

**VGWS**



**Verein für Geschichte des Weltsystems e.V.**

**Aslı Vatansever**

**Säkularisierung trotz Laizismus**

---

Verein für Geschichte des Weltsystems e.V.

[www.vgws.org](http://www.vgws.org)

Discussion Paper

---

**Redaktion:**

Verein für Geschichte des Weltsystems e.V.

[www.vgws.org](http://www.vgws.org)

Carsten Kaven / Helmut Stubbe da Luz

## 1. Einleitung

Säkularisierung ist nach wie vor ein Streitthema in der Türkei. Ideologisch wird sie als unentbehrlich für die lang ersehnte Modernisierung betrachtet, politisch wird sie als ein Sicherheitsproblem behandelt. Dabei wird ganz nach der essentialistischen Tradition der Islam zum Sündenbock gemacht und die Frage der Säkularisierung als Kampffeld der aufgeklärten Fortschrittlichkeit und der mittelalterlich-dunklen Religiosität konzipiert.

Was aber die Säkularisierung zu einem langwierigen Problem der republikanischen Geschichte macht, ist weder die angeblich essentielle Fortschrittsfeindlichkeit des Islam, noch die der türkischen Gesellschaft unterstellte tiefe Religiosität. Das Problem liegt eigentlich im vorherrschenden Säkularisierungsverständnis des türkischen politischen Diskurses selbst. Dieses spezifische Säkularisierungsverständnis wurde durch die Gründungskader der Republik eingeführt und führte zu einem vagen Verhältnis zwischen dem Staat und der Religion, das statt die beiden Sphären voneinander zu trennen, die Letztere dem Ersteren unterwarf. Die dadurch entstandenen Pathologien wie die Entstehung einer inoffiziellen Staatsreligion oder der repressive Umgang des Staates mit individuellen Glaubensangelegenheiten stellten das größte Hindernis gegen eine prozessuale Säkularisierung der türkischen Gesellschaft dar. Jedoch erlebte der politische Diskurs in der Türkei durch das angespannte Gleichgewicht zwischen den sog. Laizisten und Traditionalisten im Laufe der Zeit einen Übergang vom autoritären Laizismus zur Säkularität.

## 2. Die herrschende Laizismusauffassung in der Türkei: „Laizismus als Projekt statt Säkularisierung als Prozess“<sup>1</sup>

Die gesamte republikanische Geschichte der Türkei steht im Zeichen des langwierigen Konflikts zwischen den sog. Säkularisten und Islamisten. Die türkische Gesellschaft wurde seit 90 Jahren durch die Führungselite entlang dieser ideologischen Linie getrennt, mit einer essentiellen Rückständigkeit abgestempelt, mit Betrug der kemalistischen Prinzipien und des Modernisierungsziels beschuldigt, vom Militär unter Druck gesetzt und bevormundet und mit kulturellen Minderwertigkeitskomplexen konfrontiert. Die offizielle Ideologie in der Türkei und ihre Vorsprecher gingen dabei von einer besonderen Laizismusauffassung aus, die ziemlich unterschiedlich als das gängige Konzept der Säkularisierung aussah, und nutzten diese als Teil und Instrument eines autokratischen „Social Engineering-Programms“.

Im Unterschied zu dem im Westen gängigen Konzept von Säkularität, die sich als historisch-organisches Komplement der Bourgeoisentwicklung und der Moderne entwickelte und auf ein zivilgesellschaftliches Phänomen hindeutet, bedeutet der Laizismus die Überwachung der Religion durch den Staat und besitzt eher staatspolitische und verfassungsrechtliche Konnotationen. In diesem Sinne kann gemeint werden, dass der Laizismus als ein politisches und verfassungsrechtlich verankertes Projekt betrachtet werden könnte, während die Säkularität als eine gesellschaftlich-moralische Grundhaltung sich außerhalb des staatlich-ideologischen Bereichs entfaltet.

Der Unterschied zwischen Laizismus und Säkularismus wird manchmal auch durch das Begriffspaar „aktiver Säkularismus / passiver Säkularismus“ festgelegt (bspw. Kuru in Yavuz et al., 2010, S. 201). Hier scheint die jeweilige Rolle des Staates den größten Unterschied auszumachen. Bei den Ersteren wird eine vom Staat aktiv beförderte (bzw. gezwängte) Anti-Religiosität impliziert, während die Letzteren auf die Neutralität des Staates gegenüber

---

<sup>1</sup> Diese Formulierung gehört Besim Dellaloğlu (Dellaloğlu, 2013).

