

Die Annahme, der Islam sei mit der Demokratie unvereinbar, gilt mit Blick auf die Türkei sicher nicht. Im Gegenteil - beide sind eng miteinander verbunden, es darf gar von einer Islamisierung der Politik bzw. einer Politisierung des Islam gesprochen werden. Gesteuert wird das Verhältnis von Islam und Demokratie in der Türkei durch den Laizismus, der Trennung von religiösem und weltlichem Bereich, deren historische Wurzeln in der Doppelfunktion des osmanischen Herrschers als Sultan und Kalif liegen. Doch hat die Radikalität mancher laizistischer Reformen in der Frühzeit der von Mustafa Kemal gegründeten Republik, die eine Reislamisierung des Landes zu verhindern suchte, auch das Gefühl einer Marginalisierung des Religiösen hervorgerufen: Islamistische Bewegungen mussten kommen, aber auch eine Debatte über den Laizismus, deren Themen aktuell vor allem die Predigerschulen, das Pflichtschulfach Religion und die Kopftuchfrage für Studentinnen sind. Heutige Heimat des politischen Islam in der Türkei ist nach dem Verbot der von Necmettin Erbakan geführten Wohlfahrtspartei die AK Partei – eine islamistisch geprägte Kraft, die inzwischen zwar für diverse Wählerschichten attraktiv ist, die aber, zumal nach der Wahl Abdullah Güls zum Staatspräsidenten, noch zu zeigen hat, ob ihr Religionsbegriff tatsächlich, wie behauptet, individuellen Charakter hat oder nicht doch das Modell für eine zu schaffende islamische Gesellschaft ist.

Dirk Tröndle **Das Verhältnis von Islam und Demokratie in der Türkei zwischen Islamisierung der Politik und Politisierung des Islam**

■ **Executive Summary**

There are two questions that arise in conjunction with the relationship between Islam and democracy: How to correlate Islam as a religion and a world view with democracy as a secular political system? And why is it that the same question never crops up with regard to the relationship between Christianity and democracy? It is erroneous to assume that Islam is incompatible with, or even incapable of, democracy, at least in Turkey, where Islam and democracy are interlinked by a tight nexus of relations that may be considered from two aspects, the Islamization of politics and the politicization of Islam. While the first aspect relates to political Islam in Turkey, the second covers all those political, economic, and social areas in which Islam is instrumentalized.

The most important factor regulating the relationship between Islam and democracy in Turkey is laicism, meaning the separation of religious and secular matters which, resulting from a long historical evolution, is believed to guarantee the existence of the democratic system.

In the Ottoman Empire, the sultan was not only a secular ruler but also a caliph, i.e. a successor of the prophet Muhammad. The dualism of sultanate and

caliphate was enshrined in the constitution of 1876, Islam was the religion of the state, and the Sharia the foundation of the law. Only the reforms of the Tanzimat era disrupted the strictness of this theocratic system, depriving Islam of its status as the sole authority regulating all walks of life. Thus, for example, the Sharia courts were joined by special commercial courts and a criminal code on the French model.

Because of the dual function of the ruler who, in his capacity as caliph and protector of the holy cities of Mecca and Medina, was responsible for managing the pilgrimage routes, the secular and the religious sphere gradually drifted apart. Not least among those who supported Mustafa Kemal in his project were numerous religious scholars. Ultimately, today's laicism manifested itself in the modern republic as a dualism of religion and politics with all its facets, with religion subordinate to the state. Witness the fact that official Islam is organized by the Presidium for Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı), meaning the Turkish or orthodox Sunnite version of Islam.

Turkish laicism knows nothing of a contract between the state and any religion. Thus, the taxes that are raised from all citizens independently of their religion also serve to pay the salaries of the Imams and employees of the Diyanet. This is one aspect that is currently being debated. Another is that laicism is often perceived as anti-religious. Nor is this wonderful in view of the radical nature of some of the reforms undertaken in the early days of the Republic, which many viewed as attempts to marginalize religion. The turning point came when some strictly laicist regulations were dropped, courses for preachers were set up, and a theological faculty was created at Ankara University. The current debate about laicism revolves around three sources of conflict: schools for preachers, mandatory religious education, and the question of whether female students should wear headscarves.

After the proclamation of the Republic in 1923, religion disappeared from public life. In 1924, the government opened the first schools for preachers which, with their rather secular orientation, offered only imperfect training for Imams. In 1967, compulsory schooling was extended to eight years, secondary modern schools were dropped, and attendance figures declined at the schools for preachers which the

school council refused to treat on par with the others. The point of all that was to contain re-Islamization.

The discussion about religious education in Turkey is similarly rooted in the strict implementation of the principle of laicism and/or state neutrality. Children wishing to learn how to read or recite the Quran must resort to extramural courses.

Ever since the eighties, there has been a permanent debate about the headscarf which occasionally bursts into flame. When Ankara University forbade a female student, Leyla Şahin, to wear a headscarf, she took her case to the European Court of Human Rights but lost in 2004: The Court professed itself unable to see how the ban contravened the provisions of the European convention on the freedom of opinion and religion. The debate does not revolve around what Islam has to say about the headscarf but around its prohibition by the laicist republic. In concrete terms, the bone of contention is a discrepancy: The Diyanet, a part of the administration, holds that wearing a headscarf is a religious duty, while the ministry of education and the school council, which are just as much part of the administration, ban precisely that. The significance of the headscarf dispute is so great because it touches upon the controlling position of the Kemalist image of woman. Realizing the new ideal woman was supposed not only to reflect the success of the modernization process; more than that, the new woman as an equal member of society was seen as the moving force of reform. Thus, the headscarf became the symbol of a backwardness that turned against the Kemalist reforms. At the same time, it became a tool with which to provoke the laicist state. To illustrate the latter aspect, there is the case of the newly-elected lady deputy of the Virtue Party who, in 1999, appeared in the Turkish parliament wearing a headscarf and was sharply asked by Prime Minister Ecevit not to challenge the state.

However, the headscarf debate relates to yet another question, that of equal rights for men and women. The Turkish constitution states that all persons are equal, regardless of their sex. While this does not imply that men and women are equal in point of fact, Turkey today is well on its way towards such equality. After the strict separation of the sexes that was practiced in the public life of the Ottoman Em-

pire, the women's position was strengthened when the Swiss civil code was introduced in 1926. In 1930, women were permitted to participate in local elections, and in 1934, they were given the right to vote and be elected in national elections. Even the High Council for Religious Affairs issued a *fetwa* confirming the equality of men and women, although it made no secret of the fact that official Islam does favour the classical image of the family.

Article 6 of the Turkish constitution recognizes the sovereignty of the people. Universal and equal franchise has been realized just as much as the rule of the majority and an open party system. The Presidium for Religious Affairs declared that, while Islam has nothing specific to say about forms of government, „democracy is that form of government which is most likely to guarantee and respect human rights“. Even in the public debate, there is general agreement that Islam and democracy are not mutually prohibitive.

In the course of the last few decades, Turkey witnessed the establishment of diverse parties that reject the modern state and strive to realize an Islamic model. The first political movement to emphasize Islam was the National Order Party (MNP) which, founded in 1970 under the leadership of Necmettin Erbakan, was banned for being Islamist in 1971. Founded one year later, its successor, the National Liberation Party (MSP), formed a coalition government with the Republican People's Party (CHP) led by Bülent Ecevit in 1973 – the first ringing success for political Islam in the country. After the end of the seven-year period in which all parties were banned by the putschists of 1980, Erbakan became chairman of the Welfare Party (RP) which was returned as the strongest group in the Turkish parliament in the elections of 1995. One year later, Erbakan was elected prime minister.

Next to solving the Kurdish question in the name of Muslim brotherhood, the programme of the Welfare Party criticizes the Westernization of Turkey as a matter of principle, assumes a clearly anti-imperialist stance, and rejects the country's accession to the EU. It pillories ‚moral decay‘ as well as the dependence of the Turkish economy on foreign countries. While the programme is vague on democracy, it does emphasize national pride and national consciousness. At all

events, there is no denying that the character of the party that emerges from its programme is Islamist.

The welfare party remained in office for no more than one year: In 1997, it threw in the towel, and it was banned one year later. Even then, 'traditionalists' and 'innovators' were drifting apart. Although the two camps temporarily joined forces again under the common roof of the Virtue Party, that party also foundered in 2001. Whereas the traditionalists proceeded to establish the Felicity Party (SP), the forces of reform joined hands with other players to found what is today the AK Party – a movement that is attractive to diverse segments of the electorate despite its Islamist trappings.

