Globethics Repository



Religion und Politik

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Köktaş, M. Emin
Publisher	Institut für Wissenschaftliche Irenik Universität Frankfurt
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 04:26:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/193208

M. Emin Köktaş: Religion und Politik als Problemfeld im sog. Demokratisierungsprozeß der Türkei. Journal of Religious Culture / Journal für Religionskultur Nr. 51b (2002)

Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main
ISSN 1434-5935- © E.Weber

Nr. 51b (2002)

Religion und Politik

als Problemfeld im sog. Demokratisierungsprozeß der Türkei

Von

*M. Emin Köktaş**

Einleitung

Die vor Ausrufung der Republik in der Türkei beginnende Geschichte der Säkularisierung bzw. des Laizismus kann auch als die Geschichte der Verwestlichung der türkischen Gesellschaft verstanden werden. Die mit der Säkularisierung einhergehenden Reformen betrafen zunächst das Militärwesen, wies dieses doch die größten Schwächen auf. Sie erstreckten sich im weiteren aber auch auf die Wirtschaft, das Regierungssystem und die Gesellschaft im allgemeinen. Während dieser vorrepublikanischen Phase war die Auseinandersetzung mit der andersartigen westlichen Weltanschauung und Denkweise unvermeidlich. Der bis in das 18. Jahrhundert zurück zu verfolgende Verwestlichungsprozeß wurde bereits in vielerlei Hinsicht untersucht1.

In der vorrepublikanischen Phase existierten nicht nur die konventionellen islamischen Anschauungen über Religion, sondern auch schon solche der neuen Weltanschauung, für die die Religion nicht dem mehr als selbstverständliche Grundlage menschlichen Denkens galt. Sie stellte vielmehr neu die Frage, was denn unter Religion überhaupt zu verstehen sei.

Daraus folgt, daß sich in dieser frühen Phase nicht nur das Verständnis der islamischen, sondern auch der Religion überhaupt zu ändern begann. Man versuchte darüber hinaus den Islam, je nach dem eigenen Re-

* Dozent Dr. phil. habil. M. Emin Köktaş lehrt an der Abteilung für Öffentliche Verwaltung, Fakultät für Wirtschaft und Verwaltung, Universität Dokuz Eylül, Izmir/Türkei.

1 Siehe Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Istanbul 1973; H. Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Istanbul 1966; Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Istanbul 1991; Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğusu (Türkische Übersetzung: M. Kıratlı), Ankara 1984.

ligionsverständnis, auch neu zu gestalten2. In der osmanischen Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts wurde von den sich herausbildenden politischen Ideologien islamischer, westlicher und nationaler Richtung die gesellschaftliche Stellung der Religion denn auch unterschiedlich bewertet.
Betrachtet man die Versuche der Säkularisierung bzw. der Laizisierung im osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts, so kann man feststellen, daß alle diese Versuche darauf abzielten, die Existenz sowohl islamischer als auch laizistischer Institutionen zu gewährleisten3.
Trotz der unterschiedlichen Beurteilung von Religion und trotz der beginnenden Akzeptanz von westlichen Institutionen fand das osmanische System seine Legitimität jedoch weiterhin vornehmlich in der Religion und insbesondere im Islam.
Da aber der osmanische Staat der Verfassung nach nicht laizistisch war, macht es denn auch wenig Sinn, über die Beziehungen von Politik und Religion im osmanischen Reich in der Weise zu forschen, wie es für die Untersuchung von laizistischen Staaten angebracht ist. Deshalb konzentriert sich diese Arbeit allein auf die Beziehungen von Politik und Religion in der nachosmanischen sog. Demokratisierungsphase, in der bereits politische Parteien in Erscheinung traten.

I. Der Laizismus und dessen Durchführung während der Zeit der Einparteienherrschaft

Mit der Ausrufung der Republik erlebte die Türkei grundlegende Veränderungen im Verhältnis von Staat und Religion. Geistigen Fundamenten dieser Veränderungen waren bereits vor dieser Zeit gelegt worden. Jedoch waren die praktischen Veränderungsmöglichkeiten erst nach der Ausrufung der Republik gegeben. Seit diesem Zeitpunkt wurden ernsthafte Versuche unternommen, einen laizistischen Staat und eine laizistische Gesellschaft zu schaffen. Nach Rustow hat es nur sehr wenige Staaten gegeben, die sich im politischen, sozialen und kulturellen Bereich einem solch extremen und schnellen Veränderungsprozeß unterzogen wie damals die Türkei4.
Betrachtet man aber die tatsächliche Verfassungsentwicklung der türkischen Republik , stellt man überrascht fest, daß die Laizisierung des Staates zunächst gar nicht beabsichtigt war. Die Verfassung von 1924 beginnt nämlich in § 2 mit folgendem Satz: "Die Religion des türkischen Staates ist der Islam". Dennoch werden zu der Zeit, als dieser Paragraph noch Gültigkeit besaß, radikale religionspolitische Reformen durchgeführt: Die Aufhebung des Kalifats (1924), die Einführung des Hut-Gesetzes (1925), die Annahme des Schweizer Zivilgesetzbuchs (1926), die Änderung des Alphabetes (1928), die Annahme des deutschen Strafgesetzbuchs (1929), die Schließung der Imam-Hatip-Schulen (1930), die Änderung des Gebetsaufrufes ins Türkische (1932) und die Aufnahme des Begriffes "Laizismus" in die Verfassung (1937).
Mit der Laizisierung und den damit verbundenen Reformen war also bereits begonnen worden, bevor der Begriff "Laizismus" Eingang in die Verfassung gefunden hatte. Die Aufnahme dieses Begriffs geschah also erst, nachdem die laizistischen Reformen bereits durchgeführt worden waren.
Das damalige Verständnis von Laizismus wird aus einer 1937 vom damaligen Innenminister Şükrü Kaya gehaltene Rede deutlich: "Ziel unseres Laizismus ist es, den Einfluß der Religion auf die öffentlichen Angelegenheiten zu unterbinden. Unserer Meinung nach sind das die Grenzen, die der Laizismus zieht. Wir meinen, daß die Religion eine Gewissenssache ist, sie sollte auf die Gebetsstätten begrenzt bleiben, und sie darf sich nicht in weltliche Dinge einmischen. Wir lassen eine Einmischung nicht zu und werden sie auch weiterhin nicht zulassen”5.
Diese laizistischen Bekundungen und die entsprechenden politischen Handlungen zeigen, daß der Laizismus als eine Ideologie verstanden wurde, die das ganze gesellschaftliche Leben bestimmen sollte. Wäre es beabsichtigt gewesen, nur den Staat laizistisch zu gestalten, hätte man nicht Anstrengungen machen müssen, den Laizismus auch im privaten Bereich durchzusetzen. Und daß ein Teil der Reformen gerade auf den privaten Bereich ausgerichtet war, läßt sich nicht übersehen.

