

3. Der religiös-politische Diskurs der modernen Türkei und die Aleviten

3.1. Theoretische Vorüberlegungen: religiös-politischer Diskurs, Diskursfeld, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont

Um die

Neukonzeptualisierung des Alevitums sowie die Kemalismus-Interpretation der zeitgenössischen Aleviten, v. a. ihr Verhältnis zum türkischen Nationalismus und Laizismus, adäquat deuten zu können, ist es m. E. notwendig, die spezifisch alevitischen Diskurse in die allgemeineren religiös-politischen Diskussionszusammenhänge der Türkei einzufügen. Die alevitischen Diskurse sind Teil dieser Diskussionszusammenhänge und beziehen sich auf ihre Deutungsmuster. Aus den Unterschieden zum allgemeinen religiopolitischen Diskurs werden ihre Spezifika ersichtlich. Deshalb wird zunächst auf den allgemeinen religiös-politischen Diskurs der Türkei einzugehen sein. Nur auf dieser Grundlage können die modernen alevitischen Anknüpfungen an und Neukonzeptualisierungen der Kızılbaş-Tradition erklärt werden.

Der *religiös-politische Diskurs* der Türkei wird im folgenden als ein *Diskursfeld* verstanden, d. h. „als ein Feld, in dem in Aushandlungs-, Auseinandersetzung- und Inszenierungsprozessen Deutungen entwickelt und durchgesetzt werden.“¹ Schiffauer entwickelt seinen Begriff des Diskursfeldes in typisierender Abgrenzung von der Religionsdefinition von Geertz² und den sich aus dieser ableitenden methodischen Implikationen:

„Die Begriffe Symbolsystem und Seinsordnung implizieren die Vorstellung eines in sich weitgehend kohärenten Verweisungszusammenhangs von Ideen und Symbolen, der sich um Kernideen ... gruppieren und nach außen abgrenzbar ist. Dieses Symbolsystem wird, so die Annahme, von den Angehörigen einer Religion internalisiert und deshalb weitgehend geteilt. Mit dem Paradigma des Symbolsystems wird das Augenmerk auf die innere Logik und Struktur eines religiösen Gedankengebäudes gelegt. Mit dem Begriff „Diskursfeld“ wird dagegen die Dynamik des religiösen Denkens betont: Ein Diskursfeld ist eine Arena, in der verschiedene Akteure symbolische Kämpfe austragen. Eine Religionsgemeinschaft wird damit weniger als eine Gruppe konzipiert, die ein Symbolsystem teilt, sondern als ein offenes Netzwerk von sich immer neu gruppierenden Gläubigen, in dem über Deutungen und Bedeutungen gestritten wird.“³

Die so verstandene Diskursfeldanalyse – die Frage ob Geertz hier nicht zu statisch dargestellt wird einmal ausgebendet – richtet ihr Augenmerk auf die Auseinandersetzung um „Deutungen und Bedeutungen“. Ein Diskurs konstituiert sich mithin über Äußerungen und Handlungen, die sich auf eine bestimmte Auseinandersetzung beziehen. Die Wirkkraft von Symbolen sollte dabei keinesfalls in Abrede gestellt werden – jedoch erhalten auch Symbole ihre Bedeutung erst innerhalb eines Diskursfeldes, das die Deutungsmuster bereitstellt, durch die Symbole ihre Evidenz erhalten. Das bedeutet, daß demselben Symbol in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedliche Bedeutungen zugesprochen werden können.

Auf der Grundlage von Schiffauers Begriff des Diskursfeldes sollen hier dem religiös-politischen Diskurs Äußerungen und Handlungen zugeordnet werden, die sich (1) auf den Raum und die Funktion der Religion in der Gesellschaft beziehen und (2) bewußt einer Öffentlichkeit zugänglich gemacht und in dieser diskutiert werden. Diese Definition umschließt also sowohl Positionen, die ausdrücklich für eine bestimmte religiöse Orientierung einreten, als auch religiös indifferente und dezidiert anti-religiöse Äußerungen. Schiffauer beschreibt das Diskursfeld als Arena, in der verschiedene Gruppen im „Kampf um Meinungsführerschaft“ konkurrieren.⁴

Die Diskursfeldanalyse bewegt sich auf einer rein horizontalen Zeitebene. Vertikale Zeitebenen, mithin die Dynamiken mittel- und langfristiger Zeiträume, liegen jenseits ihres Erkenntnisinteresses. So basiert bspw. die Studie

¹ Schiffauer 2000: 319.
² Siehe S.16.
³ Schiffauer 2000: 320.

⁴ Drei Praktiken spielen in diesem Kampf eine Rolle: Die „Repräsentation“ der „symbolischen Kampf“ und die „Beeinflussung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit“. Bei der „Praxis der Repräsentation“ geht es zum einen um die Überzeugungsfähigkeit einer bestimmten Position, zum anderen um die Anerkennung der Propagandisten dieser Position als deren legitime Vertreter. In der „Praxis des symbolischen Kampfes“ – hier rekurriert Schiffauer auf Pierre Bourdieu – zeigt sich, daß die eigenen Positionen immer auch in Abgrenzung von anderen, konkurrierenden Positionen konzipiert und weiterentwickelt werden. Bei der „Praxis der Beeinflussung der Öffentlichkeit“ schließlich geht es um Aufzäudarstellung und Selbstinszenierung im öffentlichen Diskurs (ebd.: 321f.). Die Beschreibung des Diskursfeldes als eine im Gegensatz zum Symbolsystem prinzipiell nach außen offene, sich über dynamische Aushandlungsprozesse konstituierende Arena, hat grundlegende Konsequenzen für den methodischen Zugang: Liegt der Fokus bei einem dem System verpflichteten Denken auf Prozessen der Assimilation („Integration eines neuen Elements in eine vorhandene Struktur“) und Akkommodation („Transformation von Struktur“), so geht die Diskursfeldanalyse von einer „prinzipiellen Verschachtelung beider Aspekte in jedem einzelnen kommunikativen Akt“ aus (ebd.: 323): „[A]n die Stelle einer Beschreibungsform, die die Dramatik der großen Umbrüche betont, tritt eine Beschreibung die das kontinuierliche Spiel der *differance* (Derrida) in das Zentrum stellt. Mit dieser Verschiebung des Augenmerks korrespondiert eine Verkehrung von Explanans und Explanandum. Wenn man Religion als Symbolsystem faßt, dann stellt sich die Frage von religiösem Wandel als erklärenstürig dar; geht man dagegen von Religion als Diskursfeld aus, dann wird religiöse Konstanz zum erklärenstürigen Phänomen.“ (ebd.) Schiffauer argumentiert hier ganz im Zeichen postmoderner Ansätze, die der „modernen“ Fokussierung von Kontinuitäten mit dem Verweis auf Modi der Diskontinuität begegnen (vgl. hierzu Lorenz 1997: 155).

von Seufert (1997), die der Analyse des türkisch-islamistischen Diskurses gewidmet ist, fast ausschließlich auf zeigenössischen Auseinandersetzungen.

Im Gegensatz zu einer solchen Vorgehensweise soll hier jedoch auch nach den vertikalen Traditionslinien religiös-politischer Diskussionen und Deutungsmuster gefragt werden. Der religiös-politische Diskurs der Türkei ist zu Teilen auch ein Produkt des historischen Bewußtseins seiner Teilnehmer. Deinen *Erfahrungsräum* prägt ihren *Erwartungshorizont* – ein Wirkungs- und Verweisungszusammenhang, der mit dem begrifflichen Instrumentarium der Diskursfeldanalyse nicht hinreichend beschrieben werden kann.

Mit der Fokussierung auch mittel- und längerfristiger Zeiträume wird eine zumindest partielle Abhängigkeit zeitgenössischer Diskussionen und Deutungsmuster von historischen Pfaden postuliert. Deshalb soll die *diskursive Aufbereitung* des empirischen Materials durch eine *ideengeschichtliche* Einordnung ergänzt werden. Zunächst soll auf den der türkisch-islamischen *Weltansicht* gemeinsamen Erfahrungsräum der Akteure des religiös-politischen Diskurses eingegangen werden.⁵ Das Hauptaugenmerk liegt auf ideengeschichtlichen Kontinuitäten vom späten Osmanischen Reich bis zur Republik Türkei. Kontinuitäten zeigen sich ebenso auf der Ebene der Institutionen. Deshalb sind sowohl die ideengeschichtlichen als auch die institutionellen Traditionslinien, in denen sich die Akteure des religiös-politischen Diskussions- und Deutungsräumes der Türkei befinden, als wichtige Bezugspunkte mit zu berücksichtigen. Diese methodische Konsequenz ergibt sich auch aus dem postulierten Verweisungszusammenhang von *Erfahrungsräum* und *Erwartungshorizont* der Akteure eines Diskurses. Spezifische Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte werden zwar situativ formuliert, sie basieren jedoch auch auf tradiertem Wissen, d. h. auf der Kenntnis von bestimmten Ereignissen, Metaphern und Symbolen. Obwohl sich deren Deutungen verändern können und sie Objekte ständiger dynamischer Auslandungsprozesse sind, fungieren sie dennoch auch als Träger von Traditionen, schaffen und stützen sie Kontinuitäten. Deshalb ist die Kenntnis von historischen Ereignissen, Metaphern und Symbolen eine Grundvoraussetzung für eine verstehende Deutung der Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte der Akteure jeglicher gesellschaftlicher Arena. Aus dieser Perspektive muß Schiffauers Kritik am Religionsbegriff von Geertz relativiert werden: Wenn man die Bedeutung von Erfahrungsräumen, die auf vertikalen Traditionslinien basieren, postuliert, bedarf man eines Trägers von Identität und Kontinuität. Symbole können als solche Träger angesehen werden. Für die Entwicklung religiöser Deutungsmuster sind sie wesentlich.

3.2. Geschichtlicher und gesellschaftlicher Kontext: Öffentlicher Raum und Rolle des Islam

In der heutigen Türkei ist die Frage nach dem öffentlichen Raum, welcher der Religion zugestanden werden soll, heftig umstritten. Stehen die Sachverständigen der laizistischen Ideologie des Kemalismus für seine Begrenzung, so fordern islamistische Vertreter seine Ausweitung. Aus dem Blickwinkel der Interessensvertreter des Islam und seiner Institutionen ist die jüngere türkische Geschichte geprägt von der Auseinandersetzung zunächst mit der Säkularisierungspolitik des Osmanischen Reiches, und dann mit der laizistischen Politik der Republik. Säkularisierung ist hierbei seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eng mit dem Nationalismus verbunden. Die Idee der Nation stärkte das säkularistische Argument insofern, als es das universalistische Gemeinschaftideal der *ummah* (arab.: *ummah*) in Frage stellte. Somit ist die Geschichte des religiös-politischen Diskurses der Türkei auch eine Geschichtse der Konkurrenz religiöser und nationalistischer Deutungsmuster.

3.2.1. Die Auseinandersetzung um die Säkularisierungsmaßnahmen im Osmanischen Reich

Ich beginne meine Skizze der Auseinandersetzung um die Rolle der Religion in der türkischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert.⁶ Seit dem frühen 19. Jahrhundert konnte kaum mehr in Abrede gestellt werden, daß die eigenen staatlichen und militärischen Strukturen sowie bestimmte gesellschaftliche Institutionen für die militärischen Niederlagen und die damit einhergehenden territorialen Verluste des Osmanischen Reiches mitverantwortlich waren.⁷ Zu dieser Zeit wurden erste Säkularisierungsmaßnahmen getätigt, die mittelfristig als Wegbereiter der kemalistischen Reformen angesehen werden können und im historischen Bewußtsein der Türkei bis heute präsent sind. Dabei stießen jegliche Säkularisierungsmaßnahmen von Beginn an auf heftigen

⁵ Eine exzellente Rekonstruktion der türkischen „Weltansicht“ über die Deutungsmuster, durch die sie sich konstituiert, bietet Seufert 1997.

⁶ Das heißt nicht, daß es im Osmanischen Reich nicht auch schon früher säkulare Ideen und Strukturen gegeben hatte. Grundlegend zu den Säkularisierungsmaßnahmen im Osmanischen Reich und in der Republik Türkei ist Berkes 1964. Die Anfänge der innerosmanischen Auseinandersetzungen um das Für und Wider von Modernisierung nach westlichem Vorbild und teilweise Säkularisierung liegen in der sogenannten „Tulpen-Ara“ (*ale Devr-i* 1718–1768). Hier wurden aufgrund des wirtschaftlichen und militärischen Zurückbleibens hinter Westeuropa erste Modernisierungsschritte, v. a. hinsichtlich des Militärwesens, unternommen (ebd.: 26–58).

⁷ Eine Beschreibung der Situation des Osmanischen Reiches aus erster Hand gibt der ehemalige Großwesir Midhat Paşa (1822–1884), der schon an den Tanzimat-Reformen beteiligt war und dann auch eine maßgebliche Rolle in der konstitutionellen Bewegung des Osmanischen Reiches spielte (Midhat Paşa 1878).

Widerstand der islamischen Gelehrteneschicht (türk.: *ulema*), die Neuerungen als Häresien verurteilte.⁸

Die unter den Sultankalifen Mahmud II. (1808–1839) und Abdülmejid I. (1839–1861) durchgeführten Säkularisierungsmaßnahmen bezogen sich in erster Linie auf das Militär, das Erziehungswesen, das Rechtssystem sowie den Rechtsstatus der nicht-muslimischen, anerkannten religiösen Minderheiten. 1826 wurde das Janitscharenheer zerschlagen und damit die Voraussetzung für ein säkulares Militärwesen geschaffen.⁹ Die ersten säkularen Grundschulen wurden 1832, zunächst für Militäranwärter, eröffnet.¹⁰ Mit den sogenannten *Tanzimat*-Edikten von 1839 und 1856 wurden die christlichen Konfessionen und die Juden den Muslimen als Staatsbürger gleichgestellt. Das erste *Tanzimat*-Edikt leitete die Rezeption europäischen Rechts im Osmanischen Reich ein.¹¹ Erstmals wurde hier die prinzipielle Gleichheit aller Untertanen des Sultans unabhängig vom religiösen Bekennnis definiert. Der „osmanische Bürger“ war geboren.¹² Zusätzlich zu dem religiösen Scharia-Recht und der aus der Sultansautorität abgeleiteten *kamur*-Gesetzgebung wurde von nun an schriftweise ein säkulares Rechtswesen entwickelt.¹³ Da das Scharia-Recht und die *kamur*-Gesetze weiter fortbestanden, kann die Situation als „Rechtsdualismus“ beschrieben werden.¹⁴

Der Übergang zu einem säkularen Erziehungs- und Rechtssystem sowie die rechtliche Gleichstellung der Religionsgemeinschaften markierten eine Veränderung im Selbstverständnis des Osmanischen Reiches: Der traditionell religiösen Legitimation des Reiches wurden nun schriftweise säkulare Organisationsprinzipien gegenübergestellt. Die Staatsbürgerschaftsbezeichnung „Osmane“ wurde durch § 8 der „Ersten Verfassung“ (*I. Meşrutiyet*, 1876) des Osmanischen Reiches ausdrücklich auch Nicht-Muslimen zugeschaut.¹⁵ Diese erste Verfassung des Osmanischen Reiches, die dieses als nunmehr konstitutionelle Monarchie auf eine neue Legitimationsgrundlage stellte, wurde jedoch von dem absolutistischen Sultan Abdülhamid II. schon ein Jahr später wieder außer Kraft gesetzt.¹⁶

Von Beginn der *Tanzimat*-Periode an stießen die Reformen auf den Widerstand des konservativen islamischen Establishments, das dann auch die

Gegenmaßnahme Abdülhamids unterstützte.¹⁷ Das konstitutionalistische religiöse Lager hingegen nahm eine Mitterposition zwischen Reformern und Traditionalisten ein:

„The Islamic modernists wished to persuade the traditionalists to accept modernization as consistent with Islam, and persuade the modernists to accept Islam as a moral force. The Ottoman reform program, then, was presented in a framework of loyalty to Islam and of shared concern for the adaptation of Islamic values to the modern world.“¹⁸

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die aufklärerischen Ideen des Republikanismus, des Konstitutionalismus und der Nation von einer neuem, zum Teil in Europa ausgebildeten Schicht osmanischer Intellektueller vermehrt rezipiert und auf den eigenen Staat übertragen worden.¹⁹ Mit dem Typus des westlich gebildeten Intellektuellen betrat ein neuer endogener Akteur, der in Opposition zu den Beamteneliten sowie den *ulema* stand, die Bühne des religiöss-politischen Diskurses der Türkei. Aus diesem Milieu organisierte sich 1865 die „Patriotische Vereinigung“ (*İttifak-i Hâmiyet*), die später unter dem Namen „Jungosmanische Gesellschaft“ (*Yeni Osmaniyye Cemiyeti*) bekannt wurde.²⁰ Die „Jungosmanen“ (*Yeni Osmaniyye*) waren in ihrer Mehrzahl Journalisten und mittelangige Bürokraten. Sie entwickelten die Ideologie des „Osmanischen Nationalismus“, die einen dynastieloyalen, gleichwohl republikanischen Patriotismus mit dem Islam zu verbinden suchte, wesentlich mit.

Weiterentwickelt wurden die Ideen der Jungosmanen von den „Jungtürken“ (*Jöntürk*), einer nationalistischen Gruppierung, die die osmanische Politik bis zum Niedergang des Reiches prägen sollte.²¹ Die jungtürkische Bewegung, in der Armeeoffiziere und die osmanische Beamtenelite prominent vertreten waren, hatte wesentlichen Anteil daran, daß Abdülhamid 1908 das Wiederinkrafttreten der Verfassung von 1876 bekannt gab und Parlamentswahlen ausschreiben ließ. Damit war die zweite Phase des Konstitutionalismus im Osmanischen Reich (*II. Meşrutiyet*, 1908–1918) eingeleitet. 1909 nahm das neu konstituierte Parlament, das unter dem Einfluß der Jungtürken stand, umfangreiche Veränderungen der Verfassung von 1876 vor und zwang über dieses Abdülhamid zum Rücktritt.²²

Nach dieser sogenannten „Jungtürkischen Revolution“ trieb die jungtürkische „Partei für Einheit und Fortschritt“ (*İttihat ve Terakki Fırkası*) den Sä-

⁸ Berkes 1964: 78–83, 142.

⁹ Ibid.: 75–92.

¹⁰ Ibid.: 104.

¹¹ Zum Prozeß der Rezeption ausländischen Rechts im Osmanischen Reich und den hierbei entstehenden Schwierigkeiten s. Rumpf 1999.

¹² Ibid.: 206.

¹³ Berkes 1964: 160–163.

¹⁴ Schöölich 1987: 192f.

¹⁵ Nişanyan 1995: 131.

¹⁶ Rumpf 1999: 207–209.

¹⁷ Duman 1997: 15f.

¹⁸ Lepidus 1995: 605.

¹⁹ Duman 1997: 16.

²⁰ Berkes 1964: 204.

²¹ Ahmad 1969; Hanioğlu 1995. Zur politischen Rolle und Ideologie von Jungosmanen und Jungtürken vgl. Timur 1987: 16f.

²² Rumpf 1999: 209f.

kularisierungsprozeß konsequent voran. Der Schwerpunkt lag hierbei wiederum auf dem Rechtssystem und dem Erziehungswesen.²³ Jedoch muß auch noch für diese Phase der beschleunigten Säkularisierung des Osmanischen Reiches einschränkend angemerkt werden, daß zwar säkulare Institutionen neben den bestehenden religiösen gestärkt und ausgebaut, letztere jedoch nicht abgeschafft wurden. Somit wäre zu erwägen, ob man generell, was den Prozeß der „Modernisierung“²⁴ des Osmanischen Reiches anbelangt, nicht eher von einem Prozeß der Etablierung eines dualen Systems religiöser und säkularer Institutionen dem von „Säkularisierung“ sprechen sollte.

War die jungtürkische Bewegung zunächst noch patriotisch-osmanisch orientiert, so verlor der Osmanische Nationalismus im Zuge des Zerfalls des Osmanischen Reiches um die Jahrhundertwende an Überzeugungskraft. Gleichzeitig gewann zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Idee des „Türkischen Nationalismus“ an Popularität. Herrschte in der jungtürkischen Bewegung noch bis 1913 weitgehende Einigkeit darüber, daß der Konstitutionalismus des Reiches religiös fundiert sein müsse,²⁵ so änderte sich dies nach dem Balkankrieg 1912/1913 und dem Erstarken der arabischen und albanischen Nationalbewegungen zu Gunsten säkularistischer und nationalistischer Positionen.²⁶

Die Bedeutung der aufkommenden Nationalstaatsidee für diese Entwicklung ist nicht zu unterschätzen. Die Jungosmanen hatten noch Osmanentum und Islam als Grundpfeiler der nationalen Identität propagiert. Sie standen dabei in einer Allianz mit der modernistischen Fraktion der *ulama*. Die Jungosmanen hatten der Religion als identitätsstiftender Legitimationsgrundlage des Staates ein dynastisches Konzept von Nation hinzugefügt, das jedoch noch der Religion untergeordnet blieb. In der Konzeption des türkischen Nationalismus der Jungtürken verlor die Religion dann zunehmend an Bedeutung und wurde nun ihrerseits der Idee der Nation untergeordnet. Vorangestellt wurde diese Transformation von Ziya Gökalp (1876–1933) und der von ihm angeführten türkistischen Bewegung „Neues Leben“ (*Yeni Hayat*). Sie vertraten die Ansicht, daß der Staat entsprechend den Idealen der Gesellschaft reformiert werden müsse und plädierten dafür, das Gemeinschaftsideal der *ümmet* („Nation“) zu ersetzen. Das Reformprogramm Gökalps und seines Umfelds verschrieb sich dem Motto „Säkularisierung

durch Türkisierung“. Der Islam könne nur überleben, wenn er sich der Nation unterordnen und sich in die türkische Nationalkultur einfügen würde.²⁷

Die Säkularisierungspolitik der jungtürkischen Regierung führte zu scharfen Protesten von Seiten sowohl modernistischer als auch traditionalistischer Muslime. In dem wichtigsten Publikationsorgan der muslimischen Intellektuellen, der 1908 gegründeten Zeitung *Sırat-ı Müstakim* (ab 1912: *Sebilür-regâh*), wurde die Idee eines mit der Scharia konformen Konstitutionalismus massiv verteidigt. Zwar wurde die Idee der Nation nicht prinzipiell abgelehnt, jedoch sollte sie dem Ideal der islamischen Gemeinschaft (*ümme*) untergeordnet bleiben. Der umgekehrte Ansatz, also eine „Türkisierung“ des Islam, wurde abgelehnt.²⁸ Ideengeschichtlich und personell stand die Zeitung in einer Kontinuität zu den Jungosmanen.²⁹ Die „Tanzimat-Mentalität“ der Jungtürken, personifiziert in ihrem Vordenker Ziya Gökalp, gegen den *Sırat-ı Müstakim* heftig polemisierte, wurde scharf verurteilt.³⁰ Von der Zeitung selbst wurde zwar die Einführung technischer westlicher Errungenschaften begrüßt, die Rezeption westlicher Werte jedoch strikt abgelehnt; diesbezügliches Vorbild war Japan.³¹

3.2.2. Die Auseinandersetzung um die Säkularisierungsmaßnahmen in der Republik Türkei

Das ideologische und institutionelle Fundament der Republik Türkei war in der Phase der II. Meşrutiyet gelegt worden.³² Der Türkische Nationalismus der Jungtürken wurde im säkularen „Nationalismus-Prinzip“ (*milliyetçilik*) der 1923 ausgerufenen Türkischen Republik³³ weiterentwickelt. Es stellt einen wesentlichen Bestandteil der türkischen Staatsideologie, des „Kemalismus“ (*Kemalizm*), dar.³⁴ Wie schon in der Tanzimat-Periode und in der II. Meşrutiyet, so waren auch in der sich konstituierenden Republik Militärs die treibenden Akteure des Modernisierungsprozesses.³⁵ In der von der Wider-

²⁷ Berkes 1964: 364–366, 412.

²⁸ Debus 1991: 196–203.

²⁹ Ebd.: 30, 48.

³⁰ Ebd.: 125–127, 217–219.

³¹ Berkes 1964: 342, 359–363; Debus 1991: 207–210.

³² Debus 1991: 17.

³³ Die Ausrufung der Republik Türkei am 29.10.1923 war ein Erfolg der nationalen türkischen Widerstandsbewegung. Diese führte von 1918 bis 1922 einen Befreiungskampf gegen die alliierten Truppen der im Ersten Weltkrieg siegreichen Mächte. Die Alliierten hatten weite Teile des Osmanischen Reiches besetzt und zwangen die osmanische Regierung zur Kapitulation vor ihren Diktaten. Ausführlich hierzu s. Lewis 1961: 234–256.

³⁴ Ausführlich zur Entwicklung des kemalistischen Gesellschaftsentwurfs s. Berkes 1964: 431–503.

³⁵ Siehe hierzu auch Hepet/Güney 1996: 619f.

²³ Ausführlich beschrieben werden die Säkularisierungsmaßnahmen der II. Meşrutiyet bei Berkes 1964: 411–428. Vgl. hierzu auch Lapidus 1995: 602f.

²⁴ Mit „Modernisierung“ ist hier rein deskriptiv eine Phase verstärkter Reformbemühungen auf der institutionellen und organisationalen Ebene gemeint.

²⁵ Der osmanische Vordecker eines islamisch legitimierten Konstitutionalismus war Namık Kemal (1840–1888) (Berkes 1964: 209–217).

²⁶ Timur 1987: 17; Debus 1991: 17f.

standsbewegung organisierten „Großen Nationalversammlung“ (*Büyük Millet Meclisi*) von 1920 in Ankara stellten Militärs mit 29% die stärkste Berufsgruppe.³⁶

Für Staatsgründer Kemal Atatürk war die Säkularisierung der Gesellschaft eine Voraussetzung für die Errichtung eines modernen Nationalstaates.³⁷ Die einflussreichen Bruderschaften des mystischen Islam (*tariqiyat*), deren Netzwerke die türkische Gesellschaft durchzogen, sah Atatürk ebenso wie die staatlichen islamischen Institutionen als Hindernis für die Errichtung eines modernen Staatswesens an – im Osmanischen Reich hatte der *Seyhülislâm*, als „Sachwalter des universalen göttlichen Gesetzes“ die höchste theologische Autorität und sogar die Macht, den Sultan abzusetzen.³⁸

Die Staatsideologie der Türkischen Republik, der Kemalismus, steht in der Tradition des jungtürkischen Nationalismus. Dabei wurde die Notwendigkeit einer religiösen Legitimation staatlicher Herrschaft anfangs nicht bestritten.

Während des Nationalen Befreiungskampfes wurde noch religiös argumentiert und die Nation als „islamisch“ definiert.³⁹ Ein Fünftel der Abgeordneten des Parlaments von 1920 waren islamische Würdenträger: darunter 14 Rechtsgutachter (*müfti*) und acht Ordensscheiche.⁴⁰ Noch 1922 ernannte die Nationalversammlung mit Abdülmecit II. einen neuen Kalifen. Auch im Laufner Friedensvertrag mit den Alliierten (24.7.1923) hatte der Begriff der Nation noch eine religiöse Konnotation: Die gemeinsame muslimische Identität von Türken und Kurden wurde betont und Nicht-Muslime wurden als „Minderheiten“ mit Minderheitenrechten definiert.⁴¹ Diese Haltung änderte sich jedoch nach der Ausrufung der Republik. Nunmehr wurden nicht mehr, wie im Osmanischen Reich, säkulare Institutionen den religiösen an die Seite gestellt, sondern religiöse Institutionen sukzessive aufgelöst.

Zum Leitmotiv des Säkularisierungsprogramms der Republik wurde der „Laizismus“ (*laiklik*), der zusammengefaßt als Prinzip der Trennung von religiöser und politischer Sphäre bei gleichzeitiger Kontrolle der Religion durch den Staat definiert werden kann. Die von 1922 bis 1935 durchgeführten Säkularisierungsmaßnahmen sind als seine praktische Umsetzung anzusehen. Die wichtigsten Säkularisierungsmaßnahmen waren die Abschaffung von Sultanat (1922) und Kalifat (1924), die Auflösung aller islamischer Staatsämter sowie die schrittweise Säkularisierung des Erziehungs- und des

Rechtswesens. In den 20er bis 40er Jahren sah der Staat die Formulierung religiöser und nicht-türkischer ethnischer Identitäten als seine größte Bedrohung an. Mehr als ein Dutzend religiös und/oder nationalistisch motivierte Revolten zwischen 1924 und 1938⁴² bestätigten diese Sicht. Vor allem der Islam wurde zum ideologischen Referenzsystem und institutionellen Nukleus politischer Opposition.

Die Frage der Zielrichtung des kemalistischen Modernisierungsprogramms im Hinblick auf den Islam wird sowohl in der Türkei als auch unter westlichen Wissenschaftlern sehr unterschiedlich bewertet:

„Während z. B. SMITH (1957) und BERNES (1964) eine schöpferische und begrüßenswerte Neugestaltung des Islam in den Vordergrund stellen, betonen DUDA [1948], JÄSCHKE [1949] und RUSTOW (1957) eher eine prinzipielle Islamfeindlichkeit als Basis der kemalistischen Reformen.“⁴³

Es ist offensichtlich, daß es persönliche weltanschauliche Präferenzen sind, die zu diesen unterschiedlichen Bewertungen führen. Bei nüchterner Betrachtung wird man eher zur These einer verhaltenen Islamfeindlichkeit – wenn auch nicht aller Teile – der frühkemalistischen Eliten um Atatürk neigen.⁴⁴ Wenn bezüglich der Motivation der Modernisierer auch manches im Unklaren bleibt muß, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, daß die neue säkulare und nationale Staatskonzeption nicht von allen Bevölkerungsteilen widerspruchlos hingenommen wurde. Der parlamentarische sowie außerparlamentarische Widerstand gegen die kemalistische Reformpolitik zu Beginn der Republik verdeutlicht dies.⁴⁵ Ahmad beschreibt diesen Widerstand, der im folgenden exemplarisch dargestellt werden soll, als Ausdruck der Entfremdung konservativ-religiöser Bevölkerungsteile vom kemalistischen Lager.⁴⁶

Wie schon im Osmanischen Reich fungierte die Zeitung *Sebilüresâd* auch noch in den ersten Jahren der Republik als Speerspitze der intellektuellen islamischen Kritik an den Säkularisierungsmaßnahmen. Im März 1925 wurde sie deshalb verboten. Mit ihrem Wiederaufkommen 1948 setzte sie ihre Kritik am kemalistischen Laizismus fort.⁴⁷ Das Verbot von *Sebilüresâd* steht im Zusammenhang mit dem „Scheich-Said-Aufstand“, der im Februar 1925 ausbrach und sich sowohl gegen die säkulare als auch gegen die türkisch-nationale Ausrichtung der Republik richtete. Dieser Aufstand im Südosten des Landes, angeführt von einem Scheich des schriftloyalen Ordens der *Nakşibendiye*, der mit einer langen Tradition politischen Aktivismus auf-

³⁶ Steinbach 1996: 389. Mit der Konsolidierung der Republik nahm der Prozentsatz ehemaliger Militärs in der türkischen Politik zwar ab, blieb bis zum Ende der Einparteiherrschaft 1946 dennoch hoch: „Er lag bei 14 bis 20 Prozent bei den Abgeordneten und bei 17 bis 33 Prozent unter den Kabinettsmitgliedern.“ (ebd.).

³⁷ Zum Laizismus-Verständnis Atatürks s. Wedel 1991.

³⁸ Nagel 1981c: 151.

³⁹ Toprak 1987: 222; Zarcone 1993: 165; Nişanyan 1995: 130f.

⁴⁰ Rustow 1957: 73.

⁴¹ Yavuz 2000a: 23; Nişanyan 1995: 132.

⁴² Yavuz 1999a: 183.

⁴³ Laut 2000: 60.

⁴⁴ Ebd.: 61–66.

⁴⁵ Toprak 1987: 219f.; Nişanyan 1995: 138f.

⁴⁶ Ahmad 1989.

⁴⁷ Debus 1991: 216–223.

warten kann,⁴⁸ war sowohl kurdisch-nationalistisch als auch religiöstraditionalistisch motiviert und bildete den blutigen Höhepunkt der Auseinandersetzung um die Religionspolitik der frühen Republik.⁴⁹ Der Scheich-Said-Aufstand wird, wobei von türkischen Autoren Wahlweise seine religiös-„reaktionäre“ oder kurdisch-nationalistische Motivation hervorgehoben wird,⁵⁰ noch bis in jüngster Zeit gerne angeführt, um Maßnahmen gegen die PKK an der einen und die Islamisten an der anderen Front zu legitimieren.⁵¹ Schon die erste Oppositionspartei der Republik, die 1924 gegründete „Fortschrittliche Republikanische Partei“ (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*), wurde im Juni 1925 aufgrund der ihr unterstellten religiös-reaktionären Umtriebe verboten.⁵² Dieses Verbot ist ebenso wie das Verbot der Sufi-Orden und die Schließung der Dervischkonvente im September 1925 als politische Reaktion Kemal Atatürks auf den Scheich-Said-Aufstand zu deuten. Das Verbot der islamischen „Tugendpartei“ (*Fazilet Partisi, FP*) durch das Türkische Verfassungsgericht im Juni 2001 steht somit in einer Tradition, die bis in die Gründungsjahre der Republik zurückreicht. In der staatszentrierten Logik der türkischen Politiktradition obliegt es allein dem autoritären türkischen Staat, den Raum der Religion in der Gesellschaft zu definieren: Heper bezeichnet „intolerance towards opposition, the tendency to see power as absolute, and in-group/out-group orientation“ als Charakteristika der politischen Kultur der Türkei.⁵³ Politische Parteien, die zu der jeweils hegemonialen Staatsideologie alternative Konzeptionen entwerfen, haben hier einen schweren Stand. Die FP, die Nachfolgepartei der im Februar 1998 verbotenen „Wohlfahrtspartei“ (*Refah Partisi, RP*), ist die mittlerweile siebte Partei in der Geschichte der modernen Türkei, die aufgrund des ihr unterstellten Engagements für eine Aufhebung der säkularen Staatsordnung verboten wurde.⁵⁴

Die Säkularisierung der Republik anhand ausgewählter Beispiele der Verfassungsentwicklung

Die Säkularisierung des Rechtssystems war ein vordringliches Anliegen der kemalistischen Reformer. Insbesondere das bürgerliche Recht ist in islamischen Ländern die klassische Domäne regionaler Interpretationen der Scharia; deren Aufhebung hat mithin starken Symbolcharakter. Während, wie dargelegt wurde, die Säkularisierungsmaßnahmen der Tanzimat-Epoche und der Meşrutiyet auf ein Nebeneinander von religiösem und weltlichem Rechtssystem abzielten, schufen die Kemalisten die *şeriat*-Gerichte per Gesetz vom 8. 4. 1924 ab. Somit erteilte die Republik dem Prinzip eines dualen Rechtssystems, wie es das Osmanische Reich institutionalisiert hatte, eine klare Absage. Nach zweijähriger kontroverser Diskussion wurde am 17. 2. 1926 vom Parlament ein an dasjenige der Schweiz angelehntes Bürgerliches Gesetzbuch verabschiedet.⁵⁵

Grundlegende legitimatorische Bedeutung für die ideologische Grundausrichtung eines Staates hat dessen jeweils gültige Verfassung. Im folgenden soll der Säkularisierung der Republik deshalb an symbolkräftigen Beispielen ihrer Verfassungsgeschichte nachgegangen werden. Als Mustafa Kemal am 29. 10. 1923 zum Präsidenten der am selben Tag ausgerufenen Republik Türkei gewählt wurde, war er damit zum Staatsoberhaupt eines islamischen Staates geworden – denn die Verfassung, auf die er vereidigt wurde, bekannte sich zum Islam als Staatsreligion. „Die Religion des Staates Türkei ist der Islam.“⁵⁶ Der diesbezügliche § 2 war auf Druck islamisch-konservativer Kreise bei der Verfassungsänderung vom 19. 10. 1923 eingeführt worden.⁵⁷ Auch die neue Verfassung vom 20. 4. 1924 behielt diese Definition zunächst bei. Durch die Verfassungsänderung von 1928, die einen Höhepunkt der Säkularisierungsmaßnahmen darstellt, wurde sie jedoch gestrichen.⁵⁸ Eine weitere Änderung von § 2 nahm 1937 die sogenannten „kemalistischen Prinzipien“ (*kemalist ilkeleri*), das dogmatische Gerüst der kemalistischen Staatsideologie, in die Verfassung auf: „Der Staat Türkei ist republikanisch, nationalistisch, populistisch, statistisch, laizistisch und revolutionistisch.“⁵⁹ Die Republik war nun auch durch die Verfassung als laizistisch definiert.

Die säkulare Neudeinition des States zeigt sich sehr anschaulich an der in der Verfassung festgelegten Eidesformel für Parlamentsmitglieder. § 16 der Verfassung von 1924 lautete noch wie folgt:

⁴⁸ Vg. Algar 1990.

⁴⁹ Brunnessen 1992: 265–305.

⁵⁰ Siehe Olson 2000: 70–72. Zur Bedeutung des Aufstandes für die Entwicklung des Türkischen und Kurdischen Nationalismus s. Olson/Tucker 1978.

