

Sara-Marie Demiriz

Vom Osmanen zum Türken

Nationale und staatsbürgerliche Erziehung
durch Feier- und Gedenktage in der
Türkischen Republik 1923–1938



Sara-Marie Demiriz

Vom Osmanen zum Türken

RELIGION UND POLITIK

Herausgegeben vom
Exzellenzcluster „Religion und Politik“
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

www.religion-und-politik.de

Band 15

ERGON VERLAG

Sara-Marie Demiriz

Vom Osmanen zum Türken

Nationale und staatsbürgerliche Erziehung
durch Feier- und Gedenktage
in der Türkischen Republik
1923-1938

ERGON VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.

Zugl.: Münster, Univ., Diss., 2015 (D 6)

Umschlagabbildung: Cumhuriyet, 29.10.1936.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Exzellenzcluster „Religion und Politik“ / Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier

www.ergon-verlag.de

ISSN 2195-1306
ISBN 978-3-95650-233-0

Vorwort

Als ich im Sommer 2009 die Gelegenheit bekam, an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster meine Promotion zu beginnen, bot sich dadurch nicht nur die Chance einer wissenschaftlichen Weiterqualifikation. Ebenso sollten die Dissertation und die Arbeit im Projekt B6 des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘ der Beginn einer Reise zu den eigenen Wurzeln und in die Geschichte meiner zweiten Heimat, der Türkei, werden. So forschte ich während zahlreicher Türkeiaufenthalte nicht nur über das Nationwerden der Türkei und die Errichtung einer türkischen Identität durch ‚Gründervater‘ Atatürk, sondern fand auch ein Stück meiner eigenen Familiengeschichte wieder, die eng mit der der Republik verbunden ist. Beide Forschungen führten zum Abschluss dieser Arbeit, die ich am 19. Dezember 2015 vor Hans-Ulrich Thamer, Markus Koller und Stefan Goch an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster verteidigte. Die Arbeit wurde für den Druck überarbeitet und gekürzt.

Für diese große persönliche und wissenschaftliche Chance, vor allem aber für die enorme Unterstützung während der gesamten Bearbeitungszeit, gilt mein besonderer Dank Hans-Ulrich Thamer. Er gab mir die nötigen Freiheiten, um meine eigenen Vorstellungen umsetzen zu können, und unterstützte mich beratend, hinterfragend und fördernd, wo immer es nötig war. Dies gilt auch für Markus Koller. Ihm danke ich zudem dafür, dass er mich trotz meines Status als ‚Externe‘ betreute; mir aber niemals das Gefühl gab, selbige zu sein. Die Zusammenarbeit mit Markus Koller und dem Lehrstuhl „Geschichte des Osmanischen Reiches und der Türkei“ der Ruhr-Universität Bochum hat diese Arbeit entscheidend geprägt und bereichert. Besonderer Dank gilt auch Stefan Goch, der die Arbeit als Politikwissenschaftler stützte und mir dazu verhalf, die manchmal nötige Distanz einzunehmen. Seine Tür stand mir für einen anregenden Gedankenaustausch stets offen.

In den Jahren der Bearbeitung waren mir viele unterschiedliche Institutionen und Menschen eine große Stütze und Berater. Dies gilt im besonderen Maße für die Kollegen aus dem Exzellenzcluster, dem Historischen Seminar, dem Forschungsprojekt zur Geschichte der Universität Münster und dem SFB 496. Allen voran möchte ich meiner Kollegin Christina Schröer danken, von der ich als damals noch junge Wissenschaftlerin viel lernen durfte und auch nach unserer gemeinsamen Zeit im Projekt B6 immer wieder Unterstützung erfahren habe. Dies gilt auch für meine Kollegen Daniel Schmidt, Massimiliano Livi und Daniel Droste, die immer ein offenes Ohr für mich hatten. Sie haben mich nicht nur als Kollegen, sondern als Freunde gestützt. Besonders Daniel Schmidt hat mit seinen kritischen Fragen und scharfsinnigen Anmerkungen zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Ebenso gilt mein Dank Yvonne Nikoleizig, die mit mir Gedanken wälzte und mir zur Klarsicht verhalf. Mehmet Ayas und Benjamin Flöhr

berieten mich mit ihrer Türkei-Expertise und waren anregende Austauschpartner. Ihnen gilt mein Dank genauso wie meinen damaligen studentischen Hilfskräften Annika Hartmann und Matthias Friedmann.

Darüber hinaus danke ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der verschiedenen wissenschaftlichen Institutionen, Bibliotheken und Archiven, die mich bei meinen Recherchen unterstützt haben. Insbesondere für die gute Zusammenarbeit mit dem Republikanischen Staatsarchiv (Cumhuriyet Devlet Arşivları), der Bibliothek und Archiv der Gesellschaft für Türkische Geschichte (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi) und der Bibliothek der Großen Türkischen Nationalversammlung (TBMM Kütüphanesi) bin ich zu Dank verpflichtet. Ebenso danke ich dem Orient-Institut Istanbul für die gute und fördernde Zusammenarbeit und dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin. Besonderer Dank gilt der İnönü Stiftung (İnönü Vakfı), der Familie İnönü, meinem Dede, Hüsnü Demiriz, Lale Akalin und Suzan Sanlı Esin, die mir ihre privaten Sammlungen und Erinnerungen großzügig zur Verfügung stellten.

An dieser Stelle danke ich einer Vielzahl von Menschen, die zwar nicht strikt wissenschaftlich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, ohne die jedoch diese Arbeit niemals fertig gestellt worden wäre. So gehört mein herzlichster Dank meiner Istanbuler Mitbewohnerin Jana Ohanesyan sowie meinen ‚Ersatzeltern‘ Müge und Osman Arkan, die mich in der Türkei unterstützt und meine Arbeit mit großem Interesse verfolgt haben. Ich danke vielen Freunden, die mich begleitet haben, hier aber nicht alle angeführt werden können. Passend zum Inhalt dieser Arbeit werden sie symbolisch genannt: Cousins und Cousins, Seagull #2, Stagga Crew, Istanbul United II und Alman Lisesiler. Danke! Genauso sei hier der K3, Schwelm, meinem Hauskreis und der Tauernhof-Staff für all die Unterstützung und den Zuspruch gedankt, die ich über die Jahre für meine Arbeit erfahren durfte.

Schließlich gilt mein größter Dank meiner deutsch-türkischen Familie. Ohne meine Familie in der Türkei, die mich stets unterstützte, wären die Monate der Archivaufenthalte nicht gelungen. Meine Süper-Babaanne, Ümran Demiriz, hat mir die Türkei zur Heimat gemacht und war mir durch ihr Wesen eine starke Hilfe. Dies gilt auch für meine Großtanten Yıldız Demiriz und Yüksel Demiriz, die Familien Demiriz, Varcan und Çakmacı. Stellvertretend für Familie Belitz-Demiriz-Herhaus danke ich im besonderen Maße meinem Bruder Can-Christoph Demiriz, meiner Cousine Christina Herhaus und meinen Cousins Carl-Christian Belitz, Hans-Jörg Belitz und Eric Demiriz für ihre sehr unterschiedliche, aber nicht minder geschätzte Unterstützung – häufig von Schreibtisch zu Schreibtisch. Großer Dank gilt auch meinem Opa, Karl Belitz, der mich immer ‚verfolgt‘ hat und es sich trotz seiner 90 Jahre nicht nehmen ließ, meiner Disputation beizuwohnen. Am Ende danke ich von Herzen meinen Eltern, Hannelore Belitz-Demiriz und Alp Mete Demiriz; sie waren immer für mich da und hätten in jeglicher Hinsicht keine besseren Unterstützer, Mitdenker und Förderer sein können. Ihnen ist die Arbeit gewidmet.

Inhalt

1. Einleitung.....	13
1.1 Zielsetzung und Struktur der Arbeit	13
1.2 Historiographie und Forschungsstand	21
1.3 Theoretischer Zugriff	32
1.4 Quellen.....	42
1.5 Historischer Kontext und Periodisierung.....	46
2. Einführung in den kemalistischen Festkalender	57
2.1 Kategorisierung der säkularen und religiösen Feiertage.....	60
2.2 Übersicht aller Feiertage	65
2.3 Die Manifestation der neuen Ordnung durch eine neue Zeit	66
3. Die Errichtung des türkischen Staats- und Personenkultes: Feste und Feiern der Nation vom Jungtürken-Regime bis zum Ende der Atatürk-Ära (1909–1938)	73
3.1 Der Tag der Freiheit (10./23. Juli).....	75
3.1.1 Die Errichtung eines Feiertages als Zeichen der osmanischen Nation	76
3.1.2 Die Staatszeremonie zum Tag der Freiheit zwischen 1909 und 1935.....	82
3.1.3 Kemalistische Entleerung und Umdeutung des Tages der Freiheit	95
3.2 Der Feiertag der nationalen Souveränität (23. April).....	98
3.2.1 Die Errichtung eines Nationalfeiertages als Zeichen der türkischen Nation	99
3.2.2 Der Tag der nationalen Souveränität zwischen 1921 und 1938.....	110
3.2.3 Die Doppeldeutigkeit des 23. April: Tag der nationalen Souveränität und Kindertag	120
3.3 Der Republiktag (29. Oktober).....	124
3.3.1 Die Erhebung des 29. Oktober zum Nationalfeiertag	125

3.3.2	Der Republiktag zwischen 1924 und 1938.....	128
3.3.3	Die ‚Mehrdeutigkeit‘ des 29. Oktobers: Atatürk, die neue Republik und das Ausland.....	140
3.4	Der Tag des Sieges (30. August).....	144
3.4.1	Der Tag des Sieges zwischen 1924 und 1938	145
3.4.2	Der 30. August als Doppelfeiertag: der Tag des Türkischen Flugzeuges.....	158
3.5	Der Jugend- und Sporttag (19. Mai).....	163
3.5.1	Die Entwicklung des 19. Mai zum Jugend- und Sporttag (1916–1938).....	164
3.5.2	Der Jugend- und Sporttag als Ausdruck des Einflusses europäischer Diktaturen	177
3.6	Exkurs: Gedenktage in der jungen Republik	184
3.6.1	Der Tag der Volkshäuser (19. Februar).....	185
3.6.2	Die Feier der Gründung von Geschichts- und Sprachgesellschaft.....	193
3.6.3	Der 1. Mai, Tag der Arbeit.....	204
3.7	Zwischenfazit	207
4.	Die Etablierung des türkischen Personen- und Staatskultes: Die ‚Modi‘ der Inszenierungen zwischen 1933 und 1938	213
4.1	Planer und Ideologen des republikanischen Kultes.....	215
4.1.1	Festtagskomitees und Organisationsträger	215
4.1.2	Der Generalsekretär als Festtagsplaner	221
4.1.3	Erziehung als ‚Mission‘: die Ülkü-Gruppe	225
4.1.4	Der Republiktag als Blaupause	229
4.2	Festtagsschmuck und Dekoration.....	231
4.2.1	Ephemere Architektur, Plastiken und Grafiken	232
4.2.2	Transparente, Banner und Bilder.....	242
4.2.3	Fahnenschmuck.....	247
4.3	Musik.....	253
4.3.1	Nationalhymne	254
4.3.2	Republikanische Märsche	259

4.3.3	„Alltagsmusik“: Türkische Nationalmusik.....	263
4.3.4	Exkurs: Treueeid.....	266
4.4	Der öffentliche ‚Raum‘	271
4.4.1	Der republikanische ‚Raum‘	271
4.4.2	Republikanische Architektur und Landmarken	276
4.4.3	Exkurs: Der angepasste Gefallenenkult	282
4.5	Paraden: Prozessionen der Republik.....	285
4.5.1	Gruppenspezifische Paraden.....	286
4.5.2	Die ‚Große Parade‘ des Volkes.....	287
4.5.3	Exkurs: ‚Republikanische‘ Kleidung.....	301
4.6	Reden und sakrale Sprache.....	304
4.6.1	Errichtung von Volksrednerpulten	304
4.6.2	Sakrale Sprache.....	311
4.6.3	Atatürks 10-Jahres-Rede.....	313
4.7	Künstlerische und mediale Verbreitungsinstrumente	316
4.7.1	Gedichte	316
4.7.2	Theater.....	322
4.7.3	Radio	325
4.7.4	Ausstellungen und Museen	329
4.7.5	Zeitungen und Veröffentlichungen	334
4.8	Exkurs: Die Wirksamkeit der kemalistischen Feiertagspolitik.....	336
4.9	Zwischenfazit	347
5.	Die Konsolidierung des türkischen Staats- und Personenkultes: Der ewige Vater und die unvergängliche Republik im Tode Atatürks 1938–1953.....	355
5.1	Staatspomp als Krisenmanagement: Kemal Atatürks Trauerfeier(n) von Istanbul bis Ankara (1938).....	357
5.1.1	Kontrollierte Trauer: Planer und Planung der Trauerfeierlichkeiten	358
5.1.2	Trauerkundgebungen als Beruhigungsmaßnahme	364
5.1.3	Aufbahrung im Dolmabahçe-Palast	367
5.1.4	„Auszug“ aus Istanbul: Ehrung eines Feldherren.....	372

5.1.5	Die Zugreise durch Anatolien: Atatürk als Befreier und größter Bauer	382
5.1.6	Ankunft in Ankara: Atatürk und İnönü.....	386
5.1.7	Vom Bahnhof zur Nationalversammlung: Atatürk, der Staatspräsident.....	390
5.1.8	Vom Katafalk zum Ethnographischen Museum	397
5.1.9	Zusammenfassung.....	409
5.2	Landesweite Trauerfeiern (21.11.1938).....	411
5.2.1	Trauerfeiern in allen Volkshäusern	412
5.2.2	Trauerfeiern in den Provinzen	414
5.2.3	Reaktion auf den Tod Atatürks am Beispiel der Jugend.....	428
5.3	Atatürks zweite Beerdigung: Die Umbettung in das Anıtkabir 1953	430
5.4	Das Anıtkabir und die Monumentalisierung des Kultes	437
5.4.1	Planung und Bau des Anıtkabirs: 1938 bis 1953	437
5.4.2	Symbolik und Architektur des Anıtkabirs.....	439
5.4.3	Das Anıtkabir als Museum	452
5.5	Zwischenfazit	457
6.	Epilog: Die Abkehr vom kemalistischen Erbe – Republikanischer Totenkult von Atatürk bis Turgut Özal.....	461
6.1	Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Staatsbegräbnis für Atatürk.....	462
6.2	Das Anıtkabir als Pantheon der türkischen Republik?	466
6.3	Turgut Özal und die türkisch-islamische Synthese	470
6.4	Zwischenfazit	474
7.	Fazit	477
	Literaturverzeichnis.....	491
	Quellen	491
	Zeitgenössische Literatur.....	492
	Schriften aus edierten Quellen.....	493

Sekundärliteratur	494
Internetseiten	505
Tabellenverzeichnis	509
Abkürzungsverzeichnis	511
Abbildungsverzeichnisse.....	513
Abbildungen im Text.....	513
Farbabbildungen im Tafelteil.....	517
Farbtafeln	519

1. Einleitung

1.1 Zielsetzung und Struktur der Arbeit

Der Türkeiibesucher kommt nicht umhin, den heute noch bestehenden Personen- und Staatskult der Türkischen Republik wahrzunehmen. Denn dieser erscheint in der Türkei geradezu omnipräsent. Übergroße Türkeifahnen, die von Häusern und Plätzen wehen, unzählige Statuen und Denkmäler, die an den türkischen Unabhängigkeitskrieg und Gründervater Atatürk erinnern, sind allgegenwärtig. ‚Pilgerstätte‘, ‚Erinnerungsort‘ und ‚Klagemauer‘ der Türkischen Republik ist das Anıtkabir, das eigens für Atatürk errichtete Mausoleum. Noch immer muss beispielsweise jeder Staatspräsident vor Amtsantritt dorthin ‚pilgern‘ und damit symbolisch vor den Vater der Türken, Atatürk, treten; sich Legitimation verschaffen. Das Anıtkabir ist Zeichen für die kultische Verehrung Atatürks und der Republik und stärkster Ausdruck des als sakral wahrgenommenen Staats- und Personenkultes der Türkei. Ein derart sakral anmutender Bau für Atatürk, den größten Vertreter des Laizismus in der Türkei, erscheint geradezu paradox. Das Anıtkabir wirft die Frage nach Bedeutung und Funktion des in ihm symbolisierten türkischen Staats- und Personenkultes auf, die im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht.

Die Türkische Republik wurde am 29. Oktober 1923 als Nachfolgerin des Osmanischen Reiches gegründet, das nach dem Ersten Weltkrieg und dem Unabhängigkeitskrieg zusammengebrochen war. Die kemalistische Revolution markierte daher „[...] zuvorderst einen radikalen Wandel der politischen Organisation, der über die Beseitigung oder zumindest die grundlegende Reformierung der bisherigen Herrschaftsordnung in neuen politischen Spielregeln, Symbolen sowie Legitimationsgrundlagen“¹ mündete. In diesem Sinne stellten die kemalistischen Reformen den Versuch dar, den Islam aus dem gesellschaftlichen und vor allem aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen und die Religion als Ordnungssystem abzusetzen. „Legitimation sollte in der neuen Republik nicht mehr auf dynastischem Erbe oder Religion, sondern vielmehr auf dem Türkischen Nationalismus begründet sein.“² Ein Wahlplakat der Regierung, wahrscheinlich kurz nach der Schriftreform eingesetzt, macht dies deutlich. Auf der linken Seite zeigt es das rückständige Familienleben, Feldarbeit, Erziehung zur Zeit der osmanischen Herrschaft. Auf der rechten Seite wird dem das moderne Familienleben, Feldarbeit, Erziehung in der Republik gegenübergestellt. Dabei wird das ‚Gute‘, nämlich die Republik, immer mit dem ‚Fortschritt‘ Europas und dem Wegfall der

¹ Fundamentalismus als Politische Religion? Zur Bestimmung des Verhältnisses von Politik, Religion und Gewalt in der Spätmoderne im Anschluss an Eric Voegelin, München, Eric-Voegelin-Archiv, 2007 (Occasional Papers; LVIII), S. 28.

² Seufert, Günter / Weyland, Petra, National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning: A Comparison of the Symbolic Dimensions of the Funeral Services for Atatürk and Özal, in: New Perspectives on Turkey, 1994 (11), S. 71–98, hier: 72.

religiösen Kontrolle über Gesetze, Bildung und Familie in Zusammenhang gebracht. Die Trennung von Sultanat und Kalifat, auf die kurze Zeit später sogar die Abschaffung des Kalifats und die Verbannung der Familie ‚Osman‘ folgte, bis hin zum Verbot der religiösen Kleidung im öffentlichen, aber auch teilweise im privaten Bereich, waren nur der Anfang einer Reihe von Reformen.

So wurden religiöse Orden und Schulen geschlossen, die Scharia als Gesetzesgrundlage abgeschafft und Erziehung, Bildung und Recht in die Hände des Staates gelegt. Neue Maßeinheiten orientierten sich sogar an denen des ‚christlichen Abendlandes‘ (Einführung des Gregorianischen Kalenders und des Sonntags als gesetzlicher Ruhetag). Als endgültige Absage an das alte Reich und den Islam, als Höhepunkt der Säkularisierung, wurde die lateinische Schrift eingeführt und das Arabische in Wort und Schrift verboten. Der Ruf des Muezzins durfte nicht mehr auf Arabisch, nur noch auf Türkisch erfolgen. Mit dieser Reihe von Reformen wurde nicht nur der Einfluss der Religion auf das Alltagsleben der Bürger mehr und mehr entzogen, sondern es fand auch nach und nach eine Entwurzelung der alten Traditionen und Werte statt. Die Religion, vielmehr der Islam, als ‚Kitt‘ der Gesellschaft wurde, zumindest offiziell, zurückgedrängt.

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und dem Bruch mit den alten Ordnungssystemen der Dynastie und des Islams musste der türkische Staat eine neue Ordnung errichten und dafür auch nach neuen Legitimationsstrategien suchen. Wahlen konnten im Einparteiensstaat diese Legitimation nicht errichten. Daraus ergibt sich die Frage, mit welchen Mitteln und Instrumenten Legitimation in der neuen Republik abseits der Religion hergestellt, mit welchen Integrationsmechanismen ihre neue Ordnung gestiftet und die Homogenisierung der Gesellschaft vorangetrieben werden sollte. Bozdoğan hat für die junge Türkische Republik die Integrationskraft der Architektur aufgezeigt und dargelegt, dass sich ein neuer nationaler Stil entwickelte, der die neue Ordnung der Türkei optisch postulierte und Zeuge des Wandels sein sollte.³ Aydın sieht die Volkshäuser als Instrument zur Verwirklichung und Implementierung der kemalistischen Ideologie und als Ersatz für die Religion an und demonstriert, welche Rolle die Volkshäuser bei der Erziehung des Volkes spielten.⁴ Hale Yılmaz’ Arbeit offenbarte, wie Sprache und Kleidung ebenfalls eingesetzt wurden, um die Menschen an die neue Ordnung zu gewöhnen und daran zu binden.⁵ Die vorliegende Arbeit möchte ausgehend von der Annahme, dass auch der moderne Staat als ein abstraktes Gebilde nicht ohne Symbolisierungen und Visualisierungen auskommt und diese ebenso Formen einer (quasi-)religiösen Letztbegründung annehmen

³ Bozdoğan, Sibel, *Modernism and Nation Building, Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle and London 2001.

⁴ Aydın, Ertan, *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933–1936*, unpublished PhD Dissertation, Ankara 2003.