---

2 Siehe N. Mert, Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış, Istanbul 1994, S.57-80.
3 Siehe T. Zafer Tunaya, Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Istanbul 1960, S. 23.
4 D. Rustow, “Türkiye’de Islam ve Politika: 1920-1955”, in: D. Dursun (Hrsg.), Türkiye’de Laiklik ve Islam, Istanbul 1995, S. 57.
5 B. Daver, Türkiye Cumhuriyetin’de Layiklik, Ankara 1955, S. 88.

Betrachtet man diese laizistische Politik als Ganzes, so sieht man, daß die Reformen nur dazu dienten, die osmanisch-islamische Kultur durch die westliche zu ersetzen6. B. Daver weist darauf hin, daß der Laizismus in der türkischen Reform eine Bewegung war, die beabsichtigte, gerade auch das gesellschaftliche Leben zu verändern und die gesellschaftlichen Institutionen völlig unabhängig von der Religion zu gestalten7.

Viele Autoren sind der Meinung, daß der Laizismus die gesellschaftlich-politischen Fundamente der modernen Türkei gelegt hat. Allerdings ist strittig, worin die tatsachlichen Absichten und Ziele dieser Reformen bestanden8.

In der frühen Reformzeit wurde immer wieder betont, die Religion sei eine reine Gewissenangelegenheit9. Damit wollte man die Religion - wie bereits gesagt - von gesellschaftlichen Aufgaben und entsprechender Verantwortung fernhalten. Dieses laizistische Religionsverständnis vertrat die Republikanischen Volkspartei (CHP), die in der Frühzeit die einzige politische Partei war. Einige Parteianhänger interpretierten den Laizismus so: “Laizismus bedeutet nicht nur die Trennung von Politik und Religion, sondern auch das gänzliche Fernhalten der Religion vom gesellschaftlichen Leben. Demzufolge zielt der Laizismus darauf ab, das soziale Leben ganz und gar von religiösen Werten zu trennen und es in jeder Beziehung der Zeit, dem Leben und den wissenschaftlichen Erkenntnissen anzupassen”10.

Diese radikal-laizistische Religionspolitik führte aber dazu, daß es in Gesellschaft und Politik zu Gewaltanwendung und entsprechender Gegenwehr kam. Nach B. Lewis ist der Druck des Laizismus in den dreißiger Jahren sehr stark gewesen; auch wenn das Regime keine offen anti-islamische Politik vertrat,11. Es bestehe aber kein Zweifel, daß es die Macht des Islam brechen und aus den Köpfen und Herzen des türkischen Volkes verbannen wollte. Dies sei auch der Grund dafür gewesen, weshalb in der sich schnell vergrößernden Hauptstadt Ankara keine Moscheen mehr gebaut worden seien.12

Nach S. Sayar bedeutet Atatürks Laizismus nicht nur die Trennung von Staat und Religion, wie sie im Westen verstanden wird, sondern er sah zusätzlich vor, die Religion der Kontrolle und Leitung des Staates zu unterwerfen. Durch verschiedene Neuerungen verstärkte das kemalistische Regime seinen Einfluß auf die Religion außerordentlich13. So richtete der Staat, um das religiöse Leben zu kontrollieren, das Amt für Religiöse Angelegenheiten ein. Allerdings war diese Maßnahme nicht unumstritten14. Das Programm "Reform der Religion", das von einer Kommission, die unter der Leitung von Professor Dr. Fuat Köprülü stand, erarbeitet wurde, zeigte dennoch die Entschlossenheit der Regierenden, die Religion auch inhaltlich zu formen und der neuen Zeit anzupassen15. Im Juni 1928 wurde dann dieses Programm in der Presse veröffentlicht. Heftige Proteste in der Öffentlichkeit führten jedoch dazu, daß die Regierung von seiner Verwirklichung Abstand nehmen mußte.

Nach F. Ahmad war die Ursache der kemalistischen "Reform der Religion" die machtpolitische Erkenntnis, daß der Islam in der türkischen Gesellschaft eine zu starker Machtfaktor war und daher - solange nichts dagegen unternommen würde - in gefährlicher Weise gegen die kemalistische Reform gewendet werden konnte. Ein weiterer Grund für die streng laizistische Politik war die strikt westliche Orientierung des neuen Regimes. Der Laizismus galt als wesentliches Merkmal der gewollten Verwestlichung und wurde daher von der kemalistischen Führungselite zum Dogma erhoben.. Die Kehrseite dieser Religionspolitik bestand jedoch darin, daß die Regierung und die Republikanische Volkspartei (CHP) den Islam

---

6 B. Toprak, “Dinci Sağ”, in: I.C.Schick, E.A.Tonak (Hrsg.), Gecis Sürecinde Türkiye, Istanbul 1992, S. 244

7 B. Daver, (Anm. 5) S. 6.

8 Zum Beispiel siehe B. Toprak “Türkiye’de Dinin Denetim Islevi”, in: E. Kalaycıoglu, A. Yasar Sarıbay (Hrsg.), Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Istanbul 1986, S. 30-361; Metin Heper, “Türkiye’de Islam, Siyasal Sistem ve Toplum”, in: Ebd. S .373; Levent Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, Istanbul 1993, S. 151-153; Ahmet Aslan, “Islam, Laiklik ve Çağdaslasma”, in: Türkiye Günlügü, S.29, Temmuz-Agustos 1994, S. 131-133.

9 Siehe M. Tuncay, T.C.’de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Istanbul 1992, S. 213 ff.

10 Şaban Sitembölükbaşı, Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkisafı (1950-1960), Ankara 1995, s.50.

11 Nach einige Autoren ist das Regime anti-Islamismus. Siehe Karl Biswanger, “Türkei”, in: W. Ende, U. Steinbach (Hrsg.) Der Islam in der Gegenwart, München 1984, s.212.

