

Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen

Karakas, Cemal

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Karakas, C. (2007). *Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen*. (HSFK-Report, 1/2007). Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-283686>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Cemal Karakas

Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen

HSFK-Report 1/2007



Hessische
Stiftung
Friedens- und
Konfliktforschung

© Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Adresse :

HSFK · Leimenrode 29 · 60322 Frankfurt am Main

Telefon: (069) 95 91 04-0 · Fax: (069) 55 84 81

E-Mail: karakas@hsfk.de · Internet: <http://www.hsfk.de>

ISBN: 978-3-937829-45-6

Euro 6,-

Zusammenfassung

Die Zielsetzung des Reports ist (a) die Untersuchung der Bestimmungsfaktoren, die kennzeichnend waren für den Säkularisierungspfad in der Türkei und für den Islamisierungsprozess, der insbesondere seit den 1980er Jahren in Staat und Gesellschaft zu beobachten ist; (b) die Analyse des Phänomens „Politisierung des Islams“; und (c) die Untersuchung des dynamischen Transformationsprozesses in der türkischen Islamismusbewegung entlang der Politik und des Wirkens der Wohlfahrtspartei (RP) hin zur aktuell regierenden Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP).

Staat, Politik und Gesellschaft in der Türkei sind mehrheitlich säkularisiert und haben die Subordination des Islams unter die Politik akzeptiert. Der Säkularisierungsprozess, den die osmanische Führung in der ersten Hälfte des 19. Jh. eingeleitet hat, verlief unter islamischen Auspizien und war ein endogener – und kein fremdbestimmter – Prozess. Dies war wichtig für die Akzeptanz der Reformen auf Seiten der türkischen Bevölkerung. Die eingeleiteten Reformen erleichterten es Staatsgründer Atatürk, die osmanische Monarchie in einen Nationalstaat nach europäischem Vorbild umzuwandeln.

Allerdings hat die Türkische Republik den Umbruch vom multireligiösen und multiethnischen Staat allein entlang des türkischen Nationalismus und des sunnitischen Islams bewerkstelligt – sie wurden zu den beiden Legitimationsressourcen des kemalistischen Staates. Die Hegemonie des Türkentums und die religiöse Homogenität sollten seinerzeit die nationale Identitätsbildung und territoriale Integrität stärken – dieses Dogma gilt bis heute. Es speist gleichzeitig die bis heute größte Sorge der Kemalisten, nämlich die gesellschaftspolitische und territoriale Zersplitterung der Türkei entlang der Konfliktlinien Laizisten vs. Islamisten (staatsrechtliche Dimension), türkische vs. kurdische Nationalisten (ethnische Dimension) und Sunniten vs. Aleviten (konfessionelle Dimension).

Das kemalistische Laizismusverständnis ist autoritär und undemokratisch. Der Türkische Staat verfolgt mit seinem Laizismusmodell die Kooptation des sunnitischen Islams, dem über drei Viertel der türkischen Bevölkerung anhängen. Die Türkei hat sich der exklusiven finanziellen Förderung dieses Glaubens und seiner Verwaltung über eine zentralstaatliche Behörde verpflichtet – damit ist der sunnitische Islam *de facto* verstaatlicht worden. Somit hat der Staat nicht nur sein Neutralitätsgebot gegenüber allen Religionen aufgegeben, sondern sich vor allem ein Interpretations- und Kontrollmonopol über diesen Glauben angeeignet. Hier kommt es zu einer Politisierung des Islams „von oben“, also von Staatsseite aus, mit dem Ziel, durch die Propagierung eines republikanisch-laizistischen und ethno-nationalen, sprich türkifizierenden, Staatsislams die gesamte türkische Gesellschaft zu säkularisieren, unterschiedliche konfessionelle Gemeinschaften zu homogenisieren (vor allem den alevitischen Glauben zu sunnisieren) und die kurdische Identität zu marginalisieren, damit die territoriale Einheit des Landes (gegen kurdische Nationalisten) gesichert ist.

Demokratien müssen weltanschaulich nicht zwangsläufig neutral sein, d.h. eine strikte institutionelle Trennung von Staat und Religion ist nicht Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie. Allerdings muss ein demokratischer Rechtsstaat, der auf Menschenrechte verpflichtet ist, dafür Sorge tragen, keine Religion zu diskriminieren oder bestimm-

te ethnische Gruppen zu assimilieren, was in der Türkei der Fall ist. Hier muss die Europäische Union als größter Demokratieförderer der Türkei über den „politischen Hebel“ der Beitrittsverhandlungen darauf drängen, dass die Diskriminierungen der nicht-sunnitischen und kurdischen Bevölkerung beendet werden.

Das kemalistische Laizismusmodell begünstigt ungewollt eine Politisierung des Islams „von unten“, also durch Parteien und Gesellschaftsgruppen. Damit ist weniger die Absicht verknüpft, die Türkei in einen islamischen Staat zurückzuverwandeln, sondern das kemalistische Interpretationsmonopol über die Religion aufzuweichen, anti-westliche Ressentiments zu bedienen, Wählerstimmen aus dem kurdischen Milieu zu gewinnen sowie Einschränkungen in der Religionsfreiheit zu beenden.

Die Politisierung des Islams „von unten“ begann mit dem Übergang zum demokratischen Mehr-Parteien-System. Der Wahlsieg von Adnan Menderes' religiös-konservativer DP (1950) war eine wichtige Zäsur in der türkischen Geschichte, denn fortan wurde politische Herrschaft nicht mehr als ein administratives Mittel zur Durchsetzung eines elitären Zivilisationsprojektes (Kemalismus) wahrgenommen, sondern als partizipatorisches Element zur Verfolgung eigener (religiöser) Interessen. Der Politik von Premierminister Menderes kommt das Verdienst zu, durch ihre liberale Haltung gegenüber dem Islam eine Absplitterung oder Radikalisierung religiöser Gruppen verhindert und die soziale Legitimität des Staates ausgeweitet zu haben. Durch das Integrieren dieser Gruppen in das System konnte die DP erreichen, dass diese sich nicht im Untergrund, sondern im parlamentarischen System bewegten.

Aus dem demokratisch-parlamentarischen Umfeld heraus konstituierten sich in den 1970er Jahren unter Führung von Necmettin Erbakan die ersten islamistischen Parteien in der Türkei. Sie repräsentierten nicht nur die Rechte von Menschen mit religiösen Bedürfnissen in einem pluralistisch-politischen Meinungsbildungsprozess, sondern steckten gleichzeitig den Handlungsspielraum von Parteien mit einer islamistischen Programmatik und deren Regierungsfähigkeit ab.

Mit dem Militärputsch von 1980 wurde eine staatspolitische Zäsur im Lichte der Türkisch-Islamischen Synthese (TIS) eingeleitet: Die Ausweitung der staatlich-religiösen Dienstleistungen, die Einführung des Religionsunterrichts als Pflichtfach und die Instrumentalisierung der staatlichen Religionsbehörde zur „Förderung der nationalen Solidarität und Integration“ führten nicht nur zu einer Nationalisierung des Islams, sondern auch zur Islamisierung der Nation. Die Militärs räumten dem sunnitischen Islam eine eigenständige und wichtige Rolle in der gesellschaftspolitischen Entwicklung ein; er diente dem kemalistischen Staat als „neue“ alte Legitimationsressource.

Unter der Ägide von Premierminister Turgut Özal kam es offiziell zu einer Aufwertung des Islams als Teil der türkischen Identität. Der Staat wurde nicht mehr als eine Anhäufung von Institutionen und Behörden wahrgenommen, sondern als eine Quelle gesellschaftlicher Legitimität und kollektiver Identitätsstifter. Özals liberale Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik förderte religiöse Interessengruppen; die Entfaltung der islamischen Geschäftswelt und der gläubigen, aber pro-demokratischen „anatolischen Bourgeoisie“ ist eine der zentralen Leistungen Özals.

Der Aufstieg der islamistischen Wohlfahrtspartei (RP) ist primär auf endogene Faktoren zurückzuführen und ohne den Ideologiewandel auf höchster Staatsebene im Lichte der TIS nicht denkbar. Die RP bewegte sich zwar – auch auf Druck ihres Koalitionspartners – in den demokratisch-republikanischen Parametern der Türkei, dennoch kam es zu einer Islamisierung des öffentlichen Raums und einer Politisierung der Religion. Der „Prozess vom 28. Februar“ führte zur Spaltung der Bewegung von Necmettin Erbakan und löste einen Ideologiewandel im türkischen Islamismus aus, der dessen dynamische Integration in die parlamentarische Demokratie vertieft hat. Der reformorientierte Flügel der islamistischen Bewegung schaffte es, sich von der Ideologie der Wohlfahrtspartei loszusagen und eine post-islamistische Phase einzuleiten. Dieser Flügel institutionalisierte sich in der religiös-konservativen AKP. Die AKP kann als eine hybride politische Formation bezeichnet werden, die eine einzigartige klassenübergreifende Synthese aus Reformismus und Konservatismus repräsentiert. Ihr fulminanter Wahlsieg bei den Parlamentswahlen 2002 basiert nicht nur auf dem Ideologiewandel, sondern muss – wie im Falle der RP – auch im Lichte soziökonomischer Probleme betrachtet werden.

Nach dem Verbot der Wohlfahrtspartei stellt die Tolerierung des AKP-Wahlsieges durch das Militär eine wichtige Etappe innerhalb des türkischen Demokratisierungsprozesses dar. Durch eine beeindruckende Reformpolitik hat die AKP den Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen ermöglicht und zur weiteren Demokratisierung der Türkei beigetragen. Die Hinwendung zur Europäischen Union, die Abkehr vom starken Nationalstaat und der islamischen Welt reflektieren gut die intellektuellen Entwicklungen im religiös-konservativen Lager seit Ende der 1990er Jahre.

Von der AKP geht – trotz ihrer gelegentlich islamistischen Rhetorik – keine Gefahr für die türkische Demokratie aus. Die Kritik an der AKP-Politik seitens der kemalistischen Staatseliten spiegelt vor allem die Sorge wider, dass das eigene Prärogativ über staatliche Ressourcen in Frage gestellt wird. Verstärkt wird diese Sorge dadurch, dass ausgerechnet die religiös-konservative AKP die Rolle des türkischen Militärs als autonomer und übergeordneter Akteur im Staatsgefüge zugunsten des Primats der Volkssouveränität beschneiden will.

Die Analysen haben ergeben, dass in der Summe die Politik der AKP auf die Axiome der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ausgerichtet ist. Damit ist eine wichtige Etappe erreicht worden – nicht nur bei der Demokratisierung der islamistischen Bewegung, sondern auch der Türkei.

Inhalt

1.	Einleitung	1
1.1	Untersuchungsgegenstand	1
1.2	Begriffsbestimmung	3
2.	Zur unterschiedlichen Interpretation von Säkularismus und Laizismus in Europa und der Türkei	6
2.1	Säkularisierung und Laizismus in Europa	6
2.2	Die „kemalistische Tripode“ aus Religion, Nation und Laizismus	8
3.	Politisierung der Religion „von unten“: Die Institutionalisierung der islamistischen Bewegung	13
4.	Die Türkisch-Islamische Synthese (TIS) und die Re-Politisierung der Religion „von oben“	16
5.	Die Ära von Turgut Özal: Neue Dynamik und Selbstvertrauen für islamische Interessensgruppen	20
6.	Aufstieg und Fall der islamistischen Wohlfahrtspartei (RP)	22
7.	Post-Islamisten oder Islamisten? Programmatik und Wirken der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP)	28
8.	Schlussfolgerungen	37
	Anhang: Tabelle: Matrix des sunnitischen Islams in der Türkei	41

1. Einleitung

1.1 Untersuchungsgegenstand

„Der Laizismus ist zum Schutz der Religion da.“
Süleyman Demirel, türkischer Premierminister und Präsident a.D.

Als im Oktober 2006 Yaşar Büyükanıt, der neue Generalstabschef der türkischen Streitkräfte, den Islamismus als größte Gefahr für die republikanisch-laizistische Ordnung in der Türkei bezeichnete und darin vom Staatspräsidenten bestätigt wurde, war das internationale Medienecho groß. Zwar bemühte sich die seit 2002 regierende religiös-konservative Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) um Premierminister Recep Tayyip Erdoğan, die Äußerungen des Generals zu relativieren; dennoch wurden sie als Reaktion auf (a) die angebliche Unterwanderung des Staatsapparats durch Islamisten, (b) die Politisierung der Religion durch die AKP und (c) die mögliche Kandidatur von Erdoğan für die Wahl zum Staatspräsidenten im Mai 2007 verstanden.¹

Die Türkei ist das einzige Land in der muslimischen Staatengemeinschaft, in dem der Islam nicht Staatsreligion und gleichzeitig der Laizismus in der Verfassung verankert ist. Tatsächlich aber präsentiert sich die Türkei heute deutlich islamischer als in den 1960er oder 1970er Jahren. Was ist also dran an dem Vorwurf der „islamistischen Gefahr“ in einem Staat, der zu 99% aus Muslimen besteht und von vielen als demokratisch-säkulares Leitbild für islamische Staaten im 21. Jh. angesehen wird?²

Seit der Gründung der Türkischen Republik 1923 rechtfertigt die kemalistisch-säkulare Staatselite ihre autoritäre Politik damit, dass mehr Demokratie den ultra-religiösen Parteien legal den Weg zur Macht ebnet und diese einen totalitären Staat ausrufen könnten. Dabei hat sie mit zwei Strukturproblemen zu kämpfen: 1. Der Islam ist integraler Bestandteil der türkischen Identität und wird von der kemalistischen Staatselite – neben dem Nationalismus – als zweite Legitimationsressource herangezogen. 2. Der Islam ist aus seinem Selbstverständnis heraus nicht nur eine Religion der privaten, sondern auch der öffentlichen Sphäre gemäß dem Dogma „Der Islam ist Religion und Staat“ – eine strikte Trennung beider Sphären ist schwierig.

Ich bedanke mich bei Matthias Dembinski, Sabine Mannitz, Achim Spanger und Zuhul Karakas für ihre kritischen Anmerkungen zum Inhalt. Des Weiteren gilt mein Dank Susanne Schmidt für das Redigieren des Textes sowie Deniz Demir-Dikme, Özhan Ezli, Benjamin Matt, Frédérique Rimoux, Michael Troll und Kathrin Ulmer für ihre Recherarbeiten.

- 1 Vgl. die Artikel „Troubles ahead“, *The Economist*, 19.10.2006; „Der General spricht“, *FAZ*, 04.10.2006; „Lagerkampf vor Wahlen: Erdoğan hat es in der Hand. Kemalisten warnen vor Untergang der Republik, sollte der amtierende Premier Erdoğan zum Präsidenten gewählt werden“, *Der Standard*, 11.03.2007.
- 2 Zur Rolle der Türkei als Vorbild für andere muslimische Staaten Vali Nasr, *The Rise of Muslim Democracy*, in: *Journal of Democracy*, Jg. 16, Nr. 2, 2005, S. 13-27; siehe auch das Interview mit Abdelwahab Meddeb in *Die Zeit*, 21.09.2006.

In der Türkei sind Organisationen und Parteien, deren Programmatik auf islamistischen Ordnungsvorstellungen beruht oder anti-laizistische Ziele verfolgt, verboten. Dennoch konnten 1995 mit der Wohlfahrtspartei (RP) und 2002 mit der AKP zwei Parteien die Parlamentswahlen gewinnen, die laut Parteisatzung zwar nicht islamistisch sind, aber durch ihr Auftreten und ihre Rhetorik zu einer Islamisierung von Staat und Gesellschaft beigetragen haben. Die Tolerierung der RP- und AKP-Wahlsiege und das Wirken beider Parteien reflektiert gut die beiden Spannungslinien, die inhärent für die türkische Debatte über Staat und Religion sind: die Einbindung der demokratisch legitimierten islamistischen Bewegung in die türkische Politik bei gleichzeitiger Beibehaltung der streng kemalistisch-laizistischen Staatsdoktrin.

Der vorliegende Report verfolgt drei Ziele:

1. Die Untersuchung der Bestimmungsfaktoren, die (a) kennzeichnend waren für den Säkularisierungspfad in der Türkei und (b) für den Islamisierungsprozess, der insbesondere seit den 1980er Jahren in Staat und Gesellschaft zu beobachten ist.
2. Parallel dazu soll das Phänomen „Politisierung des Islams“ untersucht werden, wobei mit „Politisierung“ die Instrumentalisierung und Ausbeutung des Islams für politische, soziale und wirtschaftliche Zwecke zu verstehen ist. Islamisierung und Politisierung des Islams stehen in einem reziproken Verhältnis und begünstigen einander. In der Türkei gestaltet sich die Politisierung der Religion interessanterweise auf zwei Ebenen und mit teils entgegen gesetzten Zielen: Zum einen kommt es zu einer Politisierung „von oben“, also von Staatsseite aus, zum anderen „von unten“, sprich von partei- und gesellschaftspolitischer Seite aus. Dabei verläuft die Politisierung nicht nur entlang der akteursorientierten Spannungslinie Laizisten vs. Islamisten, sondern auch entlang der Konflikte zwischen türkischen und kurdischen Nationalisten und der Unterdrückung der Aleviten durch die Sunniten. Im vorliegenden Report werden die Konflikte nicht einzeln betrachtet, sondern in den chronologischen Gesamtkontext eingebettet.
3. Die Untersuchung der Politik und des Wirkens der aktuell regierenden AKP. Inwieweit verfolgt die AKP islamistische Ziele bzw. politisiert auch sie den Islam? Hat bei der AKP ein ehrlicher programmatischer Wandel stattgefunden, der sie zum Motor für Reformen und Demokratisierung gemacht hat? Oder betreibt sie etwa *takkiye* – also die islamische Täuschung, um durch das Verbergen des eigenen Glaubens ein (meist politisches) Ansinnen heimlich und konfliktfrei zu erreichen? So zumindest lautet der Vorwurf des türkischen Generalstabschefs.

Der Report beginnt mit der Analyse der unterschiedlichen Interpretationen von Säkularismus und Laizismus in Europa und der Türkei. Der Vergleich mit Europa wird herangezogen, da es in der islamischen Welt kein adäquates laizistisches Äquivalent zur Türkei gibt. Es folgt die Analyse des türkischen Säkularisierungsprozesses, der Mitte des 19. Jh. begann und von Staatsgründer Atatürk in seiner Kulturrevolution in den 1920er Jahren fortgeführt wurde. Im Anschluss daran wird die Institutionalisierung der islamistischen Bewegung untersucht. Danach steht die politische Zäsur nach dem Militärputsch von 1980 im Mittelpunkt, die eine breite Islamisierung „von oben“ eingeleitet und den Aufstieg der islamistischen Bewegung begünstigt hat. Welche Veränderungen haben sich seit-

her im Staats- und Gesellschaftsgefüge ergeben? Vor diesem Hintergrund soll dann auf die Programmatik und die Politik der regierenden AKP eingegangen werden.

