

# DER KEMALISMUS ALS KONZEPT DES LAIZISTISCHEN STAATES

*Hüseyin ÖZCAN\**

*Cüneyd DİNC*

## **Einführung**

Die heutige Türkei nimmt in der islamischen Welt mit ihrem erfolgreich durchgesetzten Verständnis von Laizismus eine Sonderrolle ein. Nirgendwo sonst in der islamischen Hemisphäre gelang es den weltlichen Machthabern, den Einfluss des Islams aus Politik, Wirtschaft und gesellschaftlichem Leben zu verbannen. Dabei ist der Laizismus wie kein anderes Prinzip des Kemalismus ganz eng in diese Staatsideologie eingebunden. Das ultimative Endziel des Kemalismus war und ist der erfolgreiche Anschluss der Türkei an die fortschrittlichen, westlichen Gesellschaften (*Bati Medeniyetleri*) und der Laizismus wird dabei als das wichtigste Instrument angesehen, mit dem dies erreicht werden kann und soll.

Dennoch wurde das Laizismusprinzip der kemalistischen Kulturrevolution in den ersten Jahren der türkischen Modernisierungsgeschichte noch nicht komplett verwirklicht. Als Begriff tauchte er erstmals auf dem Parteitag der Republikanischen Volkspartei (*Cumhuriyetçi Halk Partisi, CHP*) 1927 in der Rede von Mustafa Kemal Atatürk auf, in der er die *CHP* als „republikanisch, laizistisch, populistisch und nationalistisch“ definierte (Tuncay 1992, S. 394). In diesem Sinne gab es in den beiden ersten Jahrzehnten der Republik in den 20ern und 30er Jahren nur einen laizistischen Entwicklungsprozess ohne eine einheitliche und umfassende rechtliche Grundlage. Zuerst wurde die notwendige laizistische institutionelle Transformation in der Politik, im Recht und im sozialen Leben Schritt für Schritt durchgeführt. Anschließend wurde das Laizismusprinzip als Grundlage der neuen türkischen Republik *ex post* eingeführt, mit der Verankerung des Laizismusprinzips in der Verfassung 1938 (Fevzioglu 1992, S. 105 f.). Mit dieser rechtlichen Institutionalisierung wurde der Entwicklungsprozess hin zum Laizismus abgeschlossen.

---

\* Ass. Prof. Dr. jur. an der Juristischen Fakultät der Universität İstanbul.

Somit nahm der Begriff des Laizismus seinen Platz im Kanon der republikanischen Tugenden und Werte auf, welche auf jeden Fall geschützt werden mussten. Aus diesem Grund wird der Laizismus seit der Republikgründung als ein unumstößliches Schlüsselmerkmal der Prinzipien des Kemalismus und der modernen Republik angesehen (Daver 1992, S. 165ff.; Giritli 1992, S. 171 ff.).

Auch aufgrund dieser Sakralisierung des türkisch kemalistischen Laizismusbegriffs charakterisiert den Laizismus kemalistischer Lesart, seine Rigidität und Wehrhaftigkeit gegen jede mögliche Unterhöhnung dieses Prinzips, welche zum Beispiel in anderen europäischen säkularen und laizistischen Gesellschaften in dieser Intensität nicht zu finden ist. Ein Beispiel für solch ein wehrhaftes Verhalten stellt die rigorose Verbannung des Kopftuches bzw. Schleiers (*Türban*) aus dem "öffentlichen Raum" (*kamusal alan*), speziell aus den türkischen Universitäten. Ein anderes Beispiel stellt die wiederholte Schließung der unterschiedlichen parteipolitischen Inkarnationen des politischen Islams in der Türkei. Dies im Hintergrund lässt sich die Vermutung aufstellen, dass der Laizismus in der Türkei über das westliche Verständnis der Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion hinausgeht.

Um diesen militanten und wehrhaften Laizismus im kemalistischen Sinne zu verstehen, ist es unabdingbar, seine Entwicklung über den strukturellen Hintergrund hinaus näher zu betrachten. Zuerst soll der Kemalismus mit seinen sechs Prinzipien dargestellt werden (I.). Danach gilt es aufzuzeigen, was unter dem Laizismusprinzip in der türkisch kemalistischen Literatur verstanden wird, sowie eine vergleichende Bewertung dieses Begriffes im internationalen Kontext (II.). Anschließend folgt die Darstellung der Entwicklung des Laizismus von der Gründung der Republik 1923 bis zur Verankerung des Laizismusprinzips in der Verfassung 1938 (III.). Darauf folgt eine Darstellung des laizistischen Staatsverständnisses hinsichtlich seiner Militanz und Wehrhaftigkeit, welche sich gegenüber anderen Laizismusentwicklungen in Europa unterscheiden (IV). Ein grober und skizzenhafter Überblick über die Pluralität des Laizismusbegriffes unterschiedlicher politischer und sozialer Gruppen in der Türkei soll den Abschluss dieses Aufsatzes bilden. Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, dass der Begriff des Laizismus in seinem Verständnis sich verändert hat und seit seiner Einführung sich unterschiedliche Konzepte entwickelt haben.

### **I. Der Kemalismus und die kemalistischen Prinzipien**

Der Begriff Kemalismus wird in der Literatur auf unterschiedliche Weise definiert, mal als eine Ideologie mit autoritären Zügen, mal als eine Staatsideologie, die auf den Visionen des türkischen Staatsgründers Mustafa Ke-

mal Atatürk beruht. Der Kemalismus stützt sich auf die sechs Prinzipien bzw. Pfeiler (*Alti Ok*) des Republikanismus, Nationalismus, Völkismus, Etatismus, Revolutionismus und Laizismus.

Mit der Aufnahme dieser sechs Prinzipien in den staatspolitischen Kanon wollten die Kemalisten damit eine Minimaldefinition, eine ungefähre Marschroute dafür geben, wie in ihrer Vorstellung eine zukünftige Türkei gestaltet sein sollte. Diese neue Türkei sollte eine Republik sein (*Cumhuriyetçilik*, Republikanismus), in der alle Regierungstätigkeit vom Volk ausgeht (*Halkçılık*, Völkismus) (Aydemir 2004, S.148 ff.; Çeçen 2002, S.92; Şahinler 1997, S.89ff.; Rill 2004, S. 114). In diesem neuem Staatsgebilde sollte die Zugehörigkeit nicht mehr durch völkische, rassische oder religiöse Kriterien definiert sein. Nach dem Prinzip des türkischen Nationalismus (*Milliyetçilik*) gehörten zum Staatsvolk der türkischen Nation alle, welche innerhalb der Grenzen der Türkischen Republik lebten, Türkisch sprachen und mit der türkischen Kultur aufgewachsen waren (Aydemir 2004, S. 92; Şahinler 1997, S. 82). Mit anderen Worten der kemalistische Nationalismus lehnte jede Form von Irredentismus ab, zu dessen Realisierung er selbst nicht in der Lage war. Mit dem kemalistischen Prinzip des Etatismus (*Devletçilik*) wurde dem Staat innerhalb des staatstheoretischen Gedankenmodells des Kemalismus eine wichtige gestalterische Rolle in wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bereichen zugesprochen (Şahinler 1997, S. 83). Als direkter Bruch zum religiös dominierten Osmanischen Reich, sollte in der dieser neuen Republik religiöse und weltliche Angelegenheiten getrennt werden. Der Laizismus (*Laiklik*) ist damit das bedeutendste Prinzip von allen und dadurch das Fundament der Republik der neuen Türkei. Es bedeutet für die Kemalisten nicht nur die Trennung der religiösen und politischen Autorität voneinander, sondern beinhaltet auch, dass die religiösen Angelegenheiten dem persönlichen Gewissen des Individuums überlassen werden, so dass der Staat gegenüber den Religionen unabhängig bleibt und somit Religionsfreiheit gewährleistet (Koray 2003, S.389). Abschließend wurde von den Nachfolgern der Gründerväter der Republik gefordert und erwartet, dass sie diese Prinzipien des Kemalismus an die Bedürfnisse des modernen Lebens und an die aktuellen Anforderungen anpassten (*Inkilapçılık*, Revolutionismus). Somit will aber auch der Revolutionismus verhindern, dass die Reformen Atatürks zu einem ideologischen Dogma verkommen. Vielmehr werden von der Gesellschaft ein kontinuierlicher Wandel und eine ständige Anpassung an neue Erfordernisse erwartet (Şahinler 1997, S. 96; Rill 2004, S. 114 f.). Dennoch geschah die Initiierung dieser Prinzipien weder durch Atatürk selbst, noch durch die Gründung der Republik. Bis auf den Republikanismus waren alle anderen Prinzipien schon zur Zeiten der Modernisie-

rungsanstrengungen der Osmanen Anfang des 20. Jahrhunderts diskutiert worden. Einen beträchtlichen Einfluss auf Atatürk und die Kemalisten übte der Soziologe *Ziya Gökalp* aus, welcher der "Chefideologe" der von 1908 – 1918 regierenden Komitees für Einheit und Fortschritt (*Ittihad ve Terrakki Cemiyeti*) war (Davison 1995, S. 189). Als Begründer der modernen türkischen Soziologie war Gökalp sehr von den Werken von Comte und Durkheim beeinflusst worden, welche einen evolutionären kulturellen Determinismus lehrten. Kennzeichnend für die positivistische Modernisierungsvorstellung von Gökalp und später den Kemalisten, war die Vorstellung, wonach der Anschluss der Türken an den fortschrittlichen Westen nur dann gelinge, wenn der Staat die „Elemente“ der Gesellschaft wie in einem chemischen Prozess verändern würde. Mit anderen Worten, wenn es gelingen würde, die traditionellen religiösen Normen, Werte und Institutionen durch moderne und rationale zu ersetzen (Davison 1995, S. 201ff.).

Trotz des Einflusses von Gökalp auf Atatürk ist es verkehrt anzunehmen, dass Atatürk ein theoretisches ideologisches Werk verfasst hatte. Für ihn war die Schaffung einer Entwicklungsideologie entwicklungshemmend und wurde von ihm als statisch angesehen (Hughes 1993, S. 67f.). Aber dennoch konnte Atatürk gegen Ende seines Lebens nicht verhindern, dass sich der Kemalismus dennoch in eine Ideologie verwandelte, die das weitere Handeln der Kemalisten bestimmte. Nach dem Tode Atatürks wurde der Kemalismus als dritte Ideologie neben den bestehenden Ideologien Kapitalismus bzw. Faschismus und Marxismus angesehen zum grundlegenden Staatsprinzip in der modernen Türkei (Hughes 1993, S. 68).

