

Errol Babacan

HEGEMONIE UND KULTUR- KAMPF

Verknüpfung von Neoliberalismus und Islam in der Türkei

Aus:

Errol Babacan

Hegemonie und Kulturkampf

Verknüpfung von Neoliberalismus und Islam in der Türkei

Juli 2020, 324 S., kart., Dispersionsbindung

45,00 € (DE), 978-3-8376-5316-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: 0,00 € (DE), ISBN 978-3-8394-5316-2

EPUB: 0,00 € (DE), ISBN 978-3-7328-5316-8

Die Türkei durchläuft einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel. Während sich die öffentliche Aufmerksamkeit auf den politischen Autoritarismus und die Repression richtet, rückt Errol Babacan die kulturkämpferische Dynamik in den Blick. Auf der Basis einer Feldstudie bestimmt er die Regierungspartei AKP als Trägerin eines Hegemonieprojekts, das mit einer wachsenden Schicht religiöser Akteure vernetzt ist, die ihre Stellung sukzessive ausbauen. Die Religionsbehörde Diyanet, theologische Schulen und islamische Bruderschaften werden dabei im Zentrum einer religiösen Privilegienstruktur verortet, deren sozio-ökonomische Grundlage ein neoliberales Armutsregime ist.

Errol Babacan (Dr. phil.), geb. 1976, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Münster. Er forscht zu Fragen der Migration sowie zur Politischen Soziologie und Ökonomie mit besonderem Schwerpunkt auf dem Politischen Islam und der Türkei.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5316-8

Inhalt

Vorbemerkung und Danksagung	9
Abkürzungsverzeichnis	11
1. Einführung	13
2. Vorgehen und Werdegang der Studie	17
2.1 Aufbau	25

Teil I – Stand der Forschung

3. Vier Thesen	29
3.1 Die Kulturkampfthese	31
3.1.1 Politische Wirkung der Kulturkampfthese	37
3.1.2 Autoritäre Rückverwandlungsthese	41
3.1.3 Kritik der Kulturkampfthese	43
3.1.4 Exkurs zum theoretischen Unterbau der Kulturkampfthese: Die Autoritäre Staatstradition	47
3.2 Die theologische These	56
3.2.1 Kritik der theologischen These	59
3.3 Die Säkularisierungsthese	60
3.3.1 Kritik der Säkularisierungsthese	67
3.3.2 Erste Definition von Religion in Hegemonieprojekten: Was ist Islamismus?	72
3.4 Die Klassenkampfthese	77
3.4.1 Anatolische Bourgeoisie revisited	78
3.4.2 Religion als Medium und Ressource	82
3.4.3 Religion als Herrschaftstechnik und Kohäsionsmittel	84
3.4.4 Faubourgeoisie	85
3.4.5 Kemalismus	87
3.4.6 Islamismus als eigenständige Klassenbewegung	88

3.4.7 Kritik der Klassenkampfthese	89
3.5 Resümee des Forschungsstands und Präzisierung der Forschungsfrage.....	92

Teil II – Theoretische Perspektive

4. Vorgehen	97
4.1 Hegemonietheorie als methodische Doppelperspektive.....	98
4.1.1 Politische Artikulation, Parteibildung und Intellektuelle	104
4.1.2 Sozio-politische Blockbildung.....	108
4.2 Ressourcentheoretische Erweiterung.....	112
4.3 Verteilungsverhältnisse	115

Teil III – Entwicklungsgeschichte und Konstitutionsmerkmale des islamistischen Hegemonieprojekts

5. Der historische Bogen	121
5.1 Ablösung – Einschränkung der zivilgesellschaftlichen und reproduktiven Macht der religiösen Intellektuellen	125
5.2 Wiederanbindung und Re-Formation: Aufbau kulturpolitischer Institutionen der Religion und Entwicklung des türkisch-islamischen Hegemonieprojekts	140
5.2.1 Die Türkisch-Islamische Synthese.....	147
5.2.2 Klassenbasis der religiösen Infrastruktur im Aufbau	149
5.3 Verselbständigung: Formierung der islamistischen Bewegung und ihre Abspaltung als eigenständige Partei.....	152
5.4 Vorrücken ins ideologische Zentrum: Der 1980er Putsch und die Entwicklung einer programmatischen Ökonomie.....	157
5.4.1 Islamismus und Nationalismus	164
5.4.2 Die 1997er Intervention	166
5.5 Zwischenresümee	169
5.6 Schrittweise Monopolisierung der Staatsapparate – Die AKP-Periode.....	170
5.6.1 Re-Formierung des Machtblocks.....	171
5.6.2 Hegemonie und paternalistisches Armutsregime.....	177
5.6.3 Kulturkampf in der AKP-Periode	187

Teil IV – Religiöse Infrastruktur und Praxis

6. Religiöse Wirkungsstätten	205
6.1 Die Diyanet und das Prinzip der Laizität.....	206

6.1.1	Institutioneller Aufbau	215
6.1.2	Relative Autonomie und Demokratieverständnis der Diyanet	220
6.1.3	Intellektuelle Führungspraxis – Diyanet im Alltag	223
6.2	Theologische Bildungsstätten	227
6.2.1	Entwicklung des islamistischen Kollektivwillens	232
6.2.2	Sunniten als Diskriminierte	241
6.3	Netzwerk der religiösen Infrastruktur	243
6.3.1	Verlagerung des islamistischen Netzwerks in den Staat	246
6.4	Materielle Attraktivität der religiösen Infrastruktur	248
6.5	Zwischenresümee: Privilegienstruktur und Gruppeninteresse	252
6.6	Private islamistische Institutionen – Islamische Gemeinschaften	254
6.6.1	Intellektuelle Führungs- und Distinktionspraxis	259
6.6.2	Kompromissbildung und Integration	270
6.7	Grenzen des Kollektivs und integrative Mechanismen an seinen Rändern	274
6.7.1	Gateholder	278
6.7.2	Bewegungsgeschichtliche Bindung	281
6.7.3	Gemeinschaftsbildende Praxis	282
6.7.4	Resümee der Integrationsmechanismen	286
6.8	Resümee der Konstitutionsmerkmale der intellektuellen Führungsgruppe	286
7.	Fazit: Hegemonie, Kulturkampf und	
	sunnitische Privilegien – Was ist Islamismus?	289
	Literatur- und Quellenverzeichnis	297
	Zeitungen	320
	Websites	320