⁵¹ So wird der Aufstand in aktuellen Auseinandersetzungen als Beleg dafür herangezogen, daß die Republik Türkei stets wachsam und weinhaft gegen antilaizistische und separatistische Bestrebungen sein müsse. Es ist deshalb in E. kein Zufall, daß PKK-Führer Abdullah Öcalan gerade am 29. Juni 1999, dem 74. Jahrestag der Hinrichtung Scheich Säids, sein Todesurteil verkündet bekam.

⁵² Ausführlich hierzu Zürcher 1991.

⁵³ Hepet 1985: 3; s. hierzu auch Mahçupyan 1999: 32–37.

⁵⁴ Siehe Dresler 2001c.

⁵⁵ Berkes 1964: 467–472.

⁵⁶ „Türkiye devletinin dini, Dini [sic] isândır.“ (Özyavuz 1997: 293)

⁵⁷ Berkes 1964: 457; Özyavuz 1997: 293.

⁵⁸ Özyavuz 1997: 271f.

⁵⁹ „Türkiye Devleti, cumhuriyetçi, miliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılâpcıdr.“ (ebd.: 271)

„Wenn die Abgeordneten in das Parlament aufgenommen werden, sprechen sie den Eid in folgender Form: Ich bekenne *bei Gott*, daß ich kein Ziel verfolgen werde, das dem Wohlergehen und der Sicherheit des Vaterlandes und der Nation sowie der uneingeschränkten Souveränität der Nation zuwiderläuft und daß ich mich nicht von der Treue zu den Prinzipien der Republik lossagen werde.“⁶⁰

Bei der Verfassungsänderung von 1928 wurde dieser Paragraph dann modifiziert:

„Wenn die Abgeordneten in das Parlament aufgenommen werden, sprechen sie den Eid in folgender Form: 'Ich gelobe *bei meiner Ehre*, daß ich kein Ziel verfolgen werde, das dem Wohlergehen und der Sicherheit des Vaterlandes und der Nation sowie der uneingeschränkten Souveränität der Nation zuwiderläuft und daß ich mich nicht von der Treue zu den Prinzipien der Republik lossagen werde.'“⁶¹

Seit 1928 hat sich keine türkische Verfassung mehr auf Gott oder die islamische Religion berufen. Vielmehr findet sich in allen Verfassungen seit 1937 das Bekenntnis zum Laizismus. Zur Verdeutlichung die aktuell gültige Eidesformel für Parlamentsmitglieder, wie sie durch § 81 der Verfassung von 1982 festgeschrieben ist:

„Bei Antritt ihres Amtes schwören die Mitglieder der Großen Nationalversammlung in nachfolgender Weise: 'Ich schwöre vor der großen Türkischen Nation *bei meiner Ehre und Würde*, daß ich die Existenz und Unabhängigkeit des Staates, die unteilbare Einheit von Vaterland und Nation, die uneingeschränkte und bedingungslose Souveränität der Nation schützen werde; daß ich dem Prinzip des Rechts, der demokratischen und *laizistischen Republik* und den Prinzipien und Reformen Atatürks verbunden bleiben werde...'“⁶²

3.2.3. Kontinuitäten der Auseinandersetzung um den Säkularisierungsprozeß vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei

Die Säkularisierungsmaßnahmen der frühen Republik und die damit verbundenen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen stehen in einer Kontinuität zum Osmanischen Reich. Die Reformer um Kemal Atatürk knüpften nahtlos an den Säkularisierungsprozeß des Osmanischen Reiches an, der in der Tanzimat-Periode und in der I. und II. Meşrutiyet seine wichtigsten Impulse erhalten hatte. Zwar wurde die religiöse Begrifflichkeit, in die der gesamte Modernisierungsprozeß im Osmanischen Reich gekleidet war, in der Republik durch eine säkularistisch-nationalistische Terminologie ersetzt, doch

blieben Modus und Zielrichtung der Modernisierung unverändert.⁶³ Angetränt dieser Kontinuitäten erweist sich die Rede von der „kemalistischen Revolution“ (*kemalist devrimi*) als Geschichtsmythos.⁶⁴ Vielmehr sind die kemalistischen Reformen als vorläufiger Endpunkt eines längerfristigen Prozesses anzusehen, und auch die kemalistischen Prinzipien können als Weiterentwicklungen von schon im Osmanischen Reich entwickelten modernistischen Ideen verstanden werden.⁶⁵

Ebenso wie die Reformen der Tanzimat- und der Meşrutiyet-Perioden waren auch die Reformen der Republik autoritär von oben verordnet, orientiert an den Interessen der bürokratischen und militärischen Eliten:

„Almost single handedly, Atatürk brought about a cultural revolution, İhönu a democratic revolution and Turgut Özal an economic one. The state and political elites acted independently of the weak civil society groups to accomplish these revolutions.“⁶⁶

Ein Großteil der maßgeblichen politischen Akteure der jungen türkischen Republik waren intellektuelle, bürokratische und militärische urbane Eliten, die schon im Osmanischen Reich wichtige staatliche oder gesellschaftliche Positionen innehatten.⁶⁷ Atatürk selbst ist das Musterbeispiel eines osmanisch sozialisierten Modernisierers, der sich als sultanstreuer General militärische Verdienste erworben hatte.⁶⁸ 93% der Offiziere und 85% der Bürokraten der frühen Republik bekleideten ihre Positionen schon im Osmanischen Reich.⁶⁹ Die Kontinuität der von oben verordneten Modernisierung zeigt sich bspw. an den Gesetzen zur Kopfbedeckung. 1829 ließ der osmanische Sultan den Fez, ein ursprünglich aus Europa importiertes Kleidungsstück, als Kopfbedeckung für alle Osmanen, gleich welcher Religion, einführen.⁷⁰ 1925 verabschiedete das türkische Parlament ein Gesetz, das eben jenen Fez verbot, und statt dessen die in Europa nunmehr moderne Huttracht verordnete.⁷¹

Eine Zivilgesellschaft, die anstatt der Staatseliten als Motor gesellschaftlicher Veränderungen hätte auftreten können, gab es im Osmanischen Reich praktisch nicht, und begann sich in der modernen Türkei auch erst allmählich, verstärkt seit den 80er Jahren, herauszubilden: „The absence of civil so-

⁶³ Lapidus 1995: 901.

⁶⁴ Siehe hierzu auch Dresler 1998: 79f.

⁶⁵ Tinur 1987; Jung 1999: 212, 216–219, 223f.

⁶⁶ Heper 2000: 81.

⁶⁷ Lapidus 1995: 607.

⁶⁸ Lewis 1961: 237–249.

⁶⁹ Jung 1999: 222 Anm.43.

⁷⁰ Bekes 1964: 122–125.

⁷¹ Jung 1999: 225f.

⁶⁰ Ebd.: 274 (Übersetzung und Hervorhebung MD).

⁶¹ Ebd.: 274 (Übersetzung und Hervorhebung MD).

⁶² Rumpf 1996: 339f. (Hervorhebungen MD).

society in Turkey was an inheritance from the Ottoman Empire, where political, economic and social power coalesced in the center.”⁷²

Mahçupyan zufolge ist die Zentrum-Peripherie-Dichotomie der türkischen Gesellschaft keine zufällige Erscheinung, sondern wird bewußt aufrechterhalten: Der „Staat“ (*devlet*) sei systematisch darum bemüht, zivile Organisationen entweder eng an sich zu binden, oder aber ihren Aktionsradius zu beschränken. Die Entwicklung einer *civil society* werde dadurch erschwert und die staatlichen Institutionen könnten so ihre Macht konservieren.⁷³ Aus dieser Perspektive ist die unaufhörliche Beschwörung der Autorität des Staates Mittel zum Zweck, i. e. zur Aufrechterhaltung der Privilegien seiner Eliten. Die Öffentlichkeit muß in dieser Logik kontrolliert werden – Yavuz spricht in diesem Zusammenhang von einer „state-monitored public sphere“⁷⁴. Sowohl die Jungtürken als auch die Kemalisten blieben dem zentrumssortierten, autoritären Staatsverständnis der Osmanen treu, das Machterhaltung und Machtkonzentration der Staatseliten über die Interessen ziviler Eliten stellte und durchsetzte.⁷⁵

Der einzige tiefgreifende Bruch mit der Tradition des Osmanischen Reiches findet sich in der Selbstlegitimation des neuen Staates. Der Sultankalif legitimierte sich über die Aufrechterhaltung der „gerechten Ordnung“ (*dairesi adlyye*) nach Maßgabe religiöser Kriterien, formal über die Aufrechterhaltung der Scharia.⁷⁶ Souverän des Staates war somit letztlich Gott, das Osmanische Reich in diesem Sinne eine Theokratie. In der Republik wurde die Verfassung säkularisiert und das Volk als Souverän des Staates bestimmt. Der entsprechende Passus, der von Beginn an in allen Verfassungen der Republik an prominenter Stelle festgehalten wurde, lautet schlicht aber unmissverständlich: „Die Souveränität gehört uneingeschränkt der Nation.“⁷⁷ Der starke Staat, der für sich beansprucht, das Volk respektive die Nation zu repräsentieren, ist zentraler politischer Referenzpunkt der Republik. Sein Bestand ist die ultima ratio türkischer Politik. Schon im Osmanischen Reich war die „Aufrechterhaltung des Staates“ (*devletin bekav*) oberster Grundsatz⁷⁸ und Legitimation seiner selbst:

„Wie der Bestand des Staates ... im Denken der Muslime Mittel zum Erhalt ihrer Gemeinschaft ist, ist die Erhaltung der Gemeinschaft Voraussetzung für den Bestand des Staates.“⁷⁹

In dieser Weltsicht, die in der Republik weiterlebt, „[ist] der starke Staat ... legitime Herrschaft“⁸⁰. Der autoritäre osmanische Staat bestimmte Ausmaß und Tempo seiner Modernisierung selbst, ein Muster, das sich bis in zeitgenössische gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen fortsetzt.⁸¹ Man denke bspw. an die gegenwärtigen innertürkischen Konflikte um den Demokratisierungsprozeß, die Menschenrechtsfrage und den Kurdenkonflikt, die, seitdem die Türkei im Dezember 1999 den offiziellen Status eines Beitrittskandidaten für die Europäische Union erlangt hat, mit verstärkter Dringlichkeit verhandelt werden: Noch immer ist es letztlich das Militär, das die Idee des starken, patrimonialen Staates verkörpert und Geschwindigkeit und Modus der Veränderungen bestimmt.⁸² Jung ist der Ansicht, daß das Militär und der Säkularismus nach dem Tode Atatürks 1938 dessen Charisma geerbt hätten.⁸³ Jungs Argument ist plausibel, wenn man bedenkt, wie sein in der türkischen Weltsicht das Militär, weniger die Politik, für die Aufrechterhaltung des Staates im allgemeinen und seiner laizistischen Ausrichtung im besonderen verantwortlich gemacht wird. Die Militärregierungen 1960–61 und 1980–83 sowie der Staatsstreich der Armee 1971 sind Beispiele für Phasen einer verstärkten Besinnung auf die autoritäre Staatstradition des Osmanischen Reiches.⁸⁴ Institutionalisiert ist die politische Rolle der Armee nach 1983 im „Nationalen Sicherheitsrat“ (*Millî Güvenlik Kurulu, MGR*), dem durch § 118 der Verfassung von 1982 legitimierten und von Armeevertretern dominierten, wenn auch nicht de jure so doch de facto mächtigsten staatlichen Gremium der Türkei.⁸⁵ Heper erklärt den Anspruch des türkischen Militärs, die gesellschaftlichen und politischen Prozesse zu überwachen, mit dessen Mißtrauen gegenüber politischen Institutionen und Akteuren:

⁷² Heper 2000: 78. Zur Entwicklung einer *civil society* in der Türkei s. auch den Sammelband von Yerasimos/Seufert/Vorhoff (2000), der hier nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

⁷³ Mahçupyan 1999: 35f.

⁷⁴ Yavuz 2000a: 24.

⁷⁵ Heper 1985: 17; vgl. Toprak 1988: 119.

⁷⁶ Seufert 1997: 163.

⁷⁷ „Hakimiyet, bilâ kaydú şart Miletindir.“ So in den Verfassungen von 1921 und 1924; unter Verwendung neutürkischer Lexik ebenso in den Verfassungen von 1961 und 1984 (Özyavuz 1997: 5, 171, 272, 293).

⁷⁸ Siehe Mahçupyan 1999: 34.

⁷⁹ Seufert 1997: 163. Siehe auch Heper 1985: 16; ders. 2000: 64–66.

⁸⁰ Seufert 1997: 164. Siehe auch Heper 2000: 70.

⁸¹ Heper 1985: 18.

⁸² Siehe auch Timur 1987: 23.

⁸³ Jung 1999: 226. Die beispiellose Identifizierung des türkischen Staates mit Atatürk wird in einem Artikel von Ali Dündar („Devlet ve Devlet Adam...“) in der Cumhuriyet Hafta vom 20.10.2000 deutlich. Hier werden verschiedene Zitate wiedergegeben, in denen herausgestellt wird: „Atatürk war der Staat“ (*Atatürk devletti*). Vergleichbar dazu ist die pathetische Aussage von Yekta Güngör Özden, in einem Vorwort zu dem Buch „Atatürk Cep Kitabı“ von Bahattin Gemicî (2000); „Die Türkei ist Atatürk, Atatürk ist die Türkei“ (*Türkiye Atatürk’ür, Atatürk Türkiye’dir*); zitiert nach Cumhuriyet Hafta („Atatürk Cep Kitabı“), 29.12.2000.

⁸⁴ Timur 1987: 19; vgl. Günter 1997: 3; Seufert 1997: 161–166.

⁸⁵ Zur Rolle des MGK in einer beispielhaften Auseinandersetzung um die laizistische Ausrichtung der Republik s. Dreßler 1999a: 52f.

„[T]he state elite [das Militär, MD] still does not trust the political elite. The state elite thinks that some in the political elite place political party or even personal interests above the long-term interests of the nation. Indeed, until recently, military officers, similar to the leading statesmen of the Ottoman period and the single-party years of the Republic, placed much more emphasis on the needs of the state as a whole, rather than on the needs of individual groups.“⁸⁶

Während es mit der islamischen Religion im Osmanischen Reich eine Instanz gab, die der Autorität des Staates gewisse Grenzen setzte, so wurde diese Autorität in der Republik gebrochen und die Rolle des Staates, respektive seiner Personalisierungen somit noch dominanter:

„[...] in der ‘Türkischen Moderne’ [tritt] der Staat als der einzige politische Handlungsträger auf und bestimmt, wie die Gesellschaft zu formen sei. Der Staat schöpft deshalb seine Legitimität aus sich selbst, und die Auffassung prägte sich aus, daß jede Entscheidung dann ‘legitum’ ist, wenn sie vom Staat gefällt worden ist.“⁸⁷

Man sollte denken, daß das parlamentarische System der Türkei, die Parteien und politischen Akteure, diesem Staatsverständnis etwas entgegenzusetzen hätten und auf einen pluralen, demokratischen Wettbewerb um politische Konzepte drängten. Dies ist jedoch nur ansatzweise der Fall. In der türkischen Weltsicht ist vielmehr ein Deutungsschema weit verbreitet, das es dem Staat vorbehält, die Gesellschaft zu formen.⁸⁸ Ziel ist weniger eine pluralistische Gesellschaft, als vielmehr eine möglichst einheitliche Gesellschaft, deren Normen und Werte vom Staat vorgegeben werden – eine Vorstellung, die der Idee der *civil society* diametral entgegensteht. Die Parteien agieren hierbei als „Agenten des Zentralstaates“⁸⁹. Zudem erscheinen die türkischen Parteien weniger als „Instrumente der politischen Willensbildung denn [als] klientelistisch strukturierte Organisationen zur Verteilung von Ressourcen, die über den Staatsapparat erworben werden.“⁹⁰

Das mangelnde Selbstverständnis der Parteien als maßgebliche politische Akteure spiegelt sich im hohen Maß der Personenzentriertheit türkischer Politik wider. Der Staat wird den Bürgern, wie im Osmanischen Reich so auch in der Republik, in Form von Vaterfiguren personalisiert präsentiert: Die Staatspräsidenten Atatürk (1923–1938)⁹¹, İsmet İnönü (1938–1950)⁹² und

⁸⁶ Heper 2000: 76f. Ähnlich argumentiert Wolfgang Koydl, von 1996 bis Ende 2000 Türkei-Korrespondent der *Süddeutschen Zeitung*: „Die große Lüge der Kinder Atatürks“ (SZ am Wochenende, Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, 13./14. 1. 2001, S.2).

⁸⁷ Mahçupyan 1999: 36.

⁸⁸ Seufert 1997: 155.

⁸⁹ Ebd.: 154.

⁹⁰ Jung 1999: 229.

⁹¹ Zu der besonderen Rolle Atatürks als „Vater der Türken“ und seiner Überhöhung in der kemalistischen Weltsicht s. Dreßler 1999b: 61–75.

jüngst Süleyman Demirel (1993–2000)⁹³ sind hierfür herausragende Beispiele. Wie der Islam durch den Sultankalifen, so wird auch der nationalstatische Kemalismus, der in der Republik die Rolle des Islam als identitätsstiftender Instanz übernahm,⁹⁴ über „personale Beziehungsqualitäten wie Ehrengabe, Unterordnung und Treue“ vermittelt.⁹⁵

Die Kontinuität zu Strukturen aus dem Osmanischen Reich scheint v. a. in der Frühzeit der Republik von großer Bedeutung gewesen zu sein. Wahrscheinlich können nur vertraute Strukturen und Deutungsmuster emotionale Bindungen erzeugen, die die Identifikation mit einer sich revolutionär gebärenden neuen Ideologie, wie derjenigen des laizistischen und nationalistischen Kemalismus, ermöglichen. Der ganze Atatürk- und Kemalismus-Kult in der Türkei kam in diesem Sinne als Projektion vertrauter religiöser Metaphern und Semantiken auf die säkular-nationale neue Staatsideologie gelesen werden. Beispiele hierfür sind die Analogie oder Ähnlichkeit der Präsentation und Verehrung Atatürks mit dem islamischen Propheten Muhammad und dem Sultan, die Verwendung religiöser Metaphern wie bspw. *cihad* für den Befreiungskampf, *sehid* („Mätyrer [des Glaubens“) für seine Gefallenen, die Bezeichnung des Atatürkü-Mausoleums als *küble* („Gebetsrichtung“) der türkischen Nation, die Funktion des Atatürkü-Mausoleums als ihr Wallfahrtszentrum, die standardisierten öffentlichen Zeremonien an den Nationalfeiertagen, die Tabuisierung und somit Sakralisierung der Symbole des Kemalismus wie der Nationalflagge, der Nationalhymne, der Atatürkübüsten und -standbilder, die Verherrlichung der „Taten und Worte“ Atatürks.⁹⁶ Es kann davon ausgegangen werden, daß diese aus der religiösen Weltsicht bekannten Begriffe und Strukturen einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet haben, daß die säkularistische und nationalistische Staatsideologie der Türkei mit der Zeit von einer Bevölkerung angenommen werden konnte, deren Weltsicht und Symbolsystem zunächst noch sehr stark von der Religion geprägt waren.

Die extreme Personenzentriertheit türkischer Politik zeigt sich nicht nur in ihren Repräsentationsmodi. Vielmehr prägt sie sowohl das Selbstverständnis politischer Führer als auch das Politikverständnis der türkischen Bevölkerung: Die Parteivorsitzenden stehen im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit, und die Bedeutung von Parteiprogrammen ist entsprechend gering.⁹⁷ Dies führt dazu, daß die Parteivorsitzenden in der türkischen Politik faktisch eine Macht akquirieren, die ihre formalen Kompetenzen bei weitem überschreitet. Sie agieren gewissermaßen als die modernen *Agas* („Groß-

⁹² Siehe Karagöz 1976: 184–188.

⁹³ Zu den „Sultanaalüten“ Demirel s. Heper 2000: 70.

⁹⁴ Hierzu s. Dreßler 1999b.

⁹⁵ Seufert 1997: 165.

⁹⁶ Dreßler 1999b.

⁹⁷ Heper 2000: 69.

grundbesitzer, Klanführer“ oder Emire der Republik. Insofern kann die von Jung gestellte rhetorische Frage, ob die staatstragende republikanische Elite den sozialen Habitus der osmanischen Oberschicht reproduziert habe,⁹⁸ bejaht werden.

Trotz aller Säkularisierungsmaßnahmen weist die Republik Türkei auch bezüglich der staatlichen Organisation der Religion bemerkenswerte institutionelle Kontinuitäten zum Osmanischen Reich auf. Mit der Schaffung des Amtes des *Seyhülsâm* wurde schon im 16. Jahrhundert unter Suleyman I. ein erster Schritt in Richtung Bürokratisierung der islamischen Religion unternommen. Der *Seyhülsâm* war als oberster Rechtsgutachter (*müfti*) für die Ernennung islamischer Rechtsgutachter zuständig.⁹⁹ Da der *Seyhülsâm*, dessen Kompetenzen mit der Zeit immer weiter ausgeweitet wurden, direkt dem Sultan unterstellt war, standen alle religiösen Institutionen unter seiner Kontrolle. Diese Struktur wurde in der Republik beibehalten.¹⁰⁰ Heute ist es das dem Erziehungsministerium unterstellt „Präsidium für Religionsangelegenheiten“ (*Düyanet İşleri Başkanlığı*, *DIB*), das für die Kontrolle sowie die Organisation des Islam verantwortlich zeichnet. Das DIB ist als Staatsorgan in der Verfassung verankert (§ 136). Es ist für die Ausbildung von Moscheepersonal ebenso zuständig wie für den Moscheebau und – wie im Osmanischen Reich der *Seyhülsâm* – die Erstellung islamischer Rechtsgutachten (*fatwa*).¹⁰¹ Das DIB repräsentiert somit den offiziellen, staatlichen Islam der Republik Türkei.¹⁰²

Bedeutsame Aspekte, die es rechtfertigen, von einer „kemalistischen Revolution“ zu sprechen, sind, neben dem Aspekt der säkularen Legitimation des neuen „Staatswesens, die Übernahme des gregorianischen Kalenders (1925) und v. a. die Umstellung von der arabischen auf die lateinische Schrift (1928). Bezuglich aller anderen Dimensionen des kemalistischen Reformprogramms sprechen jedoch m. E. mehr Argumente für die Kontinuitätsthese: Auf der Ebene der staatlichen und religiösen Institutionen, auf der Ebene des Staats- und des Nationenverständnisses, auf der Ebene des Verhältnisses des Staates zu den Staatsbürgern, sowie auf der Akteurebene kann von radikalem Wandel nicht gesprochen werden, allenfalls von mittelfristigen Reformprozessen, die allerdings schon in den Perioden der Tanzimat und der II. Meşrutiyet einzusetzen. Vielleicht sollte man von einer pauschalierenden „Kontinuitäts-“ bzw. „Revolutionsrede“ zu Gunsten einer differenzierteren Sicht Abstand nehmen. Jedoch wurde die vielleicht etwas polemisch erscheinende Behauptung der Kontinuität auch deshalb relativ monofokal gehalten,

weil m. E. in der türkischen Geschichtsschreibung eine Tendenz vorherrscht, die – auch aus ideologischen Gründen – die Auffassung von der „kemalistischen Revolution“ verabsolutiert und Kontinuitäten auszublenden neigt.

3.3. Diskurse und Diskursgrenzen

Zur Darstellung des religiös-politischen Diskurses der Türkei wird hier neben der relevanten Sekundärliteratur v. a. auf türkische Zeitungstexte zurückgegriffen. Die türkischen Medien haben in den hier vorgestellten Diskussionen und Auseinandersetzungen mehr als nur eine kommentierende Funktion. Journalisten sind vielmehr zentrale Akteure des religiös-politischen Diskurses der Türkei, die gesellschaftspolitische Diskussionen bewußt beeinflussen:

„Having emerged as a counter-elite, journalists in Turkey have been far from neutral brokers. They have, in fact, aspired to a role more dominant than that of active and participant journalists in the continental European style, for they wish not only to influence but to shape political regimes, policies, and the course of events in the polity and society.“¹⁰³

Unter den Journalisten verdienen die Kolumnisten der großen türkischen Tageszeitungen besondere Beachtung. Wie Erzeren¹⁰⁴ argumentiert, der den Typus des „türkischen Kolumnisten“ als einen wesentlichen Akteur des politischen Diskurses der Türkei bestimmt, kommt den Kolumnisten im Prozeß der politischen Willensbildung eine Bedeutung zu, die diejenige der Parteien übertragt. Die bedeutendsten Kolumnisten sehen sich als „Wahrer des nationalen Interesses“ und befinden sich untereinander in einem Konkurrenzverhältnis um dessen Definition.¹⁰⁵ In den Kolumnen werden entscheidende politische Kämpfe ausgefochten und aus „Nachrichten“ „Ergebnisse“ gemacht.¹⁰⁶

Die zunehmende Bedeutung der Medien in der Türkei ist mit ein Produkt der Politik Turgut Özals, von 1983 bis 1989 Ministerpräsident und von 1989 bis 1993 Staatspräsident der Türkei. Unter seiner Regie wurden die Individualisierung der Gesellschaft nach westlichem Vorbild und die Entwicklung einer Zivilgesellschaft auf der impliziten Basis eines traditionell-islamischen Wertesystems vorangetrieben.¹⁰⁷ Der Markt wurde konsequent liberalisiert und das kemalistische Prinzip der Staatslenkung und Staatszentriertheit (*devletçilik*) somit praktisch aufgegeben. Die Privatisierung und in der Folge

¹⁰³ Heper/Demirel 1998: 120.

¹⁰⁴ Erzeren 1999, seine essayistischen Betrachtungen basieren zwar nicht auf einer systematischen Untersuchung, zeugen gleichwohl von einer intimen Kenntnis der türkischen Medienlandschaft und ihrer Funktionsmechanismen.

¹⁰⁵ Ebd.: 21.

¹⁰⁶ Ebd.: 23.

¹⁰⁷ Yavuz 1999b: 585.

⁹⁸ Jung 1999: 215.

⁹⁹ Matuz 1994: 94.

¹⁰⁰ Heper 2000: 74f.; vgl. Timur 1987: 18.

¹⁰¹ Spuler-Stegemann 1996: 240–244.

¹⁰² Yavuz 2000a: 29.

Ausdifferenzierung der Medienlandschaft war eine Konsequenz dieser Entwicklung. Der politische Einfluß der Medien, die sich zunehmend in politische Diskussionen einzuschalten begannen, wuchs beträchtlich.¹⁰⁸ Die Medialisierung des politischen Diskurses führte zu einer freieren Diskussion über ehemalige Tabuthemen wie bspw. das „Kurdenproblem“ und, bezogen auf den religiös-politischen Diskurs, zu einer zunehmend öffentlich geführten Debatte über Fragen der islamischen Religion und die laizistische Ausrichtung der Republik.¹⁰⁹

Die neue Medienlandschaft schuf ihre eigenen „kulturellen Eliten“: „Media are spaces for cultural elites to articulate and redefine subcultures and to carve a space for themselves in the cultural and political arenas.“¹¹⁰ Wer über intellektuelle und insbesondere rhetorische Fähigkeiten verfügt und sich medial gut zu präsentieren vermag, kann seine Interessen besser vertreten. Deshalb hat die Medialisierung der Gesellschaft auch Auswirkungen auf religiöse Gemeinschaftsstrukturen und Loyalitäten: Bezogen auf den religiösen Sektor können neue, in erster Linie intellektuelle Eliten über ihre mediale Präsenz traditionelle Eliten als öffentliche Repräsentanten von Religionsgemeinschaften ablösen.¹¹¹

Das Spektrum der herangezogenen Tageszeitungen reicht von der *Cumhuriyet*, die sich an eine klassisch kemalistisch sozialisierte Bildungsschicht wendet, über die farbenfrohen, populär-kemalistischen Zeitungen der politischen Mitte (v. a. *Sabah*, *Miliyet*, *Hürriyet* und *Yeni Yüz*), die nationalreligiöse *Zaman* und die *Mili Gazete*, das Organ der Erbakan-Bewegung, bis zur radikalislamischen *Yeni Şafak*. Die Berücksichtigung eines derart breiten Spektrums entspricht der Mannigfaltigkeit der Positionen des religiöspolitischen Diskurses der Türkei. In der Vielfalt der türkischen Medien ist dabei sowohl die Möglichkeit angelegt, gesellschaftliche Auseinandersetzungen zu polarisieren, als auch die Möglichkeit, sie zu relativieren. Dabei können in den Medien einmal aufgegriffene Debatten schnell eine Eigendynamik entwickeln, die über ursprünglich beabsichtigte Effekte hinausgeht.

3.3.1. Der facettenreiche Laizismus

Der „türkische Laizismus“, *laiklik*, ist neben dem türkischen Nationalismus dasjenige Prinzip der kemalistischen Staatsideologie, das am heftigsten diskutiert wird. Insbesondere über ihre Positionen zum Laizismus lassen sich die ideologischen Grenzen zwischen den Akteuren des religiös-politischen

Diskurses der Türkei bestimmen. Die Mehrdeutigkeit von *laiklik* kontextuell zu beschreiben und seine verschiedenen Deutungsebenen zu isolieren, ist das vorrangige Ziel dieses Kapitels. Durchgeführt werden soll die Systematisierung der Laizismus-Diskussion anhand der Analyse eines rezenten politischen Konflikts, bei dem die Differenz verschiedener Laizismus-Deutungen anschaulich zutage tritt.

Der Fall Kavaklı I: Olay („Der Vorfall“)

Am 2. 5. 1999 sollten die bei den Wahlen vom 18. 4. 1999 in das Türkische Parlament gewählten Abgeordneten ihren Schwur auf die Verfassung leisten – eine Zeremonie, die live im türkischen Fernsehen ausgestrahlt wurde. Als die für den Istanbuler Wahlkreis gewählte 31jährige Juristin Merve Kavaklı den Sitzungssaal betrat, kam es zum Eklat:

„Just zu dem Zeitpunkt als Kavaklı, mitten in der Vereidigungszeremonie den Parlamentssaal mit Kopftuch betrat, geriet die Sitzung, die bis zu diesem Zeitpunkt sehr würdig verlief, aus den Fugen... Aus den Reihen der FP kam Applaus, während allein die Mitglieder der DSP [Demokratische Linkspartei, *Demokrat Sol Parti*], indem sie mit den Händen auf ihre Bänke schlugen, protestierten.“¹¹²

Ministerpräsident Bülent Ecevit ging daraufhin gemeinsam mit dem Erziehungsminister und dem Staatsminister Septoğlu zum Sitzungsleiter und forderte ihn auf, Kavaklı des Saals zu verweisen. Auf die Bemerkung Septoğlus, daß sich dieses Verhalten nicht mit der laizistischen Republik vertrüge, antwortete der Sitzungsleiter mit der Frage „Was hat der Laizismus denn mit der Republik zu tun?“¹¹³ und zeigte keine Regung, etwas zu unternehmen. Es folgte ein Disput ohne Ergebnis, was Ecevit dazu veranlaßte, unter dem Protest der Anhänger der FP ans Rednerpult zu treten:

„Im privaten Leben der Frauen in der Türkei mischt sich niemand in die Kleidung, in [das Tragen des] Kopftuches, ein. Dies hier ist jedoch kein privater Ort. Wer hier Dienst tut, muß sich der Tradition und den Regeln des Staates fügen. Dies ist nicht der Ort, um den Staat herauszufordern.“¹¹⁴

Nun bildeten die weiblichen Abgeordneten der DSP eine Kette und blockierten das Rednerpult, um Kavaklı davon abzuhalten, ihren Eid zu leisten. Die Sitzung wurde daraufhin vom Sitzungsleiter für zunächst 15 Minuten unterbrochen. Kavaklı wurde von mehreren Abgeordneten persönlich aufge-

¹⁰⁸ Hepet/Demirel 1998: 112; Yavuz 1999a.

¹⁰⁹ Yavuz 1999a: 181–184.

¹¹⁰ Ebd.: 186.

¹¹¹ Ebd.: 181.

¹¹² Hürriyet, 3.5.1999 (Übersetzung MD).

¹¹³ „Laiklik Cumhuriyetle ne alakası var?“; Hürriyet, 3.5.1999.

¹¹⁴ „Türkiye'de özel yaşamda kadınların gıyım-kuşamına başörtüsüne kimse karışmıyor. Ancak burası özel yaşam alanı değildir. Devletin gelenek ve kurallarına göre yapanlar umyak zorundadır. Burası devlete meydan okunacak yer değildir.“ (Hürriyet, 3.5.1999)

fordert, den Saal zu verlassen – ohne Erfolg. Daraufhin versammelten sich die Abgeordneten der DSP um das Rednerpult und skandierten in die Hände klatschend lautstark „hinaus“ (*dişarı*), so daß die Zeremonie unterbrochen werden mußte. Zu guter Letzt verließ Kavaklı den Saal.

Der türkische Laizismus als Institution

Dem unbeteiligten Betrachter mag sich bei der Schilderung dieser Turbulenzen im türkischen Parlament der Eindruck aufdrängen, es handle sich schlicht um eine Auseinandersetzung zwischen Säkularisten und Islamisten. Doch der Sachverhalt ist vielschichtiger. Denn die Auseinandersetzung kann, wie gezeigt werden soll, als Kampf zweier *Leitideen* verstanden werden, die sich beide auf dieselbe *Institution* beziehen: den türkischen Laizismus. Auf der einen Seite steht die Leitidee der *Trennung der Religion vom Staat und seinen Organen*; auf der anderen Seite, in Opposition hierzu, die Leitidee der *freien Religionsausübung*. Der hier verwendete Institutionenbegriff lehnt sich an Lepsius an, der *Institutionen* wie folgt charakterisiert:

„Institutionen strukturieren Handlungskontexte, bestimmen Verhaltenserwartungen, sanktionieren deren Erfüllung und stellen sie in einen Sinnzusammenhang.“¹¹⁵

Über Institutionen, die nicht als starre Systeme sondern prozessual verstanden werden sollten, werden Handlungsmuster an Werte angebunden. Die zentralen Werte der Institutionen bezeichnet Lepsius als *Leitideen*, deren Sinnhaftigkeit mittels *Rationalitätskriterien*, d. h. auszubildender Handlungsmaximen, vermittelt wird. Im folgenden wird der türkische Laizismus mit dem Institutionenbegriff von Lepsius beschrieben.¹¹⁶ Auf der Basis dieser Beschreibung soll dann die Auseinandersetzung um den „Fall Kavaklı“ analysiert werden.

Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkei ist, wie gezeigt wurde, das Produkt einer Geschichte des Wetstreits um den Raum der Religion in der osmanischen Öffentlichkeit sowie um die Funktion, die der Religion vom Staat zugebilligt wird. Zusammenfassend läßt sich die Institution des türkischen Laizismus über folgende Charakteristika,¹¹⁷ die im Anschluß näher ausgeführt werden, definieren: Seine dominante Leitidee ist die *Trennung von Politik und Religion* (1). Sie führt zum Rationalitätskriterium der *Säkularren Legitimierung und Organisation der staatlichen Herrschaft* (2). Als eine Konsequenz der Leitidee der Trennung kann das Prinzip der *Kontrolle der Religion durch den Staat* aufgefaßt werden (3). Eine zweite, weniger stark

institutionalisierte, Leitidee ist die der *Freiheit der Religionsausübung* (4). Aus dieser wird die Konsequenz des *Schutzes der Religion durch den Staat* abgeleitet (5).

(1) Trennung von Politik und Religion

Ging das Osmanische Reich, zumindest theoretisch, von einer in der Person des Sultankalifens personifizierten „Einheit von Staat und Religion“ (*din ve devlet*) aus, so setzte der Laizismus diesem Postulat eine strikte Trennung der weltlichen und religiösen Angelegenheiten entgegen: Die Politik wurde säkularisiert, die Verwendung religiöser Symbole und die Durchführung religiöser Handlungen in der Öffentlichkeit verboten. In der Präambel der Verfassung von 1982 wird diese Leitidee des Laizismus-Prinzips klar zum Ausdruck gebracht:

„Diese Verfassung ... wird mit dem Gedanken, dem Glauben und der Entschlossenheit, daß ... die heiligen religiösen Gefühle entsprechend dem Laizismus-Prinzip keinesfalls mit den Angelegenheiten des Staates und der Politik vermischt werden können ... von der türkischen Nation der Liebe der mit der Demokratie innig verbundenen türkischen Bürger [Türk evlatları] zur Nation und zum Vaterland vertrautenvoll übergeben.“¹¹⁸

(2) Säkulare Legitimierung und Organisation der staatlichen Herrschaft

Das Osmanische Reich legitimierte sich primär über die Religion und definierte Gott als den alleinigen Souverän. Die Türkei stellte diesem theokratischen Ideal die republikanische Volkssouveränität entgegen.

(3) Kontrolle der Religion durch den Staat

Das tiefste Misstrauen, mit dem Atatürk und seine Mistreiter dem Islam begegneten,¹¹⁹ fand seinen Ausdruck in der Einrichtung eines Systems der Kontrolle der Religion. Ausgeübt wird diese Kontrolle durch das DIB. Bei all seinen Befugnissen ist es dem Amt gleichwohl durch die Verfassung untersagt, politische Stellungnahmen abzugeben, insbesondere aus der Interpretation islamischer Rechtsquellen heraus den Staat und seine Organe zu kritisieren.¹²⁰ Das Prinzip der Kontrolle der Religion, hinter dem die Überzeugung steht, daß der Staat vor der Religion geschützt werden müsse, zeigt sich auch in der Tradition des türkischen Staates, religiös motivierte Parteien zu verbieten.¹²¹

¹¹⁸ Özyavuz 1997: 1–3 (Übersetzung MD).

