

DIETRICH JUNG

Kein Bruch mit der ›kemalistischen Moderne‹ – Anmerkungen zu den aktuellen Reislamisierungstendenzen der Öffentlichkeit in der Türkei

1. DIE KAVAKCI-AFFÄRE

Am 2. Mai 1999 fand im türkischen Parlament ein politisches Drama statt, das den Kampf um die Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum dieses Landes in geradezu paradigmatischer Weise demonstriert. Merve Kavakci, eine Abgeordnete der islamistischen Tugendpartei (*Fazilet*), trug zur Einschwörungszeremonie der neu gewählten Nationalversammlung ein Kopftuch. Dieser ostentative Bruch mit den von Mustafa Kemal Atatürk begründeten Normen der republikanischen Türkei, der Gebrauch religiöser Symbole im öffentlichen politischen Raum, löste insbesondere unter den Abgeordneten der Demokratischen Linkspartei (DSP) von Premierminister Bülent Ecevit einen heftigen Proteststurm aus. Nach tumultartigen Szenen war die Abgeordnete Kavakci dazu gezwungen, das Parlamentsgebäude noch vor Ableistung ihres Amtseides zu verlassen.

Das politische Establishment in Ankara brandmarkte die Aktion von Merve Kavakci als einen Anschlag auf die Grundwerte der türkischen Republik. Präsident Süleyman Demirel nannte Kavakci einen *Agent provocateur*, der im Auftrag ausländischer Mächte handle. Der Generalstaatsanwalt, Vural Savas, bezeichnete die Abgeordnete sogar als eine Agentin islamistischer Parteien, die sich Vampiren gleich vom Blute des Staatswesens ernährten. Die Empörung der kemalistischen Staatsführung wurde von einer Pressekampagne begleitet, in der man Kavakci ein Sammelsurium von Verbindungen zum libyschen Staatschef Ghaddafi, zur palästinensischen *Hamas* oder aber zum US-amerikanischen Geheimdienst CIA vorwarf. Letztendlich war es tatsächlich ihre verheimlichte US-Staatsbürgerschaft, welche zum Entzug der türkischen Staatsbürgerschaft und damit ihres Mandates führte.¹

Die Affäre Kavakci gibt ein authentisches Bild der religionspolitischen Auseinandersetzungen, die seit den 1990er Jahren die türkische Gesell-

¹ Vgl. Turkey Update, <http://www.turkeyupdate.com.tr/>, 10. Mai 1999.

schaft charakterisieren. In Politik und Zivilgesellschaft des Landes formierte sich eine heterogene Strömung sozio-politischer Kräfte, die sich bewusst islamisch artikulieren und damit die ideologischen Grundfesten des kemalistischen Staates herausfordern. Der Gegensatz zwischen Säkularisten und Islamisten entspricht inzwischen einem binären Code, mit dessen Hilfe der aus Politik, Jurisprudenz und Militär bestehende Machtapparat der Türkei über die Grenzen des politischen Diskurses bestimmt. Das zumindest formale Bekenntnis zum Prinzip des Säkularismus ist damit die entscheidende Teilnahmebedingung am politischen Leben, und die Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit wird nicht nur von der Staatsführung als eine ernsthafte Bedrohung der Grundwerte der türkischen Gesellschaftsordnung betrachtet. Es ist daher nicht weiter erstaunlich, dass sich eine Vielzahl von Beobachtern der türkischen Politik die Frage stellt, ob die säkularen Fundamente des türkischen Staatswesens in Gefahr sind.