Glaubensfragen hindeuten. Hierzu werden jeweils die Beispiele von Frankreich und den USA herangezogen. Es ist weitgehend akzeptiert, dass sich die Türkei nach dem französischen Vorbild richtet.<sup>2</sup> Nach der französischen Auffassung von Laizismus wird Religion als ausschließlich Privatangelegenheit betrachtet, woraus folgt, dass der Religion jegliche politische und öffentliche Funktion untersagt wird. Allerdings hat der Laizismus in der Türkei eine etwas andere Bedeutung als die bloße Entinstitutionalisierung der Religion, da der Islam im Osmanischen Reich im Gegensatz zu der katholischen Kirche in Frankreich keine vom Staat unabhängige Institution darstellte, wie Şerif Mardin bemerkt (Mardin, [1991] 2004, S. 36).

Die Unterwerfung der Religion unter den Staat bzw. die Unterordnung aller zivilgesellschaftlichen und kulturellen Elemente unter die Staatsräson war eigentlich Teil eines weitreichenden, von oben gesteuerten Kulturwandels. Die Gründungskader der Türkischen Republik waren Nachfolger der Jungtürken und vertraten die technokratisch-modernistische Gesellschaftsphilosophie, nach der die Gesellschaft nach eigener Idealvorstellung wie ein Projekt umgestaltet werden könnte. Wie Besim Dellaloğlu bemerkt, „[wurde] die Modernität, welche im Westen als ein gesellschaftlicher Prozess ins Leben kam, auf uns [die türkische Gesellschaft – Anm. d. Verf.] als politisches Projekt projiziert“ (Dellaloğlu, 2013 – Übers. d. Verf.). In diesem Modernisierungsprojekt spielte die geplante Säkularisierung der Gesellschaft eine erhebliche Rolle, da der Islam eine der wichtigsten politisch-ideologischen Säulen des osmanischen Staatswesens darstellte, von dem sich die junge kemalistische Republik komplett loslösen wollte. So war die Säkularisierung an erster Stelle ein Teil der Entosmanisierung der Gesellschaft. Was sich also in westlichen Gesellschaften als/aus Erfahrung entwickelt hatte, wurde in der Türkei als Projekt/Ziel konzipiert (vgl. Burak, 2012, S. 71). „Laizismus als Projekt ersetzte die Säkularität als Erfahrung, mehr noch, drang in sie ein und verhinderte, dass sich die gesellschaftliche Säkularisierung im Prozess, als Erfahrung entwickeln konnte“ (Dellaloğlu, ebd. – Übers. d. Verf.).<sup>3</sup>

### **3. Das Einparteiensystem und die anfängliche Ausgrenzung des Islam**

Wie İstar Gözaydın bemerkt, „[wurde] die Türkische Republik durch ihre Gründungskader als ein Modernisierungsprojekt konzipiert“ (Gözaydın, 2009, S. 15). Die staatszentrierte Modernisierungstradition in der Türkei hat eigentlich eine lange Geschichte; sie geht in die Tanzimat-Periode zurück. Aber man könnte meinen, dass sie ihren stark jakobinischen Charakter erst gegen Ende des 19.-Anfang des 20. Jahrhunderts mit den Jungtürken gewann. Davor wurde die Modernisierung überwiegend als eine administrative Frage behandelt; sogar spätere Reformer wie die Neuen Osmanen akzeptierten das kulturelle Gewebe der

---

<sup>2</sup> Edward Webb vergleicht die Dritte Französische Republik, die Türkische Republik des Einparteiensystems und die nationalistischen arabischen Republiken von Tunesien unter Bourguiba und Syrien unter der Baath-Partei. Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass all diese sich als säkular bezeichnenden Staaten eigentlich die Religion auf eine gewisse Weise instrumentalisieren, statt sie in den außerpolitischen Bereich zu schieben (Webb, 2007). Die Genealogie dieser Art des Laizismus könne auf die jakobinische Auslegung von Rousseaus Zivilreligion und Nationalisierung der Religion, auf Robespierres Reformversuche von oben und auf Napoleons Bürokratisierung der Religion als Teil der Staatsmaschinerie zurückgeführt werden. Also zielen die politischen Säkularisierungsprogramme in diesen Ländern nicht auf die Beseitigung der Religion aus der Öffentlichkeit, sondern darauf, die Religion in ihren politischen Projekten der Staats- und Nationsbildung zu instrumentalisieren, so Edward Webb (Webb, ebd.).