Vorbemerkung und Danksagung

Noch in der Nacht des gescheiterten Putschversuchs im Juli 2016 erklärte der türkische Präsident Recep Tayyip Erdoğan, dieser sei ein Segen Gottes. Er liefere Rechtfertigung und Legitimation für die höheren politischen Ziele seiner Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP), die in der »Restrukturierung des Staates und der Gesellschaft« bestünden. In der Tat findet in der Türkei eine tiefgreifende »Restrukturierung« statt. Der Putschversuch lieferte den willkommenen Anlass, die Repression gegen einstige Verbündete ebenso wie gegen Oppositionelle auszuweiten und den politischen Systemwechsel zum autoritären Präsidialsystem weiter voranzutreiben. Der gesellschaftliche Wandel, den Erdoğan und seine Partei verfolgen, hat indes eine sehr viel weiter zurückreichende Geschichte. Die AKP und der Autoritarismus sind ihrerseits der Ausdruck einer langfristig betriebenen Islamisierung, die in der Förderung sunnitisch-konservativer Ideen und Praktiken im gesellschaftlichen Zusammenleben besteht. Sie hat eine stetig wachsende Schicht religiöser Akteure hervorgebracht, die der AKP Stabilität verleihen und gesellschaftliche Zustimmung für das von ihr verfolgte neoliberale Projekt organisieren. Gegenstand des vorliegenden Buchs ist, die Geschichte dieser Förderung mit Blick auf die tragenden Akteure und bestimmenden Dynamiken aus einer hegemonietheoretischen Perspektive zu rekonstruieren. Auf der Basis einer in Izmir und Diyarbakır durchgeführten Feldstudie werden gegenwärtige Ausprägungen untersucht und Entwicklungstendenzen bestimmt.

Das Buch ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertationschrift, die ich am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Frankfurt a.M. eingereicht habe. Ohne die Förderung, Unterstützung und Geduld von vielen Einzelnen über eine lange Zeit wäre es nicht geschrieben worden. Mein allererster Dank geht an die Interview-, Gesprächs- und InteraktionspartnerInnen, die mir den Zugang zu ihren sozialen Welten öffneten und ihr Wissen mit mir teilten. Vor allem möchte ich denjenigen danken, die mir ihr Vertrauen schenkten, mir ihre Häuser öffneten und halfen, mich im Geflecht von Politik und Religion zurechtzufinden.

Ermöglicht wurde die Studie durch ein Promotionsstipendium der Hans-Böckler-Stiftung. Betreut wurde sie von Alex Demirović, dem ich insbesondere

für seine Ermunterung danke, »mit Gramsci« das Wagnis der Feldforschung einzugehen. Seine kritischen Einwendungen haben meinem Vorhaben Orientierung verliehen und dazu verholfen, die Diskussion des empirischen Falls im theoretischen Feld zu verorten. Besonderer Dank gebührt auch Andreas Nölke für seine fachliche Expertise, unkomplizierte Unterstützung und Hilfestellung in einer kritischen Phase. John Kannankulam hat die ersten Schritte dieser Arbeit begleitet und war schließlich auch zur Stelle, als die letzte Hürde zu nehmen war. Die Diskussionen in seinem Forschungskolloquium an der Universität Marburg haben den Werdegang dieser Arbeit maßgeblich beeinflusst. Zu den frühen Begleitern gehören auch Thomas Höhne und Martina Sproll. Von ihnen habe ich erste konzeptuelle Hinweise, vor allen Dingen aber den wertvollen Rat erhalten, so früh wie möglich eine Sondierungsreise ins Feld zu starten. Danken möchte ich ihnen darüber hinaus für die freundschaftliche Unterstützung angesichts einiger Unwägbarkeiten, die mir im Laufe der Arbeit begegneten. Kritische Reflektion und fruchtbare Diskussion ermöglichten mir die Tagungen und Zusammenkünfte im Rahmen der Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung. Der Austausch mit assoziierten Kollegen und Kolleginnen war für mich ein zentraler Anker im wissenschaftlichen Feld.

Eine Brücke zwischen wissenschaftlicher Arbeit und gesellschaftspolitischem Engagement schlug der Infobrief Türkei. Der Infobrief ermöglichte, erarbeitetes Wissen mit einer interessierten Öffentlichkeit zu teilen und so dem ursprünglichen Beweggrund für diese Arbeit nachzukommen, aktuelle Übersicht mit fundierter Analyse zu einer politischen Einschätzung der turbulenten Geschehnisse in der Türkei zu verbinden: »aus herrschaftskritischer Perspektive und in solidarischer Verbundenheit mit allen politischen Kräften, die sich für eine demokratische und sozial gerechte Gesellschaft einsetzen«, wie es in der Zielsetzung des Infobriefs heißt. Das Buch hat von der Zusammenarbeit und Auseinandersetzung im Redaktionsteam enorm profitiert. Dafür möchte ich den Mitgliedern im Einzelnen danken: Murat Çakır, Axel Gehring, Özgür Genç, Ismail Karatepe, Anne Steckner und Fitnat Tezerdi. Danken möchte ich in diesem Zusammenhang auch der Rosa-Luxemburg-Stiftung, die Mittel und Wege zur Verfügung stellte, um politische und wissenschaftliche Arbeit miteinander zu verbinden.

Für ihre Unterstützung und ihr Interesse an meiner Arbeit bei den vielen Auf- und Abs, die zu bewältigen waren, geht mein Dank an meine Familie und FreundInnen. Der größte Dank geht an Andrea Neugebauer. Sie war mir die wichtigste Stütze in allen Phasen und Belangen dieser Arbeit von der fachlichen Diskussion über den beharrlichen Zuspruch, das Begonnene zu Ende zu führen, bis zu den letzten Überarbeitungen, wenngleich ich für den Inhalt des Buches selbstverständlich allein verantwortlich bin.

1. Einführung

Die Gründung der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) im Jahr 2001 markiert eine Zäsur in der Geschichte des politischen Islam. Eine Gruppe von »Erneuerern« unter der Führung von Recep Tayyip Erdoğan spaltete sich von einem »traditionalistischen« Flügel der islamistischen Milli Görüş Bewegung ab. Mit Erdoğan wechselte ein großer Teil der Bewegung in die neue Partei und brachte die über Jahrzehnte akkumulierten Organisations- und Mobilisierungsressourcen und das in den Kommunen erworbene Regierungswissen mit. Die neue Partei stand dadurch von Anfang an auf einem breiten Sockel. Ihr erster Wahlerfolg von 2002 war bedingt durch eine vom neoliberalen Regime verursachte schwere politische und ökonomische Krise. Die Wähler quittierten die mit der Krise verbundenen harten sozialen Einschnitte, indem sie der regierenden Parteienkoalition ihr Vertrauen entzogen. Mit nur 34 Prozent der Wahlstimmen erreichte die aus der Opposition gestartete AKP aufgrund des türkischen Wahlsystems nahezu eine Zweidrittelmehrheit im Parlament. Sie konnte eine Regierung bilden, ohne Koalitionen eingehen zu müssen. In der Folge gelang ihr eine Stabilisierung des neoliberalen Regimes, sie konnte ein Hegemonieprojekt aufbauen und dieses schrittweise in ein Staatsprojekt überführen.

