sprache unterrichtete.³⁵⁴ In dieser Zeit ist die Anzahl der auf Englisch unterrichtenden *Anadolu-Imam-Hatip* Schulen rapide angestiegen. Die Praxis, im Gebäude der *Imam-Hatip* Schule eine *Anadolu-Imam-Hatip* Schule zu eröffnen, die der gleichen Direktion unterstand, wurde weit verbreitet. In der gleichen Zeit nahm die Anzahl der Schüler an diesen Schulen drastisch zu. Von 1981-1991 stieg die Anzahl der *Imam-Hatip* Schüler

³⁵¹ Die *Imam-Hatip* Schulen wurden in der Türkei zwecks Ausbildung von Geistlichen entsprechend dem sunnitischen Glauben gegründet und erteilen religiösen Unterricht in der Sekundarstufe. Mit der am 22. Mai 1972 veröffentlichten Verordnung wurden diese Schulen in Berufsschulen umgewandelt, die nach der Mittelschule eine 4-jährige Ausbildung vermitteln.

³⁵² Vorher hatten die Absolventen der *Imam-Hatip* Schulen nur Zutritt zu den theologischen Fakultäten der Universitäten.

³⁵³ Vgl. Cakir, Rusen et. al.: *Imam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gercekler (Imam-Hatip Schulen: der Mythos und die Realität)*, TESEV, Istanbul 2004. Unter: <http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/b12fbad8-6b04-4b4c-a987-021487dafae0/IH%20Efsaneler-Gercekler.pdf>, S. 67 . 13.12.20012

³⁵⁴ Ebd.

innerhalb von 10 Jahren um 43% von 216.864 auf 309.553 (s. Tabelle 5). Banu Eligür weist darauf hin, dass jedes Jahr im Durchschnitt 51.345 Schüler die *Imam-Hatip* Schulen absolviert haben, aber der Bedarf an Imamen (Vorphilanten) lediglich bei 2.288 lag.³⁵⁵ So fanden beispielsweise 1989 lediglich 10% der Absolventen der *Imam-Hatip* Schulen eine Anstellung beim Amt für religiöse Angelegenheiten.³⁵⁶ Eine andere Studie zeigt, dass 1986, 1987 und 1988 in diesen Reihenfolge 18,31 %, 9,78 % und 9,84 % der Absolventen der *Imam-Hatip* Schulen an den theologischen Fakultäten der Universitäten studierten. Des Weiteren ist zu sehen, dass 1987 40% der Studienplätze der Fakultät für Politikwissenschaften der Universität Ankara von Absolventen der *Imam-Hatip* Schulen belegt waren. Diese Quote stieg 1992 auf 60%.³⁵⁷ Der am 19. September 1990 veröffentlichte und vom früheren Minister Zekai Baloglu für die TÜSIAD erstellte Bericht, mit dem Titel „Bildungsprobleme in der Türkei und strukturelle Anpassungsvorschläge für eine Veränderung“, unterstreicht, dass alleine schon die Anzahl der *Imam-Hatip* Schulen höher sei als der Bedarf an Imamen, und dass sich diese Schulen in allgemeine Bildungsstätte verwandelt haben.³⁵⁸ 1992 erläuterte Halil Hayit, Generaldirektor für religiöse Bildung am nationalen Bildungsministerium, dass die Anzahl der *Imam-Hatip* Schulen ständig gewachsen ist und dazu geführt hat, dass immer mehr Anwälte, Richter, Staatsanwälte, Führungskräfte, Ärzte und Ingenieure Absolventen dieser Schulen waren.³⁵⁹

³⁵⁵ Vgl. Eligür 2010, S. 125

³⁵⁶ Ebd., S. 126

³⁵⁷ Vgl. Salt, Jeremy: „Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey“, in: Middle Eastern Studies. Vol.31. Nr: 1. January 1995, S. 19

³⁵⁸ Vgl. Özdemir, Sadi: Erdogan'in, 'imam hatiplere engel' saydığı TÜSIAD raporu Cem Boyner dönemine uzanıyor (Der TÜSIAD - Bericht, den Erdogan "als einen Hindernis für die *Imam-Hatip* Schüler" sieht, wird zur Tagesordnung von Cem Boyner), in: Hürriyet. 29 Subat 2012. Unter: <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/20021451.asp> 13.12.2012

³⁵⁹ Vgl. Eligür 2010, S. 126

Tabelle 5. Anzahl der Schüler an *Imam-Hatip* Schulen (1981-1991)

Schuljahr	Anzahl der Schüler
1981-1982	216864
1982-1983	219931
1983-1984	207006
1984-1985	228973
1985-1986	238025
1986-1987	249667
1987-1988	257741
1988-1989	267086
1989-1990	282313
1990-1991	309553

Quelle: Cakir, Rusen et. al.: *Imam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gercekler (Imam-Hatip Schulen: der Mythos und die Realität)*. TESEV. Istanbul 2004, S. 67. Unter: <http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/b12fbad8-6b04-4b4c-a987-021487dafae0/IH%20Efsaneler-Gercekler.pdf> 13.12.2012

Tabelle 6 zeigt den Anteil der Schüler an den *Imam-Hatip* Schulen im Vergleich zu den Schülern an Gymnasien. Dieser Anteil macht auf den Aufstieg des institutionalisierten politischen Islam in der Türkei aufmerksam (siehe Tabelle 6). Die Jahre 1995-1996, in denen der Anteil der Schüler an den *Imam-Hatip* Schulen gegenüber den anderen Schulen den Höchststand erreichte (10,88%), überschneiden sich mit dem großen Sieg der Wohlfahrtspartei im Dezember 1995. Im besagten Schuljahr ist jeder zehnte Gymnasialschüler Schüler einer *Imam-Hatip* Schule gewesen.³⁶⁰