<sup>3</sup> Unter anderem vertritt auch Ayşe Kadioğlu die These, dass sich die Säkularisierung im türkischen Kontext nicht aus der Modernität herausbildete, sondern umgekehrt die Modernisierung durch die Säkularisierung erreicht werden wollte (Kadioğlu, 2010, S. 492).

osmanischen Gesellschaft als gegeben und versuchten bloß, dieses mit den Forderungen der Zeit zu vereinen. Es waren erst die Jungtürken, welche die Gesellschaft durch einen weitgehenden Kulturwandel modernisieren wollten und die Einstellung des Staates gegenüber der Religion negativ veränderten. Dennoch könnte man meinen, dass die durch Ziya Gökalp inspirierte Laizismusauffassung der Jungtürken immerhin von einer Synthese des Turkismus, der Verwestlichung und des Islam ausging, wobei „die Logik der türkischen Republik von einem radikalen Bruch vom Islam gekennzeichnet war“ (Kadioğlu, 2010, S. 489). Es waren die republikanischen Gründungskader, welche durch die Denunzierung des Islam als kleinster gemeinsamer Nenner jegliche Verbindung zwischen dem Volk und den Führungseliten abbrachen.<sup>4</sup>

Das Einparteiensystem, auf das die laizistische Fraktion heutzutage wie auf ein Goldenes Zeitalter zurückblickt, widerspiegelt diese anti-osmanische Logik. Die kemalistischen Reformen zielten explizit auf eine Umgestaltung der Gesellschaft nach Mustafa Kemals Vorstellungen von Modernität. Die Säkularisierung wurde klar und deutlich als Mittel zur Auslöschung von dem benutzt, was von der osmanischen Gesellschaftsordnung übriggeblieben war. Die kemalistischen Reformen wie die Abschaffung des Kalifats 1924, die Vereinheitlichung des Schulwesens und die Schließung der Tariqa- und Koran-Schulen, die Einführung der Kleidungsgesetze und das Verbot der religiösen Bekleidung in der Öffentlichkeit wurden im Grunde genommen eingeführt, um die Symbole der muslimisch-osmanischen Lebensweise auszuradieren und die Zwangseuropäisierung der Gesellschaft zu vollenden. Wie Ronnie Margulies und Ergin Yıldızoğlu bemerken, „[war] [der Kampf gegen die Religion] für die Gründer des neuen Staates ein wesentlicher Bestandteil ihres Kampfs gegen das ancien regime“ (Margulies u. Yıldızoğlu, MR153). Laut Margulies und Yıldızoğlu zielte die Ausschaltung des gesamten religiösen Bildungs- und Justizsystems sowie der zivilgesellschaftlichen Mechanismen der muslimischen Gemeinde in erster Linie nicht auf Säkularisierung per se, sondern auf die Eliminierung der altetablierten osmanischen Elite ab (ebd.).

Allerdings teilte die Mehrheit der Bevölkerung diesen Abscheu der republikanischen Elite gegen die alte osmanische Ordnung nicht, wie es sich von zahlreichen Volksreaktionen der Gründungszeit verstehen lässt. Als säkulares Nationalstaatsbildungsprojekt war der Kemalismus nicht imstande, ein alternatives Islamverständnis zu der osmanischen Version zu schmieden und somit breitere Schichten zu erreichen. Andererseits war es schwierig, einen ethnischen Nationalismus unter der muslimischen Bevölkerung durchzusetzen, der die universelle Umma-Idee des Islam und die Gewohnheiten des osmanischen Millet-Systems hätte bewältigen können. Deswegen bildeten islamische Tendenzen stets die größte Inspiration und den Kern der gesellschaftlichen Opposition.

