

## **Vom Religionsstaat zur Republik– Die Entwicklung des Islam innerhalb des laizistischen Systems**

**Prof. Dr. Nur Vergin**

Dieses Thema ist sehr interessant und, wenn Sie mir die Bemerkung erlauben, von der Konrad Adenauer-Stiftung auch sehr gut zur Sprache gebracht worden. Zuerst ist hier von einem Religionsstaat die Rede, nicht von einer Theokratie. Die zweite, zu beachtende Besonderheit ist die, dass wir aufgefordert werden, darüber nachzudenken, wie sich der Islam in einem laizistischen System entwickelt hat; es wird nicht, wie es allgemein üblich ist, die Entwicklung des Laizismus in einer muslimischen Gesellschaft formuliert.

Ein Religionsstaat?

Meiner Auffassung nach konnten vor Gründung der Republik die Beziehungen zwischen Staat und Religion in ziemlich unkomplizierter Weise in das politische System eingegliedert werden. Aber dennoch wurde, wie ja bekannt ist, in der Periode der Republik immer wieder darauf hingewiesen, dass die Herrschaft der Osmanen eine Theokratie darstellte.

Hier lag der Ursprung der Macht bei Gott; als später der Laizismus eingeführt und die Quelle der Macht auf das Volk übertragen wurde, hat man es geschafft, uns dies tatsächlich plausibel zu machen. Die Tatsache, dass das Osmanische Reich während seiner gesamten Herrschaftsperiode eine Theokratie war, hat sich so zu einer wissenschaftlichen These gewandelt und wurde offiziell überall verbreitet. Viele Orientalisten und Islamwissenschaftler und auch Schriftsteller wie İlhan Arsel in der Türkei haben uns diese Ansicht stets vorgehalten und auf ihre Akzeptanz gedrängt.

Aber es gibt nicht wenige, die diese festgefügte Meinung zurückgewiesen haben. Sie stimmen überein in der Überzeugung, dass hier keine ideologische und politische Variante zu beachten sei, sondern die Frage, ob vor Gründung der Republik eine Theokratie existent war oder nicht, aus historischer Perspektive betrachtet werden müsse. In seinem Buch mit dem Titel „Staat und Religion“ hat C. Özek geschrieben: „Es gibt nicht einmal die Möglichkeit, zu behaupten, dass der osmanische Staat eine Theokratie im klassischen Sinne gewesen sei“ und er fährt fort: „Im Gegensatz zu den Prinzipien einer Theokratie wurden in der Ordnung des Osmanischen Reiches die Staatsangelegenheiten höher als die Angelegenheiten der Religion gewertet; nicht auf religiösem Recht fußende Rechtsvorschriften und gesellschaftliche Beziehungen haben je nach den Erfordernissen des Staates für lange Zeit existiert“.

Auch Niyazi Berkes vertritt die Auffassung, dass das osmanische Sultanat keine auf der Religion fußende Regierungsform darstellte. Er führt im Einzelnen aus, dass man vor Beginn des 19. Jahrhunderts nicht von einer Theokratie des Osmanischen Reiches sprechen könne, und dass der osmanische Herrscher seine Macht nicht als Stellvertreter Gottes ausübte.

Jedoch ist ein interessanter Punkt hierbei, wie der Herrscher im gleichen System ganz plötzlich zu einem Stellvertreter Gottes werden konnte. Natürlich ist das sehr schwer zu erklären.

Ich glaube aber, dass wir hier das Vorhandensein einer offiziellen Religion im Staate verwechseln mit dem theokratischen Aufbau dieses Staates. So ist z.B. in der ersten Verfassung die Rede davon, dass „die Religion des osmanischen Staates der Islam ist“. Wenn man das liest und nicht auf die feinen Unterschiede achtet, dann ist man sehr schnell dabei, eine Schlussfolgerung zu ziehen wie „d.h., dass Religion und Staat nicht getrennt waren; da das so ist, kann dieses System nicht laizistisch gewesen sein; wenn es nicht laizistisch gewesen ist, dann bleibt nur das Gegenteil übrig, nämlich ein theokratischer Staat“.