³⁶⁰ Vgl. Cakir et. al.2004, S. 104

Tabelle 6. Anteil der Schüler an *Imam-Hatip* Schulen im Vergleich zur Gesamtanzahl der Schüler in der Sekundarstufe

Schuljahr	Anteil (%)
1989-1990	6,97
1990-1991	7,03
1991-1992	7,44
1992-1993	9,01
1993-1994	8,33
1994-1995	8,65
1995-1996	10,88
1996- 1997	9,30

Quelle: Cakir, Rusen et. al.: *Imam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gercekler (Imam-Hatip Schulen: der Mythos und die Realität)*. TESEV. Istanbul 2004, S. 67. Unter: <http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/b12fbad8-6b04-4b4c-a987-021487dafae0/IH%20Efsaneler-Gercekler.pdf> 13.12.2012

Ayşe Ayata erläutert die Bedeutung dieser Schulen im Hinblick auf die Etablierung der islamistischen Bewegungen, wie folgt:

„(...) although education along fundamentalist lines is far from being part of the curriculum, factors such as classroom interaction, exchange of ideas among peers, and the collective religious identity conferred upon these schools make imam hatip school students highly responsive to all kind of Islamist movements“.³⁶¹

Die Zeit der *ANAP*-Regierung hat nicht nur den „Aufstieg“ der *Imam-Hatip* Schulen begünstigt, sondern auch den Anstieg der Korankurse und den Bau von Moscheen. Von 1983-1991 wurden in der Türkei jedes Jahr durchschnittlich 2000 Moscheen gebaut, wodurch 1990 die Anzahl der Moscheen auf 63.675 angestiegen ist.³⁶² Darüber hinaus wurden von 1983-1990 jedes Jahr durchschnittlich 135 Korankurse eröffnet.³⁶³ Während es 1980 in der Türkei 2.610 Korankurse gegeben hat, stieg ihre Anzahl 1989

³⁶¹ Ayşe Ayata zit. nach Eligür 2010, S.128

³⁶² Vgl. Eligür 2010, S. 124

³⁶³ Ebd., S.125

auf 4.715 an.³⁶⁴ Die Anzahl der an diesen Kursen teilnehmenden Schüler stieg im gleichen Jahr von 68.486 auf 155.403.

Diese Zahlen verdeutlichen, wie die Basis der türkischen Gesellschaft nach 1980 in einem Zeitraum von 10 bis 15 Jahren, teilweise islamisiert worden ist. Die „Belebung des Islam“ bewirkte neben der Intensivierung der religiösen Gefühle der Personen auch eine Intensivierung des Stellenwertes der Religion im gesellschaftlichen Leben. Zudem wurde durch den erweiterten Einfluss der „religiösen Führer“ auf die Gesellschaft der Weg für die Stärkung islamischer Netzwerke geöffnet.³⁶⁵

6.3 Die *ANAP*-Regierung und der „nationalistische Konservatismus“

Nach den allgemeinen Wahlen von 1983 begann mit der Rückkehr zum demokratisch-politischen Leben eine neue Ära, die einen Wendepunkt in der türkischen Politik darstellt. Bei dieser Wende übernahm die Mutterlandspartei (*ANAP*), als Repräsentant der „Neuen Rechts-Bewegung“, die Hauptrolle. Die *ANAP* hat behauptet, kein Nachfolger einer früheren politischen Partei zu sein. Der Parteiführer Turgut Özal definierte die *ANAP* als eine „nationalistische, liberale, konservative und sozialdemokratische“ Partei, die vier verschiedene Ansichten vertreten hat³⁶⁶ „Die neue Rechts-Bewegung“, die von der *ANAP* verkörpert worden ist, hat die Meinung vertreten, dass die Türkei „einen neuen Ansatz“ benötige, um der langen wirtschaftlichen und politischen Krise vor 1980 ein Ende zu setzen.³⁶⁷ Diese neue Bewegung hat nach der Erschaffung einer neuen Ideologie gestrebt, in welcher die oppositionellen Elemente der traditionellen Ideologien harmonisieren sollten. Diese

³⁶⁴ Vgl. Salt 1995, S. 18

³⁶⁵ Vgl. Altinordu, Ates: The Politicization of Religion: Political Catholicism and Political Islam in Comparative Perspective, in: *Politics&Society*. Vol. 38. 2010, S. 529

³⁶⁶ Ebd., S. 21; Eligür 2010, S.119, Ayata, Ayse: Ideology, Social Bases, and Organizational Structure of the post-1980 Political Parties, in: Ayata, Sencer et. al. (Hg.): *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Praeger. London 1993, S. 33

³⁶⁷ Vgl. Tünay 1993, S. 21

neue Ideologie war, mit Özals Worten, der „Nationalistische Konservatismus“. Die ANAP war bemüht, mit ihrem Begriff des „Nationalistischen Konservatismus“, klassenbasierte Ideologien abzuschwächen und verschiedene gesellschaftliche Schichten unter der Fahne des „Nationalen Programms“ zu vereinen.³⁶⁸ Die Politik dieser Zeit wird von Ayse Günes-Ayata und Sencer Ayata folgendermaßen definiert:

*„The combination of economic liberalism with social conservatism in the neoright fashion was the cornerstone of Özal's politics who was personally close to both the globally oriented economic elite as well as the Islamic tarikats networks“.*³⁶⁹