In der Studie werden folgende Thesen vertreten:

1. Die türkische Gesellschaft hat mehrheitlich die Subordination des Islams unter die Politik akzeptiert. Der Säkularisierungsprozess war ein endogener (und kein fremdbestimmter) Prozess und verlief unter islamischen Auspizien – dies hat entscheidend zum Erfolg der Säkularisierung in der Türkei beigetragen. Dennoch ist eine Ausweitung religiöser Dienstleistungen und eine Stärkung der islamischen Identität festzustellen, die jedoch nicht mit dem Islamismus als politische Bewegung gleichzusetzen ist.
2. Das kemalistische Laizismusmodell ist autoritär und undemokratisch. Der Türkische Staat politisiert den Islam „von oben“, d.h. er hat sich selbst ein Interpretations- und Kontrollmonopol über diese Religion angeeignet. Damit wird das Ziel verfolgt, durch die Propagierung eines republikanisch-laizistischen und ethno-nationalen (türkifizierenden) Staatsislams die Bevölkerung zu säkularisieren, unterschiedliche konfessionelle Gemeinschaften zu homogenisieren und die territoriale Einheit des Landes zu sichern. Allerdings begünstigt das kemalistische Laizismusmodell ungewollt auch eine Politisierung des Islams „von unten“, also durch Parteien und Gesellschaftsgruppen. Damit ist weniger die Absicht verknüpft, die Türkei in einen islamischen Staat zu verwandeln, sondern das kemalistische Interpretationsmonopol über den Islam aufzubrechen, anti-westliche Ressentiments zu bedienen, Wählerstimmen aus dem kurdischen Milieu zu gewinnen sowie Einschränkungen in der Religionsfreiheit zu beenden.
3. Von der religiös-konservativen AKP geht – trotz ihrer gelegentlich islamistischen Rhetorik – keine Gefahr für die türkische Demokratie aus. Die Kritik an der AKP-Politik seitens der kemalistischen Eliten spiegelt vor allem die Sorge wider, dass das kemalistische Prärogativ über staatliche Ressourcen in Frage gestellt wird. Die AKP sieht die Zukunft der Türkei nicht mehr – wie die RP – in der stärkeren Integration des Landes in der muslimischen Welt, sondern in der westlichen Staatengemeinschaft sowie in der Stärkung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Die Ausrichtung der Axiome der AKP auf demokratische Grundwerte ist ein wichtiger Prozess bei der Einbindung der islamisch-politischen Bewegung in die republikanische Grundordnung und hat die Partei auch für nicht-religiöse Wählerkreise attraktiv gemacht.

1.2 Begriffsbestimmung

Für das weitere Verständnis ist es sinnvoll, einige Begriffsbestimmungen vorzunehmen:

Das Wort *Muslim* leitet sich von Islam ab und bedeutet: „der sich Ergebende“. Da sich 99% der Türken zum Islam bekennen, ist die türkische Gesellschaft *muslimisch* dominiert. Der Begriff *islamisch* hat primär eine soziokulturelle und rituelle Dimension. Er umschreibt das Denken und Handeln, das auf dem Wertekanon des Korans basiert, sowie die

religiösen Pflichten, die sich für den Gläubigen ergeben. Da die Mehrheit der Türken sich zum Islam bekennt, kann die türkische Gesellschaft als *islamisch* bezeichnet werden.³ Allerdings wird im vorliegenden Report folgende Unterscheidung im staatsrechtlichen Begriff gemacht: Ein Staat ist dann ein *islamischer* Staat, wenn seine Verfassung den Islam als offizielle Staatsreligion ausweist und das islamische Recht (die Scharia, türk. Şeriat) oder Teile davon in der Jurisprudenz Anwendung finden. Keines der Kriterien trifft auf die Türkei zu. Demnach ist sie kein *islamischer*, sondern ein säkularer Staat mit einer *islamisch* geprägten Gesellschaft.

Die Begriffe *Islamismus* bzw. *islamistisch* bezeichnen eine politische Ideologie, in welcher der Islam das zentrale Merkmal einer „revolutionären“ Identität ist. Hierbei werden politische und ethische Herrschaftsansprüche mit dem Verweis auf die „Allgemeingültigkeit des Korans“ legitimiert. Der Islam fungiert als öffentliche Norm bzw. Verfassung, unter welcher die Politik sich der Religion gemäß dem Dogma „Der Islam ist Religion und Staat“ (al-islam din wa daula) unterzuordnen hat. Das gesamte öffentliche Leben (Gesellschaft, Kultur, Bildung, Wirtschaft) ist so nach religiösen Vorgaben zu gestalten, dass es mit dem islamischen Recht in Einklang steht. Als ideologische Wegbereiter des Islamismus gelten der iranisch-afghanische Philosoph Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) und der ägyptische Lehrer Hasan al-Bana (1906-1949). Al-Afghani setzte sich für einen globalen Pan-Islamismus ein und forderte die Einheit der islamischen Welt gegenüber den westlichen Kolonialmächten ein. Als erste klassische islamistische Vereinigung gilt die 1928 von al-Bana in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft. Sie entstand als Protestbewegung gegen die Imperialismus- und Unterdrückungspolitik der britischen und französischen Kolonialherren. Als wichtigster Denker der jüngeren Vergangenheit gilt Sayyid Qutb (1906-1966). Qutb führte die Entfremdung des Muslims von sich selbst und Säkularisierungsprozesse in der islamischen Welt auf globale Einflüsse nicht-islamischer Zivilisationen zurück. Ziel der Islamisten ist die Schaffung eines *islamischen Staates*. Allerdings ist eine Trennschärfe geboten, was die realpolitische Umsetzung dieses Dogmas angeht. Im deutschen Sprachgebrauch werden relativ liberale islamische Länder wie Marokko, Tunesien oder Jordanien ebenso als islamische Staaten bezeichnet wie die totalitären „Gottesstaaten“ Saudi-Arabien, Sudan oder Afghanistan unter dem Taliban-Regime. Eine vorgeschlagene Differenzierung der Staatsbegriffe in „islamische“ und „islamistische“ Staaten könnte möglicherweise Klarheit schaffen.

Auch Islamisten müssen, in Bezug auf die Mittel, ihr Ziel zu erreichen, differenziert gesehen werden. Sie können sich in einem parlamentarisch-demokratischen Rahmen bewegen (z.B. in der Türkei, Marokko, Jordanien) oder aber als militante Untergrundbewe-

3 Für die Begriffsdefinition vgl. auch bei Günter Seufert, Staat und Islam in der Türkei, Berlin (Stiftung Wissenschaft und Politik, Studie 29) 2004, S. 7.

gung und Terroristen (wie etwa in Ägypten, Afghanistan, Pakistan) in Erscheinung treten. In der Türkei beläuft sich die Zahl der Islamisten auf etwa 10% der Bevölkerung.⁴

Kennzeichnend für die Türkei ist die Heterogenität in der Bevölkerung und im Islam. In der Türkei leben rund 55 Mio. Türken und etwa 15 Mio. Kurden. Innerhalb des Islams gibt es zwei konfessionelle Gruppen mit etwa 80-85% Sunniten und 15-20% Aleviten. Die alevitische Gemeinde ist entlang ethnischer Linien zweigeteilt: Sie setzt sich zu drei Vierteln aus Türken und einem Viertel aus Kurden zusammen. Die Zahlen schwanken, da es in der türkischen Volkszählung keine konfessionelle Unterscheidung innerhalb der Religionsangabe „Islam“ gibt.⁵

Die *Sunniten* (türk. Suni) sind Anhänger der größten Glaubensrichtung im Islam. Ihr gehören etwa 85% der Muslime weltweit an. Lediglich im Iran, Irak, Bahrain, Aserbaidschan, Jemen, Oman und Libanon stellen die *Schiiten* die Mehrheit der Muslime. Im Sunnitentum gibt es fünf Rechtsschulen (Madhhab), wobei die türkischen Sunniten der hanafitischen Schule angehören. Sunniten leben nach den „Fünf Säulen des Islams“. Die Säulen bezeichnen die grundlegenden Glaubensvorschriften wie Ablegung des Glaubensbekenntnisses, fünfmaliges Beten am Tag, Zahlung eines Almosens, Fasten im Monat Ramadan und Wallfahrt nach Mekka (Hadsch). Der Hauptunterschied zum Schiitentum liegt in der Überzeugung, dass der oberste Führer, der Kalif, von seinen Anhängern aufgrund seiner weltlichen und administrativen Fähigkeiten gewählt werden kann. Für die Schiiten kann dieser aber nicht gewählt werden, sondern muss ein rechtmäßiger Nachfolger des Propheten Mohammed und seines Schwiegersohnes Ali sein.

Die *Aleviten* (türk. Alevi) sind ursprünglich im 13. Jh. in Ostanatolien innerhalb der mystischen Bruderschaft der persischen Safawiden entstanden. Das Alevitentum ist das Ergebnis einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, die christliche und gnostische Elemente aufgenommen und sich zu einer autonomen Glaubensgemeinschaft entwickelt hat. Die Unterschiede zu den Sunniten, aber auch Schiiten, sind beträchtlich: So befolgen die Aleviten z.B. die „Fünf Säulen des Islams“ nicht und beten nicht in Moscheen, sondern in eigenen Gemeindehäusern (Cemevi). Beim religiösen Kult gibt es keine Trennung zwischen Männern und Frauen, die Verschleierung der Frauen ist nicht vorgesehen. Dennoch gibt es Parallelen zum Schiitentum: Aleviten verehren Ali, den Vetter und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, und erkennen die Zwölfer-Schia an. Im Osmanischen Reich wurden die Aleviten als Häretiker bezeichnet und von der sunnitischen Staatsführung verfolgt. Auch mit der Gründung der Türkischen Republik (1923) hat sich die Lage der Aleviten kaum verbessert, so gab es Pogrome auch in den 1970er und 1990er Jahren.

Mit *Kemalismus* (türk. Kemalizm oder Atatürkçülük) werden die von Staatsgründer Mustafa Kemal (Atatürk) 1931 formulierten Prinzipien seiner Gesellschafts- und Staats-

4 Ziya Öniş, Political Islam at the Crossroads. From Hegemony to Co-Existence, in: Contemporary Politics, Jg. 7, Nr. 4, 2001, S. 281-298 (287).

5 M. Hakan Yavuz, Islamic Political Identity in Turkey, London (Oxford University Press) 2003, S. 65.

doktrin umschrieben. Seine sechs Fundamente bilden der Republikanismus (Cumhuriyetçilik), Nationalismus (Milliyetçilik), Populismus (Halkçılık), Etatismus (Devletçilik), Laizismus (Lâiklik) und Revolutionismus/Reformismus (Devrimçilik).⁶

Mit *kemalistischer Staatselite* oder *Staatsbürokratie* sind staatliche Institutionen gemeint, die sich qua Funktion zur Durchsetzung der kemalistischen Prinzipien verpflichtet haben. Darunter fallen das türkische Militär und der Nationale Sicherheitsrat (MGK, Milli Güvenlik Kurulu); das Amt des Staatspräsidenten; der Oberste Gerichtshof und der Generalstaatsanwalt; große Teile des Staatsapparates, hier insbesondere das türkische Auswärtige Amt, das Ministerium für Nationale Erziehung (MEB, Milli Eğitim Bakanlığı), der Oberste Hochschulrat (YÖK, Yükseköğretim Kurulu) sowie der Oberste Rundfunkrat (RTÜK, Radio ve Televizyon Üst Kurulu). Der Begriff *Kemalisten* bezeichnete ursprünglich Staatsgründer Mustafa Kemal (Atatürk) und seine Entourage. Im heutigen Sprachgebrauch geht er weiter und umfasst – neben der kemalistischen Staatsbürokratie – Einzelpersonen, nicht-staatliche Verbände und Institutionen, die sich zu den Idealen Atatürks bekennen. Darunter fallen die Republikanische Volkspartei (CHP, Cumhuriyet Halk Partisi); der Großindustriellenverband TÜSIAD; Teile der Medien, vor allem die Zeitung *Cumhuriyet* sowie jene der Doğan-Gruppe, darunter die auflagenstarken Tageszeitungen *Hürriyet* und *Milliyet*; links-liberale Gewerkschaften und Frauenrechtsverbände sowie große Teile der Glaubensgemeinschaft der Aleviten.

2. Zur unterschiedlichen Interpretation von Säkularismus und Laizismus in Europa und der Türkei

2.1 Säkularisierung und Laizismus in Europa

Kaum ein Begriff löst so unterschiedliche Assoziationen aus wie „Säkularismus“. Über mehrere Jahrhunderte kulturkämpferischer Auseinandersetzungen bildete er die Trennlinie zwischen Fortschritt und Reaktion und – analog dazu – zwischen Aufklärung und christlicher Moral. Mit der Renaissance, der Aufklärung und neuen naturwissenschaftlichen Befunden kam es zu einer Relativierung christlicher Dogmen; sie ging einher mit der Marginalisierung der Herrschaft des Adels und der Kirche zugunsten des neuen Bürger-

⁶ *Republikanismus* bedeutet, dass die Türkische Republik auf dem Prinzip der Volkssouveränität basiert und nicht mehr auf dem elitären Padişah-System, das kennzeichnend war für die osmanische Monarchie. Mit *Nationalismus* ist gemeint, dass die Republik aus dem Nationalstaatsgedanken heraus gegründet wurde und die türkische Nation ihr Staatsvolk ist. *Populismus* beschreibt die Notwendigkeit des Volkes, sich samt seiner Rechten und Pflichten am Staat zu beteiligen. *Etatismus* umschreibt die bis 1980 dirigistische und etatistische türkische Wirtschaftspolitik. *Laizismus* bedeutet die institutionelle Trennung von Staat und Religion, allerdings hat sich eine eigene türkische Interpretation entwickelt, auf die im Folgenden noch ausführlich eingegangen wird. Mit *Revolutionismus/Reformismus* ist die ständige Anpassungsfähigkeit der Türkei an Europa und den Westen gemeint. Vgl. Udo Steinbach, Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas, Bergisch-Gladbach (Lübbe) 1996, S. 139-142.

tums und seinem politischen Herrschaftsanspruch (Volkssouveränität). Begleitet wurde der Entsakralisierungsprozess von einer zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft. Das westliche Säkularisierungsverständnis orientierte sich in der ersten Hälfte des 20. Jh. an der Religionssoziologie von Max Weber, der Säkularisierung als Bestandteil eines umfassenden Modernisierungsprozesses ansah, der sich auf Staat und Gesellschaft erstreckt. Heute wird er differenzierter betrachtet. So unterscheidet José Casanova drei Aspekte der Säkularisierung: die Ablösung und Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen; den Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen; sowie die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre.⁷

Der Säkularismus ist als normatives Leitbild und integraler Bestandteil des modernen Rechtsstaates akzeptiert. Allerdings sind die Konzepte, was die Trennschärfe zwischen Staat und Religion in Europa angeht, sehr heterogen. Sie zeigen, dass mit Säkularisierung weniger ein Entsakralisierungsprozess gemeint ist, sondern eher eine Ausdifferenzierung religiöser und nicht-religiöser Bereiche, die einander nicht ausschließen müssen:⁸

- So gibt es in Deutschland das Konkordatssystem. Es sieht u.a. vor, dass staatliche Finanzämter im Auftrag der Kirchen Kirchensteuern erheben und christliche Feiertage gesetzlich geschützt sind. Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach, in vielen katholisch geprägten Teilen Deutschlands hängen Kruzifixe in Schulen und Gerichtssälen. Des Weiteren sind, anders als in der Türkei, Parteien zugelassen, deren Programmatik sich an religiösen Leitbildern (wie im Falle der CDU/CSU) orientiert.
- In den Niederlanden hat der Säkularisierungsprozess das so genannte Versäulungsmodell hervorgebracht. Katholiken, Protestanten und andere religiöse Gruppen bilden je eine Säule der Gesellschaft, innerhalb derer sie eigene Institutionen unterhalten, darunter Parteien, Vereine und Einrichtungen im Gesundheits-, Bildungs- und Medienwesen. Die Kosten der privaten Bildungseinrichtungen werden vom Staat übernommen – dies gilt nicht nur für christliche, sondern auch für muslimische Einrichtungen.
- Interessant ist auch das Säkularismusverständnis von Großbritannien. Dort hat sich im 16. Jh. die Anglikanische Staatskirche herausgebildet, deren Vorsitz nicht etwa der Papst innehat, sondern das britische Staatsoberhaupt, sprich Queen Elisabeth II. Die Staatskirche hat gewisse Privilegien – so gehören die Bischöfe der Anglikanischen Kirche dem Britischen Oberhaus an. Gleichzeitig ist das Kirchenrecht Teil der weltlichen Rechtsordnung, die Bischöfe werden vom Premierminister und dem Staatsoberhaupt gemeinsam ernannt.

7 Vgl. José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a.M. (Fischer) 1996, S. 181-210 (182).

8 Heiner Bielefeldt, Säkularisierung. Ein schwieriger Begriff: Versuch einer praktischen Orientierung, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hg.), Säkularisierung und Resakralisierung in weltlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden (Westdeutscher Verlag) 2001, S. 29-42 (29-30).

Die drei Beispiele demonstrieren, dass für eine funktionierende Demokratie die apodiktische Trennung von Staat und Religion nicht Voraussetzung sein muss. Zugleich haben alle drei Länder zwar eine säkulare Rechtsordnung, doch keine davon ist laizistisch. Laizismus bezeichnet eine antiklerikale Weltanschauung und Ideologie, die auf säkularen Prozessen basiert. Er sieht die strikte institutionelle Trennung von Staat und Religion, also von politischer und religiöser Autorität, vor. Demnach hält sich der laizistische Staat – anders als beim Säkularismus – aus religiösen Belangen komplett heraus.

Frankreich und Portugal sind die einzigen verfassungsrechtlich-laizistischen Staaten Europas. Der Laizismus wird dort als notwendige Voraussetzung für die Sicherung der Glaubens- und Gewissensfreiheit angesehen. Nur so könne die rechtliche Gleichberechtigung aller religiösen, politischen und philosophischen Anschauungen gesichert werden; es gibt also ein Neutralitätsgebot gegenüber allen Religionen. Das französische Laizismusverständnis ist besonders rigide: In öffentlichen Räumen, also in Gerichten, Krankenhäusern und Schulen, ist das Aufhängen von Kruzifixen nicht erlaubt, da dies Nicht-Christen diskriminieren würde. Aufgrund des Neutralitätsgebots ist inzwischen auch das Tragen von Kopftüchern an Schulen nicht mehr erlaubt. Des Weiteren unterscheidet sich der Laizismus vom Säkularismus dadurch, dass eine staatliche Förderung der religiösen Gemeinschaften nicht vorgesehen ist.⁹

2.2 Die „kemalistische Tripode“ aus Religion, Nation und Laizismus

In der Türkei wird zwar terminologisch der Begriff Laizismus (türk. *Lâiklik*) verwendet, doch realpolitisch wird damit eine Säkularisierung bezweckt. Das türkische Verfassungsgericht definiert den Laizismus, der seit 1937 in der Verfassung verankert ist, als „eine zivilisierte Lebensform, die die Grundlage für ein Freiheits- und Demokratieverständnis, für die Unabhängigkeit, die nationale Souveränität und das humanistische Ideal bildet, die sich mit der Überwindung des mittelalterlichen Dogmatismus zugunsten des Primats der Vernunft und einer aufgeklärten Wissenschaft entwickelt haben (...)“. Ferner stellt das Gericht fest, dass „in der laizistischen Ordnung (...) die Religion von der Politisierung befreit, als Führungsinstrument verdrängt und ihr der richtige und ehrenvolle Platz im Gewissen der Bürger zugewiesen wird.“¹⁰

Der türkische Laizismus hat also die Säkularisierung und Modernisierung von Staat und Gesellschaft zum Ziel und soll gleichzeitig die Religion von der Politisierung befreien. Doch inwieweit stimmen Verfassungsanspruch und -wirklichkeit in der Türkei überein? Kennzeichnend für das kemalistische System sind zwei zentrale Strukturprobleme: Die Verschmelzung von Religion und Nation bei gleichzeitiger Kooptation des Islams. Der spezifisch türkische Säkularisierungspfad ist ein nicht nur für islamische Gesellschaften,

9 Henri Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Paris (Gallimard) 2005.

10 Zitiert nach Christian Rumpf, *Fundamentalismus und Religionsfreiheit in der Türkei in Verfassung, Recht und Praxis*, in: *Verfassung und Recht in Übersee (VRÜ)*, Nr. 32, 1999, S. 164-190 (166).

sondern weltweit einzigartiges Amalgam aus Religion, Nation und Laizismus, das als „kemalistische Tripode“ bezeichnet werden kann.