Das Vorhandensein einer Staatsreligion und das Festschreiben eben dieser Religion in einem offiziellen Dokument bedeuten aber noch nicht, dass der betreffende Staat theokratischer Natur ist. Hätte man diese Bedeutung daraus ableiten können, dann wäre eine logische Schlussfolgerung gewesen, dass auch die Republik hätte als theokratisch bezeichnet werden müssen. Denn wie ja bekannt ist, findet sich auch in der Verfassung von 1924 der Ausdruck: „die Religion des Staates ist der Islam“. Das bedeutet, dass wir diese Angelegenheit nicht hierauf beschränken dürfen. In der Folge davon müssen wir uns also die Ansicht zu eigen machen, dass das Osmanische Reich kein theokratischer Staat war und nicht über solche Strukturen verfügte, wie sie die in Europa herrschenden „Kirchenstaaten“ aufwiesen. Demgegenüber ist in dem Fall, in dem wir unbedingt eine Analogie zu den europäischen Verhältnissen herstellen wollen, die Bemerkung angebracht, dass im politischen System des Osmanischen Reiches eine „Staatsreligion“ existierte, wie sie von Machiavelli, Hobbes und auch später von Rousseau für ihre eigenen Staaten gedacht worden war. Diese „Staatsreligion“ ist als ein Phänomen zu deuten, das das von Machiavelli so geliebte und in der Literatur der Politischen Wissenschaften die „Vernunft des Staates“ verkörpernde „Mittel zum Zweck“ darstellen kann.

Auch die Analysen von Köprülü, Barkan und İnalçık sind als Quellen für die o. e. Ansicht zu verstehen und bestätigen diese ebenfalls.

Fuat Köprülü bezeichnet als erstes Beispiel einer unbedingten Herrschaftsform die türkischen Staaten des Mittelalters, in denen das aus der hanefitischen Lehre entlehnte Prinzip des Wohlgefallens der Legislative des Staates eine gewisse Freiheit bescherte; Köprülü nimmt dabei folgende Wertung vor: „... indem sich der Staat auf dieses Prinzip stützte, war er gezwungen, das Allgemeinwohl zu beachten; trotz der Möglichkeit, zu den Rechtsgelehrten eine Opposition herzustellen, war es durch die religiösen Vorschriften offensichtlich, wie diese Freiheit zu gebrauchen war und wo sie an ihre Grenzen stieß“.

Köprülü weist auch darauf hin, dass in den die öffentliche Ordnung betreffenden Bereichen die vom Sultan erlassenen Gesetze Gültigkeit hatten. Der Islam ist nur die herrschende Religion, was Köprülü zum Ausdruck bringt als „der Islam hat die Priorität einer Staatsreligion erlangt“. Mit deutlichen Worten ausgedrückt heißt das: „besonders in den Bereichen des öffentlichen Rechts wurden die

Gesetze, d.h., die von Staatsseite erlassenen Bestimmungen, auf das Genaueste befolgt; neben den religiösen Gerichtshöfen mit ihren bestellten Richtern gab es auch noch eine Art Gerichtswesen laizistischer Natur“.

Halil İnalçık führt als Beweis dafür an, dass die in den türkischen Staaten herrschenden Dynastien zur Unterstützung ihrer unbedingten politischen Herrschaft ein unabhängiges öffentliches Recht einführten. Zwecks Erreichung dieses Zieles bedienten sie sich jedoch solcher im Islam verankerter Prinzipien wie „Beachtung des öffentlichen Wohls“ und „Befolgung der Traditionen“.

Aber İnalçık führt auch gleichzeitig an, dass besonders das Osmanische Reich in seinen Bestrebungen, für Angelegenheiten des Staates und öffentliches Recht die Unabhängigkeit vom Schariarecht zu erlangen, viel weiter ging als die vorher bestehenden islamischen Staaten. Als Beispiel beruft er sich auf Sultan Mehmet den Eroberer, der als erster Herrscher in der Geschichte des Islam Rechtsbestimmungen erließ, die sich zur Gänze auf die Autorität des Sultans stützten; er bringt dies zum Ausdruck als „der unabhängige Wille des Sultans, der sich in der Gesetzgebung niederschlägt“. İnalçık berichtet uns im Anschluss daran zwar, dass Sultan Süleyman der Prächtige geneigt war, die Kontrolle des Schariarechts über das Staatsrecht etablieren zu wollen, fügt aber dennoch hinzu, dass traditionelle Rechtsformen unter der Obhut des Staatsrechtes weitgehend ihre Unabhängigkeit bewahren konnten. Diese Beweise sind zweifellos geeignet, einige Punkte unseres bisherigen, festgefügtens Wissens umzustoßen. In wissenschaftlichen und politischen Kreisen hat sich nämlich die Ansicht durchgesetzt, dass im Islam die Religion nicht von der Politik zu trennen sei oder vielmehr die Politik als ein in die Religion integrierter Bereich zu denken ist.