¹¹⁹ Atatürk und seine Weggefährten rekurrerten auf ein Deutungsmuster, das schon für die Tanzimat-Periode nachgewiesen werden kann und auch heute noch weit verbreitet ist. In den Worten Ooaks: „Für den größten Teil der Elite der Türkei, der sich seit hundertfünfzig Jahren die *Westernisierung* als letztes Ziel gesetzt hat, ist der Islam ‚das auffälligste Hindernis‘ auf diesem Weg“ (Ooak 1995b: 34 [Übersetzung und Hervorhebung MD]).

¹²⁰ Spuler-Stegemann 1996: 241.

¹²¹ Vgl. S.134.

¹¹⁵ Lepsius 1995: 113.

¹¹⁶ Lepsius 1995; ders. 1997: 58.

¹¹⁷ Zum türkischen Laizismus vgl. Rumpf 1987: 18; Kili 1995: 265; Spuler-Stegemann 1996: 239–244.

(4) Freiheit der Religionsausübung

Der Umstand, daß sich das DİB ausschließlich um die Belange des sunnitischen Islam kümmert, so daß dieser indirekt zu einer Art „Staatsislam“ geworden ist,¹²² widerspricht in gewisser Weise § 10 der Verfassung von 1982, nach dem jedem Staatsbürger, unabhängig von Religion oder Konfession, die gleichen Rechte zustehen.¹²³ Die Religion darf demnach im öffentlichen Leben nicht als Kriterium zur Beurteilung des Staatsbürgers herangezogen werden. Unter Bezugnahme auf die durch die Verfassung solchermaßen garantierter Glaubens- und Gewissensfreiheit fordern religiöse Minderheiten wie die Aleviten Toleranz und Gleichberechtigung ein. Dabei wird auf den Widerspruch zwischen dem Verfassungsgrundsatz der Religionsfreiheit und der faktischen Legitimation einer sunnitischen Staatsreligion, vertreten durch das DİB, auch von liberalen Kemalisten hingewiesen.¹²⁴

(5) Schutz der Religion durch den Staat

Der *Schutz der Religion durch den Staat* ist eine jüngere, aus der Leitidee der Freiheit der Religionsausübung abgeleitete Konsequenz, die sich seit dem Putsch von 1980 in konservativ-islamischen Kreisen zunehmender Beliebtheit erfreut. Es ist klar, daß diese Forderung dem klassischen Laizismus-Verständnis, das die Betonung auf die Kontrolle der Religion durch den Staat legt, um den Staat vor der Religion zu schützen, zuwiderläuft. Gleichwohl fügt sie dem Deutungsspektrum des Laizismus eine neue Dimension hinzu, und trägt somit zu seiner Dynamisierung bei.

Die Tradition der Parteienverbote verweist auf die Kontinuität der Dominanz der Leitidee „Trennung von Politik und Religion“. Es können jedoch auch Argumente dafür vorgebracht werden, daß der Laizismus-Begriff durchaus dynamisch interpretiert wird und Modifikationen erfährt. So konnte der damalige Vorsitzende der Wohlfahrtspartei und Ministerpräsident (1996–1997) Necmettin Erbakan behaupten, daß „allein die RP kemalistisch und laizistisch sei“¹²⁵ – der Bauprincip der Wächter des Kemalismus hat aller-

dings auch Erbakan ereilt; er wurde gleichzeitig mit dem Verbot der RP im Februar 1998 mit einem fünfjährigen Politikverbot belegt.¹²⁶

Die Vieldimensionalität des Laizismus ermöglicht es den Akteuren des religiös-politischen Diskurses der Türkei, sich entsprechend ihrem jeweiligen Interesse auf bestimmte Aspekte des Laizismus-Begriffes zu beziehen. Dabei finden sich Beispiele unterschiedlicher Auslegungen selbst einzelner Leitideen des Laizismus. So zeigt sich, daß die Leitidee der „Freiheit der Religionsausübung“ sowohl positiv als *Freiheit zur* als auch negativ als *Freiheit von* der Religionsausübung ausgelegt wird. Dies wird an der Reaktion des türkischen Verfassungsgerichts auf eine Verfassungsbeschwerde der FP deutlich: Die FP hatte unter Berufung auf den Laizismus als Leitidee der staatlichen Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen die Erhöhung der (Grund-)Schulpflicht von fünf auf acht Jahre geklagt. Mit dieser Gesetzesänderung 1997 hatten die zu einfachen Moscheediensten sowie gleichzeitig zum Hochschulbesuch qualifizierenden staatlichen islamischen İmam-Hatip-Schulen beträchtlich an Attraktivität verloren.¹²⁷ Konnte man sie zuvor im Anschluß an die fünfjährige Grundschule alternativ zum Gymnasium (*lise*) besuchen, so war dies mit dem neuen Gesetz erst ab dem neunten Schuljahr möglich. Die İmam-Hatip Schulen wurden somit faktisch zu reinen Ausbildungsstätten für Moscheepersonal. Das Verfassungsgericht wies die Klage der FP mit der Begründung zurück, daß alle Religionen quaten Verfassung gleich behandelt werden müßten, es mithin nicht angehe, daß das Schulsystem den Angehörigen einer einzelnen Religionsgemeinschaft besondere Vorrechte einräumen dürfe. Dabei bezog sich das Verfassungsgericht in seiner Urteilsbegründung ebenso wie die Klägerin auf das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit, jedoch im Gegensatz zu ersterer im Sinne einer *Freiheit von*. Die Bedeutung dieses Urteils ist nicht zu unterschätzen, erfährt hier doch der Laizismus-Grundsatz der Verfassung eine Interpretation von Seiten der höchsten Verfassungsautorität. In der Urteilsbegründung heißt es unter anderem:

„Die in der Verfassung ... näher bestimmte Glaubens- und Gewissensfreiheit garantiert dem Einzelnen nicht nur die Inanspruchnahme eines bestimmten Glaubens, den er will, sondern ebenso die Nichtinanspruchnahme... Wenn der Staat eine bestimmte Religion bevorzugen würde, so wäre dies aus der Perspektive der anderen Religionen anhängenden Bürger ... ein Verstoß gegen das Gleichheitsprinzip. Das Laizismus-Prinzip ist der wichtigste Garant der Glaubens- und Gewissensfreiheit.“¹²⁸

¹²⁶ Zur rechtlichen Grundlage und Begründung des Verbots der Wohlfahrtspartei s. Rumpf 1998.

¹²⁷ Zur Diskussion um die İmam Hatip-Schulen s. Engin 1998a.

¹²⁸ „Anayasa ... belirtilen din ve vicdan özgürlüğü, kişilere dilekleri inancı satılıp olmamı, değil, olmamaların da güvençeye almaktaadır... Devletin dinlerden birini seçmesi, aynı dinlere bağlı yurttaşlar yönünden eşitlik ilkesine ... aykırı düşer. Laiklik ilkesi din ve Fragen: „Kann ein laizistischer Staat eine Religion haben? Können Verwaltungsbeamte einen laizistischen Staates im Namen der Gesellschaft Vorschläge bezüglich des Glaubens machen?“ (Übersetzung MD).

¹²⁵ „Atatürkçü ve laik partinin yalnızca RP olduğunu“ (Cumhuriyet, 29.10.1996). Zur Wandlung Erbakan's von einem Kemalismus-Kritiker zu einem selbsternannten „überzeugten Kemalisten“ vgl. Çalışlar 1995: 106–108.

Der Fall Kavaklı: II. Trennung von Religion und Politik versus Freiheit der Religionsausübung

Anhand der Argumente, die im Konflikt um das Verhalten Kavaklıs von den sich an der Debatte beteiligenden Akteuren vorgebracht werden, zeigt sich der konkrete Kampf um die unterschiedlichen Leitideen des Laizismus. Die Leitideen, die hier miteinander kollidieren, sind diejenigen der *Trennung von Religion und Politik* und der *Freiheit der Religionsausübung*. Die Differenz dieser Interpretationen des Laizismus wird dabei sehr wohl wahrgenommen:

In einem Artikel in der Tageszeitung *Zaman* bspw., die im Gegensatz zur *Millî Gazete* eine Islam-Interpretation vertritt, die um Aussöhnung mit dem türkischen Nationalismus bemüht ist, wird unter Bezugnahme auf den Fall Kavaklı zwischen einer „repressiven“ (*baskıcı laiklik*) und einer „freiheitlichen“ (*özgürlikçi laiklik*) unterschieden.¹²⁹

Die Aussage des Staatsministers Türk, daß sich „dieses Verhalten“ – gemeint ist das Kopftuchtragen Kavaklıs im Parlament – in einer laizistischen Republik nicht gehöre, steht idealtypisch für die Leitidee der „Trennung von Religion und Politik“. Hier lebt die klassisch kemalistische Interpretation des Laizismus fort, die die Religion, und das bezieht religiös motiviertes Verhalten und religiös motivierte Äußerungen mit ein, insbesondere aus der politischen Öffentlichkeit verwiesen haben möchte. Ministerpräsident Ecevit spontane Rede, in der er betont, daß Frauen zwar im privaten Leben, aber nicht in den Räumen des Staates Kopftuch tragen dürfen, unterstreicht diese Auffassung ebenso wie die Rufe der Abgeordneten der DSP, „hinaus“. Aus ihrer Perspektive erscheint das Verhalten Kavaklıs als Angriff auf die laizistische Republik.

Die Gegenseite macht die Leitidee der „Freiheit der Religionsausübung“ stark. Diese, von der islamisch-konservativen Öffentlichkeit und ihrer politischen Speerspitze, der FP, vertretene Position beruft sich neben der Türkischen Verfassung auch auf die universellen Menschenrechte.¹³⁰ Auch Erbakan setzt sich für eine Laizismus-Interpretation im Sinne eines positiven Freiheitsrechtes ein und wendet sich gegen die dominierende Interpretation von *laiklik* als staatliches Kontroll- und Beschränkungsprinzip.¹³¹ Von Mehmet Şevket Eyyi, Kolumnist der *Millî Gazete*, wird die Existenz eines Laizismus in der Türkei rundheraus bestritten:

¹³² „In der Türkei soll es Laizismus geben. Das ist jedoch eine gewaltige Lüge. Das System, das wir haben, ist das System einer ‘Staatsreligion’. Das politische Regime, der korrupte Staat und die herrschenden versteckten Minderheiten¹³², die sich über der Nation sehen, unterdrücken die Religion und die Frommen. So etwas ist kein Laizismus. Wenn sie Mut haben, sollen sie echten Laizismus einführen. Sie haben zwei Möglichkeiten: Entweder sie führen einen echten Laizismus ein, geben den Muslimen Religions- und Glaubensfreiheit und die Freiheit, das zu leben, was sie glauben. Dann würden sie Religion und Staat tatsächlich trennen. Oder sie sorgen für Harmonie zwischen Religion und Staat, so wie in England.“¹³³

Während Erbakan und Eyyi noch formal am Laizismus-Prinzip festhalten, stößt es bei manch anderen Politikern der RP bzw. FP unverhohlen auf Ablehnung. So wurde der Istanbuler Oberbürgermeister Tayyip Erdogan, der zum modernistischen Flügel der Partei zu rechnen ist, im August 1998 aufgrund folgender Aussage zu einer zehnmonatigen Haftstrafe verurteilt: „Entweder bist du ein Muslim, oder laizistisch, beides auf einmal widerspricht sich.“¹³⁴ Aussagen wie diese führen dazu, daß positive Bezugnahmen von Vertretern der islamischen Partei auf den Laizismus bei der kemalistischen Öffentlichkeit auf Skepsis stoßen und als religiös motivierte „Verstellung“ (*takkiye*) abgetan werden. So wurde auch Kavaklı unterstellt, ihr beabsichtigter Schwur auf die laizistische Verfassung sei nichts anderes als „Verstellung“. Der Vorsitzende des „Türkischen Vereinte Nationen-Vereins“ Rahmi Kumaş bezichtigte Kavaklı, den inneren Frieden der Republik zu stören und erläuterte:

¹³² Eyyi spielt mit den „herrschenden versteckten Minderheiten“ auf Juden und Aleviten an, die im Verlauf des Artikels als von Staats wegen privilegiert dargestellt werden. Expliziter kommt dies in einem anderen Essay Eyyins zum Ausdruck, in dem er Juden, Freimaurer und Aleviten für den von ihm konstatierten wirtschaftlichen und moralischen Verfall der Türkei verantwortlich macht. Er geht so weit, zu behaupten, daß die „*gulat-i bektaşyan*“ für den Sturz des Osmanischen Reiches verantwortlich zeichneten, den sie aus Rache an der Schließung der Bektâşî-Konvente 1826 betrieben hätten („*Borç Tuzağı ve Batağ*“, *Millî Gazete*, 19.5.2001). Antisemitismus, Verschwörungstheorien und Alevitfeindlichkeit sind Motive, denen man im Erbakan-Umfeld häufig begegnet; vgl. hierzu Akkaya/Şen/Özbek (1996: 222f).

¹³³ „*Türkiye*‘de laiklik varmus. Bu da kocaman bir yalandur. Bizdeki sistem ‘Devlet dini’ sistemdir. Siyasi rejim, derin devlet, kendilerini milletin üzerinde gören egemen gizli azınlıklar dine ve dindarlara baskın yapmaktadır. Böyle laiklik olmaz. Cesareti varsa gerçek laikliği getirsinler. Önlöründe iki sık vardır. Ya gerçek laikliği getirip Müslümanlara din, inanç ve inandığı gibi yaşamak hüryeti verecekler, din ile devleti gerçekten ayıracaklardır. Yahut *İngiltere*‘de olduğu gibi din ile devlet uyumunu sağlayacaklardır.“ („*Büyle Demokrasi Olmaz*“, *Millî Gazete*, Deutschland-Ausg., 25.8.2000)

¹³⁴ „Ya Müslüman olacaksın ya laik, ikisi bir arada olunca ters mukatıslama yapar.“ (Cumhuriyet, 23.8.1998)

vicdan özgürlüğünün en önemli güvencesidir“ („*Din Zorunu Ders Olamaz*“, *Cumhuriyet* Hafta, 27.10.2000)

¹²⁹ Tamer Korkmaz: „*Merve Kavaklı, Neyi Temsil Ediyor?*“, *Zaman*, 4.5.1999.
¹³⁰ *Millî Gazete*, 4.5.1999. Zum freiheitlichen Laizismus-Verständnis der Wohlfahrtspartei s. auch Şen 1995: 59–71.

¹³¹ Çakır 1994: 121.

„Die erste Regel des Laizismus ist, daß religiösen Vorschriften in der Staatsleitung kein Platz eingeräumt werden darf... Wer mit Kopftuch einen Schwur auf den Laizismus ablegt, übt *takîye* und ist ein Betrüger...“.¹³⁵

Der Streit um die Leitideen *Freiheit der Religionsausübung* und *Trennung von Religion und Politik* hatte schon in den Jahren nach der Einführung des Mehrparteiensystems 1948 eine Hochphase. Schon damals wurde von islamischen Kräften auf das Prinzip der *Freiheit der Religionsausübung* verwiesen. Unter Berufung der auch schon in § 75 der Verfassung von 1924 garantierten Freiheit der Religionsausübung wurden, bspw. in *Sebilüresâd*, v. a. in den Jahren 1948 und 1949 heftige Attacken gegen die hegemoniale Laizismus-Interpretation geführt.¹³⁶ Wenn Kavaklıçι betont, daß ihr Kopftuch keinesfalls, wie ihr vorgeworfen werde, ein politisches Symbol sei, sondern vielmehr Ausdruck ihrer durch die Verfassung geschützten religiösen Überzeugung, so steht ihr Argument in einer zumindest 50jährigen Tradition. Kavaklıçι beruft sich zudem auf das kemalistische Prinzip der Volkssouveränität, das ja seinesorts, wie gezeigt wurde, mit der säkularen Legitimation des Staates kausal verbunden ist:

„In dieser Weise bin ich der Nation entgegengetreten und habe an den Wahlen teilgenommen. Mein Volk hat sein Wohlwollen gezeigt ... und mir ... seine Vollmacht gegeben, es zu vertreten.“¹³⁷

Diese Argumentation impliziert, daß diejenigen, die Kavaklıçι davon abhalten, auf die Verfassung zu schwören, gegen den Volkswillen handeln und gegen das Verfassungsprinzip der Volkssouveränität verstößen.¹³⁸

Es zeigt sich, daß der Konflikt, der im Fall Kavaklıçι zutage tritt, über die Interpretation des Laizismus hinausgeht und auch andere Kernsätze des türkischen Staatsverständnisses berührt. Betrachtet man den Konflikt im Lichte der längerfristigen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von kemalistischer Ideologie und muslimischem Selbstverständnis, so gewinnt er noch zusätzlich an Brisanz. Denn die Türkei befindet sich augenblicklich, nach einer Periode der schlechrenden Institutionalisierung des Islam in Staatsapparat und Staatsverständnis in den 80er und frühen 90er Jahren, in einer Gegenbewegung hierauf. Der öffentliche Einflußgewinn des Islam wird von den Staatseliten als zu weitgehend empfunden, weshalb sie sich von neuem ver-

¹³⁵ „Laikliğin ilk kuralı, devlet yönetimiinde din kuralallana yer verilmemesidir ... basörtüsüyle laiklik üzerine ant içenler takibe yapan sahnekârlıdır...“ („Tepe Çğ gibi“, Cumhuriyet, 6.5.1999).

¹³⁶ Debus 1991: 224-231.

¹³⁷ „Milletinin katılısına bu şekilde çıktı um ve seçimlere katıldım. Milletim teveccih gösterdi [...] bana ... kendilerini temsilin gitme yetkisini verdi.“ (Mustafa Yılmaz/Ahmet Kayır, „Merve Kavaklıçι: Provokatör Kendileri“, Millî Gazete, 4.5.1999).

¹³⁸ Zum Zusammenhang zwischen der laizistischen Staatsausrichtung und dem Prinzip der Volksouveränität s. auch Ates 1995: 69f, 112.

stärkt auf die Leitideen des „reinen Kemalismus“ berufen. Ob es den Vertretern einer liberalen Laizismus-Interpretation gelingt, die laizistische Republik mit dem Islam zu versöhnen, muß deshalb offen bleiben. Ein maßgeblicher Akteur der türkischen Politik der letzten dreißig Jahre, Demirel, hat sich dies auf seine Fahnen geschrieben, was das Mißtrauen konservativer Kemalismusinterpretanten hervorruft.¹³⁹ Demirel, zitiert nach der *Mili Gazete* vom 4. 5. 1999: „Meiner Ansicht nach darf der Laizismus die Religions- und Gewissensfreiheit nicht begrenzen. Ihr könnt die Religions- und Gewissensfreiheit nicht beschränken.“¹⁴⁰ An anderer Stelle betont er, „daß der Laizismus der wichtigste Garant von Religions- und Gewissensfreiheit ist und alle Staatsbürger ihre religiösen Riten unter seinem Schutz frei durchführen können“.¹⁴¹

Diese Position vertrat Demirel schon 1991. In seinem Buch „Islam, Demokratie, Laizismus“ stellte er klar, daß es in der Türkei eine inhaltliche Verwirrung um den Laizismus-Begriff gebe und man zunächst eine klare Definition des Laizismus benötige. Ein wesentlicher Aspekt des Laizismus war für ihn schon damals die Religions- und Gewissensfreiheit, die zunächst einmal erreicht werden müsse, bevor das Vaterland zur Ruhe kommen könne.¹⁴² Trotz dieser Betonung der Leitidee der Religionsfreiheit weicht Demirel jedoch nicht von der Leitidee der Trennung von Religion und Politik ab und stellt an anderer Stelle nüchtern klar: „Die Reformen der Republik haben Religion und Staat voneinander getrennt. Das ist Laizismus.“¹⁴³

Das Beispiel Demirel, der sich klar sowohl zur Leitidee der *Trennung von Religion und Politik* als auch zur Leitidee der *Religionsfreiheit* bekennet, verdeutlicht die innere Spannung und Dynamik des Laizismus-Begriffs. Daß hier die beiden miteinander konkurrierenden Leitideen, wenn auch in einem Spannungsverhältnis zueinander, dennoch nebeneinander stehen bleiben können, zeigt, daß sie nicht prinzipiell unversöhnlich sein müssen. Zwar gehörten Demirels Äußerungen nicht über relativ allgemein gehaltene Absichtserklärungen hinaus. Er hat jedoch durch seine Jahrzehntelange öffentliche Präsenz eine politische Autorität, die seinen Stellungnahmen großes Gewicht verleiht.

Es ist auffällig, daß das Gros der politischen Klasse sich im Fall Kavaklıçι durch Zurückhaltung auszeichnete. So hielten sich sowohl die Abgeordneten

¹³⁹ Siehe den Artikel „Baba'dan Din Atağı“ von Sedat Ergin, *Hürriyet*, 1.11.1999.

¹⁴⁰ „Bana göre laiklik, din ve vicdan hürriyetini sınırlamamalı. Din ve vicdan hürriyetini daraltamazsun.“

¹⁴¹ „Laikliğin din ve vicdan özgürlüğünü en önemli güvencisi olduğunu..., bu sayede tüm vatandaşların ibadetlerini özgürce yerine getirebildiklerini“ (*Hürriyet*, 6.2.1999).

¹⁴² „Laiklik, din ve vicdan hürriyeti vüzüha kavuşturmakça memleketi huzur olamayacağını ifade etti.“ (Demirel [1991: 88] zitiert nach Cüneyt Arcayınek: „Neresinden Bakarsan Bakı“, *Cumhuriyet*, 12.8.1998.)

¹⁴³ „Cumhuriyet devrimi din ve devleti ayırmıştır. Laiklik budur.“ („Islam Rönesansı Şart“, *Hürriyet*, 2.11.1999)

der nationalkonservativen Parteien „Partei des Rechten Wege“ (*Doğru Yol Partisi*, *DYP*) und „Mutterlandspartei“ (*Anavatan Partisi*, *ANAP*) als auch die nationalistische „Partei der Nationalistischen Bewegung“ (*Miliyetçi Hareket Partisi*, *MHP*) bei den Turbulenzen der Vereidigungszeremonie im Bewußtsein ihrer potentiell kopftuchtragenden konservativen Wählerschaft auffallend zurück. Die politischen Akteure der Türkei sind wieder einmal darum bemüht, einen gesellschaftlichen Konflikt auszusitzen und die Verantwortung nach außen abzugeben. In der Begrifflichkeit von Lepsius werden die Folgeprobleme des Kampfes der Leitideen *externalisiert*⁴⁴. So verweist man im Fall Kavaklı darauf, daß die bekennende Muslima ja durchaus den Gang durch die Instanzen antreten könne – gegebenenfalls bis zum Europäischen

Noch sanktionierte der türkische Staat, personifiziert in den konservativen konservativen Militärs, Handlungen, die seiner Doktrin widersprechen. Anders ausgedrückt: Noch ist es ihm nicht gelungen, bzw. hat er es nicht gewagt, die konkurrierenden Letzideen des Laizismus miteinander auszusöhnen. Es könnte jedoch sein, daß eine entsprechende Neuformulierung des Laizismus durch Impulse von außen beschleunigt wird – z. B. durch die Annäherung der Türkei an die EU.¹⁴⁶

3.3.2. Laizismus versus sunnitischer Islam: Diskurse und Konflikte

Der sunnitisch-nationalistische Diskurs I: Die Türkisch-Islamische Synthese

Ende der 60er Jahre wurde von dem exklusiven Zirkel der religiös und politisch konservativen „Intellektuellenvereinigung“ (*Aydınlar Ocağı*) die Idee einer „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk-İslam Sentezi*, TiS) formuliert, die seither eine erstaunliche Karriere gemacht hat.¹⁴⁷ Die Genese der TiS stand im Kontext der nach dem Inkrafttreten einer relativ liberalen Verfassung 1961 ermöglichten „Neuformierung der Rechten, [in der] islamistische und türkisch-nationalistische Strömungen ineinanderflossen“¹⁴⁸. Schon in den 70er Jahren erlangte die TiS bedeutenden Einfluß auf Militärkader und

144 Zum Modus der Externalisierung von Folgeproblemen, die beim Kampf

146 „MIEVE MEENS & UNICOMTEK LTD.; SAWMILL, 12.12.2000, 146 Die Frage nach den Konsequenzen der angestrebten

spiel für einen bezüglich des Verhältnisses zwischen der Turkei und Europa austest. Kinderschen und skeptischen Diskussionsbeitrag sei auf den Artikel „Die große Lüge der Kinder“ von Wolfgang Kowall verwiesen (SZ am Wochenende, Feuilleton-Beilage der

147 *Toprak 1989; Seufert 1997: 182–191; Kaner 1998: 45–51.*

das rechts-konservative politische Spektrum. Eine extreme Polarisierung der politischen Öffentlichkeit Ende der 70er Jahre, die zu teilweise anarchischen Zuständen führte, veranlaßte das türkische Militär 1980 nach 1960 und 1971 zum dritten Mal zu putschen.¹⁴⁹ Die NATO-treuen türkischen Generäle sahen die politische Linke als Hauptverantwortliche für die chaotischen politischen Zustände vor dem Putsch und als größte Gefahr für die innere und äußere Sicherheit der Republik an und gingen entsprechend hart gegen sie vor.¹⁵⁰ Das nationalreligiöse politische Spektrum erlebte deshalb, vom politischen Gegner befeit, in den 80er Jahren eine Hochphase. Islamische Institutionen wurden nun, insbesondere im Bildungswesen, gezielt gefördert, da man sie als Bollwerk gegen die vermeintliche kommunistische Gefahr ansah. Somit ist die Rehabilitierung des Islam nach dem Putsch von 1980 als bewußter politischer Richtungssenscheid der militärischen Elite zu werten.¹⁵¹ Unterstützt von Kemal Evren, dem führenden General des Putsches von 1980 und von 1982 bis 1989 Staatspräsident, sowie von Turgut Özal fand die TIS seit den 80er Jahren weite Verbreitung im Staatsapparat. Ihre Vertreter konnten zunehmend wichtige Positionen in Militär, Bürokratie und Politik einnehmen.¹⁵²

Den Kern der TIS bildet die Überzeugung, daß die türkische „nationalreligiöse Kultur“ (*millî kültür*) ebenso auf den moralischen Prinzipien des vorislamischen, „rassisch“ reinen Türkentums, wie auf dem Islam basiere. Von dem Historiker İbrahim Kafesoğlu (1914–1984), einem ihrer prominentesten Vertreter und ihr langjähriger Vorsitzender, wurden in seinem 1985 posthum verlegten Buch *Türk-Islam Sentezi* (Istanbul) die Grundelemente der TIS formuliert: Die Basis der vorislamischen türkischen Kultur bildeten die Institutionen Familie, Militär und Staat. „Liebe zum Vaterland, Gottesfurcht, Heiligkeit der Sitten und Geborsam gegenüber staatlicher Autorität“ seien die zentralen Werte, die sich hieraus ergäben. Die spezifisch türkische national-religiöse Kultur sei dann in der Begegnung mit dem Islam entstanden. Als politisches Ziel der so entstandenen TIS visiert Kafesoğlu den Aufbau eines modernen, auf islamischen Werten basierenden Nationalstaates an.¹⁵³ Die TIS propagiert eine Neuinterpretation der türkisch-islamischen Geschichte. Sie betont die Besonderheiten des „türkischen Islam“ und die Verdienste der Türken um seine Entwicklung; die Konstruktion einer eigenständigen türkisch-islamischen Tradition gerät dabei zwangsläufig in Konflikt mit der universalistischen *ümmet*-Konzeption der sunnitischen Theologie. Zwar

149 Steinbach 1996: 188–197. Einen Überblick über die jeweiligen politischen und gesell.

150 politischen Hintergründe der Militäraufstände von 1960 und 1971: Landau 1974. Dies ist auch eine Folge des Kalten Krieges; vgl. hierzu Steinbach 1996: 183f., 393f.

150 Dies ist auch eine Folge des Kalten
151

152 Kaner I

sollte die Bedeutung des sunnitischen Islam nach den Vorstellungen der TİS in der Öffentlichkeit aufgewertet werden, nichtsdestotrotz bezieht sie sich positiv auf den Laizismus. Verglichen mit dem rigiden Laizismus des klassischen Kemalismus fördert die TİS einen liberaleren Umgang mit dem Islam in der Öffentlichkeit – personifiziert in der Figur Özals, der sich nicht scheute, öffentlich als frommer Muslim aufzutreten, ohne jedoch für einen islamischen Staat einzutreten.¹⁵⁴ Demirel, Ozals Nachfolger als Staatspräsident, steht bezüglich seiner Religionspolitik in gewisser Weise in dessen Fußstapfen, wenn er sich dafür einsetzt, Islam und kemalistische Ideologie miteinander zu versöhnen. Sowohl Demirel als auch Özal gehörten zu den ständigen Gästen der Intellektuellenvereinigung.¹⁵⁵ Von Vertretern einer traditionell kemalistischen, islamkritischen Laizismus-Interpretation wird diese Entwicklung scharf kritisiert:

„Demirel und Özal leisteten ... ihren Beitrag zu der Politisierung des Islam und zum Prozeß seiner Selbsthaftverdung im gesellschaftlichen und politischen Leben... Nachdem alle Institutionen des Staates, an erster Stelle die Kader des Erziehungssystems und der Staatsverwaltung, v. a. auch die Polizei und die Justizbeamten, den Aktivisten der TİS überleben wurden, sahen die ganzen Mitte-Rechts-Parteien ... die einzige Möglichkeit zu prosperieren darin, sich mit eben jenen Kadern zu organisieren.“¹⁵⁶

Yekta Güngör Özden, Präsident der „Türkischen Rechtsgesellschaft“ (*Türk Hukuk Kurumu*) und Vorstandsmitglied des „Vereins für Kemalistisches Denken“ (*Atatürkçü Düşyince Derneği*, ADD), der größten zivilen kemalistischen Organisation der Türkei, sieht die TİS als Angriff auf den Kemalismus: „Es ist unmöglich, degenerierende, das Bewußtsein der Volksgemeinschaft zerstörende separatistische Strömungen und Neigungen wie den Panislamismus ... den rassistischen Turanismus und die TİS mit dem Kemalismus zu verbinden.“¹⁵⁷

Für Propagandisten eines strengen Laizismus wie den ADD sind die Vertreter der TİS „Pseudo-Kemalisten... Ein typisches Beispiel hierfür ist auch der Anführer des Militärputsches vom 12. September [1980], Kenan Evren... Evren hat sowohl die Prinzipien und die Revolution Atatürks, als auch sein Vermächtnis verraten.“¹⁵⁸

Daß die von Özal und Demirel betriebene Aufwertung des Islam in der türkischen Öffentlichkeit von islamisch-konservativer Seite im Gegensatz zu der ablehnenden Haltung streng laizistischer Kemalisten, wie sie in obigen Zitaten zum Ausdruck kommt, Unterstützung erhielt, ist nicht weiter verwunderlich.¹⁵⁹

In Bezug auf das kemalistische Religionsverständnis kann die TİS als „Systemreformierend“ bezeichnet werden. Ihre konkreten Auswirkungen zeigten sich in einer verstärkten Förderung der dem DİB unterstellten islamischen Institutionen sowie in mehr Freizügigkeit für Aktivitäten muslimischer Organisationen auch außerhalb der staatlichen Kontrolle. Von Toprak wird die TİS gar als „neue Staatsideologie“ nach 1980 ausgemacht.¹⁶⁰ Diese Interpretation geht m. E. insoweit zu weit, als man für diesen Fall auch offizielle Stellungnahmen von staatlicher Seite zu erwarten hätte, die sich in diese Richtung äußerten. Dies ist jedoch nicht der Fall, weshalb man eher mit Seufert von einer „Neubestimmung“ des staatlichen Verhältnisses zum Islam sprechen sollte.¹⁶¹ Die TİS ist ein Versuch, den Kemalismus zu modifizieren: Während der „klassische“ Kemalismus den Begriff der Nation säkular definiert, bemüht sich die TİS um eine Reintegration der Religion in die nationale Selbstdefinition.

Die TİS knüpft an den „Osmanischen Nationalismus“ und an den „Türkischen Nationalismus“ an, wie er im frühen 20. Jahrhundert und noch in den Anfangsjahren der Republik, als der Begriff „Nation“ noch nicht säkularisiert worden war, interpretiert wurde.¹⁶² Beispiele dieser frühen Bemühungen um eine Symbiose von Islam und Türkentum sind Halide Edib [Advar]’s Roman *Yeni Turan* (Istanbul, 1912) und die Artikel der Zeitschrift *Tanin*.¹⁶³ Auch in Sebilüresâd wurden nach Ausrufung der Republik schon Positionen vertreten, die mit denjenigen der TİS vergleichbar sind. War hier zunächst noch das islamische Einheitsideal der *ümmet* gegenüber ethnischen Bestimmungen der türkischen Nation verteidigt worden, so kämpfte man, nachdem der türkische Nationalstaat Realität geworden war, „um die Erhaltung des religiösen Aspekts als Definitionskriterium nationaler Identität und redet[e] einer ‘türkisch-islamischen Synthese’ das Wort.“¹⁶⁴

¹⁵⁴ Vgl. Seufert/Weyland 1994: 82.

¹⁵⁵ Kappert 1993: 129.

¹⁵⁶ Şükran Soner: „Ama Biz...“, Cumhuriyet, 8.8.1998 (Übersetzung MD). „[Ü]mmeçilik, irkçılık-turancılık, Türk-İslâm sentezi gibi yozlaşmaya, yurttaşlık bilincini yokcu, ayrılkçı akım ve eğilimlerin Atatürkçülükle bağdaşması olanağındır.“ („Atatürkçü Olsmak...“, Cumhuriyet Hafta, 17.11.2000)

¹⁵⁸ „... sahte Atatürküler... Buna tipik örnüklerinden biri de, 12 Eylül Askeri Darbesi'nin lideri Kenan Evren'dir... Evren, hem Atatürk ilke ve devrimlerine hem de väsiyetine ihanet etmiştir. („İşkân Korktular“, Cumhuriyet Hafta, 17.11.2000; Auszug aus einem vom ADD herausgegebenen Text)

¹⁵⁹ Verschiedene positive Reaktionen islamischer Intellektueller auf die Religionspolitik Demirels, zum Teil mit Bezugnahme auch auf Özal, werden in dem Artikel „İslam Rönesansı Saat“ in der Hürriyet vom 21.11.1999 referiert. Weitere Beispiele für Demirels Ansichten bezüglich des Verhältnisses des türkischen Staates zur islamischen Religion finden sich in der Millî Gazete vom 4.5.1999 („Bugün Köşeniz Demirel'in“). Vgl. den Artikel „Baba'dan Din Atağı“ von Sedat Ergin, Hürriyet, 1.11.1999.

¹⁶⁰ Toprak 1989: 55.

¹⁶¹ Seufert 1997: 184.

¹⁶² Vgl. Atasoy 1997: 83–87.

¹⁶³ Kaner 1998: 44f.

¹⁶⁴ Debus 1991: 288.

Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie der Islam „türkisiert“ werden kann, lieferte der langjährige Autor von Sebilürresad und spätere Ministerpräsident (1949–1950) Mehmet Şenettin Günaltay mit seinem Vortrag „Der Platz der Türken in der Zivilisation des Islam“ vor dem „Ersten Türkischen Geschichtskongreß“ 1932 in Ankara.¹⁶⁵ Günaltay zufolge sind es die Türken gewesen, die den arabischen Islam mit kulturellen und zivilisatorischen Elementen bereichert hätten:

„Ich kann mit geschwellter Brust sagen, daß die Mehrheit der Persönlichkeiten, die sich an der Spitze der Bewegungen befanden, die die heile, sogenannte ‘islamische’ Zivilisation hervorbrachten, Türken gewesen sind...“¹⁶⁶

İsmail Hakkı İzmirli (1868–1946), ebenfalls langjähriger Autor von Sebilürresad, ging fünf Jahre später mit seinem Vortrag „Der Prophet und die Türken“ auf dem „Zweiten Türkischen Geschichtskongreß“ 1937 in Istanbul noch einen Schritt weiter: Er versuchte zu beweisen, „dass der Islam bereits in seinen Ursprüngen türkisch war.“¹⁶⁷ İzmirli bemühte sich, seine These mit drei – wissenschaftlich allesamt nicht haltbaren – Argumenten zu beweisen: Erstens sei der Prophet Muhammad höchstwahrscheinlich selbst ein Turke gewesen, zweitens gebe es im Koran eine Vielzahl türkischer Wörter und drittens sei auch Abu Hanifa (699–767), einer der bedeutendsten islamischen Rechtgelehrten, Turke gewesen.¹⁶⁸

Im Gegensatz zu Günaltay und İzmirli, obwohl in einer durchaus verwandten Denktradition, werden von der Schriftstellerin Samiha Ayverdi (1905–1993) weniger türkisch-nationalistische, denn osmanisch-patriotische Prägungen des „türkischen Islam“ postuliert. Ayverdi hatte zentrale Gedanken und Begriffe, wie sie später von der TIS aufgegriffen wurden, schon in den 50er Jahren entwickelt. Sie gehört somit zu deren unmittelbaren Vordenker. Ihre Schriften kreisen um Begriffe wie „Müslüman-Türk, Islam, National (millî), Vaterland (vatan), Moral (ahlak), Familie – medrese – tekké – Armee (ordu) – Staat (devlet)“¹⁶⁹. Wie Kaner zeigt, war in Ayverdis Familiengeschichte *İbrahim Efendi Konağı* (Istanbul 1964) „der Begriff *Osmanlı* [osmanisch] ... zu einem Synonym des Begriffes ‘türkisch-islamische Einheit’ geworden“.¹⁷⁰ Der Begriff *osmanlı* wird von Ayverdi verklärt und dient ihr als „Projektionsfläche für eine Utopie von der idealen Gesellschaft“¹⁷¹. Im Gegensatz zur Ablehnung oder bestenfalls Ignoranz alles Osmannischen von Seiten der Kemalisten, wird *osmanlı* bei Ayverdi durchweg

positiv besetzt und als Synthese von „wahrem“ Glauben und „wahrem“ Türkentum präsentiert. So kann ihr der Begriff auch zur Abgrenzung vom und Kritik am kemalistischen Ideologie- und Identitätsangebot dienen.