In den ersten zehn Jahren ihrer Regierungszeit verbanden sehr viele mit der AKP die Erwartung einer politischen Liberalisierung. Die politischen Islamisten, so die Annahme, hatten sich unter der transformativen Wirkung des »freien Marktes« und des Parlamentarismus in konservative Demokraten verwandelt. Die Partei wurde als Projekt einer gläubigen Mittelklasse begriffen, die die kulturellen Werte der Mehrheitsbevölkerung repräsentiere und den neoliberalen Entwicklungspfad mit demokratischen Zielen verknüpfe. Die Rede war von einer konservativen Revolution von unten, die von der Zivilgesellschaft, bestehend aus der neuen Mittelklasse und assoziierten Intellektuellen, angeführt werde. Konzepte wie »Normalisierung«, »Westernisierung«, »Vermählung des Neoliberalismus mit dem Islam« und »Säkularisierung des Islam« spiegelten die Erwartung eines Epochenbruchs in der Geschichte der Türkei.

Als politischer Widerpart der AKP wurde eine kulturell marginale, autoritäre Staatselite ausgemacht, die sich im Militär und der Justiz verschanzt hatte und in

Verteidigung ihrer Privilegien gegen die neoliberale Öffnung stemmte. Die Staatselite verkörperte aus dieser Transformationsperspektive volksfremde und elitäre Werte, sie führte zur Verteidigung ihrer Machtposition einen Kulturkampf auf der Grundlage des Laizismus. Durch die Frontenbildung wurde dem Geschehen eine höchst dramatische Note verliehen. Die »konservativen Demokraten« sollten die in der Geschichte der Türkei unvollständig gebliebene bürgerliche Revolution vollenden, indem sie der in den Gründungsprinzipien der Republik ausgemachten »autoritären Staatstradition« ein Ende bereiteten.

Die Niederschlagung des Aufstands im Sommer 2013, der im Istanbuler Gezi-Park begann und sich sukzessive auf das ganze Land ausbreitete, bereitete der Erwartung einer politischen Liberalisierung ein Ende. In der Folge vollzog sich ein bemerkenswertes theorie-politisches Manöver. Die prominente These von der neuen demokratisierenden Mittelklasse, die als Trägerin der Transformation bestimmt worden war, wurde stillschweigend fallengelassen. Unversehens wurde davon ausgegangen, die AKP habe sich verselbständigt, von ihrer gesellschaftlichen Anbindung gelöst und quasi über Nacht in eine autoritäre Partei verwandelt.

In meiner Studie werde ich die These vertreten, dass es keine autoritäre Verwandlung, sondern eine kontinuierliche Entwicklung gegeben hat. Die Erwartung einer Demokratisierung stellte ein theoretisch angeleitetes Missverständnis dar. Es wurde zur Basis für die wohlwollende Begleitung und Förderung der ohnehin großen gesellschaftlichen Unterstützung des Projekts der AKP, mit dem das politische System von einer parlamentarischen Demokratie in ein autoritäres Präsidialsystem überführt wurde. Als – aufgerüttelt durch den landesweiten Aufstand – die Entwicklungstendenzen auch von den Verfechtern einer Liberalisierung erkannt wurden, war das Projekt schon sehr weit fortgeschritten.

Das Missverständnis beruhte maßgeblich auf zwei Irrtümern, deren Aufrechterhaltung auch die Analysen der gegenwärtigen Kräftekonstellation noch prägt. Zum einen wurde das Verhältnis zwischen der AKP und den gesellschaftlichen Klassen auf fehlerhafte theoretische Annahmen gegründet. Die die AKP konstituierende gläubige Mittelklasse, hinter der sich ein bestimmter Teil der Unternehmerschaft des Landes verbarg, war zu keiner Zeit Vertreterin bürgerlicher Werte wie »Freiheit« oder »Gleichheit«. Sie kann eher als gesellschaftliche Trägerin eines neoliberalen Armutsregimes beschrieben werden, das eine große Masse der Bevölkerung in einen Status der Unmündigkeit drängt. Der politische Autoritarismus der AKP findet einen breiten gesellschaftlichen Nährboden in diesem Armutsregime. Zum zweiten wurde die Rolle der Religion im politischen Projekt der Partei nicht adäquat erfasst. Die Religion stellt keinen authentischen kulturellen Wert dar, sondern eine moralisch-ethische Kraft, mit der der Status der Unmündigkeit legitimiert und auf Dauer gestellt werden soll.

Einsetzend mit dieser Kritik wird die vorliegende Studie die Forschungsfrage aufnehmen, welche Rolle die Religion im politischen Projekt der AKP im Ver-

hältnis zu den gesellschaftlichen Klassen erhielt. Sie wird an theoretische Konzepte anknüpfen, die das politische Projekt der AKP als neoliberalen Autoritarismus bestimmen und Religion als kulturelles Mittel in der Regulierung der Beziehungen zwischen den gesellschaftlichen Klassen begreifen. Auf der empirischen Grundlage einer ethnographischen Feldstudie wird sie in Weiterführung dieser Konzepte die Rolle der Religion neu bestimmen. Die primäre These wird sein, dass die religiöse Trägerschaft dem politischen Projekt eine besondere Dynamik verleiht. Im Zuge einer genaueren Bestimmung der kulturellen und sozialen Merkmale der Trägerschaft wird die Studie eine religiöse Privilegienstruktur offen legen, die sich in Form von öffentlichen Institutionen wie der staatlichen Religionsbehörde und theologischen Bildungsinstitutionen in Verschränkung mit privaten religiösen Netzwerken realisiert. Die Studie wird aufzeigen, dass die Struktur von Akteuren getragen wird, deren Affiliation mit der Religion sie auch zu Nutznießern ökonomischer Privilegien macht.

In Auseinandersetzung mit Religionskonzepten, durch die die besondere Leistung der AKP als »Säkularisierung des Islam« charakterisiert wird, wird diese Studie schließlich eine Definition von Islamismus vorschlagen. Islamismus wird als Doppelbewegung zwischen Regulierung der Beziehungen zwischen den Klassen und Etablierung einer Privilegienstruktur auf der Grundlage religiöser Ideen und Praktiken bestimmt. Der Kulturkampf wird als Modus Operandi re-konzeptualisiert, über den die religiöse Trägerschaft ihre Privilegien politisch ausficht. Indem die Religion als kulturelles Zentrum einer Privilegienstruktur bestimmt wird, kann die Islamisierungsdynamik in der Türkei als umfassender Ausgrenzungsprozess säkularer und der dominanten Auslegung des Islam widersprechenden Praktiken und Wissensbestände aus der gesellschaftlichen Partizipation begriffen werden.

