

# Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

Austrian Journal of Development Studies

## Herausgeber:

Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den  
Österreichischen Universitäten  
Senatskommission zur Errichtung des Instituts für  
Internationale Entwicklung

## Redaktion:

Gerald Faschingeder, Karin Fischer,  
Margit Franz, Irmi Hanak,  
Franz Kolland (verantwortl.), René Kuppe, Brita Neuhold,  
Andreas Novy, Herwig Palme,  
Christof Parnreiter, Kunibert Raffer,  
Irmi Salzer, Heidi Schatzl, Andreas Schedler,  
Walter Schicho, Anselm Skuhra

## Board of Editors:

John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig),  
Jacques Forster (Genève), John Friedmann (St. Kilda),  
Peter Jankowitsch (Paris), Friedrich Katz (Chicago),  
Helmuth Konrad (Graz), C. T. Kurien (Madras),  
Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur),  
Dieter Rothermund (Heidelberg),  
Heribert Steinbauer (Wien), Paul Streeten (Boston),  
Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Brandes & Apsel / Südwind

Auf Wunsch informieren wir regelmäßig über das Verlagsprogramm sowie die Beiträge dieser Zeitschrift. Eine Postkarte an den Brandes & Apsel Verlag, Scheidswaldstr. 33, D-60385 Frankfurt a. M. genügt. Oder per e-mail: **Brandes-Apsel@t-online.de** genügt. Nähere Informationen über bisher erschienene Hefte (Schwerpunkte, Beiträge etc.) erhalten Sie auch direkt unter folgender Internet-Adresse:  
**<http://www.univie.ac.at/int-entwicklung/jep>**

Gefördert aus öffentlichen Mitteln

## Österreichische

### Entwicklungszusammenarbeit

#### Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

ISSN 0258-2384, Erscheinungsweise: vierteljährlich

Heft 1/2000; XVI. Jg.

Preis des Einzelhefts: DM 19,80 / öS 120,- / sFr 21,-

Preis des Jahresabonnements: DM 79,- / öS 480,- / sFr 72,-

Abonnementsbezug für Deutschland, Schweiz u. a.:

Brandes & Apsel Verlag GmbH, Scheidswaldstr. 33, D-60385 Frankfurt a. M.

Abonnementsbezug nur für Österreich:

Südwind-Buchwelt Buchhandelsbes. m. b. H., Baumgasse 79, A-1034 Wien

Redaktionsadresse:

Journal für Entwicklungspolitik, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien

e-mail: [int-entwicklung@univie.ac.at](mailto:int-entwicklung@univie.ac.at)

1. Auflage 2000

© by Brandes & Apsel Verlag GmbH, Scheidswaldstr. 33,

D-60385 Frankfurt a. M.

Jede Verwertung bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung der Redaktion und des Verlages. Das gilt insbesondere für Nachdrucke, Bearbeitungen und Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in allen Arten von elektronischen und optischen Systemen, der öffentlichen Wiedergabe durch Hörfunk-, Fernsehsendungen und Multimedia sowie der Bereithaltung in einer Online-Datenbank oder im Internet zur Nutzung durch Dritte. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung des Verlages wieder.

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz: Medieninhaber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien. Grundlegende Richtung des JEP: Wissenschaftliche Analysen und Diskussionen von entwicklungspolitischen Fragestellungen und Berichte über die entwicklungspolitische Praxis. Verantwortlich für Inhalt und Korrekturen sind die Autoren bzw. die Redaktion.

Umschlaggestaltung: Volker Plass, Wien

Satz: Ch. Weismayer, A-1080 Wien/A-5026 Salzburg

Druck: Difo-Druck OHG, Bamberg, Deutschland

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem und chlorfrei gebleichtem Papier

ISSN 0258-2384

## JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK, XVI. Jg., Heft 1, 2000

Austrian Journal of Development Studies

### Kultur und Entwicklung

#### Schwerpunktredeakteure: Gerald Faschingeder/Franz Kolland

Editorial	5
<b>Artikel</b>	
Gerald Faschingeder	
Kultur und Entwicklung – Ein unscharfes Begriffspaar zwischen Wiederbelebung und Dekonstruktion	7
Tina Prokop	
„Indigene, lokale“ Kulturen – Von der Instrumentalisierung imaginierter Gemeinschaften in der Entwicklungszusammenarbeit	31
Erich Pilz	
Modernisierung ohne Verwestlichung? – Chinesische Positionen zum Verhältnis von Kultur und Entwicklung	49
Ilker Ataç, E. Asli Odman, M. Gökhan Tuncer	
Zwischen „Grüner Gefahr“ und „Ziviler Befreiung“ – Zur aktuellen Diskussion über das Verhältnis zwischen Politik und Religion in der Türkei seit 1980	75
Georg Grünberg	
Alter Wein in Neue Schläuche – zur Kulturverträglichkeit von Entwicklungsprojekten mit indianischen Völkern in Lateinamerika	93
<b>Rezensionen</b>	
Über Autoren und Autorinnen	103
Informationen für Autoren und Autorinnen	104

Journal für Entwicklungspolitik XVI/1, 2000, S. 75–92

**Ilker Ataç, E. Aslı Odman, M. Gökhan Tuncer**  
**Zwischen „Grüner Gefahr“ und „Ziviler Befreiung“**

**Zur aktuellen Diskussion über das Verhältnis zwischen Politik und Religion in der Türkei seit 1980**

Der Aufstieg des politischen Islams in der Türkei erregte spätestens seit dem Wahlerfolg der islamistischen Wohlfahrtspartei (WFP)<sup>1</sup> bei den Kommunalwahlen 1994 und den darauffolgenden Parlamentswahlen 1995 großes Aufsehen, sowohl im „Westen“ als auch in der Türkei selbst. Die Aufmerksamkeit sowohl der politischen als auch der wissenschaftlichen Öffentlichkeit richtete sich auf das Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. Modernisierung. Das Phänomen des Islamismus dominierte fast alle Sparten der intellektuellen Beschäftigung mit der Türkei. Die zahlreichen Interpretationsversuche neigten jedoch oft dazu, die komplexe Natur der islamistischen Bewegung in der Türkei durch vorgefundene Auslegungsmuster zu erklären und sagten damit mehr über die Interpretation und ihr Kulturverständnis aus, als über den politischen Islam selbst.

In diesem Artikel werden zwei dieser Ansätze, ihre Grundpfeiler und Funktionsweisen analysiert und es wird versucht, einen alternativen Interpretationsansatz des Phänomens zu entwickeln. Im ersten Teil findet eine kritische Auseinandersetzung mit der orientalistischen Sichtweise der westlichen Medien bezüglich der Entwicklung in der Türkei statt. Im zweiten Teil wird die Interpretation der islamistischen Bewegung von liberalen Intellektuellen in der Türkei als *Identitätsbewegung* untersucht und kritisch hinterfragt. Schließlich wird der Versuch unternommen, im Hinblick auf den politischen Islam in der Türkei die Konturen eines alternativen Erklärungsansatzes zu zeichnen, der in der Lage ist, die komplexen Zusammenhänge zwischen der ökonomischen, kulturellen und politischen Ebene zu verdeutlichen.

## 1. Orientalismus: der Umgang der westlichen Medien mit dem politischen Islam in der Türkei

Seit dem Stimmenzuwachs der Wohlfahrtspartei konzentrierten sich die westlichen Medien in ihrer Berichterstattung über die Türkei auf die islamistische Bewegung. Dabei wurde immer wieder die Gefahr des „islamischen Fundamentalismus“ heraufbeschworen und damit wurden die vielfältigen Vorgänge, die stattfanden, stark vereinfacht. Nach dieser Auffassung stellt „der radikale Islam die größte Bedrohung für den Westen dar, seitdem der Kommunismus besiegt worden ist.“<sup>2</sup> Diese Grundhaltung, die mit dem Feindbild „Islam“ operiert, kann man spätestens seit dem Erscheinen von Edward Saïds Buch *Orientalismus*

# WIDERSPRUCH

Beiträge zur  
sozialistischen Politik

38

## Globalisierung und Widerstand

Freihandel, Weltwirtschaft und Peripherie; Finanzmärkte und Tobin-Steuer; Globalisierung, Migration und Frauen; Ende des Nationalstaates? Standardisierungs, Exportwirtschaft und Binnenmarkt; Pharmaindustrie und Gewerkschaften; Agrokonzerne und Patente auf Leben

Ch. Scherrer, R. Falk, J. Bischoff, F. Chesnais,  
E. Altwater, B. Mahnkopf, B. Young, M. Kräfte,  
Ch. Buttenwegge, W. Brüggemann, E. Peine, H. Schäppi,  
F. Koechlin

### Diskussion: Schuldenkampagne

D. Keet: Jubilee 2000 und der Süden  
G. Ochsner: Schuldendebatten und Menschenrechte  
M. Madörin: Schuldentilgung und Legitimität  
B. Unmüßig: Weltbank, IWF und Arbeitsbeschäftigung  
D. Drüßel: Entscheidungspolitik und die NGO  
U. Brand: Global Governance – Weltordnungspolitik?