1971 war Ayverdi Gründungsmitglied des *Kubbealtı Akademisi – Kültür ve Sanat Vakfı* hervor ging – eine Organisation, die der Intellektuellenvereinigung inhaltlich und personell sehr nahe stand und mit dieser auch kooperierte.¹⁷² Die Verbreitung des Gedankenguts der TIS in den 70er Jahren zeigt sich auch darin, daß Person und Werk Ayverdis, zuvor wenig beachtet, von nun an mit zahlreichen offiziellen Würdigungen und Preisen bedacht wurden.¹⁷³

Der sunnitisch-nationalistische Diskurs II: Fethullah Gülen und seine Anhänger

In ihrer positiven Rezeption des „Osmanischen“ treffen sich die Gedanken Ayverdis und Fethullah Gülen (geb. 1938)¹⁷⁴, der ebenfalls der TIS nahesteht.¹⁷⁵ Gülen ist der in der Türkei heute prominente Interpret Said Nursis (1873–1969),¹⁷⁶ des Begründers der *Nurculuk*-Bewegung, einer ordensähnlichen Organisation,¹⁷⁷ die mittlerweile die wohl größte und einflußreichste islamische Sondergemeinschaft der Türkei darstellt.¹⁷⁸ Said Nursi propagierte ein der *Batinîyya* nahestehendes Islamverständnis. Sein Hauptwerk, das „Sendschreiben des Lichts“ (*Risale-i Nur*), ist ein umfangreicher Koran-Kommentar, in dem der Koran assoziativ und allegorisch ausgelegt wird.¹⁷⁹ Ein Hauptziel Nursis war, die Kompatibilität des Islam mit Rationalismus und Wissenschaft zu beweisen.

Bei der Jungtürkischen Revolution 1909 stand Said Nursi auf Seiten der Konstitutionalistin, unterstützte später dann auch die Nationale Widerstandsbewegung und bemühte sich, deren Anführer von der Notwendigkeit einer islamischen Fundierung des Staates zu überzeugen.¹⁸⁰ Von der Stoßrichtung des kemalistischen Reformprogramms enttäuscht,¹⁸¹ zog er sich Mitte der 20er Jahre völlig aus der Politik zurück. Hatte er sich bis dahin aktiv für seine Vorstellungen von einem islamisch-nationalen Staatswesen eingesetzt, so legte er sein Hauptaugenmerk von nun an auf den Aufbau eines „islamischen

¹⁶⁵ Laut 2000: 68–71.

¹⁶⁶ Günaltay zitiert nach Laut 2000: 70.
¹⁶⁷ İzmirli zitiert nach Laut 2000: 71f.
¹⁶⁸ Ebd.: 72.

¹⁶⁹ Kaner 1998: 48.

¹⁷⁰ Ebd.: 44.

¹⁷¹ Ebd.: 112.

¹⁷² Ebd.: 49f.
¹⁷³ Ebd.: 71.

¹⁷⁴ Zur Biographie Fethullah Gülen s. Hermann 1996b.
¹⁷⁵ Hermann 1996a: 42.

¹⁷⁶ Zur Biographie Said Nursis s. Mardin 1989: 42–102. Zu dem internen Ausdifferenzierungsprozeß der Nurculuk-Bewegung nach dem Tode Said Nursis s. Hermann 1996a: 39f.

¹⁷⁷ Zur Organisationsstruktur der Nurculuk-Bewegung s. Spuler[–Stegemann] 1981.
¹⁷⁸ Yavuz 1999b.
¹⁷⁹ Spuler-Stegemann 1997: 90.
¹⁸⁰ Yavuz 1999b: 587f.

¹⁸¹ Vgl. Atasoy 1997: 88.

Bewußtseins“: „He now realized that the problem did not lie in the institutions, but rather in the necessity to develop an ‘intellectually able group’“¹⁸²

Eine ähnliche Ansicht wird auch von Gülen vertreten,¹⁸³ dessen Bewegung weniger an direkter politischer Macht, denn an einer parteienübergreifenden Verbreitung islamischer Werte und Normen gelegen ist.¹⁸⁴ Dabei zeigt sich Gülens Nähe zur TIS. Seine politische Ausrichtung kann zusammenfassend als „staatszentriert nationalistisch“ und „wirtschaftsliberal“, basierend auf einem islamischen Wertesystem, charakterisiert werden. Gülen setzt sich für eine Neudeinition des türkischen Nationalismus ein, den er in Anlehnung an das osmanische Nationenverständnis islamisch fundieren möchte:

„Gülen is first and foremost a Turko-Ottoman nationalist. His nationalism is an inclusive one that is not based on blood and race but rather on shared historical experiences and the agreement to live together within *one* polity.“¹⁸⁵

Die Auseinandersetzung mit dem türkischen Laizismus wird von der Gülen-Gemeinschaft vergleichsweise offensiv und offen geführt. Ein Beispiel hierfür war die von der Gülen-Bewegung organisierte Tagung über „Islam und Laizismus“ im Juli 1998 in Abant/Bolu, an der auch Intellektuelle, die keine *Fethullahci* (Bezeichnung für die Anhänger Gülens) sind, teilnahmen. Als Ergebnis verabschiedete die Konferenz eine 10-Punkte-Erklärung, in der, ohne eine abschließende Definition des Laizismus zu offerieren, doch grundsätzliche Aussagen zum Verhältnis von Staat und Religion gemacht werden.¹⁸⁶ An erster Stelle der Erklärung steht die Äußerung, daß die islamische Offenbarung in keinem Widerspruch zur Vernunft stehe. Dann wird festgestellt, daß das Prinzip der Volkssouveränität keine Konkurrenz zu der umfassenden Souveränität Gottes darstelle, es sich hierbei vielmehr um unterschiedliche Arten von Autorität handle (Punkt 3). Zudem definiere der Islam kein politisches System, sondern nur universale Rechte und Werte (Punkt 5). Der Staat sei eine rein weltliche Institution, die sich religiöser und weltanschaulicher Stellungnahmen zu enthalten habe. Es sei seine Aufgabe, im Sinne der Glaubens- und Gewissensfreiheit vorhandene Beschränkungen dieser Freiheiten aufzuheben (Punkt 4). Der Staat müsse sich religiös neutral verhalten und den Bürgern die Ausübung ihres jeweiligen Glaubens gewährle-

sten. „Laizismus“ stehe entsprechend für eine Haltung des Staates, die keine aktive Religionspolitik verfolge, weshalb es falsch sei, den Laizismus represiv und religionsfeindlich zu interpretieren (Punkt 5). Der Laizismus beschreibe vielmehr eine Haltung religiöser und weltanschaulicher Neutralität, und diene somit der Freiheit des Einzelnen, seiner Religion und seinem Glauben nachzugehen (Punkt 7).

In dem Manifest von Abant dominiert die Deutung des Laizismus im Sinne der Leitidee der „Freiheit der Religionsausübung“¹⁸⁷ (Punkte 4, 5 und 7). Im impliziten Gegensatz zu der islamistischen Position des Erbakan-Milieus wird hier jedoch – insofern, als die Religion in erster Linie im Privaten angesiedelt wird – auch positiv auf die Leitidee der „Trennung von Politik und Religion“ Bezug genommen. Dabei ergibt sich die Trennung in der Erklärung von Abant nicht, wie in der kemalistischen Interpretation, aus dem Rationalitätskriterium der absolut gesetzten Volkssouveränität, sondern wird theologisch hergeleitet (Punkte 3 bis 5). Der theologische Begründungsansatz durch den Staat. Vielmehr werden hier, im Gegensatz zur staatszentrierten kemalistischen Interpretation der Leitidee Laizismus, nicht die Bedürfnisse des Staates, sondern die individuellen Rechte und Bedürfnisse des Bürgers absolut gesetzt. Diese Argumentation ermöglicht es den Verfassern des Abant-Manifests, die Glaubens- und Gewissensfreiheit positiv als *Freiheit* zu formulieren. Indirekt wird Toleranz gegenüber und Anerkennung von staatlich nicht legitimierten Religionsgemeinschaften eingefordert.¹⁸⁸ Es verwundert nicht, daß die Abant-Erklärung von den staatsnahen kemalistischen Medien heftig kritisiert wurde.¹⁸⁹

Vergleicht man die Laizismus-Interpretation der kemalistischen Staatselite mit der Abant-Erklärung, so zeigt sich, daß ihre Differenz letztlich in unterschiedlichen Staatskonzeptionen begründet liegt. Während der Staat von der kemalistischen Elite absolut gesetzt und seine Erhaltung somit zum Selbstzweck wird, propagiert die Abant-Erklärung in Übereinstimmung mit Fethullah Gülen die Stärkung der Bürgerinteressen im Sinne einer Zivilgesellschaft. Dieser Grunddissens scheint mit einer der Ursachen dafür zu sein, daß Fethullah Gülen von den staatsnahen kemalistischen Medien, verstärkt seit dem Sommer 1999, heftig attackiert wird. Ihm wird vorgeworfen, er plane eine Verschwörung gegen den türkischen Staat, wolle letztlich der Scharia

¹⁸² Yavuz 1999b: 588.

¹⁸³ Vgl. Yavuz 2000a: 32.

¹⁸⁴ Das weitverzweigte Netzwerk der Nurculuk-Bewegung kann, neben den Netzwerken der

großen und einflußreichen Sufi-Bruderschaften (insbesondere der *Naksibendiye*), als Ge- gen-Öffentlichkeit zur kemalistischen Öffentlichkeit der Türkei angesehen werden. Die Organisationen des sufistischen Islam haben somit wesentlichen Anteil an der Entwicklung einer staatsabhängigen *public sphere*. Siehe hierzu Yavuz 2000a: 24f., 30.

¹⁸⁵ Yavuz 1999b: 595.

¹⁸⁶ Ein vollständiger Abdruck der Abschlußerklärung von Abant findet sich in der zum Medi-

¹⁸⁷ Vgl. S.148.

¹⁸⁸ Unter Bezugnahme auf das Ideal der „Toleranz“ (*hosgoru*) wurde von Fethullah Gülen an anderer Stelle u. a. auch die staatliche Unterstützung alevitischer *cemevis* angeregt (Oral

¹⁸⁹ Zum Beispiel von Mustafa Balbay: „Gülen‘ in Laiklik Fetvasti!“, Cumhuriyet, 1.8.1998.

in der Türkei zum Durchbruch verhelfen.¹⁹⁰ Yavuz, ein intimer Kenner des religiös-politischen Diskurses der Türkei, vermutet, daß diese Vorwürfe durch die Machtbehaltungsinteressen der Militärs motiviert sind. Die Fethullahi besitzen nicht nur die Kontrolle über ein weitverzweigtes Medienimperium in der Türkei, sondern unterhalten im In- und Ausland auch ein beeindruckendes Bildungsnetzwerk.¹⁹¹ Vor allem in den türkischsprachigen Staaten der GUS haben sie zahlreiche Schulen gegründet, über die das Gedankengut Gülen verbreitet wird. Seine internationalen Kontakte machen Gülen, dessen Aktivitäten v. a. von Demirel und dem jetzigen Ministerpräsidenten Bülent Ecevit als staatsloyales Bollwerk gegen den politischen Islam unterstellt wurden, dem Militär verdächtig:

„They see these ties as a potential means to undo the authority of Kemalist ideology in Turkey. The radical clique within the army worries that Gülen could use his external connections to pressure the state on human rights and democratization.“¹⁹²

Die Wohlfahrtspartei: „Nationalreligiöse Sicht“ und „Gerechte Ordnung“

Die Reislamisierung der türkischen Staatsideologie durch die TİS bildete die Grundlage für den Aufstieg der Wohlfahrtspartei in den 80er und, verstärkt nach Ozals Tod, in den 90er Jahren. Ozal starb am 17. April 1993. Die Feierlichkeiten zu seiner Beisetzung, wie sie Seufert/Weyland (1994) beschreiben, veranschaulichen die Transformation, die die Türkische Republik seit dem Tode Attatuks durchgemacht hat. Im Gegensatz zu den rein weltlichen Beerdigungsfeierlichkeiten für Attatuks, denen allenfalls zivilreligiöse Züge zugeschrieben werden können,¹⁹³ waren diejenigen für Özal eindeutig islamisch geprägt.¹⁹⁴ Die Beerdigungsfeierlichkeiten für Özal sind Ausdruck der Reintegration des Islam in den türkischen Staat, mit anderen Worten der Institutionalisierung der TİS. Durch Özals Tod entstand ein politisches Vakuum, das von den rechtskonservativen Kräften nicht ausgefüllt werden konnte. Vor allem die von Özal gegründete Mutterlandspartei verlor nun sowohl viele Parteimitglieder als auch Wähler an die Wohlfahrtspartei.¹⁹⁵ Gleichzei-

tig hatte Özals Privatisierungspolitik zur Verarmung großer Bevölkerungsgruppen geführt. Die RP mit ihrem Programm einer islamisch begründeten „Gerechten Ordnung“ (*adil düzén*) sollte hiervon profitieren.¹⁹⁶

Ihren politischen Durchbruch feierte die RP¹⁹⁷ knapp ein Jahr nach Özals Tod. Bei den Kommunalwahlen im März 1994 gewann sie die Oberbürgermeisterposten der wichtigsten türkischen Städte, u. a. diejenigen von Ankara und Istanbul.¹⁹⁸ Der nun stetige Machtwuchs der RP kulminierte in der Übernahme der Regierungsgeschäfte als Seniorpartner in einer Koalition mit der DYP im Juni 1996.

Die RP offerierte mit der „Nationalreligiösen Sicht“ (*Millî Görüs*) eine Weltsicht, die die Nation implizit religiös definiert und sich an religiöstraditionellen Werten orientiert. Der Begriff *Millî Görüs* wurde von Erbakan in den 70er Jahren als Vorsitzendem der Nationalen Heilspartei entwickelt. *Millî Görüs* war eine zentrale Parole der Nationalen Heilspartei, dann der Wohlfahrtspartei sowie in deren Nachfolge der FP. Der Begriff wird als Selbst- und Fremdbezeichnung verwendet, um die gesamte Erbakan-Bewegung, ihre Parteien und Organisationen zu kennzeichnen.¹⁹⁹ In einem Artikel ohne Autorenangabe in der *Millî Gazete* wird *Millî Görüs* als pathetischer Kampfbegriff türkisch-islamischer Aktivisten von den ersten osmanischen Sultänen bis zu Erbakan vorgestellt und wie folgt charakterisiert:

„*Millî Görüs* bedeutet Erhabenheit; *Millî Görüs* bedeutet Ehre, *Millî Görüs* bedeutet Gerechtigkeit; *Millî Görüs* bedeutet Recht und schließlich bedeutet *Millî Görüs* die Wiedererneigung verlorener Werte. *Millî Görüs* steht dafür, daß im ganzen Land die Fahne des Ideals der großen Türkei von neuem gehisst wird und wirkliche Demokratie einzieht... *Millî Görüs* ... ist der Name eines heiligen Kampfes... Die bedeutendsten Stützen der Anhänger von *Millî Görüs* sind Wahrheit, Recht, Gerechtigkeit und, wenn nötig, Geduld. Wie glücklich sind diejenigen, die *Millî Görüs* kennenerlernen, ... wie glücklich sind diejenigen, die im Kampf für die Herrschaft von *Millî Görüs* ihr Leben verlieren und schließen...“²⁰⁰

¹⁹⁰ Dieser Vorwurf ist indes nicht neu, sondern auch schon der Grundton in einer Serie („Fethullah Gülen Dosyası“) über Gülen in der Cumhuriyet vom 14. bis 17.3.1998. In einer drei Jahre zuvor (20.-26.8.1995) ebenfalls in der Cumhuriyet veröffentlichten Serie „Von Said Nursi zu Fethullah Hoca“ (Said Nursi‘den Fethullah Hoca‘ya, von Oral Calislar ist die Darstellung noch wesentlich moderater. Hier wird Gülen als rechtskonservativer, aber aufgeklärter, modernistischer islamischer Intellektueller beschrieben.

¹⁹¹ Hermann 1996b: 636-639; Yavuz 1999b: 596-599.

¹⁹² Yavuz 1999b: 603.

¹⁹³ Zur Zivilreligion der Türkei s. Dreßler 1999b und 2001a.

¹⁹⁴ Seufert/Weyland 1994: 77-80.

¹⁹⁵ Çakır 1994: 121.

¹⁹⁶ Göle 1996: 32f., 42.

¹⁹⁷ Personell und ideologisch stand die RP in der Nachfolge der „Partei der Nationalen Ordnung“ (*Millî Nizam Partisi, MNP*; 1970-1971) und der „Nationalen Heilspartei“ (*Millî Selâmet Partisi, MSP*; 1972-1980). Siehe hierzu Yalcın 1994: 49-147; Çalışlar 1995: 45; Seufert 1997: 139-142, 270-278.

¹⁹⁸ Akkaya/Sen/Özbak 1996: 210.

¹⁹⁹ In der konservativen Presse wird von den „Millî Görüs Organisationen“ als Überbegriff der Erbakan verbündeten Parteien und Organisationen gesprochen (s. z. B. Hürriyet, 16.3.2000). Auch der Dachverband der Bewegung in Deutschland nennt sich „Islamische Gemeinschaft Millî Görüs“ (IGMG). Zur engen Verknüpfung der IGMG mit Erbakan und der RP bzw. FP s. Spuler-Stegemann 1998: 119-122.

lich, wie glücklich sind diejenigen, die mit den Führern, mit dem Führer von *Millî Görüş* zusammensein können...“.²⁰⁰

Der Artikel ist in mehrerer Hinsicht aufschlußreich. Zunächst zeigt er, daß nicht nur die TiS, sondern auch *Millî Görüş* aus einem positiven Rückbezug auf „geschichtliche“ Personen und Werte Handlungsanleitungen für das Hier und Jetzt ableitet.²⁰¹ Einmal mehr zeigt sich der Verweisungszusammenhang von *Erfahrungsräum* und *Erwartungshorizont*. Im Gegensatz zur TiS wird der positive Rückbezug auf Aspekte der türkisch-islamischen Vergangenheit hier jedoch mit einer negativen Deutung der Gegenwart kontrastiert. Der Begriff *Millî Görüş* wird zum Kampfbegriff für eine Sache, der man wenn nötig sein Leben opfern sollte. Es wird von einem „heiligen Kampf“ gesprochen, wenn auch der islamische Terminus *technicus cihad* nicht verwendet wird – was allerdings nicht verwundert, würde dies doch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit strafrechtliche Konsequenzen nach sich ziehen. Der Märtyrtod ist nicht das einzige islamische Motiv, das uns in dem Text begleitet. Der in dem Artikel mehrmals referierte Begriff „Wahrheit“ (*hak*) steht in der islamischen Mystik – Erbakan und viele seiner Mistreiter entstammen dem sufischen Milieu – für Gott. „Gerechtigkeit“ (*adale*) ist in der klassischen islamischen Herrschaftstheorie ein zentrales Kriterium islamkonservativer diesseitiger Herrschaft.²⁰² Auch der Abspann mit der Formel „wie glücklich ...“ scheint sehr bewußt gesetzt. Jeder Türke wird mit dem Ataturk-Zitat „Wie glücklich, wer sagen kann 'Ich bin ein Türke'“²⁰³ sozialisiert. In den Ohren eines überzeugten Kemalisten mag die Verwendung dieser Satzkonstruktion wie eine Verhöhnung des säkular-nationalistischen kemalistischen Bekennisses klingen. Zu guter Letzt ist die Verehrung Erbakans, dem „Führer der Millî-Görüş-Bewegung“ (*Millî Görüş lider*), wie er – insbesondere nachdem er seit Februar 1998 keine politischen Ämter mehr belegt darf – in der Millî Gazete genannt wird, bemerkenswert. Die Gegenwart dieses „Führers“ wird dem Leser als Segen präsentiert, zumal Erbakan an anderer Stelle des Artikels in einem Atemzug mit bedeutenden osmanischen Herrschern genannt wird. Dabei ist das Islam-Verständnis der Millî-Görüş-Bewegung, trotz der positiven Rezeption osmanischer Geschichte, auf das

muslimische Gemeinschaftsideal der *ımmet* ausgerichtet und ist in diesem Sinne im Vergleich zu den pantürkistisch-nationalistischen Fethullahçı eher universalistisch denn nationalistisch.²⁰⁴

Als Programm präsentiert die Wohlfahrtspartei die „Gerechte Ordnung“ (*adil düzzen*). Sie basiert auf einem Gesellschaftsentwurf, der auf dem Subsidiaritätsprinzip basiert und dezentrale kollektivistische Einheiten auf der Grundlage eines islamischen Wertesystems stärkt. Dieser Gesellschaftsentwurf wurde von Süleyman Karagülle, einem Vertrauten Erbakans, entwickelt. Als „Gerechte Ordnung“, die einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus aufzuzeigen möchte, wurde sie 1985 von Erbakan aufgegriffen und als Programm der Wohlfahrtspartei verabschiedet.²⁰⁵ Die „Gerechte Ordnung“ orientiert sich im Rückblick an einem idealisierten Bild der islamischen Frühzeit, im Blick nach vorn sucht sie nach pragmatischen Handlungsanleitungen für die Gegenwart.²⁰⁶ Dabei liegt der Schwerpunkt der *adil düzzen*-Rhetorik auf der Errichtung eines „gerechten“ Wirtschaftssystems.²⁰⁷ Die „Gerechte Ordnung“ formuliert einen Gesellschaftsentwurf, der die kemalistischen Prinzipien Nationalismus und Laizismus insofern relativiert, als er sie einem islamischen Deutungsmuster unterordnet. Man kann ihre Haltung zum Kemalismus, im Gegensatz zu derjenigen der TiS, die sich als nationalareligiöses Projekt innerhalb der türkischen Staatsideologie begreift, als „systemrevolutionierend“ bezeichnen.

Der „sanfte Putsch“: Die Beschlüsse des 28. Februar 1997

Die Karriere der RP wurde von den staatstragenden Militärs mit großem Unbehagen beobachtet. Die Machtergreifung einer islamistischen Partei war mit der systematischen Stärkung islamischer Institutionen nach dem 80er-Putsch nicht intendiert worden. So wurden die Äußerungen und Aktivitäten der führenden Funktionäre der Partei zunehmend kritisch beargwöhnt, und als man das politische System der Türkei mit seinen Basiswerten Laizismus und Nationalismus in Gefahr sah, wurde die „Notbremse gezogen“²⁰⁸. Bei den Beurteilungen des Nationalen Sicherheitsrates im Februar 1997 verschärfte sich der Ton der Militärs gegen den damaligen Ministerpräsidenten und Vorsitzenden der Wohlfahrtspartei Erbakan und seine Regierung radikal. Hauptvorwurf des Sicherheitsrates war, daß Erbakan durch seine Politik den Laiizismus der Republik systematisch auszuhöhlen suchte, die Republik gar von

²⁰⁰ „Millî Görüş izzettir, Millî Görüş şerefittir, Millî Görüş adalettir, Millî Görüş Hukuktur ve nihayet Millî Görüş kaybolan değerlerin tekrar sanibile kavşamasıdır. Yeniden Büyük Türkiye idealinin bayraklaşarak tüm ülke sathunda hakim kılınması ve gerçek Demokrasi'nın hakim kılınmasının addır Millî Görüş... Millî Görüş kulu bir mücadelenin... addır...“ Millî Görüşünün en büyük dayanakı Hak'tır, Hukuktur, Adalettir, gerektiğinde sabredip beklemektir. Ne mutlu Millî Görüş müsref olanlara, ... ne mutlu Millî Görüşin hakimiyeti için mücadele ederken hayatını kaybedenlere ve yine ne mutlu Millî Görüş Önderler...“ (Millî Görüş olabileyere...“ (Millî Görüş Harekatı bir Bayrak Yarışıdır!..“ 15.8.1998).

²⁰¹ Vgl. Yavuz 2000a: 34.

²⁰² Lambton 1962.

²⁰³ „Ne mutlu 'Türküm diyene'“

²⁰⁴ Siehe hierzu „Gülen'in Hedefi Şeriat Devleti Kurmak“, Cumhuriyet, 14.3.1998; „Eğitim ve Ticaret, Sona Şeriat“, Cumhuriyet, 17.3.1998.

²⁰⁵ Çakır 1994: 132f; Hermann 1996a: 51f.

²⁰⁶ Seufert 1997: 32f.

²⁰⁷ 1991 erschien eine hierzu programmatische Schrift Erbakans: *Adil Ekonomik Düzen* [„Ge-

rechte Wirtschaftsordnung“]. Ankara.

²⁰⁸ „fıfne basıldı“ (Şükran Soner: „Ama Biz...“, Cumhuriyet, 8.8.1998).

der *seriat* bedroht sei.²⁰⁹ Unter dem Motto „die Prinzipien und Reformen Atatürks dürfen niemals preisgegeben werden“²¹⁰ gab der Sicherheitsrat der Regierung am 28.2.1997 einen rigiden Maßnahmenkatalog mit auf den Weg, der den Sturz des religiös-konservativen Regierungsbündnisses einleiten sollte. Seither spricht man in der Türkei von der „Periode des 28. Februar“ (28 *Şubat süreci*).

Die „Beschlüsse des 28. Februar“ (28 *Şubat kararları*) – auch dieser Begriff wurde zu einer feststehenden Wendung – forderten von der Regierung unter anderem eine stärkere Kontrolle der vom Staat kontrollierten religiösen Ausbildung, Maßnahmen gegen die zunehmende Islamisierung von Angestellten der öffentlichen Verwaltung, eine verstärkte Kontrolle der Aktivitäten der religiösen Orden, Verfassungstreue – insbesondere in Bezug auf das Laizismus-Prinzip – sowie die Befolgung der Anordnungen des Militärs.²¹¹ Um einen Putsch der Militärs zu vermeiden, war Erbakan gezwungen, den restriktiven Maßnahmenkatalog zu unterschreiben. Das Militär machte unmissverständlich deutlich, daß es in seinen wesentlichen Forderungen zu keinen Kompromissen bereit war. Unter dem verschärften innenpolitischen Druck²¹² war die Koalition zum Scheitern verurteilt. Im Juni 1997 trat die Regierung zurück und im Februar 1998 wurde die Wohlfahrtspartei verboten.

Die Beschlüsse des 28. Februar sind ein Produkt der Auseinandersetzung zwischen laizistischen Kemalisten und gesellschaftlichen Kräften, die sich für eine Reintegration des Islam in das nationale türkische Selbstverständnis und eine Akzeptanz islamischer Symbole und Normen in der Öffentlichkeit einsetzen. Diese Auseinandersetzung zieht sich durch die gesamte Republikgeschichte und läßt sich auch noch weiter zurückführen. Wie im Osmanischen Reich ist es auch heute noch die Armee, die Modus und Geschwindigkeit von Veränderungen bestimmt und sich als Wächter des Staates berufen fühlt: „contemporary politics function in conjunction with military control, much like Ottoman reformism“²¹³.

Die Förderung eines islamischen Nationalbewußtstums war von den Militärs nach dem Putsch von 1980 als Bollwerk gegen linke Ideologien bewußt initiiert worden, wobei gleichzeitig massiv gegen eine politische Instrumentalisierung der Religion Stellung bezogen wurde.²¹⁴ Nachdem der Islam unter Erbakan jedoch zu einem maßgeblichen politischen Faktor herangewachsen war, griff das Militär mit den Beschlüssen des 28. Februar abermals in die

Politik ein, um die als zu weitgehend empfundene Islamisierung wieder zurückzufahren. Die Beschlüsse des 28. Februar markieren den Beginn eines neuen Abschnitts in der staatlichen Religionspolitik der Türkei. So zeichnet sich die andauernde Periode des 28. Februar durch eine aktive politische Rolle des Militärs aus, das sich nach dem Putsch von 1980 weitgehend seiner Möglichkeiten zur politischen Einflußnahme enthalten hatte.²¹⁵ Die von Heper/Güney (1996) vertretene These, der zufolge das türkische Militär nach dem Putsch von 1980 einen Prozeß der Zivilisierung und der Abkehr von dem Anspruch auf direkten politischen Einfluß durchlaufen habe, wird durch die rezente Entwicklung in Frage gestellt. Dabei sind sowohl Vertreter der politischen Elite, allen voran Ministerpräsident Ecevit, als auch Propagandisten einer *civil society*, allen voran islamische Gruppen,²¹⁶ da sie von den Beschlüssen besonders betroffen sind, darum bemüht, die Periode des 28. Februar für beendet zu erklären.²¹⁷ Jedoch betont der ranghöchste türkische Militär, Generalstabschef Hüseyin Kırkıkoğlu, daß die Phase des 28. Februar nötigenfalls 1000 Jahre andauern werde.²¹⁸

Das konservativ-kemalistische Manifest des 28. Februar wirft auch Licht auf die innerreligiösen Abgrenzungsdiskurse der Türkei. So scheint es zunächst überraschend, daß die Beschlüsse des Sicherheitsrates von Fethullah Gülen unterstützt wurden.²¹⁹ Hier offenbart sich m. E. eine Dynamik, deren Wurzeln in dem staatszentrierten hegemonialen Laizismus-Verständnis der Türkei zu suchen sind. Alle nicht-staatlichen islamischen Gruppierungen unterliegen in der Türkei einem ständigen Druck, ihre Kompatibilität mit der kemalistischen Staatsideologie unter Beweis zu stellen. Dieser Anpassungsdruck hat einen verschärften Wettbewerb zwischen den nicht-legitimen, d. h. außerhalb staatlicher Institutionen operierenden islamischen Gemeinschaften zur Folge. Eine Möglichkeit, die Vereinbarkeit der eigenen Weltsicht mit der hegemonialen kemalistischen Weltsicht herauszustellen, ist die Abgrenzung von anderen, konkurrierenden Gruppierungen, die entsprechend angegriffen werden. Dieser Legitimationsdruck scheint mir eine entscheidende Ursache für die Spannung zwischen Gülen und Erbakan,²²⁰ den beiden einflußreichen religiösen Führerpersönlichkeiten der Türkei der 90er Jahre. Gülen kann, wenn er Maßnahmen gegen Erbakan und die islamistische Bewegung unterstützen, seine eigene Staatstreue unter Beweis stellen und sich und seine Bewegung als Bollwerk gegen islamistische, d. h. politische Herrschaft anvisieren.

²⁰⁹ Muharrem Sankaya/ Hakan Akpinar: „Ne Darbe, ne Seriat“, *Hürriyet*, 1.3.1997; s. auch Cumhuriyet Hafta, 7.3.1997.

²¹⁰ „Atatürk ilke ve devrimlerinden ödünl verilemez“ (Muharrem Sankaya/ Hakan Akpinar: „Ne Darbe, ne Seriat“, *Hürriyet*, 1.3.1997).

²¹¹ „Dinci Eğitim ve Siyasete Son“, *Cumhuriyet Hafta*, 7.3.1997.

²¹² Zur Rolle der Medien beim 28. Februar s. Yavuz 2000a: 38f.

²¹³ Timur 1987: 23.

²¹⁴ Heper/Güney 1996: 623f.

²¹⁵ Vgl. Fehmi Koru: „Bizim Müslümanlığımız“, *Zaman*, 1.9.1998.

²¹⁶ Zur Bedeutung der Religion für die Entwicklung einer *civil society* in der Türkei s. Toprak 1988.

²¹⁷ Vgl. Cüneyt Arcayürek: „28 Şubat Sona Erdi mi?“, *Cumhuriyet Hafta*, 11.8.2000.

²¹⁸ Sedat Ergin: „Ordu-Hükümet İflşiklerinde 28 Şubat“, *Hürriyet*, 7.9.1999.

²¹⁹ Yavuz 1999b: 602.

²²⁰ Vgl. Oral Çalışlar/Tolga Çelik/Ergun Günrah: „Gülen-Erbakan Karşı Karşıya“, *Cumhuriyet Hafta*, 11.8.2000.

rende²²¹ islamische Strömungen empfohlen. Das Buhlen um staatliche Anerkennung verschärft die innerreligiösen Abgrenzungshierarchien. In einem vom Militär herausgegebenen Rapport vom August 2000 über aktuelle „reaktionäre“ Umtriebe findet sich ein Verweis darauf, „daß die bestehenden Meinungsverschiedenheiten zwischen den Orden zugekommen haben und sie sich gegenseitig beschuldigen, auf ‚Staatsseite‘ zu stehen“²²².

Jenseits der Dynamik dieses innerreligiösen Abgrenzungsdiskurses offenbart sich in der Auseinandersetzung um die Beschlüsse des 28. Februar auch eine fundamentale theologische Differenz zwischen den Fethullahici und der Erbakan-Bewegung: Während letztere offen um politische Herrschaft bemüht ist, wenden sich erstere rigide gegen alle Bestrebungen, den Islam zu politisieren. Der Auffassung der Fethullahici gemäß stellt die Politisierung der Religion durch die Erbakan-Bewegung einen Mißbrauch dar, da politisierte Religion zu einer Polarisierung der Gesellschaft führe. Ziel der Religion sei es jedoch, Menschen mit unterschiedlichen politischen Präferenzen zu vereinen.²²³

Obwohl Gülen sich bei den Beschlüssen des Sicherheitsrates als staatsloyal zu profilieren suchte, wurde auch er zu einem Opfer der Periode des 28. Februar. Vor dem 28. Februar war Gülen noch von Abgeordneten aller im Parlament vertretenen Parteien unterstützt worden.²²⁴ Dann jedoch wurde auch er von den Militärs als „reaktionär“ (*miriec*) ausgemacht und eine Meidankampagne gegen ihn gestartet. Die Kampagne gegen Gülen wird politisch äußerst kontrovers diskutiert. Sowohl Vertreter der Regierungsparteien DSP und MHP, allen voran Ministerpräsident Ecevit, als auch der FP verteidigten ihn als einen staatstreuen, nationalistischen islamischen Intellektuellen.²²⁵ Trotz der breiten Phalanx seiner Unterstützer ermittelt seit Februar 1999 Generalstaatsanwalt Yüksel gegen Gülen wegen dessen angeblichen Plänen zu einer „gewaltsamen Veränderung der Verfassungsordnung“.²²⁶

Der „sanfte Putsch“ (*yumuşak darbe*)²²⁷ vom 28. Februar 1997 ist, wie gezeigt wurde, ein jüngeres Beispiel für die im Endeffekt nur oberflächlich demokratisierte, im Kern autoritäre Staatsstruktur der Republik Türkei. Die Strenge des Staates gegenüber Entwicklungen, die als Bedrohung der Repu-

blik wahrgenommen werden, zeigte sich Ende der 90er Jahre auch in der Kurdenpolitik. Als Beispiel ein Erlaß des Innenministeriums an die staatlichen Medien vom Mai 1999.²²⁸ Der Erlaß schrieb bestimmte Sprachregelungen verbindlich fest und verbot u. a. die Verwendung der Wörter „kurdisch“ und „Kurden“ – neben der Religionspolitik ein weiteres Beispiel dafür, daß die von Özal betriebene Liberalisierung und Pluralisierung in der „Periode des 28. Februar“ zurückgefahren wurde.²²⁹ Im Kontext der türkischen Bestrebungen um eine Vollmitgliedschaft in der EU und in Anbetracht der weitgehenden Zerschlagung der PKK sowie dem kontinuierlichen Machterlust der islamistischen Bewegung nach dem 28. Februar stehen die Zeichen im Jahre 2001 allerdings wieder für eine moderate Demokratisierung und Liberalisierung der Gesellschaft.