Die Verschmelzung von Nation und Religion resultiert aus den türkischen Befreiungskriegen (1919-22) und der Transformation des osmanischen Vielvölkerreiches in einen Nationalstaat nach europäischem Vorbild. Staatsgründer Atatürk war beeindruckt von der einigenden Kraft der Religion beim Aufbau einer Nation, wie es sich im Falle Serbiens und Griechenlands vollzogen hatte. Er hatte zwar das Konzept der Nation und der Volksbewegung betont, doch – da er auf die Loyalitäten der Völker Anatoliens angewiesen war – offen gelassen, welche Auslegung er verstand. Dadurch hatte Atatürk nicht nur den Rückhalt bei den Sunniten, sondern auch bei den Kurden und Aleviten. Die Aleviten, die im Osmanischen Reich verfolgt wurden, versprachen sich mehr Rechte in der neuen Republik; die Kurden erhofften sich eine rechtliche Anerkennung als eigene autonome Volksgruppe. Beide Hoffnungen blieben jedoch unerfüllt, denn nach den herben Gebietsverlusten des Osmanischen Reichs auf dem Balkan und im Nahen Osten war auch bei Atatürk die größte Sorge die weitere Zersplitterung der Türkei entlang ethnischer und konfessioneller Linien in ihrem anatolischen Kernland. Bis heute ist diese Sorge bei der kemalistischen Staatselite virulent geblieben.¹¹

Unmittelbar nach der Staatsgründung (1923) begann die kemalistische Kulturrevolution und Erziehungsdiktatur mit dem Ziel der Verwestlichung, die in ihrer Radikalität kein anderer muslimischer Staat erlebt hat: So wurden alle Koranschulen, religiöse Orden und Lehranstalten geschlossen; das islamische Recht wurde ersetzt durch das schweizer Zivilrecht, das deutsche Handels- und Wirtschaftsrecht und das italienische Strafrecht; die arabische Schrift wurde durch die lateinische ersetzt und die islamische Zeitrechnung durch den gregorianischen Kalender; das aktive und passive Frauenwahlrecht wurde eingeführt, ebenso die allgemeine Schulpflicht; Vorschriften zur Förderung eines westlichen Bekleidungsstils wurden erlassen und das Tragen religiöser Kleidung in öffentlichen Räumen verboten – dies ist übrigens die einzige Parallele zum französischen Laizismus.

Zwar gab es – teils heftigen – Widerstand gegen die Reformen, vor allem im kurdischen Südosten des Landes, dennoch entwickelte sich keine landesweite Massenbewegung daraus, die das kemalistische Zivilisationsprojekt ernsthaft hätte gefährden können. Die Mehrheit der türkischen Bevölkerung hatte die Subordination der Religion unter den Staat akzeptiert. Dabei profitierte Atatürk von dem 100jährigen Säkularisierungsprozess, welcher von den osmanischen Sultanen Mahmud II. und Abdülmecid I. in der ersten Hälfte des 19. Jh. zwecks Öffnung des Reiches für Wissens- und Technologietransfer eingeleitet worden war: Erstmals wurden Menschen- und Bürgerrechte proklamiert, das Lehnswesen abgeschafft und Verwaltungsreformen durchgeführt, darunter eine Neuorga-

11 Günter Seufert/Christopher Kubaseck, *Die Türkei. Politik, Geschichte, Kultur*, München (C.H. Beck) 2004, S. 148f.

nisation der Staatsbürokratie und des Militärs nach preußischem Vorbild.¹² Um die Durchsetzung der Reformen und auch die Einführung einer Verfassung (1876), die aus dem Vielvölkerreich eine konstitutionelle Monarchie mit einem Zwei-Kammern-Parlament nach belgischem Vorbild machte, zu erleichtern, hatten die Sultane die Übernahme europäischer Gesetze und Reformen als Erfüllung des religiösen Rechts präsentiert und mit Versen aus dem Koran abgesegnet. Diese so genannten „Tanzimat“-Reformen hatten das Ende des jahrhundertealten Dogmas „Der Islam ist Religion und Staat“ in der Türkei eingeleitet und bildeten den Grundstein bei der Europäisierung des Landes. Es war von entscheidender Bedeutung für den Erfolg der Reformen, dass die Modernisierung des Reiches ein endogener Prozess war und unter islamischen Auspizien verlief. Da das Osmanische Reich nie kolonialisiert war, wurde der Europäisierungsprozess zwar von Teilen der Bevölkerung mit Befremden betrachtet, aber weniger als Kulturimperialismus und Fremdherrschaft wahrgenommen und akzeptiert.

Die Erschaffung der türkischen Nation entlang des Islams zwang die Kemalisten, auf religiöse Befindlichkeiten Rücksicht zu nehmen – immerhin war der (sunnitische) Islam fast 1000 Jahre Grundlage der sozialen und kulturellen Ordnung des Osmanischen Reiches gewesen. Um sich die religiösen Loyalitäten zu sichern und gleichzeitig republikanische Ideen zu vermitteln, haben die Kemalisten einen erzieherischen Impetus entwickelt, der – in Abgrenzung zum „rückschrittlichen“ *Volksislam*¹³, den die religiösen Orden und Bruderschaften predigten – einen modernen, pro-laizistischen *Staatsislam* propagiert. Damit hat sich der kemalistische Staat eigenmächtig das Interpretationsmonopol für den sunnitischen Islam eingeräumt und sich seiner Förderung verpflichtet.

Ein Jahr nach Ausrufung der Republik wurde 1924 das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı, kurz Diyanet) gegründet mit dem Ziel, durch die staatliche Übernahme religiöser Aufgaben den sunnitischen Mehrheitsislam dauerhaft zu entpolitisieren und in das kemalistische Zivilisationsprojekt zu integrieren.

Zunächst wollten die Kemalisten den Islam reformieren. 1927 gründete Atatürk unter der Leitung des Historikers Mehmet Fuad Köprülü ein Religionskomitee mit dem Ziel, den (türkischen) Islam zu europäisieren und mit dem eigenen Modernisierungsimpetus kompatibel zu machen. Der von den Kemalisten postulierte *çağdaş İslam* war „rational“ und „aufgeklärt“ und ganz auf den Republikanismus und türkischen Nationalismus zugeschnitten. Der *çağdaş İslam* wurde nicht als Loslösung vom Islam, sondern interessanterweise als

12 Vgl. Brigitte Moser/Michael W. Weithmann, *Die Türkei. Nation zwischen Europa und dem Nahen Osten*, Regensburg (Friedrich Pustet) 2002, S. 46f.

13 Die Kemalisten machten vor allem den Einfluss des Volksislams für die technologische Rückständigkeit des Osmanischen Reichs verantwortlich, daher wurden die religiösen Orden und Bruderschaften in den 1920er Jahren verboten. Der Volksislam ist ein Konglomerat aus lokalen Sitten und Gebräuchen, Heiligenkult, mystischen und folkloristischen Elementen sowie islamischen Verhaltensregeln. In nicht-arabischen Gesellschaften wie der türkischen findet die islamische Mystik (Sufismus) bzw. der Volksislam größeren Anklang. Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islams. Die Geschichte des Sufismus*, München (Insel) 1985.

„islamische Reformation“ vermittelt. So kam es zu einer Übersetzung des Korans vom Arabischen ins Türkische, welche Luthers Bibelübersetzung vom Lateinischen ins Deutsche zum Vorbild hatte. Das Religionskomitee schlug zudem vor, die muslimischen Gebetszeiten nicht mehr nach dem Lauf der Sonne auszurichten, sondern nach dem Rhythmus der Arbeitszeiten. Des Weiteren sollten die Gebetsrufe und Predigten nicht mehr auf arabisch, sondern auf türkisch erfolgen und das Gebet in den Moscheen nicht mehr kniend, sondern – wie in Kirchen – auf Bänken sitzend verrichtet werden. Doch die Propagierung eines „kemalistischen Islams“ war ein Affront für viele Gläubige, es kam zu Protesten. Daher wurde lediglich der Vorschlag, den Gebetsruf in türkischer Sprache erklingen zu lassen (dies geschah von 1928 bis 1950), aufgegriffen.¹⁴

Um weitere Provokationen zu vermeiden, zog der kemalistische Staat 1930 seine Reformationsbemühungen zurück, weiterhin virulent blieb aber sein Erziehungsimpetus, einen pro-laizistischen *Staatsislam* zu propagieren. Über die laizistische Interpretation der Religion und deren Vermittlung in der Bevölkerung sollte das Diyanet verhindern, dass nicht-staatliche und anti-kemalistische Kreise die Religion nutzen, um politisch gegen den Staat zu mobilisieren. Aus diesem Leitbild heraus ist ein laizistisches System *sui generis* entstanden, das weltweit einzigartig ist. Dabei gingen die Kemalisten wie folgt vor:¹⁵

1. Alle juristischen Fragen, die mit dem religiösen Recht und seinen Vorschriften hinsichtlich Staat und Gesellschaft zusammenhängen, sollten künftig in der Entscheidungskompetenz des türkischen Parlamentes liegen.
2. Alle Fragen hinsichtlich Theologie, Glauben und religiöser Rituale sollten vom Diyanet entschieden werden. Die neue staatliche Einrichtung sollte allein zuständig sein für die Aufsicht der Moscheen, die Organisation des Kultes und die Erörterung von religiösen Fragen, die ausschließlich Glaubensinhalte betrafen. Die islamischen Rechtsgelehrten (Ulema) und die traditionell nicht organisierte Geistlichkeit wurden dem Diyanet unterstellt. Damit kommt ihm die Funktion einer „Ersatzkirche“ zu.

Mit den Jahren wurden die Aufgaben des Diyanets ausgebaut. Heute ist es eine der größten Institutionen der Türkei. Es verwaltet die knapp 78.000 staatlichen Moscheen und 5.000 staatlichen Korankurse (2006: 157.000 Anmeldungen). Weitere Aufgaben sind: die Ausarbeitung und Verteilung der Freitagspredigten, zentral von Ankara aus an alle Moscheen im Land; die inhaltliche Gestaltung von Sendungen über den Islam und Koranrezitationen in staatlichen Medienanstalten; die Übersetzung religiöser Schriften; die Ausarbeitung islamischer Gutachten und Handlungsweisen (Fatwas), etwa zu Themen wie Zwangsehen, künstliche Befruchtung, Umweltschutz, Schulpflicht bei Mädchen oder „Chatten“ im Internet; die Organisation und Kontrolle der Pilgerfahrt nach Mekka; sowie die religiöse Betreuung türkischer Muslime im Ausland (in Europa ist das Diyanet unter

14 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 46-50.

15 Christian Rumpf, Das Präsidium für Religionsangelegenheiten, in: Zeitschrift für Türkeistudien, Jg. 2, Nr. 1, 1989, S. 21-35.

dem Akronym DITIB tätig). Derzeit arbeiten etwa 80.000 Menschen im Diyanet, viele davon als Vorbeter, Prediger und Rechtsgelehrte. Die meisten Geistlichen sind Staatsbeamte und den laizistischen Prinzipien der Republik verpflichtet; für sie gilt ein beschränktes Recht auf politische Betätigung. Das Diyanet ist die einzige staatliche Behörde, in der Mitarbeiterinnen Kopftücher tragen dürfen und der Präsident in seiner religiösen Tracht arbeiten darf. Die Behörde hatte 2006 mit etwa 1,3 Mrd. YTL (etwa: 700 Mio. Euro) den viertgrößten Haushaltsposten. Damit werden nicht nur die Gehälter der Prediger bezahlt, sondern auch die Instandhaltung und der Bau neuer Moscheen. Die Behörde wird von einem Theologieprofessor (derzeit: Ali Bardakoğlu) geleitet, der vom türkischen Premierminister ernannt wird und ihm untersteht.

Die seit Mitte der 1990er Jahre jährlich durchgeführten Umfragen des Türkischen Instituts für Wirtschafts- und Sozialforschung (TESEV) zeigen, dass die republikanischen Reformen zur Modernisierung des Landes und Subordination der Religion unter die Politik bzw. die Verstaatlichung des Islams auf eine breite Zustimmung stoßen. In der jüngsten Umfrage aus dem Jahr 2006 antworteten auf die Frage, ob die republikanischen Reformen die Türkei voran gebracht haben, 77% der Befragten mit Ja. Etwa drei Viertel der Türken sehen keinen Widerspruch zwischen dem Prinzip des Laizismus und der Existenz der staatlichen Religionsbehörde. Ein gleich hoher Anteil glaubt auch, dass die Behörde einen moderierenden Einfluss auf die Religion habe und ihre Radikalisierung verhindere. Diese Ergebnisse sind in den letzten zehn Jahren weitgehend konstant geblieben.¹⁶

Die Analyse zeigt, dass die Türkische Republik den Umbruch vom multireligiösen und multiethnischen Reich zum europäischen Nationalstaat mit dem türkischen Nationalismus und dem sunnitischen Islam bewerkstelligt hat. Die Hegemonie des Türkentums und die religiöse Homogenität sollten die nationale Identitätsbildung und territoriale Integrität stärken. Es war eine paradoxe Staatsgründung: Die kemalistische Republik selbst war ein Projekt zum Aufbau der Nation geworden und nicht umgekehrt. In ihrer Summe haben die „Tanzimat“-Reformen, die kemalistische Erziehungsdiktatur und die Förderung eines republikanisch-laizistischen Staatsislams wesentlich zur Säkularisierung von Staat und Gesellschaft beigetragen. Doch das kemalistische Laizismusverständnis ist diskriminierend, denn obwohl die Mittel des Diyanets auch aus den Steuergeldern der christlichen¹⁷ und alevitischen Glaubensgemeinschaften, der immerhin 15-20% der türkischen und kurdischen Bevölkerung angehören, bezahlt werden, ist das Diyanet ausschließlich für die Förderung des sunnitischen Mehrheitsislams zuständig. Damit hat der kemalistische Staat nicht nur sein Neutralitätsgebot gegenüber allen Religionen aufgegeben, sondern den sunnitischen Islam *de facto* zu einer Staatsreligion aufgewertet.

16 Vgl. TESEV-Umfrage zur Religion, Gesellschaft und Politik (2006) unter www.tesev.org.tr/etkinlik/Final%20Rapordin_toplum.pdf

17 In der Türkei gibt es schätzungsweise 100.000 bis 150.000 Christen. Die beiden größten Gruppierungen sind die griechisch-orthodoxe und syrisch-orthodoxe Gemeinde.

3. Politisierung der Religion „von unten“: Die Institutionalisierung der islamistischen Bewegung

Mit dem Übergang zur Demokratie und zum Mehrparteiensystem (1946) begann der Wettbewerb um Stimmen und damit die Instrumentalisierung und Politisierung der Religion „von unten“. Sie entwickelte sich zu einem wichtigen Mittel des Machterwerbs und der Machterhaltung. Der Islam wurde fortan integraler Bestandteil des Programms aller Mitte-Rechts-Parteien, die sich wiederum auf die materielle und elektorale Unterstützung religiöser Interessengruppen verlassen konnten. Die minoritäre kemalistische Führung und ihre Partei, die Republikanische Volkspartei (CHP), die über zwei Jahrzehnte in einem Ein-Parteien-Regime geherrscht hatten, sahen sich nun mit der Masse der religiös-konservativen und ruralen Bevölkerungsmehrheit – damals immerhin 75% der türkischen Bevölkerung – konfrontiert. Die CHP sah sich gezwungen, das Toleranzedikt für die Religion auszuweiten und viele Bestimmungen Atatürks rückgängig zu machen: Der (freiwillige) Religionsunterricht wurde 1948 in den Lehrplan der Grundschulen eingefügt. Um den neu entstandenen Bedarf an Religionslehrern zu decken, wurden Berufsschulen für die Ausbildung von Predigern (Imam-Hatip-Schulen) eingerichtet sowie 1949 eine Theologische Fakultät an der Universität Ankara eröffnet.

Im Wahlkampf von 1950 traten bereits sieben von 24 Parteien für eine stärkere Berücksichtigung der Religion ein. Mit dem Wahlsieg der religiös-konservativen Demokratischen Partei (DP, Demokrat Partisi) von Adnan Menderes kam es zu einer umfassenden Rückkehr des Islams in den öffentlichen Raum. Es kam zu einem Bauboom bei den Moscheen; neue staatliche Korankurse und theologische Fakultäten wurden eingerichtet. Die DP war zum institutionalisierten Sammelbecken für all jene geworden, die vom elitären Kemalismus genug hatten: Landwirte, kleine Händler, die Anhänger der religiösen Orden und Bruderschaften und vor allem die Bewohner der anatolischen Peripherie.¹⁸

1960 putschte die türkische Armee zur Verhinderung eines „Bürgerkrieges“. Die CHP, die unentwegt vor der Gefahr der „religiösen Reaktion“ (türk. İrtica) warnte, hatte erfolgreich zur kemalistischen Gegenbewegung aufgerufen. Premierminister Menderes wurde wegen „Hochverrats“ zum Tode verurteilt, die DP verboten. Nicht nur die Massendemonstrationen gegen seine Klientelpolitik für Großgrundbesitzer, sondern auch sein hartes Durchgreifen gegenüber „Links-Kemalisten“ und Kommunisten, die Verhängung des Streikverbots und die Pressezensur waren Auslöser des Coups. Der Putsch von 1960 bedeutete eine Zäsur in der türkischen Politik. Mit der konstitutionellen Verankerung des vom Militär dominierten Nationalen Sicherheitsrates (MGK) in der türkischen Verfassung, der fortan als „beratendes Kontrollorgan“ gegenüber den Regierungen in Erscheinung trat und auf die Kompatibilität der türkischen Innen- und Außenpolitik mit dem Kemalismus achtete, wurde eine Unterscheidung zwischen Staats- und Volksinteressen

¹⁸ Moser/Weithmann, a.a.O. (Anm. 12), S. 153f.

unternommen, wobei der Kemalismus, das Primat des Staates (state power), wieder über das der Volkssouveränität (people power) gestellt wurde. Zudem verpflichtete sich die Armee in Artikel 35 und 85,1 der „Internen Verhaltensregeln“ des Militärs (İç Hizmet Kanunu) von 1961, „die Grundsätze der Republik gemäß der Verfassung zu beschützen und zu verteidigen“ und „das Land zu verteidigen gegen innere wie äußere Gefahren, notfalls mit Gewalt“. Damit gewährte sich das türkische Militär selber einen „Freibrief“ für weitere Interventionen.