Im Zuge der Begründung dieser Thesen wird auch eine Antwort auf die Frage entwickelt, warum die AKP trotz aller Turbulenzen immer noch standhalten kann. Nach inzwischen 17 Jahren an der Regierung hat die Partei etliche Krisen und interne Querelen überstanden, an denen viele andere Parteien wahrscheinlich gescheitert wären. Trotz substanzieller Verluste beim Führungspersonal – von den prominenten Parteigründern ist einzig Tayyip Erdoğan übrig geblieben – und trotz eines Putschversuchs ehemals verbündeter Kräfte im Jahr 2016 ist die Partei nicht auseinandergebrochen. Selbst über schwere ökonomische Krisen hinweg konnte die AKP große Teile der Bevölkerung an sich binden und ein Zersplittern des rechten Lagers verhindern. Ihre gesellschaftliche Stärke, so das Argument dieser Studie, bezieht die Partei aus der Fähigkeit, die Beziehungen zwischen den Klassen zu moderieren. Ihre Besonderheit liegt im Aufbau der erwähnten Privilegienstruktur, mit der die Reproduktion einer wachsenden Schicht religiöser Intellektueller verknüpft ist, die der Partei Orientierung und Zusammenhalt verleihen.

2. Vorgehen und Werdegang der Studie

Die Bearbeitung der Forschungsfrage erfolgt auf dem Wege der Theorierekonstruktion. Die Vorgehensweise bei der Theorierekonstruktion besteht in der Überprüfung einer existierenden Theorie anhand eines empirischen Falls (Burawoy 1998). Die zu überprüfende Theorie dieser Studie ist die auf Antonio Gramsci zurückgehende Hegemonietheorie. Als ich 2008 mit der Konzipierung der Studie begann, war die Favorisierung eines hegemonietheoretischen Zugangs dadurch begründet, dass der AKP eine zentrale Rolle in der konsensualen Stabilisierung des neoliberalen Projekts zuzukommen schien. Die Partei wurde in der Forschungsliteratur als Bündnis charakterisiert, das disparate gesellschaftliche Kräfte unter der Führung einer Fraktion der Bourgeoisie integrierte und eine Entwicklungsperspektive vorbrachte, die Zusammenhalt in einer gespaltenen Gesellschaft organisierte. Es erschien sehr ungewöhnlich, dass ausgerechnet diese Partei, deren in der islamistischen Bewegung verwurzeltes Personal über Jahrzehnte den Umsturz der demokratischen und laizistischen Ordnung verfolgt und dabei etliche politische Krisen provoziert hatte, sich dem Laizismus, der Demokratie und einer pluralistischen Erneuerung verpflichtet haben sollte. Die vermeintliche Annäherung an die laizistische Demokratie deutete auf einen Wandlungsprozess, der sich in hegemonietheoretischen Begrifflichkeiten als eine Form der passiven Revolution hypothetisch fassen ließ. Die hiervon ausgehende Frage war, ob und wie dieser Wandlungsprozess, der nahezu die gesamte islamistische Bewegung mit der AKP erfasst und sich mit einem Expansionsprozess durch Integration bewegungsferner Kräfte verbunden zu haben schien, hegemonietheoretisch genauer bestimmt werden könnte.

Eine zweite Ungewöhnlichkeit bestand darin, dass die AKP breite Zustimmung von den im Zuge neoliberaler Politik sozial entrechteten und verarmten ArbeiterInnen erhielt, obwohl sie sich nachdrücklich der Fortführung neoliberaler Politik verschrieben hatte. Der Sachverhalt forderte die hegemonietheoretische Annahme heraus, dass die Hegemonie herrschender Klassen auf der Grundlage materieller Konzessionen, zumindest an Teile der beherrschten Klassen, beruht. Die konkrete Herausforderung der Theorie anhand des Falls Türkei war gerahmt von Bedenken in der Forschungsliteratur bezüglich der räumlichen und zeitlichen Reichweite von Hegemonietheorie. Sie wurden sowohl mit Blick auf die Übergänge innerhalb der

kapitalistischen Produktionsweise vom Fordismus zum Neoliberalismus (Demirović 2006a; Hirsch 2005: 197ff.) als auch hinsichtlich der Anwendbarkeit von Hegemonietheorie auf Gesellschaftsformationen der kapitalistischen Peripherie vorgebracht (Becker 2008). Vor diesem Hintergrund verband ich das Vorhaben der Theorierekonstruktion mit dem Ziel, einen Beitrag zur Frage nach der räumlichen und zeitlichen Reichweite von Hegemonietheorie zu leisten.

Um Einblicke in die Wandlungs- und Expansionsprozesse sowie Generierung von Zustimmung für das Projekt der AKP zu gewinnen und damit eine empirische Grundlage für die Theorierekonstruktion zu legen, nahm ich mir vor, die Zusammensetzung und gesellschaftliche Verankerung dieser Partei anhand von zwei lokalen Fallbeispielen zu erforschen. Für die Feldstudie bestimmte ich zwei Großstädte, in denen der expansive Integrationsanspruch der AKP an erkennbare Grenzen stieß: Izmir und Diyarbakır. Die AKP erzielte dort Ergebnisse unter dem landesweiten Durchschnitt. Die Metropole Izmir mit etwa drei Millionen EinwohnerInnen an der ägäischen Küste im Westen des Landes wurde von der Republikanischen Volkspartei (CHP) regiert. Die Großstadt Diyarbakır mit etwa 650.000 EinwohnerInnen im kurdischen Südosten der Türkei wurde hingegen von der Partei der Demokratischen Gesellschaft (DTP) regiert. Beide Parteien befanden sich auf nationaler Ebene und in fast allen anderen Großstädten in der Opposition. Die Untersuchung in diesen beiden Städten durchzuführen, erschien mir aus zwei Gründen sinnvoll. Zum einen standen Kommunalwahlen an und es hieß, die AKP richte ein besonderes Augenmerk auf diese beiden Städte und werde dort einen besonders engagierten Wahlkampf führen. Ich nahm an, dass hiermit intensive Aktivitäten verbunden sein würden, die mir auch den Zugang zum Feld erleichtern könnten. Zum anderen erschien es mir aufschlussreich, sich dem Untersuchungsgegenstand gewissermaßen von seinen Grenzen her anzunähern. Izmir galt als politische Hochburg des Kemalismus und Diyarbakır als eine der kurdischen Bewegung. Zugleich bestand die Erwartung, dass die AKP mit ihrem expansiven Integrationsanspruch auch diese beiden Städte erobern werde (vgl. Doğan 2009b). Umso mehr stand für mich die Frage im Raum: Warum war es der AKP, deren Personal sich von seiner historischen Verbindung zur islamistischen Bewegung emanzipiert und einem pluralistischen Projekt zugewandt haben sollte, bisher nicht gelungen, in diesen Städten Mehrheiten zu generieren?