ANAP, die von 1983-1991 alleine regiert hat, verfolgte wie zuvor das Militär die Strategie, die Religion unter der Kontrolle des Staates zu nutzen, um die verschiedenen Ideologien in der Gesellschaft in Balance zu halten. Diese Situation hat sich jedoch geändert, nachdem die Partei islamistische Gruppierungen in verschiedenen staatlichen Ebenen positioniert hat. Die Partei besaß eine konservativ-islamistische Flanke³⁷⁰ und hat gute Beziehungen zur Naksibendi-Sekte gepflegt. In dieser Ära wurden viele Ämter zum Werkzeug für die Verbreitung islamischen Gedankenguts und seiner Interessen.³⁷¹ Die Personalabteilungen einiger Ministerien gerieten unter die Kontrolle „islamistischer Netze“. Den Absolventen der *Imam-Hatip* Schulen und den Schülern, die mit den Gemeinden der muslimischen Sekten (*cemaat yurtlari*) in Verbindung gestanden sind, wurden Privilegien angeboten. Im Gegenzug nutzten diese Personen ihre neuen Positionen dazu, ihre islamische Ideologie zu verbreiten. Hakan Yavuz definiert diese Ära als „eine effektive Veränderung in der elitären Schicht des Staates“.³⁷²

³⁶⁸ Ebd., S.26

³⁶⁹ Vgl. Ayata-Günes, Ayse/ Ayata, Sencer: Turkey's Mainstream Political Parties on the Center Right and Center Left, in: Lovatt, Debbie (Hg.): Turkey Since 1970: Politics, Economics, and Society. Praeger. New York 2000, S. 94

³⁷⁰ Da die Wohlfahrtsartei nicht an den Wahlen von 1983 teilnehmen konnte, sah man es als die beste Alternative an, dass die ehemalige MSP an der Wahl teilnahm, indem sich ihre Funktionäre der unteren und mittleren Ränge der Mutterlandpartei anschlossen. Vgl. Eligür 2010, S. 119

³⁷¹ Vgl. Ayata, Sencer: The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework, in: Ayata, Sencer et. al. (Hg.): The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Praeger. London 1993, S. 64

³⁷² Vgl. Yavuz, Hakan: Islamic Political Identity in Turkey. Oxford University Press. New York 2003, S. 79

Das Militär sah demgegenüber nicht tatenlos zu. 1990 wurden 813 Beamte und Studenten, unter der Begründung mit islamistischen Organisationen in Verbindung zu stehen, entlassen.³⁷³ Um ideologische Konflikte zu unterdrücken, hat das Militär die „Belebung des Islam“ als die beste Alternative gesehen, jedoch wahrscheinlich nicht damit gerechnet, wie weit die Folgen dieser Strategie reichen können.

6.4 Die türkisch-islamische Synthese und der politische Islam

Die türkisch-islamische Synthese hat es nicht geschafft die beiden „Extreme“ der türkischen Rechten, die radikalen Nationalisten und die Islamisten, zu vereinen. Was aber das existenzielle Ziel des Vereins der Intellektuellen war.³⁷⁴ Obgleich behauptet wird, dass die radikalen Nationalisten in der Zeit nach 1980 „islamisiert“ worden sind, bestanden zwischen den beiden Gruppierungen - in Bezug auf die Definition der türkischen Identität - Unterschiede. Während die Islamisten jede Art von ethnischen Nationalismus ablehnten und dem Islam eine hegemonische Rolle zugewiesen haben, sahen die Rechtsextremen das Türkentum und den Islam als untrennbares Ganzes.³⁷⁵ Schlussendlich war es der türkisch-islamischen Synthese nicht gelungen, die islamische Bewegung (Wohlfahrtspartei) und die rechtsextreme Bewegung (Partei der Nationalistischen Bewegung) auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

In den Jahren der militärischen Juntaregierung wurde der Islam als ein „kultureller Faktor“ betrachtet, der die Einheit der Gesellschaft sicherstellte. Dabei verhielt man sich besonnen gegenüber der Politisierung des Islam. Die „Institutionalisierung“ der türkisch-islamischen Synthese während der *ANAP*-Regierung eröffnete den islamischen Schichten jedoch den Weg zur Legalisierung und ihrer politischen Stärkung.³⁷⁶ Somit leistete diese Ära für den Aufstieg des institutionalisierten-

³⁷³ Vgl. Ayata 1993, S. 64

³⁷⁴ Vgl. Can/ Bora 1991, S. 178

³⁷⁵ Eligür 2010, S.100

³⁷⁶ Can/ Bora 1991, S.179

politischen Islam in der Türkei einen wichtigen Beitrag, da dadurch das passende Umfeld geschaffen worden ist.

Schlussbetrachtung und Ausblick

Die politisch-islamische Identität der Türkei hat ihre Wurzeln in der Entstehung der türkischen Republik und die ihr folgender Einführung des Kemalismus als Staatsideologie. Die in kurzer Zeit “von oben nach unten” im Namen der Modernisierung eingeführten kemalistischen Reformen, bzw. die säkulare Ideologie und ihr Versuch die religiös-traditionelle Kultur durch die Westliche zu ersetzen, lösten vor allem in den traditionellen Gesellschaftsschichten bzw. in der Peripherie eine Identitätskrise aus, die den Weg zur Politisierung des Islam geöffnet hat. Die politisierte religiöse Tradition wurde dadurch nicht nur zum Ausdruck gesellschaftlicher Unzufriedenheit, sondern auch ein Mittel zur Legitimation der politischen Opposition, welche sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen Staat – Gesellschaft – Religion vermehrt.

Die Kemalismuskritik spielt deshalb eine wesentliche Rolle bei der Konstruktion der politisierten türkisch-islamischen Identität. Doch es wäre unzureichend, den türkisch-politischen Islam nur als eine Reaktion auf den Modernisierungsprozess bzw. auf einen Kulturkampf zwischen den “Kemalisten” und “Traditionalisten” oder zwischen Säkularismus und Islamismus zu beschränken.