Nicht nur staatliche Institutionen reagierten auf das Erstarken der islamistischen Bewegung in den 90er Jahren. Die von den Militärs im Februar 1997 drastisch zum Ausdruck gebrachte Sorge um die laizistische Ordnung der Republik entspricht auch der Wahrnehmung einfacher Bürger. So zeigt eine jüngere Studie, in der Interviews mit Ataturk-Rosetten tragenden türkischen Schülern ausgewertet wurden, daß die Verwendung der Rosetten als Symbol des Laizismus in einem Zusammenhang mit den seit Mitte der 90er Jahre unerbittlich geführten Diskussionen um das Tragen des Kopftuchs in öffentlichen Gebäuden und dem Erstarken der Wohlfahrtspartei steht.²³⁰ Eine 18jährige Schülerin antwortete auf die Frage, weshalb sie die Ataturk-Rosette trage:

„Es sind die Ideen, die ich verteidige. Fortschrittlichkeit, Laizismus und Republikanismus... Ich will zeigen, daß ich diese Ideen verteidige. Ich trage [die Rosette], weil sie den Laizismus symbolisiert. Ich fühle nämlich, daß das in diesen Tagen nötig ist, wo es die Wohlfahrtspartei und ähnliches gibt....“²³¹

Die Aussage der Schülerin steht exemplarisch dafür, daß es bei der Ataturk-Rezeption weniger um die Person Kemal Ataturk geht, als vielmehr um die Werte und Ideale, die er symbolisiert.²³² Die Bezugnahme auf Ataturk ist somit in erster Linie reaktiv, d. h., sie erfolgt unter dem Eindruck der Bedrohung des für die Republik als existentiell erachteten Laizismus-Prinzips.

²²¹ Zur Bestimmung von „islamistisch“ s. S.237.

²²² „Tankatlar arasındaki görüş ayrılıkların artığı, birbirini ‘devlet yanlısı’ olmakla suçladı...“ („Askerden İrtica Raporu“, Hürriyet, Deutschland-Ausg., 24.8.2000).

²²³ Hermann 1996b: 641–644; Yavuz 1996b: 601f.

²²⁴ Ismet Berkcan: „Ne Oluyor?“, Hürriyet, Deutschland-Ausg., 25.6.1999.

²²⁵ Siehe Ismet Berkcan: „Ne Oluyor?“, Hürriyet, Deutschland-Ausg., 25.6.1999; Nevin Bilgin: „Gülen‘e MHP Desteği“, Sabah, Deutschland-Ausg., 25.6.1999; „FP: Gülen bir Eren“, Hürriyet, 29.6.1999; „Ecevit, yine Gülen‘i Savundu“, Hürriyet, 1.7.1999. Einen Bericht in der Cumhuriyet Hafıza vom 8.9.2000 zufolge („Demirel de Yandaşlar Arasında“) sitzen in den Reihen alter im Parlament vertretenen Parteien Anhänger Gülen.

²²⁶ „Fethullahçılar Panikte“, Cumhuriyet, 20.6.1999.

²²⁷ Hakan Yavuz: „Nasıl bir Türkiye?“, Milliyet, 11.8.1997.

²²⁸ Süddeutsche Zeitung, 21.5.1998.

²²⁹ So kommt es sicher nicht von ungefähr, wenn der Vorsitzende der FP, Recai Kutan, im April 2000 vor den Präsidentschaftswahlen fordert, daß der neue Präsident die Qualitäten eines Ozal haben müsse (Hürriyet, Deutschland-Ausg., 19.4.2000).

²³⁰ Türkmen 2000.

²³¹ „Büyük savundugum fikirlerdi. İlercilik, laiklik ve cumhuriyetçilik... Bu fikirleri savunduğumu gösternmek istedim... Ben taşkıgı sığınıldığı için takıyorum. Bu gerçekliği duyuşum çoktum, o günler, iste Refat falan vardı...“ (ebd. 127).

²³² Zur Atatürk-Rezeption in der Türkei s. Dreßler 1999b: 61–75.

Verfolgt man die Geschichte der Türkei, so zeigt sich, daß der Kult um und die Verehrung von Atatürk immer dann besonderen Auftrieb erhalten, wenn die als existentiell wahrgenommenen Prinzipien Laizismus und Nationalismus als gefährdet angesehen werden. Dabei wird nicht nur von staatlicher Seite auf Atatürk als Symbol des säkularen Nationalstaates zurückgegriffen. Auch einzelne Bürger bedienen sich spontan des Symbols Atatürk, um – insbesondere in Phasen starker öffentlicher Auseinandersetzungen zwischen laizistischen und anti-laizistischen Kräften – ihre Gesinnung öffentlich zu demonstrieren. Seine proportional größte und innigste Anhängerschaft hat Atatürk in der alevitischen Bevölkerung.²³³

3.3.3. Die modernen Aleviten: Akteure, Motivationen, Organisationen und Diskurse

Die Bezeichnung „Alevi“

Innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei verschaffen sich die Aleviten neben den diversen Akteuren des sunnitischen Islam seit Ende der 80er Jahre zunehmend Gehör.²³⁴ Der Begriff „Alevit“ (*Alevi*) wie er heute verwendet wird, ist ein Überbegriff für in ihren religiösen Vorstellungen und ihrem Kultus weitgehend übereinstimmende, tribal organisierte, in ihrer Mehrheit türkischsprachige, aber zu ca. einem Drittel auch kurdischsprachige,²³⁵ anatolische Glaubens- und Sozialgemeinschaften.²³⁶ Diese alevitischen Gemeinschaften definierten sich in ihrem traditionellen Umfeld über jeweils eigene Stammesidentitäten (z. B. als *Tahtacı*,²³⁷ *Cepni*,²³⁸ *Abdal*, *Avşar*, *Koçgiri*). Zwar kann der Name „Alevi“ als Selbstbezeichnung vereinzelt schon für das 17. Jahrhundert belegt werden²³⁹, es ist jedoch unklar, wie weit er verbreitet war und welche Gruppengrenzen genau er definierte. Als Fremdbezeichnung für jene aus osmanischer Sicht heterodoxen Gruppierungen war an erster Stelle der Terminus „*Kızılbaş*“ gebräuchlich, der jedoch extrem negativ besetzt war.²⁴⁰ Daneben waren noch eine ganze Reihe anderer

pejorativer Begriffe gebräuchlich, die die bezeichneten Personen bzw. Gruppen als Häretiker und Ketzer denunzierten.²⁴¹

Die ersten „modernen“ Belege der Verwendung des Terminus „Alevi“ als Selbstbezeichnung von *Kızılbaş*-Gemeinschaften datieren aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert.²⁴² Als Überbegriff erlangte er aber erst in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts Bedeutung – zumindest finden wir ab dieser Zeit reichlich Belege für seine Verwendung.²⁴³ Mit der Urbanisierung der türkischen Gesellschaft im Laufe des 20. Jahrhunderts, verstärkt seit Ende der 50er Jahre, wurde der Begriff „Alevitum“ (*Alevilik*) v. a. in den Städten zur vorherrschenden Selbst- und Fremdbezeichnung.²⁴⁴

Transformationsprozesse im Verlauf der Republikgeschichte

Das traditionelle Alevitum konstituierte sich als nach außen abgeschlossene Sozial- und Ritualgemeinschaft, wie idealtypisch von Atalay anhand der *Cepni*, *Tahtacı*, *Abdal* und „*Dorbektaşı*“ (*İtoğ bektası*)²⁴⁵ beschrieben. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der jungtürkischen Ära, gelang einzelnen Aleviten ein begrenzter sozialer Aufstieg innerhalb der osmanischen Verwaltung oder in der Armee.²⁴⁶ Die strengen Grenzen der Gemeinschaft wurden jedoch erst im Laufe der Republikgeschichte aufgebrochen, nachdem sie ihre Schutzfunktion großen Teils eingebüßt hatten. Da das Alevitum auf sehr engen personalen²⁴⁷ und gemeinschaftlichen²⁴⁸ Beziehungen basiert,

²⁴¹ Vgl. S.102.

²⁴² Grotte 1912: 156.

²⁴³ Zum Beispiel bei [Onat] 1928; Baha Said 1926a; B. Atalay 1924; des weiteren Grotte 1912: 156; Huart, *Kızıl-Başlı*: 1053.

²⁴⁴ Gleichwohl ist es frappierend, wie lange noch das Alevitum in türkischen Nachschlagewerken ignoriert wurde. In der türkisch-nationalistischen İslâm-Türk Ansiklopedisi von 1940 bspw. wird das Alevitum nicht erwähnt. Ein Beispiel subtilerer Ignoranz ist der Eintrag „Alevi“ im offiziellen *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (, Wörterbuch der Ausrücke und Begriffe der osmanischen Geschichte, verweist auch auf die *Bektaşı*, unterschlägt jedoch die *Kızılbaş*-Aleviten (Pakain 1983: 50). Diese Ignoranz ist symptomatisch für den bis unlängst offiziellen Umgang der Türkei mit dem Alevitum als sozialen Phänomen.

²⁴⁵ Der Begriff steht hier für an den Celebi von Hacıbektaş angebundene *Kızılbaş*-Aleviten. B. Atalay 1924: 18–23. Kissel (1998: 281) verweist allerdings darauf, daß für die Provinz Dersim auch Dörfer bezeugt sind, in denen Aleviten mit Sunniten und Christen zusammenlebten.

²⁴⁶ Kieser 1998: 283.

²⁴⁷ Man denke an die zentralen Institutionen des *musahiplik* (vgl. S.113) und des *müryidlik* (vgl. Kap.2.2.4.).

²⁴⁸ Hier ist auf die sozialen Funktionen der verschiedenen *cem*-Rituale zu verweisen, in denen Bindungen geschlossen (*görgü cem*), aber auch aufgehoben (*düşkünlik cem*) werden können, in denen Konflikte geschlichtet werden und die Gruppenidentität gestärkt wird. Eine detaillierte Beschreibung des Ablaufs eines *cem* liefert M. Yaman 1998; für eine Beschreibung der religiösen und sozialen Funktion des *cem* s. A. Yaman 2001: 60–67.

²³³ Zur Alevit-Rezeption der Aleviten s. ebd.: 83–112.

²³⁴ Den besten Forschungsüberblick über Studien zum Alevilik bietet Vorhoff 1998a.

²³⁵ Ca. ein Drittel der Aleviten sprechen Zaza oder Kurmancı – Sprachen bzw. Dialekte, die in der Türkei als „kurdisch“ gelten (Vorhoff 1998b: 232).

²³⁶ Allen Aleviten ist gemeinsam, daß sie Türkisch als Ritualsprache verwenden. Zu der kontroversen Diskussion um die kurdischen Aleviten, und die Frage, ob sie womöglich „kurdisierte Türken“ sind s. Bruunissen 1997.

²³⁷ Zu den Tahtacı s. Kehl-Bodrogi 1988.

²³⁸ Eine ethnographische Einzelstudie über die *Cepni* bietet Gokalp 1980.

²³⁹ Beispiele bei Kehl-Bodrogi 1988: 49, 55; ein weiteres Beispiel aus dieser Zeit findet sich bei Aslanoğlu 1997: 61.

²⁴⁰ Vgl. S.26 Ann.44.

setzte mit Landflucht und Urbanisierung ein Erosionsprozeß der alevitischen Gemeinschaften ein.

Der Transformationsprozeß des Alevitums im Verlauf der Republikgeschichte läßt sich idealtypisch in vier Phasen unterteilen. In der ersten Phase, von der Ausrufung der Republik bis zum ersten Militäputsch 1960, machten sich die Aleviten als Gemeinschaft öffentlich kaum bemerkbar. Gleichwohl ist erstaunlich, wie radikal sich ihre Haltung gegenüber dem Staat nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches veränderte. Traditionell in Opposition zum Herrschaftszentrum stehend, wußten sie sich nun überwiegend als den Staat loyale Bürger zu profilieren.²⁵⁰ Als größtenteils überzeugte Kemalisten nahmen sie das nationalsäkulare Identitätsangebot der neuen Republik weitgehend an.²⁵¹ Jedoch wurde die rigide Laizismus-Interpretation der Früphäuse der Republik, d. h. der Zeit der Einparteienherrschaft, auch als Einschränkung wahrgenommen, insbesondere da die Aleviten nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt waren. Des weiteren repräsentierten sich der türkische Staat zur Zeit der Einparteienherrschaft als militärisch-autoritär und stadtzentriert. Deshalb erhofften sich viele Aleviten von der ersten demokratischen Regierung, insbesondere von der „Demokratischen Partei“ (*Demokrat Parti, DP*), die gezielt auch die lebenspraktischen Bedürfnisse der Landbevölkerung ansprach, eine liberalere und stärker an den Bürgerinteressen orientierte Gestaltung der Republik. Jedoch entpuppte sich die DP als sunnitisch-orientiert konservativ, und der religiös-politische Diskurs der Türkei wurde in den 50er Jahren erstmals seit Ausrufung der Republik stark sunnitisiert. Als sich diese Entwicklung abzuzeichnen begann, verlor die DP ihre alevitische Unterstützung.²⁵² Die fortschreitende Urbanisierung brachte des weiteren mit sich, daß sich der Kontakt der Aleviten zur sunnitischen Bevölkerung intensivierte und sie verstärkt ihrer Differenz zu den Sunniten gewahr wurden.

Die politische Entwicklung führte zum ersten Putsch der Arme, die nun eine neue, liberalere Verfassung durchsetzte; dies ermutigte die Aleviten zu einem ersten Redefinitions- und Organisierungsprozeß in den 60er Jahren. In dieser Phase traten sie unter Berufung auf das Alevitum als türkische Kultur und Philosophie erstmals mit einzelnen Publikationen, Vereinen und der Gründung einer alevitischen Partei in die Öffentlichkeit.²⁵³

Die nächste Transformationsetappe ist in der Zeitspanne der Polarisierung des politischen Diskurses der Türkei von den ausgehenden 60er Jahren bis zum Militäputsch 1980 zu verorten. In der radikalierten politischen Öffentlichkeit nahm sich v. a. die alevitische Jugend sozialistischer und kom-

munistischer Ideologien an.²⁵⁴ Erstmals in der Republikgeschichte knüpften die Aleviten in großem Umfang neu an ihre traditionell skeptische bis feindliche Haltung gegenüber dem Staat an.²⁵⁵ Die Neigung zu sozialrevolutionären Vorstellungen steht dabei in einem Zusammenhang mit der ökonomischen Unterentwicklung der traditionellen Siedlungsgebiete der Aleviten.²⁵⁶ Einerseits atheistisch orientiert, erkannte die alevitische Linke andererseits die Anschlußmöglichkeit ihrer politischen Ideale an alevitische Traditionen, die entsprechend interpretiert wurden: „Alevism was now declared as the ideological source of socialism as such.“²⁵⁷ Alevitische Symbole wurden in der Folge zu Symbolen des Klassenkampfes transformiert: Alevitische religiöse Hymnen wurden zum Liedgut der Linken, alevitische Barttracht zu einem Symbol linker politischer Gesinnung.²⁵⁸ Cemal Sener, der in den 70er Jahren selbst diesem Milieu angehörte, beschreibt diese Phase wie folgt:

„Es war eine Art Entdeckung, daß es die Linke, für die [die Aleviten] massiv eintraten, vor der Geschichte des Sozialismus schon in der alevitischen Geschichte gab. So stieß man zum Beispiel bei der Erforschung von Hallac-1 Mansur, Nesimi, Haci Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal und Seyh Bedrettin auf die auf Gleichheits- und Verteilungsprinzipien beruhenden, freiheitlichen und humanistischen Gedanken der schon mindestens 400 bis 500 Jahre vor Karl Marx lebenden alevitischen Führer. Dieser Umstand brachte [die Aleviten] dazu, eine eigene ideelle Identität zu erlangen.“²⁵⁹

Die vierte Phase begann Ende der 80er Jahre und markiert die Wiederentdeckung und zum Teil Neuerfindung des Alevitums als Religion.²⁶⁰ Auch diese Phase steht in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung der Türkei. Der Militäputsch 1980, in seiner Folge die Nieder-

²⁵⁴ Dumont 1991: 167.

²⁵⁵ Kehl-Bodrogi 1997a: XIII.

²⁵⁶ Bumke beschreibt den Zusammenhang zwischen der ökonomischen Situation, der politischen Orientierung und dem religiösen Hintergrund für die alevitische Jugend von Tunçeli folgendermaßen: „In ihrer von ihnen selbst als anti-rassistisch und humanistisch bezeichneten Grundauffassung erscheint das Böse ganz und gar in der Ökonomie, v. a. in den Ursachen ihrer Unterentwicklung, lokalisierbar.“ (Bumke 1979: 543)

²⁵⁷ Kehl-Bodrogi 1997a: XIII. Bumke 1979: 543 verweist bezüglich der kurdischen Aleviten von Tunçeli darauf, daß die extrem politisierte Jugend dieser Zeit zwar das Alevitum als Religion nicht mehr akzeptierte, dennoch bewußt „alevitisch“ blieb, als das Alevitum einen Gegensatz zur Sunna darstellte, die mit dem politischen Feind assoziiert wurde.

²⁵⁸ Kehl-Bodrogi 1997a: XIII.

²⁵⁹ [D]aha çok savundukları solun, sosyalizm tarhinden önce Alevi tarihi içinde olduğunun

²⁶⁰ Kehl-Bodrogi 1988: 68–72; vgl. Bumke 1979: 542f.

²⁵¹ Kehl-Bodrogi 2000: 205; vgl. den Bericht des Zeitzeugen Hüseyin Çekiver „Şeyhin Türkü“

²⁵² in Cem 7.1997, Nr. 69, S. 54–56.

²⁵³ Dumont 1991; Şener/İlkur 1995: 49–73.

schlagung der politischen Linken und die öffentliche Stärkung des sunnitischen Islam wirkten sich auch auf die Aleviten aus:

„As anti-religious materialism has passed away together with socialism, even strict secularists no longer deny the religious, and basically Islamic, references of traditional Alevi culture.“²⁶¹

Die Erfahrung aus den 60er und 70er Jahren, daß sie auch als säkulare oder gar atheistische Staatsbürger von außen nicht über ihre politische Gesinnung, sondern über ihre quasi ererbte Religionszugehörigkeit definiert wurden, führte zudem zu einer Identitätskrise, der mit einer Rückbesinnung auf die eigenen religiösen Wurzeln begegnet wurde. So ist es kein Zufall, daß viele der Aktivisten dieser rezenten alevitischen Neubelebung dem aktivistischen linken Milieu der 70er Jahre entstammen. Die Kennzeichnung dieser Phase als „religiös“ soll dabei nicht darüber hinwegtäuschen, daß, einerseits abhängig vom jeweiligen alevitischen Teildiskurs, andererseits vom Kontext alevitischer Äußerungen, „politische“ und „kulturelle“ Deutungen des Alevitums auch weiterhin gepflegt werden und das Alevitum auch von Aleviten selbst selten explizit als „Religion“ (*din*) bezeichnet wird. Dies hängt zum einen damit zusammen, daß der Begriff „*din*“ sunnitisch-islamische Konnotationen mit sich trägt, zum anderen damit, daß das Alevitum in der Türkei nicht als „Religion“ anerkannt ist.²⁶² Dennoch können die dominanten Symbole, Metaphern und Erzählungen des Alevitums insofern als „religiös“ betrachtet werden, als sie in der Regel in Abgrenzung zum sunnitischen Islam in Szene gesetzt, bzw. formuliert werden, also in einem religiösen Diskursfeld entwickelt werden.

Das rezenten „Coming-out“ der Aleviten äußerte sich nach 1990 sowohl in der Türkei als auch in Europa in einem rasanten Prozeß der Organisationsbildung und einer wahren Flut alevitischer Publikationen.²⁶³ Eine alevitische Öffentlichkeit entstand.²⁶⁴ Die Säkularisierung des Alevitums wurde nun erstmals in Frage gestellt, und die umfassende Organisierung und Redefinition des Alevitums steht seither überwiegend im Kontext religiöser Semantiken – wenngleich diese Neuformierung innerhalb der hegemonialen Laizismus-Interpretation immer noch als „kulturel“²⁶⁵ deklariert werden muß. Die Wiederentdeckung des Alevitums steht in einem Zusammenhang mit der seit den 80er Jahren zunehmenden Sunnitisierung des religiös-politischen Diskurses der Türkei. Sie ist mit einer Reaktion auf die TiS und den Aufstieg des politischen Islam. Insbesondere die TiS, die gegenüber den Aleviten eine Assimilierungspolitik betreibt, wurde als Bedrohung der eigenen, in Abgrenzung vom

summitischen Islam definierten, Identität erfahren.²⁶⁶ Die Neuentdeckung des Alevitums steht zudem in Zusammenhang mit dem Niedergang des sowjetischen Imperiums, durch den die sozialistische Utopie an Attraktivität verlor.²⁶⁷

Der skizzierte Transformationsprozeß des Alevitums kann mit Elwert (1997) als ein typisches Beispiel für das flexible „Umschalten von Wir-Gruppen-Identitäten“ (*switching of we-group identities*) bezeichnet werden. Die islamische Sondergemeinschaft des Alevitums redefinierte sich in der Republikgeschichte nacheinander zunächst säkular, dann kulturell, in einer dritten Phase politisch und schließlich religiös – wobei die jeweiligen Identitäten Typisierungen darstellen und nicht absolut zu verstehen sind. Dieses *identity switching*, die Undefinition der Kriterien für die internen und externen Grenzziehungen des Alevitums, stand im Kontext der Veränderungen des religiös-politischen Diskurses der Türkei. Wie Elwert allgemein formuliert:

„The dynamics of maintaining or reshaping boundaries, or defining values and institutions as core or as odd, are the product of tensions within the socio-political context.“²⁶⁸

Das sich verändernde Erscheinungsbild der Aleviten kann an der Entwicklung der „Hacı-Bektaş-Veli-Gedächtnisfeierlichkeiten“ (*Hacı Bektaş Veli Anna Törenleri*) in Hacıbektaş/Neşehr verdeutlicht werden. Die Gedächtnisfeierlichkeiten wurden erstmals im August 1964 abgehalten. In Hacıbektaş soll Hacı Bektaş gelebt haben. Dort steht sein Mausoleum und befindet sich das Haupthaus der Bektaşiyé. Das Alevitum wurde bei den jährlich stattfindenden Feierlichkeiten, zu der Aleviten aus der ganzen Türkei und auch aus dem Ausland zusammenkommen und die sich zunehmend zu einer Massenveranstaltung mit Volksfestcharakter entwickelten, in den ersten Jahren zunächst als türkische Kultur und Folklore dargestellt. In den 70er Jahren wurden die Feierlichkeiten dann zunehmend politisiert und die Deutung des Alevitums als Klassenkampfideologie wurde dominant. Dies ging so weit, daß Hacı Bektaş 1978 nicht mehr als religiöse Führerpersönlichkeit, sondern als politischer Revolutionär präsentiert wurde.²⁶⁹ Heute hingegen stellt sich das Alevitum auf den Feierlichkeiten in erster Linie mit religiösen Symbolen und Metaphern dar,²⁷⁰ wenn uns auch gleichzeitig politische sowie religiöse neutrale kulturelle oder weltanschauliche Präsentationen von Alevitum gegenüber. Die verstärkt religiöse Deutung des Alevitums, sei es innerhalb oder außerhalb des Islam, als islamische Sondergemeinschaft oder als der „wahren

²⁶⁵ Siehe z. B. Zeytun 1993: 57–64.

²⁶⁶ Camuroğlu 1997: 26f.

²⁶⁷ Elwert 1997: 69.

²⁶⁸ Dumont 1991: 162f.; vgl. Bumke 1979: 544.

²⁶⁹ Der Ablauf des Festivals im Jahr 1998, seine offiziellen Programm punkte und „inoffiziell“ durchgeführten Riten wurden von Sinclair-Webb 1999 beschrieben.

²⁷⁰ Vgl. Sinclair-Webb 1999: 271.

²⁶³ Vorphoff 1995b, dies. 1998a, dies. 1998b.

²⁶⁴ Sinclair-Webb 1999: 261.

Islam“ schlechthin, ist charakteristisch für die jüngere Neubestimmung alevitischer Identität.

Die Medialisierung des religiös-politischen Diskurses seit den 80er Jahren tat ein übriges zur Konstituierung und Ausdifferenzierung alevitischer Identitäten.²⁷⁰ Das 1989 verfaßte und am 15. 5. 1990 in der Cumhuriyet veröffentlichte „Alevitische Manifest“ (*Alevilik Bildīges*) war ein Meilenstein der alevitischen Kampagne um Öffentlichkeit für ihre Belange. Das Alevitische Manifest, das von alevitischen und säkularistischen sunnitischen Journalisten und Intellektuellen gemeinsam als Reaktion auf die Sunnitisierung des politischen Diskurses verfaßt worden war, stellt einerseits ein glühendes Bekennnis zum Kemalismus dar, fordert andererseits aber auch die staatliche Anerkennung des Alevitismus ein.²⁷¹ Hier zeigte sich, daß die modernen Kommunikationsformen und -räume die traditionellen Autoritäten überforderten: „Print media has replaced *dedes* with journals“, wie Yavuz pointiert feststellt;²⁷² den Erfordernissen medialer Repräsentation entsprechen Intellektuelle weit mehr als die oft wenig gebildeten traditionellen alevitischen Würdenträger.

Alevitische Diskurse, interne Grenzen und Organisationen

Der Transformationsprozeß des Alevitismus in der Republikgeschichte zeichnet sich durch eine Neudeinition sozialer Grenzen aus.²⁷³ Dies gilt sowohl für die Grenzen innerhalb des Alevitismus als auch für Grenzziehungen gegenüber Nicht-Aleviten. Zunächst zeigt sich, daß Unterschiede bezüglich Sprache und insbesondere Stammeszugehörigkeit, die mit Verschiedenheiten in der rituellen Praxis und der Berufung auf unterschiedliche, zum Teil nur regional bedeutsame religiöse Autoritäten verbunden waren, zu Gunsten eines gemeinsamen alevitischen Bewußtseins in den Hintergrund gedrängt wurden.²⁷⁴ Das bedeutet nicht, daß nicht auch heute noch die regionale Herkunft und die Loyalität zu bestimmten als heilig geltenden Familien (*oçak*) bedeutsam wären. Auf der Ebene „unpolitischer“ kultureller Identität wirken die sich aus diesen regionalen und familiären Loyalitäten ergebenden Bin-

dungen weiterhin identitätsstiftend. Innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei jedoch spielen sie kaum eine Rolle. Hier wurden im Verlauf der Republikgeschichte neue inneralevitische Grenzen gezogen: Die Kriterien für diese neuen Grenzen werden nun jedoch nicht mehr von primären Kategorien, sondern von den Deutungsmustern des religiös-politischen Diskurses der Türkei geliefert. Auf der Grundlage der Semantiken dieses Diskurses wird das alevitische „Wir“ über die Definition des nicht-alevitischen „die Anderen“ konstruiert, und umgekehrt.²⁷⁵

Die Aleviten sind Akteure innerhalb der Arena des religiös-politischen Diskurses der Türkei. Die alevitischen Teildiskurse strukturieren sich entlang dessen dominanter ethnischer, religiöser und ideologischer Deutungsmuster. In der Folge ethnischer, religiöser und ideologischer Grenzziehungen bilden sich separate Organisationen und formieren sich alevitische Diskurse, die unterschiedliche Definitionen von „Alevitum“ propagieren. Das moderne türkische Alevitum ist somit ebenso ein Produkt des religiös-politischen Diskurses der Türkei wie es diesen mitgestaltet.

Im folgenden sollen die dominanten alevitischen Teildiskurse, die von klar voneinander abgrenzbaren Dachorganisationen repräsentiert werden, dargestellt werden. Ich möchte sie typisierend als den (1) *türkisch-nationalen staatsloyalen Diskurs*, den (2) *sozialrevolutionären staatsfeindlichen Diskurs* und den (4) *religiös-traditioneller Diskurs* bezeichnen.²⁷⁶

Die benannten Teildiskurse markieren die neuen internen Grenzen der miteinander konkurrierenden *Alevilik*-Interpretationen.²⁷⁷ Im Unterschied zu den traditionellen alevitischen Gemeinschaften können sich die zeitgenössischen Aleviten aktiv an den Festschreibungen dieser Grenzen beteiligen. Da es sich um Grenzen prinzipiell offener Diskurse handelt, die im Gegensatz zu den traditionellen Gemeinschaftsgrenzen nicht mehr über Abstammungskriterien definiert werden, können sich die Aleviten hier individuell selbst verorten. Die alevitischen Identitäten, die sich in den internen Grenzziehungsprozessen manifestieren, werden nun öffentlich verhandelt.²⁷⁸ Die Teilnahme

²⁷⁰ Yavuz 1990a; Erman/Göker 2000: 99f.

²⁷¹ Vorhoff 1998a: 31; Yavuz 1999a: 185–188. Ein vollständiger Abdruck des Manifestes findet sich bei Zelyut (1993: 18–24). Unter den Unterzeichnern sind so prominente Namen wie Yasar Kemal und Aziz Nesin (zwei der bedeutendsten türkischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts), İlhan Selçuk (Chefredakteur der Cumhuriyet), Zülfü Livaneli (einer der beliebtesten Interpreten türkischer, u. a. alevitischer, Volkslieder), sowie Vertreter der neuen alevitischen Führungskräfte wie Nejat Birdogán, Battal Pehlivan, Lütfi Kaleli und Rıza Zelyut.

²⁷² Yavuz 1999a: 187.

²⁷³ Vgl. Bumke 1995. Gründlegend zu Prozessen religiöser, ethnischer und sozialer Grenzziehungen sind die Arbeiten von Simmel 1908: 403–453; Barth 1969; Oberoi 1995.

²⁷⁴ Bayart 1982: 112.

²⁷⁵ Vgl. Vorhoff 2000: 69.

²⁷⁶ Auf der Ebene der Akteure kann diese Unterscheidung noch weiter ausdifferenziert werden. Hierauf soll verwiesen werden, wenn auch aus systematischen Gründen der etwas grobkörnigeren Kategorisierung nach Organisationen und Diskursen der Vorzug gegeben wird. So unterscheidet Vorhoff folgendermaßen zwischen ideologischen Orientierungen alevitischer Autoren: „Roughly, we might discern Kemalists, Turkists, traditionalists, modernists, Anatolian patriots, Marxists, religionists, atheists or just advocates of progress in the most general sense. None of the authors, however, fits one of these categories exclusively... What unites all Alevi spokesmen and authors, though, is an unconditional advocacy of democracy, laicism, education, and so-called modernity“ (Vorhoff 1998b: 240).

²⁷⁷ Eine in ihrer Typisierung etwas statische Aufteilung verschiedener Interpretationen von *Alevilik* bietet Engin 1996.

²⁷⁸ Vgl. Vorhoff 2000: 62.

an Diskussionen, die Mitgliedschaft in Organisationen und die Verwendung von Deutungsmustern ist dabei von persönlichen Präferenzen abhängt, die sich aus unterschiedlichsten Gründen verändern können. Auch deshalb sind die alevitischen Subdiskurse nicht statisch, können vielmehr als „dynamic political locations“²⁷⁹ beschrieben werden. Ihre Grenzen verweisen auf die Deutungsmuster des religiös-politischen Diskurses der Türkei. So führt das allgemeine Erstarken nationaler Deutungsmuster in der Türkei seit den 80er Jahren zu einer Nationalisierung der Semantiken der alevitischen Diskurse.²⁸⁰ Sie stehen in einem Spannungsverhältnis zu sunnitischen Diskursen. Die alevitische Rechtfertigungsrhetorik gegenüber weitverbreiteten Vorurteilen wie z. B. dem Inzest-Vorwurf ist eine direkte Reaktion auf anti-alevitische Motive bestimmter sunnitischer Kreise.²⁸¹

(1) Der *türkisch-nationale staatsloyale Diskurs* ist der einflußreichste alevitische Teildiskurs und wird von der 1995 gegründeten CEM-Stiftung (CEM-Vakfı) mit Hauptsitz in Istanbul angeführt.²⁸² „CEM“ ist offiziell ein Kürzel für *Cumhuriyetçi Eğitim Merkezi* („Republikanisches Erziehungszentrum“), läßt jedoch unwillkürlich an das zentrale alevitische Ritual gleichen Namens denken – mithin ein Fall leicht zu durchschauender *tagiyya*, würde die Benennung der Stiftung nach einem religiösen Ritus doch mit der hegemonialen Laizismus-Interpretation kollidieren. In den 60er Jahren gab es einen vergleichbaren Fall von *tagiyya* durch eine alevitische Organisation: Die erste alevitische Partei, die „Einheitspartei“ (*Birlik Partisi*) trat bei ihrer Gründung 1966 mit einem Wappen an, das auf rotem Hintergrund einen von zwölf Sternen umgebenen Löwen darstellte – ein Symbolismus, der sich auf zentrale alevitische Motive stützt: Rot ist das Blut Alis, dessen Symboltier der Löwe, zwölf ist die Anzahl der von den Aleviten verehrten Inname. Der Fall führte zu Ermittlungen der Staatsanwaltschaft. Bei der Verteidigung jedoch erklärte Haydar Ozdemir, der die Einheitspartei vertrat, daß der Löwe die Republik Türkei und die zwölf Sterne die vergangenen türkischen Staaten darstellen.²⁸³

Im Gegensatz zu damals muß CEM heute keinen vergleichbaren Prozeß befürchten. Die Organisation verfügt über gute Beziehungen zum national-säkularen politischen Lager und zur Armee. Unter den Repräsentanten der Organisation finden sich Akademiker, Künstler, Schriftsteller und auch *des Politisch* steht die Stiftung der Sozialdemokratie nahe, bekannt sich zum

säkularnationalen Kemalismus und den aufklärerischen Werten der Freiheit und Toleranz. So wird das Alevitum von CEM als türkischer, säkularer Islam präsentiert.²⁸⁴ Ihre politische Ausrichtung verbindet sie mit laizistischen Sunniten der politischen Mitte, mit denen sie eine gemeinsam Allianz gegen die „islamistische Reaktion“ bildet.

Prinäres Ziel der CEM-Stiftung, welches in ihrer Zeitschrift (*Cem*) und von ihren Sprechern kontinuierlich vorgegeben wird, ist die staatliche Anerkennung durch das DİB und dessen Öffnung für alevitische Repräsentanten.²⁸⁵ Hier unterscheidet sich die Stiftung von anderen alevitischen Organisationen, die in der Regel die Abschaffung des Amtes fordern,²⁸⁶ und CEM des Opportunismus und des Verrats am Alevitum bezüglichen.²⁸⁷ Ihre Forderung, das Alevitum als *mezhep* (islamische Rechtsschule) anzuerkennen, dokumentiert eine taktisch motivierte Anpassung an die Rhetorik der orthodoxen islamischen Theologie. In deren Logik kann nur der Status als *mezhep* einen tolerierbaren Platz der Aleviten innerhalb der islamischen Gemeinschaft begründen.²⁸⁸ Deshalb ist es nur logisch, wenn İzzettin Doğan²⁸⁹ als Präsident von CEM das Alevitum als „alevitischen Islam“ zu profilieren sucht.²⁹⁰ Doğan zufolge ist das Alevitum reformistisch, nicht jedoch revolutionär²⁹¹ – eine Position, mit der er sich und CEM von den Vertretern des sozialrevolutionären, staatskritischen alevitischen Diskurs abgrenzt, wofür er seinerseits von diesen scharf attackiert wird.²⁹²

Mit dem Rechtsprofessor und *dede* İzzettin Doğan verfügt CEM über eine Führungspersönlichkeit, die den Erfordernissen einer modernen Mediensellschaft entspricht und als charismatische Führerpersönlichkeit der Aleviten in Szene gesetzt wird.²⁹³ Auf der bildlichen Darstellungsebene geht dies so weit, daß Doğan in eine Reihe mit Ali und Haci Bektaş, den beiden von den Aleviten am meisten verehrten Heiligen, sowie Atatürk gestellt wird – so geschehen z. B. bei den Einweihungsfeierlichkeiten eines zur CEM-Stiftung

284 Biliç 1998: 54; Erman/Göker 2000: 112.

285 Siehe z. B. den Artikel „Hükümet Alevilerden 1 Ay Süre İstedi“ von Ali Üstündag in: Cem 7.1997, Nr. 69, S. 6–11.

286 So z. B. in dem offenen Brief von mehreren Vorsitzenden gemäßigt staatskritischer und religiös-traditioneller alevitischer Organisationen an den damaligen Ministerpräsidenten Demirel: „*Türkçe’niñ Demokrasi, Laiklik ve İnsan Hakkı Açısından Değerlendirilmesi*“. In: Pir Sultan Abdal 4.1997, Nr.22, 3–10, S. 9. Siehe auch Kaleli 1995: 207; vgl. „*Diyatın İsleri Kaldrılsın*“, Cumhuriyet Hafta, 6.10.2000.

287 Zum Beispiel in dem Artikel „*Gazi ve Ümraniye Değerlendirmesi*“, in: Pir 1.1995, Nr. 2, 17f., S. 18.

288 Vgl. Vorhoff 1999: 140.

289 Ein Porträt Doğans liefert Engin 1998b.

290 Vorhoff 1999: 139.

291 Siehe Engin 1998b, 544; Vorhoff 2000: 73 Anm. 36.

292 Siehe z. B. „*Gazi ve Ümraniye Değerlendirmesi*“, in: Pir 1.1995, Nr. 2, 17f., S. 18. Yavuz 1999a: 189.

279 Erman/Göker 2000: 105.

280 Ebd.: 107.

281 Vgl. hierzu ebd.: 108f.

282 Die im folgenden dargestellten Diskurse sind Typisierungen; die angeführten Akteure, Vereine und Stiftungen repräsentieren nur einen repräsentativen Ausschnitt des alevitischen Spektrums an Programmen und Organisationen.