In der Beantwortung dieser Frage folgten viele der relativ simplen Logik, Säkularisierungsprozesse als eine Art Nullsummenspiel zwischen Tradition und Moderne aufzufassen. Nun wird diese Auffassung, die Jürgen Habermas in seiner ›Friedenspreisrede‹ im Oktober 2001 mit Recht kritisiert hatte, selbstverständlich auch von extremen Protagonisten beider Seiten in der Türkei vertreten. Allerdings handelt es sich dabei um ideologische, nicht um analytische Standpunkte. Diesem einfachen Schematismus setzt der vorliegende Beitrag die These entgegen, dass Säkularismus und Islamismus in der Türkei wohl als politische Gegensätze auftreten, sich aber in ihrem historisch-soziologischen Entstehungszusammenhang gegenseitig bedingen und damit gleichursächlich sind. Die Entwicklungen der 1990er Jahre markieren keinen Bruch mit der ›kemalistischen Moderne‹, sondern stehen in einer Kontinuität zur historischen Logik des türkischen Modernisierungsprozesses. Nach einer kurzen Darstellung der aktuellen Entwicklungen wird diese These anhand einer historisch angeleiteten Analyse des Verhältnisses von Staat und Religion in der türkischen Republik argumentativ untermauert.

2. DIE 1990ER JAHRE:

AUFSTIEG DER WOHLFAHRTSPARTEI UND ›POSTMODERNER PUTSCH‹

Die Ergebnisse der nationalen Parlamentswahlen im Dezember 1995 schockierten sowohl das offizielle Ankara als auch seine westlichen Verbündeten. Mit 21,4 Prozent der abgegebenen Stimmen konnte die isla-

mistische Wohlfahrtspartei (*Refah*) die relative Stimmenmehrheit erringen. Damit ging zum ersten Mal in der Geschichte des Landes eine sich offen religiös artikulierende Partei als Siegerin aus den Parlamentswahlen hervor. Schon bei den Kommunalwahlen im März 1994 eroberte *Refah* mehr als 200 Rathäuser, darunter die von Istanbul und der Hauptstadt Ankara.² Gelang es zunächst, durch die Bildung einer Minderheitsregierung zwischen der Mutterlandspartei (*Anavatan*) und der Partei des Rechten Weges (DYP), *Refah* aus der Regierung herauszuhalten, so schlug die große Stunde ihres Vorsitzenden, Necmettin Erbakan, im Juni 1996. Die am Streit der beiden Parteivorsitzenden Mezud Yilmaz (*Anavatan*) und Tansu Ciller (DYP) zerbrochene Minderheitsregierung wurde von einer Koalition zwischen *Refah* und DYP abgelöst, und Erbakan wurde zum ersten islamistischen Premierminister der türkischen Republik gewählt.

Obwohl Erbakan bei seiner Amtsübernahme versichert hatte, dass er die republikanische Ordnung und die engen Beziehungen zum Westen respektieren wolle, bestärkte er mit einer Reihe eher symbolischer Handlungen das Misstrauen der kemalistischen Elite und westlicher Beobachter. So setzte er z. B. ein außenpolitisches Signal, indem er Teheran zum Zielort seines ersten offiziellen Staatsbesuchs wählte. Innenpolitisch erregte er Aufsehen mit Entscheidungen wie der Aufhebung des Verbotes für weibliche Staatsbeamte, am Arbeitsplatz ein Kopftuch zu tragen, oder der Anpassung der Arbeitszeiten an religiöse Pflichten während des Fastenmonats Ramadan.³ Vor diesem Hintergrund lancierte das türkische Militär eine Kampagne gegen den »religiösen Fundamentalismus«, die von verschiedenen politischen Parteien, einem großen Teil der Medien und einem Zusammenschluss nichtstaatlicher Organisationen, der so genannten »zivilen Initiative«, unterstützt wurde. Den Auftakt zu dieser Kampagne, die im Juni 1997 zum Rücktritt von Erbakan führte und von türkischen Kommentatoren als »postmoderner Putsch« bezeichnet wurde, bildete eine am 28. Februar 1997 abgehaltene Sitzung des Nationalen Sicherheitsrates. Auf dieser setzte die Generalität gegen den Willen der Regierung Erbakan die Annahme eines Maßnahmenkatalogs zum Schutz der säkularen Ordnung durch, der sich u. a. gegen religiöse Einrichtungen im Erziehungswesen, das Tragen von religiösen Symbolen (z. B. Kopftücher oder Vollbärte) in öffentlichen Räu-

² Vgl. *Ugur Akinci*, The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey, in: *Middle East Journal* 1/1999, 75–94, 76.