## II. Kurzer Überblick zum Laizismus in der Türkei

### 1. Eine Allgemeine Definition und Geschichte des Begriffs Laizismus

In der deutschsprachigen Literatur zur Türkei Forschung herrscht primär die Verwendung des Begriffs Laizismus vor, wenn die Beziehung zwischen Staat und Religion behandelt wird. Auf der anderen Seite dominiert in der angelsächsischen Literatur hingegen der Begriff „secularism“, womit derselbe Sachverhalt in der Türkei gemeint ist (Rumpf 1987, S. 182). Doch das türkische Original („layiklik, laiklik“) zeigt, dass etymologisch die deutsche Form korrekter ist. Dennoch wurde der türkische *layiklik* oder *laiklik* vom französischen *laïcité* übernommen, womit aber im Französischen nicht der Begriff Laizismus, sondern Laizität gemeint ist, als eine Art religionspolitischer und soziologischer Zustand (Rumpf 1987, S. 182). Mit anderen Worten es fällt auf, dass für die Beziehung zwischen Staat und Religion in den

heutigen modernen Gesellschaften unterschiedliche Begriffe vorherrschen, die auf dem ersten Blick ein und dasselbe aussagen zu scheinen

Dennoch wäre es vorerst nicht verkehrt eine Minimaldefinition für die Beziehung zwischen Staat und Religion heutiger moderner Gesellschaften zu liefern, unabhängig von den verwendeten Begriffen. Eine Primärdefinition der Beziehung zwischen Staat und Religion moderner Gesellschaften wäre der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus einer religiösen/ geistlicher Herrschaft. Damit würde sich aus dieser Primärdefinition ein Grundpostulat ableiten, mit der Forderung an eine Entflechtung der staatlichen und religiösen Sphäre, mit anderen Worten die Trennung von Kirche und Staat. Um diese Entflechtung zu gewährleisten, müssten der Staat und seine Institutionen wie Justiz oder Bildung in religiösen Angelegenheiten neutral sein. Auf der anderen Seite indiziert dies in diesen Gesellschaften eine Form der Religionsfreiheit, sowohl für die Gläubigen als auch für alle nicht Gläubigen, also Dissidenten oder Atheisten. Der Staat duldet oder toleriert die nicht- oder andersgläubigen Bewohner seines Staatsraums nicht mehr, er gibt ihnen in Form der Religionsfreiheit ein subjektives Recht, welches sie einklagen können (Käufer 2002, S.42). Die Anwendung dieser Vorstellung in den verschiedenen heutigen Gesellschaften zeigt jedoch ganz klar, dass überall bisher eine Form der Entflechtung zwischen Staat und Religion stattgefunden hat, aber in der Frage religiöser Neutralität des Staates unterschiedliche Variationen existieren, angefangen von den Staatskirchen in Nordeuropa, England und im orthodoxen Osteuropa, über diejenigen katholischen Länder, welche ein Konkordat mit der katholische Kirche haben und in denen der Staat gewisse Konfessionen gegenüber anderen bevorzugt (z. B. Kirchensteuer). Schließlich sind da noch die Gesellschaften, in den Staat und Kirche mit einander nichts mehr zu tun haben, wie Frankreich nach 1905. Auf diese Besonderheiten soll weiter unten näher eingegangen werden.

Doch neben dieser herrschaftspolitischen Definition, gibt es weiterhin noch eine kulturpolitische Definition. In dieser Definition würde die Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre bedeuten, dass sich Wissenschaft, Philosophie und die Bildung sowie weite Teile der Gesellschaft und Kultur von der Kontrolle, Aufsicht und Bevormundung durch religiöse Institutionen und Ideen emanzipieren (Käufer 2002, S. 41). Dennoch darf dieses kulturpolitische Postulat nicht mit dem Begriff Säkularisierung als eine Art kulturhistorischen Prozess verstanden werden, welches auch nicht Gegenstand des hier vorliegenden Aufsatzes ist.

Diese beiden Definitionen erklären aber nicht die schon angedeuteten Variationen in der Beziehung von Staat und Religion, bzw. die fehlende

Neutralität des Staates gegenüber der Religion, trotz einer fortgeschrittenen Entflechtung der beiden Sphären und trotz einer Emanzipierung von Wissenschaft, Kultur und Bildung von religiösen Dogmen. Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer genaueren Betrachtung der Neuentwicklung der Beziehung zwischen Staat und Religion nach den Religionskriegen in Europa im 17. Jahrhundert. Das Ende des 30 Jährigen Krieges hatte zu zwei folgenreichen Ergebnissen geführt. Zum einen hatte der Krieg auf beiden Seiten keinen Sieger hervorgebracht, die konfessionelle Trennung Europas war nun Fakt. Auf der anderen Seite wurde die Koexistenz unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zu einer gesellschaftlichen Realität, zumindest in Mitteleuropa. Diese neue Situation forderten von den weltlichen Herrschern einer religiös indifferenten Haltung gegenüber religiösen Angelegenheiten, zumal die meisten konfessionellen Minoritäten wohlhabend und für den Staat auch notwendig waren. Es bedurfte neuer Regeln für das Zusammenleben dieser Konfessionen aber auch für eine neue Legitimation für diese gegenüber der Religion unabhängige oder indifferente neuen politischen Ordnung. Zwei mögliche Strategien zeichneten sich ab, welche Charles Taylor zum einen die „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“ und zum anderen die „Strategie des gemeinsamen Fundamentes“ bezeichnete (Taylor 1996, S.219ff.). Letztere bedeutet die Festlegung einer gemeinsamen Ethik des friedlichen Zusammenlebens und der politischen Ordnung. Wichtig für diese Strategie war, dass diese gemeinsame Ethik sich auf Lehrsätze stützte, welche von allen Konfessionen geteilt wurden. Diese können theistisch oder zum Teil sogar christlich argumentiert sein, wie zum Beispiel die Naturrechtslehre (Taylor 1996, a.a.O.). Ein Beispiel für die Anwendung dieser Strategie stellen die multikonfessionellen Gesellschaften wie die Niederlanden oder die USA dar. Die andere Strategie versucht erst gar nicht ihre Legitimation in irgendeiner Form der Religion zu suchen. Vielmehr konzentriert sich die „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“ auf die Suche nach einer neuen ethischen Grundlage der politischen Ordnung, welche von religiösen Ideen und Vorstellungen unabhängig ist. Sie vollführte den völligen Bruch mit der Religion. Das Primärpostulat dieser Strategie ist, dass der Staat keine Religion hat und keine religiösen Ziele verfolgt. Mit anderen Worten religiös definierte Zwecksetzungen haben keinen Stellenwert im Rahmen staatlich geförderter Ziele (Taylor 1996, S. 223). Der Staat soll davon abgehalten werden eine Konfession zu bevorzugen, in dem er alle religiösen Gesellschaften gleichberechtigt behandelt und zu allen den gleichen Abstand wahrte. Das Paradebeispiel für diese Strategie stellt Frankreich nach der Einführung der laizistischen Gesetze von 1905 dar. Seine Neutralität gegenüber allen Religionen wahrte der französische Staat dadurch, dass

er das Konkordat mit der katholischen Kirche aufgekündigt wurde und sie wie jede andere Konfession im Land behandelte, und zum Beispiel die Einrichtungen der katholischen Kirche nicht mehr wie zuvor durch staatliche Mittel gefördert wurden.

Nach dieser kurzen Beschreibung der unterschiedlichen Strategien wie Staat und Religion miteinander agieren, stellt sich nun die Frage, in welchem der beiden religionsstrategischen Lager die türkische *laiklik* angesiedelt ist. Das Prinzip des *laiklik* wie er in der Türkei verstanden wird, bedeutet die nicht religiöse Legitimierung staatlicher Herrschaftsgewalt, die Nichteinmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten – soweit dies dem Interesse der öffentlichen und staatlichen Grundordnung zumutbar ist – und die Fernhaltung religiöser Angelegenheiten aus den Zielen und Angelegenheiten des Staates (Rumpf 1987, S. 183). Mit anderen Worten der Staat verfolgt eine „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“. Er legitimiert sich nicht durch die Religion und versucht gegenüber der Religion – wenn auch in der Theorie - neutral zu bleiben. Die türkische *laiklik* ähnelt aus diesem Betrachtungswinkel dem französischen *laïcité*. Dennoch muss hier ein Unterschied gemacht werden. Es ist *Christian Rumpf* zuzustimmen, wenn er die Behauptung aufstellt, dass der türkische *laiklik*/ Laizismus über die *laïcité*/ Laizität der Republik Frankreich hinausgeht. Der Begriff *laiklik* stellt viel mehr eine ideologische Komponente des türkischen Laizismusprinzip in der Türkei dar, er ist ein staatsideologischer und verfassungsrechtlicher Grundsatz, fester Bestandteil der kemalistischen Revolution und welche noch nicht abgeschlossen ist. Somit geht dieser Begriff über die *laïcité* hinaus, welche den normativen Zustand der Beziehung von Staat und Kirche in Frankreich beschreibt, in dem aber der ideologische „Kampf“ schon abgeschlossen ist (Rumpf 1987, S. 182). Kennzeichnend ist hier schon, dass der Laizismus in seiner türkisch kemalistischen Lesensart sich schon von seinen Vorbildern im Westen unterscheidet, welche eng mit der Modernisierungsgeschichte der türkischen Republik verbunden ist, auf die im späteren Kapitel noch näher eingegangen werden soll.

## 2. Laizismusbegriff in der türkisch kemalistischen Literatur

Nach der türkisch kemalistischen Literatur gibt es keine einheitliche Definition des Laizismusprinzips (Feyzioglu 1992, S. 105), welches als „Grundstein der türkischen Revolution“ bezeichnet wird (Feyzioglu 1992, S. 106). Der Begriff des Laizismus kann sowohl aus philosophischer als auch aus politischer sowie juristischer Perspektive betrachtet werden. Atatürk hatte keine genaue Laizismusdefinition aufgestellt, auch wenn er eine klare Vorstellung von der zukünftigen Beziehung zwischen Staat und Religion in

einer neuen türkischen Republik besaß. Er verwendete auch den Begriff des Laizismus selten (Wedel 1991, S. 26). Nach Atatürk bedeutet Laizismus gleichzeitig Modernisierung. Für die Modernisierung durfte die neue Türkei keine Staatsreligion haben. Die Regelungen des Staates durften nicht nach der Religion, sondern mussten nach den Prinzipien, welche die Wissenschaft der modernen Zivilisation vorgab, und nach den Bedürfnissen der Welt durchgeführt werden. Demnach bedeutet nach Atatürk Laizismus den Ausschluss der Religion von der Politik, die Trennung des staatlichen Handelns vom religiösen Handeln im Allgemeinen und Speziell die Gewissens- und Religionsfreiheit aller Bürger (Borak 1962, S. 82). Nach dem kemalistischen Gedankengut können Wissenschaft, Kunst und Laizismus miteinander identifiziert werden. Der Laizismus, den Atatürk vorgesehen hatte, bezweckte freiheitliche Strukturen, kurz gesagt die Freiheit der Vernunft. Die religiöse Überzeugung sollte in den Privatbereich des Einzelnen verwiesen werden (Wedel 1991, a.a.O.). Die Religion durfte demnach in seinen Augen niemals als Instrument der Politik angewendet werden (Koray 2003, S. 389).

Gemeinsam mit diesen Überlegungen Atatürks, ist der Grundtenor aller kemalistischen Autoren, dass mit Laizismus die Trennung von Staat und Religion (Mumcu 1976, S. 140ff.) sowie die Befreiung der Politik von der Vormundschaft der Religion gemeint ist. Somit fordert der Laizismusbegriff in seiner türkisch kemalistischen Leseart nicht nur die schon zuvor angesprochene Entflechtung der Institutionen der staatlichen von den religiösen Sphären. Ebenso relevant ist das kulturpolitische Postulat, welches Politik, Kultur und Wissenschaft und weite Teile der Gesellschaft von den Dogmen und Vorstellungen der Religion befreien möchte, was sich in Form einer rigoros verteidigten Religionsfreiheit zeigt.

Das Kernpostulat des türkisch kemalistischen Laizismus ist die religiöse Neutralität des Staates. Dies erfordert den vollständigen Rückzug des Staates aus den religiösen Angelegenheiten. Der Staat befasst sich grundsätzlich nicht mit den religiösen Angelegenheiten des Individuums, auch nicht im positiven Sinne. Da der Staat eine juristische Person darstellt, würde das Vorhandensein einer Staatsreligion dazu führen, ihn als privat anzusehen. Die Verbindung staatlicher und religiöser Funktionen beinhaltet mehrere Nachteile. Basiert die Souveränität auf einer einzigen Religion, so ist der Staat verpflichtet, sich nach den Prinzipien dieser Religion zu orientieren. In diesem Fall behindern die religiösen Prinzipien die Meinungsfreiheit (Mumcu 1976, S.141). Das Vorhandensein einer Staatsreligion bedeutet, dass der Staat eine Religion bevorzugt und deren Regeln durch Staatsgewalt allen Staatsbürgern aufzuzwingen versucht. Liegt keine Staatsreligion vor, wird der Staat nicht versuchen, seinen Bürgern ein bestimmtes religiöses Prinzip



aufzuzwingen. Der laizistische Staat ist weder an die Religion gebunden noch ein Staat, der sich die Religion zum Feind gemacht hat. Er sieht die Religion als eine Gewissenssache des Individuums an. In die Religion seiner Bürger greift er nicht ein, versucht nicht, ihre Religion in einen bestimmten Raum einzusperren. Der laizistische Staat ist ein Staat, der die Religion respektiert, aber die religiösen Funktionen von den staatlichen politischen Funktionen trennt (Özbudun 1987, S. 31).