12 B. Lewis, ebd, s.412.

13 Sabri Sayarı, “Islam, Laiklik ve Demokrasi” in: Islam ve Demokrasi, TÜSES Stiftung, Istanbul 1994, S.137.

14 Zu diesem Thema siehe İstar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum, “Laik” Devlet, Istanbul 1993.

15 G.Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlık (Türkische Übersetzung: H. Örs), Istanbul 1992, S. 440.

vernachläßigte und sich dadurch immer mehr der Masse der türkischen Bevölkerung ideologisch entfremdete16
"In dieser Zeit", so die Feststellung von N. Göle, "wurde im Namen des Laizismus die Demokratie unterdrückt"17. Einen demokratischen Diskurs über Religionspolitik gab es nicht. Von einer echten Beziehung von Religion und Politik kann also zu dieser Zeit nicht gesprochen werden. Die Religion besaß keine öffentliche Stimme.
Allerdings darf nicht übersehen werden, daß mit der allmählichen Demokratisierung des politischen Lebens, die demokratische Artikulation der Proteste gegen die laizistische Ideologie und ihre Realisierung zunahm.

II. Die Aufweichung des Laizismusverständnisses in der Einparteienzeit

Der Nachfolger Atatürks, Staatspräsident İsmet İnönü, führte 1945 das Mehrparteiensystem ein. Dadurch wurde die CHP gezwungen, ihre bisherige anti-religiöse Haltung zu überdenken. Die Revision der Religionspolitik war nach F. Ahmad für die CHP unumgänglich geworden, weil ein großer Teil der Religionsreformen in den Augen der Bevölkerung keinerlei Verständnis fand. Das Volk war an der laizistischen Religionspolitik der Partei nicht interessiert, es war ihr gegenüber sogar feindlich eingestellt. Mit der seit 1945 einsetzenden parteipolitischen Konkurrenz begann die CHP immer mehr Religionsfreiheit zu gewähren, in der Hoffnung dadurch ihre Popularität zu erhöhen und die Wähler zu ihren Gunsten zu beeinflussen.18 Kemal Karpat verweist darauf, daß mit der Erweiterung der religiösen Freiheiten auch damit begonnen wurde, den Laizismus selbst neu zu interpretieren. Nach 1946 wurden daher die bislang zurückgehaltene Meinungen zur Religionsfrage offen diskutiert.19. Es war klar, daß diese Entwicklung sich auf die Religionspolitik der CHP auswirken würde.
Als nach 1945 oppositionelle politische Parteien, besonders die Demokratische Partei, in Erscheinung traten, änderte sich die Form öffentlicher politischer Auseinandersetzung derart, daß nunmehr auch in den Wahlkampfreden religiös argumentiert wurde. Dies führte dazu, daß die Religion in der politischen Leben immer mehr an Bedeutung gewannt20. Schließlich sah sich die Parteiführung der CHP im Jahre 1947 gezwungen, über eine 'Richtigstellung' des Laizismus nachzudenken. Delegierte aus verschiednen Städten hatten darauf hingewiesen, daß der Laizismus für die türkische Gesellschaft zwar grundsätzlich vorteilhaft sei, er aber auch eine anti-religiöse Seite habe. Dies habe dazu geführt, ihn überhaupt in Zweifel zu ziehen. Nach Ansicht dieser Delegierten war die anti-religiöse Seite des Laizismus auch ein Grund für die allgemeine geistige und moralische Unterentwicklung der Türkei. Nach Meinung dieser Delegierten stelle der Islam nun einmal eine eigenständige gesellschaftliche Kraft dar und müsse als ein unzertrennlicher Teil der Gesellschaft angesehen werden. Die Religion könne nicht einfach mit der Behauptung, sie sei nur eine Angelegenheit zwischen Gott und dem Individuum, beiseite geschoben werden. Deshalb müsse der Religion in der neuen demokratischen Gesellschaft ein ihr angemessener Platz eingeräumt und ihre gesellschaftliche Bedeutung anerkannt werden21. Aber nicht alle Parteimitglieder waren dieser Ansicht. Insbesondere der Regierungschef Recep Peker lehnte die neue Einschätzung der gesellschaftlichen Rolle des Islams rundweg ab22.
Unter Beachtung der vom Parteitag der CHP von 1947 vorgeschlagenen Zugeständnisse an die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung stellte die Regierung in den darauf folgenden zwei Jahren für die Mekka-Pilger Devisen zur Verfügung, nahm den Religionsunterricht als Wahlfach in das Grundschulprogramm auf und richtete zur Ausbildung von Geistlichen die sog. Imam-Hatip Kurse ein. An der Universität Ankara wurde im Jahre 1949 sogar eine theologische Fakultät eröffnet. Die Examina von Personen, die in geistlichen Institutionen arbeiten sollten, wurden vom Amt für Religiöse Angelegenheiten geprüft und über-

16 Feroz Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye. 1945-1980, (Türkische Übersetzung: A. Fethi), Istanbul 1992, S. 41-42.
17 Nilüfer Göle, “Otoriter Laiklik ve Islami Katılım”, in: Islam ve Demokrasi, TÜSES Stiftung, Istanbul 1994, S.121.
18 F. Ahmad, (Anm.15), S. 440.
19 Kemal H. Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, Istanbul 1965, s.233 ff..
20 Howard A. Reed, “Laik Türkiye’de Islam’ın Yükselişi”, in: D. Dursun (Hrsg.), (Anm.4), S.149.
21 Kemal H. Karpat, (Anm.18), S. 239.
22 Dankwar A. Rustow, Ebd, S. 78.

wacht. Kurz nach Beginn der Wahlkampagne im Jahre 1950 wurden von der Regierung zum ersten Mal seit 25 Jahren die Grabstätten von zwanzig bedeutenden türkischen Persönlichkeiten für Besucher freigegeben23.
Die eine Generation lang anhaltenden bürokratischen Hindernisse konnten aber nicht mit einigen Zugeständnissen beseitig werden. Weil sich die CHP so lange Zeit mit dem militanten Laizismus24 identifiziert hatte, führten ihre religionspolitischen Zugeständnisse - ganz anders als erwartet - zu nur noch mehr Zweifel und Mißtrauen in der Bevölkerung. Vor den Wahlen von 1950 machte die CHP erneut Zugeständnisse und bot sogar reale Entschädigungen an.
Obwohl die Demokratische Partei (DP) als Oppositionspartei nur Versprechungen machen konnte; ging sie trotzdem aus diesen Wahlen als Siegerin hervor25. Im Mai 1950 errang sie 408 Parlamentssitze; während die Republikanische Volkspartei (CHP) nur noch 68 Mandate erhielt.
Zusammenfassend kann man sagen: Mit der Gründung von oppositionellen Parteien änderten die anderen Parteien, die der Religion bis dahin keine Bedeutung beigemessen hatten, ihr Verhältnis zur Religion und bezogen sie in ihren Wahlreden mit ein. Dies führte schließlich dazu, daß die Religion im politischen Leben immer mehr zu einem der Hauptthemen wurdet26.