Meiner Meinung nach stellt der politische Islam in der Türkei mehr als nur einen Widerstand dar. Ich würde ihn eher als einen Versuch bezeichnen, sich an die veränderten sozial-politischen und ökonomischen Verhältnisse der Türkei anzupassen, als auch ein Mittel, um in diesen neuen Verhältnissen für sich selbst einen vorteilhaften Platz zu finden. So wurde auch die erste türkisch-islamische Partei im Jahr 1970 als Ergebnis der veränderten sozioökonomischen Bedingungen, um die Interessen der Kleinbourgeoisie Anatoliens zu vertreten, gegründet. Neben den traditionellen Schichten bildeten die kleinen und mittleren Unternehmer der

Peripherie, deren Interessen durch die modernen Großindustrie vernachlässigt wurden, die größten Unterstützer dieser Partei. Das auf einem alternativen Entwicklungsmodell (sowohl materiell als auch geistlich) und der unabhängigen Industrialisierung des Landes beruhende Parteiprogramm („Nationale Sicht“) fand aber nur geringe Unterstützung. In der Türkei der 70er Jahre, wo die kemalistische Ideologie noch stark vertreten war und die von ihr inspirierten sozialdemokratischen Strömungen sowie die türkische Linke mehr realistische und vernünftige Entwicklungsprogramme anbieten konnten, erschien das durch die islamisch-traditionelle Motive geprägte Parteiprogramm der „Nationalen Sicht“ nicht nur unfähig sondern auch unglaubwürdig. Dagegen haben die mit den 80er Jahren beginnenden neuen sozioökonomischen und politischen Bedingungen der Türkei einen günstigen Rahmen geboten, den die islamische Wohlfahrtspartei mit einem gut eingeführten Parteiprogramm („Gerechte Ordnung“) effektiv ausnutzte.

Der Grund für den Aufstieg des politischen Islam in den 90er Jahren liegt also vor allem im Erfolg der islamischen Wohlfahrtspartei, die es geschafft hat, die sich verändernde wirtschaftliche und gesellschaftliche Konjunktur der Türkei durch ihre oppositionelle Haltung gegenüber dem vorhandenen System zu ihren Gunsten zu wenden. Zudem haben die Auswirkungen des Militärputsches auf das Parteien-System sowie die zunehmende Zersplitterung und der Rückschritt der türkischen Linken zur wachsenden Unterstützung der islamischen Wohlfahrtspartei beitragen.

Die WP brachte die zwei verschiedenen Klassen der türkischen Gesellschaft, die Verlierer und die Gewinner des Liberalisierungsprozesses, auf eine gemeinsame islamische Identität. Der hinreißende Slogan der Partei „die Gerechte Ordnung“ bot mit seinem auf einer gleichberechtigten Einkommensverteilung und sozialer Gerechtigkeit beruhendem Gesellschaftsmodell den Verlierern der Liberalisierung eine Hoffnung, in einer Ära, wo die anderen Parteien ihre Glaubwürdigkeit verloren haben, und selbst die Sozialdemokraten nicht mehr in der Lage waren Programme für die Lösungen der sozioökonomischen Probleme des Volkes zu erstellen. Dabei erschien die WP, dank der Umstände, dass sie bis Mitte der 90er Jahre keinen Platz in der

Regierung einnahm, während die Führer aller anderen Parteien in irgendeiner Art und Weise in Veruntreuungen und Korruptionsgeschichte verwickelt waren, als die „sauberste“ Partei. Neben der Behauptung der Partei der Vertreter der zivilen Gesellschaft gegenüber dem Staat zu sein, hat ihre Betätigung als eine Art Sozialhilfe- bzw. Solidaritätsorganisation in armen Bezirken, die seit Jahren vom traditionellen politischen Zentrum ignoriert und ausgeschlossen waren, ihre Glaubwürdigkeit bzw. ihr Slogan ebenfalls gestärkt.

Gleichzeitig wurde die Partei zum Sprecher einer neuen islamisch-kapitalistischen Schicht, die denjenigen Teil des Kapitals, welcher vom Staat ignoriert wurde, vertrat. Die als Folge der Liberalisierung der türkischen Ökonomie auftretende und hauptsächlich aus kleinen und mittelständischen anatolischen Unternehmen („Anatolien Tiger“) bestehende neue Schicht strebte danach, von den staatlichen Quellen stärker zu profitieren, wie auch ihre Position in der Gesellschaft zu verstärken. Mit ihrer Stellung „außerhalb des Systems“ und ihrem islamisch-antiwestlichen Diskurs sprach die WP ebenfalls diese neue Unternehmer-Schicht an, die diese Partei gleichzeitig mit ihrem religiös-traditionellen Leben vereinbaren konnte.

Parallel zu den sozioökonomischen Veränderungen und ihren Auswirkungen auf die verschiedenen Gesellschaftsschichten schuf die mit der Juntaregierung durchgeführte türkisch-islamische Synthese, bzw. die Einführung des Islam als ein integratives Motiv in die Gesellschaft, ein passendes Umfeld für den Aufstieg des politischen Islam in der Türkei. Diese Ära wurde nicht nur durch die Belebung des Islam geprägt, sondern auch durch die Legalisierung und die politische Stärkung der islamischen Schicht während der *ANAP*-Regierung.

Deshalb ist der Aufstieg des türkisch-politischen Islam in den 1990er Jahren hauptsächlich das Ergebnis einer Veränderung in den inneren Dynamiken der Türkei, die schon mit den 80er Jahren anfangen. Dabei dürfen die Auswirkungen von den Entwicklungen auf internationaler Ebene (die Globalisierung mit ihren Folgen sowie

der Aufstieg von Identitätspolitikern statt der links-rechts Unterscheidung, oder z.B. die durch die schlechten außenpolitischen Erfahrungen der Türkei mit dem Westen steigende Unzufriedenheit in der öffentlichen Meinung gegenüber dem Westen etc.) nicht übersehen werden, aber sie sind nur sekundär.