Wenn aber der laizistische Staat keine bevorzugte Staatsreligion hat, dann bedingt dies, dass auch die Herrschaftsordnung in diesem Staat nicht nach religiösen Prinzipien legitimiert ist. In solch einem Staat richtet sich nach der Auffassung der Autoren die staatliche Verwaltung nicht nach religiösen Prinzipien, sondern nach den Bedürfnissen der Gesellschaft. Mit anderen Worten, der Staat ist dazu verpflichtet, seine vitalen Funktionen nicht nach religiösen Prinzipien zu definieren und sich bei der Kreierung dieser vitalen Funktionen nicht von religiösen Prinzipien beeinflussen zu lassen. Doch wenn sich der Staat nicht auf religiöse Prinzipien stützt, dann impliziert dies, dass in einem laizistischen Staat die staatlichen Institutionen von den religiösen Institutionen getrennt sein müssen. Nach diesem Verständnis dürfen die religiösen Einrichtungen keine staatlichen Funktionen ausüben, genauso dürfen staatliche Einrichtungen keine religiösen Funktionen ausüben. Das heißt, der laizistische Staat lehnt sowohl theokratische als auch staatskirchliche Systeme ab, Staat und Religion sind voneinander strikt getrennt (Özbudun 1987, a.a.O.).

Es ist in einem laizistischen Staat nicht möglich, die Religion durch staatliche Behörden zu kontrollieren oder zu verwalten. Auf der anderen Seite ist es ebenfalls nicht möglich, dass die staatlichen Institutionen durch eine religiöse Behörde kontrolliert bzw. ihre Entscheidungen nach religiösen Prinzipien legitimiert werden. In einem laizistischen Staat sind die religiösen Angelegenheiten dem Gewissen des Einzelnen sowie die staatlichen Aufgaben den staatlichen Einrichtungen überlassen (Aliefendioğlu 2001, S. 73). Inwieweit aber diese von den Autoren geforderte religiöse institutionelle Neutralität des Staates der Rechtsrealität gerecht wird, muss noch im Laufe dieses Aufsatzes noch mal aufgezeigt und bewertet werden. Ein charakteristisches Merkmal des Laizismus stellt die Religionsfreiheit dar. Sie gewährleistet auf der einen Seite die Gewissensfreiheit, auf der anderen Seite die Ausübungsfreiheit. Nach Atatürk kann „die Gewissensfreiheit absolut und nicht eingreifbar als das wichtigste der natürlichen Rechte des Individuums anerkannt werden. Jedes Individuum hat das Recht und die Freiheit, zu denken, zu glauben, seine eigene politische Meinung zu haben sowie die Pflich-

ten seiner Religion auszuüben oder nicht auszuüben. Niemand darf die Meinung und das Gewissen des Einzelnen bestimmen“ (Afetinan 1969, S. 56ff.).

Im laizistischen Staat darf niemand gezwungen werden, an religiösen Gottesdiensten, Zeremonien und Feiern teilzunehmen bzw. seine religiösen Anschauungen und Überzeugungen zu offenbaren. Niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen und Überzeugungen gerügt oder einem Schuldvorwurf ausgesetzt werden (Art. 24. Abs. 3. TVerf. von 1982). Ebenso gilt, dass nach Art. 10 TVerf. jeder ohne Rücksicht auf Unterschiede aufgrund von Sprache, Rasse, Farbe, Geschlecht, politischer Ansicht, Weltanschauung, Religion, Bekenntnis und ähnlichem vor dem Gesetz gleich ist (Aliefendioğlu 2001, S. a.a.O.).

Nach Ansicht der türkisch kemalistischen Theoretiker bedeutet Laizismus nicht Religionslosigkeit, sondern eine Garantie für die Religionsfreiheit und den öffentlichen Frieden (Mumcu 1976, S. 142). Nur so kann ein Staatsbürger ohne Zwang seine Religion ausüben. Der laizistische Staat ist weder an die Religion gebunden noch ein Staat, der sich die Religion zum Feind gemacht hat. Er sieht die Religion als eine Gewissenssache des Individuums an, greift nicht in die Religion seiner Bürger ein, versucht nicht, ihre Religion in einen bestimmten Raum einzusperren. Die Religion respektierend, trennt der laizistische Staat aber die religiösen Funktionen von den staatlichen politischen Funktionen (Özbudun 1987, S. 31ff.).

Mit anderen Worten, die kemalistische Republik ist den wichtigen Schritt von der Duldung und Tolerierung Andersgläubiger – aber nicht von Atheisten oder islamischen Häretikern – wie sie im Osmanischen Reich praktiziert wurde weitergegangen, in dem sie nun in Form der Religionsfreiheit allen Bürgern der Republik ein subjektives einklagbares Recht gegeben hat, ganz gleich ob gläubig oder nicht gläubig.

Daraus resultiert, dass die türkisch kemalistische Literatur dem Laizismusprinzip eine Bedeutung gibt, welche über das Prinzip der Trennung zwischen Staat und Religion hinausgeht. Laizismus bedeutet die Anerkennung der Religionsfreiheit des Individuums sowie die Verteidigung dieser Freiheit (Kili 1995, S. 264) und das Prinzip, dass das Individuum auf Grund seiner religiösen Einstellungen keine Diskriminierung oder Bevorzugung erfährt. Dem kann auch die Gleichheit vor dem Gesetz hinzugefügt werden.

Dennoch ist es der Staat selbst, welcher die Aufgabe hat die Religionsfreiheit im Rahmen des türkisch kemalistischen Laizismus zu verteidigen, auch wenn er deshalb bestimmte Bereiche dieser Freiheit einschränken muss. Aus diesem Grund ist auch die Religionsfreiheit nach Meinung der kemalistischen Laizismustheorie eine einschränkbare Freiheit. Der Staat

kann in die Freiheit des Gewissens nicht eingreifen, weil sie an das Innere des Individuums gebunden ist. Aber er darf in die Religionsausübung auf Grund der öffentlichen Ordnung und allgemeinen Rechte eingreifen. Solange das Individuum die öffentliche Ordnung oder Moral nicht beeinträchtigt, darf der Staat nicht in die Religionsausübung eingreifen bzw. zum Beschützer einer Religion werden (Özbudun 1992, S. 429).

Eine abschließende Betrachtung der Theorie der kemalistischen Laizismustheorie zeigt auf, dass sein primäres Ziel die Suche nach einer neuen Legitimationsquelle für die neue herrschaftliche Ordnung der Türkischen Republik ist, welche unabhängig von den religiösen Prämissen ist. Ebenso existiert eine starke Fokussierung auf die Religionsfreiheit, dessen Schutz im Auftrag des Staates liegt. In diesem Sinne haben die kemalistischen Theoretiker sich primär der „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“ bedient. Genauso wie ihre französischen Vorbilder der 3. Republik orientierten sich die kemalistischen Theoretiker, primär an eine „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“, um das Zusammenleben unterschiedlicher Glaubensvorstellungen in ihrem neuen Staatsgebilde zu gewährleisten. Der türkisch kemalistische Laizismus ist demnach aber auch an eine Absage an eine „Strategie des gemeinsamen Fundamentes“ verbunden, welche unter den Osmanen in 19. Jahrhundert im Rahmen eines osmanischen Verfassungspatriotismus (*Osmancilik*) versucht wurde und gescheitert war.

### **III. Entstehungsprozess des Laizismus im Hinblick auf den laizistischen Staat bis zur Verankerung in der Verfassung**

Das Laizismusprinzip hat in der Türkei nicht eine interne gesellschaftliche Entwicklung durchgemacht wie in Westeuropa, sondern wurde per Revolution, also per Zwang durchgesetzt. Dieser Prozess war ein dornenreicher Weg mit vielen radikalen, weit reichenden Entscheidungen. Bevor ausführlich auf das heutige Laizismusverständnis der türkischen Republik eingegangen wird, muss die Entwicklungsgeschichte des Laizismus nach M. Kemal erörtert werden. Es sei hier noch aufgrund der Vollständigkeit noch erwähnt, dass die Entwicklung des Laizismus sowie die Säkularisierung der Institutionen ihren Anfang in der Türkei nicht erst mit den Kemalisten hatte, sondern mit dem Beginn der osmanischen Modernisierung 150 Jahre vorher. Auf diesen Aspekt der türkischen Modernisierungsgeschichte kann hier leider nicht näher eingegangen werden, weil dies die inhaltlichen Grenzen dieser Arbeit überfordern würde.

#### **1. Aufhebung des Sultanats**

Die Abschaffung des Sultanats und damit die Trennung des Kalifats vom Staat stellt den ersten Schritt zum laizistischen Staat in der Türkei dar (Özek

1962, S. 23). Darüber hinaus wurde die osmanische Monarchie am 1. und 2. November 1922 abgeschafft, nachdem am 30. Oktober 1922 in der Nationalversammlung der Beschluss getroffen worden war, dass „das osmanische Sultanat beendet ist und der Sultan in Istanbul Geschichte geworden ist“. Den endgültigen Bruch führte die Rede von M. Kemal Atatürk herbei, in der er ausführte: „Die Souveränität kann von niemandem zu niemandem auf Grund seines Wissens oder durch eine Diskussion geliefert werden. Die Souveränität und das Sultanat kann nur durch Gewalt genommen werden. Die Osmanen haben die Souveränität und das Sultanat der Türken durch Zwang übernommen ... Jetzt haben die Türken ihre Souveränität und das Sultanat in ihren Händen genommen“ (Mumcu 176, S. 116).

Mit dem Beschluss der Großen Türkischen Nationalversammlung (GNV) über die Aufhebung des Sultanats wurde die politische Legitimität auf das Volk übertragen. Das Prinzip der nationalen Souveränität wurde ohne Teilung mit einer anderen unlegitimen Macht vollkommen bewerkstelligt. Somit wurde das Sultanat aufgehoben, das die religiöse und politische Autorität gleichzeitig dargestellt hatte. Der erste Schritt der zum Laizismus und zum laizistischen Staat führte, wurde somit verwirklicht. Paradoxe Weise wurde aber somit auch das im Islam vorhandene Prinzip, „zwischen Gott und Menschen könne gar keine Institution und Einrichtung existieren“ verwirklicht, welches aufgrund der machtpolitischen Realität des Orients durch das Amt des Kalifen untergraben wurde.

Obwohl das Sultanat aufgehoben war, wurden im Parlament mehrere Debatten geführt, ob das Sultanat vom Kalifat getrennt werden könne. Der daraus folgende Beschluss der GNV vom 29. Oktober 1923 führte diese Diskussionen zu ihrem Ende und begründete eine neue Republik. Dadurch wurde die Staatskrise beendet und das Fundament des neuen laizistischen Staates zementiert.

## **2. Die Abschaffung des Kalifats**

Nach der Aufhebung des Sultanats der nächster Schritt die Abschaffung des Kalifats. Aus Gründen der inneren und auswärtigen Politik wurde dieser für den Weg zum laizistischen Staat entscheidende Schritt (Giritli 1988, S. 78) bis zum 3. März 1924 aufgeschoben, allerdings ohne jegliche Herrschaftsrechte des Kalifats (Jäschke 1975, S. 1ff.). Allerdings beschnitt die GNV in dieser Zeit auch die Kompetenzen des Kalifats nicht.