III. Die Zeit der Demokratischen Partei und das neue Verständnis des Laizismus

Die Übernahme der Regierung durch die Demokratische Partei (DP) im Jahre 1950 ist jeder Hinsicht ein Wendepunkt in der Geschichte der Türkei. Das türkische Volk hatte zum erstenmal in seiner Geschichte in einer wirklich freien Wahl seinen tatsächlichen Willen zum Ausdruck bringen können27.
Obwohl die DP-Regierung verglichen mit ihrer Vorgängerin wesentlich mehr religiöse Freiheiten gewährte und überhaupt liberaler war, war sie dennoch bemüht, dem Laizismus grundsätzlich treu zu bleiben und ihn, wenn nötig, zu verteidigen28.
Die DP kannte aber auf Grund ihrer spezifischen Parteiorganisation die Meinung der Masse der Bevölkerung sehr genau. Sie hatte nämlich selbst in den abgelegenen Gebieten Anatoliens Parteigruppen geschaffen. Dadurch konnte sie auch noch auf kleineren Versammlungen die Bevölkerung erreichen und agitieren. Diese ländliche Parteiorganisation blieb nicht ohne Auswirkungen. Man muß sich vergegenwärtigen, daß immerhin drei Viertel der türkischen Wähler auf dem Lande lebten. So nahmen die DP-Politiker auf Grund ihrer ländlichen Parteiarbeit denn auch die zwei großen Klagen der Dorfbevölkerung wahr: 1. Atatürk und Inönü hätten, bei dem Versuch die Industrie zu entwickeln, die Landwirtschaft vernachläßigt und 2. der traditionell islamischen Bevölkerung den Laizismus mit Gewalt aufgezwungen29.
Die DP entwickelte in ihrem Parteiprogramm auch ein durchaus neues Demokratieverständnis. Dort heißt es: "Die Demokratische Partei wurde mit der Absicht gegründet, die Demokratie in der Türkischen Republik in einem breiten und zukunftsorientierten Sinne zu verwirklichen und die allgemeine Politik im demokratischen Sinne zu gestalten". Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß aus diesem Demokratieverständnis die liberale Wirtschaftspolitik und die noch liberalere Interpretation des Laizismus herrührte. Im Programm finden sich folgende Sätze zum den Laizismus: "Unsere Partei versteht den Laizismus derart, daß die Politik in keinem Zusammenhang mit der Religion steht und keine religiöse Idee die Gesetzgebung und die Durchführung der Gesetze beeinflussen darf. Wir akzeptieren jedoch nicht die falsche Ansicht, daß der Laizismus der Religion feindlich gegenüber stehe. Das Recht auf Religionsfreiheit wird genauso wie alle anderen Freiheitsrechte als unanfechtbares Menschenrecht anerkannt"30.
Dieses neue Laizismusverständnis zeigt, daß die DP-Regierungen im Vergleich zu ihren CHP-Vorgängerinnen wesentlich positiver und offener eingestellt waren. Dies wird beispielweise durch folgen-

23 S. Sitembölükbaşı, (Anm.10) S. 21-22; Kemal H. Karpat, (Anm 18), S. 240; Dankwart A. Rustow, Ebd. S. 79; G. Jaeschke, (Anm.14), S. 104-105.
24 Über millitanten Laizismus siehe C. Keyder, Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, Istanbul 1990, S. 74, 96.
25 F. Ahmad, (Anm.15) S. 441.
26 Howard A. Reed, Ebd. S. 149.
27 C. Keyder, (Anm.23), S. 102.
28 Istar B. Tarhanlı, (Anm.13), S. 25.
29 Dankwart A. Rustow, ebd, S. 77; Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Istanbul 1990, S. 58.
30 T. Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler. 1859-1952, Istanbul 1952, S. 662-673.

de Reformen deutlich: Ersetzung des Türkischen durch das Arabische als Sprache des Gebetsrufs,31, Ausstrahlung von religiösen Sendungen im staatlichen Rundfunk, Umwandlung der Imam-Hatip Kurse in ordentliche Imam-Hatip Gymnasien und Aufnahme des Religionsunterrichts zunächst in die Lehrprogramme der Grundschulen und dann der Mittelschulen.32. Premierminister Adnan Menderes erläuterte diese Reformen folgendermaßen: “Wir haben unsere bis jetzt unterdrückte Religion von der Unterdrükkung befreit. Ohne das Geschrei der besessenen Reformisten zu beachten, haben wir den Gebetsaufruf wieder auf das Arabische umgestellt, den Religionsunterricht an den Schulen eingeführt und im Radio die Rezitation des Koran zugelassen. Der türkische Staat ist muslimisch und wird muslimisch bleiben. Alles, was den Islam fordert, wird von der Regierung eingehalten werden."33. T. Z. Tunays Untersuchungen bestätigen, daß die DP im Vergleich zur CHP eine deutlich liberalere Religionspolitik verfolgt hat34.

Es scheint so, daß die Diskussionen zwischen CHP und DP über den Laizismus aus einem unterschiedlichen Verständnis und einer unterschiedlichen Bewertung resultierten. Die DP hat den Laizismus nie kategorisch abgelehnt. Sie hat gelegentlich die Ausführungsformen CHP kritisiert und behauptet, daß diese mit Unglaube gleichzusetzen seien. Sie hat selbst nur eine andere Auffassung vom Laizismus vertreten. Diese ist aber nie als islamisches Gesellschaftsprojekt verstanden oder als politische Ideologie zum Tragen gekommen. Deshalb kann man mit Fug und Recht sagen, daß die DP dem Laizismusverständnis der Republik grundsätzlich treu geblieben ist.

Jedoch hat die militärisch-zivile Bürokratie, die den laizistischen Werten sehr verbunden ist und in dieser Hinsicht sehr emotional reagiert, das politische Wirken der DP beendet. Şerif Mardin verweist darauf, daß das Abkommen zwischen DP und Nurcus (eine wichtige religiöse Gruppe) während der Wahlkampagne von 1957 einer der Gründe für die sog. "27. Mai-Bewegung" war: "Die Generäle waren der Auffassung, daß die laizistischen Grundsätze der türkischen Republik zerstört würden und dies verhindert werden müsse"35.

Zusammenfassend kann man sagen, daß im Vergleich mit westlichen Modellen die CHP den französischen Laizismus und die DP die liberalere angelsächsische Form der Säkularisierung vertraten.