⁵ Yılmaz, Hale, *Becoming Turkish, Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923–1945*, New York 2013.

können, zeigen, dass insbesondere die staatlichen Inszenierungen an den Feiertagen zur Schaffung des türkischen Staatskultes und des Personenkultes um Atatürk und zur Sakralisierung von Politik beitrugen.⁶ Denn nur durch die rituelle Handlung am Feiertag konnte, anders als beim bloßen Schul- oder Volkshausunterricht, Sakralität und Gemeinschaft gestiftet, Ordnung symbolisiert und an dieser partizipiert werden.⁷ Der bereits angesprochene Personen- und Staatskult wird dabei als ein wesentliches Mittel der Herrschaftspraxis betrachtet, um die alte Ordnung gegen eine neue auszutauschen.

Die Nationalfeiertage werden als solche rituellen Taten verstanden und als politische Rituale betrachtet. In ihnen drückte sich der türkische Personen- und Staatskult aus; sie sind Teil der symbolischen Kommunikation des Staates, mit denen eine breite ‚Masse‘ von Bürgerinnen und Bürgern erreicht werden sollte. Damit fokussiert die Arbeit vor allem die staatliche Feiertagspolitik als Teil der kemalistischen Herrschaftspraxis und die darin enthaltene Symbolpolitik. Öffentliche Feiern und Zeremonien, die als Akte mit hoher Sinnstiftung und Spiegel der politischen Kultur gelten, vor allem die republikanischen Nationalfeier- und Gedenktage, Eröffnungsfeiern, aber auch die republikanischen Totenfeiern, sind Untersuchungsgegenstand. Durch die Analyse dieser, für den Staat wichtigen Tage, sollen vier zentrale Thesen überprüft werden:

Erstens wird erforscht, wie die Lücke, die durch die Absetzung der alten Ordnung entstand, durch den neuen türkischen Nationalismus gefüllt und die Gesellschaft zusammengehalten werden konnte. Gefragt wird danach, wie genau der türkische Nationalismus zum Ersatz der alten Ordnungsmacht, des Islams, werden konnte? Wie sah dieser Ersatz für die Religion aus und wie wurde er dem Volk als neue gesellschaftlich-verbindliche Grundlage des Zusammenlebens ‚angeboten‘. Wie schufen die Kemalisten eine homogene und kohärente Gesellschaft? Wie versuchte die kemalistische Herrscherelite, die vormals osmanischen Untertanen, die sich selbst häufig als Muslime wahrnahmen, zu republikanischen Bürgerinnen und Bürgern zu erziehen?

Zweitens wird argumentiert, dass parallel zur festgestellten Nationalisierung der Religion auch eine ‚Sakralisierung der Nation‘ politisch forciert wurde. Es wird

⁶ Diesen Überlegungen liegen die Ideen Rousseaus zugrunde, der in seinem Gesellschaftsvertrag (*contrat social*) als Erster den Begriff einer ‚Zivilreligion‘ zu fassen versuchte. Damit versuchte Rousseau die ordnende und legitimierende Funktion der ‚Religion‘ für den Staat näher zu betrachten. Ebenso beziehen sich diese Erkenntnisse auf die Thesen Durkheims, in denen er die soziale Funktion der Religion, die Integration von Gesellschaft, betont. Beide bedienen sich eines weiten ‚Religionsbegriffes‘, der sich nicht nur auf die klassische Religion mit Transzendenzbezug, sondern auch auf die ‚Innerweltlichkeit‘ bezieht. Gegenstand der Verehrung kann nicht nur ein Gott, sondern auch die Nation oder die nationale Gemeinschaft sein.

⁷ Vgl.: Seiwert, Hubert, *Sakrales im Säkularen? Elemente politischer Religion im Nationalismus*, in: Erkens, Franz-Reiner (Hrsg.), *Sakralität von Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, Berlin 2002, S. 245–265.

davon ausgegangen, dass die kemalistische Führung zur Errichtung dieses ‚Ersatzes‘ für die Religion Sakralisierungsstrategien im Sinne einer sakralisierten Politik anwandte; eine Entwicklung, die in einem Nationalstaatsbildungsprozess wie dem der jungen Republik symptomatisch scheint. Wie diese Sakralisierungsstrategien aussahen, um die Nation und andere Elemente des türkischen Nationalismus zu erhöhen, steht im Interesse der Fragestellung. Wie durch andere Forschungen zur Nationalisierung bereits ersichtlich, geht der Prozess der ‚Sakralisierung der Nation‘ vermehrt mit einer gleichzeitigen ‚Nationalisierung des Sakralen‘, der Religion, einher. Wo immer an den Feiertagen dieser Parallelprozess erkannt werden kann, wird er dargelegt – untersuchungsleitend ist diese Perspektive jedoch nicht. Im Fokus stehen die ‚Sakralisierung der Nation‘ und die Frage, wie diese durch die Nationalfeiertage erzeugt und auf welche Elemente sie (erfolgreich) übertragen werden konnte.

Drittens wird die Wesensart dieses als sakral wahrgenommenen Nationalismus untersucht. Denn gerade für die Gründungsjahre der Türkischen Republik scheint keine Einigung darin zu bestehen, welche Werte und Normen dieser in sich trug und verbreitete. Bisher wurden seine Wesenszüge vornehmlich aus der Literatur, den Postulaten der Republikanischen Volkspartei oder Aussprüchen Atatürks abgeleitet. Doch erst durch die im Ritual präsentierten Zeichen und Symbole, also die an den Nationalfeiertagen inszenierten Zeremonien, die in ihnen veranschaulichten Werte und Normen, lassen sich Rückschlüsse auf den politischen Zustand ziehen. Sie sollen bei einer Bewertung des türkischen Nationalismus helfen.

Viertens leistet die Arbeit einen Beitrag zur Nationalismusforschung im Spannungsfeld von Diktatur und Demokratie im 20. Jahrhundert. Um die junge Republik in diesem Spannungsfeld zu verorten, aber auch, um erneut das Wesen des türkischen Staatskultes und die damit verbundenen Ziele stärker herausarbeiten zu können, wird eine vergleichende Perspektive eingenommen. Es wurden zwei unterschiedliche Bezugsrahmen gesetzt: ein diachroner zur jungen Französischen Republik und ein synchroner zu den autoritären Regimen der Zwischenkriegszeit, womit vornehmlich die Sowjetunion, Italien und ab 1933 Deutschland gemeint sind. Der Vergleich, dies soll hier betont werden, bezieht sich auf die Feiertagspolitik, die Symbolsprache und die symbolische Kommunikation der ansonsten höchst unterschiedlichen Vergleichsrahmen.⁸

Zeitlich fokussiert die Untersuchung die Phase der ‚Atatürkherrschaft‘ (1923–1938), da hier die Grundlagen des türkischen Staatskultes und der politischen Kultur gelegt wurden. Auch wurde dieser Zeitraum gesetzt, weil feststeht, dass „die

⁸ Es ist kein Vergleich der Ideologien, sondern lediglich ein Vergleich bezogen auf die Ausdrucksformen, die diese Regime wählten, um ‚Politik zu machen‘, die eben unterschiedlichen ideologischen Postulate zu visualisieren, die Bürgerinnen und Bürger im Sinne ihrer Vorstellungen zu erziehen, ihre Ordnung zu stiften bzw. durchzusetzen und zu nutzen, um über vorherrschende Missstände innerhalb des eigenen ‚Systems‘ hinwegzutäuschen.

moderne Türkei buchstäblich die Schöpfung Atatürks⁹ war. Ohne Atatürk kann die Türkei nicht erklärt werden – er war der Motor hinter den tiefgreifenden Reformen der 1920er- und 1930er-Jahre und vertrat den strikten Laizismus der Türkei.¹⁰ Dass er seinen eigenen Kult mitformte, wird angenommen und soll in dieser Arbeit aufgezeigt werden. Der gesetzte Zeitrahmen wird durch einen zeitlichen Prolog und Epilog erweitert. So wird zum einen in die vorrepublikanische Zeit geschaut: Zur Untersuchung der Entstehung wird die jungtürkische Herrschaft zwischen den Jahren 1909 und 1918, aber auch die Zeit des Unabhängigkeitskrieges zwischen 1919 und 1922 betrachtet. Zum anderen wird der Untersuchungszeitraum in Bezug auf die Ereignisse um Atatürks Tod in die jüngere Geschichte verlängert – denn die Ereignisse um Atatürks Tod hatten Auswirkungen bis in die nahe Gegenwart. So wurde Atatürk erst 1953 in das fertiggestellte Anıtkabir umgebettet. Seine Beerdigungszeremonie prägte die Trauerzeremonien der türkischen Staatspräsidenten bis hin zur Beisetzung Turgut Özals im Jahr 1993.

Zusammengefasst soll durch die Analyse der kemalistischen Feiertags- und Symbolpolitik als Teil der Herrschaftspraxis gezeigt werden, wie die kemalistische Führungsriege durch die bewusste ‚Erschaffung‘ und Förderung des sakral anmutenden Staats- und Personenkultes, der sich in den Zeremonien der nationalen Feier- und Gedenktage manifestierte, versuchte, die Bürgerinnen und Bürger an den neuen Staat und seinen ‚Führer‘ Atatürk zu binden, einen Ersatz für die Religion anzubieten und auf dieser Grundlage neue Legitimation für ihre frühe Herrschaft zu stiften. Sie beleuchtet, was es aus Sicht der ‚Erfinder‘ dieses Nationalismus bedeutete, nicht mehr osmanischer Untertan, sondern türkische Staatsbürgerin und -bürger zu sein, wie die Herrscherelite um Atatürk die Bevölkerung ‚vom Osmanen zum Türken‘ zu erziehen gedachten. Dabei wird gezeigt, welche ‚Rechte und Pflichten‘ mit der türkischen Staatsbürgerschaft einhergingen, welche ‚Glaubenslehren‘ Bürgerinnen und Bürger annehmen sollten, um Teil der Gemeinschaft zu sein. Damit einher geht die Frage, inwiefern die Kemalisten auf Sakralisierungsstrategien, eine ‚sakralisierte Politik‘ – im Sinne einer kulturellen Praxis, die sich vor allem in Symbolen, Ritualen und Sprache ausdrückt – zurückgriffen und diese darauf ausrichteten, eine neue türkische Identität anstelle der osmanischen zu setzen. Dass der türkische Nationalismus dabei Gegenstand dieser Sakra-

⁹ Shaw, G. Howland, an den Secretary of State in: Bali, Rifat N., *US Diplomatic Documents on Turkey IV, Atatürk as Viewed Through the Reports of American Diplomats*, Istanbul 2007, S. 139–154, hier: 139.

¹⁰ Wie sich Islam und Kemalismus gegenüberstanden bzw. wie versucht wurde den Islam mit der kemalistischen Ideologie zu verbinden und theologische Begründungen für diese zu schaffen, zeigt Benjamin Flöhr. Tiefgehend recherchiert und analytisch scharf dargestellt, wirft er neues Licht auf das Verhältnis von Islam und Kemalismus in der jungen Türkischen Republik. Seine Arbeit fördert die Erkenntnisse darüber, wie die Kemalisten einen nationalen, türkischen Islam konzipierten und formen wollten. Vgl.: Flöhr, Benjamin, *Ein traditionalistischer Korandeauteur im Dienste des Kemalismus*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942), Berlin 2015.

lisierung wurde, ist zu vermuten. Letztlich zielt die Arbeit nach der Analyse darauf ab, das Wesen dieses als ‚türkisch‘ bezeichneten Nationalismus offenzulegen.

Struktur der Arbeit

Die Arbeit ist im Wesentlichen in drei große Hauptkapitel eingeteilt, die dabei helfen sollen, die unterschiedlichen Aspekte der oben formulierten Ziele zu erarbeiten. Die Kapitel sind nicht nach den theoretischen Überlegungen, sondern nach dem Analysegegenstand, den Nationalfeier- und Gedenktagen, geordnet. Die Kapitelaufteilung folgt im Groben einer Chronologie. Nach einer Übersicht über den Festtagskalender (Kapitel 2) beginnt der Hauptteil der Arbeit mit dem dritten Kapitel, das als erstes Hauptkapitel mit der Erarbeitung des kemalistischen Festkalenders und der historischen Entwicklung der Feiertage von 1909 bis 1938 beginnt. Genese und Veränderung der Feiertage stehen hier im Mittelpunkt des Interesses. Das vierte Kapitel fokussiert den Zeitraum von 1933 bis 1938, ist aber selbst nicht mehr der Chronologie unterworfen, sondern nach Strukturmerkmalen der Feiertage geordnet. Das fünfte und sechste Kapitel sind strukturell eng miteinander verknüpft. Während im fünften Kapitel die Konsolidierung und Bewahrung des Personen- und Staatskultes anhand von Atatürks Beerdigungszeremonien von 1938 sowie seiner Umbettung im Jahre 1953 demonstriert werden, zeigt das sechste Kapitel beispielhaft das Aufbrechen des Kultes. Nach jedem der drei Hauptkapitel wird ein Zwischenfazit gezogen. Die Ergebnisse aller Zwischenfazits fließen in das Gesamtfazit, Kapitel 7, ein.

Das folgende zweite Kapitel befasst sich mit dem kemalistischen Festkalender. Hier werden die unterschiedlichen Feier-, Gedenk-, aber auch die Trauertage der Republik in ihrer Gesamtheit wahrgenommen und kategorisiert. Dies ist allein aufgrund der Fülle an Feier- und Gedenktagen nötig. Die Kategorisierung bietet eine erste Orientierung. Die Feiertage sind hier erstmals in ihrer Breite erfasst und systematisch geordnet; Feierdatum und -anlass sowie die gesetzliche Grundlage wurden in einer Tabelle zusammengefasst. Dies soll es Anschlussforschungen ermöglichen, schnellen Zugriff auf die Masse an Feier- und Gedenktagen zu erhalten. Darüber hinaus bestimmten die hier gemachten Unterscheidungen auch, welche Feiertage Gegenstand der Hauptanalyse sein sollten: der erste Nationalfeiertag des Osmanischen Reiches, die vier Nationalfeiertage der Republik, ausgewählte Gedenktage und Atatürks Todestag.

Nach diesem Auftakt widmet sich die Analyse in Kapitel 3 den im Mittelpunkt stehenden vier Nationalfeiertagen sowie dem Tag der Freiheit als erstem Nationalfeiertag des Reiches in einer historischen Perspektive. Das Kapitel ist chronologisch geordnet und fragt nach der Entwicklung der Feiertagskultur vom jungtürkischen Reich bis in die frühe Türkische Republik (1909–1938). Es dient der Vorbereitung auf Kapitel 4 und soll zunächst Verständnis für die jeweilige Spezialisierung, die Bedeutung und den Ursprung der einzelnen Feier- und Gedenktage

schaffen. Die Feiertage werden hier getrennt voneinander betrachtet und ‚ideologisch‘ in der ‚kemalistischen‘ Lehre verortet. Die Analyse der hier untersuchten Feier- und Gedenktage folgt dabei – sofern es die Quellenlage erlaubt – immer dem gleichen Schema und der gleichen Fragestellung: Zunächst wird nach der Errichtung des Feiertages und seiner gesetzlichen Implementierung, dann nach seiner Entwicklung gefragt. Der Feiertag wird hier als geschlossenes Gesamtprogramm wahrgenommen, Veränderungen, aber auch Wiederholungen, die schließlich zu einer Ritualisierung führten, werden sichtbar gemacht. Ferner macht die Chronologie es möglich, die Entwicklung des Feiertages im Sinne einer Professionalisierung der symbolischen Kommunikation zu betrachten. Es kann gezeigt werden, dass sich die Zeremonien an den Nationalfeiertagen sowohl gestalterisch als auch inhaltlich, vor allem in den 1920er-Jahren, noch wandelten. Erst mit Beginn der 1930er-Jahre festigten sich die Rituale und damit auch ihre Botschaften. Dies galt für alle Feiertage, die wie die Analyse erbringen wird, strukturell dem gleichen Ablauf folgten. Das Feiertagsrahmenprogramm war für alle Feiertage ähnlich.

Die entwicklungsgeschichtliche Perspektive soll außerdem helfen, innerhalb der Feiertagspolitik die oben angesprochene Nationalisierung der Religion bei gleichzeitiger Sakralisierung der Politik aufzudecken. Dies vor allem mit Blick auf den Tag der Freiheit (Kapitel 3.1) als ersten nationalen Feiertag des Osmanischen Reiches und Vorläufer der kemalistischen Feiertage, den Tag der nationalen Souveränität und den Tag der Republik. Alle drei Feiertage galten für eine bestimmte Zeitspanne jeweils als höchster Feiertag und lösten sich der Reihe nach in dieser Bedeutung ab. Wie mit diesem Wandel auch eine Veränderung des Verhältnisses von Religion und Politik einherging und wie sich die Verfasstheit der Nation vom Osmanischen Reich zur Republik änderte, kann an den Parlamentsdebatten zur Einführung dieser Feiertage, aber auch anhand der Umsetzung der Feiertage selbst ausgemacht werden.

Nachdem die Feiertage in einem Zusammenhang dargestellt und ihre Entstehung im Kontext der Entwicklung der jungen Republik erläutert wurden, wird der Blick in Kapitel 4 weg von den einzelnen Feiertagen hin zur allgemeinen Struktur der Feiertagspraxis gelenkt. Zeitlich fokussiert dieses Kapitel die Jahre zwischen 1933 und 1938, die als Phase der Radikalisierung und Professionalisierung identifiziert wird. Nicht mehr steht der einzelne Feiertag im Mittelpunkt, sondern die Modi der Inszenierung. Die Struktur steht in diesem Kapitel vor der Chronologie, die dazu beitragen soll, allgemeine Aussagen über die ‚Technik‘ aller Feiertage treffen zu können.¹¹ Denn Rahmenbedingungen, grundsätzliche Zielsetzung und Umsetzung der Feiern und Symbolsprache waren für alle Feiertage ähnlich. So wird hier die Musik am Feiertag genauso wie die prozessionsar-

¹¹ Die strukturelle Analyse soll auf der einen Seite dabei helfen, Doppelungen zu umgehen. Auf der anderen Seite lassen sich punktuelle Redundanzen nicht vermeiden, die der analytischen Perspektive geschuldet sind.

tigen Paraden oder der Festtagsschmuck als Teil der Inszenierung, Wertevermittler, Ordnungsstifter, Gemeinschaftsstifter und Erzieher betrachtet. Auch werden hier die Festtagsplaner und ihre konzeptionellen Überlegungen, die mit den Nationalfeiertagen verfolgten Ziele offen gelegt.

Die Zeremonien an den Feiertagen werden in Zentrum und Peripherie betrachtet. Als Zentrum werden die großen Städte und Metropolen verstanden, die Peripherie bezieht sich auf Dörfer oder kleinere Städte. Nicht die räumliche Distanz zu Ankara macht ein Dorf oder eine Kleinstadt in der hier zugrunde gelegten Definition zur Peripherie, sondern die stärker von Tradition und Religion bestimmte Gesellschaft dieser Orte. Denn das Zentrum ist der Peripherie im Nationalisierungsprozess meistens voraus. Allerdings kann belegt werden, dass die kemalistische Führungsriege sich besonders um ‚das Dorf‘ bemühte und sich der Herausforderung, auch die dörfischen Gesellschaften zu erfassen, bewusst war.

Im Exkurs soll zum Abschluss dieses Kapitels nach der Wirkung der Feiertage gefragt werden. Obwohl diese Bewertung häufig aufgrund eines Quellenproblems schwierig ist, kann dabei nachgewiesen werden, dass vor allem die ‚Kinder der Republik‘, die junge Generation und die Generation von Lehrern, von der kemalistischen Festtagspolitik beeinflusst wurden und in die neue Ordnung integriert werden konnten. Ebenso wird an dieser Stelle nach möglichen ‚Gegeninszenierungen‘ oder Umdeutungen der Feiertage durch oppositionelle Gruppen gefragt. Da im Interesse der hier gemachten Analyse die Schaffung der türkischen Identität durch die Herrscherelite steht, wurde nach Gegenentwürfen zwar gefragt, sie standen aber nicht im Fokus. Dies muss anderen Forschungen überlassen werden.¹²

Das fünfte Kapitel untersucht die Trauerfeiern und die Beerdigungszeremonie für Atatürk, das hier im Sinne eines Trauerrituals gedeutet wird. Gerade durch das Trauerritual, dem eine grundsätzliche Heiligkeit und Bedeutsamkeit zugesprochen werden kann, zeigte sich eine Steigerung der Erhöhung Atatürks. Es soll gezeigt werden, dass der zu seinen Lebzeiten etablierte Personenkult durch das Trauerritual nicht nur weitergeführt wurde, sondern auch eine Veränderung dahin gehend erfuhr, dass es die Überführung des Kultes von der ‚Mit Atatürk‘- in die ‚Ohne Atatürk‘-Zeit ermöglichte. Wie dieser Übergang durch das Ritual vollzogen wurde, soll daher in einem ersten Teil dieses Kapitels bearbeitet werden. Die Trauerfeiern sollten sicherstellen, dass auch nach Atatürks Tod weiter Legitimation auf seine Person errichtet werden konnte. Für İsmet İnönü, so kann

¹² Zudem wirkten, wie Hale Yılmaz exemplarisch zeigt, die Feiertage weitgehend integrierend und riefen im Verhältnis zu Sprach- und Schriftreform wenig Protest hervor. Ein solch ablehnendes Verhalten konnte in den hier untersuchten, meist staatlich-überlieferten, Quellen nicht gefunden werden. Sowohl für die Ablehnung der Inszenierungen im Sinne von Resistenz und ‚Eigensinn‘, als auch für das totale Abprallen der Integrationsversuche des Staates am traditionellen Verhalten der Bevölkerung konnten keine Belege gefunden werden. Dadurch, dass die Perspektive des Staates und die von ihm gemachte Erziehungsleistung im Mittelpunkt stehen, enthält das analysierte Quellenmaterial jedoch wenig Hinweise auf dieses Verhalten.

gezeigt werden, verschafften die Trauerfeiern die erste Möglichkeit, einen Kult um seine Person zu stiften. Darüber hinaus zielt das Kapitel darauf ab zu zeigen, dass die Strukturelemente des Kultes sowie die Werte und Normen des türkischen Nationalismus sich so weit gefestigt hatten, dass selbst für die Trauerfeiern die gleiche symbolische Kommunikation gewählt wurde wie für die Feiertage. Zum Abschluss dieses Kapitels wird Atatürks letzte Ruhestätte, das eingangs erwähnte Anıtkabir, betrachtet. Dieses wird durch die Analyse von Architektur, Symbolik und Nutzung als Ort der Erziehung, Erinnerung und Verpflichtung interpretiert. Gemeinsam, so kann gezeigt werden, verhalten die Trauerfeiern und das Anıtkabir dabei, den durch die Feiertage etablierten Personen- und Staatskult zu konsolidieren und zu bewahren.