Marginalien / Rezensionen / Zeitschriftenschau

228 Seiten, Fr./DM 21.– (Abonnement 36.–/38.–) zu beziehen  
im Buchhandel oder bei  
**WIDERSPRUCH**, Postfach, CH-8026 Zürich  
Tel./Fax 01 - 273 03 02  
vertreib@widerspruch.ch www.widerspruch.ch

nennen (Said 1978). Er definiert den Orientalismus als den dominanten Diskurs in der intellektuellen Beschäftigung des „Westens“ mit dem Nahen Osten und den islamischen Ländern seit dem späten 18. Jahrhundert. Die Bilder und Worte, die der Orientalismus zur Definition des „Orients“ einsetzt, dienen zur Bildung einer hegemonialen Ideologie, die die materielle Überlegenheit des „Westens“ auf kultureller Ebene reproduziert. Diese wirkt wiederum auf die materielle Struktur zurück und zementiert die asymmetrischen Beziehungen insgesamt.

Inhaltlich basiert dieser Diskurs auf einem prinzipiellen Gegensatz zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“ sowie der kulturellen Überlegenheit des ersten. Der „Orient“ wird dabei durch ins Negative gedrehte Eigenschaften der westlichen Zivilisation seit der Renaissance definiert: Er ist irrational, religiös dominiert, patrimonial, antiliberal, unzivilisiert, despotisch usw. Für seine Unterentwicklung sind eben diese Eigenschaften verantwortlich, sie sind die „Essenz seiner Kultur“. Entlang dieser essentialistischen Linien werden die Grenzen der politischen Geographien gezogen, das Bild des „Anderen“ geschaffen, welches durch eine solche Ausgrenzung wiederum zur eigenen Identitätsbildung dient. Das „Andere“ ist in seinem Wesen im Gegensatz zur westlichen Zivilisation von immerwährenden Bestimmungen, es ist statisch. Durch diese Vorstellung wird der Orientalismus ahistorisch, da er systematisch von den historischen Verflechtungen zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“, d.h. der Entstehungsgeschichte dieser politisch-geographischen Kategorien absehen muß, um eine ewig scheinende Legitimation für die derzeitige Überlegenheit geben zu können. Er setzt den gesellschaftlichen Wandel mit der Modernisierung gleich und studiert den „Orient“ mit den starren und normativ beladenen Kriterien der „Moderne“. Die Modernisierungstheorien übernehmen und adaptierten während der Dekolonisation in der „Dritten Welt“ ab den 50ern dieses kulturelle Muster, wobei die zentrale Frage der sozioökonomischen und kulturellen Dominanz in veränderter Form erhalten blieb.

Innerhalb des Orientalismus kommt der Beziehung zwischen Politik und Religion eine besondere Rolle zu. Der Schritt in die Moderne besteht dieser Auffassung nach in der Trennung der politischen Sphäre von der religiösen und ihrer Etablierung als „rationaler“ Bereich. Die „erfolgte“ Säkularisierung von Gesellschaft und Politik wird als konstituierender Bestandteil der europäischen Moderne betrachtet und somit gilt jegliche Vermischung von Politik und Religion als „vormodern“. Im „Zeitalter der Demokratie und Menschenrechte“ werden deswegen die religiösen Bewegungen, die verstärkt seit 1970 in den islamischen Ländern an politischem Einfluß gewonnen haben, als atavistische Bewegungen betrachtet. Sie werden als Bedrohung dieser Werte gesehen und pauschal unter dem Begriff „religiöser Fundamentalismus“ eingeordnet. Obgleich diese vorbelasteten Anfangspunkte und Reduktionismen in der spezialisierten wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Nahen Osten und den islamischen Ländern nicht mehr oft geduldet werden, sind sie auf der Ebene des alltäglichen Diskurses noch immer stark präsent, hauptsächlich getragen durch die Medien.

Im Fall der Türkei haben die Wahlerfolge der islamistischen Wohlfahrtspartei (WP) eine Konzentration der internationalen Berichterstattung auf das Verhältnis

von Politik und Religion in der Türkei bewirkt. So widmet The Economist im Zeitraum zwischen 1994 und 1998 größere Teile seiner Türkei-Seiten detaillierten Analysen der islamistischen Bewegung. Titel wie „Turkey eyes Islam“ (2.4.1994), „Living with Islam“, „What's the difference between Algeria and Turkey?“ (18.4.1995), „Turkey tilts Eastward“, „Faces of Islam“ (17.8.1996) machen deutlich, daß selbst eine liberal ausgerichtete Zeitschrift wie The Economist nicht ohne einen kulturalistischen Unterton auskommt.<sup>3</sup> Dabei wird das Bild der türkischen Kultur als unüberwindbares Hindernis auf dem Weg in die Moderne gefestigt. „(...) Just when the Turkish industrialists are girding themselves to face Europe's free market, many Turkish voters seem poised to put their faith in Allah. The Islamic-minded Welfare Party, which has opposed customs union<sup>4</sup> and any kind of westward tilt by Turkey, is doing well.“ (The Economist 16.12.1995: 37) Diese Analysen beschränken die türkischen Erfahrungen mit der Moderne auf eine kleine Gruppe von „fortschrittlichen Kräften“, um dann die Mehrheit der Türken, die sich „Allah“ zuwendet, als eine an sich religiös dominierte, irrationale Masse zu diagnostizieren. In dieser Dichotomisierung „Freier Markt vs. Allah“ werden die Kultur und der Glaube der Bevölkerung als unveränderbare und mit der Moderne unvereinbare Größen zur bloßen Bedrohung der Moderne in der Türkei reduziert. Dieser essentialistische Kulturbegriff ist allerdings nicht in der Lage, der Politisierung des Islams in der Türkei in ihrer Vielschichtigkeit auf die Spur zu kommen.<sup>5</sup> Es wäre jedoch ungerecht, diesen Reduktionismus auf eine mangelnde intellektuelle Schärfe oder ein historisches Mißverständnis zurückzuführen. Die orientalistische Sichtweise besitzt ihre eigene Logik, die in der effektvollen Umsetzung der kulturellen Dominanz des „Westens“ über den „Orient“ ihre materielle Wirklichkeit erhält.

Genau an diesem Punkt, nämlich der Frage der „Funktionalität des Orientalismus“, setzt Nafissi (1998) mit seiner Kritik an Said an. Dieser, so Nafissi, habe in seiner Analyse nur die interne Kohärenz des orientalistischen Diskurses anhand von Textmaterialien untersucht, aber die historischen Gründe, die diesen Diskurs notwendig und wirksam machten, vernachlässigt.

## 2. Der „effektive“ Orientalismus: Die Berichterstattung über die Zollunionsverhandlungen zwischen der EU und Türkei

Diese Kritik an Said findet ihre Weiterführung z.B. im Werk „Eurocentrism“ von Samir Amin (1989). Amin stellt die Frage „Wozu dient Orientalismus?“ – eine Frage, die von der Erforschung der Funktionsweisen des Orientalismus untrennbar ist. Die Kritik Suids an der internen Schwäche des Orientalismus darf nicht den Blick davon ablenken, daß er als „Dimension der Kultur und Ideologie der modernen kapitalistischen Welt“ (Amin 1989: vii) durchaus reale Fragen sehr effektiv beantwortet. Amin nennt diese Dimension „Eurozentrismus“ und setzt sich ergänzend zu seinen polit-ökonomischen Studien mit ihr auseinander: Der Eurozentrismus ist in einer bestimmten Periode des kapitalistischen Systems

entstanden, welches sein Zentrum in Europa hatte und ist nicht zu verstehen, ohne die historischen Züge und ihre Funktionsweisen zu beachten, durch die eine „ungleiche Entwicklung“ auf Weltmaßstab zustandegekommen ist. Denn wenn der historische Kontext und damit die historische Funktion einer orientalistischen Haltung außer Acht gelassen wird, ist der Schritt zu einer weiträumigen und dogmatischen Unterordnung vieler „im Westen produzierter“ Texte unter dem Großbegriff „Orientalismus“ sehr leicht zu machen. Dies wäre aber eine andere Form vom Kulturalismus. Warum gerade dieses eine Argument aus dem „Lagerhaus der Ideen“ (vgl. Amin 1989: 90) verwendet wird, ist nur in Bezug auf seine historische Funktion zu verstehen und nicht, indem auf die interne Kohärenz des orientalistischen Gedankengebäudes hingewiesen wird.