283 Şener/Ikuer 1995: 69.

gehörenden alevitischen Kulturzentriums im Istanbuler Stadtteil Küçükmece im Spätsommer 1998. Bei der Feierlichkeit bildeten sechs ca. vier Meter hohe, nebeneinander aufgehängte Fahnen den Hintergrund des Podiums: Von links nach rechts zunächst die türkische Flagge, dann Portraits von Atatürk, Ali, Hacı Bektaş und izzettin Doğan und zu guter Letzt das Erkennungsbanner der CEM-Stiftung.²⁹⁴ Bei den meisten öffentlichen alevitischen Veranstaltungen, in vielen alevitischen Versammlungshäusern ebenso wie in alevitischen Wohnzimmern ist die Plazierung des Bildnisses von Atatürk neben denjenigen von Ali und Hacı Bektaş zu einer festen Institution geworden; daß Atatürk von Teilen des staatsloyalen türkisch-nationalen alevitischen Diskurses gar in das alevitische Pantheon erhoben und als Mahdi deutet wird, habe ich an anderer Stelle beschrieben und erläutert.²⁹⁵ Daß jedoch Doğan eine vergleichbare Bedeutung für die Aleviten erlangen könnte, scheint eher unwahrscheinlich, auch wenn die Personalisierung des staatsloyalen alevitischen Diskurses mit ihm – analog zur starken Personalisierung der türkischen Politik im allgemeinen²⁹⁶ – ein gewaltiges Ausmaß angenommen hat. Bisher gelang es Doğan jedenfalls nicht, auch wenn er sich darum bemüht, intern als *der* Sprecher der Aleviten anerkannt zu werden. Die mit dem staatsloyalen konkurrierenden alevitischen Diskurse pflegem sich vielmehr scharf von ihm abzugrenzen.²⁹⁷

Der Name der Dachorganisation hat programmatischen Charakter: Pir Sultan Abdal ist der Vehemenz und Unbeugsamkeit wegen, mit der er in seinen Geichten zum Widerstand gegen Tyrannie und Ungerechtigkeit auffordert, insbesondere für sozialrevolutionäre Ideologien vertretende Aleviten eine Identifikations- und Symbolfigur.²⁹⁹ Seine Dichtung³⁰⁰ ist geprägt von der eitigenössischen Auseinandersetzung der Kizilbas mit den Osmanen sowie in einer tiefen Verbundenheit mit und Sehnsucht nach dem persischen Schah.³⁰¹ Pir Sultan Abdal in der Interpretation des alevitischen Politologen Ali Yaman:

„Der Name Pir Sultans, einem der furchtlosen Verteidiger des alevitischen Glaubens, ist untrennbar verbunden mit dem Aufstand gegen die Tyrannie. Durch seine Lebensauffassung, die keiner Ungerechtigkeit nachgab und den alevitischen Weg und seine Prinzipien nicht preisgab, wofür er schließlich sein Leben opfern sollte, ist er zu einer Legende geworden.“³⁰²

Von den Vertretern des sozialrevolutionären staatskritischen Diskurses wird das Alevitum historisch als Klassenkampfbewegung und ideologisch als eine Art Befreiungstheologie gedeutet. Neben Pir Sultan Abdal berufen sie sich auch auf die Babai, die Kuzilbas und Scheich Bedreddin als prämoderne Klassenkämpfer.³⁰³ Wie insbesondere Bedreddin innerhalb des sozialrevolutionären Diskurses kontextualisiert wird, soll folgender Aussug aus einem ihm gewidmeten Gedicht von Zeki Büyüktanır verdeutlichen:

(2) Der *sozialrevolutionäre, staatskritische Diskurs* wird führend von dem 1988 gegründeten „Pir Sultan Abdul Kulturverein“ (*Pir Sultan Abdul Kütübü Derneği*) vertreten. Dieser Diskurs, in dem sich viele der alevitischen Aktivisten der politischen Linken der 70er Jahre wiederfinden, distanziert sich bisweilen äußerst scharf von dem staatsloyalen alevitischen Diskurs. Letzterer würde, wie der alevitische Journalist Lütfi Kaleli argumentiert, der Assimilierung des Staates ausweichen.

„Wie schade, daß die CEM-Aleviten mit dem Staat Arm in Arm gehen und sich an dieser verräterischen Politik beteiligen. Die wahren Aleviten jedoch werden nicht in diese Falle tappen.“²⁹⁸

294 Ich beziehe mich hier auf eine Fotografie in Cem 30.1998, Nr.83, S.10f. Das Arrangement der Porträts von Doğan, Atatürk, Ali und Hacı Bektaş (in dieser Reihenfolge von rechts nach links) kann auch für die Hauptversammlung der CEM-Stiftung im Sommer 1998 im Hauptsitz der Stiftung in Yenibosna/Istanbul belegt werden (s. Cem 30.1998, Nr.81, S.17f).

295 Siehe Dreßler 1999b.

296 Siehe S.140f.

297 So bemerkte bspw. İsmail Saçlı, damaliger Vorsitzender der Istanbuler Zweigstelle des

298 JAW DÜK ALEVİLER KİMDİR? 100
„Ne yazık ki, Cemci Aleviler, devletle kolkola girecek bu ihanet politikasına ortak olmak-

294 Ich beziehe mich hier auf eine Fotografie in Cem 30.1998, Nr.83, S.10f. Das Arrangement
der Personen von rechts nach links: Ali und Hac̄ Bektaş sind in dieser Reihenfolge von rechts
nach links abgebildet.

nationalistischen Tageszeitung Ozgür Politika, bezeichnetet Doğan als „Türk Alevi semetecisi“, was soviel bedeutet wie „Vertreter einer Türkisch-Alevitischen Synthese“ (5.5.2001). Siehe hierzu auch Mélíkoff 1999: 29–32. Verschiedene moderne Deutungen Pir Sultan Abdals finden sich in einem von Uluçay (1997) herausgegebenen Sammelband.

²⁰¹ Eine Gedanke zu (Duygulu 1997: 243f.)

301 (Duygulu 1997: 243f.)
Sümer 1976: 69.

302 *Summer 1976: 69.*

302 „Alevi inancının yeri

desleşmştir. O haksız!

deşleştirmiştir. Ünlü şairi

bu uğurda kendini fedat

303 Mélíkoff 1999: 30: Err.

Menkoff 1999: 30; ERH

Teilt die Natur und die Erde
brüderlich auf.
Teilt alles menschlich auf,
außer eure(n) Geliebte(n).

*Kardeş payı doğayı, toprağı
ülestirin.
Sevdalından özge her bir nesneyi,
insanca ülestirin.*

Ihre steinernen Burgen,
das Fundament des Feudalismus
Als auch des Sklaventums,
krachen zusammen!

*Tuştan kaleleri
Feedalların
Ve de köleliğin ayakları
çatırıdanıktı!*

Ich, Bedreddin,
habe mein Jahrhundert übersprungen.

*Ben BEDREDDİN
aşüm çağımı.*

Ich habe
den im Samen versteckten Baum gesehen.
Ich spüre Jahrhunderte nach ihm
sein Wirken
In der Erhebung der Nationalen Streitkräfte
[der Widerstandsbewegung]!

*Bir BEDREDDİN gider,
bir BEDREDDİN getir.
Tükemmez,
analar çok, Anadolu'da.
Yazılacak yeni admız, gelecek
çağlara,
MUSTAFA KEMAL'İN devrinci
bakanlarında.³⁰⁴*

Ein Bedreddin geht,
tausend Bedreddine kommen.
Sie gehen nie aus,
es gibt viele Mütter in Anatolien.
Unser neuer Name wird für zukünftige
Jahrhunderte geschrieben,
In den revolutionären Blicken
Mustafa Kemals!“

*„TOHUMDA SAKLI AĞAC‘
Duyumsuyorum çağlar sonrasınum
eytelerini,
KUVAYI MILLİYE‘nin
şahlanısında!*

(„Kemalisten“, wörtl.: „Atatürk-Anhänger“) kritisiert, die faktisch eine national-konservative Politik vertreten, mithin jegliche Offenheit für „revolutionäres“ Gedankengut vermissen lassen. Die beschriebenen Deutungen Bedreddins und Pir Sultan Abdals können als klassenkämpferische Formulierungen einer indigenen Kızılabş-Tradition interpretiert werden. Auch *Rıza Şehri*³⁰⁷ wird von manchen Vertretern dieses Diskurses als kommunistisches Gegenmodell zu scharialoyalen islamischen Gesellschaftsentwürfen dargestellt.³⁰⁸ *Rıza Şehri* wird von dem Aleviten Esat Korkmaz als „alevitisches Gesellschaftsprojekt“ wie folgt kontextualisiert, und zwar in einem Text, den er gemeinsam mit dem Vorsitzenden der sozialistischen „Arbeiterpartei“ (*İşçi Partisi*) Doğu Perinçek konzipiert hat:

„Während die alevitische Philosophie das ideelle Fundament des Laizismus hervorbringt, entwickelt das alevitische Gesellschaftsprojekt die Massenbasis des Laizismus.“³⁰⁹

Auf *Rıza Şehri* beziehen sich nicht nur sozialistische Aleviten. Auch Vertreter des staatsloyalen Diskurses, bspw. Baki Öz, wissen *Rıza Şehri* in ihr Bild des Alevitums zu integrieren:

„Die ‘Stadt des Einklangs’ aus dem ‘Buyruk’ ist eine auf Solidarität basierende Lebensweise, die auf den Idealen des Alevitums fußt. Es ist ein Demokratie-, beziehungsweise Republikanismus, das heutigen Demokraten als Beispiel dienen kann. In dieser beispielhaften Demokratie ist [die Logik] des ‘Mein und Dein’ aufgehoben und in das Gebot des ‘Alles für die Freunde’ transformiert.“³¹⁰

Die unterschiedlichen Interpretationen von *Rıza Şehri* sind ein Beispiel dafür, wie dieselben Metaphern von Vertretern verschiedener alevitischer Diskurse verwendet werden, um die jeweils eigene Deutung des Alevitums zu illustrieren. Eine ähnliche Deutung wie *Rıza Şehri* erfährt zuweilen auch „die Versammlung der Vierzig“ (*Kırklar Meclisi*). Der Mythos dieser Zusammenkunft von 40 Heiligen unter der Führung Ali's beschreibt gewissermaßen das „Ur-cem“, an das jede *cem*-Feier erinnert.³¹¹ Von linken Aleviten, wie z. B. Lütfi Kaleli, wird die Versammlung der Vierzig, vergleichbar mit der Deutung von *Rıza Şehri*, als mythischer Prototyp einer egalitären, klassenlosen Gesellschaft interpretiert.³¹²

³⁰⁷ Siehe Kap. 2.2.3.

³⁰⁸ Bılıç 1998: 52f.

³⁰⁹ „Alevi Felsefesi, laikliğin dışsüslü zeminini, Alevi toplumsal projesi ise laikliğin kitle zeminini oluşturur.“ (Perinçek-Korkmaz 1998: 116)

³¹⁰ „Buyruk“ taki *Rıza kontı* Aleviliğin idealinde olan, dayanışmacılık üzerine oturtulmuş bir yasasıdır. Günlümüz demokrasile örtük edebilecek bir demokrasi/cumhuriyet modelidir. Bu örtük demokrasi; ‘benim-senin malrı’ kalkmış, ‘hersey canlar içini’ kuralına doğmuştur.“ (Alevilik ve Cumhuriyet“; In: Cem 6.1996, Nr.60, 44f, S. 45)

³¹¹ M. Yaman 1924a: 147f.
³¹² Kaledi 1995: 290-293.

(3) Die Grenzen zwischen dem sozialrevolutionären staatskritischen Diskurs und dem explizit *kurdisch-nationalistischen staatsfeindlichen alevitischen* Diskurs sind fließend. Beide distanzieren sich von Versuchen, das Alevitum als mit dem herrschenden politischen System kompatibel darzustellen. Sie unterscheiden sich jedoch in ihren jeweiligen Motivationen für ihre staatskritische Haltung. So stellen sich Sprecher des Pir Sultan Abdal Kulturvereins gegen eine Kooperation mit dem Staat zu dessen Bedingungen, da die hegemoniale staatliche Interpretation des Alevitums dieses letztlich zur Assimilation in die sunnitische Mehrheitsgesellschaft bewegen wolle. Das Alevitum werde zu Folklore reduziert und seine religiösen Besonderheiten würden negiert. Şakir Keçeli, Bektaşı und zeitweiliger Herausgeber von *Pir Sultan Abdal*, der Zeitschrift des Pir Sultan Abdal Kulturvereins,³¹³ wendet sich massiv gegen die staatliche Assimilationspolitik:

„Bis in die 1970er Jahre sagten die Staatsvertreter folgendes: ‘Wir sind alle Brüder, so etwas wie Alevit-Sunni gibt es nicht.’ Jetzt wird wieder dasselbe behauptet: ‘Wenn Alevitum bedeutet, Ali zu lieben, dann sind auch wir Aleviten’ sagen sie. Was heißt das? Heißt das nicht, daß Alevitum lediglich bedeuten würde Ali zu lieben? ... Das Alevitum kann niemals auf die Liebe zu Hazret Ali reduziert werden. Sie heucheln, um das Alevitum zu verleugnen. Diese Logik ist eine Logik, die das Alevitum vernichten will.“³¹⁴

Religiöser Konservatismus kann somit als ein Motiv für die staatskritische Haltung des sozialrevolutionären alevitischen Diskurses angesehen werden. Im kurdisch-nationalistischen alevitischen Diskurs hingegen sind politische, in der Regel marxistische Deutungen des Alevitums³¹⁵ weitaus häufiger anstreffend als religiöse; eine Tendenz, die von Keçeli kritisiert wird: Für das Alevitum und das Bektașitum seien zwar die Prinzipien der Solidarität und

³¹³ Keçeli gehört auch der Ardiç-Verlag, der das auf neun bis zehn Bände veranschlagte Werk „Bütün Yörükliye Bektaşılık ve Alevilik“ des türkisch-national orientierten Dede Baba Bedri Noyan postum verlegt.

³¹⁴ „1970’li yıllara kadar yöneticilerin söylediğii buydu: ‘Hepiniz kardeş, Alevi-Sünni diye bir sey yok.’ Şimdi de aynı şey söylemeyi: ‘Eğer Alevilik Ali’yi sevmekse biz de Aleviyi’ diyorlar. Ne demek bur? Alevilik sadice Ali’yi sevmek demek değil ki... Alevilik sadice Hz. Ali’yi sevmekle sınırlanmaz. Aleviliğin inkar etmek için İkiyüzlülüği yappyorkar. Bu mantık Aleviliği yok etmek isteyen bir mantıktır.“ (Interview von Ayhan Aydin mit Şakir Keçeli in Cem 30.1998, Nr.85, 48–50, S. 50.)

³¹⁵ Marxistische Deutungen der Schia, die den *Alevilik*-Deutungen des staatskritischen und insbesondere des staatsfeindlichen alevitischen Diskurses strukturell ähnlich sind, finden sich bei den iranischen Mojahedin (Abrahamian 1989). In den Worten von Ruhani und Haqshena, zwei ideologischen Vordenkern der Mojahedin: „[O]ur original aim was to synthesize the religious values of Islam with the scientific thought of Marxism ... for we were convinced that true Islam was compatible with the theories of social evolution, historical determinism, and the class struggle.“ (aus dem Handbuch *Nehzat-e Hosayni* von 1972 zitiert nach Abrahamian 1989: 92). Ähnlich argumentierte Ali Sharaii, der Kopf des marxistischen Flügels bei der iranischen Revolution 1979 (ebd.: 105–120).

der sozialen Gerechtigkeit grundlegend, beide könnten jedoch nicht hierauf reduziert werden, hätten vielmehr einen geistigen und religiösen Gehalt, der diese materiellen Dimensionen transzendiere.³¹⁶

Für beide Diskurse gilt, daß das „Alevitum“ als Projektionsfläche für Motivationen genutzt wird, die gegen das politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Herrschaftszentrum gerichtet sind. In diesem Sinn stehen sie in der Nachfolge der gegen die zentralistische, staatliche Hegemonie gerichteten Revolutionstradition des Babaî-Kızılbâş-Milieus. Die Rekonstruktion des Alevitums durch den sozialrevolutionären Diskurs deutet auf einen „Zusammenhang von Marginalität und Häresie“³¹⁷, wie er auch für die historische Kızılbâş-Tradition konstitutiv war. Bumke beschreibt diesen Zusammenhang für die Provinz Tunceli (historische Bezeichnung: Dersim) unter Verweis auf die seit 1850 verstärkten Zentralisierungsversuche der Osmanen, in deren Folge die religiöse Andersartigkeit der Bewohner der Provinz spätestens allen Beteiligten augenfällig wurde, wie folgt:

„Damit stellte sich, ob nun in Fortführung bereits bestehender Tendenzen oder als historisches Novum, für die Dersim-Bewohner die Frage nach der Verteidigung ihrer kulturellen, d. h. vor allem religiösen Identität. Diese fiel unmittelbar mit dem Widerstand gegen Besteuerungs- und Rekrutierungsversuche, gegen militärische Übergriffe und administrative und rechtliche Eingriffe, kurz gegen Herrschaftsansprüche zusammen... Das politische Gefälle zwischen expandierender Staatsgewalt und unkontrollierten und marginalen tribalen Inseln wurde ... von beiden Seiten unter Bezugnahme auf den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Häresie ausgedrückt.“³¹⁸

Seit der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts, verstärkt nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, begannen die kurdischen Aleviten von Dersim, insbesondere der Stammesverband der Koçgiri, den Gegensatz von Zentrum und Peripherie in nationalen Begriffen zu fassen. Kieser (1998) beschreibt diesen Prozeß anhand der Vorgeschichte des Koçgiri-Aufstandes (1920/21) gegen die Nationale Befreiungsbewegung Mustafa Kemals. Er zeigt, wie sich eine traditionell in religiösen und tribalen Semantiken artikulierende Gruppenidentität im Eindruck der politischen Entwicklungen in nationalen Kategorien auszudrücken begann.³¹⁹ In den 70er Jahren sei dann, so Bumke, die „ale-

³¹⁶ Keçeli im Interview mit Ayhan Aydin in Cem 30.1998, Nr.85, 48–50, S. 48f.

³¹⁷ Bumke 1979: 538.

³¹⁸ Ebd.: 541.

³¹⁹ Die Nationalisierung der alevitischen Kurden Dersims war beeinflußt von den von osmanischer Seite aus begangenen Massakern an den Armeniern, die sie miterlebt hatten. Die Furcht vor ähnlichen Maßnahmen gegen sie selbst, oder auch vor Zwangsumsiedlungen verstärkte ihr Streben nach Unabhängigkeit. Beeinflußt von dem zeitgenössischen Trend, nationale Identitäten zu formulieren, befreiten sie sich auf die 14 Punkte Wilsons und den Friedensvertrag von Sèvres (August 1920), in dem den Kurden Autonomie in Aussicht gestellt worden war (Kieser 1998).

vitische Häresie“ in zeitgenössischen Sonderidentitäten, i. e. sozialistischen und marxistischen Konstruktionen, aufgegangen.³²⁰ Dabei drängt sich der Eindruck auf, daß die unweigerlichen religiösen Assoziationen, die bei der Berufung auf das Alevitum hervorgerufen werden, zwar bewußt kalkuliert sind, es letztendlich aber nicht um religiöse, sondern vielmehr um explizit politische Anliegen geht.

Wenn sich die politischen Motivationen des sozialrevolutionären staatskritischen und des kurdisch-nationalistischen staatsfeindlichen alevitischen Diskurses auch überschneiden, so unterscheiden sie sich in ihrer Sicht des Kemalismus grundlegend. Von Murtaza Demir z. B., dem Vorsitzenden des Pir Sultan Abdal Kulturvereins, werden der Kemalismus und Atatürk verteidigt: Atatürk sei massiv gegen die religiöse Reaktion vorgegangen und hätte die Islamisierung der Republik, die nach seinem Tod von den „Pseudokemalisten“ Schritt für Schritt betrieben worden sei, niemals zugelassen.³²¹ Demgegenüber hat das kurdisch-nationalistische alevitische Milieu, beruhend auf seinen historischen Erfahrungen in der Frühzeit der Republik, eine eigene Deutung der säkularistisch-nationalistischen Reformen der Gründerzeit sowie der kemalistischen Staatsideologie entwickelt. So bestimmte die diesem Milieu zuzurechnende Zeitschrift *Çağdaş Zülfikar* ihren politischen Standpunkt in einer Presseerklärung folgendermaßen:

„Wir sichern nicht diesen Staat, das Regime, den Kemalismus und den Pseudolaiizmus, [sondern] wir sind die Freunde der unterdrückten Völker und der arbeitenden Klassen. Nieder mit dem Faschismus. Es lebe die Völkerfreundschaft.“³²²

Nachhaltig im historischen Bewußtsein der kurdischen Aleviten eingeprägt hat sich das Massaker von Dersim 1937/8: Nachdem sich die dortigen, überwiegend kurdischen Aleviten gegen das kemalistische System erhoben hatten, wurden mindestens 10% der Bevölkerung von der Armee massakriert.³²³ Das kurdisch-alevitische Milieu befindet sich in einer doppelten Minderheitensituation, grenzt sich sowohl sprachlich-kulturell als auch religiös von der türkisch-sunnitischen Mehrheitsgesellschaft ab.³²⁴ Mit der Zuwendung zu staatskritischen, anti-kemalistischen politischen Ideologien begab sich ein beträchtlicher Teil der sich kurdisch-alevitisch definierenden Bevölkerung in eine zusätzliche Minderheitensituation. Vor allem in den 70er Jahren wurde diese dreifache Minderheitensituation durch die „drei K“ ausgedrückt:

³²⁰ Bunko 1979: 545.

³²¹ „Laisizm ve Demokratik Alevi Örgütüllüğü“. In: Pir Sultan Abdal 4.1996, Nr.19, S. 3f.

³²² „Artık bu devletin, rejîlinin, kemalîzinin, sahte lâkiğin sigortası değil, ezilen ulusların, enekeçî sunflann yol arkadaşız. Kahrolsun Fâizzân. Yasasın halkları kardeşliği.“ („Kârîmîyyûna“. In: Pir 1.1995, Nr.2, S. 32).

³²³ Bruunessen 1997: 13f.

³²⁴ Bunko 1995: 116.

³²⁵ Bunko 1979: 544.

³²⁶ Vorhoff 1998a: 39.

³²⁷ Camuroğlu 1997: 27, 32.

³²⁸ Erman/Göker 2000: 100.

³²⁹ Bruunessen 1996: 10.

³³⁰ Beispiele für die Betonung der „zoroastrisch-kurdischen Wurzeln“ des Alevitums finden sich in den Zeitschriften *Pir* und *Çağdaş Zülfikar*, die dem kurdisch-nationalistischen staatsfeindlichen alevitischen Diskurs als Forum dienen. Abu Muslim wird in dieser Sicht zu einem „Vertreter des Zarathustra-Alevitismus“ (Şimâl Ferasîn: Die Wurzeln des Alevitentums und die Gründe für das erneute Pogrom gegen die Aleviten“. In: Kurdistan heute 1995, Nr. 14, 31–33, S. 32). Der kurdische Alevit Çem (1999: 27–29) versucht nachzuweisen, daß sowohl Abu Muslim als auch Baba İlyas Kurden gewesen sind.

türkische Aleviten als Verbündete für den kurdischen Nationalismus zu gewinnen.³³¹

(4) Der *religiös-traditionelle* Diskurs wird von dem 1992 gegründeten überregionalen „Verein für die Kultur Haci Bektaş Veis und seine Bekanntmachung“ (*Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıma Derneği*) angeführt. Nach Mélíkoff sieht sich die Vereinigung v. a. in der Tradition der Bektaş³³² – der Çelebiyan-Bektaşı, wie allerdings hinzugefügt werden sollte. Die Organisation vertritt ein eher traditionelles religiöses Milieu, und beruft sich auf die mystischen Dimensionen der alevitisch-bektaşitischen Religion.³³³ An den öffentlichen Debatten des religiös-politischen Diskurses der Türkei beteiligen sich die Vertreter dieses Teildiskurses kaum, bekennen sich jedoch ausdrücklich zum Kemalismus.³³⁴ Auch dieser Diskurs kritisiert den staatsloyalen türkisch-nationalen Diskurs – jedoch weniger aus einer politischen Oppositionshaltung heraus, wie der staatskritische sozialrevolutionäre und der kurdisch-nationalistische staatsfeindliche Diskurs, sondern vielmehr wegen seiner eher quietistischen, religiös-konservativen Grundeinstellung.

Am religiös-traditionellen Diskurs beteiligen sich auch einzelne Vertreter der CEM-Stiftung, woraus einmal mehr ersichtlich wird, daß die Zuordnung der hier charakterisierten Teildiskurse zu bestimmten Organisationen nicht exklusiv zu verstehen ist. Ebenso gibt es Überschneidungen des linken Randes der CEM-Stiftung mit Positionen, die vom Pir Sultan Abdal Kulturverein vertreten werden. Mitgliedschaften in verschiedenen, unterschiedlichen Diskursen repräsentierenden und miteinander konkurrierenden Organisationen sind durchaus üblich.³³⁵ Neben den genannten Dachorganisationen, denen idealtypisch bestimmte Milieus und Diskurse zugeordnet wurden, gibt es noch zahlreiche weitere lokale alevitische Vereine sowie Sonderdiskurse, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.³³⁶

³³¹ Brunnessen 1996: 10.

³³² Mélíkoff 1999: 30.

³³³ Biliç 1998: 53f.

³³⁴ Erman/Göker 2000: 106.

³³⁵ Der alevitische Barde Muharrem Yazıcıoğlu (1994: 12) führt bspw. seine Mitgliedschaft im Pir Sultan Abdal Verein, im Haci Bektaş Verein und im ADD an. Die Mitgliedschaft in den drei Vereinen symbolisiert sein Verständnis von Alevitum, das, man könnte sagen „charismaloyal“, eng mit den jeweiligen Leitfiguren verbunden ist: „Ich glaube, daß ich auf dem richtigen Weg bin, wenn ich ... mich nach den Werten und Prinzipien Atatürks, der Philosophie Haci Bektaş's und dem Widerstand Pir Sultans ... richte.“ (.... Atatürkü 'nın sözleri ve ilkelere, Haci Bektaş'ın felsefesine, Pir Sultan'ın direnişe ... baktığında doğu yolda olduğuma inanyorum.“) (Yazıcıoğlu 1994: 16)

³³⁶ Verwiesen werden soll noch auf die vom Iran betriebene, jedoch nur lokal und begrenzt erfolgreiche Propaganda zur Assimilation der anatolischen Aleviten in die orthodoxe Zwerschra (Biliç 1998: 55-57; Erman/Göker 2000: 105f.).

Den angeführten alevitischen Teildiskursen ist gemein, daß sie sich für die öffentliche staatliche Anerkennung des Alevitums als eigenständige Religionsgemeinschaft einsetzen, wenn die jeweiligen Deutungen des Alevitums auch voneinander abweichen.³³⁷ Damit einher geht eine von allen alevitischen Teildiskursen betriebene Universalisierung des Alevitums, die sich in der Berufung auf Werte mit universeller Wirkkraft ausdrückt. Ist die Berufung auf die Werte Demokratie, Freiheit, Toleranz, Menschenrechte, Modernität und Säkularität allen gemein,³³⁸ so finden sich daneben Werte, auf die sich nur einzelne dieser Diskurse beziehen. So ist bspw. die Loyalität gegenüber dem Staat ein Wert, der ausdrücklich nur vom staatsloyalen Diskurs propagiert wird, vom staatskritischen Diskurs hingegen nur unter Vorbehalt akzeptiert wird, und vom staatsfeindlichen Diskurs gar radikal abgelehnt wird. Letzterer hält der Staatsloyalität die Revolutionstradition des Alevitums, gekleidet in marxistische Semantik und Terminologie, als eigenen Wert entgegen. Ebenso kontrovers wird der Wert der Nation verhandelt, der sich hier in einer türkisch- und in einer kurdisch-nationalistischen Spielart präsentiert. In nationalistischer Rhetorik üben sich sowohl der türkisch-nationalen staatsloyale als auch der kurdisch-nationalistische staatsfeindliche Diskurs. Der staatskritische Diskurs hält sich hier etwas zurück, und wenn er sich positiv zum türkischen Nationalismus bekennet, dann in der Regel mit einem Verweis darauf, daß dieser nicht „ethnisch“ zu verstehen sei. Zwar gibt es in allen alevitischen Diskursen Stimmen, die sich unter dem Verweis auf universalistische Werte gegen „übersiegerische“ Nationalismen wenden – der faktischen Persistenz nationalistischer Rhetoriken auch bei den Aleviten tut dies indes keinen Abbruch. Die Ursachen für diese Persistenz sind nicht zuletzt in der Dominanz nationalistischer Deutungsmuster in den politischen Diskursen der Türkei zu suchen. Ebenso ist die Anerkennungsrhetorik der alevitischen Organisationen mit ein Produkt der Aufwertung des Religiösen im öffentlichen Diskurs der Türkei nach dem Militärputsch 1980. Die Bedeutungszunahme religiöser Semantiken führte dazu, daß Definitionen des Alevitums als atheistische Weltsicht in den Hintergrund traten³³⁹ – auch wenn sie weiterhin, v. a. im staatsfeindlichen Diskurs, gepflegt werden.

Die inneralevitischen Auseinandersetzungen um das Wesen des Alevitums offenbaren die Grenzen der alevitischen Teildiskurse. Wenn bspw. Rıza Zeylüt schreibt, daß „die Aleviten der Türkei ... trotz aller Unzulänglichkeiten der Regierungen, [nicht wollen], daß die Grenzen der Türkei verändert und die Türkei geteilt wird“³⁴⁰, dann grenzt er sich scharf vom PKK-nahen kur-

³³⁷ Erman/Göker 2000: 102f.

³³⁸ Siehe Yavuz 1999a: 188f.

³³⁹ Vgl. Vorhoff 1998b: 234, 252.

³⁴⁰ „Türkiye'deki Aleviler, hükümlerin bütün olumsuzluklarına karşı, Türkiye'nin sınırlarını değiştirmesini, Türkiye'nin bölgüsünü istemiyorlar.“ (Zeylüt 1993: 219)

disch-alevitischen Diskurs ab. Zwar würden die Aleviten traditionell prinzipiell diejenigen unterstützen, die vom Staat unterdrückt werden, jedoch wären sie nicht separatistisch.³⁴¹ Die umgekehrte Kritik der kurdisch-nationalistischen Aleviten am türkisch-nationalen alevitischen Diskurs ist in der Regel bei weitem heftiger. So spricht der kurdische *dede* Ali Haydar Cilasun verächtlich vom „Alevitum als Armut[sbekkenntnis] des Türkischen Nationalismus“³⁴² und führt weiter aus:

„Das Alevitum einer Nation zuzusprechen ist gleichbedeutend mit der Behauptung, daß die Welt sich nicht dreht. Wer versucht, das Alevitum auf eine einzige Nation zu reduzieren, ist chauvinistisch, rassistisch und faschistisch.“³⁴³

Der Kemalismus und der Atatürk-Kult der staatsloyalen türkisch-nationalen Aleviten werden von Cilasun schäf verurteilt.³⁴⁴ Die Çelebi und die Bektaş, und alle, die in deren Tradition stünden, hätten sich Atatürk verkauft und das wahre, revolutionäre Alevitum verraten, wofür sie jedoch eines Tages zur Rede gestellt werden würden.

Im inneralevitischen Kampf um die Meinungsführerschaft und die Definitionsmaßt über das Alevitum hat die CEM-Stiftung die stärkste Position. Ihre Loyalität zum Staat und dessen ideologischen Vorgaben verschafft ihr innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei einen Vorteil gegenüber dem sozialistisch orientierten und kurdophilen alevitischen Milieu.³⁴⁵ Nach außen bemühen sich die einzelnen alevitischen Sprecher nichtsdestotrotz, ein möglichst geschlossenes Bild abzugeben und das Alevitum als einheitliches Gebilde darzustellen.³⁴⁶

Die Aleviten präsentieren sich als eine Gemeinschaft mit im Vergleich zum sunnitischen Islam der Türkei noch immer recht geringem Organisationsgrad, die sich als islamisch begreift und alevitische Religionsgeschichte als Teil der islamischen Religionsgeschichte versteht. Sie greifen überwiegend auf die Terminologie und die Symbole des Islam – wenn auch vorzugsweise seiner Randtraditionen – zurück. Daß sie von Teilen des traditionalistischen und des modernistischen islamischen Lagers als Häretiker Ebd. Seine Staatstreue, die sich hier in einer rigiden Haltung gegenüber dem kurdischen Nationalismus äußert, hindert Zelyut gleichwohl nicht daran, die Religionspolitik des Staates heftig zu kritisieren (ebd.: 63–68).

342 „Türkçülüğün sefaleti bir Alevilik“ (Cilasun 1995: 16).

343 „Aleviliği bir ulusa maletmek, dünya dönümüyör demekle es anımlıdır. Aleviliği tek ulusa indigeneve çalışanlar şövendi, ikiçidir, fasistir.“ (ebd.) Cilasuns Feindbild Nummer eins ist der 1997 verstorbene Bektaş-Dedebaba Bedri Noyan, der in der Tat in seinen Werken das Türkentum – v. a. der Bektaş – hervorzuheben pflegte (s. ebd.: 16, 83).

344 Ebd.: 38f.

345 Erman/Göker 2000: 113–115.

346 Vorhoff 1998b: 239f. So notiert espw. der alevitische Schriftsteller Rıza Zelyut (1993: 48), daß die alten Grenzen zwischen den Aleviten und die Konkurrenz zwischen Aleviten und Bektaş ihre Bedeutung verloren hätten.

gebrandmarkt werden, zeigt, daß sie auch von ihren Gegnern dem islamischen Deutungskontext zugeordnet werden. Auf strukturelle Ähnlichkeiten von Aleviten und islamistischen Sunniten hat Ruşen Çakır hingewiesen:

„Both currents are controlled mainly by members of the professional middle classes ... and enjoy wide support from the business community. At the same time, both currents draw their strength predominantly from grass roots organizations... Another common feature of both movements is that a struggle for power is being waged between the traditional leadership and those that have more recently been included within it.“³⁴⁷

3.4. „Laizismus“ und „Türkischer Nationalismus“: zwei Seiten einer Medaille

Der „Türkische Nationalismus“ (*milliyetçilik*) ist kein einheitliches Gebilde und wurde im Lauf seiner Geschichte immer wieder neuinterpretiert. Die Spannbreite seiner Definition reicht dabei von territorialen und sprachlichen Bestimmungen über religiöse Deutungen bis zu rassistischen Idealisierungen des Türkentums.³⁴⁸

„Der Staat der Türkei ist mit seinem Land und seiner Nation ein unteilbares Ganze.“³⁴⁹ So heißt es in § 3 der türkischen Verfassung von 1982.³⁵⁰ Das kemalistische „Dogma der Unteilbarkeit“ des Landes und der Nation geht auf den „Nationalpakt“ (*Misak-ı Millî*) zurück, dem politischen Manifest der Nationalen Unabhängigkeitbewegung, das am 28.1.1920 vom letzten Parlament des Osmanischen Reiches in geheimer Sitzung verabschiedet worden war. Der Nationalpakt bildet gewissermaßen das Herzstück des Türkischen Nationalismus. Die Republik Türkei konnte 1923 nur ausgerufen werden, weil es der Unabhängigkeitsbewegung gelungen war, sowohl die Alliierten militärisch zu besiegen, als auch regionale Separatismusbestrebungen niederzuschlagen. Aus dieser historischen Erfahrung heraus wird die territoriale Unversehbarkeit des Landes in der Verfassung an vorderster Stelle genannt. Die kompromißlose Haltung des türkischen Staates gegenüber der als separatistisch gebrandmarkten Kurdischen Arbeiterpartei PKK wird verständlicher, wenn die Implikationen, die eine Teilung des Landes im Bewußtsein der Türken mit sich bringt, berücksichtigt werden: Die Republik sieht hier die Bedingungen ihrer Existenz gefährdet.³⁵¹ Folgendes Zitat aus einem vom

³⁴⁷ Çakır 1998: 66.

³⁴⁸ Zur Entwicklung und Vielschichtigkeit des Türkischen Nationalismus s. Lewis 1961;

Rustow 1957; Kadıoğlu 1995 und 1998; Nisançyan 1993; Olson 2000

³⁴⁹ „Türkiye Devleti, türkisi ve milletiyle bütünlmez bir bütündür.“ (Özyavuz 1997: 4)

³⁵⁰ Derselbe Wortlaut findet sich in § 3 der Verfassung von 1961 (ebd.: 171).