Das sechste Kapitel, das als Epilog verfasst wurde, verlässt den gesetzten Untersuchungszeitraum und widmet sich der Entwicklung eines republikanischen Trauerrituals, das sich aus Atatürks Trauerfeier ableiten lässt. Dafür werden die Staatsbegräbnisse von Atatürk bis Evren miteinander verglichen. So sollen Parallelen, Hinzufügungen, Auslassungen oder gar völlige Neukonzeptionen aufgezeigt werden. Die Trauerfeiern für Özal werden als Bruch mit dem kemalistischen Trauerritual verstanden und belegen, dass in den 1990er-Jahren ein Kampf um den symbolischen Raum der Republik stattgefunden hat. Der Bruch wird als eine immer stärker werdende Abkehr vom kemalistischen Erbe – zumindest durch die staatlichen Akteure – interpretiert, auch wenn dies nur an diesem Einzelbeispiel verdeutlicht wird.

1.2 Historiografie und Forschungsstand

Ideologisierte Geschichtsbilder und neue Geschichtsdeutung zwischen Kontinuität und Bruch

Türkeiforschung bedeutet zunächst die ideologische ‚Zähmung‘ einer Unmenge an (türkischen) Publikationen – besonders wenn man sich mit der Republik im Aufbauprozess und der Zeit des Einparteiensystems beschäftigt. Denn die türkische Republikgeschichte unterlag in den Gründungsjahren, spätestens mit der Errichtung der Gesellschaft für Türkische Geschichte (GTG, *Türk Tarih Kurumu*) 1931, der Kontrolle des Staates. Die Geschichte der Türkei, also ihre Aufarbeitung und die kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, ist selbst Teil dieser Geschichte und damit hoch deutungsbedürftig.¹³ So erzeugte die kema-

¹³ Während das Einparteiensystem 1950 aufgelöst wurde und durch das Mehrparteiensystem auch mehr Pluralität in das Land drang, blieben viele der öffentlichen Institutionen und Einrichtungen im Alten verhaftet und übernahmen Strukturen und Gedankengebäude aus der kemalistischen Alleinherrschaft. Dies gilt auch für die Forschung über die eigene türkische Republikgeschichte. Sie unterlag lange Zeit selbst der Geschichtsdeutung der kemalistischen Führung und passte sich ihren Vorgaben an. Die in den 1930er- und 1940er-Jahren produzierten Bilder, Mythen, aber auch Wahrheiten, waren die ‚geplante Geschichte

listische Historiografie in der frühen Republikzeit (teils bis heute) das Bild der Entstehung einer modernen Republik als Werk des Gründervaters Atatürk, die nach kemalistischer Geschichtslehre in völliger Unabhängigkeit der 500-jährigen osmanischen Herrschaft entstand. Fortschritt, Zivilisation, die nationale Gemeinschaft und eine säkularisierte Ordnung wurden zu Visionen der kemalistischen Elite ernannt, die allenfalls mit der Jungtürken-Revolution von 1908 in Zusammenhang gebracht wurden.¹⁴ Als prozesshafte Entwicklung, deren Ursprung im Osmanischen Reich liegt und hin zur Gründung der Türkischen Republik führte, hingegen wurde der türkische Nationalisierungsprozess lange Zeit nicht interpretiert. Die Republik war das Werk Atatürks und seiner Mitstreiter, die sich selbst klar vom osmanischen Erbe abzugrenzen versuchten. Auch die vielen Atatürk-Biografien und Abhandlungen über den Staatsgründer – die ersten wurden schon zu seinen Lebzeiten verfasst – verweisen auf eine Deutung der Republikgeschichte, die das ‚schlechte‘ Reich der Osmanen von der ‚guten‘ Republik Atatürks trennte und stets Atatürk zum ‚Schöpfer‘ der Türkei stilisierte.¹⁵ Auch ausländische Betrachtungen interpretierten die Errichtung der Republik bereits früh als Beispiel für den Triumph von Vernunft und Verstand über Religion und Tradition

der Republik‘, so wie sie vom kemalistischen Regime erinnert werden wollte. Der Einfluss der Gesellschaft für Türkische Geschichte (GTG, *Türk Tarih Kurumu*), die die türkische Geschichtsschreibung mitbestimmte, der Atatürk-Paragraf und eine ‚Geschichtskontrolle‘, die ihren Ursprung in den Anfängen der Republik hatte, sind für die ‚verschwommene‘ geschichtliche Forschung maßgeblich verantwortlich.

¹⁴ Vgl.: Hanioglu, Şükrü, *Turkism and the Young Turks, 1889–1908*, in: Kieser, Hans-Lukas (Hrsg.), *Turkey beyond Nationalism. Towards Post-Nationalist Identities*, London und New York 2006, S. 3–19, hier: 3. Hanioglu macht deutlich, dass gerade die türkische Historiografie der 1920er- und 1930er-Jahre den heutigen Blick auf die damalige Zeit und die Entstehung der nationalen Bewegungen auch heute noch bestimmen. Nicht nur sei bewusst der Bruch zwischen Osmanischem Reich und Türkischer Republik durch die Aussparung der hamitischen Periode konstruiert, sondern auch der Blick nur in die Herrscherstruktur gerichtet worden. Dass 1909 bzw. 1919 als Zeitraum der nationalen Bewegungen angesehen wurde, rühre letztlich von der Annahme, dass Nationalismus als spontane Ideologie und politisches Phänomen, nicht aber als proto-nationalistische Bewegung und Ideologie betrachtet wurde. Jegliche nationalistisch-oppositionelle Bewegung vor der Revolution 1909 sei daher gar nicht untersucht worden. Auch sei versucht worden, eine strikte Trennung von osmanischem und türkischem Nationalismus vorzunehmen bzw. Osmanismus erst gar nicht als ein nationalistisches Konzept einzubeziehen. Klar sei jedoch, dass der türkische Nationalismus nicht in Gegensatz und Unabhängigkeit zur osmanischen Form stehe, sondern vielmehr als dessen Weiterentwicklung betrachtet werden müsse. Schließlich passte das Osmanische Reich nicht in die von den Kemalisten erarbeitete Geschichtstheorie, die eine Verbindung zu den Hethitern und ersten Turkvölkern vorsah und das Osmanische Reich als ‚fremd‘ bestimmt erachtete.

¹⁵ Die folgenden Bücher stellen nur eine Auswahl der zahlreichen Atatürk-Biografien dar: Armstrong, Harald C., *Grey Wolf Mustafa Kemal. An Intimate Study of a Dictator*, London 1933, Atay, Falih Rifki, *The Atatürk I knew*, Istanbul 1981, Sonyels, Salahi R., *Atatürk. The Founder of Modern Turkey*, Ankara 1989, Aydemir, Şevket Süreyya, *Tek Adam Mustafa Kemal*, Istanbul 1966, Cebesoy, Lord Kingross, *Rebirth of the Nation*, London 1965 und Ali Fuat, *Sınıf Arkadaşım Atatürk. Okul ve Genç Subaylık Hatıraları*, İstanbul 1967.

on nach westlichem Vorbild. Modernisierungs- und Säkularisierungsthesen konnten an der türkischen Erfolgsgeschichte scheinbar mühelos durchexerziert werden, wie ein Großteil der Arbeiten zeigt, die in den 1960er-Jahren erschienen. So entstand eine Masse an Literatur, die eine „teleologische Vision des Aufwärtsmarsches vom Islamischen Imperium zur Säkularen Republik“¹⁶ nachzeichnete.

Die innertürkische Entwicklung ab den 1970er-Jahren verdeutlichte die Lücken dieses Forschungsansatzes. Noch bevor von einer Re-Islamisierung gesprochen wurde, konnte zumindest festgestellt werden, dass der türkische Laizismus nicht unantastbar und das Verhältnis zwischen Religion und Politik in der Türkei komplexer war, als zunächst durch die Forschung offengelegt wurde. Trotzdem blieben Ansätze, die eine Modernisierungsthese vertraten, bestehen, wurden jedoch durch solche ergänzt, die einer Islamisierungsthese nachgingen. Damit blieben letztlich alte Interpretationsmuster bestehen, und der ewige Dualismus zwischen Religion und Säkularisierung, der sich innerhalb der Türkei weiter gegenübersteht, spiegelte sich in der Forschung über die Republik selbst wider. Eine ‚wertfreie‘ Republikforschung, die zudem nicht nur eine inner-republikanische Betrachtungsweise, sondern entgegen der hartnäckigen Trennung der Geschichte des Osmanischen Reiches und der Türkischen Republik auch Kontinuitäten hinterfragte, blieb lange Zeit aus.

Gerade in jüngerer Zeit hat sich die Türkeiforschung von der zuvor als unkritisch und regimetreu beschriebenen Geschichtsdeutung losgelöst. Vornehmlich Arbeiten aus dem (nicht türkischen) Ausland bieten heute einen kritischen und differenzierten Blick auf den türkischen Nationalisierungs- und Staatswerdungsprozess. Sie thematisieren nicht nur die ‚Geschichte der großen Männer‘, sondern erweitern die Forschung durch neue Ansätze zur Kultur-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Türkischen Republik. Bei den Verfassern dieser Arbeiten handelt es sich häufig um türkische Wissenschaftler, die Teile ihrer Ausbildung im Ausland absolviert haben.¹⁷ Dabei brachen diese Forscher in den letzten zwei Jahrzehnten auch mit der kemalistischen Geschichtsdeutung und der Annahme „eines radikalen und revolutionären Bruches nach dem Jahr 1922“¹⁸. Vielmehr wurde die große Kontinuität zwischen dem späten Osmanischen Reich, vor allem seit der Tanzimat-Periode, und der jungen Türkischen Republik betont. Insbesondere Erik-Jan Zürcher¹⁹ und Şükrü Hanioglu²⁰ zeigen, wie viele Kontinui-

¹⁶ Findley, Carter Vaughn, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History, 1789–2007*, London 2010, S. 1.

¹⁷ Zu ihnen zählen unter anderem Hanioglu, Bozdoğan und Özyürek, auf die später noch genauer eingegangen wird.

¹⁸ Yılmaz, *Becoming Turkish*, S. 4.

¹⁹ Zürcher, Erik-Jan, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, New York 2010. Zürcher, Erik-Jan, Ottoman sources of Kemalist thought, in: Özdalga, Elisabeth (Hrsg.), *Late Ottoman Society – The Intellectual Legacy*, London u. a. 2005, S. 13–26. Zürcher, Erik-Jan, *The Ottoman Legacy of the Kemalist Republic*, in: Atabaki, Touraj (Hrsg.), *The State and the Subaltern*, London and New York

tätslinien es ideengeschichtlich und personell zwischen dem späten Osmanischen Reich und der Türkei gab.²¹ Dies schlug sich auch in neuen Atatürk-Biografien nieder – wie denen von Hanioglu²², Mango²³ und Kreiser²⁴. In der vorliegenden Arbeit fließt dieser Ansatz insbesondere in das 3. Kapitel ein. Denn ausgehend von den durch Zürcher und Hanioglu gemachten ideengeschichtlichen und personellen Kontinuitäten soll in dieser Arbeit untersucht werden, inwieweit auch für die kemalistische Festtagspolitik solch eine Kontinuität zwischen spätem Reich und früher Republik konstatiert werden kann (3. Kapitel).

Darüber hinaus sind für die Auseinandersetzung mit der türkischen (Republiks-) Geschichte die von Reşat Kasaba herausgegebenen Bände der „Cambridge History of Turkey“, die auch das Osmanische Reich thematisieren, obwohl der Name dies nicht vermuten lässt,²⁵ und Erik-J. Zürchers „Turkey: A Modern History“²⁶ grundlegend. Gerade Zürcher liefert mit seinem Buch das in zeitlicher Dimension breiteste Werk zur Türkischen Republik, das zurzeit zur Verfügung steht. Der Wert seiner Arbeit liegt nicht primär auf der Verarbeitung neuer Erkenntnisse oder neuen Archivmaterials, sondern in der Zusammenführung von vielen Einzelstudien auf der Grundlage theoretisch gut fundierter Nationalismusforschung. „Turkey: A Modern History“ kann als eine Art Hand- und Lehrbuch zur modernen türkischen Geschichte verstanden werden, das einer Chronologie und Periodisierung folgend Strukturen und Prozesse der ‚Modernisierung‘ und Reformierung der

2007, S. 95–110, und Zürcher, Erik-Jan, Turkey: A Modern History, New York 2012 (re-printed).

²⁰ Hanioglu, M. Şükrü, The Historical Roots of Kemalism, in: Kuru, Ahmet T. / Stepan, Alfred (Hrsg.), Democracy, Islam and Secularism in Turkey, New York 2012, S. 31–60. Hanioglu, Şükrü, A Brief history of the late Ottoman Empire, Princeton/Oxford 2008, und Hanioglu, Şükrü, Turkism and the Young Turks, 1889–1908, in: Kieser, Hans-Lukas (Hrsg.), Turkey beyond Nationalism. Towards Post-Nationalist Identities, London und New York 2006, S. 3–19.

²¹ Kuru, Ahmet T. / Stepan, Alfred (Hrsg.), Democracy, Islam and Secularism in Turkey, New York 2012. Auch die „Cambridge History of Turkey“, die aus vier Bänden besteht und die Geschichte vom Byzantinischen Reich bis in die ‚moderne‘ Türkei betrachtet, stützt diese Kontinuitätsthesen. Bereits der Name ‚History of Turkey‘, also Geschichte der Türkei und nicht ‚Geschichte des Osmanischen Reiches und der Türkei‘ verweist darauf, dass die Türkei natürlich als direkte ‚Erbin‘ des Reiches anzusehen ist: ihre Gründung steht somit in Abhängigkeit zur jüngeren osmanischen Geschichte. Nichtsdestotrotz sollte die Zusammenfassung der osmanischen Geschichte unter dem Dach der ‚History of Turkey‘ nicht vergessen lassen, dass – aller Kontinuität zum Trotz – zwischen Reich und Republik auch ein starker Bruch stattfand.

²² Hanioglu, M. Şükrü, Atatürk. An Intellectual Biography, Princeton/Oxford 2011.

²³ Mango, Andrew, Atatürk, London 1999.

²⁴ Kreiser, Klaus, Atatürk. Eine Biographie, 3. Auflage 2008.

²⁵ Die Namensgebung „Cambridge History of Turkey“ beinhaltet ebenfalls die Problematik, dass die „History of Turkey“ eigentlich die „History of the Ottoman Empire and Turkey“ umfasst. Über den Namen ließe sich daher streiten.

²⁶ Zürcher, Erik-Jan: Turkey: A Modern History, New York 2005.

„Türkei“ vom späten 18. Jahrhundert bis in die 1980er-Jahre behandelt.²⁷ Seinen Ausführungen wird speziell für die Erarbeitung der Kontextualisierung und die Rahmenbedingungen, in denen sich die hier untersuchten Feiertage abspielen, gefolgt. Ähnliches gilt für Findleys Werk „Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity“²⁸. Es umfasst nicht nur die türkische Geschichte ab 1923, sondern betrachtet die türkische Geschichte vom spätoosmanischen Reich bis in die heutige Zeit. Der Schwerpunkt wird, wie der Titel bereits sagt, auf die Türkei, den Islam, den Nationalismus und die Moderne gelegt, deren Verhältnisse zu-, mit- und füreinander hinterfragt werden. Die genannten Bücher und Aufsätze wurden in der vorliegenden Arbeit zur Kontextualisierung und Periodisierung des Untersuchungszeitraums herangezogen.

Trotz der von der Forschungswelt ‚neu entdeckten‘ Kontinuitäten muss festgehalten werden, dass das Gründungsjahr der Republik, 1923, eine wichtige Zäsur im Nationalisierungsprozess der Türkei darstellt. Mag der Bruch auch nicht so eklatant und glatt gewesen sein wie Atatürk und seine Führungselite sie propagierten, veränderten sich mit der Gründung der Republik dennoch die politischen Spielregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens entscheidend und nachhaltig. Die Republik begründete ein neues Ordnungssystem, mit dem tief greifende Veränderungen einhergingen. Formal endete das Osmanische Reich, die alten Ordnungssysteme der Dynastie und des Islams wurden abgesetzt und verdrängt, der türkische Staat suchte für seine neue Ordnung nach neuen Legitimationsstrategien. Daher wird auch in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, dass das Jahr 1923 ein „wichtiger historischer Moment“²⁹ war – ohne dabei den Blick für die oben ausgemachte Kontinuität zu verlieren. Auch die Arbeiten der jüngeren kulturhistorischen Forschungen zur Türkischen Republik folgen dieser ‚Bruch-trotz-Kontinuität‘ Perspektive; wie die vorliegende Arbeit untersuchen auch sie den türkischen Nationalisierungsprozess und beziehen sich dabei teilweise auf den Staats- und Personenkult.

Konsequenzen für diese Arbeit

Mit Bezug auf eine Vielzahl Arbeiten wurden die verschiedenen Elemente – von Parade bis hin zum Theater – der hier im Mittelpunkt stehenden Nationalfeiertage hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Propagandaleistung des Staates interpretiert. Denn die Untersuchung der Feiertage berührt letztlich eine Vielzahl unterschiedlicher Integrationsmechanismen, die am Feiertag als Repräsentanten, Wertevermitt-

²⁷ Durch die Berücksichtigung von wissenschaftlichen Arbeiten aus mehreren Sprach- und Kulturkreisen, insbesondere einiger Werke, die nur auf Türkisch vorhanden sind, ermöglicht Zürcher einer breiteren Forschungsgemeinschaft Zugang zur türkischen Nationalgeschichte.

²⁸ Findley, Carter Vaughn: Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History, 1789–2007, London 2010.

²⁹ Yılmaz, Becoming Turkish, S. 5.

ler und Ordnungsstifter der neuen Republik und ihrer Werte dienten: Statuen und Denkmäler, verschiedenste Prunk- und Funktionsbauten, Musik, Kleidung und Sprache sowie Theater und Museen spielten an den Feiertagen eine wesentliche Rolle. Diese kulturhistorisch ausgerichteten Studien, die die genannten Elemente untersuchen, können hier nicht alle genannt werden. Sie dienten der vorliegenden Arbeit vor allem als Interpretationshilfen, die es ermöglichten, die Bedeutung der Zeremonien freilegen zu können. Als wichtigste seien hier die Arbeiten von Bozdoğan³⁰ (Architektur), Yılmaz³¹ (Symbol des Kindes), Tekiner³² (Denkmäler und Statuen) sowie Seufert/Weyland³³ (Nationalfahne) nur kurz erwähnt.³⁴

³⁰ So legt Bozdoğan die Funktion der Architektur für den Aufbau der Republik (1908–1950) frei. Dabei demonstriert sie, dass die Architektur einem ‚nationalen Stil‘ unterworfen wurde, der die neue Ordnung symbolisieren und den Staatskult visualisieren sollte. Funktionell diene die Architektur somit dem Ausbau des Staatskultes und der Stützung des Regimes. Da die hier untersuchten Feiertage auf den Plätzen und in den Straßen der Republik stattfanden, sie in Sichtweite von republikanischen Bauten und Parks gefeiert wurden, ja diese Bauten sogar Teil des Festtagspektakels wurden, sind ihre Ergebnisse in die Interpretation des ‚Feierraumes‘ (Kapitel 4) eingeflossen. Bozdoğan, *Modernism and National Building, Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle and London 2001. Der von ihr, zusammen mit Reşat Kasaba, herausgegebene Sammelband „Rethinking Modernity and National Identity in Turkey, Washington 1997“ beinhaltet interdisziplinär und komparativ angelegte Aufsätze, die teilweise in Zusammenhang mit Religion nach der Identität der Türkei fragen. Ziel beider Bücher ist es, eine Erklärung für den heutigen religiös-politischen Wandel in der Türkei zu geben.

³¹ Durch Hale Yılmaz konnten Darstellung und Deutung des 23. Aprils (Tag der nationalen Souveränität) verfeinert werden. Auf dem Hintergrund ihrer Ergebnisse wurde insbesondere die Frage nach der Doppeldeutigkeit des 23. Aprils als Tag der nationalen Souveränität und Kindertag diskutiert – wobei in der vorliegenden Studie eine etwas andere Interpretation angeboten wird.

³² Auch Tekiner versteht die Denkmäler als Teil des Staatskultes. Von Aylin Tekiner profitierte diese Arbeit im Hinblick auf die Untersuchung von Denkmälern und Statuen. Denn ihre Beschreibung und Kategorisierung einer Vielzahl von bedeutenden Denkmälern und Statuen machte eine Analyse von Denkmal und Statue im Kontext der Feiertage ohne weitere Grundlagenforschung erst möglich.

³³ Seuferts und Weylands Ausführungen über die Nationalflagge und -hymne wurden aufgegriffen und vertieft (Seufert/Weyland, *National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning*, S. 53–61).