Wenn man die „westliche“ Wahrnehmung des politischen Islams in der Türkei auf die „Funktionalität des Orientalismus“ hin untersucht, stößt man auf zwei Schwierigkeiten: Erstens läßt sich das historisch produzierte Verhältnis von Macht und Wissen und die kulturelle Dominanz des „Westens“ über den „Orient“ nicht direkt auf einzelne Phänomene übertragen. Die Vermittlungen sollen eigens erarbeitet werden. Zweitens läßt sich der Alltagsverstand, der „Ort der Reproduktion des Eurozentrismus“, nicht leicht „angreifen“, obgleich seine Manifestationen allgegenwärtig sind: „(...) day-to-day relationships between individuals, political information and opinion, general views concerning society and culture, social science (...)“ (Amin 1989: 106)

In Hinblick auf diese Überlegungen soll im folgenden ein kritischer Blick auf die österreichische Berichterstattung über die Verhandlungen zur Zollunion zwischen der Türkei und der EU geworfen werden. Diese mediale Darstellung des Phänomens macht deutlich, wie sich der reproduzierte Alltagsverstand konkretisiert und erlaubt zugleich eine separate Analyse der Vermittlungsebenen.

Das Abkommen, das hauptsächlich technisch-wirtschaftlicher Natur war, fand in Form der Gegenüberstellung *Europäisierung vs. Islamisierung* Eingang in die Presse: Durch die Aufnahme der Türkei in die Zollunion mit der EU sollten, so die Argumentation, den prowestlichen und antiislamistischen Kräften der Rücken gestärkt werden. Dabei wurden die Diskussionen um die Ratifizierung des Abkommens im Europäischen Parlament mehrheitlich wie eine Gesinnungsfrage dargestellt: „Zollunion Türkei-EU soll Islamisten bremsen“ (Die Presse, 12.12.1995: 5). Es wurde betont, daß „pragmatische Überlegungen dem Menschenrechtskalkül übergeordnet (wurden) ... Stünden in der Türkei nicht zu Weihnachten Wahlen ins Haus und bestünde dabei nicht die Gefahr, daß europakritische Islamisten durch ein Straßburger Nein gestärkt würden – die EU-Parlamentarier hätten wohl anders entschieden ... Gewiß, die Straßburger Abgeordneten haben jetzt die Türkei näher an Europa herangerückt und damit auch den Fundamentalisten eine Abfuhr erteilt (...)“ (Bitzan 1995).

Es scheint im Europäischen Parlament eine Diskussion zwischen den Sozialisten, die mit der „Menschenrechtsbilanz“ gegen die Ratifizierung argumentierten und den Konservativen, die für die geopolitischen und Handelsinteressen der EU plädierten, gegeben zu haben. Am Ende gewannen die fraktionsunab-

hängigen Gedanken, die den „Islamismus“ als eine Bedrohung der zivilisatorischen Werte betrachteten – egal ob sozialistische oder konservative – und bereit waren, die Türkei sozusagen „vor der fundamentalistischen Gefahr zu retten“ die Oberhand, obwohl dies mit Zugeständnissen an die Türkei verbunden war.

Vor diesen zentralen „kulturalistischen“ Begründungen gerieten die konkreten Verhandlungspunkte der Zollunion in den Hintergrund der Berichterstattung. Nur ein kurzer Artikel aus Der Standard gab dem aufmerksamen Leser einige Hinweise, an was dieses Abkommen gekoppelt war („Nicht alle Türen geöffnet“ 16.12.1995).

Interessant war, daß dasselbe „kulturalistische“ Moment auch auf der offiziellen türkischen Seite die Fassade der Argumentation darstellte: Die Rhetorik der damaligen Regierung von der „internen Gefahr“ ersetzte die konkrete Analyse des wirtschaftlichen Inhalts des Abkommens, wie z.B. die Stellung der Landwirtschaft und die Quoten für Textilien – die zwei anteilmäßig wichtigsten Sparten der türkischen Wirtschaft – sowie die Freizügigkeit und soziale Rechte der innerhalb der Union tätigen türkischen ArbeitnehmerInnen.

Der sogenannte „islamische Fundamentalismus“ konnte somit sowohl auf der Seite des „starken“ als auch des „schwachen“ Vertragspartners als ein Verhandlungspunkt auf den Tisch gestellt werden und diente letztendlich zum Verwischen der Interessen. Jedoch handelte es sich dabei auf der einen Seite um die langfristigen wirtschaftlichen Interessen der EU durch die asymmetrische Integration des türkischen Marktes, deren wirtschaftliche Resultate erst seit kurzer Zeit erforscht werden<sup>6</sup>; auf der anderen Seite um die kurzfristigen Interessen der damaligen Regierung an der Erweiterung ihrer Macht, die die Ratifizierung mit einer großen Werbekampagne als „Türkischer Sieg in Europa“ mit einem Gemisch vom kulturellen Nationalismus und Minderwertigkeitsgefühl präsentierte. Hier war wiederum ein Orientalismus, jedoch in „introvertierter Form“, im Gang.

### 3. Der politische Islam als Identitätsbewegung?

Diese reduktionistische Vorgehensweise des Orientalismus wird in der Türkei insbesondere von einer Gruppe liberaler Intellektueller kritisiert, die hauptsächlich der neuen wissenschaftlichen Generation nach 1980 angehören. Diese stellen jener Sichtweise die komplizierte Wirklichkeit der Türkei entgegen, die nicht auf Gegensätze wie traditionell vs. modern, islamisch vs. westlich, reaktionär vs. fortschrittlich reduziert werden kann.

Im Gegensatz zur orientalistischen Sichtweise des „Westens“, der die islamistische Bewegung als eine Bedrohung für die Demokratie und die säkulare Orientierung der Türkei sowie ihren Modernisierungsprozeß betrachtet, betonen sie das „Moderne“ an dieser Bewegung. Sie vertreten die These, daß die islamistische Bewegung versuche, die muslimische Identität, die in der republikanischen Türkei in die Privatsphäre verbannt wurde, in der öffentlichen Sphäre

wieder sichtbar zu machen, und danach strebe, ihr den Weg zur politischen Partizipation zu öffnen (vgl. Mahcupyan 1995). So schreibt die Soziologin Nilüfer Göle: „Der Islam ist nicht gegen die Modernität, im Gegensatz: Er ist ein Mittel, um mit der modernen Gesellschaft fertig zu werden, ein Kompaß, der hilft, sich im Leben zu orientieren“ (Göle 1995: 169). Diese intellektuellen betrachten die islamistische Bewegung in der Türkei somit als eine Identitätsbewegung, die durchaus mit den „neuen sozialen Bewegungen“ (Bürgerrechts-, Frauen-, Umwelt- und ethnischen Bewegungen) im Westen vergleichbar sei. Der Islamismus problematisiere dabei insbesondere „die Allgemeingültigkeit einer ‚Zivilisation‘, die die islamische Andersartigkeit ausschließt“, und betone „das Partikulare und Lokale gegen die Uniformität eines abstrakten Universalismus“ (Göle 1995: 29).

Exemplarisch für die Herangehensweise dieser intellektuellen ist das Buch „Republik und Schleier“ der Soziologin Nilüfer Göle, das sich mit den Protesten von Studentinnen Mitte der 80er Jahre beschäftigt, die mit ihrem Kopftuch nicht zu den Universitäten zugelassen wurden, da dies gegen die säkulare Kleiderordnung verstieß. Diese Aktionen will Göle als „partizipatorisch“ verstanden wissen und nicht als „anti-modernistisch und reaktionär“. „Verschleierung als Ausdruck einer bestimmten islamischen Erscheinung – also Kopfbedeckung und langes, weites Gewand – bezieht sich auf die politische Wiederbesitznahme islamischer Religiosität und Lebensform und nicht auf deren Trivialisierung innerhalb der Traditionen“ (Göle 1995: 13). Nach Göle war das republikanische Vorbild der westlich-emanzipierten Frau, das durch die kemalistische Reformen verbreitet wurde, nicht in der Lage, für Frauen aus den aufstrebenden, traditionellen Schichten ein Identifikationsmodell zu bieten. Es barg vielmehr die Gefahr der Uniformierung und des Ausschlusses aus der Modernisierung in sich, denn es propagierte die Gleichberechtigung und den öffentlichen Umgang der Geschlechter miteinander – „zwei für die islamische Gesellschaftsauffassung und Lebenswelt (...) besonders problematische Konzepte“ (Göle 1995: 26). Vor diesem Hintergrund sieht sie die bewußte Betonung der islamischen Identität in der Öffentlichkeit durch die Kopftuch-Studentinnen als Versuch, diesen Gefahren zu entkommen und sich selbst und der islamischen Kultur erneut zu einer Existenz zu verhelfen. Sie betont, daß die Politisierung des Islams als eine Identitätsbewegung lediglich zur Stärkung des Individuums durch den Glauben diene und die Unabhängigkeit der seelischen Welt der Einzelnen verteidige (vgl. Göle 1995). Deswegen – so die Schlußfolgerung Göles – ist der Islamismus nicht eine traditionelle Reaktion zur Moderne, sondern ein Produkt der Moderne, das von einer postmodernen Perspektive ausgehend verstanden werden muß.