Der Begriff Kalifat bedeutet „dessen [Gottes] Vertreter oder an dessen Stelle Stehender“. Aus historischer Perspektive galt der Kalif als höchster Führer der islamischen Welt (Develioglu 1990, S. 379). Seit Beginn des Kalifats wurden die Kalife sowohl als höchster weltliche und geistliche

Herrschaftsautorität angesehen. Im Islam spielt jedoch der Kalif, im Gegensatz zum Papst im Christentum, bezüglich der religiösen Pflichten keine Rolle. Daher stellt die Abschaffung des Kalifats kein Hindernis für die Religionsausübung dar. Aus diesem Grund hat die Trennung des Sultanats vom Kalifat letzteres seiner Bedeutung beraubt. Der Kalif hat deshalb versucht, seine Stellung dadurch zu stärken, dass er auch bei weltlichen Fragen seine Meinung äußerte. Dagegen hat die legitime Regierung in Ankara rasch reagiert und forderte, dass der Kalif sich wie der Papst nur zu geistlichen Fragen äußere. Da dies aber mit den machtpolitischen Ambitionen des Kalifen aber nicht im Einklang stand, beschleunigte dessen Haltung nur noch den Prozess zur endgültigen Abschaffung des Kalifats (Toynbee/ Kirkwood 2003, S. 144f.).

Die Abschaffung des Kalifats war nicht leicht zu realisieren. Zwar sagte Atatürk, es sei anzunehmen, „dass mit der Aufhebung des Sultanats auch das Kalifat abgeschafft worden ist“ (Atatürk 1973, S. 698); aber trotzdem hörten die Diskussionen zur Trennung des Kalifats vom Sultanat in der Öffentlichkeit nicht auf (Feyzioğlu 1992, S. 131; Göze 1993, S. 439ff.). Der letzte Kalif *Abdülmecit* wurde vom Parlament zum Kalifen ernannt, aber seine Kompetenzen wurden nicht strikt festgelegt. Die Opposition, die gegen die Abschaffung des Kalifats war, suchte mit dem letzten Kalifen gemeinsam nach Möglichkeiten zum Wiederaufbau des Sultanats (Mumcu 1976, S. 125; Göze 1993, a.a.O.). Hinzu kam noch das selbstkorrumpierende Verhalten des Kalifen, welcher sich immer noch nicht mit seiner nur religiösen Rolle abgefunden hatte und sich immer weiter in den politischen Entscheidungsprozess einzumischen versuchte. Dies verstärkte aber die Spannungen zwischen dem geistlichen Oberhaupt in Istanbul und der weltlichen Regierung in Ankara (Kongar 2001, S. 89ff.). Daraufhin beschloss Atatürk, nachdem er sich am 14. Februar 1924 in Izmir mit den Kommandeuren beraten hatte (Mumcu 1987, S. 126; Çubukçu 1987, S. 261ff.), das Kalifat abzuschaffen. Den Todesstoß für das Kalifat bereiteten aber die machtpolitischen Forderungen des Kalifen nach mehr Mitsprache und Einflussmöglichkeit selbst. Ohne wirkliche politische Macht und Einflussmöglichkeit musste er schließlich mit ansehen, wie ein erbostes Nationalparlament daraufhin das mit der gesellschaftlichen und laizistischen Revolution in Konflikt stehende Kalifat am 3. März 1924 abschaffte.

Durch das Gesetz Nr. 431/1924 wurde das Kalifat abgeschafft mit der Begründung, dass die republikanische Staatsform und die Institution des Kalifats sich widersprächen. Damit wurde die Janusköpfigkeit des Staates und das Risiko eines Wiederaufbaus des Sultanats beseitigt. Dies hat man in der Literatur als Eingriff in den traditionellen islamischen Staat angesehen.

Aber es ebnete den Weg zum laizistischen Staat, der nicht vom Islam geprägt wurde. An der Stelle des Kalifats wurde 1924 das Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet Isleri Reisligi*) errichtet, dessen Funktionen mit dem Gesetz Nr. 429/1924 geregelt wurden. Der *Diyanet Isleri Reisligi* (später *Diyanet Isleri Baskanligi*) oblag die Kontrolle aller Religionsangelegenheiten, aller religiösen Institutionen und aller Veröffentlichungen in Wort (d. h. Predigten) und Schrift.

### **3. Entfernung des Artikels über die Staatsreligion aus der Verfassung**

Im Osmanischen Reich war der Islam Staatsreligion, auch die Verfassung von 1924 erkannte den Islam bis zur Verfassungsänderung vom 10. April 1928 als Staatsreligion an (Jäschke 1951, S. 39f.).

Am 10. April 1928 wurde der Verfassungsartikel durch das Gesetz Nr. 1222/1928 entfernt, wonach „die Religion des türkischen Staates der Islam“ sei. Damit wurde die religiöse Orientierung des neuen türkischen Staats bereinigt. Daneben wurden auch die religiösen Symbole aus der Verfassung getilgt: Der religiöse Eid der Parlamentarier oder des Staatspräsidenten wurde durch laizistische Ausdrücke ersetzt. Ferner wurde Art. 4 der Verfassung von 1924, wonach die GNV die religiösen Vorschriften erfüllen sollte, abgeschafft. Damit waren die religiösen Pflichten des Parlaments aufgehoben und die Verfassung im Ganzen säkularisiert (Jäschke 1951, S. 147).

Mit der Abschaffung des Islam als Staatsreligion wurde ein enorm wichtiger Schritt zum Laizismus in der Türkei und auch in anderen islamischen Ländern getan. Der neue türkische Staat war nun offiziell ein religiös neutraler Staat ohne Staatsreligion, der Herrschaftsordnung durch eine nicht religiöse Quelle legitimierte war. Mit diesem Schritt hatte der türkische Staat den Aufbau seiner „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“ abgeschlossen. Mit der Verfassungsänderung vom 5. Februar 1937 wurde der Laizismus als Prinzip in Art. 2 TVerf 1924 in die Verfassung eingeführt. Dies wurde in den Verfassungen von 1961 und von 1982 als eines der wichtigsten Fundamente der Türkischen Republik bestätigt.

### **4. Aufhebung des Scheriat- und des Stiftungsministeriums**

Am gleichen Tag, an dem das Kalifat abgeschafft wurde, wurden auch zwei weitere wichtige Institutionen der Osmanen abgeschafft, die die Anwendung der religiösen Vorschriften in der staatlichen Verwaltung kontrolliert hatten, nämlich das Scheriat- und das Stiftungsministerium. Dadurch wurde ein weiteres Hindernis für den laizistischen Staat beseitigt und die Vormundschaft der Religion über den Staat aus dem Weg geräumt.

Das Scheriatministerium war eine Institution, durch die die staatlichen und religiösen Angelegenheiten ineinander gegriffen hatten (Mumcu 1987, S. 144; Göze 1993, S. 448). Neben der Regelung aller religiösen Angelegenheiten prüfte dieses Ministerium gleichzeitig die religiöse Konformität allen staatlichen Handelns (Mumcu 1987, a.a.O.). In seiner traditionellen Natur stellte das Scheriatministerium einen Anachronismus dar und was mit dem religionsneutralen Postulat der neuen Laizistischen Republik vereinbar.

Nach der Aufhebung des Sultanats sah sich das Scheriatministerium als Vertretung des Kalifats an. Die Äußerungen des Scheriatministers ließen vermuten, er sei ein Botschafter des Sultanats und Kalifats (Berkez 2002, S. 507). Erst mit der Aufhebung dieses Ministeriums wurde es möglich, die religiösen Angelegenheiten von der GNV regeln zu lassen.

Das Stiftungsministerium verwaltete die Stiftungen, die im osmanischen Staat von Bedeutung waren. Es errichtete und unterhielt die Moscheen, *Medresen* (Hochschulen für islamische Theologie), Koranschulen und Krankenhäuser. Die Verwaltung dieser z. T. religiösen Institutionen durch ein eigenständiges Ministerium verstieß jedoch gegen das Laizismusprinzip und der Forderung nach religiöser Neutralität. Aus diesem Grund wurde dieses Ministerium aufgehoben und die Stiftungen dem Generaldirektorium der Stiftungen unterstellt, der wiederum dem Ministerpräsidenten unterstand (Mumcu 1987, S. 145).

Dadurch wurde eine weitere Barriere auf dem Weg zum Laizismus ausgeräumt und diese, die Staatspolitik und Staatsphilosophie der Osmanen spiegelnden Institutionen wurden von der Verwaltung des neuen laizistischen Staats gesäubert. Mit der Aufhebung des Stiftungsministeriums wurden die alten religiösen Schulen der *Medresen* dem Erziehungsministerium unterstellt.

### **5. Vereinheitlichung der Erziehung**

Per Gesetz vom 3. März 1924 wurde der Dualismus bei der Erziehung aufgehoben. Im Osmanischen Reich gab es zwei verschiedene Bildungssysteme: die *Medresen*, d.h. die theologischen Schulen, und die nach dem Muster von Frankreich errichteten modernen Schulen. Die Verwaltung dieser beiden Schulsysteme war unterschiedlich. Der Staat hatte keine Kontrollbefugnis über die theologischen Schulen (Mumcu 1987, a.a.O.). Andererseits war es auch nicht möglich, die Minderheitenschulen zu überwachen. Mit der Vereinheitlichung der Schulbildung wurde das gesamte Bildungswesen dem nationalen Erziehungsministerium unterstellt. Dadurch wurde die Schulbildung aus den Händen der islamischen Gelehrten genommen und auch die Diskriminierung der Geschlechter bei der Bildung beseitigt (Mardin 1992, S.

76). Für die Säkularisierung des Bildungswesens wurde damit ein großer Schritt gemacht.

Anders während der Laizismuspolitik in Frankreich der 3. Republik (1871 - 1940), wo ja die Katholische Kirche ihre eigenen Bildungseinrichtungen weiterhin selbst betreiben konnte, zerschlug der rigide türkisch kemaalistische Laizismus die religiösen unabhängigen Schulen und vereinte sie mit den staatlichen Institutionen. Diese radikale Säkularisierung der Bildungspolitik in den Anfangsjahren der türkischen Republik hatte jedoch das Resultat, das für die nächsten 20 Jahre es keine Form der Ausbildung in den Lehren der Religion gab.

### **6. Laizistisches Recht und laizistische Gerichtsbarkeit**

Wie die anderen Institutionen, wurde auch das Rechtswesen in der Türkei ab 1924 laiziert. Der wichtigste Schritt zum Laizismus im Bereich des Rechtswesens war die Novellierung des Zivilgesetzbuches im Jahre 1926. Besonders die Reformierung des Familienrechts war von großer Bedeutung (Lewis 1961, S. 271). Atatürk betonte dies bei seiner Rede vom 30. August 1924: „Dies muss ausgedrückt werden, die Grundlage der Zivilisation, der Baustein des Fortschritts und der Stärke einer Gesellschaft liegt in der Familie. Haben Mann und Frau, welche die Familie bilden, die gleichen Rechte, so werden sie imstande sein, die familiären Pflichten zu erfüllen“ (Atatürk 1973, S. 223). Diese Worte von Atatürk deuteten die künftige Reform im Bereich des Familienrechts an. Mit diesem Gesetz wurde die Ehe an die Wünsche und den Willen der Partner gebunden, die Ehe durch die Vertretung wurde aufgehoben.

Noch vor der Novellierung des Zivilgesetzbuchs wurde ein wichtiger Schritt zur Säkularisierung der Gerichtsbarkeit getan: Am 8. April 1924 wurden die Kompetenzen der Scheriatgerichte aufgehoben (Jäschke 1975, S. 33ff.). Somit wurde ähnlich beim Bildungswesen, der Dualismus zwischen alten und neuen Institutionen auch im Justizwesen beseitigt. Danach wurde das Handelsgesetz am 29. Mai 1926, das neue Zivilgesetz am 4. Oktober 1926, das Obligationengesetz am 8. Mai 1928 verabschiedet. Im Folgenden traten auch die türkische Zivilprozessordnung und das Zwangsvollstreckungs- und Konkursrecht in Kraft (Fezizoglu 1992, S. 135ff.).

