

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 52 (1998)

Heft: 2: Asia in Swiss anthropology = Asien in der Schweizer Ethnologie

Artikel: Prekärer Pluralismus : Einheit und Vielfalt im türkischen Islam

Autor: Käufeler, Heinz

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147424>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PREKÄRER PLURALISMUS EINHEIT UND VIELFALT IM TÜRKISCHEN ISLAM¹

Heinz Käufeler, Universität Zürich

Fehlende Langmut und mangelnde Liberalität im Umgang mit Dissidenten und Minoritäten gehört zu den Eigenheiten des türkischen Staates und weiter Teile der türkischen Gesellschaft, die immer wieder für eine schlechte Presse sorgen. Es ist nicht zuletzt diese Intransigenz, die der angestrebten Einbindung des Landes in das europäische System entgegensteht. Die Heftigkeit, mit der 'Abweichler' in die Schranken gewiesen und bekämpft werden, folgt aus der überragenden Rolle, die dem Konsens, der kulturellen Einigkeit und gesellschaftlichen Geschlossenheit zugemessen wird. '*Millî birlik ve beraberlik*' (nationale Einheit und Zusammengehörigkeit) ist eine Beschwörungsformel, die die offizielle türkische Rhetorik stark strapaziert.² Deutlich wird die Schwierigkeit, die diese Gesellschaft mit dem modernen Gebot des Pluralismus bekundet, auch oder ganz besonders in religiösen Belangen. Die türkische Republik hat einen Säkularismus eigener Prägung hervorgebracht, der nicht der Absicherung legitimer religiöser Vielfalt dient, sondern v.a. der Abwehr religiöser Einmischung in gesellschaftliche und politische Belange, die durch die Staatsautorität als ausserhalb der Zuständigkeit der Religion liegend definiert werden. Dem türkischen Säkularismus ist Pluralismus kein Anliegen, im Gegenteil, er trägt bei zur Standardisierung und Homogenisierung des Islam in der

- 1 Dieser Text ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der im September 1995 an der Tagung der deutschsprachigen Ethnologinnen und Ethnologen in Wien gehalten worden ist. Er steht im Rahmen eines grösseren Forschungs-Projekts zur Problematik der türkischen Kulturkämpfe um die Säkularisierung.
- 2 Einheit und Geschlossenheit werden in Krisenzeiten, etwa im Krieg, von den meisten Gesellschaften eingefordert. Die Türkei ist in einer gängigen Wahrnehmung umgeben von Feinden und bedroht durch gefährliche Subversion von innen. Dieser 'Belagerungszustand' rechtfertigt für manche eine Art permanentes implizites Notrecht. So werden etwa die verfassungsmässigen Möglichkeiten zur Einschränkung von Freiheiten von den zuständigen türkischen Gerichten grosszügig ausgenutzt (vgl. Özbudun 1991; Rumpf 1992).

Türkei. Ein Verständnis für diese paradoxe Entwicklung könnte dazu beitragen, die Schwierigkeiten der türkischen Gesellschaft mit Dissidenten und Minoritäten auch in anderen Bereichen, die sich immer wieder zu heftigen Konflikten verdichten und der Lebensqualität im Lande wie auch dem Ruf des Landes in der Welt nachhaltig Schaden zufügen, etwas besser zu begreifen. Zunächst aber soll das Prinzip des Pluralismus, das für Bewohner der Moderne trügerisch unproblematisch erscheint, etwas ausgeleuchtet werden.

Der eigentümliche Pluralismus der Moderne

Seit dem Kollaps der anmassenden und autoritären gesellschaftlichen Projekte der Rechten mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und derjenigen der Linken um 1990 erscheint Pluralismus zunehmend als unangefochtenes und verbindliches Grundprinzip, als Prüfstein der demokratischen Verfasstheit einer Gesellschaft und damit als notwendige Bedingung für einen Status der Vollmitgliedschaft in der Moderne. Jene autoritären Varianten der Moderne hatten versucht, in Kraftakten der 'Einmischung' mit repressivem und skrupellosem *social engineering*, in komplexen modernen Gesellschaften Konsens zu erzwingen und eine von idealisierten vormoderne Gemeinschaften inspirierte Homogenität zu verwirklichen.³ Dagegen anerkennen die im späten 20. Jh. dominanten und hegemonialen pluralistischen Ordnungen, dass grosse Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ausserhalb der Zuständigkeit der zentralen Instanzen staatlicher Steuerung stehen. Sie anerkennen eine Vielfalt von Überzeugungen, Haltungen und Lebensstilen und nehmen damit Differenz und Dissens in Kauf. Ihre Toleranz ist ein herausragendes Merkmal moderner Gesellschaften und entsprechend umstritten: 'Repressive Toleranz', der Titel eines Aufsatzes von Herbert Marcuse im höchst erfolgreichen Buch *Kritik der reinen Toleranz*, wurde vor dreissig Jahren, um 1968, zu einer mittelschweren

3 Şerif Mardin (1988) hat solche Wunschvorstellungen als Sehnsucht nach einer 'nahtlosen Gesellschaft' bezeichnet. Mildere Formen der Beschwörung von gesellschaftlichem Konsens und gemeinschaftlicher Eintracht verwenden populistische Kräfte, die zuweilen durchaus der Versuchung unterliegen, die idealisierte Einmütigkeit zu erzwingen.

rhetorischen Keule (Wolff, Moore & Marcuse 1966). Toleranz ist gewiss eine der unverzichtbaren Annehmlichkeiten der modernen Welt, niemand möchte sie missen, aber Wert und Haltung sind nicht so unproblematisch, wie sie sich gern geben. Sie fallen umso schwerer, je mehr uns an etwas liegt. Manche Toleranz mag bei ihren Nutznießern als beleidigende Gleichgültigkeit, als Verweigerung von Anerkennung ankommen. In der Duldung steckt zudem die Anmassung, dass sie auch nicht gewährt werden könnte.⁴

Die Kritik 'von links' weist zurecht darauf hin, dass die Toleranz kapitalistischer Industriegesellschaften in kulturellen Belangen in einem engen Zusammenhang steht mit ihrer Bereitschaft, eine Vielfalt der Lebenslagen hinzunehmen und soziale Ungleichheit positiv zu werten. Toleranz kann als eine unintendierte Nebenfolge einer gesellschaftlichen Transformation betrachtet werden, der Entstehung einer neuartigen sozialen Ordnung, die darauf beruhte, dass eine Vielfalt rivalisierender Interessen sich in einem weitgehend freien Wettbewerb zu behaupten hatten. Auch wenn gewisse vormoderne Gesellschaften durchaus 'multikulturell' und heterogen waren, ist die prinzipielle Legitimierung von Dissidenz und subkultureller Differenzierung, die heutigen Modernen als Selbstverständlichkeit erscheint, wohl historisch einzigartig. Pluralismus gehört mit zu den 'Unwahrscheinlichkeiten' der Moderne, zu den unvorhergesehenen Folgen der komplexen Transformationen der vergangenen Jahrhunderte.⁵ Die erwähnten Versuche, eine nicht-pluralistische Moderne zu gestalten, zeigen, dass dieser Pluralismus nicht einfach als eine zwangsläufige Konsequenz des Kapitalismus oder der industriellen Produktion betrachtet

4 "In allem, worin uns ohnehin Freiheit rechtlich gesichert ist, sind wir auf Toleranz nicht mehr angewiesen, und es hätte den Charakter eines dreisten Eingriffs in unsere Rechte, wenn einer tolerieren zu wollen erklärte, worin uns zu hindern er gar nicht legitimiert ist. ... Freiheit, rechtlich konstituiert, macht Toleranz gegenstandslos" (Lübbe 1986:76ff). Dieser Vorbehalt war bereits 1789 in den Beratungen, die der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vorangingen, von Mirabeau vorgebracht worden (Jellinek 1964:121).