³ Vgl. *Jeremy Salt*, Turkey's Military »Democracy«, in: *Current History*, Februar 1999, 72–78.

men, religiös-politische Publikationen oder die materielle Unterstützung als islamistisch eingestufte Organisationen richtete. Im Zuge des nun folgenden ›28.-Februar-Prozesses‹ trat eine extreme Polarisierung zwischen Befürwortern und Gegnern dieser Maßnahmen ein. Der Konflikt machte sich vor allem an der Bedeutung und Definition des Säkularismus fest und spiegelt sich in der eingangs erwähnten binären Codierung der türkischen Politik wider.⁴

Das Ausmaß dieser Polarisierung wird aber nur dann verständlich, wenn man neben dem politischen System auch die Strukturen der aufkeimenden Zivilgesellschaft analysiert. Es ist nämlich gerade der Bereich gesellschaftlicher Selbstorganisation, in dem sich die Dichotomie zwischen säkularen und religiösen Haltungen am stärksten bemerkbar macht. Ausgehend von der Fragestellung, in wie weit nichtstaatliche Organisationen in der Türkei überhaupt in der Lage sind, ihre Ziele unabhängig von der polarisierten offiziellen Rhetorik zu verfolgen, belegt ein neuerer Sammelband diese Spaltung der türkischen Zivilgesellschaft eindrucksvoll.⁵ In ökonomischer Hinsicht verweist dieser Band z. B. auf die Dichotomie zwischen der seit 1971 in Istanbul und der Marmararegion ansässigen »Organisation Türkischer Industrieller und Geschäftsleute« (TÜSIAD) und der 1990 gegründeten und in Anatolien verwurzelten »Organisation unabhängiger Industrieller und Geschäftsleute« (MÜSIAD). Während sich in der TÜSIAD Großunternehmen mit einer eindeutig wirtschaftsliberalen pro-westlichen Orientierung organisiert haben, gilt MÜSIAD als die Vereinigung islamisch orientierter Unternehmer der geographischen und ökonomischen Peripherie. Neben ihrer ideologischen Ausrichtung ist die staatliche Subventionspolitik ein wesentlicher Konfliktgegenstand der beiden Unternehmensverbände, da diese die in der TÜSIAD zusammengeschlossenen staatsnahen Großunternehmen bevorzugt.⁶ Auch berufsständische Vereinigungen, soziale Interessenverbände oder aber die türkischen Menschenrechtsvereine organisieren sich in ähnlicher Weise entlang dieser dominanten politischen Dichotomie und lassen eine grenzüberschreitende Verfolgung gemeinsamer Interessen kaum zu.

Die politisch-ideologische Spaltung des Landes spiegelt sich also in sozialen Organisationsformen wider. Allerdings dürfen auch hier die

⁴ Im Zuge dieses Prozesses wurde im Januar 1998 *Refah* vom Verfassungsgerichtshof verboten, ihre Nachfolgerin *Fazilet* erlitt dasselbe Schicksal im Juni 2001.

⁵ Vgl. *Stefanos Yerasimos/Günter Seufert/Karin Vorhoff (Hrsg.)*, *Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*, Würzburg 2000.

⁶ Vgl. ebd., 143–196.

Schattierungen beider Lager nicht übersehen werden. So sind die Mitglieder islamischer Vereinigungen keineswegs nur unter den Wählern der Wohlfahrts- oder Tugendpartei zu finden. Gerade die rechtskonservativen Parteien des politischen Establishments, *Anavatan* und DYP, verfügen über ausgeprägt religiöse Flügel. Die mit dem Wahlerfolg und der Regierungsbildung Erbakans verbundene Besorgnis erscheint überhaupt etwas übertrieben. Mit nur einem Fünftel der Wählerstimmen wäre er wohl kaum in der Lage gewesen, eine Islamisierung der politischen Ordnung voran zu treiben, zumal seine Partei von internen Flügelkämpfen zerrissen war und nur eine Minderheit der *Refah*-Wähler fundamentalistische Ziele unterstützte. Tatsächlich waren wohl weniger ideologische Aspekte als die von islamistischen Organisationen ausgeübten karitativen Funktionen für die Wahlerfolge von *Refah* verantwortlich. Diese hatten nämlich in den Armenvierteln der Großstädte wohlfahrtstaatliche Aufgaben übernommen, die seit den 1980er Jahren wirtschaftlichen Liberalisierungsmaßnahmen zum Opfer gefallen waren.⁷