Atatürk sagte bei seiner Eröffnungsrede der GNV, „dass die dem Parlament vorgelegten Gesetzentwürfe des Strafgesetzes, Zivilgesetzes und Handelsgesetzes die von der modernen Zivilisation gewünschten Gesetze seien“. Laizistische Gerichtsbarkeit und laizistische Gesetze seien für einen zeitgenössischen und laizistischen Staat unabdingbar. Daher ist der Laizismus der Kern der Neugestaltung des türkischen Rechts, die Widerspiegelung der



türkischen Gesellschaft mit ihren Institutionen und Einrichtungen. Der Laizismus war nicht die Folge der Neugestaltung des türkischen Rechts, sondern das neue Recht war Folge des Laizismus (Hafizoğulları 1992, S. 603ff).

#### **7. Das Verbot der Derwischorden, Derwischklöster und Grabmäler**

Die GNV verbot per Gesetz Nr. 677/1925 vom 30. November 1925 die Derwischorden, Derwischklöster und Grabmäler. Diese Institutionen waren ein Brennpunkt islamistischer Strömungen. Die Berufsgruppen in Anatolien waren Mitglieder dieser Orden. Da diese Orden eine Unzahl von Mitgliedern hatten und der Einfluss der Oberhäupter dieser geistlichen Orden auf die Mitglieder sehr groß war, hatten sie meist eine absolute Machtfülle und stellten meist lokale alternative Machtquellen neben den staatlichen Institutionen dar. In den Augen der Kemalisten stellten die Orden den Mittelpunkt der Ausbeutung dar und waren die Ursache für die Entfremdung der Menschen von der sozialen Gesellschaft, welche beendet werden musste (Mumcu 1987, S. 145).

Gleichzeitig stellten die religiösen Orden die Hauptzentren der antilaizistischen Opposition dar, der sich schließlich am Aufstand des kurdischen Scheichs des Naksibendieordens Sait in Ostanatolien 1925 manifestierte. Die Zerschlagung dieses Aufstandes führte auch zur Einführung des Gesetzes Nr. 677/1925 und der Schließung der Klöster der Orden (Mumcu 1987, S. 146ff.).

#### **8. Verankerung des Laizismusprinzips in der Verfassung**

Neben diesen laizistischen Reformen wurden auch im sozialen Leben die Mittel der religiösen Unterdrückung beseitigt und Wege zur Befreiung der Gesellschaft realisiert. Die freiheitssichernde Verfassung wurde am 10. April 1928 von der Staatsreligion befreit. Am 5. Februar 1937 wurde ein weiterer Grundpfeiler hinzugefügt. Somit wurde schließlich der Weg bereit gemacht, für die rechtliche Abschließung des türkischen Laizismus und seiner institutionellen Grundlagen. Mit dieser Verfassungsänderung wurde Art. 1 ein Satz hinzugefügt, wonach der türkische Staat ein laizistischer Staat ist, womit der Laizismusprozess rechtlich beendet wurde. Die Verankerung des Laizismusprinzips in der Verfassung symbolisierte auch gleichzeitig das Ende einer Entwicklungsperiode, in welcher der Laizismus mit Gewalt alle religiösen Institutionen des untergegangenen Osmanischen Reiches zerschlug und diese durch ein einheitliches säkulares Institutionengefüge ersetzte. Somit gelang es den Kemalisten, den durch die osmanischen Modernisierungsbemühungen des 19. Jahrhundert vorherrschenden Dualismus zwischen alten sakralen und modernen weltlichen Institutionen in Bildung, Justiz und Ver-

waltung zu beenden. Für die Kemalisten war der durch diesen Dualismus hervorgerufene Kompetenzgerangel einer der Haupthindernisse für eine erfolgreiche Modernisierung der türkischen Gesellschaft. In diesem Sinne war es nur verständlich, dass das Prinzip des Laizismus erst dann in die Verfassung verankert wurde, nach dem die institutionellen und strukturellen Grundbedingungen in der noch jungen Republik erfüllt waren.

### 9. Die anderen säkularen kemalistischen Reformen

Doch der rechtliche und institutionelle Abschluss des Laizismus in der Türkei bedeutete nicht gleichzeitig den vollständigen Abschluss des kemalistischen Laizismusprozesses. Gleichzeitig wurden Maßnahmen ergriffen, mit der die kulturpolitischen Postulate der kemalistischen Modernisierungsvorstellungen, auf die hier nur aufgrund der Vollständigkeit kurz eingegangen werden soll. Eng mit diesem kulturpolitischen Element des kemalistischen Laizismus war die Modernisierungsvorstellung der Kemalisten, welche einen neuen modernen türkischen Staatsbürger erschaffen wollte, welche frei von den Fesseln der traditionellen und religiösen Konventionen sein sollte.

Eine der wichtigsten sozialen Reformen war das am 1. November 1928 verabschiedete Gesetz zur Abschaffung des arabischen und Einführung des lateinischen Alphabets. Mit der Einführung des lateinischen Alphabets wurde die sprachliche Verbindung der türkischen Gesellschaft mit der arabischen Tradition unterbrochen. Dies führte auch zum endgültigen Abschluss der osmanischen Kultur. Dadurch wurde ein neuer Weg hin zur europäischen Kultur geöffnet.

Weitere wichtige kemalistische Reformen waren das Verbot des Fes, d.h. die Kleidungsreform vom 30. August 1925, die Kalenderreform und Reform der Feiertage vom 1. Januar 1926, die Annahme der Familiennamen vom 28. Juni 1934 sowie das Verbot der Mystik, Magie und Heiligenkulte vom 2. September 1925. Diese Reformen gingen bis zum Ende des Einparteiensystems 1950 weiter

Abschließend bewertet *Toprak* die Reformen Atatürks zu einem türkisch kemalistischen Laizismus nach seiner unterschiedlichen Entwicklungen und nach ihren Funktionen wie folgt:

1. Symbolische Säkularisation: Damit sind alle Veränderungsversuche betroffen, welche diejenigen nationalen, kulturellen oder sozialen Bereiche betreffen, welche mit dem Islam identifiziert werden konnten. Darunter fallen alle kulturellen Reformen, wie die Einführung des lateinischen Alphabets.

2. Institutionelle Säkularisation: Ziel dieser Reformen war es die institutionelle Stärke des Islams zu zerstören, wie zum Beispiel die Abschaffung des Kalifats
3. Funktionelle Säkularisation: In diesem Bereich sind die Reformen im Rechts- und Bildungsbereich gemeint, mit der die alte Beziehung zwischen Staat und Religion abgeschafft werden soll
4. Legale Säkularisation: Sie dient als stärkender Rahmen für die anderen Formen der Säkularisierung (Toprak 1981: S. 40ff.).

Wie aber schon Wedel betonte, ist jedoch allen vier Formen der Säkularisation gemeinsam, dass jeweils rational weltliche Werte und Institutionen, traditionell religiöse Wertvorstellungen ersetzen sollen (Wedel 1991, S. 43).

Eng verbunden aber mit dem türkisch kemalistischen Laizismusbegriff ist auch das Modernisierungsprinzip der Kemalisten, deren oberstes Ziel der rasche Anschluss an die „fortschrittlichen Zivilisationen“ (*Muasir Medeniyetler*) in Westen. Atatürk und seine Weggenossen waren mehrheitlich von den Werken des Soziologen und Theoretiker des Kemalismus Ziya Gökalp beeinflusst (Wedel 1991, a.a.O.; Davison 1995, S. 201). Kernaussage der Schriften Gökalps war eine Vorstellung über einen kulturellen Determinismus und der Überzeugung, dass die historische Entwicklung zwangsläufig auf die Übernahme der westlichen Zivilisation seitens der türkischen Gesellschaft hinauslaufen würde (Wedel 1991, a.a.O.; Davison 1995, a.a.O.). Dabei stellte der Laizismus den Hauptfaktor des türkischen Modernisierungsprozesses dar. Denn der Erfolg oder das Scheitern der türkischen Modernisierung hing für Atatürk und seine Mitstreiter von der erfolgreichen Substitution religiöser Normen und Werte durch säkulare Wertvorstellungen ab. Anstelle der Religion hatte der Glaube an eine rationale Wissenschaft und insbesondere an die Nation zu treten (Wedel 1991, S. 43). Demnach war es die Säkularisierung selbst mit der der türkische Modernisierungsprozess beschleunigt werden konnte (Wedel 1991, S. 27). Da aber weder Islam noch die türkische Gesellschaft in der Lage waren, aus eigener innerer Kraft diesen Säkularisierungsprozess einzuleiten, musste die kemalistische Herrschaftselite diese Rolle übernehmen und diesen Prozess einleiten und kontrollieren. Somit wurde der Laizismus im Rahmen dieser Modernisierungsvorstellung zu einem ideologischen Ziel der Kemalisten, welches auf jeden Fall durchgeführt und gegen die Feinde dieser neuen Ideologie mit allen Händen verteidigt werden musste. Zwangsläufig aber führten diese Modernisierungsprinzipien der Kemalisten dazu, dass der türkische Laizismus zu einer Dominanz des Staates über die Religion führte, in dem der Staat durch seine ihm untergeordnete Institutionen den religiösen Bereich zu kontrollie-

ren versuchte und heute noch versucht, wie im nächsten Kapitel näher dargestellt wird.

Doch schon hier fällt auf, dass die Verbindung von türkischen Laizismus- und Modernisierungsverständnis, die Beziehung auf einen anderen Entwicklungspfad lenkten, welcher sich von dem in Europa bestehen „Prinzip der klaren Trennung von Staat und Kirche“ unterscheidet.

#### **IV. Die institutionelle Gestalt des türkisch kemalistischen Laizismusverständnisses**

##### **1. Im Allgemeinen**

Wie schon im vorherigen Kapitel vorgestellt, verlangte die kemalistische Modernisierungsvorstellung vom kemalistischen Laizismus, nicht nur die Emanzipation des Staates von der Religion, sondern auch die Kontrolle letzteren durch die staatlichen Behörden. Das Resultat war eine Reihe von institutionellen Besonderheiten, die sich von den Entwicklungen in den anderen europäischen Gesellschaften – insbesondere Frankreich – unterschieden. Das Ziel dieses Kapitales ist es nun diese Besonderheiten aufzuzeigen und zu Fragen, inwieweit diese mit der Theorie des kemalistischen Laizismus und seinem Postulat an die religiöse Neutralität des Staates und der Absage an eine Staatsreligion kollidieren.

##### **2. Trennung der Religion vom Staat oder Kontrolle der Religion durch den Staat?**

Durch die Aufhebung des Kalifats und der Abschaffung des Seriatministeriums, wurde quasi als Ersatz das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet Isleri Bakanligi, *DIB*) 1924 gegründet, welcher somit die Kontrolle aller Religionsangestellten, sowie aller religiöser Institutionen - nicht aber der religiösen Stiftungen - und aller Veröffentlichungen obliegt. Ihre Befugnisse und Funktionen wurde 1965 durch das Gesetz Nr. 633/1965 geregelt und ab 1970 gehörten ihre Bediensteten gemäß Art 36 Abs. 6 des türkischen Beamtengesetzes zu den Staatsbeamten, was aber höchst umstritten war und erst durch eine Normenkontrolle durch das türkischen Verfassungsgericht bestätigt wurde (AMKD 1973, S. 52ff). Die Behörde selbst untersteht dem Premierminister, sie ist also eine Behörde in der Zentralverwaltung in Ankara, welche in keiner Weise unabhängig oder gar autonom von den staatlichen Behörden ist. Damit unterscheidet sich aber die *DIB* von den christlichen Staatskirchen in Nordeuropa und auch im orthodoxen Osteuropa, die zwar auch von einem Ministerium beaufsichtigt werden, aber in kultischen und inneren Angelegenheiten unabhängig von den staatlichen Stellen sind. Der türkische Staat überwacht jeden Aspekt der islamischen

Religion, von der Ausbildung bis hin zur Religionsauslegung. Mit anderen Worten, der türkische Staat übt durch eine eigene von ihm kontrollierte Behörde eine Art Kontrollfunktion gegenüber der – islamischen – Religion aus.