Zwei zentrale Annahmen liegen dem an Göles Buch exemplarisch vorgestellten Interpretationsansatz dieser intellektuellen zugrunde: Zum einen ihre spezifische Lesart der Geschichte der türkischen Republik, zum anderen ihre Wahrnehmung des Transformationsprozesses nach dem Militärputsch von 1980 als eine Phase der umfassenden Demokratisierung der Türkei, im Sinne des Rückzuges des Staates aus den gesellschaftlichen Sphären, insbesondere der ökonomischen, und des Entstehens einer pluralistischen Gesellschaft (vgl. Göle 1995).

In Bezug auf die Geschichte der türkischen Republik gehen sie von der Annahme aus, daß diese bis in die 80er Jahre durch die nachhaltige Herrschaft des Staates unter der Führung einer westlich orientierten Elite über den Rest der Gesellschaft gekennzeichnet sei (vgl. Mardin 1998). Die Reformen Mustafa Kemal Atatürks, die auf die Schaffung einer modernen Nation abzielten, wurden nach ihrer Auffassung auf der Grundlage eines elitären Zivilisationsprojektes durchgeführt, das zwar im Namen der Gesellschaft verfolgt wurde, die Gesellschaft aber im Grunde draußen ließ (vgl. Keyman 1995).

In ihrer Darstellung bildet das Laizismusprinzip die zentrale Säule des republikanischen Staates. „It is through secularism that Kemalist nationalism initiated its boundary-producing performance between the Self and the Other (...) (T)he national identity was meant to be an organic unity of the secular non-class based identity which necessarily involved the subjugation of its Other, i.e. the Muslim identity.“ (Keyman 1995: 105) Innerhalb des Modernisierungsprozesses führe somit der Laizismus, indem er die Religion und die muslimischen Werte aus der öffentlichen in die Privatsphäre verbannt hat, zur Entwertung des kulturellen Kapitals der muslimischen Bevölkerung und zu ihrem systematischen Ausschuß von politischer Partizipation. Dies befestige wiederum die Herrschaft des Staates über die Gesellschaft.

Die zweite Annahme betrifft ihre Wahrnehmung des Transformationsprozesses nach 1980. Dieser bestand in erster Linie aus der wirtschaftlichen Liberalisierung, d.h. der Öffnung der Märkte und der Privatisierung von öffentlichen Betrieben und stellt nach Ansicht dieser Intellektuellen eine Periode der Abnahme der Kontrolle des autoritären Staates über die Gesellschaft und damit eine weitgehende Autonomisierung der Gesellschaft dar. Insofern behaupten sie, daß die wirtschaftliche Liberalisierung durch eine politische begleitet wird, die sich im Anwachsen der diversen Identitätsbewegungen, insbesondere der islamistischen Bewegung, widerspiegelt. „If the liberal movement represented the economic dimension of the autonomization of the civil society, the Islamist movement represented the cultural dimension.“ (Göle, zit. in: Navaro-Yashin 1998: 3) Die Reislamisierungsbewegung nach 1980 wendet sich ihrer Interpretation zufolge mit ihrer Betonung der muslimischen Identität gegen die von einem kleinen verwestlichten Staatselite aufgetroffenen Vorstellungen von einem modernen Leben. In der Wahrnehmung dieser intellektuellen verweist die islamistische Bewegung somit auf den Beginn einer blühenden Zivilgesellschaft, indem sie für die Anerkennung kultureller Identitäten und für mehr Partizipation plädiert.

Im folgenden werden die Annahmen und die Schlußfolgerungen dieser Intellektuellen einer kritischen Betrachtung unterzogen. Es soll dabei gezeigt werden, daß die intellektuellen ahistorisch und weitgehend vereinfacht argumentieren und die Realität in genau jenen Dichotomien wahrnehmen, die sie selbst kritisieren.

Betrachtet man die Geschichte der Republik, so kann man wie Ayata argumentieren, daß der Staat nie ganz die Kontrolle über die Gesellschaft

gewinnen konnte (vgl. Ayata 1993). Vielmehr behaupteten sich die muslimische Identität und die traditionellen Gemeinschaften weiterhin auf der Alltagsebene. In vielen Bereichen des Lebens kam es zur Bildung von hybriden Formen, in denen muslimische und moderne Elemente zusammen existierten (vgl. ebd.). Weiterhin wurde der Kemalismus bereits seit den 50er Jahren durch den Übergang zum Mehrparteiensystem in seinem Grundprinzip des Laizismus aufgeweicht. Das Verhältnis des Staates zum Islam in dieser Periode charakterisiert Ayata als „essentially tolerant, compromising, and integrative“ (Ayata 1993: 140). Seitdem sind die religiösen Symbole und Werte ein fester Bestandteil der politischen Rhetorik der Parteien des rechten Flügels geworden. Die Förderung islamischer Bildungsanstalten für alle Altersgruppen (Korankurse<sup>7</sup>, Imam Hatip Gymnasien<sup>8</sup> und Theologiefakultäten), die engen Verbindungen mit den Orden, die bis zur Vergabe von Regierungsstellen an Ordensmitglieder reichten, waren fester Bestandteil der Praxis der konservativen Parteien. Schon in den 70er Jahren kam es zur Gründung einer islamistischen Partei (Nationale Heilspartei), die anschließend frei an den Wahlen teilnahm und an drei Koalitionsregierungen beteiligt war (vgl. Ayata 1993). Diese Zeichen deuten auf die wichtige Rolle hin, welche die Religion während der republikanischen Periode auf der politischen Ebene innehatte.

Diese Analysen verdeutlichen, daß die Betrachtung der republikanischen Periode durch die liberalen Intellektuellen verkürzt und ahistorisch ist, da sie von einer starken Dichotomie zwischen dem modernisierenden Staat und der muslimischen Gesellschaft ausgehen. Die Ansätze, welche die islamistische Bewegung als eine gegen den autoritären Staat gewandte Identitätsbewegung interpretieren, laufen damit Gefahr, eine starke Dichotomie von „Staat vs. Gesellschaft“ in die Geschichte zurückzuprojizieren, auf deren Kritik sie folglich ihre Argumentation aufbauen.

Betrachtet man weiterhin die Periode nach 1980, so wird deutlich, daß sich die islamistische Bewegung im Zuge eines sozioökonomischen Transformationsprozesses entwickelt, also eine konkrete materielle Basis hat und nicht nur als Identitätsbewegung verstanden werden kann. Dies wird offensichtlich, wenn man die islamistische Bewegung innerhalb der sozio-ökonomischen und politischen Veränderungen nach 1980 kontextualisiert. Insbesondere drei Faktoren bereiteten ein Umfeld auf, das die Entstehung der islamistischen Bewegung entscheidend gefördert hat.

Den ersten Faktor bildet die Transformation der türkischen Wirtschaft seit den 80er Jahren. Dieser Prozeß hatte zwei wesentliche Zielsetzungen, die Deregulierung der Wirtschaft und die Integration der Türkei in den Weltmarkt. Er wurde durch Veränderungen sowohl auf der institutionellen Ebene als auch auf der ideologisch-diskursiven Ebene begleitet.

Den zweiten Faktor bildet der Militärputsch von 1980 und die damit einhergehende Entpolitisierung der Gesellschaft, die in der Fassung von 1982 festgeschrieben und institutionalisiert wurde. Die Beschneidung politischer und sozialer Rechte, z.B. durch das Vereinsgesetz, zielte auf die Beseitigung jeder

Bedrohung des ökonomischen Umgestaltungsprozesses ab und hinterließ ein politisches Vakuum.

Den dritten Einflußfaktor bildete die neue Staatsideologie der „Türkisch-Islamischen Synthese“, die von der Militärregierung als ein Mittel für Stabilität und sozialen Frieden eingesetzt wurde. Nach 1983 weitergeführt, sollte diese Ideologie die soziale Integration der Gesellschaft gewährleisten, indem sie „(...) das islamische Zusammengehörigkeitsgefühl durch Aufnahme des Islams in das nationalstaatliche Credo“ wiederbelebte (Toprak 1989: 55). Diese neue Staatsideologie bediente sich des Islams dabei vor allem zur „(...) Minderung sozialer Konflikte, die aus der schnellen Industrialisierung und der harten Konkurrenz auf dem Markt folgen könnten“ (ebda: 61).