5 Dass Pluralismus sich als unintendierte Konsequenz anderer Transformationen durchgesetzt hat, bedeutet nicht, dass es keine guten Gründe zur Befolgung des Prinzips gibt. Rescher (1993) hat eine überzeugende und fundierte philosophische Begründung des Pluralismus und Kritik der Forderung nach Konsens vorgelegt.

werden kann und nähren Zweifel an der optimistischen Sicht, die Toleranz und Pluralismus zu den gesicherten Beständen der Moderne zählt.

Pluralistisch verfasst sind die politischen Ordnungen und die ökonomischen Verhältnisse der Moderne, die auf dem Wettbewerb rivalisierender Interessen und Projekte basieren. Pluralistisch sind aber auch die von diesen gesteuerten gesellschaftlichen Ordnungen, die religiöse Dissidenten und ethnisch Fremde, Gemeinschaften mit 'abseitigen' Lebensstilen, zum Teil sogar selbst radikale Gegner ihrer eigenen Grundprinzipien gewähren lassen. Die Langmut ist nicht grenzenlos: radikale Anti-Pluralisten werden nur geduldet, wenn sie offensichtlich ungefährlich sind, abweichende Lebensstile werden beargwöhnt. In sensiblen Bereichen wie Religion oder Sexualität ist die pluralistische Freizügigkeit der Moderne oft angefochten. Gegen eine grenzenlose Vielfalt der entsprechenden Optionen und Lebensstile wenden sich selbst in den Kernzonen der Moderne mehr oder weniger einflussreiche Kräfte und Bevölkerungsteile, die gerne verbindlichere Regelungen sähen. Paradoxe Weise liegt ein Indiz für die Tragfähigkeit pluralistischer Ordnungen gerade in ihrer Umstrittenheit: Pluralismus legitimiert 'abweichende' Positionen, Praktiken und Stile. Dissidenten gewähren zu lassen, rivalisierende Positionen und Projekte dem Wettbewerb auszusetzen, hat sich als ein wesentliches Ingredienz der abendländischen Erfolgsgeschichte erwiesen. Wenn gewisse Formen von Dissidenz dennoch ausgeschlossen werden, kann das nicht mehr mit einem Postulat der Einheit und Eintracht begründet werden, sondern allenfalls durch die Gefahr, die dem Ganzen von dieser Seite droht. Selbst wer das Grundprinzip des Pluralismus nicht akzeptiert, kann dies in liberal verfassten Gesellschaften oft offen propagieren. Einschränkungen des Pluralismus-Prinzips durch den Ausschluss 'extremistischer' Positionen, unterliegen in der Moderne einer strengen Begründungspflicht und Duldung wird oft der Sanktionierung vorgezogen. Anstössiges wird so zur Geschmackslosigkeit abgemildert, worüber sich bekanntlich nicht streiten lässt. Wenige würden die Pornographie offensiv verteidigen, aber viele sehen gute Gründe, sie zu dulden.⁶ Auch wenn die Motive hinter dieser Langmut ursprünglich

6 Dass in Zusammenhang mit religiösem Pluralismus die Rede auf Sexualität und Pornographie fällt, mag erstaunen. Toleranz wird jedoch heute in den Kernzonen der Moderne mit grösserem Nachdruck in sexuellen Belangen gefordert als in der

weitgehend pragmatische waren, sind sie mit der Zeit zu prinzipiellen geworden. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. hat sich so ein Pluralismus auf breiter Front durchgesetzt: die Menschenrechte wurden zur Charta der neuen internationalen Ordnung, eine so ehrwürdig autoritäre Institution wie die katholische Kirche sah sich veranlasst, ihre Vorbehalte gegenüber der Glaubens- und Gewissensfreiheit aufzugeben,⁷ die meisten modernen Gesellschaften anerkennen heute Homosexualität, die viele von ihnen unlängst noch als Verstoß gegen die Ordnung der Welt verfolgt hatten, als legitimen Lebensstil. Dass die Vollversammlung der Vereinten Nationen das Jahr 1995 zum 'Jahr der Toleranz' erklärte, und beschloss, dem Prinzip "einen Ehrenplatz zuzuweisen" (Lazarev, im Vorwort zu Morsy 1994) verdeutlicht diesen Wandel.

Eine Rhetorik der nationalen Einheit und Eintracht wird zwar selbst in den allermodernsten Gesellschaften verwendet, besonders in Krisensituationen, die Forderung nach Einheit muss aber, wenn sie in modernen Gesellschaften erhoben wird, auf 'dünner Moral' (Walzer 1996) gründen, sie darf legitimierte Differenzen nicht ausschliessen und wird mit dem gebotenen Pluralismus arrangiert. 'Majoritarianism'⁸ ist in den Zentren der modernen Welt entschärft und wird durch komplexe Steuerungs- und Sicherheitsregeln zurückgebunden. Der Tyrannei der Gemeinschaft fehlt im modernen Kontext in der Regel die Grundlage. Wenn sich unter gewissen Umständen in modernen Gesellschaften 'totalitäre' Quasi-Gemeinschaften bilden, sind diese meist instabil.

Vielfalt kennzeichnete die meisten komplexeren vormodernen Gesellschaften, aber durch ihre Einbettung in klare Hierarchien und asymmetrische Beziehungen wurde das subversive Potential, welches allein schon im

religiösen Sphäre, wo sie als gesicherter gelten kann. Das *Duden Fremdwörterbuch* verzeichnet als eine der Bedeutungen von tolerant 'sexuell aufgeschlossen'.

7 Dies geschah erst im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils in den 60er Jahren. Zuvor waren diese Prinzipien im Syllabus der Irrlehren indexiert gewesen und die Enzyklika *mirari vos* von 1832 hatte noch verkündet: "Dem unreinen Brunnen des Indifferentismus entströmt die widersinnige und irrige Auffassung oder vielmehr der Wahnwitz der Gewissensfreiheit" (Kamen 1967:242).

8 Auf diesen Begriff, der mir im vorliegenden Kontext äusserst nützlich scheint, bin ich bei Appadurai (1997:39) gestossen.