Mein erster Feldaufenthalt fand im März 2009 statt und war auf drei Wochen begrenzt. Das hauptsächliche Ziel bestand darin, den noch relativ unerforschten Untersuchungsgegenstand explorativ zu erschließen. Mit Exploration ist das Sammeln von Informationen über einen Untersuchungsgegenstand gemeint, das die erste Überprüfung vorhandener Hypothesen und eventuell die Formulierung neuer Hypothesen vorbereitet (Bortz/Döring 2006: 356). Zu dieser Zeit gab es außer journalistischen Recherchen noch keine profunde Literatur über den Parteiapparat und seine gesellschaftliche Einbettung. Auf eine bestimmte Datenerhebungs-

methode hatte ich mich zu diesem Zeitpunkt noch nicht festgelegt. Ich wollte zunächst sondieren, ob ich überhaupt einen Zugang zum Feld erhalten würde. Ins Auge gefasst hatte ich, Experteninterviews zu führen und Dokumente zu erheben. Die Experteninterviews sollten mir das Wissen professioneller Beobachter der Parteienlandschaft zugänglich machen und dazu verhelfen, meine Ausgangshypothesen zu hinterfragen. Sofern möglich, sollten sich teilnehmende Beobachtungen und halbstandardisierte Interviews mit Parteifunktionären anschließen, wofür ich einen Leitfaden vorbereitet hatte.

Die Aufnahme erster Kontakte mit Funktionären erfolgte rascher, als ich erwartet hatte. Im Vorfeld hatte ich eine sich kurzfristig ergebende Chance ergriffen, als Dolmetscher für eine Reisegruppe deutscher GewerkschafterInnen zu arbeiten, zu deren Programm auch ein Besuch der AKP-Zentrale in Istanbul gehörte. Dort knüpfte ich meinen ersten Kontakt, der mir wiederum einen Kontakt in Izmir vermittelte. Durch die Verlegung des Aufenthalts in die Zeit des Kommunalwahlkampfes waren die Akteure tatsächlich leicht zu erreichen. Schon nach wenigen Gesprächen in Wahlkampfbüros, die es in jedem Stadtviertel gab, knüpfte ich Bekanntschaften zu Funktionären und durfte an einem Treffen der Parteijugend teilnehmen. Aus ihnen ergaben sich alle weiteren Interview-, Gesprächs- und Beobachtungsgelegenheiten, auch im weit entfernten Diyarbakır.

Nachdem die Sondierung abgeschlossen war und die ersten Daten vorlagen, hatte ich den Eindruck gewonnen, dass Elemente der AKP-Politik, die ich für wichtig erachtet hatte, weniger bedeutsam waren, während andere nach vorne rückten. Die ersten Interviews lieferten nur sehr begrenzte Einsichten. Professionalisierte Politiker pflegten einen eingeübten Diskurs, von dem sie kaum abwichen. Sie sprachen im sichtlichen Bemühen, ein weltoffenes, liberales, pluralistisches Bild zu transportieren. Ich wurde als Botschafter adressiert, der dieses Bild in die Welt tragen sollte. Zu den häufigeren Sätzen zählten: »Wir sind für alle da«, »Wir kleben nicht an unseren Sesseln so wie diejenigen vor uns«, »Unsere Politik ist transparent«, »Wir stehen für Frieden und Konsens in der Gesellschaft«. Der Einfluss professionalisierter Rhetorik erschien mir groß. Die Durchführung der Interviews während des Wahlkampfes erwies sich an diesem Punkt als Nachteil.

Als ergiebig stellte sich die teilnehmende Beobachtung heraus, durch die sich ein Einblick in die gesellschaftliche Einbettung der Partei und ihre Praktiken eröffnete. Der teilnehmenden Beobachtung liegt die Annahme zugrunde, dass durch Teilnahme an Interaktionen und Situationen Aspekte von Praktiken beobachtbar und erfahrbar werden, die in Gesprächen und Dokumenten über diese Situationen nicht zugänglich sind (Breidenstein u. a. 2015: 71ff.). So fiel mir bereits im Zuge erster Beobachtungen eine deutliche Repräsentation des türkischen Islamismus im Umfeld der Partei auf, der in der theologischen Ausbildung der Parteijugend und deren Verbindungen zu religiösen Netzwerken verankert war. Mein Blick wurde auf einen Aspekt gelenkt, den ich in der Planung der Studie zwar berücksichtigt,

aber nicht für zentral gehalten hatte. Dass das Personal der AKP nicht nur fromm, sondern zu einem erheblichen Teil in der Tradition des politischen Islam verwurzelt war, war mir selbstverständlich bewusst. In der wissenschaftlichen Literatur und den Medien wurden jedoch im Einklang mit prominenten Parteimitgliedern ein klarer Bruch mit dieser Tradition und ein Wandel des türkischen Islamismus behauptet. Meine ersten Beobachtungen vor Ort widerlegten die Behauptung dieses Bruchs zwar nicht eindeutig, sie stellten jedoch eine Irritation dar, die durch weitere Ereignisse, die dem vorherrschenden Bild über die Partei widersprachen, verstärkt wurde.

Eine Irritation war bereits während meiner ersten Begegnung mit einem Parteifunktionär entstanden, den ich im Rahmen meiner Dolmetscher-Tätigkeit in der Istanbuler AKP-Zentrale getroffen hatte. Nach einem einführenden Vortrag des Vorstandsmitglieds für die gewerkschaftliche Reisegruppe über Charakter und Ziele der Partei folgte eine Fragerunde, bei der die Antwort immer wieder auf den breiten Repräsentationsanspruch der Partei hinauslief. Auf eine Frage, wie seine Partei zur in jüngerer Zeit vermehrt diskutierten »Armenier-Problematik« stehe und wie sie die Vertreibung der Armenier des Osmanischen Reichs bewerte, antwortete der Funktionär:

Es war Krieg und wir waren von allen Seiten umzingelt. Im Osten haben wir gegen die Russen gekämpft. In einem Krieg müssen alle zusammenstehen. Um den Feind bekämpfen zu können, muss das Hinterland ruhig sein. Der Rücken muss frei sein. Stellt euch vor, ihr kämpft gegen jemanden. Da ist eine Front und euch gegenüber steht der Feind. Doch plötzlich kommt jemand von hinten und will euch erschießen. Stellt euch das vor. Was würdet ihr tun? Ihr würdet euch verteidigen, nicht wahr? Ihr würdet das nicht hinnehmen. So war das mit den Armeniern. Sie sind uns in den Rücken gefallen. Es war Krieg und das konnte nicht hingenommen werden. Es musste etwas getan werden. Was mit den Armeniern passiert ist, hängt damit zusammen.

Nachdem ich die Antwort für die Reisegruppe übersetzt hatte, herrschte beklommenes Schweigen. Das war nicht die AKP, die in deutschen Zeitungen unisono für ihr Entstehen für Völkerverständigung und eine demokratische Erneuerung von Unten gelobt wurde, die sich in Distanz zur bisher dominierenden türkischen Geschichtsthese für eine gemeinsame Historikerkommission mit Armenien einsetzte und eine »ergebnisoffene Untersuchung des Verschwindens armenischen Lebens« aus Anatolien versprach. Stattdessen waren wir mit der klassischen Dolchstoßlegende konfrontiert worden, die den Genozid als einen Akt der Selbstverteidigung im Rahmen von Kriegshandlungen rechtfertigte.