Despite numerous conflicts, Islam and democracy are not diametrically opposed in Turkey. Relations between the two are developing dynamically, and the question is whether equal treatment for Imam schools, facultative religious education, and the abolition of the headscarf ban might not give a positive boost to this dynamism. Another question is whether the AK Party actually represents political Islam in present-day Turkey or, alternatively, paves the way for an Islamic concept of democracy and freedom. If it should emerge, after Abdullah Gül has been elected president, that the party actually regards religion as something individual and not as a model for the establishment of an Islamic society, this would be a source of hope for the future relationship between the state and Islam in Turkey.

■ **Vorbemerkung**

Eine Gegenüberstellung von Islam und Demokratie wirft zwei zentrale Fragen auf: Wie können zwei wesensunterschiedliche Begriffe wie der Islam als Religion und Weltanschauung mit der Demokratie als politischem weltlichem System miteinander in Bezug gesetzt werden? Und weshalb wird die Frage nach der Affirmation der Demokratie durch das Christentum so nicht gestellt? Weltweit können doch auch nicht alle Staaten mit mehrheitlich christlicher Bevölkerung als Demokratien bezeichnet werden! Monokausal eine Religion wie den Islam als Hindernis der demokratischen Entwicklung eines Landes zu bezeichnen wäre alleine schon irreführend, weil viele andere harte Faktoren wie politische Kultur, Meinungsfreiheit,

Pluralismus und Good Governance u. a., die maßgeblich demokratische Strukturen und Systeme hervorbringen, unbeachtet blieben.

Für den türkischen Fall zumindest ist die präjudizierende Annahme, dass Islam und Demokratie in letzter Konsequenz unvereinbar seien, oder die Infragestellung der Demokratiefähigkeit des Islam so nicht aufrecht zu erhalten. Zwar wird verstärkt seit den achtziger Jahren in der Türkei eine stellenweise sehr hitzige und emotionale Debatte zu Themen geführt, die ihren Ursprung im reziproken Beziehungsgeflecht von Islam und Demokratie besitzen. Alleine die Existenz mehrerer Bruchlinien, in denen der weltliche Staat auf den Islam und unterschiedliche Interessen und Erwartungen aufeinander treffen, und der Konflikte sind kein Beweis, dass Islam und Demokratie in der Türkei im Gegensatz zueinander stünden. Zumal der türkische Islam nicht als monolithischer Block betrachtet werden darf, und neben seiner sunnitischen Ausprägung gerade im Volksislam das spirituelle Element eine große Rolle spielt.

Das Beziehungsgeflecht zwischen Demokratie und Islam in der Türkei soll hier idealtypisch in die beiden Aspekte Islamisierung der Politik und Politisierung des Islam unterteilt werden. Islamisierung der Politik bedeutet hier das Phänomen des politischen Islam in der Türkei. Also die Existenz politischer Parteien, die programmatisch eindeutig Bezüge zum Islam herstellen. Als Politisierung des Islam hingegen können allgemein alle Bereiche bezeichnet werden, in denen der Islam für politische, ökonomische oder soziale Zwecke benutzt wird. Hier sollen diejenigen Bereiche beschrieben werden, in denen sich der türkische Staat in primär religiöse Fragestellungen einmischt, bzw. staatliche Gesetze den Islam in seiner freien Entfaltung beschneiden. Im übertragenen Sinne kommt durch diese beiden Aspekte die Grundfrage zum Vorschein: Wie viel demokratische Teilnahme und Entfaltungsmöglichkeit lässt das türkische System dem Islam und welche Elemente kann der Islam gleichzeitig zum demokratischen Gedankengut oder seiner Weiterentwicklung eventuell beisteuern.¹⁾ Die mögliche Existenz eines „islamisch-demokratischen“ Demokratie- und Freiheitsverständnisses steht hier auf dem Prüfstein. Im Folgenden sollen die Bereiche kurz dargestellt werden, in denen der Islam mit dem poli-

1) Yaşar Ali Sarıbay, *Global Toplumda Din ve Türkiye* (Religion in der globalen Gesellschaft und die Türkei); Everest Verlag, Istanbul 2004, S. 55.

tischen System kollidiert oder islamische Wert- und Moralvorstellungen in politischen Handlungen und Überzeugungen wiederzufinden sind.

Zuvörderst soll für den türkischen Fall auch eine Unterscheidung zwischen den Begriffen muslimisch/ islamisch und islamistisch getroffen werden. Als muslimisch und islamisch wird ein Mensch oder eine Handlung bezeichnet, wenn ein Ritus, eine Wertvorstellung oder eine Charaktereigenschaft des Islam beschrieben werden soll. So sind die Pilgerfahrt nach Mekka oder das tägliche Gebet als islamische Handlungen zu bezeichnen. Das Attribut islamistisch bedeutet hingegen, wenn der Islam als Ordnungssystem oder übergeordnete Richtschnur die Referenz von politischen Entscheidungen und Zielsetzungen ist und politisches Handeln mit islamischen Lehren gerechtfertigt wird.²⁾ Eine politische Partei oder eine Bewegung, die z.B. den Alkohol oder den Zins aufgrund islamischer Überzeugungen und mit Hinweis auf den Koran abschaffen möchte, ist als islamistisch zu bezeichnen. Insofern ist diese Bezeichnung, wenn sie von vielen in Europa auch der „konservativ (islamisch)-demokratischen“ Regierungspartei AK Partei zugesprochen wird, im Sinne dieser Definition nicht korrekt verwendet. Da der Islam in der Türkei nicht Staatsreligion ist, sollte diese auch nicht als islamischer, sondern als laizistischer Staat mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung bezeichnet werden.

2) Vgl. auch: Günter Seufert, „Staat und Islam in der Türkei“; *SWP-Studie August 2004*, S. 7.

■ Der türkische Islam und das Laizismusprinzip (Laiklik)

Der wichtigste Aspekt, der das Verhältnis von Islam und Demokratie oder Islam und Staat in der Türkei regelt und bestimmt, ist das türkische Laizismusprinzip. Die strikte Trennung von religiösen und weltlichen Dingen nach dem französischen Vorbild gilt gemeinhin als Garant für die Weiterexistenz des demokratischen Systems. Die Konflikte zwischen Islam und Demokratie in der Türkei bewegen sich an den Bestimmungen des türkischen Laizismusprinzips.

Der Osmanische Sultan hatte neben seinem weltlichen Amt in Personalunion auch das Kalifat als Nachfolger des Propheten Muhammed inne. Die erste vollständige Verfassung (*Kanunu Esasi*) vom 23. Dezember 1876 bestimmt in den Artikeln 3, 4, 7 und 11 den Dualismus von Sultanat und Kalifat. Der

Islam war Staatsreligion und das Schariarecht wurde angewandt. Der *Şeyh ül-İslâm* als oberster Geistlicher und Religionsgelehrter, der auch die wichtigen religiösen Rechtsgutachten, *Fetwa*, ausarbeitete, war Teil des Staatsapparates.³⁾ Ohne Zweifel trug dieses System theokratische Züge, besonders in der Frühzeit des Osmanischen Reiches. Jedoch hatte der Islam im Osmanischen Reich spätestens seit den umfangreichen Reformen der Tanzimat-Periode ab 1839 nicht mehr die Gesamtheit des Lebens in allen seinen Facetten gesteuert und versucht, auf jede gesellschaftliche Frage eine Antwort zu finden. Neben dem religiösen Gesetzeskanon der Scharia und den Schariagerichten existierten auch z.B. spezielle Handelsgerichte, und das Strafrecht wurde in Teilen aus Frankreich übernommen. Friedensverträge, Waffenstillstandsabkommen und bilaterale Abkommen traf der Sultan damals mit den ausländischen auch nicht-muslimischen Herrschern, der *Şeyh ül-İslâm* prüfte im Anschluss daran dann die Vereinbarkeit mit dem islamischen Recht. Der bekannte türkische Historiker Kemal Karpat wehrt sich vehement gegen die Bezeichnung Theokratie, weil das Reich vom Sultan als weltlichem Herrscher regiert wurde und nicht durch den Kalifen, und stellt die These auf, dass die laizistische Republik sogar ohne Abschaffung des Kalifats hätte gegründet werden können.⁴⁾

Pragmatisch trat auch schon einmal das Amt des Kalifen mit seinen Funktionen in den Vordergrund. So konnte die Souveränität und Oberhoheit des Osmanischen Reiches in einigen arabischen Gebieten und islamischen Grenzregionen eher durch das Amt des Kalifen gewährleistet werden, weil der Osmanische Herrscher damit Schutzpatron der heiligen Stätten Mekka und Medina war und die Pilgerwege offen hielt. Gerade mit dem Nebeneinander beider Ämter kam es auch zu einer Trennung von weltlichen und religiösen Dingen, und die These, dass der Islam keine Trennung von Staat und Religion kenne, kann für den türkischen Fall schon in der Osmanischen Spätphase zumindest so nicht aufrechterhalten werden. Viele Religionsgelehrte unterstützten den Unabhängigkeitskampf Mustafa Kemals und seiner Mitstreiter moralisch und tatkräftig. Der Mufti von Ankara, Börekçizade Mehmet Rifat Efendi, arbeitete eine *Fetwa* aus, die von 152 Religionsgelehrten in Anatolien un-

3) Kanunu Esasi (Staatsgrundgesetz): <http://www.anayasa.gen.tr/1876ke.htm>.