Vorhandensein von Alternativen für gesellschaftliche Ordnung liegt, weitgehend neutralisiert. Vormoderner 'Pluralismus' vertrug sich durchaus mit 'dichter Moral' in den Teilgemeinschaften, die sich zwar einem Gesamtgefüge, etwa einem imperialen System, einzuordnen hatten, ansonsten aber weitgehend autonome Gesellschaften eigener Art konstituierten. Für die Konstitution solcher Teilgemeinschaften war 'dichte Moral' oft geradezu unerlässlich. Die Gemeinschaften erzeugten entsprechend eine Homogenität der Lebenspraxis und der kulturellen Gestalt. Das besondere, einzigartige und eben unwahrscheinliche am modernen Pluralismus ist, dass er hierarchische Einbettung nicht zulässt und darauf insistiert, dass die Teilgemeinschaften und Subkulturen, die innerhalb gewisser Grenzen koexistieren, *eine* Gesellschaft bilden, wie disparat die Interessen, Werte und Stile der Teilnehmer auch sein mögen.

Religions-Pluralismus als besonderes Problem

Religion im Singular ordnet, Religionen im Plural sorgen dagegen im besten Fall für Unübersichtlichkeit, im schlechteren Fall für heftige Konflikte. Relativ unproblematisch ist Vielfalt für religiöse Universen, die selber 'pluralistisch' sind, d.h. in den polytheistischen Religionen, welche eine Vielzahl unterschiedlichster Gottheiten beherbergen und die auch fremde Götter oft umstandslos in eigene 'übersetzen' und so gewissermaßen als Gäste in ihr Pantheon aufnehmen können. Verschärft präsentiert sich das Problem hingegen in religiösen Universen, die einen Anspruch auf Ausschliesslichkeit erheben, wie die Glaubenssysteme der monotheistischen Traditionen, welche sich wesentlich im Kampf gegen rivalisierende Vorstellungen, ganz besonders gegen diejenigen der pluralistischen religiösen Universen der 'Götzendienen' konstituiert haben. Während die Polytheisten die Götter der Monotheisten problemlos *inter pares* zu den eigenen gesellen können, grenzt eine derartige 'Toleranz' für letztere an Blasphemie, da der allmächtige Einzelgott gegen die unübersichtliche Vielfalt der zahllosen Dämonen und Götzen erdacht und durchgesetzt worden ist. Die verwandten religiösen Traditionen westasiatischer Provenienz haben zwar zuweilen Formen der Koexistenz gefunden, am gelungensten vielleicht in der osmanischen *Millet*-Ordnung, und Muslime betonen zu Recht, dass der Islam gegenüber dem historischen Christentum in dieser

Hinsicht besser abschneidet. Dennoch: ausserhalb der abendländischen Moderne war eine Gleichwertigkeit und Gleich-Gültigkeit rivalisierender religiöser Projekte in monotheistisch geprägten Gesellschaften kaum jemals in Erwägung gezogen worden. Dafür gibt es gute Gründe: "The problem of pluralism in religion presents itself as the problem of how there can be, not only a lack of progress in one accepted, developing field of knowledge, but a plethora of mutually conflicting claims to final truth, which there is no agreed method for resolving" (Ward 1990:14).

Für Religionen, deren Gestalt entscheidend durch die Ablehnung von 'Alternativen' als 'Irrlehren' zustande kommt, ist die Forderung nach Gleich-Gültigkeit inakzeptabel und absurd. Wie können Irrtum und Wahrheit gleichberechtigt nebeneinander Bestand haben? Religiöse Vielfalt ist deshalb nicht erstrebenswert, sie ist allenfalls für Minoritäten mit prekärem Status ein Anliegen, denen nur eine pluralistische Ordnung sichere Entfaltungsmöglichkeiten bieten kann, und die Pluralismus deshalb zuweilen 'wider besseres Wissen' (um die von ihrer Religion verkündete Wahrheit) begrüßen oder gar fordern.⁹

In den Säkularisierungsprozessen im Übergang zur Moderne erscheint neben dem Machtverlust der religiösen Institutionen auch das Aufbrechen der Verbindlichkeit von Orthodoxien, die Pluralisierung der religiösen Sphäre, als ein herausragender Entwicklungsstrang. Die abrahamitische Tradition monotheistischer Religion, die in den Offenbarungen von Moses, Christus und Mohammed Gestalt angenommen hat, gründet auf exklusiven Wahrheitsansprüchen und Heilskonzeptionen – d.h. auf religiöser Intoleranz (vgl. Hall 1995:3) – und hat immer wieder strenge und eifersüchtige Orthodoxien, 'gierige Ideologien' der Reinheit (Thoden van Velzen & van Beek 1988) hervorgebracht. Religion hat immer mit Macht zu tun,¹⁰ aber

9 Toleranz, Pluralismus und Religionsfreiheit waren in den abendländischen Gesellschaften des 18. und 19. Jh. insbesondere dissidenten Minoritäten ein Anliegen. Die protestantischen Sekten der angelsächsischen Welt waren die ersten Nutznießer dieser neuen Freiheiten. Ohne dass sie ihre Wahrheitsansprüche aufgegeben hätten, war für sie die Aufhebung der Verbindlichkeit der konfessionellen Zuordnung aus pragmatischen Erwägungen wünschenswert (vgl. Kamen 1967).

10 "Religions ... are concerned with the systematic ordering of different kinds of power, particularly those seen as significantly beneficial or dangerous" (Burridge 1969:5).

bei den monotheistischen Glaubenssystemen ist dieses Verhältnis besonders innig. Ihre Propheten und Geistlichen, im Islam und im Protestantismus aber auch einfache Gläubige, werden durch den Glauben ermächtigt, mit Strenge und notfalls mit Gewalt 'geheiligte' Regeln durchzusetzen. Dieses Moment der 'Ermächtigung' war in vormodernen Gesellschaften entscheidend für das soziale Gewicht von Religion, erscheint aber in der Moderne als problematisches Relikt und als Kennzeichen 'fundamentalistischer' Interpretationen der religiösen Lehren.

Die lange Dauer der Kulturmodelle von Christentum und Islam verdankt sich zu einem Teil der erfolgreichen Standardisierung, der Durchsetzung von Orthodoxie und Orthopraxie im Prozess der Transformation religiöser Offenbarung in soziokulturelle Ordnung und politische Herrschaft. Andererseits sind aber auch Flexibilität und die Anpassung an veränderte Umstände wichtige Bedingungen für das langfristige Überleben religiöser und kultureller Systeme. Im christlichen Abendland ergab sich auf dem Weg in die Moderne eine legitime religiöse Pluralisierung wesentlich als unintendierte Spätfolge der Reformation bzw. von deren unentschiedenem Ausgang. Die Reformatoren hatten Toleranz und Religionsfreiheit nie angestrebt und manche reformatorische Gemeinschaften wie Calvins Genf waren strenge Theokratien, die gegenüber Dissidenten nicht weniger intolerant waren als die katholische Universalkirche.