³⁴ Um die Bedeutung der Denkmäler und Statuen herausarbeiten zu können, wurde auf die Studie von Tekiner und Osmalı, Kivanç zurückgegriffen, die umfassend die Errichtung der Denkmäler in der Türkischen Republik nachvollzieht. Zum Gefallenekult wurde unter anderem Kreiser hinzugezogen (Kreiser, Klaus, *Vom namenlosen Glaubenszeugen zum patriotischen Heldenkult. Kriegerdenkmäler und Gedenkstätten*, in: Hettling, Manfred / Echternkamp, Jörg (Hrsg.), *Gefallenen Gedenken im globalen Vergleich. Nationale Tradition, politische Legitimation und Individualisierung*, München 2013, S. 469–486). Patrick Bartschs Arbeit über die Musik im Kemalismus konnte in Bezug auf den Einsatz von Musik als Mittel der Integration den Blick für die Musikpolitik der Kemalisten schärfen (Bartsch, Patrick, *Musikpolitik im Kemalismus: Die Zeitschrift Radyo zwischen 1941 und 1949* [Bamberger Studien, Bd. 2], Bamberg 2011). Özyürek wurde zur Bewertung der Ordnungsmacht der Militärparaden am Tag der Republik hinzugezogen (Özyürek, *Nostalgia for the Modern*, S. 128). Auch Arbeiten von Christopher Wilson und Burcu Dogramaci dienten der Analyse. Sie untersuchten Atatürks Ruhestätte, das Anıtkabir, im Hinblick auf die nationale Architek-

Darüber hinaus flossen für die Entwicklungsgeschichte der nationalen Feier- und Gedenktage eine Reihe von Einzelstudien ein.³⁵ Aufgrund der unüberschau-

tur und gaben der vorliegenden Arbeit entscheidende Impulse für die Bestimmung der Funktion des Anıtkabirs – insbesondere hinsichtlich der symbolischen Bedeutung der Architektur. [Vgl. beispielsweise: Wilson, *Beyond Anıtkabir, The Funerary Architecture of Atatürk. Construction and Maintenance of National Memory*, Farnham 2013] Dogramaci, Burcu, *Das Atatürk-Mausoleum in Ankara*. Paul Bonatz, Rudolf Belling und die Genese eines türkischen Nationaldenkmals, in: Matthias Krüger und Isabella Woldt (Hrsg.), *Im Dienst der Nation. Identitätsstiftungen und Identitätsbrüche in Werken der bildenden Kunst*, Berlin 2011 (Mnemosyne. Schriften des Warburg-Kollegs), S. 309–324].

- ³⁵ Vgl. für die vier Nationalfeiertage: Bolat, Bengül Salman, *Milli Bayram Olgusu ve Türkiye’de yapılan Cumhuriyet Bayram Kutlamaları (1923–1960)*, Ankara 2007. Unter Bezug auf Bolat konnte die Entwicklung der Feiertage betrachtet werden, denn er untersucht diese in einer zeitlichen Dimension von 1923 bis 1960. Er bietet ein reiches empirisches Material, nutzt dieses jedoch nicht hinsichtlich theoretischer Überlegungen, sondern stellt eben die Entwicklung in den Mittelpunkt. Er geht ebenfalls auf die Republikfeiern am 29. Oktober in den Auslandsvertretungen ein, die in dieser Arbeit jedoch nicht betrachtet werden. Die Arbeit lässt vor allem allgemeingültige Aussagen über die Feiertage vermissen, strukturelle Merkmale werden nicht dargestellt, die Funktion des Feiertages wird kaum hinterfragt, schon gar nicht unter der hier im Mittelpunkt stehenden Fragestellung. Letztlich kommt die Arbeit über eine beschreibende Ebene nicht hinaus. Siehe auch: Öztürkmen, Arzu, *Celebrating National Holidays in Turkey. History and Memory*, in: *New Perspectives on Turkey*, no. 25 (Fall 2001), S. 47–75.

Für den Republiktag siehe: Bolat, Bengül Salman, *Milli Bayram Olgusu ve Türkiye’de yapılan Cumhuriyet Bayram Kutlamaları (1923–1960)*, Ankara 2007; Babacan, Hasan / Üçüncü, Uğur, *Türk Basınına Göre Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Meşuriyet Kutlamaları*, in: *History Studies. International Journal of History*, Volume 2/2, Juli 2010, Samsun, S. 415–439. Vgl. auch: Demirhan, Nezahat, *Cumhuriyetin onuncu yılının türk inkılap tarihinde yeri ve önemi*, Ankara 2008. Dabei stellt Demirhans Untersuchung der 10-Jahres-Feier letztlich nur eine Quellensammlung dar, die aber den Zugang zu diesen Quellen erleichterte, da sie übersichtlich geordnet wurden. Interpretiert wurden sie hingegen kaum.

Für den Tag der nationalen Souveränität siehe: Alkan, Mehmet Ö., 23. Nisan Bayramı Gayri Resmi Tarihi, in: *Toplumsal Tarihi*, Nisan 2011, S. 52–62; Kezer, Zeynep, *Molding the Republican Generation: The Landscapes of Learning in Early Republican Turkey*, in: *De Coninck-Smith, Ning, Gutman, Marta* (Hrsg.), *Designing Modern Childhoods: History, Space and the Material Culture of Children*, New Brunswick, New Jersey 2008, S. 28–151; Libal, Kathryn, *The Children Protection Society. Nationalizing Child Welfare in Early Republican Turkey*, in: *New Perspectives on Turkey*, Fall 2000, 23, S. 53–78; Sakaoğlu, Necdet, *Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramının Tarihinden*, in: *Toplumsal Tarih*, No. 52 (Nisan), S. 4–12.

Für den Jugend- und Sporttag vergleiche: Akbulut, Dursun Ali, *Samsun’un Gazi Günü ya da 19 Mayıs Bayramı*, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Cilt XI, Sayı 33, Kasım 1995, S. 771–779; Akın, Yiğit, *Gülbüz ve Yavuz Evlatlar, Erken Cumhuriyet’te Beden Terbiyesi ve Spor*, İstanbul 2004. Alkan, Mehmet Ö., 23. Nisan Bayramı Gayri Resmi Tarihi, in: *Toplumsal Tarihi*, Nisan 2011, S. 52–62; Alkan, Mehmet Ö., *Osmanlı İdman Bayramı’ndan Atatürk’ün Anma, Gençlik ve Spor Bayramı’na*, in: *Toplumsal Tarih* 211, Temmuz 2011, S. 30–40; Cora, Yaşar Tolga, *Constructing and Mobilizing the „Nation“ through Sports: State, Physical Education and Nationalism under the Young Turk Rule (1908–1918)*, unveröffentlichte Masterarbeit, Budapest, 2007; Güven, İsmail, *Osmanlı’dan Günümüze İzciğin Gelişimi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri*, in: *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences*, 2003, Vol. 36, Issue 1–2, S. 65–73; Uzun, Hakan, *Milletin İradesiyle Oluşan Bir Bayram: Atatürk’ü Anma 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı ve Atatürk Döneminde Kutlanması*, in: *Karadeniz Araştırmaları*, Cilt: 6, Sayı 24, Kiş 2010, S. 109–125.

baren Fülle dieser Einzelfallstudien seien hier nur einige Studien genannt, die für diese Arbeit von besonderer Bedeutung waren. So konnte die Entwicklung des Republiktages unter Bezug auf Diler Özdemirs „Ankara’s Hippodrome: The national Celebrations of Early Republican Turkey“³⁶ erarbeitet werden. Der Grundgedanke des Republiktages 1933 als ‚Blaupause‘ für die folgenden Festtage hat hier entscheidende Anregungen erhalten, konnte dann weiterentwickelt und ausgebaut werden. Für den Tag der Freiheit als Festtag des Jungtürkenregimes dienten Çolaks Ausführungen als Grundlage.³⁷ Wenngleich sie letztlich keine wirkliche Interpretation anbietet und eine Einordnung der Bedeutung des Tages für die jungtürkische Herrschaft fehlt, stellt sie anschaulich und übersichtlich die Entwicklung des Feiertages dar. Auch konnten wertvolle, von ihr aus dem Arabischen transkribierte Texte für diese Arbeit genutzt werden.

In der Arbeit von Hale Yılmaz sind Sprache und Kleidung sowie der Tag der nationalen Souveränität Untersuchungsgegenstand.³⁸ Sie hinterfragte dabei vor allem, wie die Reformen in der Bevölkerung ankamen und welche gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse durch diese angeregt wurden: Befürwortung, Unterstützung, Mitmachen, Anpassung oder (unbewusste bzw. bewusste) Ablehnung. Wenngleich gerade die Frage nach Wirkung und gesellschaftlichen Reaktionen auf die kemalistische Festtagspolitik aufgrund der Quellenlage schwierig erscheint, wird versucht, die von Yılmaz verfolgte Perspektive auch in dieser Arbeit einzunehmen. Soweit wie möglich wurde implizit auch immer nach Wirkung der und Reaktion auf die Festtagspolitik gefragt. Gewinnbringend für diese Frage, allerdings nur aus der erinnerten Geschichte erzählt, waren die von Esra Özyürek in den 1990er-

Für den Tag des Sieges siehe: Burhan, Sayılır, 30 Ağustos Zafer Bayramı Kanunu, İlk Zafer Kulaması ve Büyük Taarruz İle İlgili Bazı Bilgiler, in: Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı, Yıl 12, Bahar 2014, Sayı 16, S. 89–114; Kreiser, Klaus, War Memorials and Cemeteries in Turkey, in: Farschid, Olaf, Kropp, Manfred und Dähne, Stephan (Hrsg.), The First World War as Remembered in the Countries of the Eastern Mediterranean, Würzburg 2006, S. 183–201; Kreiser, Klaus, Vom namenlosen Glaubenszeugen zum patriotischen Heldenkult. Kriegerdenkmäler und Gedenkstätten, in: Hettling, Manfred / Echtenkamp, Jörg (Hrsg.), Gefallenen Gedenken im globalen Vergleich. Nationale Tradition, politische Legitimation und Individualisierung, München 2013, S. 469–486.

Einen integrativen Ansatz, der auch den weiteren Rahmen des Kultes betrachtet, bieten all diese Arbeiten nicht – werden doch nur einzelne Elemente oder ein bestimmtes ‚Ritual‘ untersucht.

³⁶ Özdemir, Diler, Ankara’s Hippodrome: The national Celebrations of Early Republican Turkey, 1923–1938, unveröffentlichte Doktorarbeit, Ankara 2004. Özdemir untersucht die Feiertage aus einer architektonischen Perspektive und zeigt, wie das Hippodrom in Ankara zum Zeremonienort der Republik wurde. Darüber hinaus erkennt er die 10-Jahres-Feier als Schlüsselerlebnis für die Feiertagspolitik an und konstatiert mit Bezug auf Eric Hobsbawms und Benedict Andersons Konzept der ‚Imagined Communities‘, dass das Hippodrom und die nationalen Feiertage das kulturelle Gedächtnis der Türkei beeinflussten und helfen sollten, Identität zu stiften. Im Gegensatz zu Bolat zeigt er strukturelle Merkmale auf, bezieht sich jedoch in der Analyse fast ausschließlich auf die 10-Jahres-Feiern der Republik. Auch werden die einzelnen Elemente der Feiern meist nur kurz beschrieben oder benannt.

³⁷ Çolak, Filiz, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e 10 Temmuz Hürriyet Bayramı, Konya 2013.

³⁸ Yılmaz, Becoming Turkish.

Jahren geführten Interviews mit türkischen Bürgerinnen und Bürgern, die in der frühen Republik aufwuchsen.³⁹

Die Erkenntnisse der bisherigen Forschung – vieler Einzelfallstudien – werden mit der hier angestrebten Untersuchung erweitert, vertieft, miteinander verbunden und durch eine Fülle neuer Quellen ergänzt. Wie Bozdoğan die Architektur, Yılmaz die Sprache, die Kleidung und das Symbol des Kindes, Aydın und Edipoğlu die Volkshäuser als Instrumente der Integration und zur Errichtung des Staats- und Personenkultes identifizieren, werden in dieser Arbeit die Nationalfeiertage nicht nur als ein weiteres politisches Instrument, sondern als Mittel zur Errichtung der Kulte präsentiert. Mit ihrer Hilfe, so wird analytisch erarbeitet, vermochte es die kemalistische Führung, ihren bereits theoretisch ‚erdachten‘ Nationalismus in eine gemeinsam erfahrbare (keine klassische Kommunikationsbarriere durch Schrift) und geteilte (keine räumliche Trennung in Schule, Arbeit, Zuhause und keine Trennung nach ‚Stand‘) Wirklichkeit zu übersetzen, in der Masse zu verbreiten und in funktioneller Hinsicht an die Stelle des Islams zu setzen. In Anlehnung an die Ausführungen Yılmaz soll dabei gezeigt werden, dass der häufig fröhliche Anlass und Festcharakter der Nationalfeiertage integrierender wirken konnte, als der Schulunterricht oder modern anmutende Architektur. Denn am Feiertag, dies wird die Analyse erarbeiten, war die türkische Bevölkerung aktiv integriert, ja bot sich sogar teilweise selbst an, um am Feiertag das neue Regime zu unterstützen.

Ferner entstand diese Untersuchung in Anlehnung an solche Studien, die die Türkei unter der Idee einer ‚sakralisierten Politik‘ untersuchten. Wenngleich dies nur einige wenige sind, konnten entscheidende Anstöße von den Arbeiten Özdoğan⁴⁰, Seuferts/Weylands⁴¹, Tapper/Tapper⁴² und Edipoğlu⁴³ übernommen wer-

³⁹ Özyürek stellte die Interviews in Auszügen in ihrem Buch „Nostalgia for the Modern“ zur Verfügung. Die Studie untersucht, in welchem Maße Atatürk und seine Symbolkraft angesichts der ‚Re-Islamisierung‘ der 1990er und 2000er Jahre weiterhin wirkten (Özyürek, Esra, *Nostalgia for the Modern, State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, London 2006); Siehe auch: Özyürek, Esra (Hrsg.), *Politics of Public Memory*, New York 2007 – ein von Özyürek herausgegebener Sammelband, der Phänomene der Verschränkung von Religion und Politik in Zusammenhang mit der Erinnerungskultur der Türkei aufzeigt.

⁴⁰ Özdoğan, Mehmet Mihri, *Nation und Symbol. Der Prozess der Nationalisierung am Beispiel der Türkei*, Frankfurt am Main 2007.

⁴¹ Seuferts und Weylands Analyse über die Beerdigungszeremonien von Atatürk und Özal, die sich auf die Theorie einer ‚sakralen Politik‘ fließen in die Betrachtung der Ritualisierung des Staatsbegräbnisses ein. Ein weiterer Artikel Seuferts, „The Sacred Aura of the Turkish Flag“, ist dem Forschungsvorhaben ebenfalls dienlich. Hier zeigt Seufert die Verschränkung von Religion und Politik anhand der türkischen Nationalflagge und legt Gründe für ihre Heiligkeit dar. Eine umfassende Erklärung darüber, wie der beschriebene Staatskult etabliert wurde, kann im Rahmen eines solchen Aufsatzes jedoch nicht geklärt werden. Auch Seufert und Weyland beziehen sich ‚nur‘ auf Teilaspekte des Kultes.

⁴² Tapper, Richard / Tapper, Nancy, *Religion, Education and Continuity in a provincial town*, in: Tapper, Richard (Hrsg.), *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London 1991, S. 56–83. Sie beziehen ihre Beobachtungen sowohl auf einige Quellen aus der Atatürk-Ära als auch auf Quellen der jüngeren Geschichte nach Zusammenbruch des Einparteienregimes. Sie betrachten letztlich, inwieweit heute (die Studien

den. All diese Studien verweisen auf den hier untersuchten türkischen Staats- und Personenkult. Auch sie gehen davon aus, dass dieser quasi-religiöse Formen annahm und Atatürk eine Verherrlichung, wenn nicht gar Vergöttlichung erfuhr.⁴⁴ So wird mit Özdoğan und Seufert/Weyland darin eingestimmt, dass „die als Symbol-system konstituierte Nationalkultur (der Türkischen Republik) die durch die Transformation der symbolischen Ordnung des Islam entstandene Leere erfolgreich füllen konnte“⁴⁵. Ähnliches konstatiert Richard Tapper, der davon ausgeht, dass der türkische Nationalismus einige Funktionen und auch Werte des Islams übernahm, sich jedoch vor allem Strukturen, Ideologie, Orientierung und der machthabende Personenkreis nach der Gründung der Republik geändert haben.⁴⁶ Die von Hanioglu entwickelten vier Kulte – Kult der Vernunft, Kult der Republik, Kult der Partei und der Personenkult um Atatürk⁴⁷ – werden auf ihre Herkunft hin untersucht. Denn Hanioglu leitet diese Kulte primär aus Atatürks Schriften und Aussprüchen, politischen Gedanken und Manifesten anderer Intellektueller des Regimes sowie in Bezug auf den Personenkult aus Statuen, Büsten und den vielen Namen Atatürks ab. Er betrachtet damit ‚nur‘ den Kult als theoretisches Konstrukt und erklärtes Ziel, nicht jedoch jene Rituale, die es braucht, um den Kult zu erzeugen.

Die benannten Kulte wurden bislang aus ‚nicht kulthaften Handlungen‘ (Tagebüchern, Briefen, Schulbüchern, Parteiprogrammen, Architektur, Schulcurricula)

stammen aus den 1990er-Jahren) die Türkei und das Verhältnis von Religion und Politik als Zivilreligion bezeichnet und dadurch erfasst werden können.

⁴³ Auch Edipoğlu bearbeitete in seiner Studie über die Parteizeitschrift Ülkü die Frage nach Sakralisierungsstrategien und betrachtete die neue ‚Ideologie‘ als eine Art Religionsersatz. Die mit dieser Arbeit angestrebte Erweiterung der Quellen sieht Edipoğlu für zwingend, um „nicht nur ein(en) Streit um das richtige Wort“ (Edipoğlu, Säkularisierung oder Religionsersatz?, S. 143) für den sakralen Charakter der Türkei zu führen.

⁴⁴ Diese Interpretation kann ebenfalls in den einleitend erwähnten neueren Atatürk-Biografien gefunden werden. Mehrfach verweisen die verschiedenen Forscher auf die ‚Heiligkeit‘ Atatürks und seine teils göttlichen Attribute. So interpretiert Kreiser die *Nutuk*, wörtlich große Ansprache, als ‚heiliges Buch‘ der Kemalisten und zählt sie „zu den kanonischen Texten des Atatürkismus [...]“ (Kreiser, Atatürk, S. 216). Dabei ist die *Nutuk* ihrem Wesen nach nicht viel mehr als eine Abrechnung mit Mustafa Kemals alten Gegnern und ein Rechtfertigungsbericht für sein Handeln zwischen 1919 und 1927. Atatürk schilderte in ihr die Geschichte der Türkischen Republik so, wie er sie offiziell erinnern haben wollte (Vgl.: Özyürek, Nostalgia for the Modern, S. 95).

⁴⁵ Özdoğan, Nation und Symbol, S. 296.

⁴⁶ Stefan Rhodewalds „Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944“ soll ebenfalls nicht unerwähnt bleiben. Zwar fließt seine Studie nicht explizit in diese Arbeit ein – vor allem weil sie sich mehr auf die religiösen Heiligen und ihre Sakralisierung für die nationale Mythenbildung bezieht; sie zeigt jedoch beispielhaft die Sakralisierung von Nation in anderen durch den Zerfall des Osmanischen Reiches beeinflussten Staatsgründungsprozessen und veranschaulicht, welchen Anteil ‚religiöse Figuren‘ bei der Formung, Setzung und Verbreitung von dynastischen und nationalen Identitäten hatten. Er verweist damit auf ähnliche Entwicklungen, wie sie auch in dieser Arbeit untersucht und aufgezeigt werden: Rhodewald, Stefan, Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944, Köln 2014.

⁴⁷ Vgl. für die vier Kulte: Hanioglu, Atatürk, S. 182–185.

abgeleitet und als ‚gegeben‘ präsentiert. Eine umfassende Untersuchung, die die Entstehung der Kulte betrachtet und hinsichtlich ihrer Funktion im Aufbau des neuen Nationalstaates interpretiert, wird nicht angeboten. Allenfalls Bozdoğan, Özyürek, Yılmaz und Seufert/Weyland vermögen es an ausgewählten Beispielen, Licht auf dieses Forschungsdesiderat zu werfen. Eine Antwort auf die Frage, wie diese Kulte errichtet wurden und vor allem, wie sie in die breite Gesellschaft überführt werden sollten, bietet letztlich keine der genannten Arbeiten. Sie beziehen sich zwar auf Wirkungsmacht und Funktion von Kulturen und betrachten vereinzelt auch Rituale als Schlüssel zu deren Entstehung oder stellen fest, dass die Nation sakral überhöht wurde, doch weder Hanioglu noch Tapper/Tapper oder Özdoğan zeigen, wie diese Rituale ausgesehen haben, wie und letztlich auch was oder wer durch sie sakralisiert wurde bzw. werden sollte. Eine Erklärung des Ursprungs der ‚Heiligkeit‘ des türkischen Nationalismus konnte durch die bisherigen Studien ebenfalls noch nicht angeboten werden. So konstatiert auch Tapper, dass bis heute die

Entwicklung der öffentlichen Rhetorik und zivilen Rituale der Türkischen Republik verschleiert bleiben. Es ist nicht klar, wie, wann und in welchem Ausmaß eine eingehende Politik formuliert und errichtet wurde, die sich auf zivile Erziehung und militärische Ausdrucksweise, Etikette und Zeremoniell bezieht. Es ist jedoch sicherlich der Fall, dass Mitte der 1930er-Jahre die nationalen Feiertage in der Provinzhauptstadt Isparta [Untersuchungsgegenstand der Studie] im Grundsatz denen von heute ähnelten. Dies deutet darauf hin, dass solche Feierlichkeiten Quellen heranzogen, die eng mit der Stabilität des türkischen Staates und der Bindung des Volkes zu diesem Staat verbunden sind.⁴⁸

Die vorliegende Untersuchung der Nationalfeiertage der jungen Türkischen Republik will den von Tapper angesprochenen Schleier lüften und zeigen, wie in den Gründungsjahren die Nationalfeiertage dazu beitrugen, Rhetorik und zivile Rituale zu begründen, die Symbolpolitik der Türkei zu setzen und die von Tapper angesprochene Stabilität und Bindungskraft, die er ihnen zuspricht, zu erzeugen. Durch die Betrachtung der Nationalfeiertage soll gezeigt werden, dass erst die rituelle Handlung am Feiertag die von Dreßler⁴⁹, Tapper, Seufert und Edipoğlu beschriebene Sakralität stiften konnte. Sie werden als jene politischen Rituale identifiziert, die die verschiedenen Kulte begründeten – denn jeder Kult drückt sich in seinen eigenen Riten aus. Ob die Feiertage die vier von Hanioglu identifizierten Kulte errichteten, welche Bedeutung sie hatten und inwiefern diesen Kulturen weitere hin-

⁴⁸ Tapper/Tapper, Religion, Education and Continuity in a provincial town, S. 56–83, hier: 79. Plaggenborg stellt in ähnlicher Weise fest: „Leider wissen wir bis heute nicht, wie von wem bzw. welchen Institutionen und in welchem Umfang der Atatürk-Kult zu Lebzeiten inszeniert worden ist, auch nicht, welchen Anteil Atatürk selbst an der Verbreitung des Kultes gehabt hat, wenngleich er häufig im Gestus der Bescheidenheit aufgetreten ist“ (Plaggenborg, Stefan, Ordnung und Gewalt – Kemalismus, Faschismus und Sozialismus, München 2012, S. 190).