Der strikte Modernisierungs- und Industrialisierungskurs der 1960er Jahre hatte Arbeitslosigkeit, Hyperinflation und Landflucht zur Folge. Er verschärfte die anti-westliche Stimmung und konfrontierte viele Türken mit Identitätsfragen. Aus diesem Stimmungsbild entwickelte sich Ende der 1960er Jahre erstmals eine politische Bewegung, die ihre Ideologie in islamistischen Grundsätzen verankert sah. An die Spitze dieser neuen Bewegung setzte sich Necmettin Erbakan, der „große alte Mann“ der islamistischen Bewegung in der Türkei. Der an der TH Aachen ausgebildete Maschinenbauprofessor war ein Anhänger des Nakşibendi-Scheichs Mehmed Zahid Kotku (1897-1980). Kotku war einer der ersten Geistlichen, die den „kulturellen Islam“ der türkischen Konservativen verließen und großen Einfluss auf die Bildung des „politischen Islams“ in der Türkei hatten. In Kotkus Islam-Diskursen in den 1960er Jahren wurden die Schriften pakistanischer und ägyptischer Islamismus-Ideologen diskutiert, die osmanische Vergangenheit beschworen, der Verwestlichungsprozess für den wirtschaftlichen und moralischen Niedergang der Türkei verantwortlich gemacht und die herbe Niederlage der arabischen Allianz gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg (1967) diskutiert. Dem im Niedergang befindlichen Panarabischen Nationalismus und dessen ursprünglichem Leitbild, dem Kemalismus, wurde der Islamismus als neues Modell entgegengestellt.

Nachdem Premierminister Süleyman Demirel von der Gerechtigkeitspartei (AP, Adalet Partisi) Erbakan einen aussichtsreichen Listenplatz für die nächste Parlamentswahl verwehrt hatte, trat dieser aus der AP aus und gründete 1970 die Nationale Ordnungspartei (MNP, Milli Nizam Partisi) – in ihr institutionalisierte sich die islamistische Bewegung. Neben dem Schutz konservativer Moralvorstellungen stellte die MNP vor allem wirtschaftspolitische Forderungen wie die zentralstaatlich gelenkte Industrialisierung, den Ausbau der Schwerindustrie und die Protegierung des Kleinkapitals. Zudem polemisierte sie gegen die seit 1964 bestehende Assoziierung mit der Europäischen Gemeinschaft (EG), da sie handelspolitisch nachteilig für die Türkei sei.¹⁹

1971 kam es zum zweiten Militärputsch in der Türkei. Die Studentenunruhen von 1968 waren auch auf die Türkei übergelassen und hatten die militanten Auseinandersetzungen zwischen der extremen politischen Linken und Rechten verschärft. Nach dem Putsch, der ein umfassendes Parteienverbot nach sich gezogen hatte, formierte sich Erbakans Partei nur ein Jahr später in Form der Nationalen Heilspartei (MSP, Milli Selamet

¹⁹ Steinbach, a.a.O. (Anm. 6), S. 181.

Partisi). Um die (Wieder-) Zulassung zu bekommen, hatte Erbakan das Parteiprogramm auf pro-kemalistischer Linie gehalten, dennoch aber mit der Programmatik *Milli Görüş* (Nationale Sicht) neue Akzente gesetzt. Sie basierte auf einer Stärkung ethischer Werte und religiöser Moral in Bildungs- und Erziehungsfragen sowie dem Kampf gegen Ausbeutung, Wucher und Korruption. Als erste Partei forderte die MSP ein staatliches Investitionsprogramm für den jahrzehntelang vernachlässigten kurdischen Südosten des Landes. Des Weiteren wurde der Laizismus zwar akzeptiert, aber die Herausnahme der Religion aus der staatlichen Autorität propagiert.²⁰

Bei den Parlamentswahlen 1973 wurde die MSP mit 11,8% überraschend drittstärkste Partei, wobei sie den größten Zuspruch aus der kurdischen Peripherie und den wirtschaftlich vernachlässigten Gebieten Zentralanatoliens erfuhr. Zudem zeigte sich, dass Demirels AP nur den „Islam der besseren Stände“ absorbiert hatte, nicht jedoch den der unteren Schichten. Ironischerweise sollte es die kemalistische CHP unter der Führung von Bülent Ecevit sein, die es der islamistischen MSP ermöglichte, an die Macht zu kommen. In einer bis heute einzigartigen linksnational-islamistischen Koalition übernahm die MSP von Januar bis November 1974 Regierungsverantwortung. Die gravierendste Entscheidung dieser Koalition war die Entsendung türkischer Truppen nach Zypern. Sie verschärfte die Dissonanzen zwischen der EG, den USA und der Türkei so sehr, dass Washington die Türkei mit einem mehrjährigen Waffenembargo belegte. Nach der massiven Kritik ihrer westlichen Bündnispartner verstärkte die Türkei ihre Suche nach alternativen Allianzen. Als direkte Folge dieser Bemühungen kann ihr Eintritt als Vollmitglied bei der Organisation der Islamischen Konferenz (OIK) 1976 gewertet werden. Erbakans MSP profitierte von der damaligen anti-westlichen Stimmung. Gleichzeitig tauchten in ihrem Umfeld erstmals Gruppierungen auf, die nicht nur eine Ausweitung des Toleranzediktes für die Religion forderten, sondern auf Parteitage öffentlichkeitswirksam „Allahu ekber“ (Allah ist groß) riefen und unter dem Parteisymbol „Halbmond mit Ähre“ islamistische Symbole (wie etwa grüne Fahnen mit Koranversen) zeigten. Erbakans MSP polemisierte öffentlich gegen den „Zionismus“ und die „israelfreundliche“ Politik der USA und forderte für Teilbereiche der türkischen Gesetzgebung die „Angleichung“ an das islamische Recht.

Durch eine clevere Koalitionspolitik schaffte Erbakan es, in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre noch in zwei rechts-nationale Regierungskoalitionen einzutreten und Klientelpolitik zu betreiben. So stieg die Zahl der Moscheen von 43.000 (1972) auf 57.000 (1983) und die der Predigerschulen von 36 (1960) auf 437 in 1978.²¹ Allerdings sind diese Ausbaumaßnahmen nicht nur von den Mitte-Rechts-Parteien und Islamisten forciert worden, sondern auch von der kemalistischen CHP. Weniger eine neue Frömmigkeit als vielmehr das rasante Bevölkerungswachstum – die Zahl der Türken hatte sich von 15 Mio. (1940) auf 44 Mio. (1980) verdreifacht – hatte dies notwendig gemacht.

20 Melih Yürüsen/Atilla Yayla, Die Türkische Wohlfahrtspartei, Sankt Augustin (Konrad-Adenauer-Stiftung, Interne Studien Nr. 134), 1997, S. 30.

21 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 124.

Die Analyse macht deutlich, dass der Wahlsieg von Adnan Menderes 1950 eine wichtige Zäsur in der türkischen Geschichte war, vor allem in psychologischer Hinsicht: Fortan wurde in den religiösen Bevölkerungsteilen politische Herrschaft nicht mehr als ein administratives Mittel zur Durchsetzung eines elitären Zivilisationsprojektes wahrgenommen, sondern als partizipatorisches Element zur Durchsetzung eigener Interessen. Die Politik von Premierminister Menderes hat durch ihre liberale Haltung gegenüber dem Islam eine Absplitterung oder Radikalisierung religiöser Gruppen verhindert. Deren Integration ins parlamentarische System weitete die soziale und politische Legitimität des Staates aus. Menderes kann man sicher die Ausbeutung des religiösen Sentiments vorwerfen, doch seine Rhetorik war nicht islamistisch, sondern anti-elitär und populistisch.²² Des Weiteren zeigt die Analyse, dass der Islamismus als politische Kraft in der Türkei nicht als „revolutionäre Untergrundbewegung“ entstanden ist, sondern sich aus einem demokratisch-parlamentarischen Umfeld heraus konstituiert hat. Die beiden Erbakan-Parteien repräsentierten nicht nur die Rechte von Menschen mit religiösen Bedürfnissen in einem pluralistisch-politischen Meinungsbildungsprozess, sondern steckten gleichzeitig den Handlungsspielraum von Parteien mit einer islamistischen Programmatik und deren Regierungsfähigkeit ab.

4. Die Türkisch-Islamische Synthese (TIS) und die Re-Politisierung der Religion „von oben“

Am 12. September 1980 putschte das türkische Militär erneut. Es übernahm bis zu den Parlamentswahlen von 1983 die politische Führung und leitete eine staatspolitische Zäsur ein. Dem Putsch vorausgegangen war eine Phase der Instabilität, die in den 1970er Jahren insgesamt 13 verschiedene Regierungen verschliss. Der Hauptgrund für die innenpolitische Instabilität war die massive Radikalisierung von Teilen der politischen Linken sowie des rechts-nationalen und islamistischen Lagers ab der zweiten Hälfte des Jahrzehnts, welche die Türkei an den Rand eines Bürgerkrieges führte. Allerdings beschränkte sich der Terror nicht nur auf politische Ideologien – auch die konfessionellen Gruppen der Aleviten sowie kurdische Nationalisten wurden für lagerpolitische Kämpfe instrumentalisiert. 1979 gab es 1.126 politische Mordopfer, bis zum Militärputsch erhöhte sich die Zahl auf über 1.500 allein im Zeitraum Januar bis September 1980.²³

Neben den innertürkischen Konflikten hatten sich auch in der Außenpolitik Probleme abgezeichnet. Mit dem Sturz des Schah-Regimes im Iran durch radikale Islamisten im Februar 1979 befürchteten die USA ein Überschwappen der „islamischen Revolution“, die bei vielen türkischen Islamisten auf Sympathie stieß, auch auf die Türkei. Ayatollah Kho-

22 Günter Seufert, *Neue pro-islamische Parteien in der Türkei*, Berlin (Stiftung Wissenschaft und Politik, Studie 6), 2002, S. 14.

23 Moser/Weithmann, a.a.O. (Anm. 12), S. 188-191.

meini machte deutlich, dass für ihn die Türkische Republik eine größere Bedrohung für den Islam sei als die USA, weil die Veränderungen hin zu einem laizistischen Staat „von innen“ gekommen waren. Daraufhin beendeten die USA ihr seit der Zypern-Krise verhängtes Waffenembargo gegen Ankara und verstärkten ihre Militärpräsenz in der türkisch-iranischen Grenzregion.

Zudem verschärfte gravierende sozioökonomische Probleme wie Massenarbeitslosigkeit und Geldentwertung die innenpolitische Situation, tagelange Streiks legten das öffentliche Leben lahm. Die Lage spitzte sich zu, als am 6. September 1980 rund 40.000 Islamisten auf einer von Erbakans MSP organisierten Kundgebung in Konya nicht nur gegen den Abbau des Sozialstaates demonstrierten, sondern auch die Transformation im Iran als Vorbild für die Türkei bezeichneten und anti-kemalistische Parolen skandierten. Daraufhin war das „Eingreifen“ des Militärs nicht nur in großen Teilen der türkischen Öffentlichkeit, sondern auch im westlichen Ausland eingefordert worden.²⁴

Nach dem Putsch verhängte das Militär das Kriegsrecht. Regierung und Parlament wurden aufgelöst, Streiks und Demonstrationen verboten. Um die öffentliche Ordnung wiederherzustellen, ging das Militär drastisch vor: Alle Parteien wurden verboten, eine umfassende Personenregistrierung und „Säuberung“ setzte ein. Rund 1,7 Mio. Menschen wurden als „politisch suspekt“ erfasst, 650.000 verhaftet; 517 Todesurteile wurden ausgesprochen, 49 davon vollstreckt; 388.000 Personen belegte man mit einem Ausreiseverbot; 30.000 politisch Aktive mussten das Land verlassen; 14.000 Türken wurden ausgebürgert. Zehntausende wurden aus dem Staatsdienst entlassen, weil sie ihre politische Neutralitätspflicht verletzt hatten. Über 600 Verbände, Vereine und Stiftungen wurden verboten. Des Weiteren wurde die Wahlpflicht eingeführt, ebenfalls neu war die 10-Prozent-Hürde bei Parlamentswahlen. Mit der ungewöhnlich hohen Wahlhürde verfolgte das Militär die Implementierung eines Zwei-Parteien-Systems nach US-Vorbild, womit es eine gezielte Ausgrenzung kurdischer, kommunistischer und islamistischer Parteien anstrebte und sich dadurch mehr Stabilität versprach.²⁵

Neben dem vom Internationalen Währungsfond (IWF) angeschobenen wirtschaftspolitischen Transformationsprozess wurde von den Militärs ein politischer eingeleitet, der auf der ideologisch-diskursiven Ebene erfolgte und vom Kalten Krieg und Konservatismus der Thatcher- und Reagan-Ära geprägt war: Die kemalistische Staatsdoktrin bekam im Lichte der Türkisch-Islamischen Synthese (TIS, Türk-Islam Sentezi) einen islamischen „Anstrich“ und wurde um eine metaphysische Komponente ergänzt. Im Kern verherrlicht die TIS eine krude Symbiose aus Türkentum und (sunnitischem) Islam: Demnach habe erst der Islam zu einer „Veredelung der Steppen- und Nomadenkultur“ der aus Zentralnach Kleinasien zugewanderten Türken beigetragen. Die Türken fühlten sich im Herzen, trotz ihrer vorislamischen und innerasiatischen Kultur, dem Islam näher als etwa dem

24 Steinbach, a.a.O. (Anm. 6), S. 112.

25 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 69f.

Buddhismus, Christen- oder Judentum. Allein durch die Verschmelzung aus Türkentum und Islam konnte der Islam eine Weltmacht werden bzw. sei die „Erhabenheit“ des Osmanischen Reiches zu erklären.²⁶

Diese seit den Tagen der Republikgründung massivste Re-Politisierung des Islams durch die Militärführung hatte die staatlich gesteuerte Islamisierung „von oben“ zum Ziel. Dabei spielten folgende Erwägungen eine Rolle:

1. Mit der TIS sollte dem seit Ende der 1960er Jahre stattfindenden politischen und gesellschaftlichen Desintegrationsprozess durch eine religiös-autoritäre Erziehungs-ideologie auf staatlicher Ebene entgegengesteuert werden. Über die Propagierung der faschistoiden Tripode Kaserne, Moschee und Familie wurden wieder Prinzipien wie Gottesfurcht und Gehorsam gegenüber staatlichen Autoritäten hervorgehoben. Der Islam schien den Hütern des Kemalismus durch seine sozial-integrative Kraft als einziges Mittel geeignet, der zunehmenden Individualisierung und politischen Extremisierung – vor allem von kommunistischer Seite – entgegenzutreten und verschiedene Lager miteinander zu versöhnen. Eine zentrale autoritäre Maßnahme des Militärregimes war dabei die Einführung des Religionsunterrichts als Pflichtfach an Schulen – dieser war von 1948 bis 1982 freiwillig gewesen. Der Unterricht ist bis heute nur auf den sunnitischen und ethno-nationalen Islam zugeschnitten, u.a. auch mit dem Ziel, kurdische Kinder zu türkifizieren und alevitische zu sunnisieren.
2. Durch die in der TIS vorgesehene Nationalisierung des Islams bzw. Akzentuierung des Türkentums innerhalb des Islams wollte das Militär den seit Ende der 1960er Jahre erstarkten Einflüssen nicht-türkischer islamistischer Denkweisen, vor allem aus dem arabischen und pakistanischen Raum, sowie den Auswirkungen der „islamischen Revolution“ im Iran ideologisch entgegenreten.
3. Der eingeleitete sozioökonomische Transformations- und Liberalisierungsprozess sah neben einer Öffnung der Märkte auch eine massive Kürzung der behördlichen Sozialleistungen vor. Durch eine ideologische Aufwertung der Religion und den Ausbau der staatlich-religiösen Dienstleistungen sollte ein ideeller Ausgleich für materielle Verluste geschaffen bzw. „erkauft“ werden: So stieg die Zahl der Moscheen von 57.000 (1983) auf 72.000 (1987). Ebenso kam es zu einem Ausbau der staatlichen Korankurse von 2.160 (1983) auf 4.890 (1990) und der theologischen Lehranstalten im selben Zeitraum von acht auf 22.²⁷

Auch die staatliche Religionsbehörde geriet in den Fokus der TIS-Ideologen. In Artikel 136 der von den Militärs ausgearbeiteten Verfassung von 1982, die übrigens wie ihre Vorgängerversion kein einziges Mal das Wort „islamisch“ enthält und bis heute gilt, wird fest-

26 Der Begriff TIS wurde 1972 vom Historiker Ibrahim Kafesoğlu im nationalistischen Intellektuellenclub *Aydınlar Ocağı* geprägt, der sich als Gegenbewegung zur 68er-Bewegung gegründet hatte. Vgl. Ibrahim Kafesoğlu, *Türk-Islam Sentezi*, Istanbul (Aydınlar Ocağı) 1985.

27 Elisabeth Özdalga, Education in the Name of Order and Progress, in: *The Muslim World*, Jg. 89, Nr. 3-4, 1999, S. 414-438 (430).

gelegt, dass die Religionsbehörde zur „nationalen Solidarität und Integration“ beitragen soll. Seither „unterfüttert“ das Diyanet seine Predigten, Rezitationen oder Korankurse mit Ansichten über türkischen Nationalstolz, den Respekt vor staatlicher Autorität und die Einhaltung von Recht und Ordnung. Zur Erfüllung dieser neuen Aufgaben wurde die Zahl der Mitarbeiter in der Religionsbehörde von 50.765 (1979) auf 84.172 (1989) erhöht.²⁸ Bis zum Putsch von 1980 war es also die Aufgabe des Diyanets, nur „gute, fleißige, pro-laizistische“ Muslime auszubilden. Seither soll es auch die kurdische Bevölkerung zu „loyalen türkischen Staatsbürgern“ erziehen. Zu diesem Zweck gründete das Militär innerhalb des Diyanets eine eigene Abteilung (Irsad Dairesi). Diese organisierte Konferenzen und Treffen in den Kurden-Gebieten, um vor der „gottlosen“ marxistischen Ideologie der kurdischen Separatisten um die PKK (Parti Karkerên Kurdistan) zu warnen. In Zusammenarbeit mit dem Diyanet entwarf das Militär Flugblätter und warf sie bis in die 1990er Jahre über den Kurdengebieten ab. Darin wurde die über-ethnische islamische Gemeinschaft aus Türken und Kurden beschworen, ergänzt um Verse aus dem Koran. Die Kurden wurden aufgefordert, für ihre Familien, ihren Glauben, die Unteilbarkeit ihres (türkischen) Vaterlandes und gegen den „inneren Feind“, die PKK, zu kämpfen.²⁹

Die Untersuchung zeigt, dass mit dem Militärputsch von 1980 im Lichte der Türkisch-Islamischen Synthese eine staatspolitische Zäsur eingeleitet wurde: Die Ausweitung der staatlichen religiösen Dienstleistungen, die Einführung des Religionsunterrichts als Pflichtfach und die Instrumentalisierung des Diyanets zur „Förderung der nationalen Solidarität und Integration“ führten nicht nur zu einer Nationalisierung des Islams, sondern auch zur Islamisierung der Nation. Mit der Propagierung eines ethno-nationalen Islams trat das Militär seiner größten Sorge seit der Gründung der Republik entgegen, nämlich der Zersplitterung der Türkei nicht nur entlang der Konfliktlinien Laizisten vs. Islamisten (staatsrechtliche Dimension), sondern auch türkische vs. kurdische Nationalisten (ethnische Dimension) und Sunniten vs. Aleviten (konfessionelle Dimension). Das Militär nahm eine gezielte Marginalisierung der kurdischen und alevitischen Identität der Türkei in Kauf. Mit der TIS ging es erstmals nicht mehr um eine „mehr oder weniger“ starke Ausweitung des staatlichen Toleranzedikts gegenüber der Religion, sondern dem Islam wurde eine wichtige Rolle in der gesellschaftspolitischen Entwicklung eingeräumt, er war die „neue“ alte Legitimationsressource. Die Summe der Maßnahmen zeigt, dass die laizistische Türkei sich paradoxerweise mehr Religionsautorität angeeignet hat als die Sultane im Osmanischen Reich je hatten.