3. SÄKULARISMUS:

INSTRUMENT STAATLICHEN MACHTERHALTS UND SOZIALER DISZIPLINIERUNG

Die Soziologin Nilüfer Göle hat die ›Reislamisierung‹ der türkischen Gesellschaft in den 1990er Jahren als den Aufstieg einer ›Gegenelite‹ interpretiert, die ihre politischen und ökonomischen Interessen in der Sprache des Islams artikuliert. Sie sieht diese neue urbane Schicht von Politikern, Unternehmern, Journalisten und Intellektuellen selbst als ein Resultat der kemalistischen Modernisierung. Nach Jahrzehnten staatlicher Bevormundung setze sich diese ›Gegenelite‹ mit Hilfe ihres ›kulturellen Kapitals‹, das sie in den Bildungseinrichtungen des kemalistischen Staates erworben hat, gegen das Machtkartell der bisher staatstragenden Eliten zur Wehr. In diesem Sinne ist sie ein Spiegelbild der kemalistischen Revolution und ihrer säkularen Eliten, deren Monopol über die türkische Nationalkultur nun zur Zielscheibe islamistischer Gruppen wurde.⁸ Eine kurze Analyse der historischen Formation dieser kemalistischen Machtstrukturen bekräftigt diese Einschätzung und unter-

⁷ Vgl. *Haldun Gülalp*, Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party, in: *The Muslim World* 1/1999, 22–41, 35.

⁸ Vgl. *Nilüfer Göle*, Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites, in: *Middle East Journal* 1/1997, 46–58.

streicht die instrumentelle Rolle, die das säkulare Prinzip im Prozess der Konsolidierung des kemalistischen Staatsapparates spielte. Ferner macht sie deutlich, warum gerade der Säkularismus ins Zentrum sozialer Machtkämpfe rückte.

Die kulturellen und politischen Reformen, die im November 1922 mit der Abschaffung des osmanischen Sultanats begannen, verfolgten im Wesentlichen zwei Ziele. Zum einen etablierten sie ein modernes Staatswesen, das sich formal auf die territorialen und legalen Prinzipien nationalstaatlicher Herrschaft stützte. Zum anderen bildeten sie den Auftakt zur bewussten Konstruktion und Verbreitung einer nationalen türkischen Kultur, die für die militär-bürokratische Staatsführung eine vom Islam unabhängige symbolische Legitimationsgrundlage bereiten sollte. Hierbei erfolgte die Übernahme westlicher Gesetzbücher parallel zur Abschaffung der klassischen Institutionen islamischer Gelehrsamkeit sowie dem Verbot religiöser Titel und Bruderschaften. Es wurden der Gregorianische Kalender, das Lateinische Alphabet und Familiennamen eingeführt sowie der wöchentliche Ruhetag vom islamischen Freitag auf den christlichen Sonntag verlegt. Anfang der 1930er Jahre gründete dann Staatspräsident Atatürk die Türkische Historische und die Türkische Linguistische Vereinigung, deren Aufgabe die Produktion einer nationalen türkischen Kultur war.⁹