⁴⁹ Dreßler, Markus, Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich, Würzburg 1999.

zugefügt werden müssen, wird hinterfragt. Konnten bisherige Studien weder die Planer der Feiertage noch die damit theoretisch verbundenen Ziele ermitteln, will die vorliegende Arbeit erstmalig den Personenkreis identifizieren, der maßgeblich an der Planung der Feiertage und damit auch an der Stiftung des Kultes beteiligt war. Dabei wurden die Studien von Edipoğlu, Hanioglu und Bozdoğan zur Charakterisierung und ideologischen Verortung der Festtagsplaner herangezogen.⁵⁰

Ferner konstatiert Plaggenborg, der in seinem Buch „Ordnung und Gewalt – Kemalismus, Faschismus und Sozialismus“⁵¹ die Regime Italiens, der Türkei und der Sowjetunion vergleicht, dass die Kemalisten „propagandistisch aufgedonnerte und vom Führerprinzip bestimmte Riesenveranstaltungen“⁵² gemieden haben.

Es [ist] nicht bekannt, ob das mit Absicht geschah, weil sie sich ihrer Sache nicht sicher waren und den Protest der Anwesenden nicht heraufbeschwören wollten. [...] Tatsache ist: Sie haben es nicht gemacht. Ohne eine Demokratie zu sein, hat die kemalistische Türkei nicht den Festpomp der autoritären Staaten veranstaltet. Wenn man die Massenveranstaltungen als Rituale deutet, welche die Bevölkerung mit dem Führer und dem Regime inszenatorisch zusammenschweißen sollten, zumindest aber diese Zusammengehörigkeit suggerierten, dann galt auch hier Atatürks Diktum, dass er sich nicht auf die Ebene der Massen herabzulassen gedachte.⁵³

Es soll wissenschaftlich gezeigt werden, dass die von Plaggenborg aufgestellten Überlegungen nicht haltbar sind und die Nationalfeiertage der jungen Türkischen Republik ihrer Funktion nach eben jene als Rituale gedeuteten Massenveranstaltungen waren.

1.3 Theoretischer Zugriff

Im Folgenden sollen die bereits erwähnten theoretischen Vorüberlegungen der Arbeit genauer thematisiert werden. Begrifflichkeiten sollen erläutert, operationalisierbar gemacht und verschiedene theoretische Annahmen in Abgrenzung zueinander dargestellt werden. Die Arbeit wird in die Nationalismusforschung eingeordnet – es wird gezeigt, welche konzeptionellen Überlegungen damit einher-

⁵⁰ Bozdoğan, aber insbesondere Edipoğlu und Aydın machen in ihren Arbeiten die sogenannte Ülkü-Gruppe, die sich um die von den Volkshäusern herausgegebene Zeitung Ülkü formierte, als diejenigen aus, die grundlegende Inhalte des türkischen Nationalismus setzten, den die Gruppe selbst als Kemalismus bezeichnete. So zeigt beispielsweise Bozdoğan den Einfluss der Gruppe auf die Architektur und Aydın auf die Erziehung des Volkes, die er primär auf die Volkshäuser bezieht. Er konstatiert, dass die „Ülkü-Variante des Kemalismus einen der stärksten Versuche repräsentiert, die türkische revolutionäre Ideologie, die von einer [...] elitären Gruppe innerhalb der RVP [(Republikanische Volkspartei, Cumhuriyet Halk Partisi)] in den 1930er-Jahren verfolgt wurde, mit Inhalt zu füllen“ (Aydın, Ertan, The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933–1936, unpublished PhD Dissertation, Ankara 2003, S.317).

⁵¹ Plaggenborg, Ordnung und Gewalt.

⁵² Plaggenborg, Ordnung und Gewalt, S. 187.

⁵³ Plaggenborg, Ordnung und Gewalt, S. 187.

gehen. Der Nationalisierungsprozess der Türkei wird aus einer kulturhistorischen Perspektive betrachtet, womit sich die Arbeit in die Tradition der ‚Kulturgeschichte des Politischen‘ stellt.⁵⁴ Sie entlehnt einige Grundüberlegungen der ‚Ritualforschung‘ und verschiedenen Nationalismustheorien. Sie werden in der Annahme herangezogen, dass die Staatselite, um bestimmte Lücken in der Herrschaftslegitimation zu füllen, ein ‚Programm‘ der sakralisierten Politik auffuhr. Diese theoretischen Vorüberlegungen sind Werkzeuge; sie sind ‚Mittel zum Zweck‘ und sollen nicht selbstreferenziell sein. Sie sind das Handwerkzeug, um die aufgestellten Fragen und Thesen beantworten zu können. In diesem Sinne sollen sie für das Fallbeispiel der Türkischen Republik fruchtbar gemacht werden. Die Studie versteht sich nicht als Beitrag zur Erweiterung der Ritual- oder Handlungstheorie, sondern möchte diese auf den türkischen Fall anwenden, um neue Erkenntnisse in Bezug auf die Funktion des türkischen Staatskultes im Nationalisierungsprozess der jungen Republik gewinnen zu können.

Einordnung in die Nationalismusforschung

Die hier untersuchte türkische Nationalisierung wird als Prozess verstanden und als solcher in Bezug zum Europa des 19. Jahrhunderts und der Zwischenkriegszeit gesetzt. Gerade in der Zwischenkriegszeit befand sich Europa in einer Phase des Umbruchs, der Erneuerung und schließlich einer vermehrten Rückorientierung. Diesen möglichen Einfluss auf die Türkei zu überprüfen und zu berücksichtigen, ist daher ebenso Teil der Untersuchungsperspektive. Denn ‚Moderne‘ hat mit ihren Errungenschaften gerade in Bezug auf die Ausdifferenzierung der Medien und Kommunikationsformen, aber auch auf die Herausforderungen, mit denen die sich modernisierenden Gesellschaften konfrontiert waren, auch die Türkei beeinflusst und dies auch schon während des Niedergangs des Osmanischen Reiches. Der Untersuchungszeitraum kann als Hochphase der Formung einer neuen Nation unter den Führern des neuen Staates beschrieben werden.

Zur Analyse dieser Phase bezieht sich die vorliegende Arbeit auf solche Theorien der Nationalismusforschung, die auf den quasi-religiösen Charakter des Nationalismus verweisen und annehmen, dass im Zuge dieses Prozesses mit der Nationalisierung der Religion auch eine Sakralisierung der Politik einherging. Denn auch die türkische Nation musste sich vom Ancien Régime absetzen und in ihrer Nationwerdung neue Legitimationsstrategien für die republikanische Ordnung entwickeln. Zwar wird die Türkei als ‚verspätete Nation‘ betrachtet, der Ablauf der Nationalisierung ist jedoch mit denen anderer Nationalstaatsbildungsprozesse vergleichbar. Auch die Türkei befand sich in einer Zeit der Neu-

⁵⁴ Dabei wird insbesondere Bezug auf Barbara Stollberg-Rilingers Einleitung zu „Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?“ genommen (Stollberg-Rilinger, Barbara, Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, in: Dies. (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 9–24).

konstruktionen und Brechungen, der Suche nach einem funktionellen ‚Ersatz‘ für die alten Ordnungsstifter und schürte die bereits erwähnte Dichotomie zwischen Alt und Neu. Özdoğan ordnet den Zerfall der religiösen Ordnung in der Türkei als Prozess ein, der „weniger [...] Folge des gesellschaftlichen Strukturwandels und wissenschaftlicher Entdeckungen, sondern vielmehr [...] ein Werk elitärer Neugestaltung durch eine nationalistisch gesonnene Elite“⁵⁵ war.

Der Nationalstaatsbildungsprozess der Türkei kann grob in Miroslav Hrochs drei Phasen „nationaler Erweckung“ eingeordnet werden, die auch Eric Hobsbawm für seine Studie übernimmt.⁵⁶ Im Fokus der vorliegenden Studie steht der Übergang von Phase B, in der eine Elite ihre Nationalismuskonzeptionen verbreitet, zu Phase C, in der sie für ihr nationales Programm die Unterstützung der Massen fordert. Mit Hobsbawm wird übereingestimmt, dass „Nationalismus vor der Nation kommt. Nationen machen keinen Staat und keinen Nationalismus, sondern umgekehrt.“⁵⁷ Der Staat formte hier das Bild der Nation. Denn staatliche Akteure stülpten ihre Gedanken und Visionen der ‚Nation‘ – die zunächst osmanisch-dynastisch, später vor allem türkisch-republikanisch sein sollte – über die Gesellschaft und versuchten, die Nation von oben zu erschaffen. Das Konstrukt der Nation folgte der Staatsgründung.

Ebenso werden mit Benedict Anderson Nationen⁵⁸ als „erdachte Gemeinschaften“ betrachtet, die konstruiert sind und nicht natürlich bestehen. Staatliche Institutionen und vom Staat initiierte Programme, wie die hier untersuchten Nationalfeiertage samt ihrer Symbolik, Propaganda und Inszenierungsleistung, formten und transportierten nationale Werte und Identitäten.⁵⁹ Die hier eingenommene Perspektive fokussiert, wie die türkische Nation durch die kemalistische Elite und durch den von ihr geförderten Nationalismus erdacht wurde, die Kemalisten ihre Nationalismuskonzeptionen verbreiteten und in die ‚Masse‘ der Bevölkerung überführen mussten.

⁵⁵ Özdoğan, Nation und Symbol, S. 290.

⁵⁶ So ist laut Hroch Phase A gekennzeichnet durch die „Vorlieben einiger Einzelpersonen für das Nationale – etwa im Sinne des aufklärerischen Durstes nach neuen Erkenntnissen“. In Phase B versuchen nationalbewusste Gruppen das Nationalbewusstsein zu verbreiten und dafür zu werben. In Phase C wird versucht durch ein nationales Programm die Massen zu bewegen.

⁵⁷ Hobsbawm, Eric, Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality, sechzehnte Auflage 2009, S. 10.

⁵⁸ Anderson, Benedict, Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism, London 2006.

⁵⁹ Dem Nationalismus wird somit eine integrierende Funktion unterstellt; er wird ferner als Stifter von Gemeinschaft und Identität sowie von Legitimität verstanden.

Innerhalb der kulturhistorischen Perspektive bedient sich die Arbeit theoretischer Annahmen aus der Ritualforschung.⁶⁰ Unter Bezug auf Barbara Stollberg-Rilinger, Erika Fischer-Lichte⁶¹, Victor Turner, Mary Douglas, Gerd Althoff und die Ausführungen von Christoph Wulf und Jörg Zirfas werden die in der Hauptanalyse untersuchten Feier- und Gedenktage als ‚politische Rituale‘ verstanden.⁶² Sie sind „wiederkehrende Handlungsabläufe, die politische Entscheidungen und Verhältnisse repräsentieren“. Sie können Macht und Herrschaft zur Schau stellen und politische Inhalte sowie Botschaften transportieren. Vor allem aber dienten sie der Legitimation der Regierung. So wird angenommen, dass auch die hier untersuchten Nationalfeiertage es ermöglichen sollten, den „Bruch mit der Vergangenheit des Ancien Régime zu veranschaulichen“⁶³ und abstrakte Postulate der kemalistischen Führung sichtbar und erfahrbar zu machen.⁶⁴

Ebenso wird den Nationalfeiertagen in Anlehnung an die Ritualforschung eine identitätsstiftende Wirkung unterstellt. Inwieweit es die Feiertage als politische Rituale nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches vermochten eine

⁶⁰ Die Ritualforschung entwickelte sich im Rahmen des ‚performative turn‘, der letztlich bereits vereinzelt durch Studien Ende des 19. bzw. Anfangs des 20. Jahrhunderts angestoßen, sich erst in den 1990er Jahren in den Geistes- und Sozialwissenschaften vollzogen hat. „Der Begriff ‚performative turn‘ meint [...] die Einsicht, dass kulturelle Phänomene mit- samt der ihnen zugrunde liegenden geschichtlichen Dynamik auch und wesentlich das Ergebnis von performativ bewerkstelligten Aushandlungsprozessen darstellen und die aus dieser Einsicht resultierende Hinwendung zu inszenierten Formen kollektiver Interaktionen wie Ritual, Fest, Zeremoniell und Jubiläum“ (Tschopp, Silvia Serena und Webber, Wolfgang, Grundfragen der Kulturgeschichte, Darmstadt 2007, S. 111). Der Versuch, eine genaue und vor allem trennscharfe Definition von ‚Ritual‘ zu geben, der zudem eng mit anderen Begriffen wie ‚Inszenierung‘, ‚Ritus‘, ‚Performanz‘, ‚Visualisierung‘ oder ‚Zeremoniell‘ verflochten ist, hat letztlich zu einem „[...] babylonischen Gewirr von Bestimmungen dieses Begriffs [...]“ (Althoff, Gerd, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003, S. 11).

⁶¹ Fischer-Lichte, Erika, Performance, Inszenierung, Ritual. in: Martschukat, Jürgen / Patzold, Steffen (Hrsg.), Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Köln 2003, S. 33–54.

⁶² Das Ritual kann identifikatorisch-transformativ wirken, „[...] indem es die Identität der bisherigen Mitglieder re- oder neu definiert oder ein neues Mitglied aufnimmt“ (Wulf/Zirfas, Performative Welten. S. 7–61, hier: 18). Somit wird unterstellt, dass die Nationalfeiertage dabei helfen, Abstrakta des Nationalismus, Normen und Werte, „[...] in symbolische Handlungen unterschiedlichster Art [umzusetzen], Gedanken [...] in kommunikative Praxis [zu überführen]“ [Althoff, Gerd (Hrsg.), Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496, Bd. 3) Münster 2004, S. 9–16, hier: 9]. Bei Ritualen handelt es sich um Zuschreibungen, es „[...] sind performative Akte, die erzeugen, was sie bezeichnen, indem sie Menschen zu einem Können auffordern, das sie noch nicht zu leisten imstande sind und diese als diejenigen anzuerkennen, die sie erst noch werden sollen“ (Wulf/Zirfas, Performative Welten, in: Dies. (Hrsg.), Die Kultur des Rituals, S. 7–61, hier: 21).

⁶³ Thamer, Rituale in der Moderne, S. 63–68, hier: 63.

⁶⁴ Thamer, Rituale in der Moderne, S. 63–68, hier: 63.

neue türkische Identität aufzubauen, ist untersuchungsleitend. Nationalfeiertage werden damit als Instrumente verstanden, die Erziehungs- und Sozialisationsarbeit leisten⁶⁵, Identität „[...] re- oder neu definieren“⁶⁶ können. Es wird angenommen, dass die kemalistische Staatsführung die Nationalfeiertage als eine Form der Kommunikation nutzten, um spezifische Handlungsbotschaften an die Teilnehmenden übermitteln zu können.⁶⁷ Das Ritual wird somit als ein kommunikativer Akt verstanden, mit dem Teilnehmer wie Zuschauer „[...] Verpflichtungen für die Zukunft“⁶⁸ übernehmen. Ein solches Versprechen für die Zukunft wird vor allem im Traueritual Atatürks vermutet. Ob die politischen Rituale genau wegen dieser erzieherischen Leistung von den Kemalisten eingesetzt wurden, soll die Analyse hinterfragen.

Politische Rituale sind ferner „Teil einer politischen Repräsentation und des politischen Handelns, das ohne symbolische Kommunikation nicht erfahrbar und nicht nachvollziehbar ist“⁶⁹. Für die angestrebte Analyse ist „die Bedeutung von Symbolen für die Hervorbringung und überhaupt Ermöglichung sozialer Ordnung wie auch umgekehrt die Rahmung des deutenden Symbolisierungsprozesses durch seine sozialen Ordnungsmuster“⁷⁰ von Interesse. Begrenzt bleibt die Analyse auf die Symbolik, die innerhalb der Nationalfeiertage genutzt wird, um Bedeutung zu erzeugen.⁷¹

⁶⁵ Wulf/Zirfas, *Performative Welten*, S. 7–61, hier: 29.

⁶⁶ Wulf/Zirfas, *Performative Welten*, S. 7–61, hier: S. 18.

⁶⁷ Vgl.: Wulf/Zirfas, *Performative Welten*, in: Dies. (Hrsg.), *Die Kultur des Rituals*, S. 7–61, hier: 19 f.

⁶⁸ Althoff, Gerd, *Zeichen – Rituale – Werte. Eine Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Zeichen, Rituale, Werte*, S. 9–16, hier: 10.

⁶⁹ Thamer, *Rituale in der Moderne*, S. 63–68, hier: 65.

⁷⁰ Schlögl, Rudolf, *Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung*, in: Schlögl, Rudolf / Giesen, Bernhard / Osterhammel, Jürgen (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz 2004, S. 9–39, hier: 9.

⁷¹ Wie schon für den Ritual- und Inszenierungsbegriff gilt, dass eine einheitliche Definition von Symbol letztlich nicht zur Verfügung steht. Daher wird an dieser Stelle lediglich eine knappe Einordnung gegeben: Symbole stehen niemals für sich selbst, sondern müssen als Metaphern verstanden werden, die interpretationsbedürftig sind. Dabei kann sich die Bedeutung hinter den Symbolen ändern, denn sie beruhen letztlich „[...] auf Konventionen, die sich wandeln können“ (Siehe: Harding/Krentz, *Einleitung*, S. 9–18, hier: 2). Unter Zeichen wird hier allgemein die „[...] gesprochene und geschriebene Sprache ebenso wie non-verbale Kommunikationsformen, etwa Gesten und Gegenstände“ (Harding, Elizabeth / Krentz, Natalie, *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.), *Symbolik in Zeiten von Krise und gesellschaftlichem Umbruch. Darstellung und Wahrnehmung vormoderner Ordnung im Wandel*, Münster 2011, S. 9–18, hier: 12) verstanden. Diese Zeichen sind mit einem bestimmten Sinn versehen und machen die Welt für die Menschen erfahrbar (siehe: Harding/Krentz, *Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.), *Symbolik in Zeiten von Krise und gesellschaftlichem Umbruch*, S. 9–18). Zur weiteren Vertiefung kann beispielsweise auf den Sammelband „*Die Wirklichkeit der Symbole*“ verwiesen werden, der 2004 von Rudolf Schlögl zusammen mit Bernhard Giesen und Jürgen Osterhammel herausgegeben wurde.

Der Umgang mit dem jeweiligen Symbol hängt stark von der Einbettung in das Ritual und seinem Kontext ab. Die ‚richtige‘ Interpretation muss also entweder durch das Ritual erklärt oder im Vorfeld der rituellen Handlung den Teilnehmern beigebracht worden sein.⁷² Die Sichtbarmachung der neuen Ordnung durch Symbole gestaltet sich gerade dann als äußerst schwierig, wenn nur auf Symbole und rituelle Teilakte aus der Zeichensprache jener Gesellschaften, Gemeinschaften und Gruppierungen zurückgegriffen werden kann, deren Werte doch gerade verdrängt und überschrieben werden sollten. Auch die Kemalisten, so wird angenommen, mussten, um jedoch überhaupt symbolisieren zu können, auf ein gewisses symbolisches Vorwissen zur Dekodierung zurückgreifen.⁷³ Daher ist davon auszugehen, dass die neuen Werte oft in Anlehnung an alte Symbolsprache und ähnliche rituelle Praxis vermittelt wurden. Obwohl durch das Ritual und seine Formsprache gerade eine Abgrenzung zur osmanischen Herrschaft hergestellt werden sollte, blieben wahrscheinlich auch hier symbolisch bedingte Kontinuitäten bestehen.⁷⁴

Die hier angesprochene Kommunikation durch Rituale vollzieht sich nicht unbedingt ungebrochen.⁷⁵ Wie Turner feststellt, gibt es eine Multivalenz der Symbole, die wiederum eine Mehrdeutigkeit der rituellen Handlungen mit sich bringt.⁷⁶ Rituale sind letztlich konflikthafte soziale Handlungen, in denen ver-

⁷² Abner Cohen geht sogar davon aus, dass für eine bestimmte Gesellschaft die gleiche symbolische Funktion durch verschiedenste symbolische Formen erzeugt werden kann und dass verschiedene Gesellschaften unterschiedliche symbolische Formen adaptieren, um die gleichen Typen von symbolischer Funktion zu erzeugen. Vgl. die Ausführungen Cohens in Vogt, Evon Z. / Abel, Suzanne, *On political rituals in contemporary Mexico*, in: Moore, Sally F. / Meyerhoff, Barbara G. (Hrsg.), *Secular ritual*, Amsterdam 1977, S. 173–188, hier: 173.