Damals entwickelte schließlich die National Partei (MP) eine andere Strategie der Behandlung des Problemfelds "Religion und Staat". Diese 1948 gegründete und bereits 1953 schon einmal wegen ihrer antilaizistischen Haltung verbotene MP erklärte diesmal ihre Verbundenheit mit dem Laizismus und vertrat ihn nun mehr in der westlichen Form. Dies drückte sie in ihrem Parteiprogramm so aus: "Die Partei unterstützt es, daß sich die verschiedenen religiösen Gruppen in der Türkei zu einer religiösen Organisation formen und daß religiöse Stiftungen dieser Organisation zugesprochen werden. Die Organisation sollte befugt sein, ihre Mitglieder in Religionsfragen zu betreuen und zu führen"36. Damit wurde also der Vorschlag gemacht, die Herrschaft des Staates über die Religionsangelegenheiten zu beseitigen. Dieses Thema ist übrigens in den letzten Jahren erneut diskutiert worden.

Diese Demokratisierungsprozesse in der Türkei unterbrach die Armee durch ihren Putsch vom 27. Mai 1960. Die Rebellen nannten als Grund für die damit verbundene Absetzung des Premierministers A. Menderes, daß sie die Staatsform, die Kemal Atatürk begründet hatte, bewahren müßten.

IV. Die Entwicklungen nach 1960 und die Gründung der Nationale Heilspartei

Die dann 1961 erlassene Verfassung leitete im politischen Leben der Türkei nicht nur eine neue Periode ein, sondern führte auch zu Änderungen im Aufbau der Gesellschaft. Die liberale Verfassung löste neue politische, organisatorische und gewerkschaftliche Entwicklungen aus.37. Die Beziehungen zwischen Religion und Staat wurden nun mehr sowohl durch einige Gesetzen, die schon in den 20’er Jahren, während der Laizisierung verabschiedet worden waren, als auch in der neuen Verfassung geregelt. Außerdem

31 Das war ein wichtiges Problem. Siehe S. Sitembölükbaşı, (Anm.10), S. 57-64, 76-106.
32 Siehe S. Sitembölükbaşı, (Anm.10), S. 57-64, 76-106.
33 Ahmet N. Yücekök, Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, Ankara 1971, S. 93.
34 T. Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı, Istanbul 1962, S. 205.
35 S. Mardin, Türkiye’de Din ve Siyaset, Istanbul 1992, S. 124.
36 B. Daver, (Anm.5), S. 86.
37 Siehe Cetin Özek, Din ve Devlet, Ada yayınları, S. 531, 558.

sah man vor, diese Gesetze außerhalb der Gerichtsbarkeit zu halten; um zu verhindern, daß diese Gesetze geändert oder aufgehoben werden38. Die Verfassung von 1961 besagt, daß nicht nur der Laizismus zu den Grundeigenschaften des Staates gehört, sondern auch, daß er die Religions- und Gewissensfreiheit zu garantieren hat (§ 19) . In § 57 wird schließlich darauf verweisen, daß die Parteien verpflichtet sind, die Grundsätze des Laizismus zu befolgen.

Die 'Gerechtigkeitspartei (AP)', von der behauptet wird, sie sei die Nachfolgepartei der DP, hat die liberale Religionspolitik fortgeführt. Dabei ist zu beachten, daß die Partei sehr darauf bedacht war, die in der Verfassung enthaltenen laizistische Grundsätze der Republik einzuhalten39. Jedoch zeigt der damalige Slogan der AP: "Jeder muslimische Türke kann mit Stolz behaupten, daß er ein Muslim ist" die liberale und positive Haltung dem Islam gegenüber. Kein Wunder, das alle religiösen Gruppen, die zuvor die DP unterstützt hatten, nunmehr die AP favorisierten. Die AP achtete aber stets darauf, ihre Verbundenheit mit dem Laizismus zu demonstrieren.

Während dieser liberalen Phase nahm die Politisierung der Religion gänzlich unerwartete Formen an. Die türkischen Aleviten, die traditionell die CHP unterstützen, entdeckten in den 60’er Jahren ihre Eigenständigkeit und versuchten dieser politisches Profil zu verleihen. So gründeten 1966 Aleviten eine unabhängige politische Partei mit dem Namen 'Türkische Einigkeitspartei (BP)'. Sie nahm ab 1969 an den Wahlen teil, konnte aber keinerlei nennenswerten Erfolge erzielen40.

Im Blick auf das gesellschaftliche Problemfeld 'Religion und Politik' war seit den 70’er Jahren zweifellos das wichtigste Ereignis im politischen Leben der Türkei die Gründung der 'Nationalen Heilspartei (MSP)'. Diese Partei stellte von vorne herein die religiösen Werte ins Zentrum ihrer Programmatik und wurde daher von den Sozialwissenschaftlern als 'islamistisch' bezeichnet.

Damals war es herrschende Meinung, daß eine Bewegung, die sich auf religiöse Werte beruft, keinerlei Erfolgsaussichten habe41. Aber dies erwies sich als Irrtum. Nach R. Tapper hatten diejenigen Autoren, die um 1980 über parteipolitische Themen schrieben, nicht bemerkt, daß das ländliche Religionsverständnis sehr schnell in die städtischen Zentren vorgerückt war42. Anstelle der 1970 entstandenen und alsbald wegen ihrer anti-laizistischen Haltung verbotenen 'Nationalen Ordnungs-Partei (MNP)' wurde 1972 die MSP gegründet. Sie erhielt bei den Wahlen von 1973 11,8% der Wählerstimmen und konnte mit 48 Abgeordneten ins Parlament einziehen. Mit der Beteiligung an verschiedenen Regierungen eröffnete sich eine neue Dimension im politischen Leben der Türkei. Aus diesem Grund wurde die Partei auch zum Thema von unterschiedlichen wissenschaftlichen Untersuchungen43.

Nach Mardin hatte sich die MSP mit der Modernisierung relativ erfolgreich arrangiert. Dieses Arrangement war die erste erfolgreiche Synthese von Religion und Politik in der Geschichte der Türkei.44 In der Modernisierungsphase hatte die religiöse Opposition bis zur Gründung der MSP - so die Einschätzung Sarıbays - weder eine eigene Elite noch ein eigenes sozioökonomisches Fundament und auch keine gemeinsame Repräsentanz besessen. Die MSP stand jedoch der kemalistischen Elite nicht nur als Oppositionspartei gegenüber, sondern übernahm erstmals die Rolle eines zweiten politischen Zentrums. Sie gab zudem den Anstoß dazu, daß sich die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen an der Politik beteiligten, daß diese Gruppen ihre Identitätsprobleme lösten und daß die islamisch-politische Ideologie im laizistisch-politischen System an Legitimität gewann..45

Aus unterschiedlichen haben viele religiöse Gruppen diese Partei nicht gewählt. Deshalb dürfen die Wählerstimmen dieser Partei nicht als Maßstab für die Religiosität in der Türkei gewertet werden.