Die Krisen der Gründerjahre gingen als fortschrittsfeindliche Reaktionen der dunklen, ignoranten Massen in die offizielle Geschichtsschreibung ein. Fälle wie die Scheich Said-Rebellion von 1925, wo die südostanatolischen Kurden den Rückkehr zum Kalifat anforderten, oder der Aufstand von Menemen 1930, wo sich die Dorfbewohner von Menemen Ankara mit derselben Anforderung gegen die republikanische Regierung auflehnten und in ihrer Furore den Anführer der lokalen republikanischen Truppen köpften, bleiben als Horrorgeschichten im kemalistischen Gedächtnis eingraviert. Solche Erinnerungen werden

---

<sup>4</sup> Es gibt natürlich auch Forscher, die in der Zwangsmodernisierung der Gesellschaft einen revolutionären Akt sehen. Der berühmteste Vertreter dieser These ist Niyazi Berkes. Siehe: Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, [1964] 1999. Für ein relativ neueres Beispiel siehe bspw. Bülent Daver, “Secularism in Turkey”, [www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/43/1/3\\_bulent\\_daver.pdf](http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/43/1/3_bulent_daver.pdf).

immer noch von den Kemalisten als Beweis für die tiefe Fortschrittsfeindlichkeit des „ungebildeten Volkes“ und als Rechtfertigung anti-demokratischer Politiken herangezogen. Aber angesichts der offensichtlichen und breiten Unzufriedenheit unter der Gesellschaft sollte man sich im Nachhinein fragen, worauf denn ein bewusstes Modernisierungsprojekt abgezielt haben soll, wenn nicht auf die Errichtung einer gerechteren und demokratischen gesellschaftlichen Ordnung, und wofür sich wohl die Führungselite in ihrer jakobinischen Haltung „für das Volk, trotz des Volkes“ eingesetzt haben soll.

#### **4. Die Einführung des Mehrparteiensystems und die langsame Integrierung des Islam in den politischen Diskurs**

Infolge der konjunkturellen Veränderungen sowie der sich verändernden Klassenverhältnisse unterlag diese strikte Auffassung von Laizismus im Laufe der Zeit mehreren Transformationen; sie musste in seinem Verhältnis zum Islam zeitgemäß flexibilisiert werden und die Religion nach und nach als eine wesentliche gesellschaftliche Komponente anerkennen.

Mit den 1940er Jahren wurde die gesellschaftliche Opposition immer lauter. Einerseits konnte die aufsteigende Händlerschicht während des Zweiten Weltkriegs prosperieren und wollte sich von den Fesseln der kemalistischen Bürokratie losreißen. Andererseits waren die Bauern und die städtischen Unterschichten erbittert wegen der Notmaßnahmen der Kriegszeit. Angesichts der zunehmenden Unzufriedenheit breiterer Massen und des Aufstiegs der linken Tendenzen fand sich nach 1945 sogar die CHP (Republikanische Volkspartei) gezwungen, eine relativ mildere Position gegenüber dem Islam anzunehmen (Gözaydın, ebd., S. 27-29). 1950 kam Demokratische Partei an die Regierung und hielt die Position der führenden Partei bis zu dem Putsch von 1960 inne. Gözaydın bezeichnet die DP als eine „Organisierung der gesellschaftlichen Opposition gegen die laizistischen Politiken im Rahmen der politischen Repräsentationsmechanismen“ (Gözaydın, ebd., s. 32).

Wie die CHP, entsprang eigentlich auch die DP der kemalistischen Tradition und war im Grunde genommen dem Laizismus treu, aber versuchte, die gesellschaftliche Opposition in die Politik zu integrieren. Die von Şerif Mardin als die Zentrum-Peripherie-Problematik bezeichnete Diskrepanz zwischen der modernistischen kemalistischen Oligarchie in den Großstädten und den als traditionalistisch abgestempelten Gesellschaftsschichten in anatolischen Provinzen trat in dieser Phase zunehmend zutage. Die Demokratische Partei übernahm als die erste Mitte-Rechts-Partei die Rolle, die von den Früchten der Republik ausgeschlossenen provinziellen Schichten zu repräsentieren, indem sie sich als Vorsprecher der traditionellen und religiösen Werte des Volkes profilierte. Die Frage der Säkularisierung wurde also – wie schon seit dem 19. Jahrhundert – weiterhin im Klassenkampf des privilegierten Zentrums und der vernachlässigten Peripherie instrumentalisiert. Die kemalistische Oligarchie spielte hier wieder die Laizismuskarte. Am 27. Mai 1960 übernahm das Militär die Regierung mit der Begründung, dass die DP gegen die laizistischen Prinzipien verstieß, und ließ die Partei verbieten. Kurz danach wurde der damalige Ministerpräsident Adnan Menderes zusammen mit seinem Finanzminister und seinem Außenminister hingerichtet.