28 Erik Jan Zürcher/Heleen van der Linden, Searching for the Fault Line. A Survey of the Role of Turkish Islam in the Accession of Turkey to the European Union in the Light of the Clash of the Civilisations, in: The Netherlands Scientific Council for Government Policy (Hg.), The European Union, Turkey and Islam, Amsterdam (Amsterdam University Press) 2004, S. 81-174 (110).

29 M. Hakan Yavuz, Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey, in: Comparative Politics, Jg. 30, Nr. 1, 1997, S. 63-82 (68).

5. Die Ära von Turgut Özal: Neue Dynamik und Selbstvertrauen für islamische Interessensgruppen

Mit der politischen Zäsur von 1980 wurde dem Islam von Staatsseite aus eine wichtige Rolle im politischen und gesellschaftspolitischen Entwicklungsprozess eingeräumt. An der Person des populären Premierministers Turgut Özal lässt sich der besondere Charakter dieser neuen Phase besonders gut festmachen. Der kurdischstämmige Politiker, dem eine Mitgliedschaft im traditionsreichen Nakşibendiye-Orden nachgesagt wurde, gewann mit seiner neu gegründeten Mutterlandspartei (ANAP, Anavatan Partisi) im Herbst 1983 mit 45% der Stimmen überraschend deutlich die Parlamentswahlen und war von 1983 bis 1989 Premierminister und von 1989 bis zu seinem Tod 1993 Staatspräsident.

Der gläubige Muslim Özal verband Fortschritt und Pragmatismus mit religiösem Bekenntnis und Tradition, indem er neuartige Perspektiven über die Rolle des Islams und das osmanische Erbe eröffnete. Özal baute neue Brücken zwischen Staat, Gesellschaft und Religion. Er führte im Staatsapparat das Fastenbrechen (türk. Iftar) während des Ramadans ein und war der erste Premierminister der Türkei, der die Pilgerfahrt nach Mekka (1988) antrat – bei der Umschreitung der Kaaba ließ er sich medienwirksam im rituellen Pilgergewand filmen. Des Weiteren wurde unter Özals Ägide auch Adnan Menderes, den die Militärregierung nach dem Putsch von 1960 hingerichtet hatte, rehabilitiert; heute sind zahlreiche Straßen und öffentliche Plätze nach ihm benannt.

Den Kern der Administration Özal bildeten namhafte Mitglieder des Nakşibendiye-Ordens. Eine ihrer ersten Maßnahmen sah die Legalisierung von Wohltätigkeitsspenden an religiöse Einrichtungen vor. Zudem schrieben sie das Curriculum für den Schulunterricht im Lichte der Türkisch-Islamischen Synthese um, indem sie einen stärkeren Fokus auf die nationale Geschichte und Kultur legten. Das Wort „milli“ (national) wurde dabei synonym für „islamisch“ verwendet.³⁰

Kennzeichnend für die Ära Özal war auch die Marktöffnungspolitik. Sie führte zu einem massiven Kapitalzustrom, insbesondere aus dem arabischen Raum. Dieses „grüne“ bzw. „islamische“ Kapital wurde vor allem im Banken- und Tourismussektor investiert. Der neue Kapitalzufluss ermöglichte es den Islamisten zudem, sich politisch neu zu organisieren und wirtschaftlich stärker zu engagieren. Auch die religiösen Orden und Bruderschaften – sie symbolisieren den sufistisch geprägten anatolischen Volksislam und wurden unter Atatürk verboten – bekamen durch die neue staatliche Toleranz ungeahnte Freiheiten: Sie durften fortan offiziell den Bau von privaten Schulen und Universitäten finanzieren, errichteten soziale Dienste zur Armenspeisung, vergaben Stipendien an Studierende und Schüler. Dies geschah weniger aus Altruismus, sondern zur Mitgliederanwerbung im Wettstreit mit konkurrierenden Religionsgemeinschaften. Heute gibt es in der Türkei schätzungsweise 130 Orden mit insgesamt etwa 10 Mio. Mitgliedern. Die drei größten

30 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 75.

sind der Nakşibendiye-Orden und die daraus in der ersten Hälfte des 20. Jh. entstandene Nurculuk- und die Süleymancı-Bewegung.³¹

Die Özalsche Wirtschaftspolitik sah auch eine Abkehr von der importsubstituierenden Wirtschaftspolitik der 1960er und 1970er Jahre vor und führte zu einer stärkeren Förderung der kleinen und mittelständischen Unternehmen. Vor allem in der anatolischen Provinz wie in den Städten Kayseri, Sivas oder Gaziantep setzte ein ungeahnter Aufschwung ein. Es entstanden etliche Firmen, die sich als Produzenten und Zulieferer von Exportgütern in den Bereichen Textil, Leder, Lebensmittel, Baugewerbe und Maschinen auf dem Weltmarkt etablieren konnten. Der Aufschwung schuf eine neue Mittelschicht, die „anatolische Bourgeoisie“. Dieses Bürgertum ist stark eingebettet in die türkisch-islamische Kultur. Es ist zwar mehrheitlich demokratisch eingestellt, will aber mehr religiösen Freiraum. Das Rückgrat dieser neuen Bourgeoisie bilden muslimische Akademiker, Familienbetriebe und Mittelständler – diese werden als die „anatolischen Tiger“ bezeichnet. Die „anatolischen Tiger“ sind eine nach wie vor dynamisch wachsende Unternehmerschicht, die sich zum Islam bekennt, ohne gleichzeitig westliche Werte oder die Notwendigkeit einer liberalen Ökonomie zu verneinen. Sie zieht interessante Parallelen zwischen dem Islam und der protestantischen Arbeitsethik sowie dem Calvinismus: Diese hätten – neben der industriellen Revolution – entscheidend für den Aufstieg Europas und der USA zu ökonomischen Weltmächten beigetragen. Gemäß dieser Perzeption ist Religion ein Entwicklungsmotor, d.h. die Stärkung der islamischen Identität kann Staat und Wirtschaft in der Türkei voranbringen.³²

Trotz der zunehmenden Macht des „islamischen Kapitals“ gelang es den muslimischen Unternehmen zunächst nicht, enge Verbindungen zum Staatsapparat aufzubauen. Aus diesem Stimmungsumfeld heraus gründete sich 1990 der „Unabhängige Verband für Industrielle und Unternehmer“, kurz MÜSIAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Dernekle-ri). MÜSIAD ist eine Wirtschaftskammer und versteht sich als Sprachrohr und Interessenvertretung von kleinen und mittelständischen islamischen Unternehmen bei staatlichen Stellen. Im Alltagsgebrauch wird das Wort „müstakil“ (unabhängig) durch „müslüman“ (muslimisch) ersetzt, da dem Islam als Stifter von Vertrauen und Solidarität eine wichtige Rolle in der Unternehmensethik des Verbandes sowie bei Geschäftsabschlüssen zukommt. MÜSIAD hatte 2006 rund 2.600 Mitgliedsunternehmen, die etwa 12% des türkischen BSP erwirtschafteten. Die große Leistung des Verbandes ist es, dass er den Islam in eine strategische Ressource verwandelte, auf deren Basis die Stärkung der eigenen

31 Zur politischen Rolle der Tarikats in der heutigen Türkei siehe Richard Tapper (Hg.), *Islam in Modern Turkey*, London (Tauris) 1991.

32 European Stability Initiative (ESI), *Islamische Calvinisten. Umbruch und Konservatismus in Zentralanatolien*, in: *Zeitschrift für Türkeistudien*, Jg. 18, Nr. 1+2, 2005, S. 35-78.

Identität, Netzwerkbildung und die dezidierte Durchsetzung gemeinsamer Interessen gegenüber staatlichen Stellen möglich ist.³³

Im September 1987 kam es zu einer Volksabstimmung, die der islamistischen Bewegung neue Impulse geben sollte. In dem Referendum votierte eine knappe Mehrheit für die Aufhebung des Politikverbots für die vor dem Putsch von 1980 existierenden Parteien und Politiker, darunter die ehemaligen Premierminister Süleyman Demirel und Bülent Ecevit. Allerdings kehrte auch Islamistenführer Necmettin Erbakan wieder ins politische Tagesgeschäft zurück. Er hatte bereits 1983 über Mittelsmänner die islamistische Wohlfahrtspartei (RP, Refah Partisi) gegründet. Mit der Rückkehr zum vollen Parteienwettbewerb geriet die ANAP aber unter Konkurrenzdruck und distanzierte sich aus wahltaktischen Gründen vom IWF-Strukturanpassungsprogramm. Durch populistische Wahlgewinne, wie etwa der Erhöhung der Löhne und Sozialleistungen im öffentlichen Dienst sowie erleichterte Grundbucheintragungen, „erkaufte“ sich die ANAP mit 36% den Sieg bei den vorgezogenen Parlamentswahlen im November 1987. Özals Abkehr vom IWF-Programm führte jedoch zu einem Anstieg der Inflation von rund 70% in 1988 und 1989, worunter vor allem untere Einkommensschichten litten.³⁴ Bei den Kommunalwahlen von 1989 kam die ANAP nur noch auf knapp 22% der Stimmen. Viele Protestwähler hatten sich der neuen islamistischen Wohlfahrtspartei von Erbakan zugewandt. Noch im selben Jahr gab Özal die Regierungsgeschäfte ab und ließ sich zum Staatspräsidenten wählen.

Die Analyse der Ära Özal zeigt, dass mit der offiziellen Aufwertung des Islams als Teil der türkischen Identität und der liberalen Wirtschaftspolitik islamische Interessensgruppen eine neue Dynamik und Selbstvertrauen erfuhren. Die Entfaltung der muslimischen Geschäftswelt und der „anatolischen Bourgeoisie“ ist eine der zentralen Leistungen Özals. Zudem wurde dank Özal der Staat nicht mehr nur als eine Anhäufung von Institutionen wahrgenommen, sondern als kollektiver Identitätsstifter. Damit kam dem Staat eine Rolle zu, wie er sie seit dem Osmanischen Reich nicht mehr innehatte.

6. Aufstieg und Fall der islamistischen Wohlfahrtspartei (RP)

In den 1990er Jahren erlebte der Islamismus in der Türkei einen Aufschwung, der jenen der 1970er Jahre übertraf. Der Impetus zu dieser neuen (alten) Bewegung kam erneut von Necmettin Erbakan und speiste sich aus dem neuen Selbstbewusstsein der religiösen Gruppen, die ihren Ursprung in der staatlichen Aufwertung der islamischen Identität im Lichte der Türkisch-Islamischen Synthese und der Politik Özals hatten, aber auch aus dem Zuspruch seitens der „anatolischen Bourgeoisie“ – sie hatte sich von der ANAP abgewandt, da Özals Nachfolger, dem Wirtschaftsliberalen Mesut Yilmaz, das Gespür für

33 Judith Hoffmann, *Aufstieg und Wandel des politischen Islams in der Türkei*, Berlin (Hans Schiler) 2003, S. 90.

34 *Ibid.*, S. 92.

religiöse Themen abgesprochen wurde; sowie aus anti-europäischen Ressentiments, hervorgerufen durch die Ablehnung des türkischen EG-Beitrittsgesuches 1989 und die zögerliche Haltung der Europäischen Union (EU) im Bosnien-Krieg.³⁵ Der militante Islamismus, der seit dem Ende des Kalten Krieges als globale Bewegung rasant an Zulauf gewonnen hatte und sich Anfang der 1990er Jahre etwa im Erstarken der Algerischen Heilsfront (FIS) in Algerien, den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen der Muslimbruderschaft und der ägyptischen Regierung oder im Kaukasus widerspiegelte, spielte in der Türkei nur eine untergeordnete Rolle.³⁶

Bestimmungsfaktoren für den Aufstieg der RP

Während die Rhetorik von Erbakans Parteien in den 1970er Jahren eher provinziell war, setzte die RP nun einen modern-intellektuellen Ton ein. Zum wichtigsten Element in der RP-Programmatik wurde ihr Slogan *Adil Düzen*, die „Gerechte Ordnung“. Der Begriff umschrieb weder eine islamisch-politische Ordnung noch stellte er die republikanischen Grundprinzipien der Türkei in Frage. Allerdings kritisierte er die *Art und Weise* der Republikgründung, die einhergegangen sein soll mit einer „ungerechten“ (sprich unislamischen) Politik. Damit griff die RP indirekt das kemalistische Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell an, das ökonomische und soziale Ungleichheiten, Korruption und Sittenverfall begünstigt hätte. Die „Gerechte Ordnung“ könne durch die Stärkung der islamischen Identität und Moral eine „ordentliche“ und „gerechte“ Gesellschaft schaffen. Zudem wurde eine „Gerechte Wirtschaftsordnung“ postuliert, die als „Dritter Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus angesiedelt ist: Der Staat sollte freies Unternehmertum fördern und gleichzeitig eine eigene Schwerindustrie aufbauen; eine staatliche Sozialpolitik sollte niedrigen Einkommenschichten zugute kommen. Langfristig sollte zwischen der Türkei und muslimischen Staaten ein gemeinsamer Wirtschaftsraum entstehen, die so genannte D-8 (developing countries: Türkei, Iran, Bangladesch, Ägypten, Indonesien, Malaysia, Nigeria und Pakistan), die als Gegenstück zur G-7 fungieren sollte.³⁷

Der überraschende Tod von Turgut Özal 1993 hatte nicht nur die ANAP geschwächt, sondern auch ein Vakuum im religiös-konservativen Lager geschaffen und die wirtschaftspolitische Lage verschärft. Die Abkehr der Regierungsparteien vom IWF-Stabilisierungsprogramm der 1980er Jahre und der sich seit Anfang der 1990er Jahre verschärfende Konflikt zwischen dem türkischen Staat und der kurdischen PKK verursachten ein enormes Budgetdefizit und stürzten die türkische Volkswirtschaft Anfang 1994 erneut in eine ernste Wirtschaftskrise. Das jährliche Wirtschaftswachstum sank innerhalb von einem Jahr um 13 Prozentpunkte auf minus 5,5% in 1994. Die Reallöhne der abhängig

35 Zur streitbaren Rolle der EU im Bosnien-Krieg siehe Cemal Karakas, Die Balkankrise als Gegenstand der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP). Die EU zwischen Integration und Kooperation, Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2004.

36 Binnaz Toprak, Islam and Democracy in Turkey, in: Turkish Studies, Jg. 6, Nr. 2, 2005, S. 167-186.

37 Yürüsen/Yayla, a.a.O. (Anm. 20).

Beschäftigten waren zwischen 1990 und 1994 um 30% gesunken, die Inflation auf über 100% angestiegen.³⁸

Mehrere Umfragen verdeutlichten das geschwundene Vertrauen in die Regierung um Premierministerin Tansu Çiller von der wirtschaftsliberal-konservativen Partei des Wahren Weges (DYP, Doğru Yol Partisi). Dieser Unmut spiegelte sich in den Kommunalwahlen 1994 wider, bei der die RP sensationelle 19,1% der Stimmen gewinnen konnte. Nur gut ein Jahr später konnte sie auch die Parlamentswahlen für sich entscheiden. Im Dezember 1995 erreichte sie 21,4% der Stimmen und wurde mit 158 von 550 Sitzen stärkste Fraktion. Doch es waren keineswegs nur Islamisten, die Erbakans Partei gewählt hatten: „The ‚hard core‘ of Islamists who voted for the RP in 1995 has been estimated at around seven percent of the total electorate.“³⁹ Die RP profitierte von folgenden Umständen:

- Kurden-Konflikt: Die RP hatte in ihrem Parteiprogramm versprochen, das „Kurdenproblem“ auf der Grundlage der „Brüderlichkeit der Muslime“ zu lösen, den Ausnahmezustand aufzuheben und staatliche Hilfe für die Vertriebenen bei der Rückkehr in ihre zwangsgeräumten Dörfer zu gewähren. Bei den Kommunalwahlen von 1994 bekam sie aus dem kurdischen Milieu mit etwa 30-40% die höchsten Stimmenanteile aller Parteien, höher sogar als die der pro-kurdischen HADEP (Halkın Demokrasi Partisi), dem politischen Arm der PKK.⁴⁰
- Unterstützung durch Frauen: Die Mobilisierung der Frauen erfolgte über eine eigens eingerichtete Kommission. Sie organisierte „Tee-Nachmittage“ zu Themen wie „Auflösung der traditionellen Familienstruktur“ oder „Drogenmissbrauch“ und veranstaltete informelle Koch- oder Nähkurse, zu denen nur Frauen (mit und ohne Kopftuch) Zugang hatten. Die Frauenkommission wurde zum Aushängeschild: Mit ihrer Gründung hatte ausgerechnet die islamistische RP zum ersten Mal die gesellschaftspolitische Bedeutung der Frau als Wahlkampfthema in einer patriarchalisch geprägten Gesellschaft entdeckt und dadurch das Selbstwertgefühl vieler Frauen gesteigert. Mit Erfolg: Die Kommission gewann in sechs Jahren rund eine Million Frauen für die RP.⁴¹
- Zuspruch aus den *Gecekondus*: Neben dem rasanten Bevölkerungswachstum war vor allem der Krieg gegen die PKK Grund für die Binnenwanderung ab den 1980er Jahren. Mit ihr wuchsen die Großstädte und ihre slumähnlichen Vororte, die *Gecekondus*. Mitte der 1990er Jahre lebten dort etwa 13 Mio. Menschen, wobei 80% der religiös-konservativen Bevölkerungsschicht zuzurechnen waren. Innerhalb dieses Milieus ist der Islam ein wichtiges kognitives Mittel zur Kommunikation und Bildung von Gemeinschaften. In den 1990ern war die RP die einzige Partei, die ein soziales Netz in

38 Hoffmann, a.a.O. (Anm. 33), S. 92f.

39 Uğur Akıncı, The Welfare Party's Municipal Track Record. Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey, in: Middle East Journal, Jg. 53, Nr. 1, 1999, S. 75-94 (91).

40 Vgl. Harald Schüler, Parlamentswahlen in der Türkei. Wohlfahrtspartei gewinnt Stimmen im Hinterland, in: Orient, Jg. 37, Nr. 2, 1998, S. 241-263 (249).

41 Yeşim Arat, Political Islam in Turkey and Women's Organizations, Istanbul (TESEV) 1999.

den *Gecekondu*s aufgebaut hatte. Neben der Nachbarschaftshilfe verteilte sie Hilfsgüter, vermittelte Arbeitsplätze und vergab Stipendien an Schüler und Studierende:

Jahr	Bevölkerung / Gesamt	Bevölkerung / Land	Bevölkerung / Stadt
1950	20.947.188	15.702.851	5.244.337
1960	27.754.820	18.895.089	8.859.731
1970	35.605.176	21.914.075	13.691.101
1980	44.736.957	25.091.950	19.645.007
1990	56.473.035	23.146.684	33.326.351
2000	67.803.927	23.797.653	44.006.274

Quelle: Turkish Statistical Institute

Umfragen belegen, dass die RP den Slogan „Gerechte Ordnung“ gut in das öffentliche Bewusstsein transportieren konnte. Ihre Wähler sprachen von sozialer Gleichheit und Ehrlichkeit beim Anpacken der Probleme. In den Großstädten wie Istanbul oder Ankara, wo die RP seit 1994 die Oberbürgermeister stellte, war nicht nur – wie im Wahlkampf versprochen – die Korruption zurückgegangen, sondern auch die Qualität der kommunalen Dienstleistungen, die Infrastruktur und der Umweltschutz hatten sich verbessert. Dies bescherte der RP ein positives Image. Nur 16% der RP-Wähler sahen in ihr eine islamistische Organisation. Über 70% sagten, dass die Wohlfahrtspartei weder die Scharia noch einen islamischen Staat einführen werde.⁴²

Die RP an der Macht: Transformation der Türkei in eine islamische Republik?