Gegen Ende der 80er Jahre wurden die weitreichenden Konsequenzen des erwähnten Transformationsprozesses erkennbar. Zum einen hatte die Liberalisierung positive Auswirkungen im Hinblick auf die Dynamik unternehmerischer Tätigkeiten, die wachsende Rolle des privaten Kapitals und die weitgehende Integration der Türkei in die internationalen Märkte (vgl. Önis 1997). Diese Transformation hatte jedoch auch ihre Schattenseiten: steigende Einkommens- und Reichtumsunterschiede und eine rasende Inflation führten zur Verarmung und Arbeitslosigkeit breiter Bevölkerungsschichten. Zusätzlich sorgte die starke Binnenmigration von ländlichen Gebieten in die größeren Städte der Türkei zu neuen sozialen Konfliktpotentialen am Rande der Städte. In diesem Kontext, in dem jede Opposition mit linker Orientierung ausgeschaltet blieb, und die sozialstaatliche Rolle des Staates degradiert wurde, konnte die islamistische Bewegung, die auf der Grundlage der „Türkisch-Islamischen Synthese“ vom Staat lange toleriert wurde, mit ihrer Propagierung einer „gerechten Ordnung“ und konkreten materiellen Hilfestellungen in Form von Lebensmitteln, Arbeitsvermittlung usw. viele Wähler mobilisieren.

Die kurze Darstellung der sozio-ökonomischen und politischen Transformations in der Türkei nach 1980 macht deutlich, daß die Interpretation der islamistischen Bewegung als Identitätspolitik durch die liberalen türkischen Intellektuellen reduktionistisch ist. Dieser liegt nämlich ein essentialistischer Kulturbegriff zugrunde, der die Kategorie der Identität in ihrer Konstruiertheit nicht zu durchdringen vermag, und die tiefgreifenden politischen und sozioökonomischen Veränderungen nach 1980 vollkommen außer acht läßt.

#### 4. Kultur und Politische Ökonomie des „modernen Islams“ in der Türkei

Das bis jetzt erörterte eindimensionale Kulturverständnis, von dem sowohl die orientalistischen als auch die liberalen Ansätze der Kultur ausgehen, beruht auf Dichotomien und vernachlässigt dabei die sozioökonomischen Dimensionen von Entwicklung. Während der erste Ansatz von einem essentialistischen Standpunkt aus die kulturelle Sphäre analysiert, sind die ökonomischen Faktoren

insofern bestimmend, als sie im Vergleich zu entwickelteren Kulturen zum Maßstab für das Niveau der Kultur werden. Die liberalen Theorien sehen hingegen die Zivilgesellschaft als eine autonome und von anderen Kräften unabhängige Sphäre, was der strikten Trennung der Kultur von der Ökonomie entspricht. Beide Annäherungen unterlassen es, in ihrer Analyse die Ebenen der Kultur, der Ökonomie und der Politik miteinander zu verbinden.

Für das Verstehen der Entwicklung des politischen Islams in der Türkei ist jedoch eine Annäherung an die Kultur basierend auf einer sozioökonomischen und politischen Analyse notwendig. Dieser Ansatz wird innerhalb der Sozialwissenschaften hauptsächlich von den marxistischen Theorien entwickelt. Jedoch wurde dabei oft der Fehler begangen, daß die Analyse der kulturellen Sphäre der ökonomischen Perspektive untergeordnet wird. Um diesem Dilemma auszuweichen und Vorschläge für eine Analyse der Kultur mit Hilfe der materialistischen Methode zu machen, wird im folgenden Teil, ausgehend von Gramscis Evaluierung des Marxismus, eine hegemonietheoretische Leseart des politischen Islams in der Türkei entworfen.

Im orthodoxen Marxismus werden alle Typen sozialer Beziehungen als direkte und unmittelbare Entsprechungen des ökonomischen betrachtet. Dieser ökonomistische Ansatz sieht in den ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft den einzigen determinierenden Faktor. So wird der „Ökonomismus“ nach Hall zu einem theoretischen Reduktionismus. „Er (der Ökonomismus) simplifiziert die Strukturen einer Gesellschaftsformation, indem er ihre komplexen, horizontalen und vertikalen Beziehungen auf einen einzigen Determinationszusammenhang reduziert.“ (Hall 1989: 64) Antonio Gramsci widersetzte sich gegen diesen Ökonomismus und „polemisierte (...) gegen dessen kanonische Einbindung in die klassische marxistische Tradition“ (Hall 1989). Neben Kulturalismus und Politizismus stellt der Ökonomismus nur einen Fall des Determinismus in der sozialwissenschaftlichen Analyse dar. Antonio Gramsci untersucht jedoch in den *Gefängnisheften* die komplexen Beziehungen zwischen Struktur und Überbau, „um zu einer richtigen Analyse der Kräfteverhältnisse zu gelangen, die in der Geschichte einer bestimmten Epoche wirken, und ihr Verhältnis zu bestimmen.“ (Gramsci 1996: 1556) Nicht mehr ökonomische Strukturen einer Gesellschaft bestimmen bei Gramsci ihre historische Entwicklung, sondern die durch diese Struktur bestimmten gesellschaftlichen Kräfte kämpfen um die politische und kulturelle Hegemonie auf der Ebene des Überbaus. In einer dynamischen und kritischen Analyse wird die Ökonomie zur Voraussetzung für das Verstehen des Überbaus, sodaß die Basis nicht „in letzter Instanz“ bestimmend wirkt, aber doch „in erster Instanz“.

Die zweite Generation der marxistischen Theoretiker wechselte diesem Ansatz folgend den Schwerpunkt ihrer Analyse von der ökonomischen zur kulturellen Sphäre der Gesellschaft (vgl. Anderson 1989: 24–48). Im Vergleich zu seinen Zeitgenossen, die ein pessimistisches Kulturverständnis hatten, studiert Gramsci „the ways in which culture and politics interact and are mutually dependent. (...) Moreover Gramsci's writings are timely for challenging the

discourses of culture and politics as totally ideological and totally coercive and for challenging the idea of the power of the state apparatuses as the major force in creating consensus“ (Landy 1994: 18). Gramsci analysiert in den *Gefängnisheften* den Kampf zwischen den hegemonialen Kräften in diesem Prozeß. Die Organisation der Kultur und die Rolle der intellektuellen in diesem Prozeß. Die Kultur wird in seinem Konzept zu einem Feld der ökonomischen und politischen Auseinandersetzungen, deren Gestaltung ein wesentliches Element jeder nach Hegemonie strebenden Bewegung bildet. Eine kulturzentrierte Analyse muß ihren Schwerpunkt auf „das Verhältnis zwischen Basis und Überbau bzw. (den) Durchgang jeder organischen historischen Bewegung durch die gesamte Gesellschaftsformation, von der ökonomischen bis zur Sphäre der ethisch-politischen Verhältnisse (...)“ (Hall 1989: 68) legen.

Im folgenden wird der politische Islam als eine nach Hegemonie strebende Bewegung identifiziert: Er will die gesellschaftlichen Verhältnisse umstrukturieren, indem er kulturelle Werte beeinflusst und bezweckt damit einen politischen Machtwechsel. Diese Bewegung beschränkt sich nicht nur auf die politische Partei, sondern sie wird durch einen „historischen Block“ getragen. Dieser schließt die ökonomischen Organisationen, die Interessensverbände und zivilgesellschaftliche Bewegungen mit ein. Zwei Beispiele sollen im weiteren darstellen, wie mit Hilfe der Gramscianischen Kategorien das Spannungsverhältnis zwischen Kultur, Ökonomie und Politik bezüglich der Reislamisierung in der Türkei besser herausgearbeitet werden kann, als dies die eingangs beschriebenen Ansätze leisten konnten.

Das erste Beispiel, das die komplexe Natur der Beziehung zwischen der ökonomischen und der kulturellen Sphäre verdeutlicht, ist der 1990 gegründete „Unabhängige Industriellen- und Unternehmensverband“ (MÜSIAD). MÜSIAD repräsentiert hauptsächlich die Klein- und Mittelbetriebe anatolischen Ursprungs. Ein Großteil dieser Betriebe wurde in der post-80er-Ära gegründet, welche durch das Ende der protektionistischen Wirtschaftspolitik der Importsubstitution gekennzeichnet ist, die das starke Wachstum bestimmter Industrieunternehmen förderte. Der Protektionismus trug zur Entstehung eines nationalen Großkapitals bei. Die Liberalisierung der Wirtschaftspolitik ab 1980 schuf jedoch auch Freiräume für exportorientierte Mittelbetriebe, die durch Wettbewerbsvorteile in arbeitsintensiven Bereichen und durch flexiblere Produktionsorganisation neben dem Großkapital zu einem bedeutsamen Träger der türkischen Wirtschaft wurden.