Erst in der Folge der bürgerlichen Revolutionen und der Proklamation der Menschenrechte ist die liberale Toleranzforderung, die der Religionsfreiheit und dem Pluralismus zugrunde liegt, allmählich zu einer Leitlinie der Moderne geworden. Die Gewährung der Religionsfreiheit war fraglos ein wichtiger Durchbruch auf dem Weg in die Moderne: "religious freedom, in the sense of freedom of conscience, is chronologically 'the first freedom', as well as the precondition of all modern freedoms" (Casanova 1992:17). Die Duldung und schliessliche 'Emanzipation' d.h. substantielle Gleichstellung, auf die den ehemals verketzerten und verfemten Andersgläubigen ein Anspruch eingeräumt worden war, konnte konsequenterweise auch den wirklich 'Ungläubigen', die alle Bindungen an die herkömmlichen Religionen lösten, kaum mehr verwehrt werden. Die modernen Staaten konnten so auf eine weitgehende Gleichgültigkeit in Angelegenheiten des Glaubens verpflichtet werden und letztere wurden zur

‘Privatsache’.¹¹ Religiöse Vielfalt erscheint in der Moderne entsprechend unproblematisch.

Die religiöse Indifferenz hat je nach den gesellschaftlichen Bedingungen unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Im amerikanischen Milieu ist eine grosse religiöse Vielfalt und Toleranz offenbar vereinbar mit breitem und populärem religiösem Enthusiasmus und einer nationalistisch geprägten ‘Zivilreligion’ von einiger Verbindlichkeit. In den weitgehend homogen katholischen Gesellschaften, z.B. in Südeuropa, überlebt teilweise eine gemeinschaftliche Religiosität mit stark vormoderner Prägung; Pluralismus ist hier sehr schwach ausgeprägt, substantielle Toleranz kann aber, wenn sie eingefordert wird, auch nicht verweigert werden. In einigen Gesellschaften Nord- und Westeuropas sind Säkularisierung und ideologisch-kulturelle Deregulierung wohl am weitesten fortgeschritten, Pluralismus und substantielle Toleranz entsprechend akzeptiert – und paradoxerweise durch einen Konsens gestützt und als weitgehend verbindliche Grundregeln verankert.¹²

Der ‘Imperativ der Häresie’ (Peter Berger 1992) hat die religiöse Ordnung in modernen Gesellschaften nachhaltig korrodiert.¹³ Die Ermächtigung von Dissidenz durch die Menschenrechte hat mithin den herkömmlichen Methoden der Erzeugung von kultureller Homogenität, die in religiösen Fragen oft besonders energisch eingesetzt worden sind, nachhaltig die Legitimation entzogen. Im späten 20. Jh. ist schliesslich das Prinzip der Nicht-Einmischung und Nicht-Diskriminierung in kulturellen

11 Barrington Moore bezeichnete die Vorstellung von Religion als Privatangelegenheit als “one of those mistaken ideas that has contributed enormously to the reduction of human misery and the advance of civilization” (1984:153f).

12 Das Prinzip ist eine Übereinkunft, nicht auf Übereinstimmung zu bestehen, ‘to agree to disagree’, wie sich auf Englisch schön sagen lässt (vgl. Gellner 1992).

13 “Modernität vervielfacht die Wahlmöglichkeit und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird. Auf die Religion bezogen ... bedeutet dies, dass der moderne Mensch nicht nur mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen. ... So ist die Häresie, einstmals das Gewerbe randständiger und exzentrischer Menschentypen, eine weitaus allgemeinere *Conditio* geworden; Häresie ist in der Tat universell geworden” (Berger 1992:43f).

Belangen, welches pluralistische Ordnungen begründet, in den Zentren der Moderne zu einem einklagbaren Recht geworden.

Die Problematik des Pluralismus in der Türkei

Dass viele Gesellschaften der islamischen Welt sich besonders schwer tun mit dem zugemuteten Pluralismus der Moderne ist nicht zu übersehen. Politischer Wettbewerb ist autoritären Regimes, wie sie in dieser Welt-gegend vorherrschen, kein Anliegen. Aber auch wo sich das Prinzip des politischen Wettbewerbs weitgehend durchgesetzt hat, wie in der Türkei, stehen einer substantiell pluralistischen Ordnung erhebliche Hindernisse im Weg. Das für pluralistische Gesellschaften grundlegende Prinzip der Nicht-Einmischung und Nicht-Diskriminierung in Fragen des Glaubens und der Gesinnung stösst in der Türkei heute in verschiedenen Milieus, in traditionalistischen wie auch in manchen modernistischen, auf schwer überwindbare Widerstände – ganz zu schweigen vom neuerdings zunehmend geforderten ‘Pluralismus’ in Bereichen der Lebenspraxis wie der ‘sexuellen Präferenz’. Ein Prinzip, welches gebietet, Dinge zu tolerieren, über deren Verwerflichkeit weitgehend Einigkeit besteht, ist schwer zu begründen. Je homogener das moralische Empfinden in einer Gesellschaft, umso schwerer ist Pluralismus durchsetzbar. Für den Islam, aber auch für einen ‘dichten’ Nationalismus wie denjenigen, den der Kemalismus der türkischen Republik vermacht hat, kommt aber einer Geschlossenheit im moralischen Empfinden hohe Priorität zu.

Die Forderung nach ideologisch-kultureller ‘Deregulierung’, die sich im Pluralismus-Prinzip verbirgt, wird von Muslimen in der Regel als erhebliche Zumutung empfunden und die entsprechenden ‘Freiheiten’ werden in der islamischen Welt nicht selten als subversive, die Gesellschaft zersetzende Kräfte gefürchtet. Der ‘dichte’ Nationalismus teilt diese Bedenken und Vorbehalte. Die Dilemmata der Säkularisierung in der modernen Türkei resultieren aus dieser Konstellation und reflektieren die Wahrnehmung pluralistischer Ordnungskonzeptionen als subversiv und korrodierend. Gern werden hinter der Forderung nach Pluralismus Machenschaften von Feinden vermutet, denen an der Destabilisierung und Schwächung der betroffenen Gesellschaften gelegen ist.

Natürlich hat Säkularisierung in erster Linie mit Religion zu tun, aber die hier eingenommene Perspektive stellt die Problematik in einen weiteren Kontext und verweist auf den inneren Zusammenhang der Intransigenz in religiösen Fragen mit pluralismus-kritischen und -feindlichen Positionen in anderen Bereichen. In der Türkischen Republik ist mit dem kemalistischen Programm der Verwestlichung ein Bekenntnis zum Säkularismus (*laiklik*) zur Auflage gemacht worden. Als einzige islamisch geprägte Gesellschaft ist die moderne Türkei auf ein offensiv weltliches Modell verpflichtet worden. Damit ist allerdings nie die Entwicklung einer pluralistischen Ordnung anvisiert worden. Die besonderen Verhältnisse im kollabierenden Osmanenreich begünstigten im Gegenteil eine nationalistische und autoritäre Strategie soziokultureller Homogenisierung und Standardisierung, die in entscheidenden Bereichen 'Gleichgültigkeit' weder konzedieren konnte noch wollte. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Problematik des religiösen Pluralismus. Wie deutlich werden wird, sind jedoch die Konsequenzen dieser spezifischen Konstellation hinsichtlich anderer Dimensionen, die vom Imperativ der Indifferenz respektive Toleranz berührt werden (Ethnizität, subkulturelle Differenzierung), durchaus ähnlich.