Es ist sehr interessant, auf welche Denkweisen diese Partei sich stützt und durch welche sozioökonomischen Schichten sie unterstütz wird.

Wenn es in der Türkei darum geht, die religiös-politischen Beziehungen zu untersuchen, dann werden hauptsächlich die Besonderheiten dieser Partei und deren Unterstützer betrachtet. Die MSP ist im Grunde

---

38 Şerif Mardin, (Anm 35), S. 128.
39 Siehe Ebd. S.125.
40 Siehe Ebd., S. 125; M. Heper, (Anm.8), S.375.
41 Zum Beispiel siehe M. Heper (Anm.8), S.376-378; Ahmet N. Yücekök, (Anm.33), S.237.
42 R. Tapper, “Giriş”, in: R. Tapper (Hrsg.), Çağdas Türkiye’de Islam, Istanbul 1993, S.17-18.
43 Zum Beispiel siehe A. Yasar Sarıbay, Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası, “MSP Örnek Olayı”, Istanbul 1985;
44 S. Mardin, (Anm. 35), S.109.
45 A. Yasar Sarıbay, Postmodernite, Sivil Toplum ve Islam, Istanbul 1994, S.65.

ein Produkt von religionsorientierten Politikern, die zunächst der DP und dann der AP angehörten. Sie versuchten, mit Hilfe der in den 50'er Jahren beginnenden und in den 60'er Jahren an Bedeutung gewinnenden islamischen Bewegung eine eigene Politik zu entwickeln. Da sich die Partei politisch auf ein religiöses Fundament stützte, stellte sich bald die Frage nach ihrer Legitimität. Daß ganz offensichtlich nach laizistischen Kriterien diese Legitimität nicht gegeben war, wird denn auch als wesentlicher Grund für den Militärputsch von 1980 angesehen. Die Armee verbot nach ihrer Machtübernahme am 12 September 1980 aber nicht nur die MSP, sondern alle Parteien.

V. Die Entwicklungen nach 1980 und Wohlstandspartei (RP)

Der Versuch mit der neuen Verfassung, die unter Berücksichtigung der Interessen der Militärs, die 1980 geputscht hatten, formuliert wurde, einen politischen Neuanfang zu erreichen, kann aus soziologischer Sicht nicht als erfolgreich bezeichnet werden. Die neue Verfassung (1982) brachte mehr Verbote und Eingrenzungen gebrach als ihre Vorgängerin. Dies führte denn auch zu immer neuen Streitigkeiten. Schließlich wurden einige Änderungen vorgenommen. Eine der wichtigsten religionspolitischen Neuerungen der Verfassung von 1982 gegenüber der von 1961 bestand darin, daß § 24, der von der Religions- und Gewissensfreiheit handelt, im vierten Absatz den Religionsunterricht als Pflichtfach für Grund- und Mittelschulen vorschrieb. Dies löste bei den Laizisten heftigen Widerspruch aus. Ein weiterer Unterschied zur Verfassung von 1961 ist, daß § 136 festhält, daß der Leiter des Amts für Religiöse Angelegenheiten seine Aufgaben nach laizistischen Grundsätzen durchzuführen hat. Dies bedeutet nach I. Turan, daß der türkische Staat die Religion als eine gesellschaftliche Kraft anerkennt, und diese Religion, falls erforderlich, für "Staatszwecke" einsetzen kann46.

Nach allgemeiner Meinung war die neue Verfassung im Vergleich zu ihrer Vorgängerin insgesamt ideologischer und voll zusätzlicher Verbote.

Nachdem die Phase der Erschütterung vorbei war, nahmen die alten politischen Akteure wieder in der politischen Arena ihre Plätze ein. Die damals neu gegründete 'Vaterlandspartei (ANAP)' vertrat unter Leitung ihres Parteichefs, Ministerpräsident Turgut Özal, eine religionspolitische Linie, die zwischen MSP und AP angesiedelt war. Die ANAP stand der Religion näher als die AP, aber war ihr gegenüber distanzierter als die MSP. N. Göle, der die Änderungen in der politischen Kulturlandschaft nach 1980 untersucht hat, beschreibt die Ziele der ANAP folgendermaßen: "Die Synthese, die ANAP zwischen liberaler Marktwirtschaft und den islamischen Werten zu bilden versuchte, definiert die Identität der Partei. Sie selber sehen sich als die 'modernen Konservativen', gehen über ihre politische Ideologie hinaus und können soziologisch betrachtet als eine Art 'islamischer Ingenieure' bezeichnet werden. Auf kultureller Ebene, insbesondere was die Familiepolitik angeht, verfügen sie einerseits über konservative Werte, die vom Islam herrühren, und zum anderen über rationalistische Werte, die zur Ingenieurmentalität passen. Somit versuchen diese 'islamischen Ingenieure', die konservativen einheimischen Kulturwerte mit der Rationalismus der modernen westlichen Kultur zu verbinden"47. Turgut Özal hat in der Tat die liberalen und konservativen Werte der ANAP auf andere Weise zur Geltung gebracht als sonstige rechte Parteien dies taten. Man kann seiner politische Richtung als "neue Rechte" bezeichnen. Unter der Führung von Mesut Yilmaz hat die ANAP jedoch diese ihre politische Besonderheit verloren.

Während dieser Zeit wurde die 'Wohlfahrtspartei (RP)' als Nachfolgeorganisation der MSP gegründet. Sie errang mit der alten Mannschaft bei den Regionalwahlen im März 1994 einen unerwarteten Erfolg. Auf Grund des Wahlsiegs vor allem in Ankara und Istanbul kam es erneut zu heftigen Diskussionen über den Laizismus und die Beziehung von Religion und Staat. Ebenso wurden die Gründe des Wahlerfolges heftig diskutiert.48

Als dann nach diesem Erfolg die RP bei den allgemeinen Parlamentswahlen am 24. Dezember 1995 auch noch als stärkste Partei hervorging (21,33 % der abgegebenen Stimmen) und sie nach heftigen Diskussio-

46 Ilter Turan, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", in: R. Tapper (Hrsg.), (Anm.41), S. 53.
47 Nilüfer Göle, " '80 Sonrası Politik Kültür", in: Türkiye Günlügü, V.21, Winter 1992, S.53.
48 Siehe zum Beispiel Türkiye Günlügü, Sonderheft für RP, V.27.