Die besondere Stellung der *DIB* speist sich durch seine in der Verfassung (Art 154 TVerf. von 1961, sowie Art 136 TVerf. von 1982) verankerten Position, sowie durch Art 1 des Gesetzes Nr. 633/1965 mit denen die Funktionen der Behörde definiert werden und wonach die Behörde für die Belange der *islamischen* Religionsgemeinschaft zuständig ist. Eindeutig ist der Islam – in seiner sunnitischen hanefitischen Rechtsauslegung – in einer privilegierten Position gegenüber anderen Religionen (Christen, Juden) und Konfessionen (Aleviten), insbesondere auch deshalb, weil die *DIB* einen eigenen Anteil am Staatshaushalt hat und ihre Angehörige Beamte mit allen Rechten und Vergünstigungen sind. Diese besondere privilegierte Position des sunnitischen Islams gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften kollidierte jedoch gleichzeitig mit dem Gleichheitsgrundsatz in Art 12 TVerf. von 1961 und Art 10 TVerf. von 1982 und ist somit an sich Verfassungsrechtlich bedenklich (Rumpf 1987, S. 188).

Die weitere Privilegierung des Islams wird aber auch in der Bildungspolitik deutlich. Nach Abs. 4 Art. 24 TVerf von 1982 steht der Religionsunterricht unter der Aufsicht des Staates. Insbesondere hat der Staat ab 1982 in den Schulen den obligatorischen Religionsunterricht eingeführt. Aber dabei handelt es sich meist um Religionsunterricht in Form der sunnitischen hanefitischen Rechtsauslegung wie ihn die *DIB* predigt und auch die Religionslehrer werden nach dieser Religionsauslegung ausgebildet. Anderen islamischen Konfessionen (Aleviten, Caferi, usw.) wird kein alternativer Religionsunterricht von staatlicher Seite aus angeboten.

Die Präferierung des sunnitischen Islams gegenüber anderen Religionen und Konfessionen führt zu dem Schluss, dass Theorie und Anwendung des Laizismusprinzips in der Türkei in einem eindeutigen Widerspruch zu einander stehen. Der Laizismus in seiner türkisch kemalistischen Lesart postuliert ja gerade die Neutralität des Staates in religiösen Fragen und die Ablehnung einer Staatsreligion. Doch die Rechtsrealität zwingt eine Privilegierung des Islams, was sich in der Existenz der *DIB* manifestiert. Mit anderen Worten, der türkische Staat ist in religiösen Fragen nicht neutral und die *DIB* stellt dadurch das Verwaltungsorgan einer „indirekten“ islamischen Staatsreligion.

Andererseits wird in der Literatur die Auffassung vertreten, dass das Präsidium für Religionsangelegenheiten zwar ein Teil des staatlichen Verwaltungsapparates sei, aber keinesfalls eine religiöse Organisation (Sabuncu

1995, S. 62). Das ändert nichts an der Tatsache, dass dieses Präsidium dem Ministerpräsidenten nur für die Durchführung der Laizismuspolitik unterstellt wurde, d.h. für die strikte Kontrolle der Religion (Sabuncu 1995, a.a.O.). Dies bedeutet, dass der Staat durch dieses Präsidium gleichzeitig die Religion in der Türkei verwaltet.

In der türkisch kemalistischen Literatur wird die Meinung vertreten, dass dies keinesfalls gegen das Laizismusprinzip verstoße, sondern das Laizismusprinzip sogar stärke (Feyzioğlu 1992, S. 108; Sabuncu 1995, S. 63; Soy-sal 1990, S. 260). Diese Auffassung fasst *Feyzioğlu* so zusammen: „Die Gründung einer Religionsgemeinschaft ohne jegliche staatliche Kontrolle stellt keine Möglichkeit zur gesetzlichen Regelung des Handelns dieser Gemeinschaften und zum Schluss keine Kontrolle der Religionserziehung dieser Gemeinschaften dar. Das zeigt, dass Laizismusverständnis und deren Anwendung in jedem Staat, nach den Bedingungen jenes Staates, nach seiner geschichtlichen Entwicklung und nach der in jenem Land verbreiteten Religion verschieden sei“ (Feyzioğlu 1992, S. 108).

Nicht desto Trotz verlieren diese Argumente in Hinblick auf die türkische Rechtspraxis an Durchschlagkraft. Die religiöse Realität steht im Widerspruch zu den laizistischen Forderungen der Gründerväter der Türkischen Republik.

Doch wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Zum einen ist die schon zuvor genannte Verknüpfung von kemalistischem Modernisierungsverständnis und Laizismustheorie, welche vom Staat eine Kontrollfunktion gegenüber der Religion geradezu fordert. Doch dieses Argument liefert nur einen Teil der Erklärung. Genauso relevant ist das unterschiedliche historische Erbe hinsichtlich der Beziehung zwischen Staat und Religion, worin sich die Türkei von den anderen Gesellschaften in Westeuropa unterscheidet. In der Terminologie der Herrschaftssoziologie von Max Weber, handelte es sich bei den alten Osmanen - wie auch bei den anderen orthodoxen Reichen in Osteuropa - um ein *caesaropaptisches* System. Traditionell war die Beziehung zwischen Staat und Religion in diesen Gesellschaften dadurch gekennzeichnet, dass die religiöse Hierarchie der effektiven Kontrolle seitens der weltlichen Autorität unterstellt wird. Kirchliche Angelegenheiten werden somit zu Verwaltungssachen, die Religion ist in eine verbindliche weltliche Ordnung eingebettet (Weber 1963, S. 688ff.). Anders verhielt es sich mit den Königreichen in Westeuropa, die in Webers Terminologie als *hierokratische* Ordnungen definiert werden. Kernmerkmal dieser Ordnung ist die Tatsache, dass die weltliche Herrschaft auf religiöser Legitimation basiert. Dies wieder setzte voraus, dass die Kirche institutionell ausdifferenziert ist in eine politische und religiöse Sphäre, was so im Osten nicht vor-

kommt (Weber 1963, a.a.O.). Die (katholische) Kirche war unabhängig vom Staat und hatte eigene administrative Institutionen wie zum Beispiel ein Kirchenrecht ausgebildet. Genauso wird hier aber die Kontinuität deutlich. Eine Form der Laizität wie in Frankreich konnte sich in der Türkei nicht entwickeln, schon aus dem Grund, weil der Islam niemals vom Staat unabhängige Strukturen entwickelte. Dahingegen basierte die Trennung von Staat und Kirche in Europa schon auf einer institutionellen Trennung die schon seit Jahrhunderten bestand hatte und deren einziges Ziel es war den Einfluss der Kirche als Institution auf das alltägliche Leben zu beschränken. Die Kemalisten wiederum setzten einfach die Tradition der Osmanen fort, wonach Religion immer auch eine Verwaltungsaufgabe des Staates war, der selbstverständlich eine Kontrollfunktion ausübte. Mit anderen Worten, auch wenn die kemalistische Geschichtsschreibung die Reformen Atatürks als eine Zäsur betrachtet, so ist dennoch eine bestimmte Kontinuität hinsichtlich der Beziehung von Staat und Religion in der Türkei auszumachen.

### 3. Die militante und aktive Natur des kemalistischen Laizismus

Ein wesentliches Element des türkischen Laizismus stellt die Verteidigung der Religionsfreiheit dar. Dennoch hat hier der türkische Staat ein besonderes Verständnis entwickelt, wie diese Verteidigung gewährleistet werden soll. Nach dieser Auffassung muss der Staat nicht nur die Religion kontrollieren, was durch die *Behörde für Religiöse Angelegenheiten* institutionalisiert wurde, sondern auch den Einfluss der Religion auf die öffentliche Sphäre, welche den Staat berühren, einschränken. Nur wenn die Religion von der Politik und von den staatlichen Institutionen ferngehalten wird, kann gewährleistet werden, dass die politische Ethik auf die sich der Staat stützt frei von religiösen Prinzipien ist. Durch diese "Strategie der unabhängigen politischen Ethik", ist der Staat gegenüber jeder Religion neutral, und kann so allen seinen Bürgern Religionsfreiheit gewähren. Dieses Merkmal eines sich selbst verteidigenden Laizismus manifestiert sich in zwei juristischen Merkmalen. Das erste Merkmal stellt die Einschränkung der Religionsfreiheit dar, die ja durch den Staat an sich verteidigt werden soll. Zwar wird nach Art 24 Abs. 1 TVerf. von 1982 für alle Bürger Religionsfreiheit gewährt. Doch gleich in Abs. 2 wird diese Freiheit eingeschränkt, wenn diese nicht mit Art. 14 TVerf. von 1982 kollidiert, welche für diejenigen die Grundrechte einschränkt, welche die unteilbare Einheit des Staatsgebietes und des Staatsvolkes zerstören möchten. Auf der anderen Seite wird wiederum in Art 24. TVerf. Abs. 5 von 1982 darauf hingewiesen, dass niemand die Religion für seine politischen oder eigenen Ziele oder Nutzen missbrauchen darf. Dasselbe gilt auch für diejenigen, welche die soziale, wirtschaftliche, politische und rechtliche Ordnung des Staates auf religiöse Regeln stüt-

zen möchte. Diese Deutlichkeit ist deshalb verwunderlich, weil zum Beispiel in der Bundesrepublik die Religions- und Gewissensfreiheit des Art. 4 GG keiner ausdrücklich formulierten Schranke unterworfen ist oder die französische Verfassung zwar das Laizismusprinzip in Art 2 FRVerf 1958 formuliert ist, aber auch keinen besonderen Schutz des laizistischen Charakters des Staates und seiner Funktionen einfordert (Rumpf 1987, S. 192). Diese Besonderheit kann nur dann verstanden werden, wenn die eigentliche Natur des Islams näher betrachtet wird. Anders als das Christentum, greift der Islam mit seinen religiösen Bestimmungen viel mehr in den sozialen, wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Raum seiner Gläubigen ein. Dies im Hintergrund, wollten die türkisch kemalistischen Verfassungsväter jeglichen möglichen Einfluss der islamischen Religion auf die öffentliche Sphäre verhindern. Deshalb betrifft die Einschränkung der Religions- und Gewissensfreiheit die Bereiche, in die der Islam traditionelle immer eintreten kann. Die Gewährleistung der Religions- und Gewissensfreiheit wird durch denjenigen öffentlichen Bereich definiert, in die der Islam traditionelle eindringen kann: die soziale, wirtschaftliche und politische Ordnung des Staates. Mit anderen Worten: die Religionsfreiheit des Einzelnen hört dort auf, wo ihre Ausübung in die Ordnung der Staatsangelegenheiten eingreift (Rumpf 1987, S. 200). Im Rahmen des türkischen Laizismus, der ja in der Theorie die Religionsfreiheit als Recht schützen und gewährleisten muss, kann der laizistische Staat diese wiederum einschränken, um dadurch den Laizismus als ein Grundprinzip zu schützen. Mit anderen Worten, die Religionsfreiheit muss daher eingeschränkt werden um sie zu beschützen. Dies wird auch durch die Urteile des türkischen Verfassungsgerichts ebenfalls bestätigt. Das Argument des Verfassungsgerichts basiert darauf, dass der Laizismus den zivilen Frieden sichert. Die Ausnutzung der Demokratischen Grundrechte - damit auch die Religionsfreiheit - wiederum durch die Gegner des Laizismus würde den zivilen Frieden stören. Somit muss der Staat die Gefahr für den kemalistischen Staat schon im Keime ersticken. Dies manifestiert sich in den Urteilen des Verfassungsgerichts zu den Verboten der islamistischen Parteien des Necmettin Erbakan 1969, 1997 und 2001. Während die *DIB* die Institutionalisierung der staatlichen Kontrolle über den Staat darstellt, repräsentiert das türkische Verfassungsgericht die Wehrhaftigkeit und Militanz des kemalistischen Laizismus. Im Gegensatz zum Bundesverfassungsgericht etwa, fungiert das türkische Verfassungsgericht als Hüter der Werte der Republik, weniger der Freiheiten die diese Republik seinen Bürgern gewährt (Rumpf 1987, S. 201).