Anknüpfend an andere Daten, hat Ömer Lütfi Barkan weitere Beweise zum gleichen Thema, die er in treffenden Worten zum Ausdruck bringt: „Mit dem im Osmanischen Reich geltenden Verwaltungsrecht hat sich eine ständige Rechtsform etabliert, die besonders im Bereich der öffentlichen Angelegenheiten als eine nationale oder traditionelle Rechtsform gelten kann“. Dazu haben die religiösen Führer in ihren Rechtsgutachten über Angelegenheiten, die mit Hilfe von Gesetzen zu regeln und durchzuführen sind, den Ausdruck „Es ist nicht immer im Sinne des Schariarechts eine Entscheidung zu treffen, sondern oftmals muss man so entscheiden, wie es angeordnet wurde“, geprägt. Die durch vom Sultan erlassenen Gesetze zu regelnden Angelegenheiten wurden als „hohe Staatsangelegenheiten mit politischem Charakter“ bezeichnet; zwecks ihrer Durchsetzung wurde es nicht einmal für nötig befunden, sie in irgendeiner Weise zu diskutieren.

So besteht kein Zweifel, dass wir es hier nicht mit einem Staat zu tun haben, der keinen Wert auf die Befolgung der Religion legen würde. Wir haben es aber auch nicht mit einem Staat zu tun, der sich allein den Bestimmungen der Religion unterworfen hat, sondern wir haben ein Staatsgebilde vor uns, das sich mit der Religion arrangiert hat. Hier finden wir eine Staatstheorie zugrunde gelegt, die als ihre Grundlage den Aufbau eines Dialoges zwischen Religion und Politik

nimmt; zu diesem Zwecke haben die islamischen Rechtsgelehrten den Sultanen die Ermächtigung zugestanden, in den Fällen, in denen in den Bestimmungen des Schariarechts nicht ausdrücklich etwas Gegenteiliges verfügt ist, Gesetze und Bestimmungen zu erlassen, die „mit dem traditionellen Recht übereinstimmen“ und des weiteren „bei ihrer Erlassung und Durchsetzung das öffentliche Wohl (öffentliche Angelegenheiten) berücksichtigen“. Die Rechtsgelehrten gingen dabei sogar noch weiter und erliesen Bestimmungen wie „wenn von Staatsseite erlassene Gesetze zur Regelung der öffentlichen Angelegenheiten beitragen, dann sind sie seitens des Schariarechts als richtig und gut zu bewerten und zu befolgen“.

### Laizismus

Wenn wir uns nun dem Phänomen des Laizismus zuwenden, der ein besonderes Verhältnis zwischen Religion und Staat vorstellt, dann ist es als eine Tatsache zu betrachten, dass in der Türkei dieser Ausdruck des Laizismus in seiner positivistischen Variante herrscht. Den Positivismus Comtes, den ich als eine äußerste Version des Rationalismus auffasse, können wir in seinen Hauptpunkten folgendermaßen zusammenfassen:

Bei der Religion, die bei Auguste Comte als „Religion der Menschheit“ definiert wird, gibt es keine Kraft, die über der des menschlichen Verstandes steht. Das hat seinen Grund in der Tatsache, dass die von ihm vorgestellte Religion keines Gottes bedarf; sie ist eine Religion, die ohne einen Gottesbegriff existieren kann. Comte äußert sich zu diesem Punkt in sehr deutlichen Worten: „Das Menschengeschlecht hat für immer den Platz Gottes eingenommen; dabei werden aber natürlich nicht seine Dienste, die er bisher geleistet hat, vergessen“. Handelt es sich bei den von Comte berichteten Zuständen denn tatsächlich um die Ausprägungen einer Religion? Es handelt sich hierbei doch wohl eher, wie von Theologen bereits vorgebracht, um einen Humanismus atheistischer Prägung, dem die Funktionen der Religion beigelegt wurden, der aber seinerseits nur versucht, sich auf die Ebene der Religion zu erheben und mit den besonderen Charakteristika einer Religion ausgestattet werden möchte.

Auf der anderen Seite ist es, da es unmöglich scheint, in der Etablierung einer Religion ohne Gott ein eigenständiges Ziel zu verfolgen, zu erwarten, dass die Prinzipien eben dieser Religion aus der jeweiligen Gesellschaft entnommen und in der Zielvorstellung als solche der Gesellschaft wieder zwecks Gebrauch zur Verfügung gestellt werden. Bei diesem neuen Glauben sind für die Gläubigen nicht mehr der Wille und die Zufriedenheit Gottes maßgebend, sondern der Wille und die Zustimmung der Gesellschaft. Eine solche Religion ist in dem Maße, in dem sie der Gesellschaft zum Nutzen bereitsteht, als eine Art Staatsreligion anzusehen. Hierbei werden Gesellschaft und Menschheit in einen vergöttlichten Zustand erhoben; die Religion dient nur dazu, ihnen beim Erreichen der (selbst) gesetzten Ziele behilflich und förderlich zu sein.