In der Durchführung dieser ikonoklastischen Reformen stützen sich die republikanischen Modernisierer auf das ›kulturelle Kapital‹ ihres westlichen Wissens, das sie im reformierten osmanischen Erziehungssystem oder im Exil erworben hatten. Einerseits diente das säkulare Prinzip dabei zur Unterdrückung jeglicher Form religiös legitimierten Widerstands gegen den Führungsanspruch der neuen militär-bürokratischen Elite. Andererseits wurde der Säkularismus zum ideologischen Bindeglied zwischen der Staatsführung und modernen sozialen Schichten, die über ihre Positionen in Verwaltung, Militär und Erziehungswesen auch materiell von den Institutionen des säkularen Staates abhängig waren.¹⁰ Im Selbstverständnis dieser staatstragenden Eliten – Offiziere, Richter, Anwälte, Professoren, Lehrer und Bürokraten – spielte der Islam die Rolle einer Antithese zu den säkularen Prinzipien der neuen National-

⁹ Vgl. Göle, *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Ann Arbor 1996, und D. M. Alici, *The Role of Culture, History and Language in Turkish National Identity Building: An Overemphasis on Central Asian Roots*, in: *Central Asian Survey* 2/1996, 217–231.

¹⁰ Vgl. Serif Mardin, *Religion and Politics in Modern Turkey*, in: James P. Piscatori (Hrsg.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, 138–159.

kultur. Das zentrale Herrschaftsinstrument dieser kemalistischen Staatselite war zunächst die Republikanische Volkspartei (CHP). Getragen von einem revolutionären korporatistischen Sendungsbewusstsein, infiltrierte die CHP alle Sektoren der Gesellschaft, Opposition war nur in und mit ihr, nicht aber gegen sie möglich.

Nach der Einführung des Mehrparteiensystems (1946) brachen diese autoritären Machtstrukturen der frühen Republik zusammen. Die politische Partizipation der zuvor ausgeschlossenen Masse hatte die Erosion des elitären Führungsanspruchs der CHP zur Folge. An ihre Stelle trat nun schrittweise das Militär, das sich als maßgebliche Gründungsinstitution der türkischen Republik dazu berufen sah, das Erbe Atatürks fortzuführen. Rückblickend können die vier Militärinterventionen (1960, 1971, 1980 und 1997) als Schritte in einem nicht linear verlaufenden historischen Prozess verstanden werden, in dem die türkische Armee die Funktion politischer Kontrolle übernommen hat, die während der Einparteienherrschaft von der CHP ausgeübt wurde. Im Laufe dieser politischen Autonomisierung des Militärs, das jenseits demokratischer Kontrolle die Politik der Türkei wesentlich bestimmt,¹¹ entwickelte sich der Säkularismus als Bestandteil der dominanten nationalen Ideologie immer mehr zum Instrument sozialer Disziplinierung. Die Aufrechterhaltung der säkularen Ordnung wurde zum Synonym der Verteidigung kemalistischer Machtstrukturen und der Interessen der staatstragenden Eliten. Mit Hilfe des Säkularismus widersetzten sich diese dem sozialen und politischen Wandel, der ja selbst ein Resultat kemalistischer Modernisierungspolitik war.¹²

Oberflächlich gesehen repräsentiert der Säkularismus einen binären Code, der die politische Auseinandersetzung entsprechend der eingangs erwähnten Nullsummenlogik in die kruden Kategorien von Freund und Feind systematisiert. Dabei werden Eigenschaften wie modern, fortschrittlich, westlich oder zivilisiert einseitig mit dem Säkularismus verbunden, während das religiöse Lager als rückwärts gewandt, fundamentalistisch und demokratiefeindlich gebrandmarkt wird. Tatsächlich aber stehen sich im Namen säkularer und religiös definierter nationaler Ideologien auf beiden Seiten heterogene Allianzen von demokratischen und

¹¹ Vgl. *Ümit Cizre-Sakallioğlu*, The Anatomy of the Turkish Military's Autonomy, in: *Comparative Politics* 4/1997, 151–165, und *Cengiz Candar*, Redefining Turkey's Political Center, in: *Journal of Democracy* 4/1999, 129–141.

¹² Dieser Entwicklungsprozess ist ausführlich dargestellt in *Dietrich Jung/Wolfango Piccoli*, *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and a Greater Middle East*, London 2001, 59–108.

autoritären Kräften gegenüber, die mit ihrem dichotomischen Diskurs die Demokratisierung der Türkei in eine Sackgasse geführt haben.