Literatur

Ahmad, Feroz (1991): Politics and Islam in Modern Turkey, in: International Journal of Middle Eastern Studies. Vol.27/1. Januar 1991, S.3-21

Akarcay, Erhan (2008): Bir Muhafazakarlasma Projesi Olarak Türk-Islam Sentezi (Türkisch-islamische Synthese als ein Projekt von Konservatisierung). Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Eskişehir, Ocak 2008. Unter: <http://www.belgeler.com/blg/1cc0/bir-muhafazakarlasma-projesi-olarak-trk-slam-sentezi-the-trk-slamic-synthesis-as-a-conservatisation-project#> 05.12.2012

Akşin, Sina (2001): Türkiye'nin Yakın Tarihi (Nahe Geschichte der Türkei). Imaj. Ankara

Alkan, Türker (1984): The National Salvation Party in Turkey, in: Heper, Metin/Israeli, Raphael (Hg.): Islam and Politics in the Middle East. St. Martins Press. New York, S. 79-102

Altinordu, Ates (2010): The Politicization of Religion: Political Catholicism and Political Islam in Comparative Perspective, in: Politics&Society. Vol.38/4, S. 517-551

Aslan, Reza (2006): Kein Gott Außer Gott. Der Glaube der Muslime von Mohammed bis zur Gegenwart. C.H.Beck Verlag. München

Ayata, Ayse (1993): Ideology, Social Bases, and Organizational Structure of the post-1980 Political Parties, in: Ayata, Sencer et. al. (Hg.): The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Praeger. Westport, S. 31-49

Ayata-Günes, Ayse/ Ayata, Sencer (2000): Turkey's Mainstream Political Parties on the Center Right and Center Left, in: Lovatt, Debbie (Hg.): Turkey Since 1970: Politics, Economics, and Society. Praeger. New York, S. 91-110

Ayata, Sencer (1993): The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework, in: Ayata, Sencer et. al. (Hg.): The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Praeger. London 1993, S. 51-68

Ayubi, Nazih (2002): Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt Herder. Wien

Ataç, İlker (2001): Der politische Islam in der Türkei. Eine geographische und historische Analyse der Hegemoniebildung. Diplomarbeit Universität Wien. Wien

Baran, Zeyno (2010): Torn Country. Turkey Between Secularism and Islamism. Hoover Institution Press. Stanford, California

Berkes, Niyazi (1964): The Development of Secularism in Turkey. McGill University Press. Montreal

Bielefeldt, Heiner (1998): Zwischen laizistischen Kulturkampf und religiösen Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main, S. 474-492

Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (1998): Einleitung: Politisierte Religion in der Moderne, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main, S. 11-33

Birtek, Faruk/ Toprak Binnaz (1993): The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and The Rise of Islamic Politics in Turkey“, in: Praxis International. Vol.13. July 1993, S.192-212

Boratav, Korkut (2005): 1980'li Yillarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Dönüşüm. (Die gesellschaftlichen Klassen und die Umwandlung in der Türkei in den 1980er Jahren) Imge. Ankara

Boratav, Korkut (2012): Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009 (Wirtschaftsgeschichte der Türkei 1908-2009). Imge. Istanbul

Bugra, Ayse (1994): Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by two Turkish Business Association, in: International Journal of Middle East Studies. Vol. 30/4, S. 521-539

Büttner, Friedemann (1998): Islamischer Fundamentalismus. Politisierter Traditionalismus oder revolutionärer Messianismus?, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main, S. 188-210

Çağlar, Özcan (2012): İslami Sermaye, AKP ve TÜSİAD (Islamisches Kapital, AKP und TÜSİAD), in : toplumsol.

Brackmann, Thomas (2008): Zwischen Kemalismus und Islamisierung: Das Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei. Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung. Germany

Bora, Tanil/ Can, Kemal (1991): Devlet, Ocak, Dergah (Staat, Verein, Kloster). İletişim. Istanbul

Boratay, Korkut (2005): 1980'li Yillarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Dönüşüm. (Die gesellschaftlichen Klassen und die Umwandlung in der Türkei in den 1980er Jahren). Imge. Ankara
20 Mart 2012. Unter: <http://www.toplumsol.org/islami-sermaye-akp-ve-tusiad-ozcan-caglar/> 19.11.2012

Cakir, Rusen (1994): Ne Seriat, Ne Demokrasi. Refah Partisini Anlamak. (Weder Scharia, noch Demokratie. Die Wohlfahrtspartei verstehen). Metis. Istanbul

Cakir, Rusen et al. (2004): Imam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gercekler (*Imam-Hatip* Schulen: der Mythos und die Realität). TESEV. Istanbul. Unter:
<http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/b12fbad8-6b04-4b4c-a987-021487dafae0/IH%20Efsaneler-Gercekler.pdf> 13.12.2012

Cakir, Rusen (1996): Bir sistem Partisi olarak Refah Partisi (Wohlfahrtspartei als eine Systempartei), in: Birikim 81.
Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx> 28.11.2012

Cakir, Sabri (2011): Türkiye'de Göç, Kentleşme/ Gecekondu Sorunu ve Üretilen Politikalar (Verstädterung und Abwanderung in der Türkei/ *Gecekondu*-Probleme und die politischen Maßnahmen), in: Journal of Social Science - SDU Faculty of Arts and Sciences, Vol. 23, S. 210-221

Cigdem, Ahmet (1998): Religiöse Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main, S.91-108