4) Prof. Dr. Kemal Karpat in einem Gespräch mit der Journalistin Neşe Düzel von der liberalen Tageszeitung *Radikal*: „Hilafeti kaldırmadan laik cumhuriyet olabilir-dik“ (Ohne Abschaffung des Kalifats hätten wir eine laizistische Republik werden können); *Radikal* vom 8. Oktober 2007, Seite 6.

- 5) Nachdem der *Şeyh ül-İslâm* Dürrizade Abdullah Efendi im Auftrag des Sultans 1920 eine *Fetwa* ausgefertigt hatte, in der die Unabhängigkeitsbewegung in Ankara und deren Protagonisten zum Tode verurteilt wurden – Zehntausende von Flugblättern mit dem Urteil wurden von britischen Flugzeugen über Anatolien abgeworfen –, verfasste die anatolische Geistlichkeit unter Vorsitz des Mufti von Ankara diese *Gegenfetwa*, in der die Muslime aufgefordert wurden, gegen die Unterdrückung des Kalifats aufzubegehren.
- 6) Cemal Karakaş, „Türkei: Staat und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen“, *HSFK-Report* 1/2007, S. 3.
- 7) Dirk Tröndle, „Die Freitagspredigten (*hutbe*) des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (Diyamet İşleri Başkanlığı) in der Türkei – Seelsorge, religiöse Dienstleistung oder Instrumentalisierung der Religion?“, in: *KAS-Auslandsinformationen* 4/06, S. 75f.
- 8) Detailliert nachzulesen bei: Dirk Tröndle, „Die Debatte um den Islam und seine Institutionalisierung in der Türkei“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* (ZFTS), 14 Jahrgang 2001, Heft 1 und 2, S. 21–48.

terschrieben wurde und sich gegen den Sultan und sein Regime richtete.⁵⁾

Der Dualismus von Religion und Politik mit all seinen Konflikten wurde in die moderne Republik übernommen in der Form des türkischen Laizismus als der strikten Trennung von Religion und Staat und der Subordination der Religion unter den Staat. Die Kompetenzen des *Şeyh ül-İslâm* wurden aufgeteilt, und in abgeänderter und abgespeckter Form wurde daraus das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyamet İşleri Başkanlığı). Die Verwaltungsinstitution organisiert den türkischen Islam, den orthodoxen sunnitischen Islam als offiziellen Islam. Auch wenn es dadurch zu einer Kontrolle der Religion durch den türkischen Staat kommt – die Behörde funktioniert wie jede andere bürokratische Institution –, besteht kein Monopol der Interpretation der Religion durch den türkischen Staat, wie von einigen angenommen wird.⁶⁾ Das Interpretationsmonopol für die Religion liegt eindeutig beim Diyanet, selbst wenn einige wenige Politiker versucht haben sollten, in der Vergangenheit Einfluss zu nehmen.⁷⁾ Die Alevitin, die islamischen Orden und Bruderschaften wie auch die nichtmuslimischen Minderheiten sind durch dieses Präsidium jedoch nicht repräsentiert oder fühlen sich zumindest nicht repräsentiert.

Das laizistische System der Türkei kennt keinen Staatsvertrag mit einer Religionsgemeinschaft. So existiert u. a. keine spezielle Religionssteuer, die vom Staat erhoben würde, sondern die Steuerzahlungen aller Bürger in der Türkei, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, werden zur Finanzierung von über 80 000 Imamen und Angestellten des Diyanet herangezogen. Dies ist nur ein Aspekt der Diskussionen um dieses System der Religionsbürokratie und soll hier nicht weiter behandelt werden.⁸⁾ Betrachtet man jedoch die Aufspaltung des türkischen Islam in Deutschland mit seinen tiefen Gegensätzen, so besteht die berechtigte Annahme, dass die von vielen geforderte Abschaffung der Religionsbehörde in der Türkei erheblich die nationale Einheit gefährden und im Sinne des kemalistischen Staates kontraproduktiv sein könnte.

Ein weiterer Aspekt in den Diskussionen um das türkische Laizismusprinzip ist, dass es oft als gegen die Religion gerichtet verstanden wurde. Dies mag

nicht verwundern, wenn man sich die Radikalität, mit der einige Reformen in der Frühzeit der Republik durchgeführt wurden, vor Augen führt. So wurde 1925 durch das so genannte Hutgesetz (*Şapka Kanunu*) durchgesetzt, dass Pluderhosen und die islamische Kopfbedeckung sowohl für den Mann (*sarık*) als auch die Frau (*peçe*) nicht mehr dem modernen Kleidungsbild entsprachen und ebenso verboten wurden wie der Fes. Eine Zuwiderhandlung dieser Vorschrift wurde stellenweise sogar mit Gefängnisstrafen geahndet. Auch für Imame, Muezzine und andere Religionsgelehrte galten neue Vorschriften; sie durften ihre religiösen Gewänder nur noch in der Moschee und allgemein im „Dienst“ tragen. Anstelle auf Arabisch hatten die Muezzine die Gläubigen seit 1932 auf Türkisch zum Gebet zu rufen, und die Gläubigen konnten weder offiziell nach Mekka pilgern noch die Grabmäler islamischer Heiliger und Gelehrter besuchen. Diese Marginalisierung der Religion wurde aufgebrochen, als Ende der vierziger Jahre einige strikt laizistische Vorschriften zurückgenommen und erste Schritte zur Eröffnung von Predigerkursen und der Gründung der Theologischen Fakultät der Universität Ankara unternommen wurden. In den fünfziger Jahren folgten dann Predigerschulen (Imam-Hatip-Schulen), Koranschulen und Hochislaminstitute. Der Islam wurde nach außen hin wieder sichtbarer, und seit den achtziger Jahren trat er immer mehr in den Fokus der Öffentlichkeit. Gegenwärtig lassen sich in der Diskussion um den Laizismus und das Verhältnis von Islam und Demokratie bzw. Religionsfreiheit die drei konkreten Konflikte um die Predigerschulen (Imam-Hatip-Schulen), die Frage des Kopftuchs für Studentinnen und der Religionsunterricht als Pflichtfach herauskristallisieren. Diese Aspekte sind Teil der Politisierung des Islam.

■ Die Debatte um die Predigerschulen und der Religionsunterricht

Nach der Proklamation der Republik 1923 wurde der Islam aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt, die Religion sollte sich nur noch im privaten Leben der Menschen abspielen. Mit dem Gesetz zur „Vereinheitlichung des Unterrichts“ (*Tevhid- i Tedrisat Kanunu*) vom 3. März 1924 – am gleichen Tag wurde

das Kalifat abgeschafft und an die Stelle des Ministeriums für Religionsangelegenheiten (Şeriye ve Evkâf Vekâleti) trat das heutige Diyanet – eröffnete die neue Regierung die ersten Predigerschulen (Imam-Hatip Mektebeler), weil unter dem Verbot der Medressen die Ausbildung von Vorbetern (Imame) nicht leiden sollte. Der Lehrplan war aber sehr auf weltliche Aspekte ausgerichtet und die islamisch-fachliche Ausbildung der künftigen Imame ließ zu wünschen übrig. Da ferner ein Wechsel von diesen auf „normale“ Schulen unmöglich schien, wurden die Schulen 1930 aufgrund von Schülermangel geschlossen.⁹⁾ Die Entwicklung im Detail bis heute soll hier nicht weiter nachgezeichnet werden, aber damals schon zeigte sich ein Aspekt, der sich seit Jahrzehnten wie ein roter Faden durch die Debatte zieht: Die Staatsbürokratie sieht in den Absolventen dieser Schulen rein den theologischen Nachwuchs, bzw. künftige Imame und Muezzine, während die Schüler und Familien andere Berufszweige bevorzugen.