³⁵¹ Siehe auch Dreßler 1999b: 54–56, ders. 2001c.

türkischen Erziehungsministerium herausgegebenen Schulbuch für das Unterrichtsfach „Revolutionsgeschichte der Republik Türkei und Kemalismus“ vermag diesen Zusammenhang zu illustrieren:

„Die Grundsätze der *Nationalen Einheit* und des *Zusammenhalts*, die jeder Türke mit großer Aufmerksamkeit und Sorgfalt bewahren muß, sind eine notwendige Konsequenz des Nationalismus Atatürks. Dieser Sicht und diesem Verständnis entsprechend bilden die Nation und ihr Land ein *unteilbares Ganze*... Bevor die Türkische Nation keine Einheit geworden war, ließ Atatürk den Befreiungskrieg nicht beginnen. Die Wege zum Erfolg öffneten sich ihm erst, nachdem er die separatistischen, schädlichen Bewegungen und Aufstände unterdrückt hatte... Denn die Nation ist eine Einheit, die von Menschen, die den gleichen Idealen anhängen, geschaffen wurde. Deshalb bilden auch die Teile des Vaterlandes, auf dem diese Menschen leben, ein Ganzes und sind *heilig*. Sie sind *un trennbar*, können nicht geteilt werden. Das Gegenteil denken würde bedeuten, den Nationalismus zu verleugnen. Und sollte der Nationalismus verleugnet werden, wäre dies das Ende der türkischen Existenz.“³⁵² (Hervorhebungen MD)

Das Dogma der Unteilbarkeit der Nation hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. Wer ihm zuwiderhandelt, wird des „Separatismus“ (*bölgüçüllük*) bezichtigt. Dabei wird der Begriff „Separatismus“ in der Türkei recht weit ausgelegt und bezieht sich keinesfalls nur auf die territoriale Verfaßtheit des Staates. Mit dem Vorwurf des Separatismus sehen sich vielmehr auch politische Muslime konfrontiert. So verglichen bspw. Kommentatoren der konservativen Presse den Fall Kavaklı mit demjenigen der Kurdin Leyla Zana, die bei der Vereidigungsseremonie 1991 ihren Schwur auf die Verfassung auf Kurdisch ablegte und seither trotz internationaler Proteste im Gefängnis sitzt.³⁵³ Vom damaligen Staatspräsidenten Demirel wurde Kavaklıs Verhalten sogar direkt als „Separatismus“ eingestuft.³⁵⁴ Ein weiteres Beispiel ist der Vergleich, den Kemalisten zwischen Erbakan und dem mittlerweile inhaftierten Anführer der PKK, Abdullah Öcalan, anstellen. So stellt der Journalist Günel Altintas die „Verbrechen“ (*suç*) der „Mahdi-Karikatur“ (*mehdi bo-*

³⁵² „Her Türkün büyük bir dikkat ve titizlikle konuşması gereki Millî Birlik ve Beraberlik ilkesi, Atatürk miliyetçiliğin zorunlu bir sonucudur. Bu görüş ve anayassa göre, millet ilkesiyle birlikte böülünebilecek bir bütündür... Atatürk, Türk milleti bir bütünlüğe gelmeden Kuruluş Savaşını başlatmamıştı. Ancak bölücü, zedeleyici akımları ve ayaklanmaları bastırdıktan sonra başarılı yolları kendisine açılmıştır... Madem ki millet aynı ideale bağlı insanların oluşturduğu bir birliktir, o halde insanların üzerinde yaşadığı vatan parçası da bir bütündür, kutsalıdır. Bölünmez, parçalanamaz. Bunun aksini düşünmek milliyetçiliği inkâr etmek olur. Milliyetçilik inkâr edilecek olursa Türk varlığı da sona ermiş olur.“ (SuMuncu 1995, 273)

³⁵³ Oktay Eksi: „Merve de Öğrenecek...“, *Hürriyet*, 4.5.1999.

³⁵⁴ „Merve'ye Jet Soruşturma“, *Hürriyet*, 4.5.1999.

zuntusu) Erbakan auf eine Stufe mit den Verbrechen Öcalans.³⁵⁵ Auch Erbakan, so die Grundaussage des Artikels, habe sich des Separatismus schuldig gemacht, würde er doch die Nation in „Gläubige“ (*inanclar*) und „Ungläubige“ (*inanmayanlar*) spalten. Deshalb sei auch für Erbakan das einzige angemessene Strafmaß die Todesstrafe.

Die Beispiele zeigen, daß das Dogma der Unteilbarkeit der Nation, wie es in der Türkei gedeutet wird, sich nicht nur auf die territorialen Grenzen der Republik bezieht, sondern auch auf die ideellen Grundsätze des Kemalismus, insbesondere das Laizismus-Prinzip, angewandt wird. Dies macht deutlich, wie eng die konservativen Prinzipien Nationalismus und Laizismus in der kemalistischen Weltsicht miteinander verknüpft sind. Die Aufrechterhaltung sowohl der säkularen Verfaßtheit der Republik als auch des Prinzips der Unteilbarkeit der Nation gilt hier als Bedingung des Fortbestands der Republik.

Die von kemalistischer Seite so vehement verteidigte Säkularität der Republik steht in einem Spannungsverhältnis zu religiösen Deutungen des Nationalitätsbegriffs, wie sie z. B. von der TİS propagiert werden. Daß die implizit islamische Deutung der türkischen Nationalität tiefer im türkischen Nationalismus verankert ist, als von den staatstragenden Eliten eingestanden wird, läßt sich exemplarisch an einer rezenten Auseinandersetzung um die Nennung der Religionszugehörigkeit im türkischen Personalausweis illustrieren. So wurde der Antrag eines der Religionsgemeinschaft der Bahai angehörenden türkischen Staatsbürgers auf Ersetzung des Eintrages „Muslim“ durch „Bahai“ gerichtlich zurückgewiesen.³⁵⁶ Dieser kleine Vorfall zeigt, wie selbstverständlich in der Türkei alle Staatsbürger – abgesehen von den schon im Osmanischen Reich als eigenständige *millets* anerkannten christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften – als Muslime betrachtet werden. Er demonstriert darüber hinaus, daß dem Verfassungsprinzip der Glaubensfreiheit in der Verfassungspraxis der Republik nicht unbedingt Rechnung getragen wird.

3.4.1. Das „Türkische Muslimentum“

Im Spätsommer 1998 wurde in den türkischen Medien eine Diskussion geführt, die die Vielschichtigkeit und Interdependenz der kemalistischen Prinzipien Nationalismus und Laizismus plastisch veranschaulicht: Die Auseinandersetzung um das „Türkische Muslimentum“ (*Türk Müslümanlığı*).³⁵⁷

³⁵⁵ „Apo Neye Erbakan Odur“, *Cumhuriyet*, 22.7.2000.

³⁵⁶ „Türküm, Doğruyum, Müslüman“, *Miliyet*, Deutschland-Ausg. (Beilage: *Milenyum*), 18.5.2000.

³⁵⁷ Der größte Raum wurde der Debatte von der laizistischen Presse der politischen Mitte eingeraumt, allen voran *Sabah*, *Hürriyet* und *Miliyet*, den drei auflagenstärksten Tageszeitungen der Türkei (Heper/Demirel 1998: 112). Vor allem diesen Blättern hat der Begriff seine Karriere zu verdanken.

Zwar erwies sich die Diskussion um das Türkische Muslimentum letztlich insofern als mediales Strohfeuer, als der Begriff, nachdem er ca. zwei Monate in aller Munde war, überraschend schnell wieder ad acta gelegt wurde. Jedoch berührt er grundlegende Fragen der Identität der Republik, ist letztlich Ausdruck der in der Türkei spätestens seit der Tanzimat-Periode Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute in unregelmäßigen Abständen immer wieder Aktualität erlangenden Grundfrage nach der Vereinbarkeit einer national-säkularen Selbstdefinition mit einer islamischen Identität. Die Auseinandersetzung um das Türkische Muslimentum ist ein jüngeres Beispiel für einen Versuch, dieses Problem zu lösen. Dabei zeigt sich auch hier, vergleichbar mit dem vielschichtigen Spektrum der Interpretationen des Laizismusbegriffs, daß ein und dieselbe Begriff mit sehr unterschiedlichen, sich zum Teil widersprechenden Inhalten gefüllt werden kann.

Angestoßen wurde die Diskussion von zwei der höchsten Repräsentanten des türkischen Staates. Am 16. 8. 1998 warnte der damalige Ministerpräsident Mesut Yilmaz bei den Eröffnungsfeierlichkeiten zu den „Hacı-Bektas-Veli-Gedächtnisfeierlichkeiten“ in Hacibektaş vor denjenigen, die „die klaren Wasser des Türkischen Muslimentums trüben ... [und] eine rückwärtsgewandte, persisch-arabische Geisteshaltung importieren wollen“³⁵⁸. Die „türkischen, anatolischen Muslime“ müßten dieser Entwicklung entgegentreten. Knapp zwei Wochen später griff einer der ranghöchsten Militärs der Türkei, General İlhan Kılıç, Yilmaz’ Gedanken bei einer Ansprache an Absolventen einer Militärakademie auf:

„Gebt denjenigen, die nach Sprache, Rasse, Religion und Glaubensrichtung unterscheiden und die Farbe unserer schönen zeitgenössischen Religion des Türkischen Muslimentums verdunkeln wollen, keine Bedeutung und keine Chance.“³⁵⁹

Die Aufforderung Kılıçs steht in einem Kontext, den man als typisch für das öffentliche Auftreten der Militärs in der Periode des 28. Februar bezeichnen kann. Sie ist eingebettet in ein Bekenntnis zum demokratischen und laizistischen Rechtsstaat und zum nationalistischen Credo der „Unteilbarkeit des Landes und der Nation“ – diese Prinzipien gelte es bis zum Äußersten zu verteidigen. Daß die Diskussion um das Türkische Muslimentum von einem Militär initiiert wurde, ist sicher kein Zufall: Kılıç war anderthalb Jahre zuvor bei der Sitzung des Nationalen Sicherheitsrates am 28. 2. 1997 dessen Generalsekretär.³⁶⁰

Die Diskussionsbeiträge zum Türkischen Muslimentum werden im folgenden nach den ihnen zugrundeliegenden Deutungsmustern systematisiert. Dabei können unabhängig von diesen Deutungsmustern drei Grundhaltungen zum Türkischen Muslimentum voneinander unterschieden werden: Die positive Bezugnahme, die negative Bezugnahme und ein deskriptiv-analytischer Zugang zu dem Begriff. Wie sich zeigt, verläuft die Trenlinie zwischen Unterstützern und Kritikern des Begriffs nicht immer analog zur ideologischen Orientierung – jedoch wird die Zustimmung bzw. Ablehnung des Begriffs entsprechend der religiösen und politischen Ausrichtung in der Regel mit unterschiedlichen Argumenten begründet. Die im folgenden vorgestellten Deutungsmuster sind idealtypisch zu verstehen.

Deutungsmuster I: Der kulturalisierte Islam

Dieses Deutungsmuster, das direkt an die Aussagen von Yilmaz und Kılıç anschließt, verweist auf die kulturellen Besonderheiten unterschiedlicher islamischer Zivilisationen. So betont Ahmet Tamer Kişi³⁶¹, der direkt auf die eingangs dargestellten Reden von Kılıç und Yilmaz Bezug nimmt und sie unterstützt, daß es nicht um eine rassistische Unterscheidung verschiedener Muslimentümer gehe.³⁶² Jedoch dürfen die kulturellen Besonderheiten des gelebten „Türkischen Islam“ nicht zu Gunsten des „Arabisch-Persischen Islam“ nielliert werden, und es sei geradezu ein Verbrechen am Islam als solchem, die arabisch-persische Kultur unter Zuhilfenahme der Religion den Türken aufzuzwingen. Auch die kemalistische Revolution habe auf der Tradition anatolischer Werte beruht und wäre ohne diese nicht möglich gewesen. Indem Kişi³⁶³ über die „anatolischen Werte“ das Türkische Muslimentum und die kemalistische Revolution in eine ideelle Linie rückt, legitimiert er indirekt beide.

Von Diskussionsteilnehmern, die die kulturelle und religiöse Vielfalt Anatoliens betonen, wird oft der Begriff „Anatolisches Muslimentum“ (*Anatolian Muslimanlığı*) dem Begriff „Türkisches Muslimentum“ vorgezogen und auf die spezifischen Formen des gelebten türkischen Islam verwiesen. So wird die Vielfalt der Orden und die „konfessionelle“ Aufspaltung in Sunnitern und Aleviten bspw. von İlhan Selçuk, dem Chefredakteur der Cumhuriyet, als eigener kultureller Wert verstanden und unter der Bezeichnung „Anatolisches Muslimentum“ verhandelt.³⁶⁴ Im Gegensatz zu Selçuk unterscheidet Doğan Hızlan ausdrücklich zwischen „Anatolischem“ und „Türkischem“

³⁵⁸ „Türk Muslimanlığının berrak sularını bulandırmak ... ithal, Aćem-Arap, gerici bir ziňniyeti getirmek isteyenler“ (Milliyet, 17.8.1998).

³⁵⁹ „Dili, irk, din ve mezhep ayınlara, güzel dininizin çağdaş Türk Muslimanlığı regimini kurtarmak isteyenlere ömür ve fırsat vermemeyiniz.“ (Sabah, 31.8.1998)

³⁶⁰ Mahmut Buhut: „Yeni Bir Kavram“, Sabah, 31.8.1998.

³⁶¹ Kişi³⁶¹ war Redakteur der Cumhuriyet und bis zu seiner Ermordung – wahrscheinlich durch militante Islamisten – im September 1999 einer der radikalsten Verfechter des laizistischen Kemalismus.

³⁶² „Türk İslami mı, Arap-İran İslami mı?“, Cumhuriyet, 23.9.1998. Dieselbe Position vertrat Zekeriya Beyaz in der Fernsehsendung „Ceviz Kabuğu“, Kanal 6, 18.9.1998.

³⁶³ İlhan Selçuk: „Anadolu Muslimanlığı“, Cumhuriyet, 8.9.1998.

Muslimentum, wobei letzteres das Augenmerk auf die Unterschiede zu anderen muslimischen Völkern hinsichtlich der Religionspraxis und der jeweiligen mit der Religion verbundenen Philosophie richte.³⁶⁴ Die Eigenarten der türkisch-islamischen Kultur unterschieden das Türkische Muslimentum von den Islaminterpretationen anderer Kulturen. Mit Hizlan vergleichbar, aber unter Verwendung einer etwas anderen Terminologie, beklagt der Soziologe Nur Vergin, daß in der Diskussion verschiedene Begriffe unbedacht durcheinander geworfen werden würden.³⁶⁵ So sei zwischen Türkischem Muslimentum und „Türkischem Islam“ (*Türk İslâm*) zu unterscheiden. Während der zweite Begriff nicht mit dem Universalanspruch des Islam vereinbar sei, könne man mit ersterem die spezifisch türkische Auslegung des Islam durchaus beschreiben.

Der kulturalistischen Deutung des Türkischen Muslimentums liegt, wie von Vergin expliziert, eine Unterscheidung von „Muslimentum“ und „Islam“ zugrunde. Während der Islam per se als universal definiert wird, verweist der Begriff „Muslimentum“ auf die kulturelle Einbettung und praktische Umsetzung des Islam. „Muslimentümer“ sind somit nach Vergins Auffassung regionale Interpretationen des universellen „Islam“.³⁶⁶ Der Terminus „Türkisches Muslimentum“ charakterisiere die gelebte Synthese von anatolischer Kultur und islamischem Glauben.³⁶⁷

Auch von Teilen des der TİS nahestehenden nationalreligiösen Lagers wird zwischen „Muslimentum“ und „Islam“ unterschieden. Vor allem die von Anhängern Fethullah Gülens herausgegebene Tageszeitung Zaman, die sich an eine national orientierte islamische Bildungsschicht wendet, ist hier zu nennen. Fehmi Koru begrüßt in seinem Beitrag „Unser Muslimentum“ die Auseinandersetzung um das Türkische Muslimentum, wobei er, ebenso wie sein Kollege Mustafa Armağan,³⁶⁸ mit der Feststellung beginnt, daß die Diskussion ein Produkt der veränderten Haltung des Staates zur Religion nach dem „28. Februar“ sei.³⁶⁹ Auch Koru differenziert zwischen universeller Gültigkeit des Islam als Religion und regionalen Interpretationen dieser Religion, in denen sich kulturelle Besonderheiten artikulierten. Dabei dürfe das Türkische Muslimentum jedoch keinesfalls „rassistisch“ verstanden werden, da eine solche Auslegung mit dem Islam nicht vereinbar sei.³⁷⁰

Das kulturalistische Argument kann auf prominente Vorläufer verweisen. Schon Ziya Gökalp argumentierte Berkes zufolge, daß „Islam would survive insofar as it became a living part of the national culture“³⁷¹. So stand das von Gökalp propagierte säkular-nationale Reformprogramm unter dem Motto „secularization via Turkification“³⁷². Daß die hinter diesem Programm stehende Idee mit der politischen Liberalisierung nach der Einführung des Mehrparteiensystems Auftrieb erhielt, zeigt sich in den Aufzeichnungen Smiths, der von 1948 bis 1951 Gespräche mit Vertretern der kemalistischen Staatselite geführt hat. Smith kommt zu der Schlußfolgerung, daß das türkische Reformprogramm keinesfalls gegen den Islam als solchen gerichtet sei,³⁷³ und zittert, um dies zu belegen, einen kemalistischen Gesprächspartner:

„We want to construct a Turkish Islam, which will be ours, relevant to and integrated with our (new) society, just as Anglicanism is Christianity in a thoroughly English fashion.“³⁷⁴

Es ist bemerkenswert, daß diese Traditionslinien in der Debatte um das Türkische Muslimentum gerade von dessen heftigsten Kritikern aus der islamistischen Szene wahrgenommen werden. Dem Soziologen Ergun Yıldırım zufolge ist das Türkische Muslimentum, ohne ausdrücklich als solches benannt zu werden, faktisch schon zu Beginn der Republik von deren Eliten, wie bspw. Ziya Gökalp, propagiert worden.³⁷⁵ Unter Bezugnahme auf Yıldırım stellt sich die Diskussion für Abdullah Muradoglu von der islamistischen Tageszeitung *Yeni Şafak*³⁷⁶ als Versuch dar, die Religion zu schwächen, um die Türkei zu europäisieren.³⁷⁷ Die neu entfachte Debatte sei ein politisch motiviertes Projekt, um diejenigen Muslime, die begonnen hätten, sich vom Staat abzuwenden, wieder neu einzubinden. Ähnlich scharf wendet sich İsmet Öznel gegen das Türkische Muslimentum, das seiner Meinung nach mit der Absicht kreiert wurde, die islamische Welt zu spalten.³⁷⁸

Der Begriff wird jedoch nicht nur von Islamisten kritisiert. Auch Hasmet Babaoğlu von der liberalen Tageszeitung *Yeni Yüzyıl* („Neues Jahrhundert“) weist das Türkische Muslimentum zurück.³⁷⁹ Der Begriff sei zu vielschichtig

³⁶⁴ „Politikaçuların Hosgörü Zirvesi“, *Hürriyet*, 18.8.1998.

³⁶⁵ „Türkiye Müslümanlığı ve Süðe ‘Türk İslâm’“, *Yeni Yüzyıl*, 6.9.1998.

³⁶⁶ Eine differenzierte Ausformulierung dieses Arguments bietet Ocak 1995b. Siehe auch Rüsen Çakır: „İslam-Müslümanlık Farkı“, *Miliyet*, 16.9.1998.

³⁶⁷ Toktan Ates nach Bzelhan Üstünkaya: „Anadolu’da Tüm İnançlar Kapsanmalı“, *Miliyet*, 6.9.1998.

³⁶⁸ „Türk Müslümanlığı“ Sahici Bir Tartışma mı?“, *Zaman*, 8.9.1998.

³⁶⁹ „Bizim Müslümanlığımız“, *Zaman*, 1.9.1998.

³⁷⁰ Diese Position wurde auch am 17.9.1998 in „Haber Kritiği“, einer Sendung des ebenfalls zur Gülen-Gruppe gehörenden Fernsehkanals *Sumanyolu* vertreten.

³⁷¹ Berkes 1964: 365.

³⁷² Ebda. 366.

³⁷³ Smith 1957: 183.

³⁷⁴ Ebda. 193. Zu kulturalistischen Deutungen des Türkischen Muslimentums in den späten

³⁷⁵ 80er und frühen 90er Jahren s. auch Engin 1996: 693.

³⁷⁶ Abdullah Muradoglu: „Türk Müslümanlığı Elitist Bir Proje“, *Yeni Şafak*, 22.9.1998.

³⁷⁷ Yeni Şafak („Neue Morgendämmerung“) ist eine im Vergleich zur Zaman und zur Mili

³⁷⁸ Gazete noch wenig etablierte, radikal-islamistische Zeitung, die sich um einen intellektuellen Anstrich bemüht.

³⁷⁹ „Türk Müslümanlığı Elitist Bir Proje“, *Yeni Şafak*, 22.9.1998.

³⁸⁰ „Hizmetin Adını Türk Müslümanlığı Koyun!“, *Yeni Şafak*, 22.9.1998.

³⁸¹ „Türk Müslümanlığını Tartsıbilir miyiz?“, *Yeni Yüzyıl*, 6.9.1998.

und deshalb mißverständlich, habe zudem im Bewußtsein der türkischen Bevölkerung keine Entsprechung.

Deutungsmuster II: Der laizistische türkische Islam

Das Deutungsmuster „Der laizistische türkische Islam“ hebt den Beitrag her vor, den die Türken zur Säkularisierung des Islam geleistet hätten. Es seien Türken gewesen, die den Islam säkularisierten.

Eine Woche nach der Sitzung des Sicherheitsrates am 28. 2. 1997 fand sich in der Cumhuriyet ein Kommentar, in dem zwar nicht ausdrücklich auf die Beschlüsse der Sitzung Bezug genommen wurde, der aber dennoch als Reaktion auf sie gewertet werden muß. In dem Artikel „Die Türken brachten dem Islam den Laizismus“ von Emre Kongar wird das Bild einer schrittweisen Säkularisierung des Islam gezeichnet und die Rolle der Türken als Initiatoren dieser Entwicklung hervorgehoben. Die von Kongar skizzierte Entwicklungslinie nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem seldschukischen Sultan Tuğrul Bey, der 1055 das Sultanat als weltliches Amt vom religiösen Amt des Kalifat losgelöst habe, und hat ihren Endpunkt in der Festschreibung des Laizismus in der Türkischen Verfassung durch den Republikgründer Atatürk. Atatürks Säkularisierungspolitik wird hier in eine Tradition türkisch-muslimischer Staatspolitik gestellt:

„Der Säkularisierungsprozeß, der mit Tuğrul Bey begann ... wurde somit von Atatürk abgeschlossen und nahm als universaler Beitrag der Türken zum Islam seinen Platz in der Weltgeschichte ein.“³⁸⁰

Die Beschlüsse des 28. Februar werden durch diese Geschichtsdeutung insof fern legitimiert, als ausdrücklich auf die Irreversibilität der Tradition des Laizismus in islamischen Staaten, insbesondere den türkischen, hingewiesen und die Trennung von weltlicher und religiöser Sphäre als positiver Beitrag speziell der Türken zum Islam interpretiert wird. Die hier vorgebrachten Argumente finden sich in der erst später angestößenen Diskussion um das Türkische Muslimentum wieder. Eine Argumentation wie diejenige Kongars in der laizistisch ausgerichteten Cumhuriyet verwundert zunächst, wird Atatürk hier doch in eine geschichtliche Linie mit türkisch-muslimischen Herrschern gestellt. Es zeigt sich im Verlauf der Diskussion um das Türkische Muslimentum, daß sich sogar kemalistische Ideologen, wenn vielleicht auch unbewußt, theologischer Argumente bedienen. Ein Beispiel hierfür ist Güngör Özden, Präsident des ADD: Özden lehnt das Türkische Muslimentum mit der Be-

gründung ab, daß der Islam eine universale Religion sei, und daher nicht in „regionale Muslimentümer“ unterteilt werden könne.³⁸¹

Das Türkische Muslimentum ist eine laizistische Islaminterpretation, eine Reaktion auf die „religiöse Reaktion“ formuliert im Anschluß an die Beschlüsse des 28. Februar. Von Güngör Mengi³⁸² und Ertuğrul Özkö³⁸³, wird der Terminus als Kampfansage an den politischen Islam verwendet. In der selben Logik argumentierte Demirel bei seiner Rede zur Parlamentseröffnung am 1. 10. 1999:

„Die türkischen Staatsbürger haben den Islam mit der laizistischen Republik verbunden. Solange die Politik nicht in die Moschee hineingebraucht wird, kann sich weder die Religion über den Staat, noch der Staat über die Religion beschwören. Die Türkei ist kein theokratischer Staat! Sie ist ein laizistischer Staat.“³⁸⁴

Um auf die Tradition dieses Deutungsmusters zu verweisen, kann wieder auf Smith rekurriert werden, der einen seiner kemalistischen Gesprächspartner folgendermaßen zitiert:

„Islam needs a reformation. To this extent Turkey is still in the forefront of the Islamic world... Turkey simply took the today necessary, salutary, reforming step of making religion what it should be, an individual, personal matter, a thing of the conscience, a matter of private faith... We have simply freed it [religion, MD].“³⁸⁵

Die Deutungsmuster I und II treten zusammengekommen für eine säkulare, spezifisch „türkische“ Auslegung des Islam ein. Deutungsmuster I betont die Vielfalt der kulturbedingten Erscheinungsformen des Islam und fordert, diese zu tolerieren und positiv zu würdigen. Deutungsmuster II ist darum bemüht, die Kompatibilität des „türkischen Islam“ mit der laizistischen Staatsideologie der Türkei zu begründen. Nun findet sich auch eine islamisch motivierte Deutung des Türkischen Muslimentums, die, obwohl ebenfalls auf der Annahme der Besonderheit des türkischen Islam basierend, aus dem Argument des Deutungsmusters vom laizistischen Islam eine im Vergleich zu den vor gestellten gänzlich verschiedene Schlußfolgerung zieht: Das Türkische Muslimentum müsse, so der schon erwähnte Fehmi Koru, für Toleranz (*hösgörü*) stehen und dürfe nicht mißbraucht werden, um Andersdenkende zu drangsa tun, daß sich sogar kemalistische Ideologen, wenn vielleicht auch unbewußt, theologischer Argumente bedienen. Ein Beispiel hierfür ist Güngör Özden, Präsident des ADD: Özden lehnt das Türkische Muslimentum mit der Be-

³⁸⁰ „Böylece Tuğrul Bey ... [ile] baslayan ... laikleşme süreci, Atatürk ile noktalanyor ve

Türklerin İslama evrensel katkısı olarak dünya tarhindeki yerini alıyordu.“ (Cumhuriyet Hafta, 7.3.1997)

³⁸¹ Ezelhan Üstükkaya: „Anadolu'daki Tüm İnançlar Kapsanmalı“, Milliyet, 6.9.1998.

³⁸² „Türk Muslimanlığı“, Sabah, 31.8.1998. Mengi verwendet den Begriff programmatisch und klagt die Pflicht der Türkei ein, den Islam mit der Demokratie zu verbinden.

³⁸³ „Bunların Hepsi Aynı Türkiye Degil mi?“, Hürriyet, 14.6.1998. Özkö bevorzugt, wie mehrere Journalisten von Hürriyet, den Begriff „Anatolisches Muslimentum“.

³⁸⁴ „Tuğ vatanlaş, laik cumhuriyetle Müslümanlık başdaşırılmıştır. Eğer camiye siyaset sokulmazsa, ne dinin devletten, ne devletin dindan şükreyeti yoktur. Türkiye teokratik bir devlet değildi! Laik bir devlettir.“ (Sabah, 2.10.1999)

³⁸⁵ Smith 1957: 177.

lieren, wie dies in der Kopftuchdiskussion geschehe.³⁸⁶ Die Zielrichtung, die von Koru vorgegeben wird, ist also nicht, wie in der kemalistischen Presse, eine säkular-nationale, mit dem Kemalismus kompatible Islaminterpretation. Vielmehr fordert Koru mittels dem Begriff Toleranz für islamisch motivierte Handlungen ein. Seine Argumentation entspricht dem laizistischen Leitmotiv der Religionsfreiheit als Freiheit zu, respektive Toleranz für den Islam.³⁸⁷ Koru warnt insbesondere davor, den Begriff politisch zu instrumentalisieren – eine Kritik an seinem, aus Korus Perspektive, Mißbrauch durch die Vertreter der Periode des 28. Februar. Mustafa Armağan geht noch einen Schritt weiter. Für ihn ist die ganze Diskussion um das Türkische Muslimentum als tolerante Version des Islam eine Farce, würde doch gerade der indigene Islam, sei es in der Form des Volksglaubens, in seinen Ordenstraditionen oder in der Kopftuchsite, unterdrückt.³⁸⁸ Der Begriff sei künstlich von den „Kartell-Medien“³⁸⁹ geschaffen und gegen den tatsächlichen türkischen Islam gerichtet.

Deutungsmuster III: „Der Islam ist universal“

Das dritte Deutungsmuster, das isoliert werden kann, lautet „Der Islam ist universal“. Es ist eine Reaktion auf und fundamentale Kritik an Deutungsmuster I. Die für letzteres grundlegende Unterscheidung von „Muslimentum“ und „Islam“ wird hier runderaus abgelehnt: Der Islam sei per se universal und könne weder regionalisiert noch kulturalisiert werden. Am nachdrücklichsten wird dieses theologische Argument von dem islamischen Lager, insbesondere der FP und deren Medien vertreten, die die absolute Geltung des islamischen Gemeinschaftsmodells der *ümmet* betonen. Entsprechend wird das Türkische Muslimentum von Politikern der FP auch klar zurückgewiesen: „Das Muslimentum hat keine Rasse und keine Nationalität“ argumentierte der stellvertretende Vorsitzende der FP, Abdullah Güл.³⁹⁰ Und ihr stellvertretender Fraktionsvorsitzender, Salih Kapusuz, stellte ebenso klar: „Die Religion des Islam ... ist eine universale Religion... Der Islam akzeptiert Rassen, weist aber Rassismus zurück. Es gibt nur einen einzigen Islam...“³⁹¹ Kritisiert wird die Diskussion auch von dem ranghöchsten Statstheologen der Türkei, dem Präsidenten des DIB Mehmet Nuri Yılmaz. Die nationale

oder kulturelle Unterscheidung verschiedener Muslimentümer sei falsch: „Sitten und Bräuche können nicht Religion genannt werden... Die Botschaften, die die Religion des Islam gebracht hat, sind universal.“³⁹² Yılmaz schlägt statt dessen vor:

„Es wäre angebrachter, an Stelle von Türkischem Muslimentum die den Wesen des Islam entsprechende gemäßigte und friedliebende Weise, wie die Türken den Islam ausdrücken, anzuführen.“³⁹³

Auch Ali Bulac, einer der renommiertesten islamischen Intellektuellen der Türkei, kritisiert den Begriff. Für ihn ist die Frage einer nationalen Kategorisierung verschiedener Muslimentümer schlicht irrelevant, sei der Islam doch per se universalistisch und deshalb nicht regionalisierbar.³⁹⁴ Das theologische Argument der Universalität des Islam wird jedoch, wie gezeigt wurde, auch von radikalen Kemalisten wie dem Präsidenten des ADD vorgebracht.³⁹⁵ Hier zeigt sich die Offenheit des religiös-politischen Diskurses der Türkei. Sogar der staatsfeindliche, sozialistische Alevit İsmail Kaygusuz, obgleich ein vehementer Kritiker des Türkischen Muslimentums, vertritt diese Position: „Der Islam hat eine *ümmet*, jedoch niemals eine Nation.“³⁹⁶

Das Türkische Muslimentum: Eine popularisierte Version der Türkisch-Islamischen Synthese?

Auf den ersten Blick scheint es, als sei das Türkische Muslimentum eine popularisierte Version der TiS – eine Interpretation die auch von Vertretern der TiS selbst nahegelegt wird. So sind für Mustafa Erkal, den Präsidenten des Aydnlar Ocağı, beide Begriffe inhaltlich identisch.³⁹⁷ Es handle sich jeweils darum, ein Islam-Verständnis zu formulieren, das der türkischen „Lebensart“ (*yaşam biçimi*) entspräche. Zekeriya Beyaz, Soziologe und ehemaliger Mitarbeiter des DIB, sieht dies ähnlich.³⁹⁸ Beyaz, Mitglied in der islamisch-nationalistischen MHP, nimmt für sich in Anspruch, sich schon seit Anfang der 70er Jahre mit dem Türkischen Muslimentum zu beschäftigen. Für ihn sind TiS, Türkisches Muslimentum und „Türkisch-Islamisches Ideal“ (*Türk-İslam Ülküsü*), ein Terminus der MHP) letztlich deckungsgleich. Die türkische Kultur müsse sich vom rassistischen, imperialistischen arabischen Mu-

³⁸⁶ „Bizim Müslümanlığımız“, Zaman, 1.9.1998.

³⁸⁷ Vgl. S.148.

³⁸⁸ „Türk Müslümanlığı“ Sahici Bir Tartışma mı?“, Zaman, 8.9.1998.

³⁸⁹ Eine Anspielung auf monopolistische Tendenzen in der Medienlandschaft der Türkei.

³⁹⁰ „Müslümanlığın ırkı, oinsiyeti olmaz“ (zitiert nach Ali Ekber Ertuğr., „Türk Müslümanlığı“ Tartışması“, Sabah, 1.9.1998).

³⁹¹ „Müslümanlık ırkı... evrensel bir dişdir... Müslümanlık ırkı kabul eder, ama ırkıqlığı rededer. Tek bir İslam vardır...“ (zitiert nach Ali Ekber Ertuğr. „Türk Müslümanlığı“, Tartışması“, Sabah, 1.9.1998).

³⁹² „Örf ve adetlere din denilmez... İslam dininin getirdiği mesajlar evrenselidir.“ (Zitiert nach Ferit Özcan: „İslam’ın Türkü Olmaz“, Milliyet, 6.9.1998.)

³⁹³ „Türk Müslümanlığı“ yerine, Türkün İslam’ın özine uygun mutudur, bançılı ifadesinin kullanılması daha isabetli olur“. (Zitiert nach „Arap İslam Türk İslami İfadeler Yanlış“, Sabah, 6.9.1998.)

³⁹⁴ „İslam, Tarih ve Kavimler“, Zaman, 20.9.1998.

³⁹⁵ Vgl. S.198f.

³⁹⁶ „İslam’ın ümmeti vardır, milleti olmaz.“ (Kıygısuz 1998: 4)

³⁹⁷ Fernsehsendung „Ceviz Kabuğu“, Kanal 6, 18.9.1998.

³⁹⁸ „Atatürk’ün Din Vasiyeti“, Aktüel, 17.9.1998.

limentum befreien.³⁹⁹ Beyaz stellt in seiner Polemik dem reinen und aufrechten türkischen Islam, der durch das Türkische Muslimentum auf den Begriff gebracht werde, einen rückständigen und minderwertigen arabischen Islam entgegen. Seine Deutung des Türkischen Muslimentums trägt somit, über die dargestellte kulturalistische Lesart des Begriffs hinausgehend, deutlich chauvinistisch-rassistische Züge.

Beyaz vertritt eine Position, die als typisch für die MHP bezeichnet werden kann.⁴⁰⁰ Mit ihrer Synthese von Türkentum und Islam wendet sich die Partei scharf vom „arabischen“ und „iranischen“ Islam ab und tendiert unter den Befürwortern des Türkischen Muslimentums am stärksten dazu, die nationale Identität höher als die religiöse zu bewerten – wobei nicht unterschlagen werden soll, daß sich heute auch innerhalb der MHP Gegenstimmen zu dieser These finden lassen, hat sich die Partei doch in den letzten Jahren zunehmend islamisiert. In ihrem Parteiorgan, der Tageszeitung *Türkçe*, spiegelt sich diese Entwicklung wider. Was parteiliche Stellungnahmen zum Türkischen Muslimentum anbelangt, wird der Begriff neben der MHP v. a. von der ANAP gefördert. Gründer der ANAP war Özal, ihr derzeitiger Vorsitzender ist Mesut Yilmaz. Wie Özal der TİS den Weg bahnte, so initiierte Yilmaz die Diskussion um das Türkische Muslimentum. Der Unterschied zwischen den beiden Konzepten verweist auf die programmatiche Differenz der beiden Parteiführer. Auch dem jetzigen Ministerpräsidenten Ecevit, der gerne die mystische Eigenart des türkischen Islam betont, wird in den türkischen Medien Sympathie für das Türkische Muslimentum unterstellt.⁴⁰¹ Die Regierungskoalition von Ecevit DSP, ANAP und MHP, die sich Ende Mai 1999 formierte, wird somit durchweg von Parteien gebildet, die dem Türkischen Muslimentum zumindest teilweise nahestehen. Die staatsloyale, nationalreligiöse Geisteshaltung, wie sie das Türkische Muslimentum repräsentiert, kann als eine ideologische Klammer der ansonsten wenig homogenen Koalition betrachtet werden.

Der Politikwissenschaftler Toktamış Ateş, Kolumnist der *Cumhuriyet* und glühender Verfechter des Laizismus-Prinzips, weist zwar die TİS als Abkehr vom Kemalismus zurück,⁴⁰² rechtfertigt jedoch den Begriff des Türkischen Muslimentums als faktische Synthese anatolischer Kultur mit islamischem Glauben.⁴⁰³ Tatsächlich gibt es substantielle Unterschiede zwischen TİS und Türkischem Muslimentum. Zwar werden beide Begriffe von maßgeblichen Autoritäten des Staates gefördert, im Gegensatz zur TİS, die eine ausgear-

beitete Ideologie darstellt,⁴⁰⁴ ist das Türkische Muslimentum jedoch nur sehr vage definiert, kann mithin eher als populistisches Schlagwort bezeichnet werden. Zudem ist die TİS – trotz vereinzelter Versuche, die Aleviten mit einzubziehen⁴⁰⁵ – ein klar sunnitisches Programm. Die Diskussion um das Türkische Muslimentum hingegen ist von Yilmaz sicher nicht zufällig auf einer alevitischen Veranstaltung angestoßen worden.