Eine ausführliche Analyse dieses Verbands wurde von Ayşe Bugra (1998) unternommen, die MÜSIAD dem „Türkischen Industriellen- und Unternehmensverband“ (TÜSIAD) gegenüberstellt, der 1970 gegründet wurde und hauptsächlich die Interessen des Großkapitals vertritt. „TÜSIAD and MÜSIAD appear as agents of class solidarity and hegemony that advocate different models of economic and social development“ (Bugra 1998: 522). Während TÜSIAD auf der ökonomischen Ebene eine liberale Wirtschaftspolitik und auf der politischen Ebene ein laizistisches und auf individuellen Werten beruhendes Gesellschafts-

modell anstrebt, definiert MÜSIAD sein ideologisches Modell in Anlehnung an das korporatistische Modell der fernöstlichen Tigerstaaten. MÜSIAD ist aber mehr als ein rein ökonomischer Interessensverband. Sogar seine Namenswahl gibt darüber Aufschluß: Obwohl die Abkürzung „müs“ für Unabhängigkeit (müstakil) steht, wird diese im alltäglichen Gebrauch des Wortes als Muslim (müslüman) gelesen. Es handelt sich um eine ökonomische Dachorganisation, die die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre eigene Lage darin mit Hilfe religiöser Symbolik wahrnimmt. Diese religiöse Hülle dient in der deregulierten Marktwirtschaft zum Schutz der ökonomischen Interessen ihrer Mitglieder durch die Entwicklung von Gemeinschaftsstrukturen. Beispielsweise werden die langsame und ineffizienten formellen Rechtswege in der Türkei durch die Bildung von informellen Vertrauensstrukturen umgangen. Ein Interview mit einem MÜSIAD-Mitglied zeigt die Wichtigkeit der Reaktivierung von auf persönlichen Beziehungen beruhenden solidarischen Strukturen: „Wenn Sie heute Ware kaufen, dann akzeptiert niemand ihren Scheck. Sie reichen Ihren Scheck zusammen mit einer Bankbürgschaft ein. Bei uns gibt es so was nicht. Wir erhalten die Ware eines jeden MÜSIAD-Mitglieds ohne irgend eine Sicherheitsleistung, exportieren die Ware und zahlen, sobald der Importeur leistet. Hier herrschen Vertrauen, Aufrichtigkeit und Brüderlichkeit“ (zit. in: Seufert 1997: 118ff.). Die religiös legitimierten Geschäftsregeln führen zur Herausbildung einer gemeinsamen Handelsethik, die gleichzeitig die Sicherheit im Wirtschaftsleben gewährleistet. Diese Art der gemeinschaftsähnlichen Strukturen des Verbands erhöht durch Informationsbeschaffung den Handel zwischen den Mitgliedern und trägt durch Informationsaustausch zur Expansion in neuen Märkten bei.

Durch die Reaktivierung der auf der Religion basierenden solidarischen Elemente innerhalb der kapitalistischen Wirtschaft expandierte die Zahl der Mitglieder des MÜSIAD binnen kurzer Zeit. Durch seine Organisationsmacht besitzt er eine Anziehungskraft auf konservativ ausgerichtete Mittelbetriebe, wobei sowohl wirtschaftliche Interessen als auch die Organisation und die Vertretung ihrer Kultur bedeutsam sind. MÜSIAD vertritt keine islamische Ökonomie als solche, unterstützt aber islamistische Publikationen und propagiert einen muslimischen Lebensstil. Gramsci zufolge findet der Kampf zwischen den hegemonialen Kräften „zuerst im Feld der Ethik, dann der Politik“ (1995: 1384) statt. In diesem Sinne wird am Beispiel des MÜSIAD deutlich, wie dieser ausgehend von ökonomischen Interessen ihrer Mitglieder die „muslimische Kultur“ und Moralethik verbreitet und damit auf der politischen Ebene zur islamistischen Hegemoniebildung beiträgt.

Bei der Analyse des MÜSIAD sind wir mit einer besonderen Funktionsweise der islamistischen Ideologie konfrontiert, die weder kulturalistisch noch ökonomistisch erklärbar ist. Eine kulturalistische Analyse des MÜSIAD würde die Reaktivierung der kulturellen Elemente in ihm als die Wiederentdeckung der traditionellen Strukturen innerhalb der „Moderne“ beschreiben, während eine ökonomistische Analyse ihn als einen rein ökonomischen Zusammenschluß interpretieren würde. Die Stärke einer hegemonietheoretischen Studie der isla-

mistischen Ideologie liegt jedoch in ihrer Betonung der Funktionalität der Kultur für die Auseinandersetzung um Hegemonie: Gramsci geht bei seiner Analyse genau von jenem objektiven Ideologiebegriff aus. Er befaßt sich nicht mit dem philosophischen Wesen einer Ideologie, sondern Ideologie ist ihm zufolge die „Weltanschauung, die sich implizit in der Kunst, im Recht, in ökonomischen Aktivitäten und in allen individuellen und kollektiven Lebensäußerung manifestiert“ (1995: 1380). Nicht die wissenschaftlich bearbeiteten Ideologien, sondern die organischen Ideologien sind sein Gegenstand, das heißt Ideologien, die bestimmte Formen des Alltagsbewußtseins aufgreifen und so „Menschenmassen organisieren und das Feld schaffen, auf dem Menschen sich bewegen, sich ihrer Position bewußt werden, kämpfen etc.“ (Gramsci, zit. in Hall 1989: 80). Gramsci betont, daß politische Erziehung, nämlich die Politik des Kulturellen ein entscheidender Teil jeder hegemonialen politischen Strategie ist. Die Kultur eines Volkes und sein Glaube, seine Überzeugungen werden zu Kampffeldern und sind somit selbst materielle Kräfte. Das folgende Beispiel soll diese politisch-relevante Bedeutung des Alltagsverständs darstellen.

Der türkische Sozialwissenschaftler Serif Mardin stellt ein „Versagen der kemalistischen Kulturpolitik“ fest und begründet dies mit ihrer ignoranten Haltung gegenüber dem Volksislam (1997: 143ff.). Der Kemalismus, der beim Nationsbildungsprozeß jegliche organische Verbindung zum osmanischen Reich aufzulösen wollte, hat damit die Religion, nämlich das wichtigste Element des Alltagsverständs, ignoriert. Es wurde stattdessen ein „aufgeklärter Islam“ als Religionsmodell konstruiert. Nach Mardin führte diese Nichtberücksichtigung des Volksislams zum Scheitern der kemalistischen Bestrebungen der Hegemoniebildung, da diese die Funktion der Religion nicht erfüllen und mit dieser nicht konkurrieren konnten. Die kemalistische Ideologie konnte sich somit nur beschränkt, geographisch gesehen nur in den Städten, im Alltagsverständnis durchsetzen.

Die Regierungen, die auf die klassisch-kemalistische Periode (1923–1938) folgten, haben die elitistischen Prinzipien des „aufgeklärten Islams“ aufgeweicht und eine populistische Art und Weise des Umgangs mit der Volksreligion entwickelt. Jedoch erfuhr der Islam erst nach dem Militärputsch von 1980 eine überparteiliche, über der partikularistischen populistischen Propaganda stehende Instrumentalisierung. Im Gegensatz zu den vorangehenden Perioden fand das Militärregime und die ihr folgende ANAP-Regierung, beide politische Hauptträger der neoliberalen Öffnung der Türkei, im Islam „national-populäre“ Elemente, die die nationale Einheit und Integrität des Landes fördern sollten. Diese Elemente wurden unter dem zuvor erwähnten Stichwort „Türkisch-Islamische Synthese“ zusammengefaßt. „In Verbindung mit dem propagierten türkischen Nationalismus (war) die Rückbesinnung auf gemeinsame religiöse, historische und kulturelle Werte das zentrale Merkmal“ (Zeller-Mohrlok 1992: 3) dieser Synthese. Das Ziel des Militärregimes war die Aufhebung der Polarisierung in den Parteien, Hochschulen, in der Bürokratie, die Wiedererlangung der Autorität und die wirtschaftliche Stabilität. Dieses Ziel wurde mit der Entpolitisierung des

politisch-öffentlichen Raumes verwirklicht, die den politischen Rahmen für die ökonomische Liberalisierung vorbereitete. Die „Türkisch-Islamische Synthese“ als Staatsideologie konkretisierte sich bald im Bildungswesen, in der Bürokratie und der toleranten – wenn nicht affirmativen – Haltung gegenüber den religiösen Orden.