4. ISLAM ALS MITTEL UND FEINDBILD KEMALISTISCHER POLITIK

Die Analyse kemalistischer Machtstrukturen zeigt, dass der Säkularismus eine wichtige Rolle in der Konsolidierung republikanischer Herrschaft und der Etablierung einer türkischen Nationalkultur spielte, die sich plakativ vom osmanischen Erbe distanzierte. Den Dogmen kemalistischer Geschichtsschreibung zur Folge bricht die türkische Republik radikal mit der osmanischen Vergangenheit, und die Geschichte der modernen Türkei begann mit den kemalistischen Reformen bei einer Stunde Null. Wie so oft verschleiern aber Dogmen nur die historische Wirklichkeit.¹³ Einerseits war die republikanische Elite selbst das soziale Resultat des im 19. Jahrhundert eingeleiteten osmanischen Reformprozesses. Nichts dokumentiert diese Tatsache besser als der Lebenslauf von Mustafa Kemal Atatürk.¹⁴ Sozial- und ideengeschichtlich ist sein Reformprojekt untrennbar mit den modernen Strömungen in der osmanischen Gesellschaft verbunden. Andererseits ließ sich auch das islamische Kulturerbe nicht einfach wegdekretieren. Im Gegenteil, während des Unabhängigkeitskrieges gegen griechische Invasionsstruppen (1919–1922) war der Islam die zentrale symbolische Ressource zur Mobilisierung des nationalen Widerstandes.¹⁵ Selbst die Definition der nationalen Identität stützte sich auf den islamischen Glauben. Es war die muslimische Bevölkerung Anatoliens, die nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches zur türkischen Nation erklärt wurde.¹⁶

¹³ Vgl. *Dietrich Jung*, »Die Rache der Janitscharen«: Der türkische Modernisierungsprozess und seine Blockade, in: *Orient* 2/1999, 211–234.

¹⁴ Vgl. *Andrew Mango*, *Atatürk*, London 1999.

¹⁵ Vgl. *Jan E. Zürcher*, *The Vocabulary of Muslim Nationalism*, <http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/>, 2000.

¹⁶ In offiziellen Bevölkerungsstatistiken weist die Türkei heute mit mehr als 99% Muslimen eine erstaunliche Homogenität auf. Zum einen ist diese das Resultat der massiven und gewaltsamen Bevölkerungstransfers, die um die Jahrhundertwende zwischen Russland, den Balkanstaaten, Griechenland und der Türkei stattfanden. Zum anderen verdeckt sie die verbliebene Heterogenität unter den Muslimen, insbesondere den Anteil der alevitischen Bevölkerung, der auf 15–30% geschätzt wird. Als eine synkretistische Abspaltung der Zwölferschiiten waren die Aleviten unter der sunnitischen Herrschaft der Osmanen häufig Verfolgungen ausgesetzt. Wenn im Zusammenhang mit dem türkischen Nationalismus von einer islamischen Komponente gesprochen werden kann, so stellt diese eine Fortsetzung dieser sunnitischen Dominanz dar. Die Aleviten grenzen sich daher auch scharf von dem sunnitischen Milieu der islamistischen Parteien und Bewegungen ab.