Der Kampf zwischen den selbsternannten Säkularisten und der gesellschaftlichen Opposition war aber wie wir alle wissen nicht so leicht zu beenden. Während der blutigen Konflikte zwischen den links- und rechtsextremen Studentengruppen in den 1970ern, konnte der politische Islam sich langsam Platz machen. Anfang der 1970er Jahre erschien die von

Necmettin Erbakan gegründete Milli Görüş (Nationale Anschauung) Bewegung auf der politischen Bühne. Deren erste Partei, MNP (Die Partei der Nationalen Ordnung), wurde innerhalb von einem Jahr aufgrund der Verletzung der laizistischen Prinzipien geschlossen. Die kurz danach gegründete zweite MG-Partei MSP (Die Partei für Nationale Erlösung) konnte zwischen 1974-1978 trotz der strikten Überwachung der Armee vier Mal als der kleinere Koalitionspartner mitregieren, bis sie nach dem Putsch vom 12. September 1980 zusammen mit allen anderen politischen Parteien verboten wurde.

## **5. Die Ära nach dem Militärputsch vom 12. September 1980: Die Entdeckung des Islam durch die kemalistische Oligarchie als Waffe gegen die Linke**

In der Folgezeit vom 12. September 1980 kam es zu einem markanten Paradigmenwechsel im Verhältnis von Staat und Religion. Zur Bekämpfung von rechts- und linksextremen Tendenzen, welche während der 1970er Jahre im raschen Aufstieg waren, aber hauptsächlich um die Linke zu beseitigen, wurde in den 1980ern die sog. türkisch-islamische Synthese konstruiert. Im Kern dieses Programms stand die Kombination des kemalistischen Nationalismus und eines moderat konservativen Islam. Um diese Gesellschaftsvorstellung zu befördern, wurden islamische Aktivitäten ermutigt, der verpflichtende islamische Religionsunterricht in den Schulen eingeführt und die islamischen Schulen erneut blühen gelassen (vgl. Agai, 2004). In dieser Phase tendierte der politische Diskurs in der Türkei deutlich nach rechts. Nicht nur konnte die Milli Görüş Bewegung durch die RP (Wohlfahrtspartei) zu einem einflussreichen Akteur in der politischen Szene werden, sondern auch die sog. Parteien der Mitte fingen an, sich einer deutlich pro-islamischen Rhetorik zu bedienen.

## **6. Die 1990er Jahre: Die laizistische Offensive und der postmoderne Putsch vom 28. Februar als Wendepunkt**

In den 1990er Jahren gewann die sog. islamistische Fraktion noch mehr an Einfluss. Als 1996 Necmettin Erbakan als Vorsitzender der Wohlfahrtspartei zum Ministerpräsidenten ernannt wurde, flammten die Säkularisierungsdebatten erneut auf. Statt den demokratischen Weg einzuschlagen, spielte die laizistische Fraktion wieder die Putschkarte und am 28. Februar 1997 erließ der damalige Generalstabschef eine ultimative Deklaration an Erbakan sowie an die Medien und Diplomaten zur strikten Überwachung von religiösen Aktivitäten. Zusammenfassend sahen die Entscheidungen des Nationalen Sicherheitsrats vom 28. Februar eine strikte Überwachung der Tariqa-Schulen, Festlegung der Grundschulbildung auf acht Jahre, Beaufsichtigung der Koran-Schulen, Schließung der Tariqas, drakonische Maßnahmen zur Beaufsichtigung der Medien, eine stärkere Beachtung der Bekleidungsgesetze und Bestrafung der Aktivitäten gegen Atatürk vor.

Nach diesem Ereignis, das als der postmoderne Putsch in die Geschichte einging, folgten 1998 der erzwungene Rücktritt Erbakans und die gerichtliche Schließung der RP aufgrund des Anti-Laizismus-Vorwurfs durch den Obersten Gerichtshof. Das Ereignis vom 28. Februar stellt nach allgemeiner Meinung einen Wendepunkt im Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei dar (vgl. Akdoğan in Yavuz, 2006 und Çınar und Duran in Cizre, 2008). Insgesamt könnte gemeint werden, dass diese laizistische Offensive seitens des Militärs auf die Laizisten zurückschlug. Dadurch entfernten sich breitere Massen von dem autoritären und antidemokratischen Laizismusverständnis der kemalistischen Elite und näherten sich dem reformistischen Zweig der Islamisten, der die AKP gründete und eine auf einen EU-Beitritt

abzielende und individuelle Freiheiten und Menschenrechte respektierende Regierungsform zu versprechen schien.