Die Befürchtung des kemalistischen Staates vor einer Unterwanderung durch die Religion - speziell durch den Islam - erklärt sich zum einen aus



den der oben dargestellten Natur des Islam alle Bereiche des öffentlichen Lebens zu regeln und einzugreifen. Auf der andern Seite ist der türkisch kemalistische Laizismus als Staatsprinzip gleichzeitig mit einer deterministischen Vorstellung verbunden, welche dem Laizismus als anhaltenden noch nicht abgeschlossenen Entwicklungsprozess ansieht. Vielmehr verlangten die Verfassungsväter von damals, dass dieser Prozesse nicht beeinträchtigt wird von antilaizistischen Angriffen und dass der türkische Staat und seine Institutionen den türkischen Laizismus vor diesen Gefahren beschützen, womit auch die Militanz des türkischen Laizismus erklärt wird.

Doch der Einfluss der angestrebten EU Mitgliedschaft der Türkei und der damit angeleiteten Reformprozess, haben aber auch einen gravierenden Einfluss auf die Militanz des türkischen Laizismus. Insbesondere die Neuregelungen in der Meinungsfreiheit haben hier einen entscheidenden Einfluss. Die zeigte sich auch in dem Urteil des Kassationshofes im Februar 2005, welches sich mit dem Fall eines islamitischen Journalisten und seinen antilaizistischen Aussagen befasste und zu dessen Gunsten entschied. Nach dem Urteil des Gerichts habe sich der Laizismus in Politik und Gesellschaft endgültig durchgesetzt. Deshalb sei es auch nicht mehr notwendig für die staatlichen Behörden, auch im Hinblick auf die Reformen des Anti-Terrorgesetzes, antilaizistische Meinungsäußerungen strafrechtlich zu verfolgen (YKYD 2005, S. 404ff.).

Das aktuelle Urteil des Kassationshofes als Bestätigung der derzeitigen Reformprozesse in der Türkei verdeutlicht, wie die heutige Vorstellung des türkischen wehrhaften Laizismus von der neuen außenpolitischen Realität sich gegenüberstellen muss. Zwar verlangt die EU keine Aufhebung der rigiden und wehrhaften Natur des türkischen Laizismus, wie dies an den Urteilen des Europäischen Menschenrechtshofes in der Sache des Kopftuches zeigte, welches Zugunsten des türkischen Staates entschied. Aber indirekt kommt von europäischer Seite ein gewisser Druck, das türkische Laizismusverständnis in Einklang mit den freiheitlichen Kriterien der EU in Einklang zu bringen. Dies zieht sich am stärksten in der Frage der freien Meinungsäußerung oder der Behandlung der Rolle der religiösen und nicht sunnitischen Minderheiten und damit auch der Rolle der *DİB*. Unter diesem Hintergrund muss der türkische Laizismus versuchen, eine Gratwanderung zwischen dem Schutz der republikanischen Werte und Tugenden und den gemeinsamen Werten der EU zu gewährleisten, in der die Türkei in ferner Zukunft Mitglied sein möchte.

### V. Eine Schlussbetrachtung

Nach einer gründlichen Darstellung des türkischen Laizismus in seiner kemalistischen Leseart stellt sich nun die Frage, wie dieser im internationalen Vergleich zu bewerten ist. Ein Blick auf die unterschiedlichen Laizismuskonzepte in Europa und anderswo zeigt, dass nicht nur eine Form der Beziehung zwischen Staat und Religion existiert. Mit Taylors Unterteilung in eine „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“ und einer „Strategie des gemeinsamen Fundamentes“ werden zwei unterschiedliche politische und philosophische Quellen und Vorstellungen von Laizismus bzw. Säkularismus beschrieben, welche als intellektuelle Basis für die meisten Formen der Beziehung zwischen Staat und Religion dienen (Taylor 1996, S. 219ff.). Doch auch wenn die meisten Länder in diesen beiden Lagern auf dem ersten Blick eine Reihe von Gemeinsamkeiten haben, so weist ein näherer Vergleich strukturelle und institutionelle Unterschiede hervor, welche sich meist von anderen Einflussfaktoren speisen.

So siedeln sich die Türkei und dessen historisches Vorbild, das Frankreich der Dritten Republik, in das gemeinsame Lager der „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“. Beide Formen des Laizismus teilen die strikte religiöse Neutralität des Staates bei der Definition der politischen Staatsrituale. Beide Gesellschaften haben auch bei der Durchführung ihres Laizismuskonzeptes eine Reihe von gesellschaftlichen Konflikten hervorgebracht, welche die Gesellschaft vorübergehend in zwei unversöhnliche Lager spalteten, in ein laizistisches, republikanisches und in ein religiöses bzw. klerikales. Doch damit hören auch die Gemeinsamkeiten auch auf. Wie Rumpf schon zuvor darstellte, haben die Begriffe *laïcité* in Frankreich und *laiklik* in der Türkei unterschiedliche Bedeutungen (Rumpf 1987, S. 83). Aber viel bedeutender als diese beiden unterschiedlichen Begriffsverwendungen sind jedoch die unterschiedlichen strukturellen und institutionellen Entwicklungen des Laizismus die in der Türkei das traditionelle Bild der Trennung von Staat und Religion revidieren. So definiert sich die Besonderheit des türkischen Laizismus wie dargestellt zum einen aus seinem rigiden Verständnis einer laizistischen Militanz und der staatlichen Behörde für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet Isleri Bakanligi *DİB*), als staatliches Kontrollinstrument in allen religiösen Belangen. Besonders die *DİB* und die damit enge Verzahnung von Staat und Religion führen jedoch das Grundprinzip des religiös neutralen Staates ad absurdum.

Die Gründe für diese Besonderheit des türkischen Laizismus liegen aber in den historischen Einflussfaktoren, welche schon vor der Gründen der Türkischen Republik 1923 bestand hatten. So übernahmen die Kemalisten von ihren osmanischen „Vorgängern“ die Grundidee der institutionellen Kontrol-

le der Religion, speziell des Islams. Die Grundidee der *DIB*, die Anwendung jeglicher religiöser Vorschriften durch eine staatliche Verwaltungsinstitution zu kontrollieren ist von der *caesaropapistischen* System des *Seriatministeriums* unter den Osmanen abgeleitet worden. Natürlich war und ist die *DIB* in der Türkischen Republik bei weitem nicht so unabhängig und mächtig wie das *Seriatministerium*, welche Einfluss auf Gesetzgebung hatte.

Auf der anderen Seite leitete sich die Militanz des Laizismus vom Modernisierungsverständnis der Kemalisten ab, welche die Entwicklung der Türkei als einen evolutionären und deterministischen Prozess ansah. Dabei war der Laizismus das wichtigste Instrument der Kemalisten mit denen sie damals das rückständige Land in eine moderne westliche Nation transformieren wollten. In Anbetracht der zahlreichen Widerstände die seitens der Bevölkerung damals kamen, musste der kemalistische Staat jede mögliche Anstrengung aufbringen, um diesen Prozess vor den „Gefahren“ der Reaktion zu beschützen.

Eine ganz andere Entwicklung ist wiederum bei Frankreich auszumachen. Hier bedeutete die Einführung der Trennung von Kirche und Staat nicht nur das Ende der Einflussnahme der Katholischen Kirche auf die Tagespolitik oder das Ende ihrer Privilegierung. Es bedeutet auch eine offizielle Trennung der weltlichen und geistlichen Sphäre, welche schon in der christlichen Tradition zwei institutionelle und juristisch separate Räume darstellte, welche im Islam fehlten. In diesem Sinne begnügten sich die französischen Linken im Parlament damit die katholische Kirche aus der Politik heraus zu halten und sie finanzielle zu schwächen. Die Kirche hatte so in ihrer eigenen Sphäre zu bleiben und blieb es auch (Weber 1967). Ein militanter Laizismus wie er in der Türkei war hier nicht zu finden und entwickelte sich auch niemals. Dieser kurze Überblick zwischen beiden Gesellschaften zeigt eindeutig, wie der Laizismus in Frankreich und in der Türkei sich zwar auf die gleiche intellektuelle Basis stützte, aber aufgrund unterschiedlicher historischer und struktureller Voraussetzung und Ausgangsbedingungen sich zwei unterschiedliche Entwicklungspfade entwickelte.

Auch wenn der kemalistische Laizismusprinzip in der heutigen Form als unumstößliche Staatsdoktrin gilt, so darf dennoch nicht übersehen werden, dass dieses staatliche Verständnis von Laizismus nicht das einzige Konzept darstellt, welches von allen sozialen, politischen und religiösen Gruppen geteilt wird. Die undogmatische Natur der schon dargestellten kemalistischen Prinzipien und dessen Aufforderung nach einer dynamischen Entwicklung und Interpretation, haben dazu geführt, dass selbst im kemalistischen Lager unterschiedliche Konzepte von Laizismus auftauchten. Hinzu kommen noch andere nicht kemalistische Akteure, welche im Rahmen des Mei-

nungsppluralismus der türkischen Demokratie ihre alternativen Formen von Laizismus entwickeln und sie vor einem eigenem Publikum auch artikulieren. Dabei konzentrieren sich die Hauptangriffspunkte der Kritiker des staatskemalistischen Laizismuskonzeptes auf zwei Bereiche, welche wiederum auch gleichzeitig die beiden Besonderheiten des türkischen Laizismus darstellen<sup>1</sup>.

Der erste Kritikpunkt greift direkt die militante Natur des türkisch kemalistischen Laizismus an und stellt die Frage, inwieweit in einem demokratisch freiheitlichen Rechtsstaat, die Einschränkung der Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit etc. im Namen des Laizismus gerechtfertigt und legitim ist. So hat diese Frage auch das Lager der Kemalisten gespalten. Eine Reihe von gemäßigten kemalistischen Juristen, welche den Kemalismus mit den Erfordernissen einer modernen Demokratischen Zivilgesellschaft in Einklang bringen wollen übt hier eine direkte Kritik am militanten Verständnis des kemalistischen Laizismus aus. Kernkritik dieser Autoren ist das autoritäre Verständnis des Kemalismus und der damit verbundene Legimitätsverlust des Laizismus bei der Bevölkerung selbst. Nach *Sami Selcuk* kann das, was in der Vergangenheit richtig war, in der Gegenwart nicht unbedingt richtig sein. Deshalb muss der Kemalismus heute kritikfähiger und toleranter sein. Ein moderner türkische Staat muss deshalb Abschied nehmen von seinem radikalen laizistischen Verständnis, welches vielleicht in den Anfangsjahren der Republik seine Rechtfertigung hatte, aber in der heutigen Zeit wo der Laizismus sich durchgesetzt hat, nicht mehr Zeitgemäß ist (Selcuk 2001, S. 57ff.).

Eine andere Form der Kritik am türkischen Laizismus kommt aus islamistischer Seite. Hier aber basiert die Kritik nicht darauf, dass der militante Laizismus die Grundrechte und Grundfreiheiten aller Bürger untergräbt. Vielmehr konzentriert sich die Kritik der islamistischen Autoren wie *Ali Bulac*, oder *Abdurrahmen Dillipak* an der westlichen Demokratie und ihrer Unvereinbarkeit mit der islamischen Kultur. Kernidee ist hier, dass die Gesetze und gesellschaftlichen Regeln nicht unabhängig von Religion und Kultur sein können. Diese Kritiker sprechen dem Staat das Recht ab, Regeln aufzustellen, welche nicht mit denen der Gesellschaft und speziell der Religion im Einklang stehen. In diesem Sinne steht die Gesellschaft über dem

---

<sup>1</sup> Auf eine umfassende Darstellung dieser unterschiedlichen Laizismuskonzepte muss hier leider verzichtet werden, weil dies den Rahmen der Arbeit sprengen. Vielmehr sollen einige exemplarische Beispiele aufgezeigt werden, um die Vielfalt von Konzeptionen und Ideen in dieser Diskussion darzustellen.