Angesichts dieser zentralen Bedeutung des Islams ist es nicht weiter überraschend, dass die türkische Gesellschaft jenseits der staatstragenden kemalistischen Eliten nur wenig von den elitären und ikonoklastischen Reformen durchdrungen wurde. Das Ende der Einparteienherrschaft war gleichzeitig auch der Auftakt zur ›Reislamisierung‹ des öffentlichen Lebens. Ohne die Grundlagen der kemalistischen Reformen in Frage zu stellen, beteiligte sich die Demokratischen Partei (DP) unter Adnan Menderes an diesem islamischen Revival. In den Wahlen von 1950 bekam die CHP die Rechnung für mehr als zwei Jahrzehnte autoritär oktroyierter Reformen an den Wahlurnen präsentiert. Einer der ersten Schritte der neu gewählten Regierung Menderes war es, das von Atatürk erlassene Verbot des arabischen Gebetsrufes aufzuheben. Während der zehnjährigen Amtszeit der DP wurden zahlreiche Moscheen gebaut und heilige Stätten wieder eröffnet. Die Regierung gründete Schulen für religiöses Personal und theologische Fakultäten an den Universitäten. Parallel dazu erschienen religiöse Orden und Gemeinschaften wieder in der Öffentlichkeit und begannen ihre angestammten Rollen in Politik und Gesellschaft wahrzunehmen. Das Ende der Einparteienherrschaft leitete somit auch die graduelle Erosion des kulturellen Monopols der kemalistischen Eliten ein.¹⁷

Necmettin Erbakan war eine führende Figur in diesem Prozess der ›Reislamisierung‹. Seit den 1960er Jahren stand er an der Spitze islamistischer Parteien, von 1973–1978 war er auch stellvertretender Premierminister unter den wechselnden Koalitionsregierungen von Bülent Ecevit und Süleyman Demirel. Im Jahre 1972 hatte er die Nationale Heils-Partei gegründet, die für die Wiederbelebung der historischen Rolle plädierte, die der Islam in der türkischen Gesellschaft gespielt habe. Erbakan lancierte einen neuen politischen Diskurs, welcher in Abgrenzung zum westlichen Lebensstil der kemalistischen Eliten familiäre und religiöse Werte propagierte. Gleichzeitig übernahm er aber die staatszentrierten politischen Ideen des Kemalismus und forderte seinerseits die Industrialisierung und Modernisierung der türkischen Gesellschaft, allerdings auf islamischer Grundlage.¹⁸

Neben Erbakan verfügten auch die rechts-konservativen Premierminister Menderes, Demirel und Özal über enge Beziehungen zu religiösen

¹⁷ Eine gute Übersicht dieser Entwicklungen bietet der Artikel von *Rainer Hermann*, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, in: *Orient* 1/1996, 35–57.

¹⁸ Vgl. *Binaz Toprak*, Politisation of Islam in a secular state: The National Salvation Party in Turkey, in: *S. A. Arjomand (Hrsg.)*, From Nationalism to Revolutionary Islam, London 1984, 119–133.

Kreisen. Zum einen stellte ihnen der Islam ein reichhaltiges symbolisches Reservoir in der ideologischen Auseinandersetzung mit ihren sozialdemokratischen und republikanischen Gegnern zur Verfügung. Zum anderen boten die in allen Sektoren der Gesellschaft aktiven sozialen Netzwerke der wieder erstarkten religiösen Gemeinschaften eine Klientelstruktur, mit deren Hilfe sich landesweit Wähler und Ressourcen mobilisieren ließen. In diesem Sinne erhob die Einführung eines kompetitiven Parteiensystems die Religion nahezu automatisch zu einer politisch relevanten Größe.

Schließlich beförderten aber auch die Hüter der säkularen Ordnung selbst, die türkische Generalität, die ›Reislamisierung‹ der Öffentlichkeit. Nach dem Militärputsch von 1980 hielt diese die in den 1970er Jahren von konservativen und rechts-nationalen Kreisen entwickelte ›Türkisch-Islamische Synthese‹ für ein probates Mittel, die politische Fragmentierung der türkischen Gesellschaft zu bekämpfen. Zudem schien diese Integration von Islam und türkischem Nationalismus geeignet, die aufkeimenden nationalen Bestrebungen der Kurden einzudämmen. Die Junta und später dann die zivile Regierung unter Turgut Özal benutzte somit den Islam als ein ideologisches Instrument. Sie integrierten die Religion als eine moralische Ressource in ihr staatszentriertes Gesellschaftsbild, um so die nationale Kultur zu stärken und die autoritären Herrschaftsansprüche des Staates zu legitimieren. Damit aber machten sie den islamistischen Diskurs vollends gesellschaftsfähig. Es kann also mit Recht behauptet werden, dass an der politischen Renaissance des Islams gerade die säkularistische Staatselite wesentlich mitbeteiligt war.¹⁹