Nach dem Scheitern der ANAP-DYP-Minderheitenregierung ging Erbakan auf das Angebot von Premierministerin Tansu Çiller zur Bildung einer Koalitionsregierung ein – und das, obwohl er im Wahlkampf „Ehrlichkeit“ und „Moral“ propagiert und an der Integrität von Çiller, die in mehrere Korruptionsaffären verwickelt war, gezweifelt hatte.

Am 28. Juni 1996 wurde Erbakan mit der Stimmenmehrheit der neuen Koalition im Parlament zum Premierminister gewählt. Diese 54. Regierung war eine historische Zäsur, denn zum ersten Mal in ihrer Geschichte wurde die Türkei von einem islamistischen Politiker regiert. Es war vor allem ein psychologischer Einschnitt, denn die kemalistische Vorherrschaft über die staatlichen Ressourcen wurde in Frage gestellt. Künftig lag das Kontroll- und Ausgaberecht über die Staatsfinanzen sowie das Einstellungsrecht im Staatsdienst in den Händen der Islamisten. Um seine Kritiker zu entkräften und ein mögliches Eingreifen des Militärs zu verhindern, machte Erbakan in seiner Regierungserklärung

⁴² Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 220.

deutlich, dass er in den Parametern der demokratischen Ordnung arbeiten und den laizistischen Kurs der Türkei respektieren werde. Zuvor hatte er auf Parteikongressen die Vorzüge der Scharia gelobt und angedeutet, diese auch in der Türkei einzuführen. Die Äußerungen Erbakans wurden daher von der kemalistischen Presse und den Oppositionsparteien als *takkiye*, die islamische Täuschung, gewertet.

Der RP-Wahlsieg stärkte das Selbstbewusstsein der religiösen Stammwählerschaft und führte zu einer Politisierung der Religion, wobei die eingangs erwähnte schwierige Sphärentrennung zwischen privater und öffentlicher Religion vor allem in der Kopftuch-Frage deutlich wurde. Erbakans Partei stilisierte ein Alltagsbekleidungsstück zu einem politischen Symbol und organisierte Demonstrationen mit RP-nahen Imamen und Studentinnen mit Kopftüchern.⁴³ Des Weiteren kam es zu einer Islamisierung des öffentlichen Raums: Der Ausschank von Alkohol in staatlichen Restaurants und Kantinen wurde verboten, mehrere Initiativen gegen Prostitution gestartet und „unsittliche“ Plastiken von öffentlichen Plätzen entfernt. Diese Aktionen schürten den öffentlichen Diskurs zwischen Islamisten und Kemalisten und entfesselten einen ideologischen Kampf um die staatliche Religionsbehörde. Die Kemalisten warfen der RP vor, dass sie die seinerzeit 6.000 offenen Stellen im Diyanet mit Parteimitgliedern besetzen und somit eine Islamisierung „von oben“ herbeiführen wolle.⁴⁴

Auch in der Außenpolitik wollte Erbakan demonstrieren, dass die Türkei islamischer geworden ist. Als erste Staatsgäste empfing Erbakan die ägyptische Muslim-Bruderschaft, seine ersten Auslandsreisen führten ihn in den Iran und nach Libyen. Allerdings muss konstatiert werden, dass Erbakan als Premierminister – auch aufgrund des Drucks des Koalitionspartners DYP – die außenpolitischen Verpflichtungen der Türkei respektierte. So hielt er sich an die Bestimmungen der 1996 in Kraft getretenen Zollunion mit der EU, obwohl er diese im Wahlkampf als finanziell nachteilig abgelehnt hatte.⁴⁵ Ebenso setzte er die logistische Unterstützung für die US-Militärbasen auf türkischem Boden sowie die strategische Kooperation mit Israel fort. Seine Vision von der islamischen Wirtschaftsgemeinschaft *D-8* konnte er hingegen nicht realisieren.

Der politische Niedergang der RP

Bereits wenige Monate nach der Machtübernahme im Sommer 1996 begann der politische Niedergang der RP. Die Wohlfahrtspartei hatte sich den Vorwurf der Bigotterie zugezogen, als sie mehrfach mit ihrer Parlamentsmehrheit die Einsetzung von Untersuchungsausschüssen zur Klärung der Korruptionsvorwürfe gegen Tansu Çiller blockierte.

43 Ece Göztepe, Die Kopftuchdebatte in der Türkei, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 33-34) 2004, S. 32-38 (35f).

44 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 216.

45 Bzgl. der materiellen Nachteile, die sich aus der Zollunion für die Türkei ergeben, siehe Cemal Karakas, Für eine Abgestufte Integration. Zur Debatte um den EU-Beitritt der Türkei, Frankfurt am Main (Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, HSFK-Standpunkte Nr. 4), 2005.

Des Weiteren stand Erbakan parteiintern in der Kritik, da er viele seiner Ankündigungen nicht umgesetzt hatte: So waren weder die Anpassung der offiziellen Dienst- und Arbeitszeiten an religiöse Vorschriften, noch eine Lockerung des Kopftuchverbots erreicht worden. Um den ultra-religiösen Flügel der Partei zu besänftigen, reichte Erbakan ein Gesetzesvorhaben ein, welches etwa das Tragen des Kopftuches in öffentlichen Gebäuden erlauben oder gläubigen Soldaten die Offizierslaufbahn eröffnen sollte. Dem radikalen Flügel der Partei war das aber nicht genug – er forderte am 31. Januar 1997 auf einer Parteiveranstaltung in Sincan nahe Ankara die Einführung der Scharia und bezeichnete die „Iranische Revolution“ als Vorbild für die Türkei.

Daraufhin startete das Militär die öffentliche Kampagne der „säkularen Front“. Diese anti-islamistische außerparlamentarische Opposition organisierte wöchentliche Demonstrationen in den Großstädten und wurde von drei maßgeblichen Akteuren getragen: dem Großunternehmerverband TÜSIAD, der Angst vor einem negativen Image der Türkei hatte und damit die Sorge vor einem Exporteinbruch für die heimische Wirtschaft verband; dem Staatspräsidenten, der vor einer verfassungsfeindlichen „Ausbeutung der Religion“ warnte; sowie der Zivilgesellschaft, darunter Medien, Gewerkschaften und Frauenverbände. Auch alevitische Verbände nahmen an den Demonstrationen teil. 1993 und 1995 war es zu Angriffen radikaler Sunniten auf Aleviten im ostanatolischen Sivas und in Istanbul gekommen. Die Aleviten machten die RP für die Verschlechterung des Klimas zwischen den Sunniten und ihnen verantwortlich.⁴⁶

Am 28. Februar 1997 präsentierte der Generalstab ein Memorandum, in dem der Islamismus als größte Gefahr für die laizistische Ordnung, die Demokratie und die innere Sicherheit bezeichnet wurde. In einem 18-Punkte-Katalog forderten die Militärs u.a.:⁴⁷

- die Schließung der nicht-staatlich kontrollierten Koran-Schulen;
- ein Einstellungsstopp von Mitgliedern der Wohlfahrtspartei in den Staatsdienst;
- eine stärkere Überwachung von Finanzinstitutionen, die den religiösen Orden, Bruderschaften und Gemeinschaften angehören;
- sowie die Erlassung von verbindlichen Einschränkungen bezüglich des Tragens von religiöser Kleidung in öffentlichen Einrichtungen, vor allem an Universitäten – bis dato lag es im Ermessen der Hochschulen, ob sie das Kopftuchverbot anwandten.

Begleitet von massiven, aber insgesamt friedlichen Protesten der Anhänger der Wohlfahrtspartei unterschrieb Erbakan die „Beschlüsse des 28. Februars“. Doch das Militär erzwang Erbakans Rücktritt, indem es die Öffentlichkeit über militante Gruppierungen informierte, die angeblich enge Kontakte zur RP hatten und Terroranschläge planten. Das Militär drohte, gegen diese Organisationen mit „aller Waffengewalt“ vorzugehen, sollte Erbakan nicht selbst aktiv werden oder seinen Rücktritt einreichen. Nachdem immer

46 Moser/Weithmann, a.a.O. (Anm. 12), S. 330f.

47 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 244f.

mehr Abgeordnete des Juniorpartners DYP aus der eigenen Partei austraten und somit der Koalition die parlamentarische Mehrheit entzogen hatten, trat Erbakan samt Regierung – nach nur einem Jahr im Amt – am 30. Juni 1997 zurück.

Im Januar 1998 wurde die RP wegen „Missachtung des Verfassungsgebots der Trennung von Staat und Religion“ vom türkischen Verfassungsgericht verboten, zuvor war mit der Tugendpartei (FP, Fazilet Partisi) ein politisches Auffangbecken gegründet worden. Das RP-Parteivermögen wurde eingezogen, Erbakan und andere Parteifunktionäre mit einem fünfjährigen Politikverbot belegt. Daraufhin verklagte Erbakan die Türkei beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. Doch das Gericht sah die erlassenen Verbote als rechtmäßig an, da sie der übergeordneten Notwendigkeit gedient hätten, Staat und Gesellschaft zu schützen. Die RP-Politiker hätten sich nicht eindeutig von Gewalt distanziert und mehrmals die Einführung der Scharia gefordert. Dies widerspräche der Europäischen Konvention für Menschenrechte, die auch die Türkei unterzeichnet hat.⁴⁸

Das politische Scheitern der RP und das Parteienverbot schwächten die islamistische Bewegung. Bei den Parlamentswahlen im April 1999 erreichte die FP mit 15,4% der Stimmen nur den dritten Platz und ging in die Opposition. Im Juni 2001 wurde auch sie verboten mit der Begründung, dass es sich um eine Neugründung der RP handle.

Die Analyse der Ära Erbakan zeigt, dass es unter der RP nicht zu einer Rücktransformation der Türkei in einen islamischen Staat gekommen ist. Die Partei bewegte sich – auf Druck ihres Koalitionspartners und des eng gesetzten Rahmens durch das Militär – in den demokratischen Parametern der Türkei. Allerdings kam es zu einer Islamisierung des öffentlichen Raums und einer Politisierung der Religion, die zu einer Verschärfung des innenpolitischen Klimas führte. Die RP scheiterte nicht nur an der monatelangen Zermürbungstaktik des Militärs und dem Druck der „säkularen Front“, sondern vor allem politisch und an sich selbst. Weder konnte sie die gesamtwirtschaftliche Lage verbessern, noch die „Gerechte Ordnung“ einführen – diese blieb eine politische Leerformel. Die Offenlegung der Kontakte zwischen Teilen der RP und militanten Gruppen verschreckte die „anatolische Bourgeoisie“ und ihre Unternehmen: Sie distanzieren sich von der RP, wodurch die islamistische Bewegung politisch und finanziell geschwächt wurde.

7. Post-Islamisten oder Islamisten? Programmatik und Wirken der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP)

Mit dem Verbot der Tugendpartei im Sommer 2001 ging die Ära der islamistischen Bewegung zu Ende, die stets eng mit dem Namen Erbakan verbunden war. Das erneute Parteienverbot wirkte katalytisch und führte erstmals zu einer Spaltung innerhalb der islamisti-

48 Vgl. Artikel „Islamisten-Verbot rechtens - Europäischer Gerichtshof weist Antrag der Erbakan-Partei ab“, *Der Tagesspiegel*, 31.07.2001.

schen Bewegung, die dadurch zusätzlich marginalisiert wurde. Der Spaltung vorausgegangen war ein bemerkenswert selbstkritischer Diskurs um die künftige programmatische Ausrichtung – sie leitete einen Wandel im Denken und in der Ideologie bei den Islamisten ein. Der Reformflügel hatte Erbakans autoritären Führungsstil kritisiert, ebenso die Misserfolge der Wohlfahrtspartei während der Regierungszeit und die islamistische Rhetorik, die das Parteiverbot provoziert hätten. Die RP sei nicht nur am Militär gescheitert, sondern auch an ihrem geschlossenen Gesellschaftsmodell, das nicht mehr zeitgemäß gewesen sei. Das Erbakan-nahe und traditionalistische Lager versammelte sich in der Wohlergehenpartei (SP, Saadet Partisi), die Reformisten in der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP, Adalet ve Kalkınma Partisi). Der SP traten 48, der AKP 53 der ehemaligen FP-Parlamentsabgeordneten bei. Den Vorsitz der SP übernahm Erbakans Statthalter Recai Kutan. Chef der AKP wurde Recep Tayyip Erdoğan, der sich in den 1990ern als erfolgreicher Oberbürgermeister von Istanbul landesweit einen Namen gemacht hatte.

Deutlich wird der Ideologiewandel im Parteiprogramm der AKP – es ist klar auf die republikanischen Axiome der Türkei ausgerichtet. Die AKP respektiert die Grundsätze des Kemalismus und den Laizismus. Allerdings wird Laizismus nicht als Kontrolle, sondern als Neutralität des Staates gegenüber *allen* Religionen aufgefasst. Es gibt keine Forderung mehr nach der Einführung einer „Gerechten Ordnung“. In der Wirtschaftspolitik gibt es – anders als bei Erbakan – keinen Appell mehr für eine staatliche Schwerindustrie. Ein freies Unternehmertum und eine Marktwirtschaft, die auch die Interessen des Mittelstandes berücksichtigt, werden postuliert. Der wichtigste Punkt im Parteiprogramm – und zugleich größte Unterschied zu Erbakans RP – ist das klare Bekenntnis zur westlichen Gemeinschaft. Der Beitritt zur Europäischen Union (EU) wird als prioritäres Ziel erwähnt, die NATO und die USA nach der EU als wichtigste Partner genannt. Die islamische Welt spielt nur eine untergeordnete Rolle.

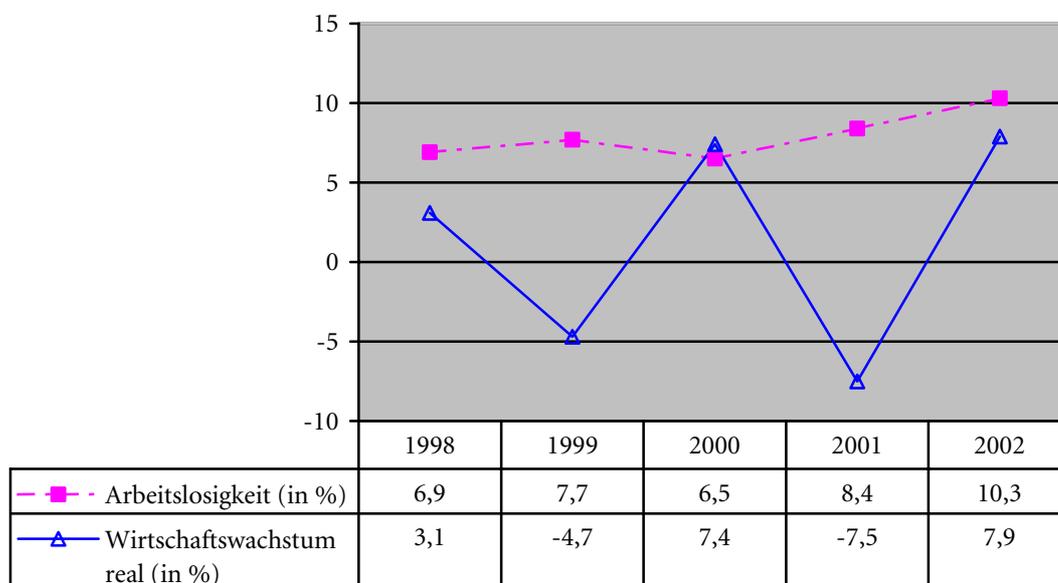
Bestimmungsfaktoren des AKP-Wahlerfolges

Bei den vorgezogenen Parlamentswahlen im November 2002 erreichte die AKP sensationelle 34,3%. Als zweite und letzte Fraktion zog die republikanische CHP mit 19,4% der Stimmen in das türkische Parlament ein. Begünstigt durch die 10-Prozent-Hürde erhielt die AKP mit nur einem Drittel der Wählerstimmen 363 der 550 Sitze und verfehlte knapp die Zwei-Drittel-Mehrheit. Die SP hingegen erreichte nur 2,5% der Stimmen – damit war Erbakan der große Verlierer der Wahl. Er war seit seinem politischen Scheitern stigmatisiert und hatte das Etikett des Versagers anhaften.

Der politische Aufstieg der AKP ist aber nicht nur der neuen Programmatik geschuldet, sondern muss in Zusammenhang mit der schwersten Wirtschafts- und Finanzkrise in der Geschichte der Türkei gesehen werden, die das Land im Frühjahr 2001 erschütterte, als Staat und Wirtschaft noch mit den Folgen des verheerenden Erdbebens von Istanbul (1999) zu kämpfen hatten: Auslöser der Krise war eine Ende 2000 vorgelegte Analyse des IWF zum türkischen Bankensystem, in der auf gravierende Missstände hingewiesen wurde. So hatten allein die Staatsbanken ungedeckte Verbindlichkeiten in einer Höhe von 20 Mrd. USD angehäuft. Die Medien hatten zur selben Zeit Korruption, Vetternwirtschaft

sowie Schmiergeldzahlungen zwischen Banken und Mitgliedern etablierter Parteien aufgedeckt, es war die Rede vom *derin devlet*, dem „tiefen Staat“.⁴⁹

Die Unfähigkeit der Regierung Ecevit, der seit Mai 1999 mit seiner linksdemokratischen DSP (Demokrat Sol Partisi) in einer Dreier-Koalitionsregierung mit der nationalistischen MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) und der ANAP regierte, die Probleme anzupacken und die Vorgaben des IWF zu erfüllen, führten die Türkei im März 2001 an den Rand des Zusammenbruchs: Das Wirtschaftswachstum fiel um 15 Prozentpunkte zum Vorjahr und lag 2001 bei minus 7,5%; die Lira verlor um 113% gegenüber dem US-Dollar; das Realeinkommen der abhängig Beschäftigten sank um 20%; der gesetzliche monatliche Mindestlohn sank von 156 auf 100 USD; 50.000 Firmen aus dem Einzelhandel und Kleingewerbe mussten Konkurs anmelden; 1,5 Mio. Menschen wurden seit Februar 2001 zusätzlich arbeitslos. Zwischen 2000 und 2002 wuchs die Arbeitslosenquote um 4 Prozentpunkte auf 10,3%. Die Lage war so gravierend, dass der Generalstab sich genötigt sah, auf die Gefahr einer drohenden sozialen Explosion hinzuweisen:⁵⁰



Die Analysen zeigen, dass die Wahlen von 2002 primär Protestwahlen waren, geprägt von den gravierenden Wirtschaftsproblemen und Streitereien in der Regierung. Die Koalitionsparteien DSP, ANAP und MHP fielen von zusammen 53,4% (1999) auf nunmehr 14,6% der Stimmen. Ein Drittel der Gesamtwähler wollte eine neue Partei wählen. Aus dieser Gruppe gaben 38% der AKP ihre Stimmen. Die AKP konnte zudem viele Erstwäh-

49 Ziya Öniş, Globalization and Party Transformation. Turkey's Justice and Development Party in Perspective, in: Peter Burnell (Hg.), Globalizing Democracy. Party Politics in Emerging Democracies, London (Routledge) 2006, S. 122-140.