Cinar, Menderes (1994): Islami Ekonomi ve Refah'ın Adil Ekonomik Düzeni (Islamische Ökonomie und die gerechte Wirtschaftsordnung der Wohlfahrtspartei), in: Birikim. Vol.59. Mart 1994. Unter:
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=56&dyid=1612&yazi=%DDsl%E2m%E2%20Ekonomi%20ve%20Refah%27%FDn%20Adil%20Ekonomik%20D%FCzeni> 17.12.2012

Cinar, Menderes (1997): Yükselen degerlerin is adami cephesi: MÜSIAD (Die Unternehmer-Front der steigenden Werte: *MÜSIAD*), in: Birikim. Vol.95. Unter: <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=88&dyid=2115&yazi=Y%Fckselen%20De%F0erlerin%20%DD%FEadam%FD%20Cephesi:%20M%DCS%DDAD> 29.11.2012

Coupeaux, Etienne (2006): Türk Tarih Tezinden Türk-Islam Sentezine (Von der türkischen Geschichte These bis zur türkisch-islamischen Synthese). (Übz. Ali Berkay). Iletisim. Istanbul

Dagi, Ihsan (1998) : Kimlik, Söylem ve Siyaset. Dogu-Bati Ayriminda Refah Partisi Gelenegi (Identität, Diskurs und Politik. Die Wohlfahrtspartei-Tradition im Hinblick auf die Unterschiede zwischen West und Ost). Imge. Ankara

Dagi, Ihsan (2002): Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking West and Westernization. Open Society Institute. 2001/2002, S. 1-55. Unter: <http://pdc.ceu.hu/archive/00001804/01/Dagi.pdf> 17.12.2012

Dietrich, Jung (2002): Religion und Politik in der islamischen Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 42-43. Unter: <http://www.bpb.de/apuz/26670/religion-und-politik-in-der-islamischen-welt?p=3> 25.02.2013

Dufner, Ulrike (1998): Islam ist nicht gleich Islam: Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbrüderschaft: ein Vergleich. Leske+Budrich. Opladen

Eligür, Banu (2010): The Mobilization of Political Islam in Turkey. Cambridge. USA

Erbakan, Necmettin (1991): Ekonomik Adil Düzen (Die gerechte Wirtschaftsordnung). Ankara

Eroğlu-Hammelstein, Gülten (2005): Die Herausforderungen des Islamismus und Laizismus in der Türkei, in: Bärsch, Claus-E et. al. (Hg.): Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht. Perspektive der Religionspolitik. Verlag Königshausen & Neumann. Würzburg, S. 185-203

Esmer, Yilmaz (1997): Dini Değerler Yükseliyor (Die religiösen Werte steigen an), in: Milliyet. 9 Nisan 1997, S.22

Unter:

http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/GununYayinlari/NNrfrMf_x2F_QZP93IdfJHwWfg_x3D_x3D_22.9.2012

Evren, Kenan (1997): „Gene imzalardım“ („Ich würde es wieder unterschreiben“), in: Cumhuriyet. 28 Mart 1987, S.7

Unter:

<http://www.cumhuriyetarsivi.com/reader/reader.xhtml> 04.12.2012

Gert, Pickel (2011): Religionssoziologie. Eine Einführung in Zentrale Themenbereiche. VS Verlag. Wiesbaden

Gülalp, Haldun (2003): Kimlikler siyaseti. Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri (Identitätspolitik. Die Basis des politischen Islam in der Türkei). Metis. Istanbul

Gümüşcü, Sebnem (2010): Class, Status and, Party: The Changing Face of Political Islam in Turkey and in Egypt, in: Comparative Political Studies, S. 835-861

Güvenc, Bozkurt et. al. (1991): Türk İslam Sentezi (Türkisch-islamische Synthese). Sarmal. Istanbul

Hale, William und Ergun, Özbudun (2010): Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Routledge. London

Heubner-Münch, L.Peter (2005): Islamismus oder Fundamentalismus? Ein Beitrag zu einem akademischen Glaubenskrieg, in: Zehetmair, Hans. (Hg.): Der Islam. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden, S. 36-48

Huntington, Samuel (1993): Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs. Vol.72/3. S. 22-49

Ibrahimoglu, Halil (1975) : Milli Görüş Açısından Türkiye'nin Sanayileşmesi (Die Industrialisierung der Türkei aus der Perspektive der "Nationalen Sicht"). Kültür. Istanbul

Jung, Dietrich (2006): Secularism in Turkish Politics, in: Intellectual Discourse. Vol.14/2, S.129-154

Kamleitner, Thomas (2010): Politischer Islam. Zur Ideologie des Dschihadismus. Diplomarbeit Universität Wien.

Karpat, Kemal (2001): Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Fate, and Community in the Late Ottoman State. Oxford University Press. New York

Kılıç, Hakan (2001): Laizismus auf Türkisch. Eine Gratwanderung zwischen Staat und Religion. Diplomarbeit Universität Wien. Wien

Kılıçbay, Mehmet Ali (1994): Laiklik Ya Da Bu Dünyada Yaşayabilmek. (Laizismus oder in dieser Welt leben), in: Cogito. Laiklik. Nr.: 1. YKY. Istanbul, S.15-22

Kogelmann, Franz (2007): Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung. Unter:

<http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36345/salafiya-bewegung>

22.02.2013

Köker, Levent (1996): Hangi Demokrasi, Hangi Refah? (Welche Demokratie, welcher Wohlstand?), in: Birikim. Vol. 91.