nen im Juni 1996 eine Koalitionsregierung mit der DYP bildete, bewertete man dieses Ereignis als ein in der Geschichte der Republik vermutlich wichtigste politisch-gesellschaftliche Öffnung.49
Denn mit dieser Wahl trat zu den zwei traditionellen Hauptrichtungen in der türkischen Republik, d.h. der klassischen Rechten und der klassischen Linken, eine neue Richtung.
Die Regierungszeit RP war jedoch nicht von langer Dauer. In der Sitzung des staatlichen Sicherheitsausschusses vom 28. Februar 1997 wurden einige Maßnahmen zur Verhinderung des "Rückschritts (Irtica)" von vier Armeegenerälen und dem Generalstabschef zur Diskussion gestellt. Laut Presseberichten bestanden diese Maßnahmen aus 18 Punkten. U.a. wurden folgende Maßnahmen vorgeschlagen:
• Die Anzahl der Imam-Hatip-Gymnasien wird verringert.
• Die Schulpflicht wird von fünf auf acht Jahre erhöht. (Damit wollte man die Einschulung in die Imam-Hatip-Gymnasien und die Teilnahme an den Koranschulen verhindern.)
• Die Staat übernimmt die Kontrolle über die privaten Schulen, die bisher von religiösen Gemeinschaften oder Stiftungen geleitet wurden, oder schließt sie.
• Jegliche finanzieller Zuwendung an religiöse Gemeinschaften wird unterbunden.
• Denjenigen, die in Verbindung zum "Rückschritt (Irtica)" stehen, bleiben vom Staatsdienst ausgeschlossen.
• Die Koranschulen, die bisher dem Amt für Religiöse Angelegenheiten zugeordnet waren, werdendem Erziehungsministerium unterstellt.
• In Prozessen, bei denen es um "Rückschritt" und "Splitterung" geht, sollen härtere Urteile gefällt werden.
Um den Staat und das Volk vor dem islamischen Fundamentalismus zu schützen, bestanden die Militärs auf diesen Maßnahmen. Diese Maßnahmen, die in der türkischen Politik dann eine wichtige Rolle spielen sollten und später als "28 Şubat Süreci (28 Februar Prozeß)" bezeichnet wurden, leiteten eine Entwicklung ein, auf Grund der alle religiösen Aktivitäten strenger Überwachung unterworfen wurden. Religiöse Aktivitäten wurden offiziell sogar als Gefährdung des Staates definiert.
Das Militär richtete eine neue Abteilung unter dem Namen 'Batı Çalışma Grubu', die 'westlich orientierte Arbeitsgruppe', ein, deren Aufgabe es ist, alle öffentlichen und privaten islamischen Aktivitäten zu beobachten. Alle Aktivitäten der Fundamentalisten in verschiedenen staatlichen Behörden wurden überprüft. Der Generalstab erteilte den Medien, den Arbeiterorganisationen, Arbeitergewerkschaften, Berufsgenossenschaften und sogar den Mitgliedern der Gerichte hinsichtlich des 'Irtica' (Rückschritt) entsprechende Anweisungen. Verschiedene zivile Einrichtungen schlossen sich der Vorgehensweise des Militärs an. Im Mai 1997 veröffentlichten einige große zivile Einrichtungen eine mit den Forderungen des Militärs übereinstimmende Erklärung, um die türkische Republik von der größten sie bedrohenden Gefahr, dem 'Rückschritt', zu befreien sowie den Kemalismus und die Modernisierung zu schützen50. Nach diesen Vorkommnissen wurde im Juni 1997 die Regierung gezwungen zurückzutreten. Dieser Eingriff des Militärs wurde von verschiedenen Autoren als "postmoderner Putsch" bezeichnet.
Mit der Begründung, die RP bekämpfe aktiv den Laizismus, leitete der Generalstaatsanwalt der Republik am 25.1.1997 gegen die Partei ein Verbotsverfahren ein. Mit eindeutiger Mehrheit seiner Mitglieder verbot dann am 16.01.1998 das Verfassungsgericht die RP. In der Begründung hieß es, die RP habe sich antilaizistisch geäußert und somit eine antilaizistische Politik betrieben. Im Urteil des Verfassungsgerichts wurden folgende Punkte aufgeführt51:
• Das Verteidigen des Kopftuchtragen.
• Das Verteidigen eines Mehrrechtssystems. In diesem System würden verschiedene private Rechtssysteme gültig sein.
• Das Verteidigen des 'Adil Düzen' (gerechte Ordnung). Diese Ordnung, die Slogan der RP in Wählen war und in ihrem politischen Programm stand, verstand das Verfassungsgericht als ein Staat, der auf religiöse Regeln beruhen solle.

---

49 Siehe H. Bülent Kahraman, “Refah Partisinin Koşulları”, Varlık, V.1067, S.2.
50 Diese Richtungen sind: Türk-Iş (die Konföderation der türkischen Arbeitergewerkschaften), DISK (die Konföderation der revolutionären Arbeitergewerkschaften), TISK (Konföderation der türkischen Arbeitgeber), TOBB (die türkische Industrie- und Handelskammer) und TESK (die Konföderation der türkischen Handwerker und Künstler).
51 Resmi Gazete, 22 Februar 1998, sayı:23266.

• Das Abendessen, das im Fastenmonat Ramadan am Sitz des Ministerpräsidenten zu Ehren einiger Führer islamischer Derwischorden und anderer religiöser Führer stattfand.
• Antilaizistische Reden von fünf Abgeordneten der RP und des Ministerpräsidenten N. Erbakan

N. Erbakan und fünf weitere Abgeordnete der RP erhielten ein fünfjähriges politisches Betätigungsverbot. Die Abgeordneten der verbotenen RP traten 1977 der Tugendpartei (FP) bei, die als Paravent für die verbotene Partei gegründet worden war. Somit übernahm die FP die politische Funktion der RP. Doch zog die FP unter Leitung von Recai Kutan aus dem Verbot der RP die Lehre, künftig eine gemäßigtere politische Linie zu verfolgen. Das Schlagwort 'Adil Düzen' (gerechte Ordnung) verschwand von der Tagesordnung. Als ihre Hauptprinzipien vertrat die neue Partei statt dessen Demokratie, Freiheit, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Aufstieg der Republik. Außerdem unterstützte sie den Beitritt der Türkei zur EU.
Die FP konnte bei den Bürgermeisterwahlen im April 1999 den Erfolg der RP zum größten Teil wiederholen, jedoch nicht bei den Wahlen zum Parlament. Hier erhielt sie nur noch 15,5% der Stimmen und ihre Abgeordnetenanzahl sank auf 110. In der Türkei verstand man dieses Wahlergebnis als ein Zeichen für den Rückgang des politischen Islams.
Der Generalstaatsanwalt der Republik leitete bereits am 7.5.1999 mit der Begründung, die FP sei eine Nachfolgeorganisation der RP und bekämpfe aktiv den Laizismus, auch gegen sie ein Verbotsverfahren ein. Das Verfassungsgericht verfügte am 22.6.2001 schließlich ihr Verbot. Als Verbotsgrund nannte es auch wieder den Antilaizismus. Auf Grund dieses Urteil erhielten zwei Abgeordnete der FP ein fünfjähriges politisches Betätigungsverbot.
Die Politiker, die hinter der FP standen, teilten sich darauf in zwei Gruppierungen und gründeten zwei neue Parteien gegründet. Eine verfolgt die Spur der FP unter Leitung von R. Kutan. Der Name dieser Partei ist 'Glückpartei' (SP). Die andere Partei geht einen etwas neuen Weg unter Leitung von Recep Tayyip Erdoğan, er früher Bürgermeister von Istanbul war. Der Name dieser Partei ist 'Gerechtigkeits- und Aufstiegspartei' (AKP).