⁷³ Die Zeichen und Symbole, die Macht und Herrschaft repräsentieren, sind dann nicht nur begrenzt, sondern auch noch von ‚alter‘, im vorliegenden Fall dynastischer oder religiöser, Herkunft [Knauer, Martin / Kümmel, Verena, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Visualisierung konstitutioneller Ordnung 1815–1852* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 Bd. 38), Münster 2011, S. 7–15, hier: 8].

⁷⁴ Dabei scheint es, dass zwei Prozesse parallel ablaufen. Das Ritual, das nur unter Bezug auf Symbolik und geteiltes Wissen zur Dekodierung funktionieren kann, nutzt bekannte Symbole, die bereits im gezeigten Ritual entleert und neu gefüllt wurden, um die Symbolsprache inklusive der neuen Werte umzuschreiben und den Teilnehmenden dadurch erfahrbar zu machen. Symbolisierung, Entleerung und Neusetzungen können demnach quasi simultan ablaufen. Natürlich kommt es auch zur Setzung von neuen Symbolen und Ritualen.

⁷⁵ Wie jede Form der Kommunikation ist auch das Ritual, folgt man Niklas Luhmann, unwahrscheinlich. Die vom Absender intendierte Botschaft und die im Ritual verpackten Informationen (Handlungsanweisungen) können nicht notwendigerweise auch vom Empfänger angenommen oder entschlüsselt werden. Sender und Empfänger besitzen immer unterschiedliches Vorwissen, auch dann, wenn sie sich auf ein geteiltes kollektives Wissen beziehen können.

⁷⁶ Dadurch ist es zwar auf der einen Seite möglich, „[...] vielfältige Bedeutungen miteinander [zu] verknüpfen und disparate Phänomene [...] zu einer Bedeutung verschmelzen“ zu lassen (Wulf/Zirfas, *Performative Welten*, in: Dies. (Hrsg.), *Die Kultur des Rituals*, München 2004, S. 7–61, hier: 16). Auf der anderen Seite wird dadurch klar, dass auch im Ritual Dop-

schiedene Individuen und Gruppen miteinander interagieren.⁷⁷ Gegenrituale, Umdeutungen oder die Störung der Feiertagsrituale sollen daher in der Analyse interpretiert werden; es ist allerdings aufgrund der disparaten Quellenlage schwierig, diese ‚konfliktthafte‘ Interaktion zu betrachten.

Sakralisierte Politik

Als politische Rituale werden die Nationalfeiertage auch deshalb verstanden, weil sie zwar profane Anlässe feiern, aber gerade die Überhöhung des Profanen durch eine dem Religiösen entlehnte Form, das Ritual, inszenieren. Alles in den Zeremonien der Feiertage Gezeigte wird somit sakralisiert und als besonders gekennzeichnet.⁷⁸ Die „Sakralisierung der Nation meint die Übertragung von Funktionen und Ausdrucksformen von der Religion auf die Nation [...], mit der aber nicht eine Affinität des Nationalisten für die Religion“⁷⁹ einhergehen muss. Dies gilt für die Türkei, deren Führer einen starken Laizismus vertraten. Grundsätzlich wird davon ausgegangen, dass im Zuge von Nationalisierungsprozessen der Nationalismus im funktionalen Sinne an die Stelle des religiösen Ordnungssystems treten kann. Der Nationalismus wird nicht als ‚Ersatzreligion‘ verstanden, allenfalls als ‚Religionsersatz‘, denn er sollte im Zuge der Nationwerdung und des Wegfalls der alten, religiösen Ordnung funktionell dienen – das heißt im Sinne von gesellschaftlicher Bindung, Integration und als Legitimationsstifter. Primär wird auf die Sakralisierung der Nation und nur punktuell auf die Nationalisierung der Religion als parallel ablaufender Prozess eingegangen. Wie die Religion unter staatliche Kontrolle gebracht wurde, ist nicht untersuchungsleitend.⁸⁰

Der Begriff des Religiösen bzw. Sakralen wird zur Untersuchung des Gegenstandes relativ weit gefasst. ‚Sakralität‘ wird nicht nur für die ‚klassischen‘ Religionen und ihre Systemwelt konstatiert. Daher richtet die Untersuchung ihren Fokus auf solche Konstellationen von Religion und Politik, die im Sinne der von Mona Ozouf gemachten Erkenntnisse einen Transfer von Religiosität und Sakralität – der ‚klassischen‘ Religion entlehnter Inhalte, Symbole und Riten – auf die

peldeutigkeiten nicht nur bestehen bleiben, sondern auch durch das Ritual erst gesetzt werden. Dies zeigte sich auch teilweise an den Zeremonien der Nationalfeiertage. Vor allem dann, wenn verschiedene Akteure (beispielsweise Partei, Nichtregierungsorganisationen und die Regierung) versuchten den Feiertag für ihre Politik zu nutzen.

⁷⁷ Daher dürfen Rituale nicht nur als Mittel zur Konflikttranszendierung, -überwindung oder -kanalisierung angesehen werden. Dabei kann diese Interaktion auch der Streit um das ‚richtige‘ Ritual, das ‚passende‘ Symbol und die ‚wahren‘ Werte sein.

⁷⁸ Seiwert, *Sakrales im Säkularen? Elemente politischer Religion im Nationalismus*, S. 245–265.

⁷⁹ Schulze Wessel, *Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation*, S. 7–14, hier 7.

⁸⁰ Da davon ausgegangen wird, dass die hier untersuchten Feiertage letztlich Handlungsanleitung und ‚Vorbild‘ für das Leben als aufgeklärter Staatsbürger und gebildete Staatsbürgerin in der neuen Republik geben sollte, ist zu erwarten, dass der Islam ohnehin nicht in die Inszenierungen mit einbezogen wurde.

politische Ebene erkennen lassen. Profanes wird hier durch die Entlehnung religiöser Sprache, Formen und Zeremonielle ‚geheiligt‘.⁸¹ Eine erkenntnisleitende Grundüberlegung geht daher davon aus, dass solch ein Transfer, der zumeist nicht äquivalent, sondern in angepasster und umgeformter Weise zu beobachten ist, in der Regel zum Zweck der Mobilisierung und Legitimierung politischer oder sozialer Ansprüche erfolgt.⁸² Inwieweit die kemalistische Führung „ein Bedarf für das Heilige“⁸³ außerhalb des Islams zu befriedigen versuchte, ob sie im türkischen Prozess der Nationalstaatsbildung auf den Einsatz einer ‚sakralisierten Politik‘ und den Transfer von Sakralität im Sinne der von Ozouf gemachten Erkenntnisse zurückgriff, um eine neue Basis der Legitimation auf der Grundlage des türkischen Nationalismus zu errichten, muss die Analyse der Nationalfeiertage erbringen.⁸⁴

Theoretisch entlehnt die Arbeit zudem Annahmen Rousseaus und Durkheims. Deren Interpretationen werden zum einen aus der analytischen Perspektive heraus für erkenntnisleitend befunden, zum anderen weil auch die kemalistische Führung aus ihren theoretischen Überlegungen Politik ableitete. Ausgehend von den Ideen Rousseaus, der in seinem Gesellschaftsvertrag (*contrat civil*) als Erster den Begriff einer ‚Zivilreligion‘ zu fassen versuchte, soll die ordnende und legitimierende Funktion der ‚Religion‘ für den Staat näher betrachtet werden. Dabei ist vor allem sein Gedanke, dass „das Vaterland den Gegenstand der Verehrung“⁸⁵ darstellen kann, untersuchungsleitend. Durkheims Erkenntnissen wird sich dahingehend angeschlossen, dass die soziale Funktion der Religion, die Integration von Gesellschaft, betont wird. Diese Funktion der Religion sollte von der neuen Staatsideologie, dem Nationalismus, übernommen werden. Religion „besteht aus Glaubensüberzeugungen und Riten, deren Befestigung und Wiederbelebung in Form von kollektiven Repräsentationen vollzogen werden“⁸⁶, was nach Durkheim genauso auf die „sakralisierte Gesellschaft der Nation“⁸⁷ übertragen werden kann.⁸⁸

⁸¹ Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, S. 282.

⁸² Denn „wenn man wünscht, eine neue Ordnung zu gründen, kann man kein Mittel auslassen, um dies zu tun; der Beginn eines neuen Lebens kann nicht ohne Glauben erdacht werden“ (Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, S. 276).

⁸³ Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, S. 276.

⁸⁴ Aussagen darüber, wie nachhaltig diese Bestrebungen waren und wie diese aus heutiger Sicht in Anbetracht der festgestellten ‚Re-Islamisierung‘ oder der politischen Unruhen des Sommers 2016 in der Türkei zu bewerten sind, kann und soll hier nicht betrachtet werden.

⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Politische Schriften*, Paderborn 2. unveränderte Auflage 1995, S. 202.

⁸⁶ Özdoğan, *Nation und Symbol*, S. 90.

⁸⁷ Özdoğan, *Nation und Symbol*, S. 90.

⁸⁸ Bewusst wird kein Bezug, allenfalls im Sinne einer Abgrenzung, zu dem von Robert Bellah geprägten Begriff der ‚civil religion‘ hergestellt, da dieser auf eine Transzendenz, also ein höheres Wesen, angewiesen ist. Auch scheinen die Überlegungen Voegelins nicht passend, um den türkischen Nationalismus und sein ‚Verhältnis zu Religion‘ zu erfassen. Voegelin sieht im Nationalismus einen Religionsersatz. Er untersucht seine Theorie speziell am Na-

Zugrunde gelegt wird ein ‚offener Religionsbegriff‘, der nicht auf das Transzendente fixiert ist. „Es gibt Riten ohne Gott [...]. Die Religion geht also über die Götter- oder Geisteridee hinaus und kann folglich nicht ausschließlich in Bezug auf sie definiert werden.“⁸⁹ In diesem Sinne wird Religion als „[...] ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige [...] Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft [...] alle vereinen, die ihr angehören“⁹⁰, verstanden. Keiner der hier vorgestellten Ansätze wird in dieser Arbeit durchexerziert. Sie werden aber als Anstoß verstanden, das Verhältnis von Religion und Politik in der frühen Türkischen Republik zu hinterfragen.

Der vergleichende Blick

Wie bereits einleitend deutlich wurde, strebt diese Arbeit einen Vergleich in Bezug auf einen Teil der Herrschaftspraxis und die Verwendung von Sakralisierungsstrategien als Teil der symbolischen Politik und politischen Kommunikation der jungen Türkischen Republik an: Zum einen wird in einer diachronen Perspektive der Vergleich zur Ersten Französischen Republik gezogen, zum anderen in einer synchronen Perspektive zu den autoritären Regimen der Zwischenkriegszeit. Dabei muss beachtet werden, dass im Vergleich miteinander verglichen wird, was eben nicht genau deckungsgleich ist. Es handelt sich dabei lediglich um Epochen, Prozesse oder historische Momente und Phänomene, die ähnlich erscheinen und miteinander verglichen werden sollen, um sie auch im Kontrast zueinander besser verstehen zu können.⁹¹ Hier soll der Vergleich nicht zur Erklärung des gesamten Nationalisierungsprozesses im gesetzten Zeitraum dienen. Vor allem soll durch ihn eine bessere Verortung des Wesens der frühen Republik, demnach eine Art Typologisierung erfolgen. Der Vergleich ist nicht die alles bestimmende erkenntnisleitende Me-

tionalsozialismus. Die Untrennbarkeit von Religion und Staat zeigt Voegelin in seiner Abhandlung über die ‚politische Religion‘ auf: „Die Gemeinschaft (der Staat) ist auch ein Bereich der religiösen Ordnung“ (Voegelin, Eric, Die politischen Religionen, München: Wilhelm Fink Verlag 1993, S. 63). Der Annahme, dass die innerweltlichen Religionen, wie die ‚politische Religion‘, das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden können, fügt Voegelin den bewussten Einsatz einer ‚politischen Religion‘, „um Massen affektiv zu binden und in politisch wirksame Zustände der Heilserwartung zu versetzen“ (Voegelin, Die politischen Religionen, S. 53) hinzu. Da Voegelin seine Untersuchung jedoch speziell auf den Nationalsozialismus bezieht und der Charakter der Türkischen Republik, die Ideologie beider Staaten, jedoch im Vergleich schwierig erscheint, werden Voegelins Erkenntnisse zwar grundlegend beachtet, die Türkei jedoch nicht hinsichtlich seiner Theorie der politischen Religion überprüft.

⁸⁹ Durkheim, Emile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 2. Auflage 1981, S. 60, 75.

⁹⁰ Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 60, 75.

⁹¹ Siehe zum ‚historischen Vergleich‘: Kaelbe, Hartmut, Historischer Vergleich, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 14.08.2012 http://docupedia.de/zg/Historischer_Vergleich (Stand: 19.09.2016).

thode; es bezieht sich nur auf die Festtagspolitik der kemalistischen Führung und dies, dem Untersuchungsgegenstand entsprechend, vor allem auf die Festtagspolitik an Nationalfeiertagen, Gedenktagen und Trauerfeiern. Damit wird der Vergleich implizit geführt, orientiert sich an teils von anderen Forschern gemachten Erkenntnissen und will diese auf die Feiertagspolitik und Repräsentationsformen der Türkischen Republik anwenden und ausweiten. Der Vergleich erfolgt demnach innerhalb der Analyse der Feiertage, er gliedert und ordnet die Arbeit nicht.

Beide Vergleichsrahmen sind keineswegs ‚nur‘ analytische Setzung. Die kemalistische Führung hat sie sich selbst zu Vorbildern gemacht. So ist einerseits der intellektuelle Hintergrund der nationalen Bewegung, zu der auch Atatürk und seine Anhänger zählen, „tatsächlich eine Beschreibung des Einflusses französischer Denker und Schreiber: Rousseau, Taine, Comte, Durkheim, Buisson und Bergson“.⁹² Andererseits wandten die Kemalisten ihren Blick auch stets in den Westen. In der Zwischenkriegszeit bedeutete dies einen Blick in das Europa der Diktaturen. Experten aus Europa nahmen maßgeblich Einfluss auf Architektur, die Musik, die Kunst und das Recht. Es ist somit zu vermuten, dass auch die staatliche Festtagspolitik und Propaganda durch diesen ‚Blick gen Westen‘ beeinflusst wurden. Wie diese Einflüsse die Türkische Republik und die neue türkische Identität, verpackt im türkischen Nationalismus, prägten, gilt es herauszustellen.

Die Vergleichbarkeit des hier vorliegenden Untersuchungsgegenstandes und der beiden Vergleichsrahmen, wird auch unter Bezug auf Schröer gesehen. Sie stellt fest, dass die „Französische Revolution auch im Hinblick auf ihren Umgang mit Ritualität als ein politisches Laboratorium bezeichnet werden kann – ein Laboratorium, in dem mit [...] Formen der Massenpädagogik, wie sie für die Diktaturen des 20. Jahrhunderts prägend werden sollten, experimentiert wurde [...]“⁹³. Wenn die Türkei, verglichen mit dem „Laboratorium Frankreichs“, Übereinstimmungen aufweist, wird es solche Übereinstimmungen, nach Schröers Feststellung, wahrscheinlich auch mit den autoritären Regimen geben – zumindest hinsichtlich der ‚Massenpädagogik‘. Auch Hans-Ulrich Thamer konstatiert, dass die politischen Rituale der demokratischen Verfassungsordnungen und moderner Diktaturen große äußere Ähnlichkeit haben können⁹⁴ – „während Demokratien in ihrer politischen Repräsentation ihre Entscheidungsstrukturen und -prozesse sichtbar machen, stellten Diktaturen nur ihre Macht dar, ohne den dahinterliegenden Entscheidungsvorgang offenzulegen“⁹⁵. Die von Thamer angeführten Unterscheidungsmerkmale, die er von Münkler ableitet, sollen auf das Fallbeispiel der frühen Tür-

⁹² Shaw, G. Howland, *An intellectualistic interpretation of modern Turkey*, S. 9–24, hier: 16–18.

⁹³ Schröer, *Republik im Experiment*, S. 676.

⁹⁴ Vgl.: Thamer, Hans-Ulrich, *Rituale in der Moderne*, in: Stollberg-Rilinger, Barbara / Puhle, Matthias / Goetzmann, Jutta / Althoff, Gerd (Hrsg.), *Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800. Katalog- und Essayband zur Ausstellung des Kulturhistorischen Museums Magdeburg, Darmstadt 2008*, S. 63–68.

⁹⁵ Thamer, *Rituale in der Moderne*, S. 63–68, hier: 66.

kischen Republik übertragen werden; die Verfasstheit der frühen Türkischen Republik mit Blick auf den Inhalt der nationalen Feiertage als ‚politische Repräsentanten‘ abgeleitet werden.

1.4 Quellen

In der Türkei gibt es eine räumliche Trennung der Quellen zur türkisch-osmanischen Geschichte, in der sich der von den Kemalisten erklärte Bruch zwischen Osmanischem Reich und Republik widerspiegelt. Daher finden sich Quellen zur Republikgeschichte in Ankara und zur Geschichte des Osmanischen Reiches in Istanbul. Problematisch ist nicht die räumliche Trennung, sondern die lange getrennte Forschung und der erschwerte Zugriff, da Quellen vor 1927 hauptsächlich in arabischer Schrift vorliegen. Allein aus sprachlichen Gründen war eine Arbeit mit den nur auf Arabisch zur Verfügung stehenden Quellen vor 1927 nicht möglich.⁹⁶ So musste auf bereits transkribierte Parlamentsdebatten und Zeitungsberichte als ‚Originalquellen‘ für die osmanische Zeit zurückgegriffen werden.⁹⁷

Da die Arbeit sich primär auf die Errichtung der neuen Türkischen Republik und die Formung einer türkischen Identität bezieht, demnach zeitlich vor allem ab 1923, wurde hauptsächlich Quellenmaterial aus Beständen des Republikanischen Staatsarchivs (*Cumhuriyet Devlet Arşivleri*) in Ankara genutzt.⁹⁸ Das Staatsarchiv beherbergt die wichtigste Quellensammlung zur Türkischen Republik während des Einparteiensystems im Bestand CHP 490.01. Dieser enthält die gesamten Angelegenheiten der Partei zwischen 1923 und 1949, die im Einparteiensystem staats- und auf allen Ebenen entscheidungstragend war. Der Hauptteil der Quellen, auf die sich die vorliegende Analyse stützt, wurde aus diesem Bestand generiert.⁹⁹ Vornehmlich handelt es sich um die Korrespondenz zwischen

⁹⁶ Selbst die Standortbestimmung der Archive und Bibliotheken spiegelt somit den Dualismus zwischen ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘, Religion und Laizismus, Reich und Republik wider, mit dem lange Zeit auch die Kategorien ‚schlecht‘ und ‚gut‘ einhergegangen sind.

⁹⁷ Die Parlamentsdebatten sind in einer Edition zusammengefasst, stehen, wie die meisten Gesetze, jedoch größtenteils auch im Internet zur Verfügung.

⁹⁸ Für die Archivarbeit in der Türkei gilt, dass Wissenschaftler ohne türkische Staatsbürgerschaft häufig erst einen Benutzerantrag stellen müssen. Mit türkischem Personalausweis ist zumindest die Arbeit im Staatsarchiv, den Universitätsbibliotheken sowie der Parlamentsbibliothek (mit Zeitungs- und Dokumentenarchiv) ohne Voranmeldung möglich. Der Zugang zum Militärarchiv (ATASE) wird auch türkischen Staatsbürgern nur nach Antragstellung genehmigt und dies auch nicht immer. Während im Staatsarchiv die Recherchezeit unbegrenzt ist, wird die Zeit in der Parlamentsbibliothek und dem angeschlossenen Zeitungsarchiv auf zwei einmonatige Phasen begrenzt. Das Militärarchiv gestattet nach positivem Antrag auf Nutzung einen Recherchezeitraum von sechs Monaten, der allerdings mit Erhalt der Recherchegenehmigung beginnt. Eingesehen werden darf im Militärarchiv schließlich nur Material, das sich eindeutig dem angegebenen Arbeitstitel bzw. der Themenbeschreibung zuordnen lässt.

⁹⁹ Dem Gesuch, die Archiv- und Atatürk-Bibliothek des Anıtkabir nutzen zu können, wurde nicht stattgegeben.

höheren Parteistellen und -mitgliedern und den örtlichen Parteivorstehern bzw. Volkshausvorstehern, zwischen den einzelnen Parteifunktionären und Ministerien sowie um Direktiven für Planung und Umsetzung der Feiern mit Ablaufplänen und den jeweiligen Feiertagsprogrammen. Sie verhalfen dabei, ein Bild der Feiertagsabläufe nachzuzeichnen. Einige von ihnen gaben Auskunft über Sinn und Zielvorstellungen, die die Festtagsplaner mit einzelnen Elementen, teilweise auch der gesamten Feier, verbanden.