Mit zahlreichen Eindrücken und einigen Irritationen im Gepäck trat ich die Rückreise nach Deutschland an. Ich stand vor der Frage, wie ich weitermachen sollte. Ich entschied, den erkundenden Zugang der teilnehmenden Beobachtung

beizubehalten und die Spuren, die sich gezeigt hatten, weiterzuverfolgen. Unter dessen wurde ich in der Zeit bis zur zweiten Reise mit einer Reihe neuer Veröffentlichungen zu meinem Forschungsgegenstand konfrontiert. Ab 2009, kurz nach Beginn meiner Arbeit, erschienen erste umfangreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen zur AKP. Es mag nicht erwähnenswert, weil erwartbar erscheinen, dass im Laufe einer Studie neue Literatur über den Forschungsgegenstand veröffentlicht wird. Doch war ich mit einer außergewöhnlichen Häufung konfrontiert, neue Studien stapelten sich in kurzer Zeit auf meinem Schreibtisch. Mit einem Abstand von sieben Jahren schlug sich die außerordentliche Aufmerksamkeit, die der AKP seit ihrem ersten Wahlsieg von journalistischen Medien entgegengebracht wurde, auch in wissenschaftlichen Publikationen nieder. Auf Fragen, die ich verfolgen wollte, wurden differenzierte Antworten geliefert, neue Thesen zur AKP kamen auf. Gemeinsam mit meiner ersten Sondierung löste die Literatur einen Reflektionsprozess aus, der mich veranlasste, den Raum, den meine Studie eruieren sollte, neu zu bestimmen. Meine zweite Forschungsreise nach Izmir im Herbst 2009 leitete einen Wandel meiner Forschungsfrage ein, weg von der allgemein gehaltenen Fokussierung der gesellschaftlichen Einbettung der AKP hin zur Frage nach der Bedeutung der Religion und der religiös geprägten Netze in Verbindung mit der Partei.

Im Laufe des zweiten Aufenthalts verdichteten sich die Hinweise, dass es dem Gegenstand angemessen sein würde, die eingegrenzte Frage zu verfolgen. Ich verlegte den Schwerpunkt auf die Erkundung des religiösen Netzes und beschäftigte mich mehr und mehr mit der Frage, wie ich eine empirische Grundlage für das Wissen über dieses Netz legen könnte. Um verlässliche Daten zu erhalten, hielt ich es für notwendig, das Netz selbst zu erkunden. Der Eintritt in dieses Feld gestaltete sich jedoch erheblich schwieriger als der Zugang zum Parteiapparat. Das religiöse Netz erstreckte sich weit über den Raum der Partei hinaus in halb-öffentliche und private Räume. Um Daten zu sammeln, musste ich weitere Kontakte knüpfen und bestehende vertiefen, um das Vertrauen zu gewinnen, das mir den Zugang erlauben würde. Nach einiger Zeit, während der ich mich häufig mit einzelnen Akteuren traf und Beziehungen zu ihnen entstanden, öffneten sich mir weitere Türen. Gegen Ende des zweiten Aufenthalts wurde ich zu immer mehr Aktivitäten eingeladen. Ich nahm das Angebot an, in ein Zimmer einer Wohngemeinschaft mit islamistischen Studenten einzuziehen, und erhielt auf diesem Weg auch einen Einblick in deren Alltag.

Ebenfalls gegen Ende des zweiten Aufenthalts reiste ich zum ersten Mal nach Diyarbakır, wo ich durch Vermittlung meiner Bekanntschaften aus Izmir sogleich Kontakt zur Partei und zu religiösen Akteuren erhielt. Die Feldforschung in Diyarbakır gestaltete sich holprig. Viele Akteure waren nicht bereit, Interviews zu geben. Die Bereitschaft war so gering, da eine Repressionswelle in den kurdischen Gebieten eingesetzt hatte. Durch lancierte Abhörprotokolle und Diffamierungs-

kampagnen, die von AKP-nahen Medien betrieben wurden, sowie durch anlaufende Gerichtsprozesse wurde offenkundig, dass schon seit längerer Zeit eine konzertrierte Aktion geplant war. Geheimdienste, Staatsanwaltschaften und Polizei hatten eine große Bandbreite an legalen Aktivitäten ins Visier genommen, die sukzessive kriminalisiert wurden. Zwar war dies in den kurdischen Gebieten, wo seit über 25 Jahren Krieg herrschte, an sich nicht neuartig. Doch hatte eine beinahe zehnjährige Phase relativer Waffenruhe für eine gewisse Entspannung gesorgt. Mit dem Verbot der »kurdischen« Partei DTP und den anschließenden Verhaftungswellen rückte die Repression schlagartig wieder in den Alltag der Bevölkerung der Region und auch in das mediale Rampenlicht. Das Feld war noch relativ offen, ich konnte mich ohne größere Einschränkungen bewegen, doch mein Bewusstsein für die Gefahr, auf die eine oder andere Art durch das Überwachungsnetz erfasst und durch meine Forschung andere zu gefährden oder selbst Repressionen ausgesetzt zu werden, stieg. Im Spätherbst 2010, bei meinem dritten Feldaufenthalt, reiste ich ein zweites Mal nach Diyarbakır. Zu dieser Zeit hatte ich aber schon entschieden, von einer Vertiefung der Feldforschung in Diyarbakır abzusehen, um keine unnötigen Risiken einzugehen. Die sich in Izmir eröffnenden Möglichkeiten erschienen mir ergiebig genug, um der inzwischen präzisierten Forschungsfrage nachzugehen.

In Izmir nahm ich an mehreren Treffen der AKP-Jugend, an mehr oder weniger stark ritualisierten religiösen Konversationsrunden sowie an Stammtischrunden teil, aus denen weitere Kontakte hervorgingen. Ich wurde in religiöse Vereine mitgenommen, besuchte politische Veranstaltungen und Kundgebungen. Auf diese Weise konnte ich empirisches Material über Aktivitäten, Weltauffassungen, Organisierungs- und Interaktionsweisen sammeln. Die meisten meiner Beobachtungen fanden in Gruppensituationen statt, bei denen ich nicht im Mittelpunkt stand. In ihnen entwickelte sich oft eine Dynamik, durch die sich Adhäsions- und Fliehkräfte und ebenso der Umgang der Gruppe mit diesen zeigten.

Ich besuchte nicht nur Aktivitäten, die sich in meinem engeren Forschungsgebiet der AKP abspielten, sondern suchte auch den Kontakt zu anderen Parteien und Gruppen, forschte in den alevitischen und kurdischen Vierteln von Izmir. Manchmal beobachtete ich anonym, manchmal suchte ich das Gespräch, stellte in Vereinen und Treffpunkten mich und mein Forschungsvorhaben vor, woraufhin sich spontan Diskussionen entwickelten. Ich holte Meinungen von verschiedenen politischen Akteuren zu meinem Vorhaben und zu meinen Beobachtungen ein, führte mit ihnen Experteninterviews, gab Teile meines Wissens ins Feld zurück und stellte meine Reflektionen und Analysen zur Diskussion. Diese Aktivitäten halfen mir, das politische Feld, vor allem die Relationen im Feld zwischen der AKP und außerhalb von ihr stehender Gruppen aus der Nähe zu erschließen.