Im Schuljahr 1996/97 gab es landesweit 601 Mittel- und 601 Oberschulen (Lyzeen), die von insgesamt 511502 Schülern besucht wurden.¹⁰⁾ Nachdem die Schulpflicht von fünf auf acht Jahre erhöht wurde und Grundschulen damit die Klassen 1 bis 8 umfassten, fielen die Mittelschulen weg und die Schülerzahlen in den Predigerschulen gingen abrupt zurück. Die hier beschriebene Ausweitung der Schulpflicht war eine konkrete Auswirkung des „postmodernen Putsches“ vom 28. Februar 1997, als der Nationale Sicherheitsrat unzählige Empfehlungen aussprach, mit denen die Re-Islamisierung (*Irtica*) eingedämmt werden sollte. Zur Zeit besuchen noch ca. 80000 Schüler diese Schulen. Die Predigerschulen werden in der Kategorie der Berufsfachgymnasien geführt. Dies bedeutet, dass die Punktzahl der Absolventen dieser Schulen, die sie aus der zentralen Hochschulzugangsprüfung in der Türkei erhalten, mit einem geringeren Koeffizienten multipliziert werden, wenn der Schüler sich für ein anderes Studienfach als islamische Theologie entscheiden sollte. Der Koeffizient des Absolventen eines „normalen“ Lyzeums (*Düz Lise*) hingegen ist höher. Nach Fächerkombination, Stundenanzahl und Lehrinhalten existieren zwischen beiden Schultypen jedoch keine Unterschiede; im Gegenteil hat ein Schüler einer Predigerschule zusätzlichen Unterricht im Ko-

9) Ruşen Çakır / İrfan Bozan / Balkan Talu, Imam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler (Die Imam-Hatip Schulen: Legenden und Realitäten); Publikation der Stiftung für Ökonomische und Soziale Studien (TESEV), S. 57f.

10) Ruşen Çakır / İrfan Bozan / Balkan Talu, Imam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler. (Die Imam-Hatip Schulen: Legenden und Realitäten); Publikation der Stiftung für Ökonomische und Soziale Studien (TESEV), S. 68.

ranlesen bzw. Rezitieren, der Exegese und Arabischunterricht. Und hier liegt der Konflikt, wo wiederholt Staat und Religion aufeinander treffen. Der türkische Hochschulrat (Yüksek Öğretim Kurulu -YÖK) verweigert den Predigerschulen die Gleichbehandlung, da sie Berufsfachgymnasien sind und ihre Funktion in der Ausbildung von theologischem Nachwuchs liegt. Die Problematik des verminderten Koeffizienten betrifft aber auch alle anderen technischen und industriellen Berufsfachgymnasien. Gleichzeitig sehen YÖK und andere staatliche Institutionen in Absolventen dieser Schulen, die in anderen Berufszweigen erfolgreich sind, eine Unterwanderung des laizistischen Staates, und die Predigerschulen werden gemeinhin als Rekrutierungsinstitutionen für den politischen Islam bewertet. So wurden Versetzungen und Beförderungen hoher Bürokraten vom ehemaligen Staatspräsidenten Ahmet Necdet Sezer auch nicht vorgenommen, weil die Personen Absolventen dieser Schulen waren. Absolventen sind oft stigmatisiert und schweigen über ihre Bildungsvergangenheit, weil sie aufgrund des schlechten Images der Schulen negative Auswirkungen auf ihr Berufsleben befürchten. Einige wenige Prominente, wie der bekannte Journalist Ahmet Hakan, brechen dagegen neuerdings das Schweigen und berichten offenherzig über ihre Erfahrungen mit diesen Schulen, die nicht immer positiv waren. Er kritisiert offen die Atmosphäre auf diesen Schulen, weil er als Schüler indoktriniert worden sei. Auch berichtet er über die Widersprüche zwischen der Lebensrealität draußen und dem, was diese Schulen propagierten; die Schüler seien dadurch hin- und hergerissen.¹¹⁾ Die vorherige Regierung der AK Partei hatte einen Gesetzentwurf eingebracht, durch den der Koeffizient heraufgesetzt werden sollte, der dann aber am Veto des Staatspräsidenten scheiterte. Ein erneuter Versuch steht aus; anscheinend spielt man auf Zeit, man will keine Lösung durch einen offenen Konflikt erzwingen.

Die Diskussionen um den Religionsunterricht in der Türkei haben ihren Ursprung wiederholt in der strikten Anwendung des Laizismusprinzips, bzw. dem Neutralitätsgebot des türkischen Staates gegenüber der Religion. Nachdem in den Jahren von 1935 bis 1948 der Religionsunterricht an türkischen Schu-

11) „Imam Hatipli Ezberini bozanlar“ (Diejenigen, die gegen das bekannte Bild der Imam-Hatip-Absolventen verstoßen); erschien in der Wochenendbeilage der Tageszeitung *Hürriyet* vom 25. November 2007, S. 8.

len vollständig abgeschafft worden war, wurde er 1949 von der damaligen Regierung der Republikanischen Volkspartei (CHP) in den vierten und fünften Klassen wieder eingeführt. Heute wird der Religionsunterricht vom türkischen Bildungsministerium dem Umfang und Inhalt nach vorgegeben und ist betitelt als „Unterricht für Religionskultur und Moralkenntnisse“ (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi). Es existiert kein Religionsvertrag zwischen dem türkischen Staat und dem Islam als religiöse Gemeinschaft, wie es in Deutschland auch für den Islam angestrebt wird, im Rahmen dessen die Religionsgemeinschaft wenigstens zum Teil den Inhalt eines solchen Unterrichts mitgestalten könnte. Der türkische Laizismus sieht dies nicht vor. Der islamische Religionsunterricht in der Türkei ist kein Bekenntnisunterricht, er ist aber verpflichtend für alle Schüler der jeweiligen Klassenstufen. Dagegen laufen z.B. alevitische Organisationen Sturm, weil sie ein Wahlfach präferieren. Hier sei erwähnt, dass ein alevitischer Vater vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gegen diesen Pflichtunterricht seiner Tochter geklagt hatte und dass vor wenigen Wochen dieser Klage stattgegeben wurde.¹²⁾ Das Gericht befand, dass der Staat die Religion der Eltern anerkennen müsse. In der türkischen Presse meldete sich dann auch Prof. Dr. Ergun Özbudun zu Wort, unter dessen Vorsitz eine Kommission den Entwurf einer neuen Verfassung ausarbeitete. Er gab zu verstehen, dass die Kommission einen Verfassungsartikel formuliert habe, mit dem der Religionsunterricht künftig optional gestaltet werden könnte. Inwiefern die Regierung diesen Entwurf übernehmen, müsse abgewartet werden.¹³⁾ Die vielfältigen Überlegungen zu einem islamischen Religionsunterricht in Deutschland und erste Regelungen müssen von der Türkei sehr genau beobachtet werden, da hier eventuell Lösungen übernommen werden können. Das Diyanet hat sich dieses Themas schon angenommen mit der Errichtung einer Stiftungsprofessur für einen Studiengang an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt, der Lehrer für den Islamunterricht ausbilden soll. Auch hier werden die Erfahrungen in Deutschland für die Weiterentwicklung des islamischen Religionsunterrichts in der Türkei richtungweisend sein können. Will oder soll ein Kind bisher das Lesen oder Rezitieren des Korans er-

12) Hasan Zengin vs. Turkey.

13) „AIHM Zorunlu din dersine dur dedi“ (Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat den Pflichtreligionsunterricht gestoppt), erscheinen in der Tageszeitung *Radikal* vom 10. Oktober 2007; S. 5.

lernen, dann muss es dies in einem Korankurs außerhalb der Schule tun. Die Handhabung des Religionsunterrichts in der Türkei kann ebenfalls als ein Akt der Politisierung des Islam verstanden werden.