Während die Durchführung und Umsetzung der Feiertage durch die Quellen gut dokumentiert sind, fehlen letztlich Quellen, die Aufschluss über die dahinterliegende Planung und Zielsetzung geben können. Nur aus wenigen Dokumenten geht hervor, mit welcher Absicht die Nationalfeiertage in groß angelegten Zeremonien gefeiert wurden. Allerdings geben sie Aufschluss über den Personenkreis, der die Feiern plante, sodass mithilfe von weiterführender Literatur diese Lücke geschlossen werden konnte. Das generierte Material aus dem Militärarchiv war dünn und erbrachte nur eine Ausweitung der bereits vorhandenen Quellen, jedoch keine neuen Inhalte. Bei der İnönü-Stiftung wurde insbesondere Bildmaterial zur Verfügung gestellt. Auch dies konnte zur Rekonstruktion der Inszenierungen genutzt werden.

Schwächen weist das generierte Material in Bezug auf die Frage nach Opposition oder Resistenz gegen die gemachten Inszenierungen auf. Zumindest konnte im herangezogenen Material, das vornehmlich die ‚top-down‘ Perspektive widerspiegelt, kein oder nur sehr vereinzelt eine Ablehnung der kemalistischen Politik an den Nationalfeiertagen festgestellt werden. Auch gab es kaum Hinweise darauf, dass die Integrationsversuche des Staates an den Traditionen des Volkes abprallten. Gezielte ‚Gegenrituale‘ zeigten sich nicht.¹⁰⁰ Weitere Studien müssten die Quellenbasis gezielt erweitern, um adäquat Antwort auf die oben genannten Fragen geben zu können. Sie wurden in dieser Arbeit zwar stets mit berücksichtigt, das Quellenmaterial jedoch nicht speziell an dieser Fragestellung orientiert ausgewählt.

Die wichtigsten Bibliotheken für die Erforschung der Republikgeschichte befinden sich in Ankara. Zu ihnen gehören die Parlamentsbibliothek, die Nationalbibliothek sowie Bibliothek und Archiv der Gesellschaft für Türkische Geschichte (*Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi*). Alle drei Bibliotheken zusammen genommen ermöglichen einen Zugriff auf einen Großteil der auf Türkisch, teilweise Englisch und Deutsch zur Verfügung stehenden Literatur zur türkischen Geschichte. Für die vorliegende Arbeit stellten ihre Bestände eine Ergänzung des Quellenmaterials dar, da sie auch Archive beherbergen und, neben einigen Nachlässe, die Partei-

¹⁰⁰ Berichte der sogenannten ‚Inspektoren‘, die jeweils verschiedene Regionen der Türkei beobachteten und prüften, inwieweit das Reformprogramm Früchte trug, und die regelmäßigen Berichte der Volkshäuser verwiesen, soweit gesichtet, nicht auf Widerstand. Ebenso wenig konnte ablehnendes Verhalten der Bevölkerung an den Nationalfeiertagen festgestellt werden.

programme, Feiertagsprogramme oder Festtagsbücher (regional und national) aus der Zeit zwischen 1923 und 1938 bewahren.¹⁰¹ In den verschiedenen Bibliotheken konnten vor allem Publikationen gefunden werden, die die kemalistische Regierung anlässlich des Republiktages veröffentlichen ließ. Dabei handelt es sich teilweise um Studien, die die Errungenschaften der Republik in den vergangenen Jahren darstellten, teilweise um kleinere Text- und Bildsammlungen mit regionalem oder kommunalem Bezug. Sie liefern weiteres Bildmaterial der Feiertage und können Auskunft über das Verhältnis der Feiern und des Inszenierungsgrades, die Reichweite der Feiertage und das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie geben.

Ergänzt wurde das türkische Quellenmaterial durch solches aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin und durch den Schriftverkehr US-amerikanischer Diplomaten, der in einer Quellenedition zur Verfügung steht. Sie gaben die Möglichkeit, Beschreibungen der Feiertage und der Begräbniszeremonie Atatürks aus einem außenstehenden Blickwinkel zu betrachten.

Zeitungen und Zeitschriften

Des Weiteren wurden auch Zeitungsartikel, Bild- und Tonmaterial sowie private Dokumente von Zeitzeugen für die Analyse hinzugezogen. Kritisch müssen dabei die Zeitungen als weiterer Quellenbestand betrachtet werden. Denn wie Brockett in seinem Buch zeigt, war das Zeitungswesen in der jungen Republik kein Träger eines pluralistischen Austauschprozesses, sondern Sprachrohr der kemalistischen Ideologie und Propaganda.¹⁰² Die Zeitungen wurden in der Analyse häufig ergänzend hinzugezogen und belegen, dass in Bezug auf die Feiertage eine Art ‚Inszenierung der Inszenierung‘ stattgefunden hat. Berichterstattung und Bilder greifen die Botschaften der Feiertagsveranstaltungen auf und stellen Bezüge her, die dem Zuschauer und am Ritual beteiligten Bürger entgehen könnten. Trotzdem geben auch sie Auskunft über den Ablauf der Feiern und ihre Inhalte. So wurden Prozessionswege in der Zeitung beschrieben und Reden abgedruckt, die für die Entschlüsselung der Bedeutung der verschiedenen Nationalfeiertage erkenntnisleitend waren.

Darüber hinaus dienen die Zeitungen als Bilderquelle, die helfen, Aussagen über das Verhältnis von Planung und Umsetzung zu treffen. Schließlich sind sie Ausdruck der gezielten und auf verschiedenen Ebenen letztlich gleich ablaufenden und abgestimmten Propaganda- und Erziehungsleistung der Republik. Sie

¹⁰¹ Diese Bücher beinhalten ein reiches Bildmaterial, das in diese Arbeit einfließt.

¹⁰² David Brockett richtet den Blick auf das Zeitungswesen der Republik und geht dabei auch auf die kemalistische Geschichtsschreibung in der Schriftkultur ein. Hier zeigt er überzeugend, wie die Kemalisten zusammen mit Institutionen wie der Türkischen Gesellschaft für Geschichte eine ‚Erzählung‘ der Türkei verbreiteten, die den Unabhängigkeitskrieg, die Reformen, Atatürk und die Republik ins Zentrum dieser Geschichte stellte.

untermauern die Botschaften der ‚politischen Rituale‘ und werden als Interpretationshilfe für Botschaft und Intention der Feiertage verstanden. Vollständig zwischen 1927 und 1953 wurde die Zeitung *Hakimiyet-i Milliyet*, später in *Ulus* umbenannt, und die *Cumhuriyet* gesichtet – für alle Feiertage des kemalistischen Festkalenders. Nur in Auszügen und feiertagsspezifisch wurden auch die *Tan*, *Yeni Gün*, *Akşam*, die *Son Posta* und die Türkische Post herangezogen. Hauptsächlich wurden die Regime nahen Tageszeitungen *Cumhuriyet* und die *Hakimiyet-i Miliyet* für die Analyse verwendet.

Nachlässe und Interviews

Überlieferungen aus privatem Besitz und Nachlässe stellen den kleinsten Quellenbestand dar. Unter anderem wurden hier von der Familie İnönü Zeitungsberichte über die Beisetzung und Trauerfeier İsmet İnönüs zur Verfügung gestellt. Der private Nachlass von Hüsnü Demiriz konnte ebenfalls herangezogen werden. Dabei handelt es sich um 8-mm-Filme über die 15-Jahres-Feier und die Trauerfeier Atatürks aus dem Jahr 1938. Die Aufnahmen wurden von Hüsnü Demiriz gefilmt und geschnitten. Gerade das Filmmaterial ermöglicht den Einblick in die Wahrnehmung und Annahme der kemalistischen Lehre, zumindest innerhalb des jüngsten Elitenmilieus. Zu ihnen werden auch die Zeitzeugeninterviews ergänzend gezählt, die Esra Özyürek in den 1990er-Jahren führte und Auszüge dieser in ihrem Buch „Nostalgia for the Modern“¹⁰³ veröffentlichte.¹⁰⁴ Sie werden als Quellen verstanden, die es ermöglichen, nach der Wirksamkeit der Inszenierungen zu fragen. Dabei muss eingeschränkt werden, dass die Interviewpartner Özyüreks zum einen zur jungen Generation, zum anderen zum Bildungsbürgertum gehörten. Es lassen sich daher nur Aussagen über diese Generation und diesen Teil der Bevölkerung ziehen. Allgemeine Bekundungen, die für die ganze Bevölkerung gelten, können daraus nicht geschlossen werden.

Bewertung des Quellenmaterials

Unter Berücksichtigung der genannten Schwächen des Quellenmaterials und der Besonderheit einiger Quellen wird das gesichtete Material für ausreichend befunden, um in der hier eingenommenen staatlichen Perspektive (top-down) die angestrebte Untersuchung der Nationalfeiertage durchführen zu können. Gerade die

¹⁰³ Özyürek, *Nostalgia for the Modern*.

¹⁰⁴ Özyürek befragte vor allem diejenige Generation, die mit Özyürek als ‚Kinder der Republik‘ verstanden wurden; demnach eine jüngere Generation, die in der Republik aufwuchs. Özyürek fragte in ihren Interviews eher allgemein nach der Lebensgeschichte der Menschen in der jungen Republik. Ohne dass sie sich explizit danach erkundigte, berichteten viele über die Nationalfeiertage, vor allem über die Republikfeiern von 1933 (10-Jahres-Feier).

Kombination von unterschiedlichem Quellenmaterial – Zeitungsberichte, Bild-, Ton- und Filmmaterial auf der einen, Festtagsprogramme, interne Parteikorrespondenz mit Berichten und Planungsabläufen auf der anderen Seite – bietet die Möglichkeit, Intention und somit Funktion der türkischen Nationalfeiertage innerhalb der kemalistischen Herrschaft bestimmen zu können.

Die Rekonstruktion der Feiertage, ihre Organisation und die mit der Inszenierung verfolgten Ziele sind, wie dargelegt wurde, nur unter Bezug auf Text, gegebenenfalls Bild-, Film- und Tonmaterial, möglich. So muss sich auch diese Arbeit dem Vorwurf stellen, dass Rituale und Inszenierungen jedoch gerade im erlebten Moment ihre ‚tatsächliche‘ Wirkung entfalten und sich daher nur schwierig rekonstruieren lassen. In der Tat kann das Ritual nicht erneut inszeniert und wieder erlebt werden; eine erneute Teilhabe ist nicht möglich, die Rekonstruktion von intendierter Botschaft, den gezeigten Symbolen und ihren Bedeutungen jedoch schon. Denn gerade ritualisierte oder sich ritualisierende Inszenierungen sind auf eine ständige Wiederholung der wichtigsten Elemente angelegt und wollen explizit auf etwas hinweisen, das auch noch in Quellen ‚zweiter Ordnung‘ rekonstruierbar ist. Berichte über die Feiern zusammen mit dem Schriftverkehr der Planer und den Anweisungen, die zentral aus Ankara an alle Provinzen verschickt wurden, machen die Erarbeitung eines guten Gesamteindrucks der Inszenierungen selbst, aber auch der planerischen Leistung im Vorfeld möglich.

1.5 Historischer Kontext und Periodisierung

Prinzipiell orientiert sich die Zeiteinteilung der Arbeit an denen Zürchers.¹⁰⁵ Somit ergeben sich eine Phase des Umbruchs, des politischen Neuanfangs und der kemalistischen Machtkonsolidierung von 1919 bis 1927; die Phase der Reformen der 1920er- bis zum Beginn der 1930er-Jahre. Diese war bestimmt durch die Suche nach einer neuen ‚Ideologie‘ für die Türkei. Hier wurden die sechs kemalistischen Prinzipien entwickelt, auf der sich die eher lose Ideologie der als Kemalismus bezeichneten Staatsideologie gründete. Die Jahre 1931 bis 1933 werden als Phase der Legitimationskrise identifiziert, die, wie noch erläutert wird, zu einer Radikalisierung der staatlichen Politik führte. Diese Phase der Radikalisierung wird in den Jahren 1933 bis 1938 gesehen. Die Radikalisierung drückte sich in mehr Gewalt gegen oppositionelle Gruppierungen und Gemeinschaften mit unterschiedlichen Lebensentwürfen aus, wie bei der Bekämpfung der ‚Kurdens-Aufstände‘ in Dersim, und führte auch, dies soll gezeigt werden, zu einer Radikalisierung und Professionalisierung der symbolischen Politik des Regimes. Dazu zählt auch die Feiertagspolitik, die sich, so soll gezeigt werden, in diesem Zeitraum ebenfalls radikalisiert, intensiviert und professionalisiert.

¹⁰⁵ Vgl.: Zürcher, Turkey, S. 1–6. Das ganze Buch folgt der hier beschriebenen Periodisierung.

Neben dieser Phaseneinteilung ist für die historische Einordnung dieser Arbeit die Frage nach Kontinuität und Bruch zwischen Reich und Republik zentral. Beide, Kontinuität und Bruch, haben für diese Arbeit erkenntnisleitenden Wert und spielen für die ausgemachten Phasen eine entscheidende Rolle. So sieht auch diese Arbeit, wie viele der jüngeren Arbeiten zur türkischen Republikgeschichte, mit den Überlegungen Zürchers starke Kontinuitätslinien zwischen Reich und Republik. Diese Kontinuitäten zeigen sich sowohl in Bezug auf die handelnden Akteure – denn Atatürk und seine Mitstreiter waren letztlich Jungtürken der 2. Generation – als auch auf Strukturen und Prozesse. So waren einige Reformen und Gesetze, die nach 1923 umgesetzt wurden, bereits während der jungtürkischen Herrschaft erdacht und diskutiert worden. Erst in der Republikzeit jedoch wurden viele dieser Reformen, Gesetze und Neuregelungen konsequent umgesetzt und implementiert.¹⁰⁶

All diesen Kontinuitäten zum Trotz wird das Gründungsjahr der Türkischen Republik, 1923, in Übereinstimmung mit Yılmaz¹⁰⁷ als ein Moment des tiefgreifenden Bruchs verstanden. Denn mit der Gründung der Republik änderten sich Macht- und Ordnungsverhältnisse im neuen türkischen Staat. Wenngleich natürlich nicht alles Alte mit der Gründung der Republik verschwand und schon gar nicht Neues sofort gesetzt werden konnte, drückte sich in der Ausrufung der Republik zumindest der Wunsch nach Veränderungen aus. Darüber hinaus wird das Jahr 1923 als Bruch verstanden, weil die kemalistische Elite selbst dieses Jahr als Bruch ausmachte und als solches propagieren ließ. Für sie war die Gründung der Republik mit einer absoluten Trennung von allem Alten, Osmanischen und Religiösen (im Sinne einer Staatsmacht) einhergegangen. Will die nationale und staatsbürgerliche Erziehung des kemalistischen Regimes anhand nationaler Feier- und Gedenktage untersucht werden, muss der Bruch demnach berücksichtigt werden, auch wenn dieser eher konstruiert als wahrhaftig gewesen sein mag.

Mit diesen Vorüberlegungen wird der Untersuchungszeitraum wie folgt betrachtet:

Die Spätphase des Osmanischen Reiches, das Jungtürken-Regime, der Erste Weltkrieg und der Unabhängigkeitskrieg werden als Phase des Zerfalls, des Übergangs und als Phase der Suche nach einer neuen Identität für den Reststaat des Reiches verstanden. Die Machthaber des noch bestehenden Reiches verstanden sich als jungtürkisch; andere versuchten weiterhin das Osmanische zu betonen, während dritte Strömungen auf eine pan-islamisch orientierte Lösung der Identitätsfrage abzielten. Geprägt und beeinflusst durch diese Spätphase des Reiches, die ebenso als Vorphase der Republik bezeichnet werden könnte, strebten die später führenden Köpfe der Türkischen Republik, allen voran Mustafa Kemal

¹⁰⁶ Siehe: Bozdoğan, *Modernism and Nation Building*, Hanioglu, *The Historical Roots of Kemalism*, Hanioglu, „Atatürk, Zürcher, Turkey.

¹⁰⁷ Yılmaz, *Becoming Turkish*.

(Atatürk), an, eine ganz und gar ‚türkische‘ Nation zu errichten und damit die Frage nach einer neuen die Bevölkerung verbindenden Identität zu beantworten. Ihre Lösung bestand in der Gründung der Türkischen Republik und der Konstruktion eines türkischen Nationalismus.

Der Unabhängigkeitskrieg zwischen 1919 und 1922 gilt als sinnstiftendes Ereignis und wird als Grundlage für Atatürks Führeranspruch und die spätere Alleinherrschaft der Republikanischen Volkspartei gesehen. In dieser Zeit waren Mustafa Kemal und seine Anhänger jedoch noch nicht mächtig genug, um ohne die Opposition zu herrschen. Diese Phase ist daher von Kompromissen und einem Taktieren zwischen den noch immer unterschiedlichen Vorstellungen eines türkischen Nationalismus zu verstehen. Letztlich zog sie sich bis in das Jahr 1925. Denn bis dahin muss innerhalb der Nationalversammlung von der so genannten ‚Ersten Gruppe‘¹⁰⁸, den Anhängern Atatürks und ab 1923 die Republikanische Volkspartei, und der ‚Zweiten Gruppe‘, die in Opposition zu Mustafa Kemal stand, gesprochen werden.¹⁰⁹ Mit der Ausrufung der Republik, vor allem aber nach der ‚Aussiebung‘ der ehemaligen Mitglieder des Komitees für Einheit und Fortschritt (KEF) 1925, begann die Zeit der kemalistischen Herrschaft. Innerhalb dieser Zeit wurden die meisten der hier untersuchten Nationalfeiertage errichtet und die Grundlage für den Inhalt der Feiertage gesetzt. Der pluralistische Charakter dieser Zeit wird daher in der Erarbeitung des Ursprungs des kemalistischen Festkalenders berücksichtigt. Konsolidiert wurde die Herrschaft der RVP, aber insbesondere der Führeranspruch Atatürks mit seiner Mammutrede *Nutuk*¹¹⁰, die Atatürk in der Zeit der großen Legitimationskrise innerhalb von sechs Tagen (36 Stunden und 33 Minuten)¹¹¹ vom 15. bis 20. Oktober 1927 vor den Abgeordneten und Delegierten der RVP in Ankara gehalten hatte.¹¹²

¹⁰⁸ Die ‚Erste Gruppe‘ formierte sich 1922/1923 zur Republikanischen Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi [RVP]). Die ersten freien Wahlen, die die Versammlung, die bereits nach Atatürks Geheiß agierte, durchführen ließ, waren ein enormer Sieg für Mustafa Kemal. Das neu gewählte Parlament rief unter der Führung Atatürks im Oktober 1923 die Republik aus und wählte Atatürk zum ersten Staatspräsidenten (158 von 287 Stimmen). Gestärkt durch das Parlament wurde bereits zu Beginn der 1920er-Jahre eine Reihe von Reformen durchgesetzt, die auf der einen Seite radikal neu, auf der anderen Seite jedoch eine Weiterführung des Reformprogramms der Vorkriegsjahre darstellten.

¹⁰⁹ Kreiser, Atatürk, S. 208.

¹¹⁰ Die *Nutuk*, was letztlich nichts anderes als ‚Große Ansprache‘ heißt, kann dabei als Quelle der kemalistischen Geschichtsschreibung und Lehre gesehen werden. Die ‚Große Ansprache‘ befasste sich mit den Geschehnissen von 1919 bis 1927 und wurde von Atatürk in der Zeit der großen Legitimationskrise innerhalb von sechs Tagen (36 Stunden und 33 Minuten [Kreiser, Atatürk, 2008, S. 216.]) vom 15. bis 20. Oktober 1927 vor den Abgeordneten und Delegierten der RVP in Ankara gehalten. Atatürk schilderte in ihr die Geschichte der Türkischen Republik so, wie er sie offiziell erinnern haben wollte (Özyürek, *Nostalgia for the Modern*, S. 95).

¹¹¹ Şapolyo, Enver Behnan, *Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi*, Ankara 1944, S. 22.

¹¹² Sie markiert daher neben dem Ende des Alten auch zugleich den Auftakt in eine neue Zeit, in der Atatürk „mit der Partei und Versammlung unter seiner absoluten Kontrolle, [...] die

Die 1920er-Jahre sind die Zeit, in der tief greifende Reformen erlassen wurden. Die gesamte Phase zwischen 1923 und 1931 wird in diesem Sinne als eine Phase der großen Reformen und gesetzlicher Neuordnung verstanden. Im Kern wurde in dieser Zeit vor allem das Alte abgeschafft; eher ‚stiefmütterlich‘ wurden in diesen Jahren neue Werte gesetzt und neue Ordnung geschaffen. Abgeschlossen wurde diese Phase mit der Schriftreform, die dazu beitragen sollte, die türkische Bevölkerung von ihrer osmanischen Geschichte zu trennen und die Sprache, die insbesondere Atatürk als Zeichen der nationalen Zugehörigkeit deutete, einer Türkifizierung zu unterziehen. Doch zeigen sowohl Zeitgenossen als auch neuere Forschungen, dass die Reformen in den 1920er-Jahren die Gesellschaft nicht so tief greifend und schnell veränderten, wie von der Regierung vorgesehen. David Brockett legt dar, dass vor allem die säkularen Reformen in der Realität nicht so radikal waren wie auf dem Papier. Allein durch das Tragen eines Hutes wurde niemand zum Republikaner. Die Kemalisten mussten sich der Tatsache stellen, dass die gemachten Reformen nicht sofort Veränderungen erbrachten. Zu Beginn der 1930er-Jahre wurden die Republik und ihre Ordnung durch Vorfälle wie den Menemen-Aufstand¹¹³ und den gescheiterten Versuch, die Freie Partei als zweite Partei neben der RVP einzuführen¹¹⁴, um damit demokratischer zu wirken, erschüttert. Beides „[...] zeigte der Republikanischen Elite, dass die Werte und Prinzipien der Revolution in weite Kreise der türkischen Gesellschaft noch nicht getragen wurden“¹¹⁵. US-Botschafter Joseph C. Grew beschrieb die Problematik, die sich aus dem Scheitern des ‚Experiments‘ der Oppositionspartei ergab, im Jahr 1931 wie folgt:

Der Gazi begann die Geschichte der altertümlichen Türken zu schreiben und vergaß den modernen anatolischen Untertan. Die Akzeptanz der Reformen wurde für selbstverständlich gehalten; der Antriebe hinter ihnen wurde langsamer. Es liegt eine gewisse Ironie in der Tatsache, dass der Gazi selbst die Ära der Selbstzufriedenheit wie Ruinen zusammenstürzen ließ. Letzten Sommer [im Jahre 1930] billigte er, wenn er nicht darauf bestand, die Gründung von Fethis Oppositionspartei. Warum? Vielleicht war es ungefähr so naiv wie das: Es gibt eine Menge moderner Gebäude in Ankara; die Türkei ist deshalb ein modernes Land; moderne Länder haben Oppositionsparteien; die Türkei muss eine Oppositionspartei haben. Es war dieser Unterlegenheitskomplex, der eine Menge in der Türkei erklärt.¹¹⁶

totale Herrschaft über die Politik [erreichte]; ein Zustand, der bis zu seinem Tod [1938] bestehen bleiben sollte“ (Hanioglu, Atatürk, S. 143 f.).