Die asymmetrische Koexistenz im Osmanischen Reich

In der osmanischen Türkei hatte sich durch die Heterogenität der Bevölkerung in religiöser Hinsicht eine Toleranz und Koexistenz besonderer Art ergeben. Die *Millet* ('Nationen', Gemeinschaften) der Nichtmuslime (*Gayrimüslim*, d.h. Christen und Juden) genossen weitgehende Autonomie und teilweise auch besondere Privilegien, während das *Millet* der Muslime als dominante staatstragende Klasse einer caesaropapistisch verfassten hanefitisch-sunnitischen Institution unterstand. Die Ordnung religiöser Angelegenheiten lag in der Kompetenz der jeweiligen *Millet*, innerhalb derer Homogenität erzeugt wurde: die sunnitischen Autoritäten des Reiches bedrängten die schiitischen Alevi (*Kızılbaş*) während die rabbinische Orthodoxie Häresien wie etwa diejenige der Sabbataianer mit der gleichen Heftigkeit bekämpfte und dafür selbst an die muslimischen Autoritäten apellierte. Die verschiedenen christlichen Kirchen bildeten innerhalb der

Millet-Ordnung eine Art Subtheokratien mit grosser Macht über die jeweiligen Gemeinden, die häretische Abweichungen vehement bekämpften.¹⁴

Die Duldung der Nichtmuslime in islamischen Reichen war nie als Gleichstellung gedacht gewesen. Die muslimische Hegemonie über das Ganze der Gesellschaft war eine unumstössliche Grundlage der osmanischen Ordnung. Die einzige zulässige Form der Konversion war der Übertritt von Nichtmuslimen zum Islam. Apostasie von Muslimen ist nach islamischem Recht mit dem Tod zu bestrafen. Die osmanische Ordnung war so zwar multikulturell und religiös heterogen, aber nicht pluralistisch im modernen Sinn, ihre Toleranz war eine paternalistische und asymmetrische. Als prekärer Pluralismus kann auch die Duldung heterodoxer Gemeinschaften ohne offiziellen *Millet*-Status, wie etwa der Drusen oder mancher Schiiten, angesehen werden, die dank der Schwäche des Zentralstaats in peripheren Regionen zuweilen relativ unbehelligt überlebten, für muslimische Orthodoxe aber klar als Ketzer galten und im direkten Einflussbereich des Zentralstaats, der die Orthodoxie protegierte, entsprechend diskriminiert wurden.¹⁵ Als impliziter Pluralismus mag schliesslich auch noch die in den meisten islamischen Gesellschaften anzutreffende Differenzierung eines mit den *Tarikat*, den Bruderschaften des Sufismus, mit 'Heiligen' und ihren Gräbern verbundenen volkstümlichen Islam der Peripherie vom skripturalistischen Islam der Rechtsgelehrten in den Zentren gelten. Entscheidend für diese besondere Art von Vielfalt war, dass der osmanische Staat viele der Teilgemeinschaften seiner Untertanen wesentlich sich selber überliess: "Government ... was only a very small part of the way things operated in the Middle East. It had little impact on the average subject even when it did perform its functions. ... There was no Ottoman misrule of their subjects in the true sense of the term. There was,

- 14 Die *Millet* der Christen – armenisch, griechisch, syrisch, maronitisch, katholisch, später auch protestantisch – wurden zu Kernen nationaler Bewegung. Die Rolle der Religion im 'Nationalen Erwachen' dieser Gruppen hat für die Säkularisierung dieser Gesellschaften ähnliche Konsequenzen gehabt wie im Fall der Türkei.
- 15 Schiitische Gruppen, insbesondere die turkmenischen Stammesverbände der *Kızılbaş*, wurden als Parteigänger und Fünfte Kolonne der iranischen Safaviden oft heftig verfolgt. Die Loyalität der Alevi der heutigen Türkei, der Nachkommen dieser Stämme, zum türkischen Staat wird mit Verweis auf diesen Hintergrund immer wieder in Zweifel gezogen.

rather, a benign neglect, since the subjects were ruled by their *Millet* leaders, who were thus left to misrule as they did during the later centuries of Ottoman decline” (Shaw 1975:183f). Insbesondere auf den breiten, von nomadisierenden tribalen Gruppen bewohnten Saum um die osmanischen Kernländer hatte die Hohe Pforte wenig direkten Einfluss.¹⁶

Inspiziert durch den triumphierenden Nationalismus in Europa und unter tatkräftiger Mithilfe der europäischen Mächte, wurden im 19. Jh. aber aus den geduldeten nichtmuslimischen *Millet* selbstbewusste Proto-Nationen, und es musste ihnen in den Reformen der *Tanzimat* schliesslich ein rechtsgleicher Status eingeräumt werden. Diese Konzessionen vermochten die Nationalbewegungen der Minoritäten im Osmanischen Reich nicht mehr zu bremsen und schliesslich lösten sich nicht nur die christlichen Balkanvölker, sondern, trotz der pan-islamischen Emphase in der osmanischen Spätzeit, auch die muslimischen Albaner und Araber aus dem Reichsverband. Die neue türkische Nation entstand so durch die Absetzbewegungen derjenigen, die sich in einem ‘nationalen Erwachen’ gegen die ‘Türkenherrschaft’ wandten, aus den in Anatolien verbliebenen und den dahin vertriebenen und umgesiedelten Muslimen aus benachbarten Regionen, also auf einer unverkennbar religiösen Grundlage (vgl. Zubaida 1996).

Laiklik in der türkischen Republik

Nach dem Zusammenbruch des Imperiums und dem Befreiungskrieg entstand so eine türkische Republik mit einer sehr viel homogener muslimischen Bevölkerung und nur noch kleinen ‘sozialen Inseln’ nicht-muslimischer Minderheiten. Die Bemühungen um eine Integration der erst in diesem Prozess entstehenden türkischen Nation mobilisierten einen starken Homogenisierungsdruck. Die neue Ordnung verpflichtete sich auf ein säkularistisches Gesellschaftsmodell, verstand Säkularismus aber nicht als Hilfskonstruktion zur Absicherung von Religionsfreiheit und Pluralis-

16 Bis heute finden sich in manchen dieser Regionen – im Kaukasus, in Ostanatolien und Nordmesopotamien, selbst auf dem ‘europäischen’ Balkan – ‘staatsfreie Zonen’, die von den Staaten, die diese zu ihrem Hoheitsgebiet zählen, nur teilweise pazifiziert und kontrolliert werden können.

mus, sondern als Mechanismus zum Schutz des Staates vor religiöser Einmischung und insbesondere vor dem erwarteten religiös artikuliertem Widerstand gegen die eingeschlagene radikale Modernisierungspolitik.¹⁷ Aus der Sicht der Akteure, die diesen Wandel propagiert und gesteuert haben, d.h. der Kemalisten, war die autoritäre und etwas ruppige Art des Übergangs durch das übergeordnete Interesse an der 'Rettung der Nation' zwingend geboten. Die Entstehungsgeschichte der türkischen Republik ermächtigte diejenigen, die die Nachfolge der osmanischen Herrscher antraten, zu einem zivilisatorischen Kraftakt. Für ihr Projekt benötigten sie ein Volk, welches erst noch geschaffen werden musste.