■ Die Kopftuchdebatte in der Türkei

Die Kopftuchdebatte tauchte erstmals Mitte der achtziger Jahre auf. Seither ist sie ein verborgenes Dauerthema, und die Diskussionen brechen meist eruptiv auf. Die Frau des gegenwärtigen Staatspräsidenten Abdullah Gül, Hayrünnisa Gül, hatte eine Klage vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zurückgezogen, nachdem die türkische Studentin Leyla Şahin vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte geklagt hatte, weil man ihr das Tragen des Kopftuchs an der Universität Istanbul untersagte. Frau Şahin verlor im Jahr 2004, weil das Gericht im Kopftuchverbot keinen Verstoß gegen den Artikel 9 der Europäischen Konvention (Meinungsfreiheit, Glauben- und Religionsfreiheit) als erwiesen ansah. Ferner griff das Gericht auch auf die Argumentation des türkischen Verfassungsgerichts zurück, welches Einschränkungen beim Tragen von religiösen Symbolen als legitim bezeichnete, wenn die laizistische Staatsordnung in Gefahr gerät und das Neutralitätsprinzip des türkischen Staates gegenüber der Religion nicht eingehalten werden kann.

Wie dieses Beispiel zeigt, steht im Mittelpunkt der Kopftuchdebatte in der Türkei weniger die Frage, was der Islam zum Kopftuch aussagt oder wie dieses theologisch begründet oder nicht begründet werden kann. Bei diesem Thema gibt es einen interessanten theologisch-wissenschaftlichen Diskurs zwischen Befürwortern und Gegnern des „Kopftuchgebots“ wie der bekannten Theologin Prof. Dr. Beyza Bilgin, die im Koran keine Quelle für dieses Gebot finden kann.¹⁴⁾ Im Mittelpunkt der Diskussion steht das Kopftuchverbot der laizistischen Republik für Studentinnen an den Universitäten. Und hier besteht auch der Widerspruch, dass das Diyanet als Teil der Verwaltung das Kopftuch als religiöse Pflicht bezeichnet während das Bildungsministerium und der Hochschulrat (YÖK), ebenfalls als staatliche Institutionen, das Kopftuch in Universitäten verbieten. Hier zeigt sich die Autarkie der theologischen Interpreta-

14) Beyza Bilgin, *İslam'da Kadının Rolü – Türkiye'de Kadın* (Die Rolle der Frau im Islam – Die Frau in der Türkei), Sinemis-Verlag Ankara 2005, S. 121ff.

15) Turban, bzw. türk. *türban* ist abgeleitet von osman. *tülband* und dem pers. *dülband* und wurde dann ins Französische übernommen, von wo es wieder zurück ins Türkische kam. Als *türban* wurden in osmanischer Zeit alle Kopfbedeckungen bezeichnet, wenn es Tücher aus Musselgewebe, Seide oder Baumwolle waren, die um den Kopf gewickelt wurden. Auch das türk. *sarik* des Mannes wurde als *türban* bezeichnet. Nilüfer Göle, *Republik und Schleier – die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Babel-Verlag 1995, S. 15.

16) Nilüfer Göle, *Islam'ın yeni kamusal yüzleri – bir atölye çalışması* (Die neuen öffentlichen Gesichter des Islam – Werkstattergebnisse), Metis-Verlag 1999, S. 24f.

tion des Diyanet. Bei diesem Verbot wird auch keine Unterscheidung gemacht zwischen dem traditionellen ländlichen Kopftuch einer Frau und dem streng islamisch gebundenen Turban.¹⁵⁾ In der Öffentlichkeit erregt die Verschleierung einer Frau hingegen kein Aufsehen, sie ist Bestandteil der religiösen Tradition und kulturellen Realität.

Die Kopftuchdiskussion in der Türkei ist äußerst vielschichtig und ein Minenfeld allemal, weil beim Versuch einer Eingrenzung und Beschreibung der Debatte immer einem Teil der Frauen Unrecht geschieht. Weder ist das Kopftuch ein rein politisches Symbol noch ein rein religiöses und auch lange nicht immer das Symbol einer weiblichen Unterwürfigkeit. Viele Frauen tragen es aus religiösen Gründen, andere aus politischen, wieder andere aus persönlichen und viele, weil sie dazu gezwungen werden oder ihre traditionellen Lebensverhältnisse andere Möglichkeiten gar nicht zulassen. Ebenso vielschichtig sind die Meinungen beim Kopftuchverbot an Universitäten. Die einen befürchten, dass eine Lockerung des Kopftuchverbots für Studentinnen an Universitäten dazu führen könnte, dass alle Frauen an Universitäten Kopftuch tragen könnten. Andere glauben, dass der Wegfall dieses Verbots zu einer Entschärfung des Konflikts führen und weniger Frauen als heute das Kopftuch tragen würden, weil der politische Grund dafür nicht mehr gegeben sei.

Dem Kopftuchstreit in der Türkei kommt eine existenzielle Bedeutung zu und er ist verbunden mit der zentralen Funktion der kemalistischen Frau innerhalb der atatürk'schen Kulturrevolution. Das neue Frauenideal aus der Frühphase der Republik war nicht nur Gradmesser des Erfolges des Modernisierungsprozesses, sondern die Frau als gleichberechtigtes Mitglied der Gesellschaft, im Berufsleben und als Mutter der kommenden Generationen war die treibende und zivilisierende Kraft dieser Reformen. „Die Frau war sowohl Symbol der säkularen Modernisierung als auch ihr wichtigster Akteur“.¹⁶⁾ Durch den kemalistischen Feminismus wurden die Frauen also in der Öffentlichkeit sichtbar, und daran las man den Wandel der Zivilisation ab. Das Kopftuch wurde hier zum Symbol einer gegen die kemalistischen Reformen gerichteten Rückständigkeit. Die Verschleierung der Frau wird von ultrakonservativen Laizisten als re-

aktionär und kulturfeindlich betrachtet und als Beweis der weiblichen Unterwürfigkeit herangezogen.¹⁷⁾

Die Erfahrungen in der Türkei in den letzten fünfzehn Jahren zeigen auch einen Wandel eines Teils der islamischen Bewegung. Da sich unterschiedliche Lebensentwürfe innerhalb dieser Bewegung entwickelt haben, ist es unmöglich, undifferenziert von einer islamischen Bewegung zu sprechen. Frauen mit Kopftuch begannen, ab Mitte der neunziger Jahre verstärkt am politischen Leben aktiv teilzunehmen. Die Parteifrauen der Wohlfahrtspartei Necmettin Erbakans (RP – Refah Partisi) wurden mobilisiert und zogen in den Stadtteilen von Haus zu Haus, um für Stimmen zu werben, und veranstalteten Hauswirtschaftskurse für Frauen. Auch wenn dieses Engagement mehr von der Parteispitze herab verordnet war als eine freie Entscheidung, traten diese Frauen mit Kopftuch doch vermehrt in der Öffentlichkeit auf und wurden deswegen auch verstärkt wahrgenommen. Aktuelle Untersuchungen bestätigen diesen Trend. Die Grundaussage einer Untersuchung unter 1863 Befragten in 38 Provinzen des Landes ist die: Das Kopftuch wird heute weniger getragen als vor vier Jahren, die Frauen mit Kopftuch treten heute aber viel selbstbewusster in der Öffentlichkeit und im Beruf auf. Seit Mai 2003 bis September 2007 sei die Zahl der Kopftuchträgerinnen demnach leicht von 77,2 Prozent auf 74,4 Prozent zurückgegangen.¹⁸⁾ Die Frage wurde nach den Haushalten gestellt, d. h. danach, ob es in ihrem Haushalt eine Frau gibt, die Kopftuch trägt. Also tragen nicht 74,4 Prozent der türkischen Frauen das Kopftuch, dieser Wert wird geringer sein. Übrigens gaben 64,1 Prozent der Befragten dafür persönliche Glaubensgründe (*Inanç*) an. Und die Disparität zwischen Ost und West, bzw. Stadt und Land ist auch beim Kopftuch gegeben, weil mehr Frauen im ländlichen Osten als im urbanisierten Westen des Landes Kopftuch tragen.

Das Auftreten in der Öffentlichkeit wurde aber auch zur bewussten Konfrontation mit der laizistischen Staatsraison missbraucht. Ein Beispiel dafür ist die Provokation der neugewählten Abgeordneten der Tugendpartei (Fazilet Partisi) Merve Kavakçı, die am 2. Mai 1999 mit Kopftuch im türkischen Parlament zur Vereidigung erschien und einen Skandal auslöste. Selbst der damalige Ministerpräsident Bülent Ecevit

17) Nilüfer Göle, *Republik und Schleier – die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Babel-Verlag 1995, S. 89f.