## **7. Die AKP-Ära: Der Übergang zur passiven Säkularisierung**

Ab 2001, als die AKP zum ersten Mal an die Regierung kam, wurde eine gewisse „Sozialisierung des Staates“ bezeugt (Bayat in Stephan, 2009, S. 50). Damit wird eine Annäherung des Staates an gesellschaftliche Sensibilitäten und Forderungen infolge des aktiven Bürgertums, der individuellen Initiativen und des Einflusses der sozialen Bewegungen gemeint. Einige Forscher sehen darin eine passive Revolution im Gramscianischen Sinne (Bayat, ebd., vgl. auch Yavuz, 2009, S. 267).

In den 2000er Jahren erlebte die türkische Politik tatsächlich eine relative Normalisierung infolge der EU-Reformen und der Beseitigung der Vormundschaft des Militärs (vgl. Yavuz, 2010).<sup>5</sup> Trotz dieser Entwicklungen ist der Kampf zwischen der kemalistischen Oligarchie und der demokratisch gewählten Regierung noch lange nicht beendet. Noch vor kurzem, im März 2008, acht Monate nachdem die AKP mit ca. 47% der Stimmen an die Regierung kam, beantragte beispielsweise der Generalstaatsanwalt des Obersten Gerichtshofs ein Verbotsverfahren gegen die AKP mit der Begründung, dass die Partei ein „Zentrum anti-laizistischer Aktivitäten“ geworden sei. Auch heute bewegt sich die Kritik an der AKP größtenteils im Rahmen der Säkularisierungsdebatte. Jede konservative Äußerung Erdoğan's lässt die kemalistische Paranoia aufsteigen, die Türkei bewege sich in Richtung eines Scharia-Staates.

Aber trotz der paranoiden Unterstellung der Kemalisten, die Gewinne der Säkularisierung seien während der Regierungsphase der AKP zum Großteil rückgängig gemacht worden, ist der politische Islam in der Türkei laut einer relativ aktuellen empirischen Studie nicht hochgestiegen (Çarkoğlu u. Toprak, 2007). Dieser Studie lässt sich entnehmen, dass trotz des in den 2000er Jahren relativ angestiegenen Anteils der Individuen, die sich als religiös beschreiben, die große Mehrheit in der Türkei weder die Errichtung eines Scharia-Staates als politische Option sieht, noch das Kopftuch als unentbehrlich für den Islam oder als das wichtigste Thema der Türkei betrachtet.<sup>6</sup> Generell lässt sich laut Çarkoğlu und Toprak daraus erkennen, dass die türkische Gesellschaft im Allgemeinen eine ziemlich tolerante Einstellung gegenüber Glaubensfragen vertritt und auf die Polarisierung der Gesellschaft entlang der Konfliktlinien zwischen Laizisten und Islamisten empört reagiert (Çarkoğlu u. Toprak, ebd., S. 26).

## **Zusammenfassung**

Eine gewisse Einigkeit besteht darauf, dass es eine eigenartige Ironie der Türkei sei, dass die angeblich fortschrittlichen Fraktionen eine anti-demokratische und essentiell konservative Vorstellung von Laizismus vertreten, während gerade die sogenannten Modernisierungsgegner für ein deutlich progressiveres Säkularisierungskonzept eintreten, das definitiv mehr dem Westlichen entspricht (bspw. Gözaydın, ebd., S. 37). Die sog. passive Säkularisierung gewinnt allmählich an Boden, jedoch wird der türkische Diskurs immer noch zum Großteil von falschen Prämissen bezüglich der Begriffe Laizismus und Säkularität

<sup>5</sup> Für eine kompakte Analyse der politischen Rolle des Militärs in der Türkei siehe Alpay, 2009. Für eine detaillierte Analyse, die dieses Thema vom Osmanischen Reich bis heute behandelt, siehe Karpat, 2010.