Staat (Gülalp 2003, S. 159ff.). Im Gegensatz zu den anderen gesellschaftlichen Kritikern versuchen die Islamisten ein komplettes alternatives Gegenmodell zu konzipieren, welches weiter unten behandelt wird. Erst ab Mitte der 90ern beginnt der islamistische Flügel immer mehr seine Kritik am Laizismus mit der Verletzung der Menschenrechte zu rechtfertigen und zu legitimieren. Ein Instrument dafür stellt das Kopftuchproblem dar, bzw. das Verbot des Tragens des Kopftuches an Universitäten, welche in der gescheiterten Klage am Europäischen Menschenrechtsgerichtshof seinen Höhepunkt hatte. Damit wurde von islamistischer Seite erhofft Verbündete aus dem nichtislamistischen demokratischen Bereich für die eigenen „Probleme“ zu finden.

Der zweite Kritikpunkt richtet sich gegen die *DIB* als Institution im Allgemeinen und als staatliches Kontrollorgan im Speziellen. Der Grundtenor aller Kritiker an der *DIB* ist ihre Unvereinbarkeit mit dem Prinzip der Trennung von Staat und Religion und der damit verbundene Ruf nach der Abschaffung der Behörde. Dabei setzen sich die Reihen der Kritiker aus unterschiedlichen politischen Gruppen zusammen. Auf der einen Seite steht die Gruppe von gemäßigten Kemalisten, wie dem Generalstaatsanwalt *Sami Selcuk*, welche den Rückzug des Staates aus dem religiösen Bereich fordern. In ihren Augen bedeutet die staatliche Kontrolle der Religion, dass die Religion politisiert wird, da der Staat nicht neutral bleiben kann (Selcuk 2003, S. 159). Das Gegenargument aus kemalistischer Seite aber auch von den Parteien des konservativen aber nicht islamistischen Bürgertums, verweist darauf, dass die Existenz der *DIB* die Religions- und Gewissensfreiheit in der Türkei überhaupt gewährleistet. Ebenso bietet der Staat durch die *DIB* und ihren damit verbundenen sozialen Dienstleistungen die notwendige Infrastruktur für die Ausübung der Religion (Feyzioglu 1992, S. 108; Mumcu 1987, S. 142).

Ein alternatives Konzept zur *DIB* kommt seitens der islamistischen Intellektuellen. Ihre Kritik am Laizismus kreist um die Vorstellung, dass Gesetze und staatliche Institutionen nicht unabhängig von der Religion und Kultur der Gesellschaft sein dürfen. In diesem Sinne entwickelt *Ali Bulac* die Idee einer „Konföderation der Konfessionen“, welches die erste islamische Kommune in Medina des 7. Jahrhunderts zum Vorbild nimmt. Diese Konföderation soll nach *Bulac* ein multikulturelles, multijuristisches und multireligiöses System sein. Aufbauend auf der Vorstellung, dass die Gesellschaft in eine Reihe von politisch religiösen Gemeinschaften unterteilt wird und soll jeder Bewohner des Staates freiwillig „seine“ Gemeinschaft aussuchen und dort nach den Regeln seiner Wahlgemeinschaft leben (Bulac 1992). Dabei stellt sich aber insgeheim die Frage, inwieweit dieses Modell, welches sehr

starke Anleihen am osmanischen *Millet* System aufweist, in der heutigen Realität umgesetzt werden soll, da dies eine Reihe von Hindernissen mit sich bringt auf die hier nicht näher eingegangen werden soll<sup>2</sup>.

Abschließend stellt sich die Frage, wie die Zukunft des türkischen Laizismus in seiner kemalistischen Form sich entwickeln wird. Ganz sicher ist, dass das Grundprinzip des kemalistischen Laizismus als Staatsideologie auch weiterhin Bestand haben wird. Vielmehr ist aber zu untersuchen, wie die zukünftige inhaltliche Gestaltung des kemalistischen Laizismusprinzips sich entfalten wird. Nicht zu verleugnen ist eine Reihe von internem und externem Druck. Insbesondere eine zukünftige angestrebte EU Mitgliedschaft des Landes wird einige strukturelle sowie institutionelle Veränderungen mit sich bringen. Da ist ganz klar die Rolle der *DİB* und ihre mangelhafte Vertretung anderer islamischer Konfessionen zu nennen, wie den *Alleviten*. Aber auch im Rahmen der Grundrechte wie der Meinungs- und Gewissensfreiheit, wird der türkische Laizismus Abschied von seiner bisherigen autoritären Militanz nehmen und einige Zugeständnisse an seine Kritiker machen müssen. Dass dies möglich sein kann, zeigt das schon angesprochene Urteil des türkischen Kassationshofes (YKD 2005, S. 404ff.). Doch das gleiche Gericht hatte einen Monat später ein Urteil gefällt, welches im Widerspruch zu seinem ersten Urteil stand. Dies zeigt, wie die türkische Elite sich schwer tut mit der Anpassung des Prinzips des Laizismus in einen zeitgenössischen aktuellen Rahmen. Die aber schon zuvor skizzierte Beschreibung der unterschiedlichen Laizismuskonzepte zeigt aber auch, dass eine intellektuelle Grundlage für eine mögliche Diskussion existiert und die türkische Gesellschaft nicht unvorbereitet dieser Herausforderung gegenüber steht. Dabei stellt nun die Frage, inwieweit mögliche Reformen gehen werden. Wird der Prozess der EU Mitgliedschaft ernsthafte Veränderungen im 80 jährigen Laizismusverständnis der Türkei mit sich bringen? Oder werden die Reformen nur kosmetischer Natur sein, um Brüssel zu beschwichtigen? Ganz ohne weiteres aber bedürfen tief greifende Veränderungen in diesem Bereich auch eines Umdenkens im jahrhundertealten staatszentrierten Denken der türkischen Elite, mit der ja der Laizismus eng verbunden ist. Die Entwicklung im Bereich des türkischen Laizismus ist deshalb mit Spannung zu erwarten.

---

<sup>2</sup> Für eine Kritik am Model der "Konföderation der Konfessionen" vgl. (Gülalp 2003, S. 158 ff.).

**Literaturverzeichnis:**

1. Afetinan, A., 1969: Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün elyazıları, Ankara,
2. Aliefendioğlu, Yılmaz 2001: Laiklik ve Laik Devlet, in: Kaboğlu, İbrahim Ö. (Hrsg.), Laiklik ve Demokrasi, Ankara, S. 73 – 128
3. Anayasa Mahkemesi Karaları Dergisi (AMKD), 1973: AMKD 10, S. 52 -79.
4. Atatürk, Mustafa Kemal, 1973: Nutuk, II, 13. Bası, İstanbul
5. Aydemir, Şevket Süreyya, 2004: Tek Adam Mustafa Kemal 1922–1938, 18. Auflage, İstanbul
6. Berkes, Niyazi, 2002: Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul
7. Borak, Sadi, 1962: Atatürk ve Din, İstanbul
8. Bulac, Ali, 1992: Medina Vesikası Hakkında Genel Bilgiler, in: Birikim 38/39, S. 29 – 41
9. Çeçen, Anıl, 2002: Kemalizm, 4. Auflage, İstanbul
10. Çubukçu İbrahim Agah, 1987: Laiklik ve Din, in: Mumcu, Ahmet / Özbudun, Ergun / 11. Feyzioğlu, Turhan / Ülken, Yüksel / Çubukçu, Agah (Hrsg.), Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II, Atatürkçülük, Ankara, S. 31 -97
11. Daver, Bülent, 1992: Laiklik, in: Atatürkçü Düşünce, Ankara, S.165 - 170
12. Davison, Andrew, 1995: Secularization and modernization in Turkey: the ideas of Ziya Gökalp, in: Economy and Society, Vol. 24, No. 2, S. 189 – 224
13. Develioğlu, Ferit, 1990: Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara
14. Feyzioğlu, Turhan, 1992: Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik, in: Atatürkçü Düşünce, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi yayını, Ankara, S. 105 -163
15. Giritli, İsmet, 1992: Atatürk Cumhuriyetinin Laiklik İlkesi, in: Atatürkçü Düşünce, Ankara, S. 171 – 175
16. Göze, Ayferi, 1993: Türk Kurtuluş Savaşı ve Devrimi Tarihi, 4. Auflage, İstanbul
17. Güllalp, Haldun, 2003: Kimlikler Siyaseti, Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri, İstanbul

18. Hafizoğulları, Zeki, 1992: Laiklik in: Atatürkçü Düşünce, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi yayını, Ankara, S. 603 - 607
19. Hughes, Preston, 1993: Atatürkçülük ve Türkiye'nin Demokratikleşme Süreci, İstanbul
20. Jäschke, Gotthard, 1951: Der Islam in der neuen Türkei, in: Die Welt des Islam, Vol. I, Nr. 1-2, Leiden, S. 196 - 228
21. Jäschke, Gotthard, 1975: Grundlinien des Kemalismus und ihre Geschichte, in: Atatürk Devrimleri I. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul
22. Käufer, Heinz, 2002: Das anatolische Dilemma: weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei, Zürich
23. Kili, Suna, 1995: Atatürk Devrimi, 5. Auflage, Ankara
24. Kongar, Emre, 2001: 21. Yüzyilinda Türkiye - 2000 'li Yillarda Türkiye'nin Toplumsal yapisi, 20. Auflage, Istanbul
25. Koray, Durmuş, 2003: Neden Atatürk Niçin Laiklik, İstanbul
26. Lewis, Bernard, 1961: The Emergence of Modern Turkey, London
27. Mardin, Şerif, 1992: Türkiye'de Din ve Siyaset, 2. Auflage, İstanbul
28. Mumcu, Ahmet, 1976: Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi, 4. Auflage, Ankara
29. Özbudun, Ergun 1987: Atatürk ve Devlet Hayatı, in: Mumcu, Ahmet / Özbudun, Ergun / Feyzioglu, Turhan / Ülken, Yüksel / Çubukçu, Agah (Hrsg.), Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II, Atatürkçülük, Ankara, S. 31 - 74
30. Özbudun, Ergun, 1992: Atatürk ve Laiklik, in: Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, B. VIII, Nr. 24, S. 429 - 438
31. Özek, Çetin, 1962: Türkiye'de Laiklik, İstanbul
32. Rill, Bern, 2004: Kemal Atatürk, 7. Auflage, Hamburg
33. Rumpf, Christian 1987: Das Laizismus Prinzip in der Rechtsprechung der Republik Türkei, Jahrbuch des öffentlichen Rechtes der Gegenwart, Tübingen, S. 180 - 218
34. Sabuncu, Yavuz, 1995: Anayasaya Giriş, Ankara
35. Selcuk, Sami, 2001: Türkiye'nin Demokratik Dönüşümü, İstanbul
36. Sosyal Mümtaz, 1990: 100 Soruda Anayasanın Anlamı, Ankara
37. Şahinler, Menter, 1997: Kemalismus, Hückelhoven



38. Taylor, Charles 1996: Drei Formen der Säkularisierung, Kallscheuer, Otto (Hrsg.) Das Europa der Religionen - Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt am Main, S. 219 -246
39. Toprak, Binnaz, 1981: Islam and political development in Turkey, Leiden
40. Toynbee, Arnold / Kirkwood, Kenneth, 2003: Türkiye – İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Süreveni, İstanbul
41. Tunçay, Mete, 1992: Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması, İstanbul
42. Weber, Klaus, 1967: Der moderne Staat und die katholische Kirche – Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen, Essen
43. Weber, Max, 1963: Wirtschaft und Gesellschaft, Wiesbaden
44. Wedel, Heidi 1991: Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam, Opladen
45. Yargıtay Kararları Dergisi (YKD), 2005: C. 31, S. 3, S. 404 – 465.