18) Tageszeitung *Radikal*, „Başı örtülü Kadın Sayısı artmadı sadece daha çok görünüyorlar“ (Die Zahl der Frauen mit Kopftuch ist nicht gestiegen, sie treten verstärkt auf), 28.9.2007, S. 8 und *Turban Dosyası* (Turban Bericht); <http://www.agarastirma.com.tr/turban.asp>.

warnte sie noch im Parlament ungewohnt scharf, nicht den Staat herauszufordern, und forderte, „dass man der Dame bitte Ihre Grenzen aufzeigen möge“.

Durch Umfragen, Aussagen und das Auftreten eines Teils von Kopftuchträgerinnen erkennt man mittlerweile die große Bedeutung des Kopftuchs für die Emanzipation und Befreiung dieser Musliminnen. So paradox es klingen mag, spricht man immer öfter von einem „islamischen Feminismus“. Für diese Frauen in der Türkei ist das Kopftuch zu einem Garant für die Gleichheit zwischen Mann und Frau avanciert. Gleichgültig, aus welchen Gründen eine Frau Kopftuch trägt, kann sie nach ihrem Verständnis am Berufsleben und in der öffentlichen Diskussion doch gerade aufgrund des Kopftuchs teilnehmen, weil sie damit vor dem Blick fremder Männer geschützt ist. Das Kopftuch nur als Unterdrückung der Frau und als rein politisches Symbol anzusehen greift hier also, wie oben beschrieben, zu kurz.

■ Gleichberechtigung von Mann und Frau und die Toleranz

In einem weiteren Schritt kommen wir zur eigentlichen Frage des demokratischen Aspekts der Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Türkei und dem Toleranzverständnis. Die Unterdrückung der Frau oder das Ungleichgewicht beider Geschlechter in der Türkei kann also nicht nur am Kopftuch festgemacht werden. Im ersten Absatz des Artikels 10 der türkischen Verfassung wird bestimmt, dass „vor dem Gesetz jeder unabhängig von Sprache, Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, politischer Meinung, philosophischer Ansicht, Religion, Konfession und ähnlichen Gründen unterschiedslos gleich ist“.¹⁹⁾ Natürlich bedeutet die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau nicht automatisch auch eine faktische Gleichbehandlung. Nun stellen Frauen in der Türkei nur knapp neun Prozent der Parlamentsabgeordneten und bei Bürgermeistern und in Spitzenfunktionen der Bürokratie ergeben sich noch eklatantere Unterrepräsentanzen. Man darf sich auch nicht von einigen äußerst erfolgreichen Geschäftsfrauen an der Spitze großer türkischer Unternehmen oder dem hohen Akademikeranteil von Frauen an Universitäten blenden lassen, da im Allgemeinen immer noch ein star-

19) Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Verfassung der Türkischen Republik): <http://www.anayasa.gen.tr/1982ay.htm>.

kes Ungleichgewicht vorhanden ist. Frauen erhalten auch nicht immer für gleiche Arbeit das gleiche Gehalt wie Männer. Ein aktueller Länderbericht des Freedom House taxiert die Gleichheit von Mann und Frau in der Türkei bei einer Skala von 0 bis 7 auf einen Wert von 3,75.²⁰⁾

Obwohl bei der Gleichberechtigung von Frau und Mann in der Türkei noch deutlich Nachholbedarf besteht, hat sich das Verhältnis zwischen den Geschlechtern aber de facto revolutionär entwickelt, wenn man die Ausgangssituation betrachtet. Das Leben der muslimischen Frau und des muslimischen Mannes im Osmanischen Reich war in der Öffentlichkeit strikt getrennt. So durfte eine Frau nicht mit einem Mann gemeinsam in einer Kutsche fahren und auf den Schiffen und in den Straßenbahnen in Istanbul gab es spezielle Vorhänge, die die Abteile von Frauen und Männern trennten; auch gab es spezielle Zustiege für Frauen und Männer. Die Stellung der Frau wurde in der Türkei mit der Einführung des Zivilgesetzbuches aus der Schweiz 1926 deutlich gestärkt. Die Polygamie wurde unter Strafe gestellt und die Frau wurde bei Heirat und Scheidung als Zeugin vor Gericht und beim Erbschaftsrecht dem Manne rechtlich gleichgestellt. Ferner wurde die standesamtliche Eheschließung zur Voraussetzung einer gültigen Ehe gemacht. 1930 erhielt die türkische Frau dann das Recht auf Teilnahme an den Lokalwahlen und 1934 das passive und aktive Wahlrecht bei Nationalwahlen. Die Frau erhielt diese politische Partizipationsmöglichkeit noch vor ihren Geschlechtsgenossinnen in einigen europäischen Staaten wie Frankreich, Italien, Belgien oder der Schweiz.

Der Hohe Rat für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet Isleri Yüksek Kurulu), die oberste Fetwa-Kommission des Diyanet sozusagen, beschreibt das Verhältnis zwischen Mann und Frau in einem islamischen Rechtsgutachten (*Fetwa*). Danach gebe es im Islam zwischen Mann und Frau keinen Unterschied, da sie beide menschliche Geschöpfe seien, die an die Gebote und Verbote Allahs gebunden sind.²¹⁾ Ferner könnten, wenn notwendig, im Familienleben die Rollen von Mann und Frau auch getauscht werden. Jedoch preist das Rechtsgutachten die Bedeutung der Mutter und Hausfrau für Familie und Gesellschaft und gibt durchaus zu erkennen, dass der offizielle

20) Sarah Repucci, Turkey <http://www.freedomhouse.org/uploads/ccr/country-7291-8.pdf>; S. 9.

21) „Kadınların İş Hayatında ve Yönetimde Yer Almaları“ (Die Beteiligung der Frau im Geschäftsleben und in Führungspositionen), (6.02.2003) <http://www.diyinet.gov.tr/turkish/default.asp#>.

türkische Islam das klassische Familienbild bevorzugt.

In einer Untersuchung aus dem Jahre 1998 *Turkish Youth 98 – The silent Majority Highlighted*, die unter 2200 Jugendlichen in elf Provinzen des Landes durchgeführt wurde, wurden auch Fragen zur Toleranz gestellt. Die Frage nach der Haltung zu verschiedenen ethischen, sozialen und politischen Gruppen ergab, dass jeweils mehr als 70 Prozent der Befragten Freimaurer, Homosexuelle, Atheisten, Griechen, Armenier und Juden als „nicht gut“ oder die „meisten als nicht gut“ bezeichneten.²²⁾ Ähnliche Ergebnisse, die auf eine große Intoleranz verweisen, wurden auch durch aktuellere Umfragen festgestellt, wie eine Untersuchung der Stiftung für Ökonomische und Soziale Studien der Türkei (TESEV) zeigt. 66,2 Prozent würden protestieren oder sich beschweren, wenn sie als Nachbarn ein homosexuelles Paar hätten. Bei der Mehrbefragung wollten 49 Prozent keine atheistischen Nachbarn, gefolgt von einer griechisch-orthodoxen Familie (42,9 Prozent), einer armenischen (42,0 Prozent), einer jüdischen (39,1 Prozent) und einer kurdischen (28,2 Prozent).²³⁾ Die Aussagen beruhen absolut auf Vorurteilen, weil keiner der Befragten je einen der oben beschriebenen Nachbarn gehabt hatte. Ferner würden 69,8 Prozent der Befragten einer Ehe ihrer Tochter mit einem Nichtmuslim nicht zustimmen. 1999 war dieser Wert sogar noch bei 75,5 Prozent.²⁴⁾ Diese Zahlen stehen aber im eklatanten Widerspruch zu Gastfreundschaft und gesellschaftlicher Toleranz im Allgemeinen.

- 22) Turkish Youth 98 – the Silent Majority Highlighted, Untersuchung der Konrad-Adenauer-Stiftung, S. 73.
- 23) Ali Çarkoğlu / Binnaz Toprak, „Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset“ (Religion, Staat und Politik in einer sich ändernden Türkei), Dezember 2006; S. 47.
- 24) Ali Çarkoğlu / Binnaz Toprak, Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset (Religion, Staat und Politik in einer sich ändernden Türkei), Dezember 2006; S. 53.