Obwohl Religion im kemalistischen Programm vor allem als eine problematische Kraft wahrgenommen wurde, war sie durch die Umstände zur Grundlage der neuen Nation geworden und die Religionspolitik wurde so zu einer zentralen Aufgabe für die Republik. Aufgrund der Erfordernisse des *nation building* war eine Strategie der Standardisierung nahelegend. Religion wurde staatlicher Aufsicht und Kontrolle unterstellt. Das Verbot der *Tarikat*, der Bruderschaften und Orden des sufistischen Islam, und die Schliessung der Heiligengräber, welche in der frühen Republik der 20er Jahre verhängt wurden, um der 'religiösen Reaktion' gegen die kemalistischen Modernisierungen die Basis zu entziehen, unterminierten die Grundlagen der Volksreligiosität. So wurde die staatlich kontrollierte Orthodoxie schliesslich zum einzigen legitimen Islam in der Türkei. Die Organe der Republik arrogierten sich Kompetenz in religiösen Dingen, die den religiösen Experten und Autoritäten zustand. Das Amt für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) schuf eine staatskirchenartige Institution, die die Kontrolle über diese neue republikanisch-islamische Orthodoxie übernahm. Der offizielle Islam musste mit den nationalistischen und modernistischen Zielen des republikanischen Projektes kompatibel sein. Seit dem Bevölkerungsaustausch im Anschluss an den Befreiungskrieg, dem weniger ethno-linguistische als vielmehr religiöse Kriterien zugrundelagen, wird in der Türkei davon ausgegangen, dass die Bevölkerung des Landes aus einer überwältigenden Mehrheit von Muslimen (98 oder 99%) besteht. Ausser acht gelassen wird dabei die substantielle Mino-

17 Zu den Eigentümlichkeiten des türkischen Säkularismus vgl. Ozankaya 1982; Ergil 1990; Wedel 1991; Yalman 1973; 1991; Ahmad 1991; Toprak 1981; 1995; Rumpf 1987.

rität der Alevi, der anatolischen Form des schiitischen Volksislam, die sich selber deutlich von der sunnitischen Orthodoxie abgrenzen. Die volkstümliche Intoleranz gegenüber den Alevi, die deren Glauben und Praktiken als illegitime Häresie verwirft, wird damit gestützt. Das populäre Diktum, dass ein Alevi, um ein richtiger Muslim werden zu können, zuerst Jude, dann Christ werden müsse und erst danach für den 'richtigen Islam' bereit sei, verweist auf die Tiefe des Bruches.

Der säkularistischen und modernistischen Rhetorik zum Trotz ist ein Bekenntnis zu Atheismus oder religiöser Indifferenz in der türkischen Republik kaum möglich, jedenfalls nicht ungestraft. Seit einigen Jahrzehnten werden bekennende Agnostiker (und nicht selten auch pauschal die Alevi) in der Regel umgehend als 'vaterlandsverräterische' Kommunisten denunziert und müssen entsprechende Sanktionen gewärtigen. Das Fasten im *Ramazan*, das von Irreligiösen wie von den meisten Alevi nicht beachtet wird, macht alljährlich diese Spannungen sichtbar. In der ostanatolischen Provinz, aber auch an den Universitäten der grossen Städte kommt es regelmässig zu gewalttätigen Übergriffen gegen Personen, die das Fasten demonstrativ nicht einhalten. Während in den ersten Jahrzehnten der Republik, so besagt jedenfalls die kemalistische Tradition, die Exponenten der staatlichen Elite dazu angehalten worden waren, im *Ramazan* öffentlich Alkohol zu trinken, wird von den Nicht-Fastern heute aus 'Rücksicht auf die religiösen Gefühle der Frommen' Zurückhaltung gefordert, und die 'Frommen' fordern solchen 'Respekt' oft in einer Weise, die den Verfechtern des Säkularismus bedrohlich erscheint. Der Kampf um das Recht auf Verhüllung, den muslimische Frauen und ihre männlichen Gesinnungsgenossen führen, erscheint aus der Perspektive ihrer Gegner als ein Kampf um die prekäre und bedrohte türkische Modernität.

Der türkische Autor Aytunç Altındal hat vor einigen Jahren darauf hingewiesen, dass die türkische Variante des Säkularismus zu der absurden Situation geführt hat, dass sowohl ein konsequentes Bekenntnis zu Weltlichkeit, wie auch ein emphatisches Bekenntnis zum Islam einschneidende negative Sanktionen nach sich ziehen können: wer sich unter Berufung auf das Prinzip des Säkularismus zu religiöser Indifferenz bekennt, läuft Gefahr, als gottloser Kommunist stigmatisiert zu werden; wer unter Berufung auf die koranische Offenbarung und die Zugehörigkeit der türkischen Gesellschaft zur Welt des Islam auf die Einhaltung der offenbarten Regeln pocht, setzt sich der Gefahr aus, als Reaktionär und Fanatiker betrachtet

und behelligt zu werden (Altındal 1986). Der Laizismus ist also in der Türkei nicht eine Institution, die die Koexistenz von Gemeinschaften unterschiedlicher und unterschiedlich verbindlicher Religiosität absichert, sondern eine, die derartige Differenzen negiert und zu beseitigen versucht. Richard und Nancy Tapper haben dies zur These zugespitzt, dass in der modernen Türkei die antagonistischen ideologischen Projekte Islam und kemalistischer Republikanismus zu einer fundamentalistischen Ideologie amalgamiert worden sind (Tapper & Tapper 1987).¹⁸ Ein Widerspruch zwischen den kemalistischen und den islamischen Grundlagen der türkischen Gesellschaft wird in der Tat nur von Minderheiten wahrgenommen.

Der Islam, der vom *Diyanet* vertreten wird, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten gewandelt. Mit der Einführung der Mehrparteien-Demokratie um 1950 ist der intransigente, 'jakobinische' Säkularismus der frühen Republik aufgeweicht worden. Alle grossen Parteien sahen sich zu Konzessionen an konservativ-religiöse Bevölkerungsteile veranlasst, die sie als notwendig zum Machterhalt betrachten. Der türkische Standard-Islam ist damit tendenziell 'islamistischer' geworden, ohne dass sich an seiner Verbindlichkeit etwas geändert hätte. Die Alevi, die sich meist als Stütze der kemalistisch-republikanischen Ordnung verstanden hatten, fühlen sich durch diese Entwicklung bedroht und ihr Verhältnis zu den republikanischen Institutionen hat sich merklich abgekühlt. Alevi haben in den letzten Jahren offensiv versucht, den Staatsorganen ein Bekenntnis zu einem Pluralismus abzutrotzen, der den alevitischen Islam explizit als legitimierte minoritäre 'Denomination' betrachten würde. Eine Autorin hat in diesem Zusammenhang von einem '*coming out*' der Alevi gesprochen (Kehl-Bodrogi 1993). Das *Diyanet* soll, so wird gefordert, religiöse Dienstleistungen nicht nur für die sunnitische Mehrheit, sondern auch für die Alevi zur Verfügung stellen. Die Autoritäten der Republik verhalten sich in dieser Frage unentschieden und zögerlich. Zwar sind den Alevi Organisationsmöglichkeiten zugestanden worden und zahllose alevitische

18 Mir scheint 'fundamentalistisch' in diesem Zusammenhang eine besonders unglückliche Wortwahl. Ein Amalgam von Kemalismus und Islam ist zwar tatsächlich eine Art herrschende Ideologie in weiten Teilen der modernen türkischen Gesellschaft geworden, für die mir aber der bereits oben verwendete Terminus *majoritarianism* angemessener erscheint.