<sup>6</sup> Laut der Ergebnisse, die Ali Çarkoğlu und Binnaz Toprak herausfanden, sei der Anteil der Scharia-Befürworter zwischen 1999 und 2006 vom 21% auf 9% gesunken (Çarkoğlu u. Toprak, ebd., S. 13f.).



dominiert. Ahmet T. Kuru, ein prominenter Forscher der Staat-Religion-Beziehungen in der Türkei, behauptet, dass die Säkularisierungsdebatte in der Türkei hauptsächlich von vier Mythen dominiert wird. Erstens, stehe die Öffentlichkeit in der Türkei unter dem falschen Eindruck, dass das Säkularismusprinzip in der Verfassung nicht nur auf das Verhältnis zwischen dem Staat und der Religion verweist, sondern auf einen Lebensstil und eine Weltanschauung, die auch individuell von jedem Bürger akzeptiert werden sollen. Zweitens, wird fälschlicherweise geglaubt, dass der Staat gegenüber der Religion nicht neutral bleiben, sondern aktiv in die religiösen Praktiken intervenieren soll, um sozusagen die Gesellschaft von oben zu säkularisieren. Drittens, werde öfters die These herangezogen, der Islam sei im Gegensatz zum Christentum essentiell unvereinbar mit einer säkularen Gesellschaftsvorstellung, weswegen eine staatliche Intervention zugunsten eines restriktiven Säkularismus notwendig sei. Und letztens, wird meistens in vergleichenden Analysen der Türkei mit Frankreich und den USA von der falschen Prämisse ausgegangen, die USA sei kein wahrhaft säkularer Staat und die Türkei solle sich deswegen Frankreich als Vorbild nehmen (Kuru, 2008, S. 101-103). All diese Vorstellungen trugen zu der verkehrten öffentlichen Wahrnehmung bei, dass die Säkularisierung kein historisch-organischer Prozess, sondern ein ideologisches Projekt und ein politisches Ideal sei, um welches zu beschützen, sogar die Grundprinzipien der Demokratie geopfert werden könnten.

Im Grunde genommen stechen laut Ayşe Kadioğlu zwei eigenartige Pathologien des türkischen Laizismus hervor, die sich im Laufe der republikanischen Geschichte herausbildeten und das Verhältnis zwischen Staat und Religion formten. Die erste Pathologie sei die Erstellung eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Denunzierung des Volksislam und der Verwestlichung. Diese Einstellung führte laut Kadioğlu zu einem oberflächlichen Verständnis der Modernität, das das Äußerliche nahezu fetischisiert und die Frage der Säkularisierung auf obsessive Kopftuchdebatten reduziert (vgl. dazu auch Vaner et al., 2009, S. 282f.). Die zweite Pathologie rühre daher, dass der Staat einerseits den Volksislam anprangerte, aber andererseits eine eigene Version vom sunnitischen Islam als gesellschaftlichen Zement benutzen wollte. Dies führte zu diskriminierenden Praktiken seitens des Staates gegenüber anderen Glaubensrichtungen (Kadioğlu, ebd., S. 497). In Anbetracht dieser pathologischen Entwicklung des Laizismus in der Türkei könnte man meinen, dass nicht nur das Präsidium für Religionsangelegenheiten und die Entstehung eines inoffiziellen sunnitischen Staatsislam, sondern auch die Milli Görüş Bewegung und ihr Ausläufer AKP, welche die Kemalisten heute als das größte Übel und den Erzfeind des Laizismus beschimpfen, eigentlich paradoxe Konsequenzen der kemalistischen Ideologie selbst sind. Der volksfeindliche und autoritäre Charakter der kemalistischen Reformen und die anti-demokratische und unsensible Haltung der Kemalisten bei der Implementierung jener Reformen, die Gegenreaktionen und das allgemeine Ressentiment des Volkes sowie die besonderen Momente, an denen die Säkularisierungsdebatte in den Vordergrund geriet, deuten darauf hin, dass gerade die kemalistische Laizismusauffassung das größte Hindernis gegen eine wahre Säkularisierung der türkischen Gesellschaft darstellt.