¹¹³ Azak, Umut, A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey, The Menemen Incident and the Creation and Contestation of a Myth, 1930–31, in: Atabaki, Touraj (Hrsg.), The State and the Subaltern, London und New York 2007, S. 143–158.

¹¹⁴ Vgl. dazu weiterführend: Aşar, Abdüşhamit, Bir Partinin Kapanmasında Basının Rölü, Serbest Cumhuriyet Fırkası, Istanbul 1998 und Ahmed, Feroz, Politics and political parties in Republican Turkey, in: Kasaba, Reşat (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, Vol. 4: Turkey in the Modern World, New York 2008, S. 226–265.

¹¹⁵ Aydın, The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s, S. 60.

¹¹⁶ Grew, Joseph C., Report on Atatürk, in: Bali, Rifat N., The First Ten Years of the Turkish Republic US Diplomatic Documents on Turkey V, S. 25–27, hier: 26.

Noch deutlicher zeigt der Menemen-Aufstand, der nur zwei Monate nach der Abschaffung der Oppositionspartei erfolgte, wie es um die Türkei Anfang der 1930er-Jahre bestellt war. Auch dies schrieb Grew nieder:

An sich hat Menemen keine Bedeutung: Ein paar Menschen wurden getötet, einer von ihnen offenbar unter Umständen der Brutalität. Aber als Symptom ist Menemen von unschätzbbarer Wichtigkeit. Es bedeutet, dass die Verwestlichung nicht durchgedrungen ist.¹¹⁷

Auch der Intellektuelle (Kemalist) Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) musste in Bezug auf die Situation Anfang der 1930er folgende Feststellung machen: „Es ist als ob sich in all den Jahren nichts geändert hätte. Als ob – den Fez einmal ausgenommen – keiner der gequilteten Turbane gestürzt worden wären. Die Revolution hat demnach nichts im Land verändert.“¹¹⁸

Kurzum, zu Beginn der 1930er-Jahre war die Türkei zerrissen, sodass eine kleine, sich als ‚modern‘, ‚fortschrittlich‘ und auch säkular (laizistisch) verstehende Elite letztlich der Masse des ‚einfachen‘ Volkes gegenüberstand, das immer noch den ‚Aberglauben‘ des Ancien Régime in sich trug und mit dem ‚Fortschritt‘ nicht mitgekommen war. Es war diese Anfang der 1930er Jahre offensichtlich gewordene Situation, die die Regierung zwang, nach neuen Strategien zu suchen, um die Bevölkerung an das Regime zu binden. Diese Arbeit möchte zeigen, dass eine dieser Strategien als Reaktion auf die fehlende Implementierung der Reformen ein Mehraufgebot der Feiertagspolitik war, um den Staats- und Personenkult zu inszenieren und durch ihn die Bürgerinnen und Bürger an den Staat zu binden. Wenngleich viele der Feiertage bereits in den 1920er-Jahren errichtet wurden, entwickelten sie sich erst in den 1930er-Jahren, vornehmlich mit der großen 10-Jahres-Feier, zu Großveranstaltungen, die nicht nur in den großen Städten, sondern landesweit gefeiert wurden.

Auch die Einführung der sechs kemalistischen Prinzipien im gleichen Zeitraum zeigt den Wandel des Regimes und die Suche nach neuer Bindekraft und Legitimationsstrategien Anfang der 1930er-Jahre. Maßgebend für die Schaffung einer ‚kemalistischen Ideologie‘ war der Dritte Kongress der Republikanischen Volkspartei

¹¹⁷ Grew, Joseph C., Report on Atatürk, in: Bali, Rifat N., The First Ten Years of the Turkish Republic US Diplomatic Documents on Turkey V, S. 25–27, hier: 27. Das Zitat endet wie folgt: Es zeigt, „dass während der Minister für Öffentliche Angelegenheiten in Ankara womöglich zu den Füßen Professor John Deweys sitzt und über das Lehrerkolleg der Columbia und Bergson und Durkheim und all den Rest redet, hat Scheich Essat, der Führer der reaktionären Naksibendi-Sekte, die Innenansicht. Es ist beeindruckend, das Bakteriologische Institut in Ankara zu besuchen und Zeiss binokulare Mikroskope zu sehen, und all die Zentrifugen, die die Pariser Manufakturen produzieren können, aber muskas (Amulette) werden in allen Dörfern um Ankara herum genutzt und ein Katalog von Amuletten ist zurzeit von größerem praktischen Nutzen als ein Katalog von Zeiss-Mikroskopen“ (Grew, Report on Atatürk, S. 25–27, hier: 27).

¹¹⁸ Zitiert nach: Azak, Umut, Islam and Secularism in Turkey, Kemalism, Religion and the Nation State, New York 2010, S. 35.

(*CHP-Üçüncü Büyük Kurultay*), der vom 10. bis 18. Mai 1931 in Ankara stattfand. Nur wenige Monate nach der Schließung der Freien Partei und dem Menemen-Aufstand im Dezember 1930 versammelten sich auf ihm die Mitglieder der Partei und formulierten die sechs kemalistischen Prinzipien¹¹⁹ der Republikanischen Volkspartei (RVP, *Cumhuriyet Halk Partisi*): Republikanismus, Populismus, Nationalismus, Laizismus, Etatismus und Revolutionismus, die „(...) Handlungsmaxime sowie die Basis für eine identitätsstiftende nationale Ideologie“¹²⁰, liefern sollten. Darüber hinaus bezogen sich die auf dem Großen Parteitag getroffenen Maßnahmen meistens auf „eine Neudefinierung des Verhältnisses zwischen Partei und Staat“¹²¹. Dies führte dazu, dass sich Institutionen, die sich nicht innerhalb der Reichweite des Staates befanden, gezwungen wurden, sich staatlich kontrollierten Einrichtungen anzuschließen. Zu ihnen gehörten auch die Organisation des Türkischen Heimatvereins (THV, *Türk Ocakları*), die von der Partei übernommen und ab dem Jahr 1931 als Volkshäuser der Partei weitergeführt wurden.

Die Volkshäuser entstanden im Zuge der übergeordneten Leitlinie ‚Vereinheitlichung der Kräfte‘ und waren eines der wichtigsten Instrumente der kemalistischen Herrschaft. Sie sollten der Verbreitung der kemalistischen Lehre und der Erziehung des Volkes dienen und waren damit Mittler zwischen Staat und Volk. Indem sie nationale Kultur, die Fundamente der Zivilisation und die säkularen Werte und Normen des kemalistischen Regimes vermittelten, sollten sie zudem die „Brücke der entstandenen Lücke zwischen Intelligenzija und dem Volk bilden“¹²². Allerdings blieben die Mittel der Verbreitung auf einem elitären Level, da die Schriften der Volkshäuser, die bereitgestellten Bücher und häufig sehr wissenschaftlich ausgerichteten ‚Kulturveranstaltungen‘ nur für diejenigen zugänglich waren, die lesen und schreiben konnten. Dies traf zwischen 1923 und 1938 jedoch nur auf einen Bruchteil der Bevölkerung zu.¹²³ Doch verweist allein ihre Errichtung oder vielmehr die Vereinnahmung des Türkischen Heimatvereins Anfang der 1930er-Jahre darauf, dass sich die Kemalisten neuen Strategien widmeten, nicht nur um ihren Machtbereich zu sichern, sondern um die fehlgeschlagenen Reformen gesellschaftlich implementieren zu können. In diese Phase fielen auch die 10-Jahres-Feiern der Republik.¹²⁴

¹¹⁹ C. H. F. Nizamnamesi ve Programı. Fırkanın üçüncü Büyük Kongresi tarafından kabul edilmiştir, Ankara 1931.

¹²⁰ Drefßler, Die civil religion der Türkei, S. 31 f.

¹²¹ Karaömerlioğlu, M. Asim, The People's Houses and the Cult of the Peasant in Turkey, in: Middle Eastern Studies, October 1, 1998. So wurden die Gouverneure der Städte auch die Parteiführer der Städte.

¹²² Karpas, Kemal H., Middle East Journal Vol. 17, Nr. 1/2 (Winter/Spring, 1963), S. 55–67.

¹²³ 1927 waren nur 10,7% lese- und schreibkundig. 1939/40 stieg die Anzahl auf 22,4% (Vgl.: Nohl, Arnd-Michael, The Turkish Education System and its History – an Introduction, in: Nohl, Arnd-Michael, Akkoyunlu-Wigley, Arzu u. Wigley, Simon (Hrsg.), Education in Turkey, Münster 2008, S. 15–45, hier: 27).

¹²⁴ Vorbereitet und zentral erdacht wurden Inhalt und Wesen des ‚Kemalismus‘ vor allem durch die 1922 gegründete Gesellschaft für Türkische Geschichte (GTG, Türk Tarih Kuru-

Die republikanischen Förderer des türkischen ‚Nationalisierungs-Projektes‘ werden im Allgemeinen als ‚Kemalisten‘ bezeichnet. Zürcher bezeichnet die Phase zwischen 1923 und 1950 als ‚Hochkernalismus‘. Wenngleich diese Bezeichnung allein aufgrund des schwierigen Begriffs ‚Kernalismus‘ umstritten ist, wird die Phase doch als Hochphase des Nationalisierungsprozesses der Türkei verstanden, der von Mustafa *Kemal* und seinen Anhängern gefördert wurde. Trotzdem bleibt die Bezeichnung ‚Kemalist‘ schwammig und ‚umkämpft‘. Sie wird häufig sehr allgemein zur Bezeichnung der türkischen Regime verwendet. Zudem kann rein periodisch betrachtet nicht von ‚den‘ Kemalisten gesprochen werden. Denn wer heute oder beispielsweise in den 1970er Jahren als ‚Kemalist‘ bezeichnet wurde, war und ist nicht deckungsgleich mit dem Personenkreis, der in damaliger Zeit als ‚Kemalist‘ galt oder sich gar selbst so bezeichnete. Der Begriff wird in der vorliegenden Arbeit nur auf die Vergangenheit bezogen verwendet. Die auf die Gegenwart bezogene Verwendung der Bezeichnung ‚Kemalist‘ ist hier nicht gemeint.¹²⁵

Will der Begriff einen Personenkreis bezeichnen, der sich hinter den ‚Kernalismus‘ stellte, kann schnell festgestellt werden, dass dieser als Ideologie nur sehr vage formuliert wurde. Eine wahre ‚Anhängerschaft‘ anhand dieser Ideologie ist daher auch kaum messbar. Die meisten Wissenschaftler verbinden mit ihm eine Ideologie, die auf den sechs kemalistischen Prinzipien der RVP aufbaut. Erweitert werden die Sonnensprachtheorie und die Geschichtsthese, die Atatürk persönlich förderte, in diese Ideologie mit aufgenommen. Treibende Kraft hinter den Prinzipien und der Stärkung der RVP war vor allem der Generalsekretär der RVP, Recep Peker. Dieser wurde aber gerade aufgrund seiner sehr ‚faschistischen‘ Politik aus dem Kreis der Führungsriege entfernt.

Die Bezeichnung ‚Kemalist‘ kann ebenso wenig nur auf die Partei und ihre Mitglieder bezogen werden. Selbiges gilt für den Status des Abgeordneten. Denn trotz einer gewissen ‚Gleichschaltung‘ und Ausschaltung der politischen Kräfte gab es auch weiterhin Opposition gegen die von Atatürk geführte Politik. Auch gab es innerhalb dieser ‚kemalistischen Führungsriege‘ verschiedene Strömungen

mu) und die 1923 ins Leben gerufene Gesellschaft für Türkische Sprache (GTS, Türk Dil Kurumu). Die GTG und GTS entwickelten inhaltliche Vorgaben für die ‚Lehre‘ innerhalb der Volkshäuser, aber auch „neue historische Leitlinien und Textbücher entlang der patriotischen Linie [des kemalistischen Regimes] für den Gebrauch in Schulen und Universitäten“. Die drei Einrichtungen hatten die Aufgabe, das Volk zu erziehen, ihm Kultur und Geschichte und dadurch eine neue türkische Identität zu geben. Zur Vertiefung siehe: Bayram Ceyhan, *Türk Dil Kurumu’nun Kuruluş Sürecinde Mecliste ve Basında Dil Tartışmaları*, Istanbul 2007, und Lewis, Geoffrey, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, New York 1999. Der Verein wurde am 12. Juni 1932 zunächst unter dem Namen ‚Gesellschaft zur Untersuchung der Türkischen Sprache‘ (Türk Dili Tetkik Cemiyeti) gegründet.

¹²⁵ Özyürek fasgt in „Nostalgia for the Modern“ vor allem danach, wie der ‚Kernalismus‘ damals Ende der 1990er Jahre, gelebt wurde.

– Hardliner und Liberale, extreme Laizisten und dem Islam eher offen Gegenüberstehende. Ebenso gab es Unterstützer des Regimes, die mit der Tagespolitik nicht befasst waren, sondern als Intellektuelle, Künstler und Wissenschaftler das Regime förderten, auch ohne Partei- oder Parlamentszugehörigkeit.

In Anlehnung daran werden unter den ‚Kemalisten‘, der ‚kemalistischen Führung‘ oder der ‚kemalistischen Staatselite‘ alle diejenigen Männer und Frauen verstanden, die das Regime stützten und aktiv in politische Prozesse eingebunden waren – unabhängig davon, ob ihre Vorstellungen eines türkischen Nationalismus deckungsgleich mit allen Punkten des kemalistischen Programmes waren oder nicht. Die Bezeichnung ‚Kemalist‘ wird auch deshalb gewählt, weil viele dieser Männer und Frauen Anhänger Mustafa Kemals und seiner Politik waren und sich selbst als Kemalisten verstanden. Sie waren die politisch Handelnden, die nicht nur in die Feiertagspolitik und die Förderung des ‚türkischen‘ Nationalismus involviert waren, sondern diese vorantrieben und planten. Zu ihnen gehörten neben Mustafa Kemal Regierungsmitglieder (Minister), die nach der Säuberung der Nationalversammlung im Jahr 1925 übriggebliebenen Abgeordneten (auch wenn es weiterhin Abgeordnete gab, die nicht völlig die Handlungen der Regierung unterstützten) sowie Intellektuelle, die durch ihre Profession und ihr Denken die Republik stützten und förderten.¹²⁶ Zweifelsohne müssen zur letzteren Gruppe Männer wie der Journalist Ruşen Eşref (Ünaydın), der Publizist Yunus Nadi Abaloğlu sowie die beiden Herausgeber Falih Rifki Atay und Mahmut Soydan gezählt werden.¹²⁷ ¹²⁸ Ebenso sind damit die Männer gemeint, die Mango als Kreis der „üblichen Gentlemen“ (*mutat zevat*)¹²⁹ identifiziert. Zu ihnen zählen Atatürks Freunde Kılıç Ali, Salih Bozok und Mahmut Soydan.¹³⁰

Für diese Arbeit sind personell vor allem Mustafa Kemal (ab 1934 Atatürk), Generalsekretär der RVP Recep Peker, dessen Amtsnachfolger und gleichzeitig Innenminister Şükrü Kaya maßgebend. Auch treue Anhänger Atatürks wie Minister-

¹²⁶ Dabei konnte es durchaus sein, dass Atatürk einen treuen Anhänger, der Jahre lang für die Republik gearbeitet hatte, wegen einer Unstimmigkeit seines Amtes entthob oder sich schlichtweg von Rat und Expertise dieser Person trennte. Auf der anderen Seite trennten sich auch einige frühe Anhänger, Abgeordnete genauso wie Intellektuelle von ihm und standen ihm und seiner Politik in späteren Jahren kritisch gegenüber. In den Jahren der Zusammenarbeit werden sie jedoch als kemaltreue Regimefreunde verstanden.

¹²⁷ Vgl. Mango, Atatürk, S. 461.

¹²⁸ Lobend erwähnte Atatürk in seiner Nutuk folgende Personen, die teilweise schon benannt wurden: Adnan Adıvar, Halide Edip Adıvar, Mahmut Esat Bozkurt, Vadi Çınar, Yusuf Kemal Tengirşenk, Cevat Dursunoğlu, Süleymen Necati, Hilaliahmer'den (Kızılay) Hamit Bey, Mazhar Müfit Bey, Hacı Muittin Çıraklı, Mehmet Vehbi Bolak, Hasan Fehmi, Ruşen Eşref (Ünaydın), Yunus Nadi (Abaloğlu), Hüseyin Kazım, Mehmet Münir (vgl.: Cumhuriyet, 31.08.1988).

¹²⁹ Mango, Atatürk, S. 459.

¹³⁰ Mango, Atatürk, S. 482. Mango gibt in diesem Buch eine gute Beschreibung des engeren Unterstützerkreises Mustafa Kemals in seinen beiden Kapiteln „The Leader is Always Right“ und „Table Talk“. Ebenso prägnant beschreibt er hier Mustafa Kemals Führungsstil, den er nicht als diktatorisch, sondern ‚königlich‘ bezeichnen würde.

präsident İsmet İnönü, Oberbefehlshaber der Streitkräfte Fevzi Çakmak, Wirtschaftsminister und späterer Ministerpräsident Celal Bayar werden ebenso zu diesem Kreis gezählt, wie Erziehungsminister Dr. Reşit Galip, der sich treu hinter die Reformen stellte und diese strikt durchzusetzen versuchte.¹³¹ Die Ziehtöchter Atatürks Afet İnan und Sabiah Götçen unterstützten Atatürks Republik ebenfalls: die Historikerin İnan durch die ‚Erforschung‘ und Verbreitung der ‚türkischen Geschichte‘; Götçen, die erste Kampffliegerin der Welt, durch ihr Image als Heldin und moderne Frau.¹³²

Viele der oben genannten Männer und Frauen wurden, wie Zürcher, Hanioglu, Kreiser und Mango zeigen, im späten Osmanischen Reich sozialisiert und waren letztlich strukturell, personell und ideengeschichtlich „Produkte des osmanischen Kontexts; [...] ihre Gedanken, Pläne und Ideologie“¹³³ stark durch die Erfahrungen in dieser Zeit geprägt. Die Gestaltung der neuen Türkei, die gemachten Reformen und selbst die Wahl der Republik als äußeres Gewand für die neue Gemeinschaft wurden aus Überzeugungen und Ideen heraus entschieden, die sich die republikanischen Führer im Osmanischen Reich erworben hatten. Sowohl die Bewegung der Tanzimat Bürokraten, der Jungosmanen (oder auch ‚Neuen Osmanen‘, *Yeni Osmanlılar*) als auch die der Jungtürken¹³⁴ müssen als Vorläufer der Staatselite verstanden werden, die sich ab Ende der 1910er und zu Beginn der 1920er Jahre formierte.

Die kemalistischen Staatsintellektuellen werden als jüngere und zweite Generation der Jungtürkenbewegung verstanden, die aus dem Reich die Vorstellung eines starken inneren Staates (Abdülhamid II.), die Dominanz des Militärs (Jungtürken-Ära) bzw. die Vorstellung einer Machtelite sowie europäisches Gedankengut, das sie sich in den Militärakademien angeeignet hatten, mit in die Republik nahmen. Sie wird hier als ‚Generation 1881‘ bezeichnet.¹³⁵ Ihnen gemeinsam waren eine säkulare Ausbildung und die militärische Erziehung. Wie die Intellektuellen der Tanzimat-, der ersten Verfassungs- und der zweiten Verfassungsperiode¹³⁶, folgte

¹³¹ Mango, Atatürk, S. 481–482.

¹³² Darüberhinaus spielten verschiedene Personen in verschiedensten Parteipositionen und aus unterschiedlichen Professionen eine entscheidende Rolle in der Ausgestaltung der Republik und Formung des türkischen Nationalismus. Sie werden in den jeweiligen Untersuchungsräumen behandelt.

¹³³ Kasaba, Reşat, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *The Cambridge History of Turkey*, Volume IV, 2008, S. 1–8, hier: 3.

¹³⁴ Kuru, Ahmet T.: *Secularism and State Politics toward Religion. The United States, France, and Turkey*, New York 2009, S. 204.

¹³⁵ Unter diesem Begriff werden die Geburtenjahrgänge 1879–1894 subsummiert. (Vgl.: Hanioglu, Şükrü: *The historical roots of Kemalism*, in: Kuru, Ahmet T. und Stepan, Alfred (Hg.): *Democracy, Islam & Secularism in Turkey*, New York 2012, S. 32–60; hier: S. 38).

¹³⁶ Vgl.: Vatansever, Asli, *Kemalismus in einer „Autoritätskrise“?*, [Universität Hamburg, Fak. Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, FB Sozialökonomie, Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien (ZOSS) (Hrsg.)], Hamburg, 2006 (ExMA-Papers). S. 61, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssaoar-193361>.