Vereinigungen sind in den vergangenen Jahren gegründet worden, aber die Forderung nach substantieller Gleichstellung der heterodoxen Alevi stösst im sunnitisch dominierten *Diyanet*, welches noch vor kurzem in Alevi-Dörfern Moscheen bauen liess und sunnitische Geistliche plazierte, auf beträchtliche Widerstände. Die Bekämpfung von 'Irrlehren' gehört nach dem Selbstverständnis dieser Institution nach wie vor zu ihren zentralen Aufgaben. Die *Fetwas* des Amtes legen fest, was die in der Türkei gültigen Interpretationen der islamischen Lehre sind. Radikalere Forderungen verlangen deshalb, dass diese Institution überhaupt aufgelöst werden solle. Davor fürchten sich aber Muslime und Säkularisten gleichermaßen. Der Standard-Islam des *Diyanet* wird von Kemalisten als Sicherung gegenüber islamistischen Kräften, von den meisten gläubigen Muslimen als Schutz vor der Bedrohung durch die 'Gottlosigkeit' der Moderne betrachtet. Die Abschaffung des Staatsmonopol-Islam und das Zugeständnis substantieller religiöser Pluralität würde denn wohl auch extremeren, 'fundamentalistischen' Formen des Islam grössere Freiheiten bieten müssen, sofern diese sich an die Grundregeln halten und nicht einen gewaltsamen Umsturz anstreben. Andererseits könnte dann auch nicht mehr umstandslos von einer homogen muslimischen Bevölkerung ausgegangen werden und die Option der religiösen Indifferenz könnte vom Stigma der Apostasie befreit werden.

Von den Christen, die anfangs in der türkischen Republik verblieben sind, sind die meisten mittlerweile infolge von Schikanen 'von unten' wie 'von oben' emigriert. Christliche Missionen sind in der Türkischen Republik unerwünscht, sowohl seitens der Autoritäten wie auch durch einen breiten populären Konsens. Nach wie vor ist eine Sicht, die den christlichen Okzident und den islamischen Orient als Kontrahenten in einem säkularen Ringen um spirituelle aber auch weltliche Hegemonie betrachtet, weit verbreitet. Durch die Entflechtung der durch die Religion definierten ethnisch-nationalen Gruppen ist die neue türkische Nation der Republik trotz deren säkularistischem Bekenntnis religiös aufgeladen geworden. Die türkische Nation ist eine muslimische Nation und der unitarische und 'majoritaristische' Impetus der Republik lässt für Differenzierung und Pluralismus in dieser Hinsicht wenig Spielraum. Für den Umgang mit den anerkannten nichtmuslimischen Gemeinschaften besteht ein traditionales Muster der Toleranz. Juden und Christen geniessen einen anerkannten Minderheitenstatus. Die Koexistenz mit diesen anderen Projekten steht

aber oft noch stark im Kontext der historischen heilsgeschichtlichen Rivalität, d.h. aus muslimischer Sicht: der Überlegenheit des Islam über die älteren Varianten monotheistischer Religion.

Religiöse Minderheiten ausserhalb des offiziellen türkischen Islam sind aber auch einerseits die Alevi und diejenigen Muslime, die dem Islam der verbotenen *Tarikat* nahestehen, sowie Türken, die vom Standard entweder durch zuviel oder zu intensive Religion ('Fundamentalisten', in der Türkei meist als *Şeriatçı*, Verfechter der Scharia, bezeichnet) oder zu wenig davon (Agnostiker und Atheisten, *Dinsiz*¹⁹) abweichen. Diese Bevölkerungsgruppen stellen für die türkische Gesellschaft am Ende des 20. Jh. erhebliche Herausforderungen dar, je spezifische Probleme, für die Lösungen gefunden werden müssen. Mit gemässigten Islamisten und *Tarikat* scheint gegenwärtig ein Arrangement angestrebt zu werden, auch wenn der jakobinisch-kemalistische Traditionalismus den Konzessionen in diese Richtung noch Grenzen zu setzen vermag. Die *Tarikat* sind zwar nach wie vor verboten, aber zumindest die der sunnitischen Orthodoxie nahestehenden, v.a. Zweige der *Nakşibendi* können sich weitgehend ungehindert entfalten. Die 'Tanzenden Derwische' der *Mevlevi-Tarikat* sind in die staatlich geförderte nationale Folklore aufgenommen worden.

Verfechter radikaler islamistischer Positionen haben in der türkischen Republik einen schweren Stand. Fundamentalistischen Aktivitäten sind relativ enge Grenzen gesetzt, wie unlängst das Verbot der *Refah Partisi* noch einmal deutlich gemacht hat. Der Islamismus der *Refah* ist im Vergleich zum politisierten Islam in anderen muslimischen Gesellschaften zwar höchst gemässigt, erscheint aber im türkischen Kontext als hinreichend radikal, um ein Verbot zu begründen. Islamisten in der Türkei klagen nicht selten über Verfolgung und Diskriminierung und beanspruchen in diesem Kontext gern das Menschenrecht der Religionsfreiheit. Demgegenüber muss festgehalten werden, dass streng islamische Lebenspraxis ohne politische Ambitionen in der Türkei grundsätzlich möglich ist. Einschränkungen bestehen im Staatsdienst, am deutlichsten wohl in der

19 Alle Bezeichnungen für Menschen ohne Religion haben starke negative Konnotationen. Der 'Ungläubige' (*Gavur*) ist für den Volksmund nach wie vor eine zutiefst verachtenswerte Gestalt. Wie gefährlich es in der Türkei sein kann, sich offen zur 'Ungläubigkeit' zu bekennen, musste der renommierte Satiriker und Erzähler Aziz Nesin erfahren.