Schluß

Die Sozial- und Politikwissenschaftler, die die Beziehungen von Religion und Politik in der Türkei beobachten, stimmen darin überein, daß man sich von dem aus der Einparteienzeit stammenden Ideologie eines "reinen und militanten Laizismus" wegbewegen müsse. Jedoch sei nicht zu übersehen, daß die Sozialdemokraten oder die anderen linken Politiker, was den Laizismus oder die Religion betrifft, dazu nicht bereit seien.
Religiöse Gruppen in der Türkei beziehen zu den Themen, mit denen sie sich befassen, keine offene politische Position, und sie beteiligen sich auch nicht an den demokratischen Mechanismen der Willensbildung. Dies liegt daran, daß sie nicht in westlicher Form organisiert sind und keine den türkischen Verhältnisse angemessene und schlagkräftige Organisationsstrukturen entwickeln. Sie beschränken sich vielmehr auf gleichsam indirekte Formen, wie nicht-öffentliche und informelle Kontakt- und Beziehungspflege. Dennoch können sie auf diese Art immerhin ihre Existenz und Wirksamkeit demonstrieren.
Die Hauptursache für die geschilderte religionspolitische Problemlage der Türkei liegt darin begründet, daß die gesellschaftliche Stellung der Religion nicht einer objektiven sozialwissenschaftlichen Analyse unterzogen wird. Einerseits betrachtet man die Religion nämlich als individuelles Phänomen; als Angelegenheit des Einzelnen, andererseits aber wird die nach den 50’er Jahren beginnende religiöse Entwicklung zwar als "Auferstehung der Religion" bezeichnet, zugleich aber wird sie einseitig als "Rückschritt" abgewertet.
Auffällig ist, daß statt "Fortschrittsfeindlichkeit" klar zu definieren und konkret zu beweisen, meist nur empirische Fakten zum individuellen Religionsverhalten aufgeführt werden, wie zum Beispiel die Zunahme der Besucher von Moscheen und heiliger Grabstätten, Pilgern, Fasten und die Zunahme der Produktion religiöser Bücher und des Baus von Moscheen. Diese religiösen Erscheinungen wurden in den letzten Jahren immer wieder als Belege für das Anwachsen des Islamismus angeführt. Weil beide Phänomene, individuelle Religiosität einerseits und Islamismus andererseits, nicht unterschieden, sondern mit-

einander vermengt werden, erweist sich der Begriff "Rückschritt" als religionstheoretisch höchst problematisch.52.

Ein wichtiges Problem der Säkularisierungstheorie ist die Tatsache, dass Genese und Begriff des Laizismus nicht aus der eigenen Dynamik der Gesellschaft resultiert. F. Robinson sieht den Säkularisierung als die Folge einer Übertragung von Kapital und Macht des Westens in die islamischen Welt seit 1800. Nach ihm ist die Zerstörung des Rechts, der Bildung und der Macht entweder die direkte Folge des westlichen Imperialismus, wie es während der englischen Herrschaft in Indien gewesen ist, oder die Folge der Nachahmung von westlichen Formen und Institutionen, um, wie dies in der Türkei oder in Iran der Fall ist, dem Staat mehr Macht zu verschaffen. All dies wurde den muslimischen Gesellschaften aufoktroyiert, oder sie wurden mit Gewalt zur Annahme gezwungen. Diese Entwicklung war also nicht das Ergebnis neuer wirtschaftlicher und sozialer Formationen dieser Gesellschaften selbst. Somit haben diese Gesellschaften den westlichen Säkularismus zwar übernommen, aber eine islamischen Säkularisierung nicht weiterentwikkelt53.

Was bedeuten nun diese geschilderten religionspolitischen Entwicklungen in der Türkei für die Zukunft?

Betrachtet man das politische Leben und insbesondere die Parteienlandschaft nach westlichen Kriterien, so ergibt sich, daß man es mit drei ideologischen Hauptrichtungen zu tun hat, mit der sozialdemokratischen, der liberal-konservativen und der islamisch-demokratischen. Diese drei Ideologien verfügen über solide gesellschaftliche Fundamente. Es sieht so aus, was auch I. Turan betont, daß die Religion - als eine der politischen Wertequellen - somit eine gesellschaftliche Rolle in der Türkei spielen wird54.

Welche der drei Ideologien in den Vordergrund treten wird, wir die gesellschaftlichen Entwicklung bestimmen. Anders ausgedrückt: die Entwicklung der Beziehungen von Religion und Politik in der Türkei ist sehr eng mit der Entwicklung der Demokratisierung und der Säkularisierung der Gesellschaft verbunden. Falls die Säkularisierung der Gesellschaft zunimmt, wird diese Beziehung schwächer, falls die abnimmt, wird sie stärker werden. Um diesen Entwicklungsprozeß richtig beurteilen zu können, muß aber die gegenwärtige Periode wissenschaftlich, d.h. soziologisch untersucht und beobachtet werden. Um diese wissenschaftliche Arbeit leisten zu können, ist eine weitere Demokratisierung des politischen Systems von allergrößter Bedeutung.**

52 Für eine Diskussion über Rückschritt siehe Dogu-Batı, Sonderheft, yıl:1, sayı:3, Mai-Juni 1998.

53 F. Robinson, “Säkularisierung im Islam”, in: W. Schluchter (Hrsg.), Max Webers Sicht des Islam, Frankfurt am Main 1987, S.264-265.

54 Ilter Turan, (Anm.41), S.59.

** Mithilfe bei der deutschen Übersetzung: Gülhan Şirin.