■ **Volkssouveränität, Rechtsstaatlichkeit und Pluralismus in der Türkei**

Die moderne türkische Republik definiert im Artikel 6 die Souveränität des Volkes als unabdingbare Voraussetzung. Durch freie Wahlen bestimmt der Souverän seinen Vertreter. Nun mögen Wahlen in der Türkei bei der Kandidatenaufstellung und im Wahlkampf ungleich anders ablaufen als in der Bundesrepublik Deutschland, und zu Recht kritisieren viele das restriktive Wahlrecht mit einer Zehn-Prozent-Sperrklausel und das überalterte Parteiengesetz. Jedoch bestehen ein allgemeines und gleiches Wahlrecht, eine Mehrheitsherrschaft und ein offenes

Mehrparteiensystem. Der Bericht des Freedom House bewertet den Bereich des Wahlrechts und die freien und fairen Wahlen mit einem Wert von 5,25.²⁵⁾ Ebenso verhält es sich mit der Partizipation. Jeder türkische Staatsbürger kann Mitglied in einer Partei werden – von einzelnen Ausnahmen abgesehen – und eine Partei oder einen Verein gründen.

Das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten beantwortet in einer Anfrage in Form eines religiösen Gutachtens (*Ilmihal*) zum Thema politisches Leben, dass der Islam als Religion seit jeher keine Aussagen zu Regierungsformen und Staatsformen getroffen, sondern dies immer den Menschen überlassen habe und später: „da die Staats- und Regierungsformen keine Mittel sind, sondern zum Ziel haben sollten das Glück der Menschen zu erreichen [...] und da die von allen anerkannten globalen menschlichen Werte durchgesetzt werden müssen, [...] herrscht die Meinung vor, dass die Demokratie diejenige Regierungsform ist, die am ehestem die Garantie und Beachtung der Menschenrechte ermöglicht“.²⁶⁾ Die Demokratie wird von Theologen in der Türkei dann sogar noch als die Regierungsform bezeichnet, die dem Wesen des Islam am nächsten komme. Die Ratsversammlung der *Schura* zu Zeiten des Propheten Mohammed sei nichts anderes als Beratung gewesen. Und die Beratung im Sinne, auch um Kompromisse zu schließen für das gute Ziel eines gesellschaftlichen Ausgleichs der Interessen aller Menschen, sei dem Islam seelenverwandt.²⁷⁾ In der öffentlichen Debatte über dieses Thema werden ähnliche Argumente genannt und es herrscht eine breite Übereinstimmung darüber, dass Islam und Demokratie prinzipiell nicht in einem Gegensatz zueinander stünden. Ein ähnliches Ergebnis ergibt die Untersuchung von TESEV. 76,9 Prozent bezeichnen die Demokratie als beste Regierungsform, auch wenn sie Probleme mit sich bringen sollte.²⁸⁾

■ Der politische Islam – von seiner Entstehung bis heute

Unter dem Motto einer Islamisierung der Politik existierten in der Türkei durchaus auch politische Parteien und Strömungen, die gegen den modernen Staat gerichtet das Ziel der Einführung eines eher islamisch geprägten Staatsmodells verfolgten, bzw. im-

- 25) Sarah Repucci, Turkey <http://www.freedomhouse.org/uploads/ccr/country-7291-8.pdf>; S. 4.
- 26) Ilmihal: http://soruser.diyaret.gov.tr/fmi/xsl/fetva/y_dokumcevap.xsl?-db=FetvaVT&-lay=wfkweb&-recid=994&-find=.
- 27) Prof. Dr. Bekir Karlığa, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Marmara auf einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung zum Thema: „Islam, Staat und moderne Gesellschaft in der Türkei und Europa“, Istanbul 2004, S. 340.
- 28) Ali Çarkoğlu / Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset (Religion, Staat und Politik in einer sich ändernden Türkei)*, Dezember 2006; S. 51.

mer noch verfolgen. Der politische Islam kam erst Mitte der neunziger Jahre auf seinem Höhepunkt an und verlor bis dahin über die Jahre einige radikale Ansichten und Parolen. Diese Abschwächung ist ein wichtiges Ergebnis der Inkludierung und Einbindung dieser Parteien und Kräfte in die türkische Demokratie. Die Grenzen zwischen dem politischen Islam und konservativen Parteien waren immer durchlässig.

Ende der sechziger Jahre konstituierte sich im Rahmen der religiösen Liberalisierung das erste Mal eine betont islamische politische Bewegung. Der Maschinenbauprofessor Necmettin Erbakan wurde Vorsitzender der 1970 gegründeten Nationalen Ordnungspartei (MNP – Milli Nizam Partisi), die staatliche Subventionsprogramme für den Aufschwung der wirtschaftlich wenig entwickelten Regionen Anatoliens forderte. Nach dem Memorandum der Militärs vom März 1971 wurde die MNP als islamistische Partei eingestuft und das anschließende Verfahren gegen sie endete mit dem Verbot der Partei. Danach gründeten die Protagonisten alsbald, 1972, eine Nachfolgepartei, die Partei der Nationalen Befreiung (MSP – Milli Selamet Partisi), die bei den folgenden Wahlen zum Nationalen Parlament 1973 11,8 Prozent der Stimmen (48 Abgeordnete) gewinnen konnte. Die MSP ging eine Koalition mit der Republikanischen Volkspartei (CHP – Cumhuriyet Halk Partisi) des damaligen Ministerpräsidenten Bülent Ecevit ein und stellte die Regierung. Dies war der erste wichtige Achtungserfolg für den politischen Islam.

Nach dem Putsch 1980 wurden alle Parteien verboten und die verantwortlichen Politiker für zehn Jahre mit einem politischen Betätigungsverbot belegt. Mit einem Referendum im Jahr 1987 über wichtige Verfassungsänderungen wurde dieses Verbot frühzeitig aufgehoben, und im gleichen Jahr wurde Necmettin Erbakan zum Vorsitzenden der Wohlfahrtspartei (RP – Refah Partisi) gewählt; die RP war die neue Adresse des politischen Islam in der Türkei und mir ihr sollte der weitere Aufstieg gelingen. Bei den Parlamentswahlen 1995 avancierte sie mit 21,3 Prozent der gültigen Wählerstimmen zur stärksten Fraktion im türkischen Parlament. Der vorläufige Höhepunkt des Aufstiegs des politischen Islam in der Türkei war dann die Regierungskoalition mit der Partei des Richtigen Weges (DYP – Doğru Yol Partisi) von Frau Tan-

su Ciller im Juni 1996. Erbakan wurde Ministerpräsident und glaubte seine am Islam orientierte Politik nun durchführen zu können.

Ein programmatischer Fokus der Wohlfahrtspartei lag auf der Lösung des Kurdenproblems durch das Band der muslimischen Brüderlichkeit. An die Stelle einer Garantie kultureller Minderheitenrechte trat die Idee eines umfangreichen Wirtschafts- und Förderprogramms, welches den wirtschaftlich unterentwickelten Gebieten in Südost- und Ostanatolien Wohlstand bringen sollte. Im Mittelpunkt des politischen Vokabulars stand der Schlüsselbegriff der Nationalen Sicht (*Milli-Görüş*). Dieses Schlagwort beinhaltete einerseits eine grundsätzliche Kritik an der Verwestlichung der Türkei, weil man für die Türkei eine Führungsrolle in der islamischen Welt präferierte. Andererseits standen Nationalstolz und Nationalbewusstsein im Fokus dieses Ansatzes, ebenso wie Antiimperialismus und die strikte Ablehnung jeglicher Bemühungen um die Aufnahme in der EU. Necmettin Erbakan selbst soll nach einer Überlieferung 1974 dem damaligen Ministerpräsidenten Bülent Ecevit als Antwort auf die Offerte bezüglich einer EWG-Mitgliedschaft gemeinsam mit Griechenland, Portugal und Spanien ausgesagt haben, dass die Türkei diesem Christenclub auf keinen Fall beitreten dürfe. Erbakan habe in dieser Frage sogar mit der Aufkündigung der Koalition gedroht. Das Ziel Erbakans war die Schaffung eines Pendants unter muslimischen Staaten mit Währungsunion, gemeinsamem Markt und gemeinsamer Verteidigungspolitik. Der „Sittenverfall“ der türkischen Gesellschaft wurde durch die Wohlfahrtspartei ebenso angeprangert wie die Abhängigkeit der türkischen Wirtschaft vom Ausland. Die Kritik galt den ausufernden Importen von Produkten, die auch im Inland hätten produziert werden können. Dieser „Sklavenordnung“ setzte sie das Konzept der „Gerechten Ordnung“ (*Adil Düzeni*) entgegen, ein weiterer Schlüsselbegriff seines politischen Vokabulars. Ein radikaler Umbau der Gesellschaft sah Gerechtigkeit und Wohlstand für alle vor. Erbakan lockte die Wähler 1995 mit „zwei Schlüsseln“. „Wählt RP und ihr erntet dafür jeweils einen Schlüssel für ein Auto und ein Eigenheim“, lautete die damalige Wahlparole. Letztlich beinhaltete die Gerechte Ordnung auch ein neues Wirtschaftssystem, in