Armee, die sich als Garantin des kemalistischen Projekts betrachtet. Vertreter islamistischer Lesarten des Islam sind in der Türkei heute gut organisiert und in vielen Bereichen aktiv.²⁰

Die grösste Mühe bereitet offenbar der Ausgleich mit Alevi und Irreligiösen. Einige Ereignisse in jüngster Zeit deuten auf eine Zuspitzung der Auseinandersetzungen zwischen Sünni und Alevi. Der Ausgang dieser Entwicklung ist schwer abzuschätzen. Erfolg oder Misslingen der Säkularisierung in der Türkei wird aber m.E. ganz entscheidend von der Lösung dieser Frage, d.h. vom Zugeständnis oder der Verweigerung eines substantiellen Pluralismus in religiösen Fragen (einschliesslich der Tolerierung von Irreligiosität, aber wohl auch einschliesslich der Gewährung von Freiheiten für fundamentalistische Strömungen) abhängen. Der Regelung der Beziehungen zwischen Sünni und Alevi kommt dabei eine Schlüsselfunktion zu. Bereits die Kategorien 'Ketzer' und 'Gottlose' verstossen heute gegen elementare Menschenrechte. Nur wenn es gelingt, das Stigma der Häresie von den Alevi und das Stigma der Apostasie von Agnostikern und Atheisten zu lösen, wird die türkische Gesellschaft nach Massgabe der Standards der Moderne als eine 'anständige' gelten können. Für den Umgang mit fundamentalistischen Herausforderungen bieten diese Standards allerdings kaum hilfreiche Vorgaben.

LITERATUR

AHMAD, Feroz

1991 Politics and Islam in modern Turkey. In: *Middle East Studies* 27: 3-21.

ALTINDAL, Aytunç

1986 *Laiklik*. Istanbul: Süreç.

APPADURAI, Arjun

1997 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Delhi etc.: Oxford University Press.

BERGER, Peter L.

1980 *Der Zwang zur Häresie; Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt/M: S. Fischer.

20 Vgl. die Beiträge in Tapper 1991; Dufner 1994; Durugönül 1995; Çakır 1990; 1994; Herrmann 1996a und b; Mardin 1993

BURRIDGE, Kenelm

1969 *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities.* Oxford: Basil Blackwell.

ÇAKIR, Ruşen

1990 *Ayet ve Slogan. Türkiye'de Islami Oluşumlar.* (Koranvers und Slogan: die islamischen Potentiale in der Türkei). Istanbul: Metis.

1994 *Ne Şariat, ne Demokrasi. Refah Partisini anlamak.* (Weder Şariat, noch Demokratie. Die RP verstehen). Istanbul: Metis

CASANOVA, José

1992 Private and public religions. In: *Social Research* 59: 17-57.

DUFNER, Ulrike

1994 Zwischen Konservativismus und postmodernem Denken; die islamische Bewegung in der Türkei. In: SPÄTER, J. (Hrsg.) ... *alles ändert sich die ganze Zeit; Soziale Bewegung(en) im »Nahen Osten«.* Freiburg i. Br.: Informationszentrum Dritte Welt, pp. 66-79.

DURUGÖNÜL, Esmâ

1995 *Über die Reislamisierung in der Türkei als sozial-religiöse Bewegung.* Frankfurt/M etc.: Peter Lang

ERGİL, Doğu

1990 *Atatürkçü Toplum ve Siyaset Felsefesi Açısından Laiklik.* (Laizismus aus der Sicht der kemalistischen Politik- und Gesellschaftsphilosophie). Ankara: Turhan Kitabevi.

GELLNER, Ernest

1992 *Postmodernism, Reason and Religion.* London: Routledge.

HALL, John A.

1995 In Search of Civil Society. In: HALL, J.A. (ed.), *Civil Society.* Cambridge: Polity.

HERRMANN, Rainer

1996a Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei. In: *Orient* 37: 35-57.

1996b Fethullah Gülen – eine muslimische Alternative zur Refah Partisi? In: *Orient* 37: 619-645.

JELLINEK, Georg

1964 Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. In: SCHNUR, R. (ed.) *Zur Geschichte der Menschenrechte.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KAMEN, Henry

1967 *Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung*. München: Kindler.

KEHL-BODROGI, Kristina

1993 Die "Wiederfindung" des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität. In: *Orient* 34:267-282.

LÜBBE, Hermann

1986 *Religion nach der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MARDIN, Şerif

1988 Freedom in an Ottoman Perspective. In: HEPER, M. und A. EVIN (eds.), *State, Democracy and the Military; Turkey in the 1980s*. Berlin/New York: De Gruyter.

1993 The Nakshibendi Order in Turkey. In: MARTY, M.E. und S. APPLEBY (eds.) *Fundamentalisms and the State*. Chicago: University of Chicago Press.

MOORE, Barrington

1984 *Privacy. Studies in Social and Cultural History*. Armonk/London: Sharpe.

MORSY, Zaghoul (ed.)

1994 *Toleranz. Gedanken der Welt*. Nürnberg: DA Verlag, Das Andere/UNESCO.

OZANKAYA, Özer

1982 *Atatürk ve Laiklik: Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği* (Atatürk und der Laizismus: Grundlagen des kemalistischen Denkens). Ankara: Ertem Matbaacılık.

ÖZBUDUN, Ergun

1991 Human Rights and the Rule of Law in the Turkish Constitution: An Outline. In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 4:137-152.

RESCHER, Nicholas

1993 *Pluralism. Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press.

RUMPF, Christian

1987 *Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei*. Bad Homburg: Stiftung für internationale Politik.

1992 *Das Rechtsstaatsprinzip in der türkischen Rechtsordnung*. Bonn, Berlin: Bouvier.

SHAW, Stanford J.

1975 The Ottoman Millet System: An Evaluation. In: KIRÁLY, B.K. (ed.), *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe*. Boulder: East European Monographs No XIII; pp. 183-185.

TAPPER, Richard und Nancy TAPPER

1987 'Thank God we're Secular!': Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town. In: CAPLAN, L. (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*. London: Macmillan.

TAPPER, Richard (ed.)

1991 *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London/New York: I.B. Tauris.

TAYLOR, Charles

1996 *Lokale Kritik – globale Standards*. Hamburg: Rotbuch.

THODEN VAN VELZEN, H.U.E. und W.E.A. VAN BEEK

1988 Purity, a Greedy Ideology. In: VAN BEEK, W.E.A. (ed.), *The Quest for Purity. Dynamics of Puritan Movements*. Berlin etc.: Mouton De Gruyter.

TOPRAK, Binnaz

1981 *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: Brill.

1985 Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkischen Republik. In: BLASCHKE, J. und M. v. BRUINESSEN (eds.), *Islam und Politik in der Türkei*. Berlin: Express

1995 Islam and the Secular State in Turkey. In: BALIM, Ç. et al. (eds.), *Turkey—Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*. Leiden: Brill.

WARD, Keith

1990 Imperialism and Co-existence in Religious Ideologies. In: HAMNETT, I. (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*. London: Routledge.

WEDEL, Heidi

1991 *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam: Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik*. Opladen: Leske und Budrich.

WOLF, Robert Paul, Barrington MOORE und Herbert MARCUSE

1966 *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

YALMAN, Nur

1973 Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey. In: *Daedalus* 102 (1973): 139-168.

1991 On Secularism and its Critics: Notes on India, Iran and Turkey. In: *Contributions to Indian Sociology* 25:233-266

ZUBAIDA, Sami

1996 Turkish Islam and National Identity. In: *Middle East Report* 26:1996, No.199, pp.10-15.