Die Dimensionen meines Vorhabens haben sich im Laufe der Feldforschung erweitert. Dass sich viele religiöse Aktivitäten im privaten Bereich abspielen und der Zugang durch kulturelle Grenzziehungen erschwert ist, ferner Repressionser-

fahrungen und Rivalitäten dazu beitragen, dass die islamistische Bewegung in der Türkei wenig transparent ist, wird als zentrales Hindernis benannt, Daten über sie zu sammeln (Ozgur 2012: 17ff.). Die Rede ist von einer unsichtbaren Mauer, die von »Meinungsführern« durch die Produktion von Berührungsängsten gegenüber kulturell Fremden aufrechterhalten wird. Balaban zum Beispiel führt an, dass auch die Bedeckung des Körpers, Ernährungs-, Sexualitäts- und Hygieneregeln an bewusst hergestellte Ängste vor Verunreinigung (im übertragenen Sinne) gekoppelt seien (Balaban 2013: 51). Nach insgesamt sechs Monaten im Feld kann ich besträtigen, dass es Mauern gibt, sie sind jedoch nicht unüberwindbar. Sie erscheinen hoch, weil in der Türkei miteinander verfeindete oder konkurrierende kulturelle Kollektive existieren, in denen Fremdheit häufig ohne Begegnung hergestellt und eingeübt wird und die mehr oder weniger stark an politische Parteien angebunden sind. Ich stellte viel Trennendes zu meinen Kontakten aus dem religiösen Umfeld fest, es gab aber immer genug Verbindendes, um Beziehungen einzugehen, aufrechtzuerhalten, zu erweitern und zu vertiefen.

Dass ich Izmir als Einstieg für den Zugang zum Feld gewählt hatte, erwies sich als Glücksfall. Der Einfluss des Laizismus war in Izmir stark, die AKP und religiös geprägte Akteure waren dort in der Minderheit. Dies bedingte zum einen, dass sie mit einem großen Bevölkerungsanteil konfrontiert waren, dessen Lebensweise nicht durch religiöse Vorgaben geprägt war. Sich von ihnen abzukapseln, hätte eine Zementierung des Status quo als Minderheit bedeutet und der politischen Aktionslogik widersprochen, die Bevölkerung zu adressieren, um Mehrheiten zu generieren. Zum anderen waren viele der religiös geprägten Akteure in gewisser Weise selbst fremd in Izmir, zumindest in der Öffentlichkeit des Stadtzentrums. Einige waren aus ländlichen oder kleinstädtischen Regionen Anatoliens zum Studieren nach Izmir gekommen und trugen Spuren von Fremdheit und Befremdung selbst nach vielen Jahren noch mit sich. Gemeinsam mit anderen, die schon länger in Izmir lebten, teilten sie signifikante, zur Politik geronnene kulturelle Praktiken der Mehrheit nicht. In Izmir waren wir in bestimmten Situationen kollektive Außenseiter. Wenn wir beispielsweise gemeinsam in ein Straßencafé gingen, dann immer in eins, das keinen Alkohol ausschenkte, während in den Nachbarcafés getrunken, musiziert und gesungen wurde. Ich, als ein aus Deutschland angereister Fremder in Izmir, stand allerdings immer noch ein Stück weiter außen als die anderen. Ich gehörte keiner der lokalen Welten ganz an. Nicht nur mein Forscherdasein, auch mein »Türkischsein« stand durch meine aktuelle Herkunft, mein Äußeres, meine Verhaltensweisen und Sprache, in die fremdartige Spuren eingewoben waren, unter Beobachtung. Die Fremdheit nahm mit der Zeit ab, doch bekam ich immer wieder eine Befremdung gespiegelt, die wohl daraus resultierte, dass ich in kein Raster eindeutig eingeordnet werden konnte. In gewisser Weise bewegte ich mich als doppelt Fremder unter Fremden. Ich vermute, dass diese Kombination verwickelter Umstände es mir ermöglichte, in relativ kurzer Zeit Kontakte aufzubauen

und zu vertiefen, während unter anderen Umständen die Mauern möglicherweise höher gewesen wären.

Alfred Schütz machte auf einen Vorteil des Fremden aufmerksam, der darin besteht, dass er auf unbekannte Phänomene stößt, die sich mit seinen Wissensbeständen nicht erschließen lassen und ihn somit dazu zwingen, ihre ihm unbekannte Bedeutung zu rekonstruieren (Schütz 1972). Die soziale Welt, in die ich eintrat, war mir vertraut genug, um mich in ihr bewegen und selbst verständigen zu können. Doch umfasste sie zugleich Wissen, Praktiken, Symbole und Codes, die ich mir erst erschließen musste, vieles war nicht selbstverständlich. Interaktionen – schon die Begrüßung – folgten oftmals mir unbekannten Regeln, in Kommunikation stieß ich auf ein Nebeneinander für mich nicht zu vereinbarender Elemente. Etliche Interaktionspartner verfügten als Absolventen theologischer Schulen über Wörter, Metaphern, Geschichten und historische Referenzen, deren Inhalte sich nur für diejenigen erschlossen, die sie vor einem geteilten Bildungshintergrund verstehen konnten. Schon die Sprache meiner Bekanntschaften aus dem religiösen Umfeld orientierte sich stärker am Arabischen, kam zum Teil dem Osmanischen nahe, das in der Türkei seit 80 Jahren keine Bildungssprache mehr war und für einen »normalen« Schulabgänger wie mich eine Herausforderung darstellte. Da ich für eine deutsche Leserschaft schreiben wollte, musste ich für meine Feldnotizen eine doppelte Übersetzung – zunächst für mich zum Verstehen und dann in die deutsche Sprache – leisten. Der Anspruch, sowohl die Eigenheit und den Sprachwitz zu erhalten, als auch möglichst nah am Gesprochenen zu bleiben, um Inhalte nicht zu verfälschen, forderte eine behutsame Übersetzung des Materials für die Darstellung. Da Sprache einen wichtigen Aspekt der Hegemoniebildung ausmacht – über Sprache wird eine Weltauffassung ausgedrückt, es wird Gemeinsamkeit und Differenz hergestellt und es werden Identitäten gebildet –, war es wichtig, die Hinweise durch die Übersetzung nicht unkenntlich zu machen.