50 Moser/Weithmann, a.a.O. (Anm. 12), S. 329f.

ler und Stimmen aus der Gruppe der unter 30-Jährigen für sich gewinnen und bekam auch großen Zuspruch von den Bewohnern der *Gecekondus*, die von der Wirtschaftskrise besonders betroffen waren. Erwartungsgemäß groß war die Unterstützung der „anatolischen Bourgeoisie“, des Verbandes MÜSIAD und aus den Kurden-Gebieten.⁵¹

Erfolge in der EU- und Wirtschaftspolitik

In seiner ersten öffentlichen Rede als Premierminister präsentierte sich Erdoğan als geläuterter Islamist und zitierte mehrmals Atatürk. Kritiker warfen ihm – wie bereits auch Erbakan – *takkiye* vor, also die Verschleierung des Glaubens durch Täuschung. Erdoğan wurde mit früheren Aussagen konfrontiert. 1998 hatte er in einer Rede ein Gedicht von Ziya Gökalp, dem „Vater des türkischen Nationalismus“, zitiert, worin es u.a. heißt, „die Moscheen sind unsere Kasernen, die Kuppeln unsere Helme, die Minarette unsere Bajonette und die Gläubigen unsere Soldaten.“ Obwohl dieses Zitat in fast jedem Schulgeschichtsbuch zu finden ist, wurde Erdoğan im September 1998 wegen „Verbrechen gegen den Staat“ zu zehn Monaten Haft verurteilt, wovon er vier im Gefängnis absaß. Auf der Fahrt ins Gefängnis ließ Erdoğan es sich übrigens nicht nehmen, von Tausenden seiner Anhänger wie ein Märtyrer gefeiert zu werden. Im Gefängnis stilisierte er sich dann – bar jeder Ironie – zum „Nelson Mandela der Türkei“.

Gleich mit Übernahme der Regierungsgeschäfte präsentierte sich die AKP – im Gegensatz zur RP – als neue Reformkraft und, dank der absoluten Mehrheit im Parlament, als durchsetzungsstark. Allein im Zeitraum von Dezember 2002 bis März 2003 konnte sie – im Zuge des EU-Heranhührungsprozesses – über 54 Verfassungs- und Gesetzesänderungen im Parlament durchsetzen, die u.a. die langjährige Diskriminierung der kurdischen und christlichen Minderheiten, aber auch von Randgruppen wie den Behinderten und Homosexuellen – sonst ein Tabu in vielen islamischen Gesellschaften – zumindest rechtlich beendete. Die AKP konnte weitere Reformpakete verabschieden und den Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen am 3. Oktober 2005 erreichen.

Neben den Reformverpflichtungen gegenüber der EU sorgten die bündnispolitischen Aufgaben für Diskussionen. Während die AKP-Regierung die Beteiligung von türkischen Truppen im Rahmen der ISAF-Mission in Afghanistan fortsetzt, kam es im Vorfeld des aktuellen Irak-Krieges zum offenen Streit mit den USA: 71 AKP-Abgeordnete hatten (gemeinsam mit der oppositionellen CHP) Anfang März 2003 gegen den Beschluss der eigenen Regierung gestimmt und den Einmarsch der US-Truppen von türkischem Boden aus verweigert. Nach heftiger US-Kritik kam es aber zu einer Teil-Einigung: Die Türkei gewährte den USA Überflugrechte für den türkischen Luftraum, doch die Benutzung der US-Militärbasen für Luftangriffe wurde untersagt. Allerdings hatte diese Kooperation gravierende Folgen: Am 15. und 20. November 2003 wurde Istanbul Ziel islamistischer Terroranschläge. Vier Selbstmordattentäter hatten Bomben vor zwei Synagogen, dem

51 Soli Özel, Turkey at the Polls. After the Tsunami, in: Journal of Democracy, Jg. 14, Nr. 2, 2003, S. 80-94.

britischen Konsulat und einer britischen Bank gezündet. Bei den Anschlägen kamen 62 Menschen ums Leben, es gab über 500 Verletzte. Alle Parteien, auch die SP des Islamisten Erbakan, verurteilten die Terroranschläge. Die Attacken waren von kurdischstämmigen Türken von der Terrororganisation „Front der Vorkämpfer des Islamischen Großen Ostens“ (IBDA-C, Islami Büyük Doğu Akıncılar – Cephe) verübt worden und warfen Fragen auf nach organisierten Strukturen von gewaltbereiten Islamisten und deren illegalen Netzwerken. Die Anzahl der Islamisten in der Türkei wird – wie eingangs erwähnt – auf etwa 10% der Bevölkerung geschätzt, darunter sollen nach Informationen des türkischen Verfassungsschutzes 1-3% mit militanten Gruppen sympathisieren.⁵²

Neben dem Aufklärungserfolg bei den Terroranschlägen und dem strikten Demokratisierungskurs, verhalf die erfolgreiche Wirtschaftspolitik der AKP zu politischem Ansehen. Die Regierung Erdoğan setzt das IWF-Stabilisierungsprogramm konsequent fort. Es sieht die Privatisierung des Banken- und Energiesektors, die Reformierung des Sozial- und Steuersystems und die stärkere Öffnung für ausländische Investoren vor. Die AKP konnte ein rasantes Wirtschaftswachstum erreichen und das durchschnittliche jährliche Pro-Kopf-Einkommen von 2.100 USD (2001) auf ca. 5.100 USD (2005) mehr als verdoppeln. Der Konsolidierungskurs führte dazu, dass 2004 die Inflation zum ersten Mal seit über 30 Jahren unter die Zehn-Prozent-Marke sank.⁵³

AKP: Politisierung der Religion?

Gestärkt durch die Erfolge in der EU- und Wirtschaftspolitik hat die AKP neues Selbstbewusstsein entwickelt. Seit 2004 setzt sie sich verstärkt für die Interessen ihrer religiösen Klientel ein und artikuliert deutlicher religiöse Moralvorstellungen. Dabei wird auch hier die schwierige Sphärentrennung zwischen privater und öffentlicher Religion deutlich: So kam es, wie zuvor bei der RP, zu einer sukzessiven Verbannung alkoholischer Getränke aus den Kantinen der Ministerien und staatlichen Behörden. In AKP-regierten Kommunen wurde der Ausschank von Alkohol und sein Genuss auf öffentlichen Plätzen eingeschränkt – mit der interessanten Begründung, dass dies weniger aus den Regeln der Scharia entsprungen sei, sondern es ginge – wie in den USA – vielmehr um den Schutz der persönlichen Gesundheit und die Einsparung öffentlicher Gesundheitskosten. Des Weiteren sorgen AKP-Politiker immer wieder für Schlagzeilen, die öffentliche Parks und Strände nach islamischen Kriterien in Männer- und Frauenbereiche einteilen oder in öffentlichen Schwimmbädern gesonderte Badetage für Frauen einführen möchten – dies gäbe es auch im christlichen Europa. Umgekehrt kritisieren Kemalisten die Islamisierung des öffentlichen Raums und polemisieren z.B. gegen die Kriminalisierung des Alkoholkonsums oder gegen Frauen in Ganzkörper-Badeanzügen, denen mancherorts der Zugang zu öffentlichen Stränden verweigert wird.

52 Kirsty Hughes, The Political Dynamics of Turkish Accession to the EU. A European Success Story or the EU's Most Contested Enlargement? SIEPS Report Nr. 9, 2004, S. 35f.

53 Vgl. Artikel „Eindruckliche Reformserfolge der Türkei“, *Neue Zürcher Zeitung*, 19.10.2006.

Bei der Analyse, inwieweit es auch bei der AKP zu einer Politisierung des Islams kommt, geht es um die grundlegende Frage, wie viel sichtbare Religion ein laizistischer Rechtsstaat akzeptieren *kann* und wie viel Religionsfreiheit eine Demokratie gewähren *muss*. Gleichzeitig wirft sie die Frage nach der Sinnhaftigkeit des kemalistischen Laizismusverständnisses auf. Im Rahmen dieses Diskurses stehen im Mittelpunkt:

1. die Lockerung des Kopftuchverbots im öffentlichen Raum;
2. die Erhöhung des Personals der staatlichen Religionsbehörde und ihre Reformierung hin zu mehr Autonomie;
3. die Rechte der Aleviten.

Die Türkei ist das einzige Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, in dem es ein generelles Kopftuchverbot in geschlossenen öffentlichen Räumen gibt, also in öffentlichen Schulen, Universitäten, Krankenhäusern, Verwaltungsgebäuden bis hin zu den Ministerien und dem türkischen Parlament. Das rigide Kopftuchverbot hat inzwischen bizarre Formen angenommen: So dürfen auf Empfängen des Staatspräsidenten oder zu Ehren von Auslandsgästen die Ehefrauen von Premierminister Erdoğan, Außenminister Gül oder anderer AKP-Minister nicht teilnehmen. Der Grund: Viele von ihnen tragen ein Kopftuch. Andererseits begleiten die Ehefrauen die Politiker bei ihren Auslandsreisen, wo das Kopftuch respektiert wird. Im Alltag äußert sich die Absurdität darin, dass viele Musliminnen, die studieren oder in öffentlichen Einrichtungen arbeiten, ihr Kopftuch paradoxerweise mit einer Perücke verhüllen.

Bei der Kopftuch-Debatte prallen zwei grundsätzlich verschiedene Ansichten aufeinander: Die AKP argumentiert, dass jede Frau das Recht haben sollte, sich zu kleiden, wie sie will. Das Tragen des Kopftuches wird als ein „Grundrecht“ verteidigt. Die kemalistische Gegenseite argumentiert mit Artikel 24 der türkischen Verfassung. Dort heißt es: „Jedermann genießt die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung. (...) Niemand darf gezwungen werden, an Gottesdiensten, religiösen Zeremonien und Feiern teilzunehmen, seine religiöse Anschauung und seine religiösen Überzeugungen zu offenbaren; niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen und Überzeugungen gerügt oder einem Schuldvorwurf ausgesetzt werden.“ Für die Kemalisten bedeutet das vor allem, dass es nicht nur ein Recht des Individuums *auf* Religionsfreiheit gibt, sondern auch ein Recht auf Freiheit *von* der Religion. Damit soll der Einzelne vor der sozialen Diktatur des Religiösen (z.B. Menschen, die während des Ramadans nicht fasten, dies aber aus Sorge vor Diffamierungen nicht zugeben) geschützt werden.

Drei Viertel der Türken – auch viele Kemalisten – sprechen sich dafür aus, Studentinnen das Kopftuchtragen zu erlauben. Dennoch bestätigte 2004 das türkische Verfassungsgericht das Kopftuchverbot. Nach seiner Auffassung ist das Kopftuch ein politisches Symbol und nicht mehr nur Ausdruck der Freiheit der Kleidungswahl. In seinem Urteil wurde es vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte im November 2005 bestätigt. Das türkische Oberste Gericht machte deutlich, dass sich diejenigen Parteien, die sich für das Tragen des Kopftuches in öffentlichen Räumen aussprechen, strafbar machen. Dies war als Warnung an Erdoğan zu verstehen, das Thema „Kopftuch“ nicht zu politisieren und damit ein Parteiverbot zu riskieren. Die AKP akzeptierte das Urteil und beschloss im Februar 2005 die „Kopftuch-Amnestie“. Durch diese Regelung können rund 230.000 Studen-

tinnen ihr Studium fortsetzen, allerdings ohne Kopftuch.⁵⁴ Neuen Auftrieb bekam die Kopftuch-Debatte im Mai 2006, als ein Rechtsanwalt in den Obersten Gerichtshof der Türkei eindrang und einen Richter erschoss und sechs weitere verletzte. Wenige Wochen zuvor hat das Gericht einer Schulleiterin verboten, das Kopftuch auch außerhalb des Schulgeländes zu tragen. Die Begründung: Vor allem Lehrerinnen hätten eine Vorbildfunktion und seien den laizistischen Leitlinien des Staates verpflichtet. Diese Vorbildfunktion gelte unabhängig von der Dauer des Arbeitstages. Die Schulleiterin muss demnach bereits auf dem Weg zur Arbeit das Kopftuch abnehmen. Damit wurde die bisherige Definition des Kopftuchverbots, das geschlossene öffentliche Räume umfasste, auch auf nicht-geschlossene öffentliche Räume, also Straßen und Plätze, ausgedehnt und gleichzeitig ein absurder Präzedenzfall geschaffen, der zu einer weiteren Politisierung der Religion führen dürfte.

Wie seinerzeit unter der RP, ist auch zwischen den Kemalisten und der AKP ein ideologischer Kampf um das Diyanet ausgebrochen. Seit Anfang 2000 fehlen an etwa 17.000 staatlichen Moscheen Imame. Mit der Begründung, der AKP gehe es nur um die Unterbringung eigener Sympathisanten im Diyanet zwecks „Islamisierung des Staates und der Gesellschaft von oben“, lehnte der Staatspräsident mehrmals die Unterzeichnung der Einstellungsbewilligung für neue Imame ab.⁵⁵ Auch die AKP-Pläne zur Reformierung der Diyanets – demnach soll das Diyanet künftig nicht mehr dem Premierminister unterstehen, sondern sich selbst verwalten – stoßen beim Staatspräsidenten und der oppositionellen CHP auf Widerstand. Das Argument der CHP lautet: Eine autonome Religionsbehörde, die nicht mehr in staatliche Strukturen integriert wäre, würde sukzessive das Ende des staatlichen Monopols zur Kontrolle der Religion einleiten. Zudem könne das Diyanet dadurch leichter von radikalen Islamisten unterwandert werden, die dann gegen den laizistischen Staat polemisieren.⁵⁶

In die Diskussion um das Diyanet haben sich auch die Aleviten eingeschaltet. Sie werden nach wie vor nur als kulturelle Minderheit behandelt und fordern die Anerkennung als religiöse Gemeinschaft. Die Aleviten fordern das Diyanet auf, auch abweichende Formen des islamischen Glaubens anzuerkennen. Bis heute existieren ihre Kultstätten (Cemevi) – ebenso wie die der christlichen Gemeinschaften – nur als private Stiftungen, die vom türkischen Staat nicht gefördert werden. Entsprechend ihrer Bevölkerungsgröße fordern sie 15-20% der Mitarbeiterstellen und finanziellen Mittel im Diyanet. Dies lehnt die AKP ab. Ebenfalls lehnt sie die Reformierung des schulischen Pflichtreligionsunterrichts ab, der nur auf den sunnitischen Islam zugeschnitten ist. Die Aleviten fordern, dass im Unterricht künftig entweder auch der eigene Glaube gelehrt wird oder ihre Kinder das gleiche Recht auf Freistellung vom Religionsunterricht erhalten, wie es christlichen Schülern 1991 auf internationalen Protest hin gewährt wurde. Um Druck auf die AKP auszu-

54 Vgl. Artikel „Kopftuch-Amnestie für türkische Studentinnen in Kraft“, *Die Welt*, 19.03.2005.

55 Vgl. Artikel „Çiçek says religious education insufficient“, *Turkish Daily News*, 02.10.2006.

56 Seufert, a.a.O. (Anm. 3), S. 24f.

üben, haben alevitische Verbände im Sommer 2006 die Türkei beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg verklagt.

Die Analyse zeigt, dass der fulminante Wahlsieg der AKP bei den Parlamentswahlen 2002 nicht nur durch die schwerste Wirtschaftskrise in der Geschichte der Türkei begünstigt wurde, sondern auch auf einem bemerkenswerten Ideologiewandel basiert. Den Transformationsprozess und programmatischen Wandel bei der AKP bezeichnet Stephen Kinzer als „the most astonishing political revolution“ im Nahen Osten.⁵⁷ Dieser Wandel wurde seit dem Verbot der Wohlfahrtspartei von vielen Intellektuellen medial begleitet und beeinflusst. Für Ali Bulaç, einen der einflussreichsten islamischen Autoren in der Türkei, ist das Projekt vom islamischen Staat tot. Er kritisiert das Leitbild Iran, das in Teilen der RP als Vorbild galt. Der Iran mit seinem staats- und gesellschaftspolitischen Leitbild habe seine Anziehungskraft auf andere muslimische Staaten verloren und sei weltweit isoliert. Zudem sei die innere Säkularisierung der Religion in der Türkei weit fortgeschritten, die Demokratie werde auch von den Islamisten akzeptiert – die Aufhebung des Parteienverbots im Falle der RP über zivilrechtliche (und nicht-militante) Wege beweise dies.⁵⁸ Für M. Hakan Yavuz ist bei der Frage, warum der türkische Islamismus nicht in Terror abglitt, nicht nur sein endogener Entstehungskontext und seine demokratische Einbindung von Bedeutung, sondern interessanterweise auch die starke sufistische Dimension des türkischen Islams. Er sei, im Vergleich zum arabisch-orthodoxen oder iranisch-schiitischen Islam, weniger schriftgläubig; dies mache ihn geringer anfällig für politische Indoktrination oder Radikalisierungen. Einen Beleg für seine These sieht Yavuz in jenen Staaten, in denen der türkische Islam dominiert, also auf dem Balkan und in den Turkstaaten in Zentralasien. Dort seien die Transformationsprozesse nach dem Ende des Kalten Krieges – unter Einbindung religiöser Gruppen in die politische Meinungsbildung – überwiegend friedlich verlaufen, ein „Gottesstaat“ werde nicht gefordert.⁵⁹

Für muslimische Denker wie Ömer Çelik und Ahmet Küskün, die auch die AKP beraten, birgt der Islamismus dieselben Gefahren wie der Nationalismus. Sie kritisieren den Nationalstaat für seine Bestrebungen, die Vielfältigkeit seiner Gesellschaft in die Zwangsjacke einer religiös und kulturell möglichst einheitlichen Nation zu pressen. Einige Gruppen würden dadurch ungerechterweise privilegiert, andere marginalisiert. Wie im Nationalstaat könne es auch in einem islamischen Staat zu Homogenisierungsprozessen und autoritärer Politik kommen: „Wo die Notwendigkeit, mit anderen zusammenzuleben abgeschafft wird, da werden die anderen abgeschafft. Ein Modell, das die Gesellschaft

57 Stephen Kinzer, *The Quiet Revolution*, in: *The American Prospect*, Jg. 14, Nr. 11, 2003, S. 11-13 (11).

58 Ali Bulaç, *Din, Devlet ve Demokrasi*, Istanbul (Zaman Kitap) 2001.

59 Yavuz, a.a.O. (Anm. 5), S. 133f.

nach islamischen Prinzipien schneidert, kann nicht nur für andere, sondern auch für Muslime Unterdrückung und Grausamkeit zur Folge haben.“ Dies sei unislamisch.⁶⁰