Unter:

<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspxdid=1&dsid=85&dyid=2052&yazi=Hangi%20Demokrasi,%20Hangi%20Refah?> 29.11.2012

Küenzlen, Gottfried (1996): Religiöse Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne?, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main, S.50-71

Landau, Jacob (1997) : Turkey between Secularism and Islamism, in: Jerusalem Center for Public Affairs. No: 392. 16 February 1997

Unter: <http://www.jcpa.org/jl/vp352.htm> 19.11.2011

Larise, Dunja/ Schimidinger, Thomas (2008): Ideologeme des politischen Islam, in: Larise, Dunja/ Schimidinger Thomas (Hg.): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Wien, 33-46

Lawrence, Bruce (1989): Defenders of God. Fundamentalist Revolt against the Modern Age. San Francisco

Leder, Arnold (1979): Party Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?, in: Middle Eastern Studies. Vol.15/1, S.82-105

Mardin, Şerif (1983): Religion and Politics in Modern Turkey, in: Piscatori, James (Hg.): Islam in the Political Process. Cambridge University Press. Great Britain, S. 138-159

Mardin, Şerif (1991): The Nakşibendi Order in Turkish History, in: Tapper, Richard (Hg.): Islam in Modern Turkey. Religion Politics and Literature in a Secular State. I.B. Tauris. New York, S. 121-144

Mardin, Şerif (2008): Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3 (Religion und Politik in der Türkei 3). İletişim. İstanbul

Meyer, Thomas (1998): Politisierte Religion in der Moderne, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main, S. 37-66

Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich (2002): Neuere Entwicklungen in Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftliche Debatten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 42-43.

Unter:

<http://www.bpb.de/apuz/26663/neuere-entwicklungen-im-verhaeltnis-von-politik-und-religion-im-spiegel-politikwissenschaftlicher-debatten?p=all> 22.02.2013

Narli, Nilüfer (1999): The Rise of Islamist Movement in Turkey, in: MERIA Journal. Vol.3/3. Unter: <http://www.gloria-center.org/1999/09/narli-1999-09-04/> 9.11.2012

Önis, Ziya (1997): The political economy of Islamic resurgence in Turkey: The rise of the Welfare Party in perspective, in: Third World Quarterly. Vol. 18/4, S. 743-766

Özbudun, Ergun (1987) : Islam and Politics in Modern Turkey, in: Stowasser, Barbara Freyer (Hg.): The Islamic Impulse. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University. Washington

Özbudun, Ergun (2003): Cagdas Türk Politikasi (Politik in der modernen Türkei). Dogan Kitap. Istanbul

Özdemir, Sadi (2012): Erdoğan'ın, 'imam hatiplere engel' saydığı TÜSİAD raporu Cem Boyner dönemine uzanıyor (Der TÜSİAD - Bericht, den Erdogan "als einen Hindernis für die *Imam-Hatip* Schüler" sieht, wird zur Tagesordnung von Cem Boyner), in: Hürriyet. 29 Subat, 2012.

Unter:

<http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/20021451.asp> 13.12.2012

Refah Partisi Secim Beyannamesi (Wahldeklaration der Wohlfahrtspartei). Ankara 1991

Riedel, Sabine (2003): Der Islam als Faktor in der internationalen Politik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 37, 2003. Unter: <http://www.bpb.de/apuz/27425/der-islam-als-faktor-in-der-internationalen-politik?p=1> 21.02.2013

Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und Kampf der Kulturen. Verlag C.H. Beck. München

Riesebrodt, Martin (2004): Was ist „religiöse Fundamentalismus?“, in: Six, Clemens et. al. (Hg.): Religiöse Fundamentalismus vom Kolonialismus zur Globalisierung. Studien Verlag. Wien, S. 13-32

Sakallioğlu, Ümit Cizre (1996): Parameters and Strategies of Islam State in Republican Turkey, in: International Journal of Middle East Studies. Vol.28/2, May 1996, S. 231-251

Sarıbay, Ali Yaşar (1985): Die Nationale Heilspartei, in: Blaschke, Jochen/ Van Bruinessen, Martin (Hg.): Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Thema: Islam und Politik in der Türkei Express Edition. Berlin

Salt, Jeremy (1995): Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey, in: Middle Eastern Studies. Vol.31/ 1, January 1995; S. 13-27

Schimidinger, Thomas (2008): Begrifflichkeiten, in: Larise, Dunja/ Schimidinger Thomas (Hg.): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Wien, S. 24-32

Seufert, Günter (1997) : Politischer Islam in der Türkei. Franz Steiner Verlag. Stuttgart

Tibi, Bassam (1992): Die fundamentalistische Herausforderung, Verlag C.H.Beck. München

Tezcan, Levent (1998): Der Westen im türkischen Islamismus, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.): Politisierte Religion. Suhrkamp. Frankfurt am Main, S. 109-129

Toprak, Binnaz (1981): Islam and Political Development in Turkey. E.J.Brill. Leiden

Toprak, Binnaz (1985): Die Institutionalisierung des Laizismus in der türkischen Republik, in: Blaschke, Jochen/ Van Bruinessen, Martin (Hg.): Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Thema: Islam und Politik in der Türkei Express Edition. Berlin, S. 95-108

Toprak, Binnaz (1990): Religion as State Ideology In A Secular Setting: The Turkish-Islamish Synthesis, in: Wagstaff, Malcolm (Hg.): Aspects of Religion In Secular Turkey. Center for Middle Eastern and Islamic Studies University of Durham, S. 10-15

Tosun, Tanju/ Tosun, Gülgün (1996): 27 Mart 1994 Yerel Seçimlerinden 24 Aralık 1995 Genel Seçimlerine: Siyasal Coğrafyaya İlişkin Gözlemler (Von den Kommunalwahlen vom 27. März 1994 bis zu den allgemeinen Wahlen vom 24. Dezember 1995: Betrachtungen über die politisch-regionale Verteilung), in: Amme İdaresi Dergisi. Vol. 29/1, S. 29-60

Tunaya, Tarık Zafer (1998): İslamcılık Cereyanı 1 (Islamische Strömung 1). Cumhuriyet. İstanbul

Turan, İlter (1991): Religion and Political Culture in Turkey, in: Tapper, Richard (Hg.): Islam in Modern Turkey. Religion Politics and Literature in a Secular State. I.B. Tauris. New York, S. 31-55