Die Staatsideologie reaktiviert den Islam im Alltagsverständnis, um die Gesellschaft zu harmonisieren. Dies führte aber zur Entwicklung einer gegen die staatliche Elite ausgerichteten politischen Ideologie, nämlich zum „Islamismus“. Im politischen Vakuum der 80er Jahre, als die systemkritischen Bewegungen zum Schweigen gebracht wurden, fand der politische Islam an, die bestehende Wirtschafts- und Sozialpolitik zu kritisieren und wurde dadurch zu einer alternativen Bewegung. Damit wirkte der Islam nicht mehr lediglich als ein Element des Alltagsverständnisses, das harmonisieren soll, sondern er wird selbst zu einer Ideologie mit dem Anspruch eines Umbaus der Gesellschaft und der Form der politischen Herrschaft.

Gramsci zufolge bedeutet Hegemonie zu haben eine ganze Reihe von „gesellschaftlichen Positionen“ gleichzeitig zu besetzen (vgl. Hall 1989). Dies ist nicht einfach Resultat von Zwang und Unterdrückung, wie es am Beispiel des politischen Islams in der Türkei deutlich wird, sondern wird im Zuge eines Prozesses gewonnen, wobei es zu einer wesentlichen Aufgabe jeder politischen Ideologie wird, die Zustimmung der Massen zu gewinnen. Diese Zustimmung wird nicht nur innerhalb der politischen Arena hergestellt, sondern sie ist das Ergebnis eines „Stellungskrieges“, der die ökonomische und kulturelle Sphäre miteinschließt. Innerhalb des so geschaffenen Konsenses kommt es zur Entwicklung der sozialen und moralischen Autorität, die die Durchsetzung einer politischen Ideologie erst ermöglicht. Anhand der dargestellten Beispiele zeigt eine gramscianische Analyse in diesem Sinne die Verbreitung der islamistischen Ideologie auf, die auf eine hegemoniale Machtposition abzielte. Aus dieser hegemonietheoretischen Perspektive wird die Kultur zu einem offenen Feld, die sich nicht mit starren und essentialistischen Begrifflichkeiten verstehen läßt. Als ein wesentlicher Teil jeder Kultur bewegt und verändert sich die Religion innerhalb des sozioökonomischen und politischen Rahmens eines Landes. Die politischen Bewegungen, die auf der Grundlage des Alltagsverständnisses der Massen ihre Legitimation erhalten wollen, gehen mit der Religion in verschiedenen Weisen um, wie es am Beispiel des politischen Islams deutlich wird. Eine machtheoretische und kritische Perspektive der Kultur muß deswegen eine historische Analyse ihres Entwicklungsrahmens in Betracht ziehen, die die ökonomische, politische und soziale Sphäre miteinschließt.

## 5. Schlußbemerkungen

Die kritische Analyse der Interpretation der islamistischen Bewegung in der Türkei durch die „westlichen“ Medien und liberalen türkischen Intellektuellen

zeigt, daß beide Ansätze nicht in der Lage sind, den Islamismus in der Türkei in seiner Komplexität und in seinem Kontext zu verstehen. Sie bleiben in ihren Analysen weitgehend ahistorisch und gehen von einem eindimensionalen Kulturverständnis aus. Dabei stellen beide Dualismen auf, von denen ausgehend sie dann das Phänomen des Islamismus deuten. Der „Westen“ vs. „Osten“-Dualismus des ersten findet im zweiten Ansatz seine Entsprechung in der „Staat“ vs. „Zivilgesellschaft“-Gegenüberstellung, der kulturaltische Unterton bleibt jedoch derselbe. Die Unterlassung einer Zusammenführung der Ebenen der Ökonomie, Politik und Kultur führt zur Besonderung der kulturellen Sphäre als der einzigen Analyseebene und der weitgehenden Vernachlässigung des sozioökonomischen Rahmens.

Der Versuch, Gramscis Theorie der Hegemonie für die Analyse der Politisierung der Religion in der Türkei fruchtbar zu machen, rührt an dieser Kritik. Auch seine Analyse nimmt die Kultur zum Ausgangspunkt. Die Analyse der Kultur, jedoch diesmal verstanden als Feld, wo gesellschaftliche Kämpfe um die allgemeine Hegemonie ausgetragen werden, sensibilisiert über die Verflechtungen zwischen den theoretisch getrennten Sphären der Gesellschaft. Indem man den „historischen Block“ (Gramsci) analysiert, der so etwas wie den politischen Islam auf die Agenda der sozialen Auseinandersetzungen gebracht hat, muß man unumgänglich nach seinen sozioökonomischen Entstehungsbedingungen und den aktuellen Mitteln der kulturellen Distinktion zugleich fragen.

## Abstracts

*The continuing electoral success of the Islamic Welfare Party since 1994 drew the attention of social scientists and the media to the rise of Political Islam in Turkey. The article discusses two interpretations of Political Islam. Firstly, the orientalist approaches are analyzed which subsume the recent developments under the term "religious fundamentalism" based upon an unsurmountable difference between "the civilized West" and "the atavistic Orient". A selection of articles from major Austrian newspapers regarding the debates about the Customs Union Agreement between EU and Turkey dating from 1995 has been studied for this purpose. Secondly, the approach of certain liberal Turkish intellectuals who define the politization of Islam as an upsurge of "Identity Politics", has been held subject to analysis. The representative works of these intellectuals derive their major arguments from an underlying ahistorical dualism, namely "the state vs. civil society". The search for an approach which is capable of displaying the complex connections between the economic, political and cultural spheres leads us to the Gramscian theory of Hegemony. Two phenomena of Political Islam, the Islamic "Association of Independent Industrialists and Businessmen" (MÜSİAD) and the "Turkish Islamic Synthesis", promoted by the state after the coup d'Etat in 1980, serve as examples to elaborate the topic.*

Spätestens seit den Wahlerfolgen der islamistischen Wohlfahrtspartei ab 1994 spricht man von einem Aufstieg des politischen Islams in der Türkei. In diesem Artikel wird ein kritischer Blick auf zwei Ansätze geworfen, die dieses Phänomen zu erklären versuchen. Einerseits werden orientalistische Positionen analysiert, die die Entwicklung in der Türkei unter dem Stichwort „religiöser Fundamentalismus“ abhandeln und dabei auf einem unversöhnlichen Unterschied zwischen dem „fortschrittlichen Westen“ und „atavistischen Orient“ aufbauen. Exemplarisch für diese Herangehensweise werden Zeitungsartikel aus den österreichischen Medien untersucht, in denen über die Zollunionsverhandlungen zwischen der EU und der Türkei Ende 1995 berichtet wird. Als zweites wird die Interpretation der islamistischen Bewegung als Identitätspolitik durch eine Gruppe von türkischen liberalen Intellektuellen näher betrachtet. Anhand ihrer repräsentativen Werke werden die gemeinsamen Züge herausgearbeitet, wobei sich hervorstellt, daß auch diesen ein ahistorischer Dualismus „Staat vs. Zivilgesellschaft“ zugrunde liegt. Schließlich wird ausgehend von dieser Kritik und Gramscis Theorie der Hegemonie der Versuch unternommen, einen alternativen Erklärungsansatz zu entwickeln. Dieser soll anhand zweier Phänomene des Politischen Islams, einerseits des islamistischen Industriellen- und Unternehmerverbandes (MÜSIAD) und andererseits der nach 1980 propagierten „Türkisch-Islamischen Synthese“, die komplexen Zusammenhänge zwischen der ökonomischen, politischen und kulturellen Ebene verdeutlichen.

## Anmerkungen

- 1 Die Wohlfahrtspartei wurde als Nachfolgepartei der islamistischen Nationalen Heilspartei 1983 gegründet. Ab 1989 wurde sie allmählich zu einer Massenpartei. Ihre größten Wahlerfolge erzielte die WP bei den Kommunalwahlen 1994 und bei den Nationalratswahlen 1995. Anfang 1998 wurde sie vom Verfassungsgerichtshof wegen Verstoßes gegen das Laizismusprinzip verboten. Ihre Nachfolgepartei ist die gegenwärtige Tugendspartei.
- 2 Willy Claes, ehemaliger Generalsekretär der NATO; sinngemäße Übersetzung von The Economist, 18.3.95: 13.
- 3 Ansonsten zeichnen sich die Länderanalysen von The Economist – im Einklang mit ihrer liberal-intellektuellen Tradition – durch eine unschematische und pragmatische Ausrichtung aus, besonders wenn es darum geht, Vorschläge zu entwickeln, wie der „Westen“ mit dem Aufstieg des Islams umgehen sollte, damit die freie Marktwirtschaft ungestört florieren kann.
- 4 Im Dezember 1995 wurde im europäischen Parlament die Zollunion mit der Türkei ratifiziert. Diese war schon seit der Aufnahme der ersten Verhandlungen mit der Türkei Anfang der 60er Jahre vorgesehen. Jedoch verzögerte sich ihre Umsetzung um Dekaden, nicht zuletzt aufgrund der großen Veränderungen in der weltpolitischen Konjunktur.
- 5 Alleine MÜSIAD, der „Unabhängige Industriellen- und Unternehmerverband“, der am Ende ausführlich diskutiert werden wird, ist ein Beispiel, das zeigt, daß der politische Islam in der Türkei mehrere Facetten hat, die es separat zu analysieren gilt. Diese zweitgrößte Industriellenvereinigung der Türkei, die sich den islamischen Werten verpflichtet fühlt, wehrte sich gegen die Zollunion, obwohl sie doch einen Teil der oben genannten „türkisch industrialists“ repräsentierte. Außerdem war die Kritik der Zollunion mit der EU durch MÜSIAD nicht mit religiösen oder moralischen Werten begründet, sondern mit detaillierten

sektoralen Analysen über die zukünftigen Ergebnisse des Abkommens (MÜSIAD 1996: 108ff).