dem Zins und Wucher verpönt und Gewinn nur in angemessener Form propagiert werden sollte. Zwar wollte man einen dritten Weg, einen vom Islam inspirierten, der sich abhebt vom Sozialismus und dem Kapitalismus. Jedoch hatten sich Teile der gläubigen Kleinhändler Anatoliens mittlerweile in eine islamische Bourgeoisie verwandelt, deren Unternehmen sich an der freien Marktwirtschaft orientierten, so dass auch der RP letzten Endes nichts anderes übrig blieb als das liberale Wirtschaftssystem zu akzeptieren. Demokratie definierte die RP mit einer Ausweitung der Gewissensfreiheit und einer stärkeren Zunahme von Volksbescheiden und Volksbegehren. Eine weiterführende Definition von Demokratie blieb sie schuldig, wobei sie programmatisch eine islamistische Partei war.

Im Nachhall des 28. Februar-Prozesses geriet die Regierung Erbakan unter Druck, und als immer mehr Abgeordnete des Koalitionspartners DYP aus ihrer Partei austraten, verlor die Regierung ihre knappe Mehrheit und musste schon im Juni 1997 aufgeben. Anfang 1998 verbot das türkische Verfassungsgericht die Wohlfahrtspartei, weil sie gegen etliche Bestimmungen der türkischen Verfassung und des türkischen Parteiengesetzes bezüglich des Laizismusprinzips verstoßen hatte. Necmettin Erbakan und weitere Abgeordnete mussten ihre Mandate aufgrund von Aussagen, die sie die Jahre über getroffen hatten, zurückgeben und erhielten ein fünfjähriges Politikverbot.²⁹⁾

29) Verbotsurteil des türkischen Verfassungsgerichts vom 16.01.1998: <http://www.anayasa.gov.tr/eskisite/KARARLAR/SPK/K1998/K1998-01.htm>.

Schon damals ging ein Riss durch die Partei, zwischen den „Traditionalisten“ um Erbakan und den „Erneuerern“ und Reformern, die einen pragmatischen Weg beschreiten wollten, ohne islamische Doktrinen und radikale Parolen der Vergangenheit. Trotzdem fanden alle unter dem Dach der Tugendpartei (Fazilet Partisi) ihre neue politische Heimat. Als diese dann auch 2001 verboten wurde, kam es zum endgültigen Bruch. Während die Traditionalisten mit der Partei der Glückseligkeit (SP – Saadet Partisi) die fünfte Partei des politischen Islam gründeten – sie erreichte gerade noch 2,3 Prozent bei den letzten Wahlen 2007 – schlossen sich die reformerischen Kräfte mit anderen politischen Akteuren zur AK Partei (AK Parti – Adalet ve Kalkınma Partisi) zusammen.

Die Inkludierung islamistischer Kräfte hat letzten Endes zu der Herausbildung einer modernen konservativen *catch-all party* geführt. Dies ist zumindest ihr eigener Anspruch, und damit wäre der politische Islam in der Türkei in eine wichtige Entwicklungsphase eingetreten. Eine Partei, deren Mitglieder sich zum Islam bekennen und eine eng auf den Islam abgestimmte Lebensweise und Religiosität für ihr Privatleben praktizieren, auf der anderen Seite aber das Laizismusprinzip als wichtige Säule der türkischen Republik anerkennen und in ihrem politischen Wirken den Islam nicht als Referenzgröße betrachten, ist eine interessante Entwicklung. Diese verweist auf den Charakter einer konservativen (islamisch)-demokratischen Partei nach dem Vorbild der europäischen Christlichen Demokraten. Die AK Partei spricht, wie bei den letzten Wahlen zu sehen war, mittlerweile unterschiedlichste Wählerschichten an, so dass man auch geneigt ist, von einer Volkspartei zu sprechen. Ob beide Aspekte auch wirklich zutreffen, muss die Zukunft erst noch zeigen.

Die Bezeichnung islam-demokratisch oder Muslimdemokrat würde alleine schon zu Spannungen führen, weil das türkische Parteiengesetz den Hinweis auf eine Religion im Parteinamen untersagt. Aus diesem Grund hat sich die AK Partei auf den Begriff konservative Demokratie geeinigt. Der Politikwissenschaftler und politische Berater des türkischen Ministerpräsidenten Erdoğan, Dr. Yalçın Akdoğan, beschreibt auf über 150 Seiten den theoretischen Ansatz der konservativen Demokratie. Diese programmatische Fibel erläutert, dass Konservatismus in der Türkei als politische Ideologie verstanden wird, die langsame Veränderungen begrüßt, damit im Kern Wichtiges erhalten bleiben kann. Im Mittelpunkt steht die Synthese der positiven Wissenschaft des Westens und des Mystizismus des Ostens. Zum Schluss wird beschrieben, dass die AK Partei die Demokratie als Regime des Dialogs und des Kompromisses sehe, die persönlichen Freiheiten sowie die Menschenrechte als wichtigste Voraussetzung eines demokratischen Systems garantiert sein müssten und das Laizismusprinzip die gesellschaftliche Vielfalt garantiere.³⁰⁾ Der Begriff konservative Demokratie ist mittlerweile Untersuchungsgegenstand etlicher Publikationen, und die meisten Autoren kommen übereinstimmend

30) Yalçın Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi* (Konservative Demokratie), AK Parti, Ankara 2003, S. 130ff.

31) Üzeyir Tekin, *AK Parti'nin Mubafazakâr Demokrat Kimliği* (Die Identität der konservativen Demokratie der AK Partei), Orient-Verlag, Ankara 2004, S. 120.

zu dem Ergebnis, dass neben einem deutlichen konservativen Charakter auch nationalistische und pragmatische Strömungen die Partei bestimmten.³¹⁾

■ Fazit

Trotz etlicher Konflikte stehen Islam und Demokratie in der Türkei nicht grundsätzlich in einem Gegensatz zueinander. Seit Gründung der Republik befindet sich die Beziehung von Demokratie/Staat und Islam in einer dynamischen Entwicklung. Die Frage muss erlaubt sein, ob eine Gleichbehandlung der Predigerschulen, die freie Wählbarkeit des Religionsunterrichts und die Aufhebung des Kopftuchverbots an Universitäten nicht mittelfristig zu einer erheblichen Entspannung des gesellschaftspolitischen Diskurses führen könnte. Viele Laizisten haben mit diesen drei Punkten prinzipiell weniger ein Problem. Sie befürchten jedoch, dass nach solchen Zugeständnissen weitergehende Forderungen folgen könnten, die dann sehr einschneidend den laizistischen Charakter der Republik und die Demokratie in Frage stellen könnten.

Die zentrale Frage ist, inwiefern sich mit der AK Partei tatsächlich ein islamisch-demokratisches Demokratie- und Freiheitsverständnis abgetrennt vom bisherigen politischen Islam herausgebildet hat. Ein konservatives, nach dem Vorbild der europäischen Christdemokraten gebildetes Demokratiemodell und Politikverständnis ist der zentrale Lackmestest dieser Fragestellung. Wenn die AK Partei nach dem deutlichen Wahlsieg sowie der Wahl Abdullah Güls zum 11. Staatspräsidenten den Kritikern und Skeptikern aufzeigen kann, dass keine „geheime Agenda“ existiert und ihre Religiosität individuell ist und nicht als Gesellschaftsentwurf gültig, wird das Verhältnis von Demokratie bzw. Staat und Islam in der Türkei richtungweisend sein können. Dann erst könnte die Türkei durchaus ein Modell für die islamische Welt darstellen. Nicht aufgrund ihrer Geschichte, weil hinter dem türkischen System ein über 200 Jahre dauernder endogener Reformprozess und ein Prozess der gesellschaftlichen und intellektuellen Auseinandersetzung mit westlichen Ideen und Europa stehen. Aber aufgrund der Auseinandersetzung mit dem politischen Islam bzw. der Inkludierung dieser Ideologie in das Parteienspektrum, weil Demokratie alleine mitnichten einfach nur übergestülpt werden kann.