Beabsichtigt ist mit der Diskussion um das Türkische Muslimentum, angehuchs der vermeindlichen islamistischen und kurdisch-separatistischen Gefahr, eine Bündelung der nationalen und säkularen, gleichwohl muslimischen Kräfte zu erreichen. Jedoch bedeutet Vereinigung unter einem bestimmten Identitätskriterium, und sei es noch so vage, immer auch Ausschluß. Und es verwundert deshalb nicht, daß die Diskussion sowohl im islamistischen als auch im alevitischen Lager als Spaltungsversuch gewertet wird. Das Beispiel der Rolle der Aleviten in der Diskussion soll dies verdeutlichen.

Türkisches Muslimentum gleich Alevitum?

„Das Alevitum ist eine Auslegung des Türkentums innerhalb des Islam; es ist eine Art Türkischer Islam, mit dem die Türken den Arabischen Islam bereichert haben.“⁴⁰⁶

Es ist schon angeklungen, daß die Aleviten in besonderem Maße von der Auseinandersetzung um das Türkische Muslimentum betroffen sind. Dabei werden ihnen von den Diskutanten der verschiedenen Lager unterschiedliche Rollen zugewiesen. Für Befürworter des Türkischen Muslimentums können die Aleviten mit dem hohen Stellenwert, den zum einen türkische Traditionen, zum anderen Werte wie Toleranz und Laizismus bei ihnen besitzen, als Paradebeispiel gelebten Türkischen Muslimentums gelten. So betont Ministerpräsident Ecevit, daß einerseits das tolerante Islamverständnis der alevitischen und bektaschitischen Kultur ein Garant für den Laizismus und die Demokratie sei, daß aber auch umgekehrt der Laizismus den Schutz des Alevi-Bektaschitums garantiere.⁴⁰⁷

Die Deutung des Alevitums als laizistischer türkischer Islam steht in einer aufklärerisch-nationalistischen Tradition, die bis in die Ära der Jungtürken zurückreicht. So schrieb schon in den 20er Jahren Baha Said, der 1914 und

³⁹⁹ Fernsehsendung „Ceviz Kabuğu“, Kanal 6, 18.9.1998.

⁴⁰⁰ „Türk Müslümanlığı“; „Tartışması“, Sabah, 1.9.1998; vgl. Ezelhan Üstünkaya: „Anadolu’da Türk İmançılar Kapsamlı“; Milliyet, 6.9.1998.

⁴⁰¹ Zum Beispiel von Doğan Hızlan: „Politikacıların Hosgörü Zirvesi“, Hürriyet, 18.8.1998.

⁴⁰² „Ne İstiyorlar? (1)“, Cumhuriyet, 8.9.1998.

⁴⁰³ Ezelhan Üstünkaya: „Anadolu’da Türk İmançılar Kapsamlı“, Milliyet, 6.9.1998.

⁴⁰⁴ Das Programm der TİS ist ausführlich in drei Bänden vom Aydınlar Ocağı (1988) selbst herausgegeben worden.

⁴⁰⁵ Beispiele für Interpretationen des Alevitums innerhalb der TİS finden sich bei Engin (1996), wenn hier das Verhältnis einzelner von Engin referierter Autoren zur TİS auch nicht immer klar ist; s. auch İsmail Kara interview von Rusen Çakır: „Ha Türk Müslümanlığı, ha Türk – İslam Sentezi“, Milliyet, 7.9.1998.

⁴⁰⁶ „Alevilik, İslam içinde Türkliğin bir yorumu, Türkler'in Arap İslamlığına kazandırıkları bir Türk İslamiği biçimdir.“ (Öz 1995: 158)

⁴⁰⁷ Hürriyet, 18.8.1999.

1915 im Auftrag der jungtürkischen Regierung Studien über Aleviten und Bektaşı betrieb,⁴⁰⁸ über die „Türkische Einheit“, die die Auseinandersetzung zwischen Aleviten und Bektaşı als Traditionen türkischer Kultur, das uns in Baha Said Schriften begegnet, kann als ein Vorfänger der *Anadoluçuluk*-Bewegung („Anatolien-Orientierung“)⁴⁰⁹ angesehen werden, an deren ideengeschichtliche Tradition mir auch die Rede vom „Anatolischen Muslimentum“ anzuknüpfen scheint. Die *Anadoluçuluk*-Bewegung⁴¹⁰ entstand in den 20er Jahren, als der Türkische Nationalismus noch sehr unscharf umrisen war, als Gegenkonzept zum Pantürkismus sowie zum idealistischen Nationalismus Ziya Gökalps. Sie gruppierter sich um die 1924 und 1925 erschienene Zeitschrift *Anadolu Mecmuası*, die von Istanbuler Studenten herausgegeben wurde. Zu ihrer Zeit kaum beachtet, forderte sie, die Nation auf der Idee des „Vaterlands“ (vatan) aufzubauen, also weder rassistisch noch rein ideell zu begründen. Die Bedeutung der anatolischen Bevölkerung als Bewahrerin türkischer Sprache, Werte und Traditionen wurde hervorgehoben.⁴¹¹

Baha Said veröffentlichte die Ergebnisse seiner Untersuchungen in den Jahren 1926 und 1927 in der Zeitschrift *Türk Yurdu* („Heimat der Türken“). In seinen Artikeln über die Aleviten und die Bektaşı betont Baha Said nachdrücklich deren Bedeutung für die Entwicklung und den Erhalt der türkischen Sprache und „Nationalkultur“ (hars)⁴¹². Bis heute ist es durchaus geläufig, Hacı Bektaş als „Kämpfer gegen den arabischen Chauvinismus“ und Protagonisten eines „türkischen Islam“ darzustellen.⁴¹³ Die ideologische Konzeption des neuen Staates bedeutet für Baha Said das Ende des sunnitisch-alevitischen Religions- bzw. Konfessionskonflikts:

408 Siehe Sepolyo 1964: 2f.; Birdoğan 1995: 7f.
 409 Baha Said 1926a: 195. Ausführlicher zu dem Jungtürken und dann Kemalisten Baha Said s. Tevetoglu 1981.
 410 Siehe Strohmeier 1984: 91–101; Tachau 1963.
 411 Nach Tachau (1963: 166 Anm.2) wurde der Begriff erstmals 1918 von Halide Edib [Adıvar] verwandt.
 412 Tuncer 1990: 485f.; Vorhoff 1995b: 43.
 413 Baha Said 1926a: 207f.; ders. 1927b: 216. Baha Said's Artikel sind von Birdoğan (1995) mit einem einleitenden Kommentar versehen und in recht freier und nicht ganz vollständiger Übersetzung ins zeitgenössische Türkisch übertragen worden. Die Zeitschrift *Türk Yurdu*, eng verbunden mit der Gesellschaft *Türk Ocağı* („Türkischer Herd“), war Forum und Medium der jungtürkischen Intellektuellen, in dem hauptsächlich literarische, ethnologische, geschichtliche und philosophische Themen behandelt wurden (Tuncer 1990). Obwohl der Alevit Birdoğan (1995: 9) die Unvoreingenommenheit Baha Said's positiv herausstreichet, muß dieses Urteil doch insofern relativiert werden, als Baha Said's Auftrag, die Aleviten und Bektaşı als Bewahrer türkischer Sprache und Kultur zu „entdecken“, berücksichtigt werden muß. Das staatsloyale Aleviten wie Birdoğan von dieser positiven Rezeption angefan sind, ist kaum verwunderlich.
 414 Vorhoff 1998b: 241.

„Die Türkei von heute, die republikanische Türkei, wird endlich mit der ‘Türkischen Einheit’ leben. Und somit wurde die Auseinandersetzung zwischen Aleviten und Sunnitern zu Geschichte, die mit den Kalifen zu Grabe getragen wurde.“⁴¹⁵

Die republikanische Türkei sei, wie Baha Said weiter ausführt, ein Sieg für Aleviten und Bektaşı, da sie unter dem Sultanat unterdrückt worden seien.⁴¹⁶ Nicht wenige Beiträge der rezenten Diskussion um das Türkische Muslimentum erinnern an Baha Said's Argumentation. Für den stellvertretenden Vorsitzenden der ANAP, Yılmaz Karakoyunlu, umfaßt das Türkische Muslimentum Sunnit, Aleviten und Bektaşı – eine Position, die ebenfalls als Versuch angesehen werden kann, die Gräben zwischen den „Konfessionen“ zu überbrücken.⁴¹⁷ Bei den Hacı-Bektaş-Veli-Gedächtnisfeierlichkeiten äußert sich diese Einbindung der Aleviten in der Präsenz führender Politiker der linken und konservativen Parteien, die hier die Übereinstimmung von alevitischer „Kultur“, der „Philosophie“ von Hacı Bektaş, Kemalismus und Türkentum betonen.⁴¹⁸

Für die Gegner des Türkischen Muslimentums hingegen, insbesondere das islamistische Lager, sind die Aleviten abschreckendes Beispiel einer degenerierten Form des Islam. Seit den Beschlüssen des 28. Februar wird hier eine verstärkte politische Instrumentalisierung und Vereinnahmung des Alevitums beobachtet.⁴¹⁹ Die Diskussion um das Türkische Muslimentum wird als ein Symbol dieses Prozesses gedeutet.⁴²⁰ Insbesondere von universalistisch argumentierenden Islamisten, die den Begriff kategorisch zurückweisen, wird die Rolle, die den Aleviten von manchen Diskussionsteilnehmern zugeschrieben wird, kritisiert.⁴²¹

415 „Sındıktı Türkiye, Cumhuriyet Türkiye'si ancak 'Türk Birliği' ile yasayacaktır. Ve artık Alevi-Sünni müzâzâsi halifelerle mezâr gömülüñ bir efsane, bir masal oldu.“ (Baha Said 1926a: 195)

416 Ebda.: 206.

417 Ezzelhan Üstünkaya: „Anadolu'daki Tüm İnancılar Kapsamalı“, Milliyet, 6.9.1998. Eine Argumentation wie diejenige von Karakoyunlu wird von einem Teil der Aleviten, z. B. von Kaygusuz (1998: 3f.), heftig kritisiert, intendiere sie doch, durch ihre separate Nennung die gemeinsame Front von Aleviten und Bektaşı aufzubrechen und ihre Position gegenüber den Sunnitern zu schwächen.

418 Sinclair-Webb 1999: 262f.
 419 Siehe z. B. den Artikel „Restorasyon Aleviliği“ in der islamistischen Zeitschrift Değişim, 6.1998, Nr.57, S.5f.
 420 Siehe z. B. den Artikel von Ali Rıza Taşdoğan „Devletin Alevileri Fetih Seferi“, in: Değişim 6.1998, Nr.58, S.26f.

421 So kritisiert der Rechtsprofessor Hüseyin Hatemi alle Versuche, Alevitum und Bektschitum als „Türkischen Islam“ (*Türk İslam*) darzustellen („Alevilik 'Türk İslam'ı Değildir“, in: Değişim 6.1998, Nr.57, S.43–47). Für Hatemi sind Aleviten und Bektaşı extrem schizophrene *baumi*-Anhänger jenseits der anerkannten Rechtsschulen und stehen somit jenseits der „orthodoxen“ islamischen Tradition. Deshalb weist er auch das alevitische Anliegen nach Partizipation im DİB zurück.

Die Rolle der Aleviten in der Diskussion um das Türkische Muslimentum wurde jedoch auch von nicht-islamistischen Beobachtern mit Argwohn verfolgt. Hasan Bülent Kahraman von der linksliberalen Tageszeitung *Radikal* konstatierte, daß die Diskussion, gegen den politischen Islam gerichtet, eine Veränderung des staatlichen Religionsverständnisses markiere.⁴²² Sei zu Beginn der Republik ein „protestantischer Islam“ gefördert worden, so näherte sich der Staat nun einer alevitischen, nach ihnen gerichteten Islam-Interpretation an. Diese Einschätzung führt Kahraman zu der provokanten Frage, ob es sich beim Türkischen Muslimentum um den Versuch handle, das Alevitum zur Staatsreligion der Türkei zu erklären. Den Aleviten unterstellt er, derartige Bestrebungen zu unterstützen: „Das Alevitum ist jetzt dabei, eine gemeinsame Basis des Einverständnisses mit den politischen und bürokratischen Eliten sowie dem Militär zu schaffen.“⁴²³ Ebenso findet sich in der islamistischen Millî Gazete neben dem Argument des Universalismus des Islam Errüstung darüber, daß jetzt anscheinend dem Alevitum der Status der türkischen Religion schlechthin zugesprochen werden solle.⁴²⁴

Wie positionieren sich die Aleviten nun selbst in der Auseinandersetzung um das Türkische Muslimentum? Die Aleviten sind von der öffentlichen Diskussion um das Türkische Muslimentum unmittelbar betroffen. Da ihnen hier eine bestimmte Rolle zugewiesen wird – wo sie sich nicht selbst aktiv eine Rolle zuweisen – müssen sie sich zu der Diskussion verhalten. Pointiert man die alevitische Haltung zum Türkischen Muslimentum, so lassen sich idealtypisch zwei Positionen, die sich diametral gegenüberstehen, herausarbeiten: Unterstützung erhält der Begriff im Sinne der kulturalistischen und säkularistischen Deutungsmuster v. a. von Seiten des türkisch-nationalen staatsloyalen alevitischen Diskurses (1). Abgelehnt wird er hingegen von dem sozialrevolutionären staatskritischen sowie dem staatsfeindlichen alevitischen Diskurs (2). Da der staatskritische und der staatsfeindliche alevitische Diskurs ihre Ablehnung des Türkischen Muslimentums ähnlich begründen, werden ihre Argumente hier zusammengefaßt dargestellt. Auf den religiöstraditionellen alevitischen Diskurs wird nur am Rande einzugehen sein, da er sich generell weniger an gesellschaftspolitischen Debatten beteiligt und sich auch in der Diskussion um das Türkische Muslimentum mit eigenen Beiträgen zurückhielt.

(1) Innerhalb des türkisch-nationalen staatsloyalen alevitischen Diskurses werden die alevitischen Verdienste für die Tradierung türkischer Kultur hochgehalten und das Alevitum zum Teil auch mit dem Türkischen Musli-

mentum respektive Türkischen Islam, wie im Eingangszitat von Baki Öz, gleichgesetzt. Der staatsloyale alevitische Diskurs knüpft hier nahtlos an das Deutungsmuster „Der kulturalisierte Islam“ an.⁴²⁵ Schon 1988, als das Alevitum in die Öffentlichkeit zu treten begann, erklärte Mustafa Timisi, ehemals Präsident der alevitischen „Einheitspartei der Türkei“ (*Türkiye Birlik Partisi*) und zum Zeitpunkt dieser Aussage für die „Sozialdemokratische Volkspartei“ (*Sosyal Demokrat Halkçı Parti*) im Istanbuler Stadtparlament:

„Tatsächlich ist das Alevitum Türkisches Muslimentum, aber es ist nicht rassistisch und nicht chauvinistisch... Der anatolische Mensch, der anatolische Türke ... hat das Wesen der islamischen Religion angenommen. Bei Dingen, die bezüglich Form, Regeln und Methode spezifisch arabisch sind, die nicht zu ihm [dem Wesen des Islam] gehören, und im Prinzip mit der Religion des Islam nichts zu tun haben, hat er sich widersetzt.“⁴²⁶

Auch für İzzettin Doğan repräsentiert das Alevitum den türkischen Islam, der strikt von einem Islam arabischer Prägung zu unterscheiden sei.⁴²⁷ Eine ähnliche Position wird von Şener und İlknur vertreten, die vom „Alevitum des anatolischen Islams“ (*Anadolu İslam Alevlik*) sprechen.⁴²⁸

(2) Die Gegenposition hierzu wird von dem sozialrevolutionären staatskritischen alevitischen Diskurs aufgebaut, der jeden Versuch, das Alevitum mit Türkentum zu verbinden oder gar gleichzusetzen als türkisch-nationalistisch motivierten Spaltungsversuch interpretiert. Der staatskritische Alevit Kaleli warnt eindringlich vor den Gefahren, die nationalistische Semantiken für das Alevitum darstellen:

„Weder die Kurden, noch die Türken haben ein Monopol auf das Alevitum... Jetzt wird gewollt, das Alevitum mit Suggestionen und politisch motiviert einer Rasse zuzuschreiben. Es ist falsch, im Namen des Alevitums den Kurden dem Türken oder den Türken dem Kurden vorzuziehen. Wenn wir diesen Fehler be-

⁴²⁵ Oz (1996: 111) schreibt in einem Text, der noch vor der Diskussion um das Türkische Muslimentum verfaßt wurde, daß die vorislamischen türkischen Staaten generell laizistisch gewesen seien. Beispiele, in denen von Aleviten direkt auf die Diskussion Bezug genommen und die kulturalistische Lesart des Türkischen Muslimentums unterstützt wird: „Alevilik Yani Türk Müslümanlığı Olmasaydı...“ In: Cem 8.1998, Nr.76, S.11-13; Baki Öz: „Kabaklı'nın Endisi“; In: Cem 30.1998, Nr.83, S.21.

⁴²⁶ „Alevilik gerekten Türk Müslümanlığıdır, ama irkçı değildir, şoven değildir... Anadolu insanı, Anadolu Türkü ... İslamiyetin öüzü almıştır. Kendisine ait olmayan, asılada İslamiyetle de aksاlı bulunmayan, Atraplara özgü şeki, erkân, usul gibi hususlarda direnmıştır.“ (Zitiert nach Sezgin 1988: 14.)

⁴²⁷ Engin 1998: 547.

⁴²⁸ Şener/İlkur 1995: 19f. Erwähnenswert scheint mir in diesem Kontext, daß der Bektaşı Ziya Bey (1931), Sohn eines Bektaşı-Baba, schon 1931 das Bektaşilik als die eigentliche Religion der Türken darstellte und sich nachdrücklich von der „arabischen Religion“ (*Arap din*) distanzierte. Es sei das Bestreben des Bektaşilik gewesen, die Türken vor der Vereinigung durch die arabische und die persische Kultur zu bewahren.

⁴²² „Devletin Yeni Dini: Alevilik“, Radikal, 7.9.1998.

⁴²³ „Alevilik, siyaset ve bürokrasi seğkinleriyle askerî arasında şimdi ortak bir uzlaşma zemini yaratmaktadır.“ („Devletin Yeni Dini: Alevilik“, Radikal, 7.9.1998)

⁴²⁴ Sadık Albayrak: „Bir Yere Çekmek de Nedi?“, Millî Gazete, 9.9.1998.

gingen, würden wir diejenigen unterstützen, die das Alevitum assimilierten wollen, die es durch Zerstückelung vernichten wollen. Damit würden wir dem Alevitum das Allerschlimmste antun.“⁴²⁹

Der staatsfeindliche Alevit İsmail Kaygusuz (1998) sieht die Diskussion um das Türkische Muslimentum als gezielen Versuch, die TiS offiziell zu legitimieren. In der Ablehnung der TiS sind sich die alevitischen Teildiskurse einig. Der TiS wird als „alla turca Faschismus“ (*alaturka fasizm*)⁴³⁰ vorgeworfen, die türkischen Aleviten zur Assimilation zu bewegen zu versuchen, sie zu ködern,⁴³¹ um sie gegen die Kurden auszuspielen. Der dem staatsloyalen alevitischen Diskurs zuzurechnende Rıza Zelyut interpretiert die politische Restaurierung des Islam in den 80er Jahren und die diese verkörpernde TiS als Zeichen der Abkehr vom Kemalismus: „Unter der Bezeichnung Kemalismus wurden reaktionäre Ideen, die mit Atatürk und dem Kemalismus überhaupt nichts zu tun haben, offiziell institutionalisiert.“⁴³² Für Kaygusuz ist das Türkische Muslimentum, ebenso wie die TiS, in ihrem Kern rassistisch und deshalb unannehmbar:

„Es handelt sich zweifelsohne um Separatismus, wenn in einem Land wie der Türkei, das nicht homogen ist und in dem neben den Türken Dutzende [andere] ethnische, muslimische Bevölkerungsteile leben, versucht wird, unter dem Namen ‘Türkisches Muslimentum’ eine Staatsreligion zu erschaffen.“⁴³³

Die Pointe dieser Aussage liegt in der Verwendung von „Separatismus“ in Bezug auf den Staat. Denn es sind die Staatseliten, die unter Berufung auf die Verfassung den Begriff „Separatismus“ verwenden, um gegen „Staatsfeinde“ vorzugehen, gleich ob Islamisten oder aufständische Kurden. Auch Kaygusuz⁴²⁹

„Alevilik, ne Kürd’ün, ne de Türk’ün tekeli nedir... Şimdi bazı duygusallıkla ve de politik amaçlı Alevilik birırka malediğim isteniyor. Alevilik adna Kürd’ü Türk’ün önüne; ya da Türk’ü Kürd’ün önüne koymak doğru değildir. Bu yanlışlığa düşersek, Aleviliğin assimile etmek isteyen, parçalayarak yok etmek isteyenlere destek vermiş ve Aleviliğe en büyük kötülüüğü [sic] yapmış oluruz.“ (Kaleli 1995: 205)

430 Mehmet Bayrak: „Bir Türk-Islam Senteze’ye Cevap...“, Pir Sultan Abdal 1.1992, Nr. 2, 22-25, S. 22.

431 Der Vorwurf an die Vertreter der TiS, sie wollten die Aleviten zur Assimilation in die sunnitische Mehrheitsgesellschaft bewegen, wird auch von Ali Balkız in seinem Artikel „Türk-Islam Sentezlerinin Kurnazlığı ve Hacı Bektaş Veli“ vorgebracht (Nefes 2.1995, Nr.22, S. 44f.).

432 „Atatürk ve Atatürkçülükle hiç ılgisi bulunmayan gerici düşünceler Atatürkçülük adı altında resimleştiirildi.“ (Zelyut 1993: 57)

433 „Türkiye gibi homojen olmayan, Türkler disında onlarca etnik müslüman toplulukların yaşadığı bir ülkede, ‘Türk Müslümanlığı’ adı altında devlet dini yaratmaya kalkışmak elbette ki boşaçılıktır.“ (Kaygusuz 1998: 4) Ähnlich wird in einem Artikel in der Zeitschrift des Pir Sultan Abdal Kulturvereins argumentiert: Die rassistische und sunnitische TiS sei nicht mit dem Universalismus der alevitischen Religion vereinbar („Yeni Dünya Düzeninin Alevilik Tarifi: ‘Gerçek Türk-Islam Sentezi Alevilik’ (?) Miş“, Pir Sultan Abdal 4.1996, Nr. 18, S. 29).

suz sieht den Hintergrund der staatlichen Zuwendung zu den Aleviten in der Machtzunahme der islamistischen Bewegung. Um den Islamismus zu schwächer, solle der Rassismus unter Einbeziehung der Aleviten stark gemacht werden. Kaygusuz kritisiert die ganze Diskussion um das Türkische Muslimentum als anti-laizistisch und fordert den Staat auf, sich aus religiösen Themen herauszuhalten.⁴³⁴ Ein Vergleich bestimmter Aspekte sunnitischer und alevitischer Theologie führt Kaygusuz, neben dem auch von ihm vorgebrachten Argument der „Universalität des Islam“⁴³⁵, zu einem weiteren Argument dafür, daß es kein Muslimentum geben könne, das Sunnitzen und Aleviten umfaßt: Im Sunnitum sei der Verstand dem religiösen Gesetz untergeordnet, wohingegen im Alevitum Offenbarung und Verstand in Einklang stünden.⁴³⁶

Neben dem sozialrevolutionär statskritischen Diskurs wird das Türkische Muslimentum auch von Vertretern des religiös-traditionellen Diskurses zurückgewiesen.⁴³⁷ Es zeigt sich, daß die Loyalität zum Staat, absolut grundlegend für den türkisch-nationalen staatsloyalen alevitischen Diskurs, für den religiös-traditionellen alevitischen Diskurs nicht von primärem Interesse ist.

Abschließende Überlegungen

Das primäre Anliegen des Türkischen Muslimentums ist die Förderung eines säkularen und nationalen Islamverständnisses, das letztlich gegen die islamistische und die kurdisch-nationalistische Bewegung gerichtet ist. Deshalb ist das Türkische Muslimentum mit İsmail Kara als „politisches Manöver“ durchaus zutreffend beschrieben.⁴³⁸ Der Begriff steht im Kontext der Beschlüsse des 28. Februar. Er wurde zu einem Zeitpunkt in die Diskussion geworfen, als große Teile der Bevölkerung der andauernden Periode des 28. Februar kritisch gegenüberstanden. Deshalb kann der Begriff als ein Versuch der konservativen Staatselite gewertet werden, einen Schritt auf die gläubige Bevölkerung zuzugehen und ein positives Bekenntnis zur säkularen aber nichtdestotrotz islamischen Identität der Türkei abzulegen.

Die staatsloyalen Aleviten, die sich der kulturalistischen Deutung des Türkischen Muslimentums anschließen, finden sich hier sowie in der Unterstützung des 28. Februar in einer idealen Allianz mit der staatstragenden konservativen Elite und den Militärs.⁴³⁹ Das gemeinsame Interesse am Fortbe-

434 Kaygusuz 1998: 5.

435 Vgl. S.201.

436 Kaygusuz 1998: 5.

437 Yavuz 1999a: 190.

438 Interviewt von Rüsen Çakır: „Ha Türk Müslümanlığı ha Türk – İslam Sentezi“, Milliyet 7.9.1998.

439 Die Nähe des staatsloyalen alevitischen Diskurses zum türkischen Militär wird aus folgendem Zitat von İzzetin Doğan ersichtlich, das im Kontext der Frage steht, ob das „aleviti-

stand des laizistischen Kemalismus ist dabei das Band, das sie eint. Die Motivation der Aleviten, sich auf dieses Bündnis einzulassen, kann mit der von ihnen als existentiell empfundenen Bedrohung durch den Islamismus begründet werden. Jedoch wird ihre Staatsloyalität durch anti-alevitische Ereignisse immer wieder in Frage gestellt. So hatte bspw. das furchtbare „Ereignis von Sivas“ (*Sivas olayı*) am 2. Juni 1993, bei dem 35 Menschen ums Leben kamen, das Vertrauen der Aleviten in den Staat nachhaltig erschüttert: Ein durch islamistische Kräfte angestachelter Mob hatte ein Hotel, in dem alevitische und nicht-alevitische Gäste des in Sivas jährlich stattfindenden Festivals zu Ehren Pir Sultan Abdals untergebracht waren, in Flammen gesetzt; staatliche Ordnungskräfte beobachteten die Szenerie ohne einzugreifen.⁴⁴⁰

Viele Aleviten bezichtigten hernach den Staat der Komplizenschaft mit anti-alevitischen Islamisten und distanzierten sich zum Teil vom Kemalismus.⁴⁴¹ Vergleichbare Folgen hatte der „Vorfall von Gaziosmanpaşa“ (*Gaziosmanpaşa olayı*), einem hauptsächlich von Aleviten bewohnten Istanbuler Stadtteil. Dort eröffneten im März 1995 Unbekannte am helllichten Tag das Feuer auf alevitische Techhäuser. Bei diesem Angriff und den sich anschließenden Auseinandersetzungen zwischen aufgebrachten alevitischen Demonstranten und der Polizei kamen über zwanzig Menschen ums Leben, ausnahmslos Aleviten.⁴⁴² Der staatskritische alevitische Diskurs macht den Staat und seine Organe für diese Ereignisse verantwortlich: Der Staat wolle dadurch, daß er Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Aleviten provoziere, von seinen eigenen inneren- und außenpolitischen Problemen ablenken.⁴⁴³ Dem abstrakten „Staat“ als solchem kann jedoch sicher nicht pauschal

„Insisting that Alevism represented a kind of Turkish Islam, the Department of Religious Affairs as well as other representatives of the new Turkist-Islamist unitarianism tried to woo the Alevis in the interests of state policy.“⁴⁴⁴ Sowohl die TIS als auch das Türkische Muslimentum können als Versuche staatsloyaler Kräfte beschrieben werden, den Islam in die säkulare Staatskonzeption der Türkischen Republik zu integrieren: Die säkulare Islam-Interpretation wird gestärkt und aus einer türkisch-kulturalistischen Perspektive begründet.

Das Türkische Muslimentum steht in einer Tradition des Ringens um die spezifisch türkische Identität, die mit den Modernisierungsmaßnahmen der Tanzimat-Periode begonnen hatte. Die Diskussion um das Türkische Muslimentum bildet den jüngsten Höhepunkt dieser Auseinandersetzung. Dabei lautet die zentrale Frage, die türkische Intellektuelle von Yusuf Akçura über Ziya Gökalp und Samiha Ayverdi bis hin zu heutigen Denkern bewegen: Wo ist der Platz der Religion in einem „westernisierten“ System? Oder: Kann die islamische Identität mit dem „Türkischen Nationalismus“ in Einklang gebracht werden? Das Türkische Muslimentum intendiert genau dies – es ist, wie gezeigt wurde, sein zentrales Anliegen. So berührt der Streit um das Türkische Muslimentum zwei wesentliche Aspekte des Kemalismus: das Laiizmus-Prinzip sowie das Nationalismus-Prinzip. Dabei steht der Anspruch der Nation, die dominante sinnstiftende Kategorie der Türkischen Republik

ein Interesse an einer Eskalation zwischen Aleviten und militanten islamistischen Sunniten unterstellt werden. Vielmehr nehmen die Staatseliten die Aleviten seit Beginn der 90er Jahre, i. e. der Zeit des Aufstiegs der Wohlfahrtspartei, zunehmend als Bollwerk gegen den Islamismus wahr:

„With the changing perception of threat from the left-wing movements to Islamic political movements, the Turkish state is seeking to expand its social base by meeting the demands of Alevis.“⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Ibid.: 190f.

⁴⁴¹ Vertreten wird diese These bspw. in einer Stellungnahme des „Hauptzentrums des Vereins

der Freunde Pir Sultan Abdals“ (*Pir Sultan Abdal Canlar Derneği Genel Merkez*): „Gazi ve Ümraniye Değerlendirmesi“. In: Pir 1.1995, Nr.2, S.17f.; s. auch Kaleli 1995: 208. Die-

selbe Stoßrichtung hat eine Presseerklärung in *Çağdaş Zülfikar* zu den Ausschreitungen, die auch in *Pir* (1.1995, Nr.2, S.32) veröffentlicht wurde. Es gibt jedoch auch staatskriti-

⁴⁴² Ibid.: 190f.

⁴⁴³ Vertreten wird diese These bspw. in einer Stellungnahme des „Hauptzentrums des Vereins

der islamistischen Bewegung in der Türkei, in seinem Beitrag „Gaziosmanpaşa Olayları Üzerine“ in Pir 1.1995, Nr.2, S.23f.

⁴⁴⁴ Yavuz 1999a: 191.

⁴⁴⁵ Erman/Göker 2000: 114.

⁴⁴⁶ Vorhoff 1998b: 233.

zu sein, in Konkurrenz zur Religion, die diese Funktion traditionell innehatte. In der Diskussion um das Türkische Muslimentum werden aktuelle Deutungen des „türkischen Nationalismus“ und seines Verhältnisses zur Religion – wovon dann auch unmittelbar das Laizismus-Prinzip betroffen ist – anschaulich. Gleichzeitig verdeutlicht eine historische Betrachtung des hinter dem Begriff stehenden Spannungsverhältnisses von Religion und Nation die Veränderungen, die die Nationalismus- und die Laizismusinterpretation durchgemacht haben.

De facto hatte der „Türkische Nationalismus“ (*milliyetçilik*) schon immer auch eine religiöse Konnotation. Der Begriff *millet* („Nation“/„Religionsgemeinschaft“, arab.: *milta*) war im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts zu einem Terminus technicus für vom Staat anerkannte Religionsgemeinschaften geworden. Mit dem Einzug des Nationalstaatgedankens ins Osmanische Reich begannen die armenische und die griechisch-orthodoxe *millet*, sich zunehmend auch über Sprache und Kultur zu definieren, und der *millet*-Begriff bekam einen „nationalen“ Anstrich. Ihre radikalste Ausformulierung erfuhr diese Begriffsveränderung im säkularen Nationenbegriff des frühen Kemalismus: *Miller* stand nun, neben den Termini *ulus* und *vatan*, für die an sich säkulare „Nation“, ohne daß er jedoch seine religiöse Note je ganz verloren hätte – man denke nur an die Besetzung des Begriffs durch die Erbakan-Bewegung⁴⁴⁷. Man darf die Bedeutungsgeschichte des Begriffs nicht zu gering veranschlagen, will man verstehen, wie nahe die religiöse und die nationale Identität in der türkischen Weltansicht zusammenliegen bzw., vorsichtiger ausgedrückt, zusammenliegen können. Folgendes Zitat von Demirel veranschaulicht dies:

„Das wichtigste Band – ich meine als nationales Band –, das die Türkei heute zusammenhält, ist der Islam. Gott sei Dank sind wir Muslime. Unser Muslimentum hat uns zu einer Nation gemacht.“⁴⁴⁸

In der begriffsgeschichtlich begründeten religiösen Note des *millet*-Begriffs steckt ein Potential zur Verwebung des Nationalismus mit der Religion. Genauso dies kommt in dem Zitat von Demirel und in der Erfolgsgeschichte der TIS ebenso wie des Türkischen Muslimentums und anderen verwandten Termini zum Ausdruck. Dabei entsteht, wenn durch das Türkische Muslimentum der Begriff „Nation“ über einen Begriff von „Türkentum“ mit der islamischen Religion, respektive dem „Muslimentum“ verknüpft wird, unweigerlich eine Spannung zum klassisch kemalistischen Selbstverständnis

des Staates, das den Begriff „Nation“ formal ohne Rückgriff auf religiöse Kategorien definiert.

Ismail Kara verweist auf die praktische Umsetzung des Türkischen Muslimentums schon zu Beginn der Republik:⁴⁴⁹ Das Türkische Muslimentum sei im Rahmen des „Projekts der ‘Nationalisierung der Religion’ („*dinin milletleştirilmeyi*“ projesi), bspw. bei der Türkisierung des islamischen Gebetsrufs 1932, umgesetzt worden. Der Islam sei in dieser Zeit dem Nationalismus untergeordnet worden, was sich auch in der neuen, türkisierten Geschichtsschreibung manifestiert habe, die zur Legitimation des Türkischen Nationalismus notwendig war.

Die rezente Diskussion um das Türkische Muslimentum kann als ein Indiz dafür gewertet werden, daß sich die türkische Staatsideologie auch über 70 Jahre nach ihrer Institutionalisierung immer noch in einem Rechtfertigungsdiskurs gegenüber dem Islam als alternativem Wertesystem und Ideologie befindet. Dabei markieren die Diskussionen um TIS und Türkisches Muslimentum eine Bedeutungsveränderung der Prinzipien des Türkischen Nationalismus und des Laizismus innerhalb der kemalistischen Ideologie: Der klassische Kemalismus stellt in seinem Bemühen, der Türkei eine gemeinschaftsstiftende Identität zu verleihen, die Nation über die Religion. TIS und Türkisches Muslimentum hingegen rücken die Religion ins Zentrum ihrer Identitätskonzeptionen, und die nationale Komponente wird zu einem Attribut des Muslimentums zurückgestuft.

Die Diskussion um das Türkische Muslimentum veranschaulicht das Identitätsproblem der türkischen Gesellschaft im allgemeinen sowie dasjenige der Aleviten im besonderen. Zwar bekennen sich die meisten Türken zum Islam, seine jeweiligen Interpretationen sind jedoch so verschieden, daß um die Religion mehr gestritten wird, als daß sie ein integratives Potential als Gemeinschaftsidentität stiftendes Sinnsystem entfalten könnte. Die staatsloyalen Aleviten kämpfen um ihre Anerkennung als eigenständige *mezhep* („islamische Rechtsschule“) und versuchen, sich als Vertreter eines türkischen Islam zu profilieren. Dadurch geraten sie ungewollt aber zwangsläufig ins Schußfeld sunnitisch-orthodoxer und islamistischer Kreise.

Das Ringen um die Definition des islamischen Elements der türkischen Identität ist ein Produkt des Laizismus-Prinzips und der kemalistischen Säkularisierungspolitik in den 20er und 30er Jahren. Letztere mußte scheitern, weil sie mit ihrer jakobinischen Strenge die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung nur unzureichend in Rechnung stellte und der Illusion unterlag, sie könne die Religion durch Zwangsmaßnahmen entpolitisieren und ihre öffentliche Funktion als gesamtgesellschaftliche Identität stiftendes Sinnsystem durch den türkischen Nationalismus substituieren. Smith bemerkte hierzu

⁴⁴⁷ Vgl. S.163–165.

⁴⁴⁸ „Bugün Türkiye’yi birarada tutan en büyük bağı, millet bağı olarak söyleyorum, Müslümanımızın bizi millet yapmışır.“ („Bugün manluktur. Allah a şükür ki Müslümanız Müslümanlığımız bizi millet yapmışır.“ („Bugün Köşemiz Süleyman Demirel’in“, Millî Gazete, 4.5.1999)

⁴⁴⁹ Interviewt von Ruşen Çakır: „Ha Türk Müslümanlığı, ha Türk – İslam Sentezi“, Milliyet, 7.9.1998.