Als Bestimmungsfaktoren für den Ideologiewandel können vor allem die Stärke und der Widerstand der säkularen Gruppen in der Türkei – nicht nur im Staat, sondern vor allem in der Gesellschaft genannt werden. Auch der moderierende Einfluss der „anatolischen Bourgeoisie“ – dieses Bürgertum will zwar eine Ausweitung des staatlichen Toleranzediktes gegenüber der Religion, aber in den Parametern der demokratischen Grundordnung – sowie die zunehmende Exportabhängigkeit der türkischen Wirtschaft (auch muslimischer Unternehmer) von westlichen Staaten haben diesen Prozess begünstigt. Auch die Notwendigkeit nach größerem Rückhalt aus der Zivilgesellschaft und die (gewünschte) Akquirierung von Wählerschichten aus der bürgerlichen Mitte, also jenseits der muslimischen Stammwählerschaft, haben zu einem Lernprozess bei der politischen Führung geführt. So gibt es in der AKP-Programmatik keine Forderung mehr nach einer „Gerechten Ordnung“ oder Integration der Türkei in die islamische Welt – dies wäre politischer Selbstmord. Zudem hat die Parteiführung realisiert, dass eine Konfrontation mit dem türkischen Militär – es ist für viele Türken nach wie vor die vertrauenswürdigste Institution im Land – bei der Bevölkerung nicht willkommen ist. Im Gegensatz zur Wohlfahrtspartei hat die AKP eine positive Haltung gegenüber dem Westen angenommen. Das klare Bekenntnis zu den USA, der NATO und der EU hat die Partei auch für nicht-muslimische Wählergruppen attraktiv gemacht.⁶¹

Weiterhin zeigt die Analyse, dass auch Teile der AKP eine von religiöser Moral geprägte Politik verfolgen. Vor allem beim Disput mit den Kemalisten um die „Vorherrschaft im öffentlichen Raum“ wird dies deutlich: Die Artikulierung von religiösen Moralvorstellungen, wie etwa die Stigmatisierung des Alkoholkonsums oder die Aufteilung von öffentlichen Parks und Stränden nach Geschlechtern, bedeutet nicht – wie die kemalistische Presse und Staatselite oft behaupten – die Einführung der Scharia „durch die Hintertür“. Diese Regelungen mag es in islamischen Staaten geben, doch da die Türkei – wie eingangs erwähnt – verfassungsrechtlich kein islamischer Staat ist, stellen die Alkoholverbote oder die Geschlechtertrennung im öffentlichen Raum eine Diskriminierung insbesondere von nicht-muslimischen und nicht-religiösen Bevölkerungsgruppen dar, da sie die persönliche Freiheit des Einzelnen einschränken. Umgekehrt ist die Kritik der Kemalisten gegenüber Frauen mit Kopftüchern oder Ganzkörper-Badeanzügen überzogen, da sie vielleicht das ästhetische Empfinden des Einzelnen, aber sicher nicht die persönliche individuelle Freiheit von Nicht-Muslimen einschränken. Daher muss auch die kemalistische Seite sich

60 Zitiert nach Günter Seufert, „Keine Identität für alle. Die islamischen Intellektuellen der Türkei haben den säkularen Staat längst anerkannt“, *Frankfurter Rundschau*, 12.11.2002; zum islamischen Diskurs vgl. auch Artikel „Republik contra Religion“, *Die Zeit*, 10.08.2006.

61 Gamze Çavdar, *Islamist New Thinking in Turkey. A Model for Political Learning?*, in: *Political Science Quarterly*, Jg. 12, Nr. 3, 2006, S. 477-497 (481).

fragen lassen, inwieweit sie dazu bereit ist, die Toleranz, die sie von Muslimen einfordert, selber zu gewähren.

Unter der AKP hat sich die Situation der Aleviten, was die Praktizierung des eigenen Glaubens angeht, dank der EU-Reformpolitik verbessert. Die Zahl ihrer Kultstätten hat sich seit den 1970er Jahren auf 900 in 2006 verdreifacht. Dass die AKP aber, trotz ihrer Kritik an den Homogenisierungsbestrebungen des Nationalstaates, die Aleviten als konfessionelle Gruppe rechtlich nicht anerkennt oder den Religionsunterricht nicht reformiert, legt den Verdacht nahe, dass sie aus populistischen Gründen Rücksicht auf den ultra-religiösen Flügel ihrer sunnitischen Stammwählerschaft nimmt und auf Stimmen aus dem rechts-nationalistischen Milieu bei den Parlamentswahlen im Herbst 2007 hofft.

8. Schlussfolgerungen

Das türkische Laizismusmodell ist diskriminierend und undemokratisch. Es ist ein zentrales Fundament der kemalistischen Erziehungsdiktatur, die stark beeinflusst ist durch die autoritären politischen Ideologien in Europa zu Beginn des 20. Jh. Gleichzeitig spiegelt das Laizismusverständnis die größte Sorge der Kemalisten wider, nämlich die gesellschaftspolitische und territoriale Zersplitterung des Landes entlang konfessioneller und ethnischer Spannungslinien. Um dem entgegenzutreten politisiert der kemalistische Staat den Islam „von oben“ – mit dem eigentlichen Ziel, durch die Propagierung eines republikanisch-laizistischen Staatsislams die gesamte türkische Gesellschaft zu säkularisieren. Doch seit der ideologischen Neu-Interpretation des Kemalismus entlang der Türkisch-Islamischen Synthese (TIS) hat die staatliche Religionsbehörde nicht mehr „nur“ die Aufgabe, einen pro-laizistischen Islam zu propagieren, sondern auch zur „nationalen Solidarität und Integration“ beizutragen. Diese Re-Politisierung der Religion von Seiten des kemalistischen Staates hat die gesellschaftliche Homogenisierung zum Ziel: Mit der Nationalisierung des Islams und der Islamisierung bzw. „Sunnisierung“ der Nation sollen die alevitische und kurdische Identität der Türkei weiter marginalisiert und dadurch die gesellschaftspolitische und territoriale Einheit des Landes gesichert werden.

Das kemalistische Laizismusverständnis hat ungewollte Nebenwirkungen: es begünstigt eine Politisierung „von unten“, also durch Parteien und Gesellschaftsgruppen. Dabei geht es darum, das kemalistische Interpretations- und Kontrollmonopol über die Religion aufzuweichen, anti-westliche Ressentiments zu bedienen, Wählerstimmen aus dem kurdischen Milieu zu akquirieren und insbesondere Einschränkungen in der Religionsfreiheit zu beenden. Das Verbot etwa, Kopftücher in geschlossenen öffentlichen Räumen zu tragen, hat zur Folge, dass nicht nur Staatsbedienstete, die den republikanischen Idealen verpflichtet sind, in ihrer Religionsfreiheit eingeschränkt werden, sondern auch (unpolitische) Privatpersonen wie Ärztinnen und Studentinnen. Der Türkische Staat sollte aber daran interessiert sein, allen Teilen seiner Bevölkerung Bildungsressourcen zur Verfügung zu stellen. Wenn der kemalistischen Logik nach staatliche Korankurse angeboten werden, um den Zulauf zu den gesetzlich verbotenen nicht-staatlichen (und möglicherweise anti-kemalistischen) Kursen zu unterbinden, müsste auch ein Interesse an der Einbindung der Menschen in staatliche Bildungseinrichtungen bestehen. Das Kopftuchverbot spielt gera-

de jenen Kreisen, die kein Interesse an der Vermittlung von staatlicher Bildung an Frauen haben, in die Hände.⁶²

Der Säkularismus ist als normatives Leitbild des modernen Rechtsstaates akzeptiert. Die Subordination der Religion unter die Politik ist wesentlicher Bestandteil für eine funktionierende Demokratie. Wie aber die europäischen Beispiele Deutschland, Niederlande und Großbritannien gezeigt haben, müssen Demokratien weltanschaulich nicht zwangsläufig neutral sein, d.h. eine strikte institutionelle Trennung von Staat und Religion ist nicht Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie. Jedoch muss ein demokratischer Rechtsstaat, der auf Menschenrechte verpflichtet ist, dafür Sorge tragen, keine Religion oder ethnische Minderheit zu diskriminieren. Doch genau das ist im autoritären kemalistischen Laizismusmodell der Fall. Im Ergebnis ist das türkische Laizismusverständnis problematisch und mit dem demokratischen Theorem des 21. Jh. kaum vereinbar. Daher kann es – wie zu Beginn am Rande erwähnt – nur sehr bedingt ein Leitbild für andere muslimische Staaten sein.

Was die Beendigung der Diskriminierungen der alevitischen und kurdischen Bevölkerung angeht, ist die Europäische Union als größter Demokratieförderer der Türkei gefragt. Über den „politischen Hebel“ der Beitrittsverhandlungen muss sie diesen Prozess steuern. Womöglich wird dies zur Folge haben, dass der kemalistische Staat seine beiden Legitimationsressourcen, sunnitischer Islam und Türkentum, den realpolitischen Gegebenheiten anpassen und ergänzen muss.

Die Untersuchungen haben ergeben, dass es in der Türkei keine „islamistische Gefahr“ gibt. Staat, Politik und Gesellschaft sind mehrheitlich säkularisiert. Zudem hat sich die türkisch-islamistische Bewegung nicht als „revolutionäre militante Untergrundbewegung“, sondern aus einem demokratisch-parlamentarischen Umfeld heraus konstituiert. Seit den 1980er Jahren ist nicht nur eine Ausweitung der staatlichen Dienstleistungen für den sunnitischen Islam (etwa über den Ausbau der Korankurse und den Bau neuer Moscheen) festzustellen, sondern auch eine Ausweitung des kemalistischen Toleranzediktes gegenüber nicht-staatlichen Glaubensgruppen, also den islamischen Orden, Bruderschaften und Religionsgemeinschaften. Sie haben die neuen Freiräume genutzt, um wirtschaftlich und gesellschaftspolitisch aktiv zu werden, und wesentlich dazu beigetragen, dass der Islam in der Öffentlichkeit deutlich sichtbarer geworden ist.

Die Regierungsübernahme durch die Wohlfahrtspartei ist das Ergebnis eines jahrelangen Entwicklungsprozesses. Er ist auf endogene Faktoren zurückzuführen und ohne den Ideologiewandel auf höchster Staatsebene im Lichte der Türkisch-Islamischen Synthese nicht denkbar. Gleichzeitig wurde deutlich, dass ein islamistischer Premierminister nicht gleichbedeutend ist mit der Einführung eines „islamischen Staates“. Der enge institutionelle Rahmen, in dem sich islamistische Parteien in der Türkei bewegen können, die Stärke der gesellschaftlich-säkularen Gruppen und die jahrzehntelange Einbindung der Türkei

62 Für diesen wertvollen Hinweis danke ich Zuhul Karakas.

in die westliche Staatengemeinschaft (NATO, EU) – hier sind Verpflichtungen entstanden, die auch Erbakans RP nicht ignorieren konnte – waren hierfür entscheidend. Der „Prozess vom 28. Februar“ hat zur Spaltung der Erbakan-Bewegung geführt und einen Ideologiewandel im türkischen Islamismus ausgelöst, der seine Integration in die Demokratie vertieft hat. Der reformorientierte Flügel dieser Bewegung schaffte es, sich von der Ideologie der RP loszusagen und eine post-islamistische Phase einzuleiten, die sich in der religiös-konservativen AKP institutionalisierte.

Die AKP kann als eine hybride politische Formation betrachtet werden, die eine einzigartige klassenübergreifende Synthese aus Reformismus und Konservatismus repräsentiert. Ihr Wahlsieg bei den Parlamentswahlen im November 2002 basiert aber nicht nur auf dem Ideologiewandel, sondern muss – wie im Falle der RP – auch im Lichte sozio-ökonomischer Probleme betrachtet werden. Erheblich begünstigt wurde der AKP-Wahlsieg zudem durch die Zehn-Prozent-Hürde. Sie sicherte Erdoğan's Partei bei nur einem Drittel der Wählerstimmen fast zwei Drittel der Abgeordnetenplätze. Diese Hürde war von dem Militärregime 1983 errichtet worden, um kommunistische, kurdische und islamistische Parteien aus dem Parlament herauszuhalten. Doch die gezielte Ausgrenzung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen aus der politischen Meinungsbildung schwächt nicht nur die demokratische Legitimität des Staates, sondern kann – wie der Wahlsieg der AKP zeigt – auch nicht-kemalistische Kräfte überproportional stark werden lassen und somit kontraproduktiv sein. Auch hier sollte die EU ihren Einfluss geltend machen und auf eine Senkung der Zehn-Prozent-Hürde drängen.

Nach dem Sturz der RP stellt die Tolerierung des AKP-Wahlsieges durch das Militär eine wichtige Etappe innerhalb des türkischen Demokratisierungsprozesses dar. Premierminister Erdoğan hat einen Lernprozess durchschritten und aus den Fehlern von Erbakan gelernt. Er hat erkannt, dass nicht die stärkere Integration der Türkei in der islamischen Welt, sondern deren Verankerung in der westlichen Staatengemeinschaft die eigene demokratische Legitimation der AKP stärkt und gleichzeitig die De-Legitimation des kemalistischen Establishments fördert. Durch ihren Demokratisierungskurs konnte die AKP nicht nur den Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen erreichen, sondern auch die Unterstützung der USA gewinnen. Die Bush-Administration ging so weit, die Transformation der AKP als Leitbild für islamistische Parteien im Nahen Osten anzupreisen.⁶³

Die AKP-Pläne zur Einstellung neuer Imame sowie zur Entstaatlichung der Religionsbehörde machen, wie bei der Zehn-Prozent-Wahlhürde, ein weiteres Strukturproblem des kemalistischen Systems deutlich, nämlich die Sorge, dass das eigene Prärogativ über staatliche Ressourcen gebrochen und diese gegen die kemalistische Staatselite verwendet werden könnten. Gerade der Vorwurf von kemalistischer Seite, die RP und AKP hätten das Diyanet mit Islamisten unterwandert, zeigt, dass die Behörde in den Händen der Regierungsparteien – egal welcher Couleur – einer permanenten Instrumentalisierung ausge-

63 Vgl. Artikel „US praises AKP role in Turkey's democratization“, *Turkish Daily News*, 11.11.2005.

setzt ist. So wie sie den kemalistischen Pro-Laizisten ein Forum zur Politisierung des Glaubens und Verbreitung ihrer Ideologie bietet, so kann sie prinzipiell auch von Islamisten zur Verbreitung anti-demokratischer Ideen missbraucht werden.

Im Ergebnis kann die eingangs erwähnte Aussage des türkischen Generalstabschefs, dass die Islamisierung des Staates durch die AKP und ihre Politisierung des Islams die größte Gefahr für die republikanisch-laizistische Ordnung in der Türkei sei, nicht bestätigt werden.⁶⁴ Die TESEV-Umfrage von 2006 untermauert dies: Die Demokratie wurde von 77% der Befragten als beste Regierungsform angesehen, lediglich 9% sahen es als wünschenswert an, die Türkei in einen islamischen Staat umzuwandeln. Auf die Frage, ob der Laizismus in Gefahr sei, antworteten 73% der Befragten mit Nein. Soll das Militär die laizistische Grundordnung beschützen? Dies wurde nur von 24% befürwortet; 54% waren der Meinung, dass diese auch mit demokratischen Mitteln geschützt werden kann.⁶⁵

Es stellt sich daher die Frage, ob die Kritik an der AKP-Demokratisierungspolitik weniger mit der „islamistischen Gefahr“ zusammenhängt, als mit der Sorge des Militärs, dass die EU-Beitrittsverhandlungen als „politischer Hebel“ benutzt werden, um die Rolle des türkischen Militärs als autonomen und übergeordneten Akteur im Staatsgefüge zugunsten des Primats der Volkssouveränität zu beschneiden. Zudem spiegelt die Kritik der Militärs die Sorge wider, dass Erdoğan bei den Präsidentschaftswahlen im Mai 2007 antritt. Der Staatspräsident muss parteilos sein und wird vom türkischen Parlament gewählt; er fungierte bisher immer als „kemalistisches Gewissen und Korrektiv“ in der türkischen Politik. Nach Auffassung des Militärs würde aber Erdoğan als Staatspräsident seiner Aufgabe als „demokratisches Kontrollorgan“ der Regierung nicht nachkommen und die „islamistische Politik“ der AKP gutheißen.

Die Analysen haben ergeben, dass die Politik der AKP, trotz ihrer gelegentlich islamistischen Rhetorik, in der Summe auf die Axiome Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ausgerichtet ist. Damit ist eine wichtige Etappe erreicht worden – nicht nur bei der Demokratisierung der islamistischen Bewegung, sondern auch der Türkei.

64 Zu diesem Ergebnis kommt auch Sultan Tepe, Turkey's AKP. A Model Muslim-Democratic Party?, in: Journal of Democracy, Jg. 16, Nr. 3, 2005, S. 69-82.

65 Vgl. TESEV-Umfrage zur Religion, Gesellschaft und Politik (Anm. 16).

Anhang: Tabelle: Matrix des sunnitischen Islams in der Türkei

Von den 70 Mio. Menschen in der Türkei bekennen sich etwa 55 Mio. zum sunnitischen Islam und 12 bis 15 Mio. zum alevitischen Glauben. Der sunnitische Islam kann wie folgt unterteilt werden:

	Staatsislam	Volksislam	Islamismus
Ziele	Modernisierung von Staat und Gesellschaft; Wahrung der republikanisch-laizistischen Ordnung und territorialen Integrität	Wahrung des Glaubens und der islamischen Identität	Einführung eines „islamischen Staates“, der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft den Normen des Korans und der Scharia unterwirft
Legitimation	Schrifttum (Koran), ergänzt um die kemalistische Ideologie (vor allem Nationalismus)	Schrifttum (Koran), ergänzt um anatolische Gebräuche und Volkskultur	Schrifttum (Koran)
Dogma	Positivismus/Rationalismus	Mystizismus/Sufismus	Orthodoxie/Fundamentalismus (im Sinne von strikter Einhaltung des Schrifttums)
Anspruch	Modern/Progressiv	Sozial/Integrierend (im Sinne der über-ethnischen islamischen Gemeinschaft)	Wahrhaft/Gerecht
Verhältnis zum Laizismus	Affirmativ	Je nach Gruppierung teils affirmativ, teils ablehnend. Alle Gruppen hingegen fordern mehr religiöse Rechte im öffentlichen Raum (z.B. Lockerung des Kopftuchverbots)	Ablehnend
Organisation	Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet), Imam-Hatip-Schulen, staatliche Moscheen und Korankurse, öffentliche Medienanstalten	Private und staatliche Moscheen und Korankurse, religiöse Orden, Bruderschaften und Gemeinschaften (die größten sind die Nakşibendi, die Süleymanî und die Nurcu)	Private Moscheen, religiöse Orden und Gemeinschaften, darunter Milli Görüş; die radikalen Gruppen (wie IBDA-C und die türkische Hizbullah) sind im Untergrund aktiv
Anhänger	ca. 40 Mio. Türken und Kurden	ca. 10 Mio. Türken und Kurden	ca. 7 Mio. Türken und Kurden
Rechtlicher Status	Legal	Alle Bruderschaften und Orden sind offiziell verboten. Seit der Ausweitung des staatlichen Toleranzediktes unter Turgut Özal sind sie über Koranschulen, soziale Einrichtungen sowie Medien-, Finanz- und Wirtschaftsholdings in das öffentliche Leben integriert	Alle radikalen Gruppen sind verboten. Die jüngeren nicht-militanten islamistischen Parteien von Necmettin Erbakan wurden 1998 und 2001 verboten. Seine Bewegung Milli Görüş ist dennoch über Koranschulen, soziale Einrichtungen sowie Medien- und Wirtschaftsholdings in das legale öffentliche Leben eingebunden