Ich habe 12 Interviews mit AKP-Mitgliedern und weitere 9 mit religiösen und oppositionellen Akteuren, darunter 4 Gruppeninterviews, sowie unzählige Gespräche geführt, an mehreren formellen und informellen Treffen der Parteijugend und Bildungsseminaren der AKP teilgenommen. Ich habe ein Forschungstagebuch geführt, Mitschriften und Gedächtnisprotokolle angelegt, bei öffentlichen Veranstaltungen Bild- und Tonaufzeichnungen gemacht, Nachrichten und Debatten in Zeitungen und im Fernsehen verfolgt und dokumentiert. Eine Grenze für den Feldzugang und die teilnehmende Beobachtung bestand darin, dass meine Identität als Forscher zumeist offen lag. An vielen Aktivitäten wie Sitzungen und Konversationsrunden konnte ich nur temporär, oft auch nur einmalig teilnehmen. Schließlich sind diese Aktivitäten, die im Privaten stattfinden, nicht darauf ausgelegt, permanente Gäste und schon gar nicht Forscher zu empfangen, die beobachten. Sofern meine Beobachtungen in nicht-öffentlichen Räumen stattfanden, habe ich die Daten anonymisiert. Eine Ausnahme bilden meine Beobachtungen in der AKP-Jugend

und im Heim einer islamischen Gemeinschaft. Dort befand ich mich erklärtermaßen als Forscher, mein Aufenthaltszweck war bekannt. Ich verzichte dennoch zu meist darauf, Namen zu nennen und genauere Orte anzugeben. Ich wandte mich den Personen ohnehin nicht aufgrund eines Interesses an ihrer Persönlichkeit, sondern mit der Frage zu, welche Rolle sie im Feld einnehmen, welche gesellschaftlichen Verhältnisse sich in ihren Interaktionen ausdrücken und verdichten.

Die Auswertung des Materials begann, wie erwähnt, zeitgleich mit der Erhebung. Angeleitet durch den hegemonietheoretischen Zugang formulierte ich auf der Grundlage der Daten eine Reihe von Thesen. Zur Vertiefung und Verdichtung der Thesen zog ich Sekundärmaterial in Form von Dokumenten und Datensätzen quantitativer Art heran, kontrastierte die Thesen mit den Befunden und Ergebnissen anderer qualitativer Untersuchungen, die sich auf den gleichen Forschungsgegenstand richteten, und setzte meine Beobachtungen im lokalen Maßstab ins Verhältnis zu Entwicklungen im nationalen Maßstab. Eine Kernthese zur Bedeutung der Religion in den gesellschaftlichen Kämpfen kristallisierte sich heraus, die mir eine neuerliche Ordnung des Materials und der Literatur ermöglichte. Mit einer empirisch zwar noch nicht gesättigten aber klar konturierten These wandte ich mich der theoretischen Reflektion zu. Aus ihr folgte eine Anpassung des theoretischen Interpretationsrahmens. Die Kernthese ließ sich mit den vorhandenen hegemonietheoretischen Begrifflichkeiten nicht vollständig erfassen, wodurch eine die Theorie modifizierende Perspektive provoziert und die Suche nach ergänzenden theoretischen Konzepten ausgelöst wurde.

Obgleich die Feldstudie die Rekonstruktionsarbeit anleitete und der Studie ihre Richtung verlieh, strukturieren die erhobenen Daten nicht die gesamte Diskussion. Indem der Schwerpunkt der Feldstudie sich auf die Konstitution einer bestimmten kulturellen Trägerschaft des politischen Projekts der AKP verlagert hat, ermöglicht sie nur eine partielle Antwort auf die Frage nach der Rolle der Religion für den Prozess der Hegemoniebildung. Insbesondere die Frage der Zustimmung, die anfänglich im Mittelpunkt des Forschungsinteresses stand, kann konzeptuell bedingt nicht mit den Daten aus der Feldstudie beantwortet werden. Um diesen zentralen Aspekt der Hegemoniebildung dennoch ausleuchten zu können, habe ich Sekundärforschung herangezogen. Durch sie wird es möglich, die Rolle der Religion und ihrer Träger umfassender im Rahmen eines Hegemonieprojekts zu diskutieren und einen Beitrag zur Frage nach der räumlichen und zeitlichen Reichweite von Hegemonietheorie zu formulieren.

2.1 Aufbau

Im Aufbau der Studie ist der skizzierte Erkenntnisprozess – die Pendelbewegung zwischen empirischer Auswertung und theoretischer Reflektion – nicht mehr ab-

gebildet. Zu erkennen ist aber noch der starke Dialog mit der Forschungsliteratur, deren Darstellung in Kapitel 3 auch deswegen ausführlicher ausgefallen ist, um Bezugsquellen, die nur in türkischer Sprache vorliegen, deutschsprachigen LeserInnen zugänglich zu machen.¹ Zur strukturierten Darstellung der Literatur entlang der Frage, wie die Rolle der Religion für das politische Projekt der Partei im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Klassen begriffen wird, wird eine Unterteilung in vier Thesen vorgenommen. Die kritische Diskussion dieser Thesen leitet in die Begründung der Eingrenzung des Forschungsgegenstands über. Die Frage nach der Rolle der Religion im politischen Projekt der AKP wird präzisiert und eingegrenzt auf die Entwicklungsgeschichte der intellektuellen Träger der islamistischen Bewegung unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlichen Reproduktion. Kapitel 4 stellt den theoretischen Zugang vor, der in Auseinandersetzung mit dem empirischen Material herangezogen und modifiziert wurde. Es wird argumentiert, dass ein hegemonietheoretischer Zugang eine integrierende Perspektive auf die Rolle der Religion für das Projekt eröffnet, es aber einer ressourcentheoretischen Erweiterung bedarf, um die Reichweite und Dauerhaftigkeit des Projekts und die Reproduktionsmechanismen der intellektuellen Trägerschaft besser erfassen zu können. Kapitel 5 stellt auf der Grundlage der kontemporären Verfasstheit des Islamismus eine Rekonstruktion seiner Entwicklungsgeschichte und Konstitutionsmerkmale mit dem Schwerpunkt auf der Reproduktion seiner Intellektuellen dar. Die Rekonstruktion wird nachvollziehen, wie die islamistische Bewegung sich zusammensetzt, wofür und wogegen sie seit Gründung der Republik streitet und welche Strecke sie zurückgelegt hat. Die kontemporäre Phase wird bestimmt als Monopolisierung der Staatsapparate durch die AKP. In dieses Kapitel fließen bereits empirische Daten aus der Feldforschung ein, die dann den Ankerpunkt für Kapitel 6 bilden, in dem der Aufbau einer religiösen Infrastruktur en détail analysiert wird. Vorgestellt werden die institutionellen Wirkungsstätten der Intellektuellen sowie die sozialen Praktiken, über die sie sich reproduzieren. Diskutiert wird in diesem Kapitel auch die eigenartige Auslegung von Laizität in der Türkei und wie sie zur Entwicklung der religiösen Privilegienstruktur beigetragen hat. In Verschränkung mit ihren Grenzen werden in diesem Kapitel ferner integrative Mechanismen der islamistischen Bewegung thematisiert, die verhindern, dass sie an ihren Rändern auseinanderläuft. In Kapitel 7 werden die Ergebnisse schließlich unter der theoretischen Perspektive zusammengefasst und abschließend diskutiert.

1 Alle Zitate in dieser Studie, die aus türkischsprachigen Quellen stammen, wurden von mir übersetzt.