Tünay, Muharrem (1993): The Turkish New Right's Attempt at Hegemony, in: Ayata, Sencer et. al. (Hg.): The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey. Praeger. London, S.11-30

Wieland, Rotraud (1982): Zeitgenössischer ägyptischer Stimmen zur Säkularisierungsproblematik, in: Die Welt des Islams XXII, S. 117-133

Wirth, Eugen (1966): Die soziale Stellung und Gliederung der Stadt im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts. Mayer

Yavuz, Hakan (2003): Islamic Political Identity in Turkey. Oxford University Press. New York

Yücekök, Ahmet (1997) : Dinin Siyasallaşması. Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi (Politisierung der Religion: Türkische Erfahrungen in Zusammenhang zu Religion und Staat). AFA. İstanbul

Zürcher, Erik Jan (2002) : Modernlesen Türkiye'nin Tarihi (Die Geschichte der modernisierenden Türkei). (Übz. Yasemin Gönen). İletişim. İstanbul

Internetquellen

MÜSIAD Web Seite. Unter: <http://www.musiad.org.tr/MusiadHakkinda.aspx?id=2>
19.11.2012

„Pamuk Birliği“ („Baumwolle Union“): MÜSIAD Arastırma Raporları 19
(Forschungsberichte von MÜSIAD 19). 1996

Unter:

http://www.musiad.org.tr/img/arastirmalariyayin/pdf/arastirma_raporlari_19.pdf
12.11.2012

Türk Anayasa Hukuku Sitesi (Webseite von Türkische Verfassungsrecht)

Unter: <http://www.anayasa.gen.tr/1982ay.htm> 05.12.2012

Tabellenverzeichnis

4.1 Politischer Ideologie	56
4.1 Meinungsumfrage vor den allgemeinen Wahlen 1987: Bevorzugte Parteien nach Berufen.....	59
4.1 Meinungsumfrage vor den allgemeinen Wahlen 1987: Bevorzugte Parteien nach Bildung.....	60
5.1 <i>Gecekondus</i> in der Türkei (1950-1990).....	78
6.2 Anzahl der Schüler an <i>Imam-Hatip</i> Schulen (1981-1991).....	106
6.2 Anteil der Schüler an <i>Imam-Hatip</i> Schulen im Vergleich zur Gesamtzahl der Schüler in der Sekundarstufe.....	107

Abbildungsverzeichnis

1.2	Typologie religiöser Revitalisierungsbewegungen nach Riesebrodt.....	16
2	Politischer Islam.....	21

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem institutionalisierten politischen Islam in der Türkei. Der Fokus richtet sich dabei auf die Ursachen, die zum Aufstieg des politischen Islam bzw. zur wachsender Unterstützung der Wohlfahrtspartei in den 90er Jahren geführt haben. Dementsprechend lautet die Forschungsfrage: Wodurch ist die Unterstützung des institutionalisierten politischen Islam in der Türkei in den 90er Jahren deutlich angewachsen? Nebenbei wird die gesellschaftliche Basis des türkisch-politischen Islam in den 90er Jahren als auch ihre Natur untersucht. Die Arbeit vertritt die Ansicht, dass der Aufstieg des türkisch-politischen Islam in den 90er Jahren das Ergebnis von sozialen, politischen und gesellschaftlichen Änderungen ist, die in den 80er Jahren auf nationaler Ebene stattgefunden haben und welche die Wohlfahrtspartei in einer effektiven Strategie nutzte, um sie zu ihren Gunsten zu wenden. Demzufolge wird der politische Islam in Türkei als ein Versuch beschrieben, sich an die veränderten sozial-politischen und ökonomischen Verhältnisse anzupassen, sowie ein Mittel, um in diesen neuen Verhältnissen für sich selbst einen vorteilhaften Platz zu finden. Die Liberalisierung der türkischen Ökonomie hat mit ihren unterschiedlichen Folgen in den verschiedenen Gesellschaftsschichten Verlierer und Gewinner geschaffen. Mit ihrer oppositionellen Haltung gegenüber dem vorhandenen System hat die Wohlfahrtspartei es geschafft, zum Sprecher dieser beiden Gruppen zu werden, welche sie von einer marginalen Partei zu einer Massenpartei verwandelt haben. Parallel dazu hat die nach dem Militärputsch 1980 geschaffene politische Konjunktur sowie die Belebung des Islam als ein bindendes Motiv in der Gesellschaft zum der Wahlsieg der WP beigetragen.

Lebenslauf

ASLI NEMEC

Ausbildung:

Privatgymnasium *Notre Dame de Sion*, Istanbul, Türkei, 1992 – 2001

Université francophone de Galatasaray, Internationale Beziehungen (Bachelor), Istanbul, Türkei, 2001-2006

Universität Wien, Politikwissenschaften (Masterstudium), Wien, Österreich, seit 2008

Schwerpunkte:

Politische Theorien und Theorieforschung, Internationale Politik und Entwicklung

Sprachkenntnisse:

türkisch (Muttersprache), französisch (sehr gut), deutsch (sehr gut), englisch (sehr gut)

Berufserfahrung:

2011 April - 2011 September: Verein Kiddy&Co Wien, Österreich: Freizeitbetreuerin

2011 Februar: AÜD Europäisches Ausbildungs- und Beratung Zentrum Wien, Österreich: Bildungsberaterin

2009-2012: GREENTUBE *Internet Entertainment Solutions* Wien, Österreich: Übersetzerin

2007: TURnKEY *Centre d'Affaires Francophone* Istanbul, Türkei: Projektassistentin

2006: GEFCO *Logistics for Manufacturers* Istanbul, Türkei: *Human Resources* Assistentin