5. DIE TÜRKEI: AUF DEM WEG IN EINE POSTSÄKULARE GESELLSCHAFT?

Die Bewertung der jüngsten sozialen und politischen Entwicklungen in der Türkei, hier auf den simplen Nenner einer ›Reislamisierung‹ gebracht, muss aus historischer Perspektive ambivalent ausfallen. Einerseits ist es eine unumstößliche Tatsache, dass der öffentliche Raum spätestens seit Beginn der 1990er Jahre verstärkt von religiöser Symbolik penetriert wird. Politik und Zivilgesellschaft werden von einem dichotomischen Diskurs islamistischer und säkularistischer Stereotypen dominiert. Andererseits zeigt die historische Analyse, dass diese Leitdiffere-

¹⁹ Zur ›Türkisch-Islamischen Synthese‹ vgl. *Günter Seufert*, *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Stuttgart 1997, 182–202.

renz die politische Geschichte der modernen Türkei von Anfang an begleitet hat. Sie ist die symbolische Repräsentation ökonomischer, machtpolitischer und sozio-kultureller Asymmetrien und entspricht insofern anderen Dichotomien der Wissenschaftssprache wie z. B. Zentrum/Peripherie oder Etablierte/Außenseiter.

Von einer ›Reislamisierung‹ der türkischen Gesellschaft kann daher nur gesprochen werden, wenn man den Dogmen der kemalistischen Geschichtsschreibung Glauben schenkt. In der Lebenswelt der meisten Türken und Kurden war und ist der Islam ein zentrales Strukturelement. Nur im kemalistischen Milieu übernahm eine säkulare Staatsideologie diese elementare Funktion der Religion, eine Ideologie, die mit der kulthaften Verehrung Mustafa Kemal Atatürks inzwischen selbst ›religiöse‹ Züge angenommen hat. Insofern verfügt die türkische Republik im Kemalismus über eine ›Zivilreligion‹, die in ihrem national-universellen Anspruch jedoch gerade keinen Raum für religiöse Toleranz lässt. Im Gegenteil, die Geschichte des türkischen Säkularismus ist die der staatlichen Kontrolle über das religiöse Leben. Eine funktionale Trennung zwischen religiösen und politischen Sphären hat nicht stattgefunden, wie auch die Instrumentalisierung des Islams durch Politik und Militär belegt.

Vor diesem Hintergrund wäre es falsch, das Phänomen der ›Reislamisierung‹ in der Türkei mit dem Auftauchen einer postsäkularen Gesellschaft gleichzusetzen. Die Konflikte um das kulturelle Definitionsmonopol des Staates legen eher Vergleiche wie z. B. den mit dem bismarckischen Kulturkampf nahe. Allerdings müssen derartige Vergleiche die unterschiedlichen historischen Kontexte im Auge behalten. Der ›türkische Kulturkampf‹ ist heute in globale und transnationale Strukturen eingebunden und die ›Reislamisierung‹ der Türkei daher eng mit Prozessen der internationalen Politik verknüpft. Die Islamisierung der türkischen Politik muss insofern im Zusammenhang mit Phänomenen wie z. B. Diasporagemeinden, transnationalen islamistischen Bestrebungen und der Begrenzung nationalstaatlicher Machtbefugnisse gesehen werden. Gerade die letzteren sind hinsichtlich des türkischen Beispiels von enormer Bedeutung. Als EU-Beitrittskandidat muss die Türkei notwendigerweise den öffentlichen Raum für kulturelle und religiöse Ansprüche öffnen. Im Augenblick ist nur schwer abzusehen, wohin diese Entwicklungen das Land führen. Eine pluralistische Gesellschaft mit einem säkularen, aber toleranten Staatswesen ist hierbei genauso möglich wie ein Rückfall in den repressiven Autoritarismus, der sich entweder säkular oder religiös legitimieren könnte.