6 Ein „Projekt zur Erforschung der Einflüsse der Zollunion auf die türkische Wirtschaft“ (Gümrük Birliği'nin Türk Ekonomisi Üzerindeki Etkilerini İzleme Projesi) wurde September 1997 vom türkischen Staatlichen Statistischen Amt (DİE) in Zusammenarbeit mit der Staatsplanungsorganisation (DPT) angekündigt. Die Resultate waren bis Ende 1999 für die Öffentlichkeit nicht zugänglich, [www.die.gov.tr/projects/gumruk/gumruk.html](http://www.die.gov.tr/projects/gumruk/gumruk.html) (12.09.1997).

7 Außerschulische Kurse für Kinder ab 5 Jahren, in denen das Lesen des Korans in arabischer Schrift beigebracht wird. Diese Kurse finden meist in der Moschee statt.

8 Gymnasien, die ursprünglich für die Ausbildung von Imams und Vorbetern eingerichtet wurden. Im Laufe der Zeit nahm ihre Zahl „über den Bedarf“ zu und sie etablierten sich als Alternative zum säkularen Gymnasium.

## Literatur

- Amin, S. 1989. *Eurocentrism*. New York.
- Anderson, P. 1989. *Considerations on Western Marxism*. London.
- Ayata, S. 1993. Continuity and Change in Turkish Culture: Some Critical Remarks on Modern Mahrem. In: *New Perspectives on Turkey*, Nr. 9: 137–148.
- Bitzan, G. 1996. Zweischneidiger Beschluß. In: *Die Presse*, 14.12.1995: 1.
- Bugra, A. 1998. Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by two Turkish Business Associations. In: *International Journal of Middle East Studies*, Nr. 30: 521–539.
- Der Standard. Zollunion bringt Türkei mittelfristig mehr Vorteile. Nicht alle Türen geöffnet. 16.12.1995.
- Die Presse. Zollunion Türkei-EU soll Islamisten bremsen. 12.12.1995: 5.
- Göle, N. 1995. *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin.
- Göle, N. o.J. Otoriter Laiklik ve İslami Katilim. In: *Yeni Yüzyıl Kitaplığı: Türkiye'de İslamcılık*. Ort o.A.
- Gramsci, A. 1995. *Gefängnishefte*, Bd. 6: Philosophie der Praxis. Hamburg.
- Gramsci, A. 1996. *Gefängnishefte*, Bd. 7. Hamburg.
- Hall, S. 1989. Antonio Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von „Rasse“ und Ethnizität. In: ders. *Ausgewählte Schriften*. Hamburg.
- Keyman, F. 1995. On the Relation between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey. In: *New Perspectives on Turkey*, Nr. 13: 93–120.
- Landy, M. 1994. The Gramscian Politics of Culture. In: ders. *Film, Politics and Gramsci*. Minnesota.
- Mahcupyan, E. 1995. *Radikal Yazılar*. Istanbul.
- Mardin, S. 1997. *Din ve İdeoloji*. Istanbul.
- Mardin, S. 1998. Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler. In: Bozdoğan, S., Kasaba, R. Hg. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. Istanbul: 54–69.
- MÜSIAD. 1996. *Pamuk Birliği*. In: MÜSIAD Araştırma Raporları, Nr. 19. Istanbul.
- Nafissi, M. R. 1998. Reframing Orientalism: Weber and Islam. In: *Economy and Society*, Vol. 27, Nr. 1: 97–118.
- Önis, Z. 1997. Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective. In: *Third World Quarterly*, Vol. 18 (4): 743–766.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. London.

Seufert, G. 1997. *Café Istanbul: Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei*. Hamburg.

The Economist. *Living with Islam*. 18.3.1995: 14.

The Economist. *Double or Quits*. 16.12.1995: 32.

Toprak, B. 1989. Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die türkisch-Islamische Synthese. In: *Zeitschrift für Türkeistudien*, 1/89: 55–61.

Yashin, Y. N. 1998. Uses and Abuses of „State and Civil Society“ in Contemporary Turkey. In: *New Perspectives on Turkey*, Nr. 18: 1–22.

Zeller-Mohrlok, D. 1992. *Die türkisch-Islamische Synthese: Eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren*. Bonn.

Ilker Ataç, [ilkeratac@hotmail.com](mailto:ilkeratac@hotmail.com)

E. Aslı Odman, [aslodman@hotmail.com](mailto:aslodman@hotmail.com)

M. Gökhan Tuncer, [ftuncer@hotmail.com](mailto:ftuncer@hotmail.com)

Journal für Entwicklungspolitik XVI/1, 2000, S. 93–100

Georg Grünberg

## Alter Wein in Neue Schläuche – zur Kulturverträglichkeit von Entwicklungsprojekten mit indianischen Völkern in Lateinamerika

„Entwicklung“, nach Jahrzehnten der Kritik an den diversen Entwicklungsansätzen, wird heute nicht mehr als Überbrückung eines vermeintlichen Zivilisationsrückstandes verstanden. Soziale und kulturelle Verträglichkeit von „Entwicklung“ werden großgeschrieben und derzeit, in modischer Anlehnung an den Friedensdiskurs, auch als „Förderung endogener Dynamiken für einen strukturellen Frieden“ umschrieben (Eberl 1999: 39). Dennoch bleibt der Entwicklungsidee das Legat von zwei gescheiterten „Entwicklungsdekaden“ und einer ebenso wenig erfolgreichen Periode der „Induktion nachhaltiger Entwicklung“ zur Errettung eines internationalen Systems, das immer weniger Netzwerk, immer mehr Trichter geworden ist. Nach Johan Galtungs Sicht von Gewalt, bei der sich kulturelle, strukturelle und direkte Gewalt jeweils gegenseitig bedingen, hat es sich zu einem System verfestigt, das Unfrieden konstituiert. Internationale Zusammenarbeit ist damit unter Verdacht geraten, selbst ein Entwicklungshindernis zu sein.

Zwar wurde der Begriff „Entwicklung“ als universalistisches Konzept europäischer Dominanz schon früher in Frage gestellt, doch als der Chefökonom der Weltbank, Joseph Stiglitz, vor zwei Jahren begann, den „Konsens von Washington“, also die neoliberale Rezeptur der reichen für die armen Länder, in Frage zu stellen, stellten sich auch manche der entwicklungsgläubigsten „Experten“ die Frage, ob Entwicklung überhaupt noch Sinn macht. Stiglitz forderte eine „verständliche Entwicklung“ und „a time of testing“, um zunehmender Armut und Unregierbarkeit in den Ländern des Südens entgegenzusteuern.

Die Entwicklungsskepsis setzt sich offenbar bereits in Institutionen fort, die bis vor kurzem noch wenig Zweifel an ihrem Tun hatten. Der Ruf nach Kulturverträglichkeit soll dieser Skepsis Rechnung tragen und damit einen qualitativ neuen Zugang zu Entwicklung eröffnen.

Um die Vorfreude auf neue Entwicklungsparadigmen etwas zu dämpfen, sei hier darauf hingewiesen, daß Stiglitz, immer wieder als „enfant terrible“ der Entwicklungsbürokratie bezeichnet, am 24. November 1999 den Hut nehmen mußte, „sehr zum Bedauern“ des Weltbankpräsidenten Wolfensohn, wie es in der Financial Times hieß. Seine Ansätze drückten noch keineswegs einen breiten Konsens der Verantwortungsträger bei internationalen Entwicklungsinstitutionen wie der Weltbank aus.

Gleichzeitig möchte ich auch daran erinnern, daß selbst, wenn es keine „Entwicklung“ mehr gäbe, dennoch die Tatsache bleibt, daß Maßnahmen im