## Bibliographie

- AGAI, Bekim (2004). „Islam und Kemalismus in der Türkei“. <http://www.bpb.de/apuz/28164/islam-und-kemalismus-in-der-tuerkei>.
- ALPAY, Şahin (2009). “Die politische Rolle des Militärs in der Türkei“. <http://www.bpb.de/apuz/31728/die-politische-rolle-des-militaers-in-der-tuerkei>.
- BERKES, Niyazi ([1964] 1999). *The Development of Secularism in Turkey*. Routledge.
- BURAK, Begüm (2012). “Can Secularism Hinder Democracy? The Turkish Experiment”. *İnsan ve Toplum*, Vol. 2, Nr. 4, S. 65-82.
- CİZRE, Ümit (Hrsg.) (2008). *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party*. London/NY: Routledge.
- ÇARKOĞLU, Ali u. Binnaz, TOPRAK (2007). *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*. Übers.: Çiğdem Aksoy Fromm u. Jenny Sanders. Istanbul: Tesev.
- DAVER, Bülent. „Secularism in Turkey“. [www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/43/1/3\\_bulent\\_daver.pdf](http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/43/1/3_bulent_daver.pdf).
- DELLALOĞLU, Besim (2013). “Sekülerlik vs. Laiklik“. *Altüst Dergisi*, [www.altust.org/2013/06/sekulerlik-vs-laiklik/](http://www.altust.org/2013/06/sekulerlik-vs-laiklik/).
- GÖZAYDIN, İştâr (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*. Istanbul: İletişim.
- KADIOĞLU, Ayşe (2010). „The Pathologies of Turkish Republican Laicism“. *Philosophy and Social Criticism* vol. 36, nos 3-4, S. 489-504. <http://sagepub.com>.
- KARPAT, Kemal (2010). *Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset*. Istanbul: Timaş.
- KURU, Ahmet T. (2008). “Secularism in Turkey: Myths and Realities”. *Insight Turkey* Vol. 10/Nr. 3/2008, S. 101-110.
- MARDİN, Şerif ([1991] 2004). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. Istanbul: İletişim.
- MARGULIES, Ronnie u. Ergin YILDIZOĞLU. “The Political Uses of Islam in Turkey”. In: MER153, Middle East Research and Information Project, [www.merip.org/mer/mer153/political-uses-of-islam-turkey](http://www.merip.org/mer/mer153/political-uses-of-islam-turkey).
- STEPHAN, Maria J. (Hrsg.) (2009). *Civilian Jihad, Non-Violent Struggle, Democratization, and Governance In The Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- WEBB, Edward (2007). “Civilizing Religion: Jacobin Projects of Secularization in Turkey, France, Tunisia, and Syria”. <http://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3292087>.
- VANER, Semih (Hrsg.) (2009). *21. Yüzyıla Giderken Türkiye*. Istanbul: Kitap.
- YAVUZ, Hakan (Hrsg.) (2010). *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. Istanbul: Kitap Yay.
- Ders. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge University Press.

## Letzte Ausgabe der Zeitschrift für Weltgeschichte / 14.2

### Über dieses Buch:

Die ZWG hat sich zum Forum einer neuen, umfassenden Betrachtung von Geschichte, Sozial- und Kulturwissenschaften entwickelt. Wichtige Beiträge aus der englischen, russischen, französischen, spanischen und chinesischen Diskussion sind für deutschsprachige Leser übersetzt worden. Es finden sich aber auch Forschungen und Beiträge aus der deutschen Debatte und gelegentlich die Publikation von Quellen.



<b>Erscheinungsjahr:</b>	2013
<b>Einbandart:</b>	Paperback
<b>Sprache:</b>	Deutsch
<b>Format:</b>	14,7 x 21
<b>Umfang:</b>	207 Seiten
<b>ISSN:</b>	1615-2581
<b>Preis:</b>	29.90 €

## RÄUMLICHE HIERARCHIEN, NETZWERKE UND ISLAM

### Inhalt:

Manfred Asendorf: *“Nichts als bekannt voraussetzen und alles erklären”*: Zur Erinnerung an Imanuel Geiss (1931 – 2012)

Klaus Kremb: *Historische Regionalität und Globalität – Zwei Seiten derselben Medaille*

Karl H. Schneider: *Die Schlacht bei Minden – lokales Ereignis mit globaler Bedeutung?*

Klemens Kaps: *Galizisches Elend revisited. Wirtschaftsentwicklung und überregionale Arbeitsteilung in einer Grenzregion der Habsburgermonarchie (1772 – 1914)*

Reiner Ruppmann: *Das europäische Autobahnnetz: Weiterhin Hoffnungsträger oder primär Funktionsraum für die Transitökonomie? (Teil 1)*

Manfred Sander: *Deutsch-russische Interfirmennetzwerke als Garanten der Energiesicherheit? Die Verhandlungen zur Nord Stream Pipeline und zum Gasfeld Yuzhno Russkoje*

Helmut Anton Prantner: *Imperium USA. Die aktuelle englischsprachige Argumentation*

Asli Vatansever: *Die Muslimbrüder und die AKP. Die Blinden und der Einäugige*

Rezensionen