Gleiche Ansichten wurden auch hinsichtlich der Türkei vorgebracht. Sie laufen im Grunde genommen parallel zu den Gedanken, die bei dem im Jahre 1945

erfolgten Aufruf nach einer „Reform der Religion“ und später im Jahre 1947 bei der Tagung der Republikanischen Volkspartei geäußert worden waren.

Die Grundlage des Bestrebens, im Namen des Laizismus eine Reform der Religion herbeizuführen, bildet eine mit dem Laizismus nicht sonderlich in Beziehung stehende Suche nach einer neuen Religionsform, die der von Comte erdachten sehr ähneln sollte. Bei der einer Reform unterworfenen Religion hätte sie eine solche Veränderung erfahren sollen, dass sie in der Lage gewesen wäre, auf die Bedürfnisse der modernen Zeit eine Antwort zu geben und mit den Realitäten der Türkei zu harmonisieren. Der Wunsch der türkischen Reformer war es, ausgehend von universellen Prinzipien, eine Interpretation der Religion vorzunehmen, die „besonders auf die Türkei“ zugeschnitten sein sollte.

Dabei wird deutlich, dass die Reformer hier bei ihren im Parlament vorgetragenen Reden und Ansprachen die Notwendigkeit zur Sprache brachten, eine dem „türkischen Geist“ gemäße Religion errichten zu wollen.

T.Z. Tunaya, einer der Vordenker in der Periode, in der sich aufgrund der hier vorliegenden Frage eine Auseinandersetzung zwischen Vertretern des Fortschritts und Anhängern des Rückschritts ergab, hatte in seinem Buch, in dem er die von ihm verinnerlichten Reformvorschläge kurz zusammenfasste, der folgenden Ansicht Ausdruck verliehen: „Orte der Anbetung müssen den türkischen Traditionen entsprechend errichtet werden, so dass hierbei Volkshäuser in Orte der Anbetung und bereits vorhandene Orte der Anbetung in eine Art Volkshäuser umgewandelt werden sollten“.

Für das Thema, das ich hier im Rahmen meines Vortrages behandle, ist von Bedeutung, dass diese Gedankengänge, die von den Vertretern des Einparteien-Regimes hinsichtlich ihrer Ansichten über die Religion, genauer, ihre sog. wissenschaftlichen und pseudo-wissenschaftlichen Ansichten, vertreten worden waren, bereits eine Generation früher ihre Entwicklung erfuhren. Das bedeutet, dass diese Gedankengänge nicht etwa plötzlich und in Verbindung mit irgendeiner politischen Konjunktur sich herausbildeten, sondern man bei ihnen bereits von einer gewissen Dauer sprechen konnte. Tatsächlich sind die von mir weiter oben erwähnten Grundlagen dieser „Soziologie“, die die Angeordneten auf der Tagung der Partei vortrugen, bereits in der im Jahre 1928 verfassten „Erklärung einer Religionsreform“ zu suchen. Die Verfasser der besagten Erklärung, die die Religion als eine „gesellschaftliche Institution“ verstanden wissen wollten, vertraten die Auffassung, dass die Religion wie „andere gesellschaftliche Institutionen sich auch den Erfordernissen des Lebens beugen müsse und somit gezwungen sei, dem evolutionären Lauf der Welt zu folgen“. Das hätte bedeutet, dass in Anpassung an diese neue Methodik die Grundlagen der Religion nicht mehr als ein Leitbild für Gesellschaft und Politik Geltung gehabt hätten, sondern eine so erschaffene neue Religion hinsichtlich der gesellschaftlichen und politischen Erfordernisse in ständiger Weise einer Veränderung unterlegen wäre. Sie wäre also fast wie eine Religion auf Bestellung zu betrachten, die jedes Mal auf die gesellschaftlichen Bedürfnisse zu reagieren und sie zu befriedigen hat.

Ein solches Verhalten weist große Unterschiede zu der von Machiavelli vertretenen instrumentalistischen Herangehensweise auf, ja geht sogar noch darüber hinaus. Das Problematischste ist hierbei die Darlegung des Verständnisses der Staatsräson in ethischer Hinsicht. In diesen Dimensionen betrachtet, stellt ein solches Unterfangen meiner Auffassung nach den Beginn eines Prozesses dar, bei dem die Religion als Instrument für die Politik zu dienen hat.

In der besagten Erklärung ist denn auch die Herausbildung eines „neuen Gewissens auf dem Gebiet der Religion in einer neuen Türkei“ vorgesehen. Das heißt, dass zu einer neuen Gesellschaft auch eine neue Religion gehört.

Das aus dieser Kette von Auffassungen herrührende gedankliche System, das ich hier als Säkularismus bezeichnen möchte, setzt sich bis in unsere Tage fort und hat meiner Ansicht nach den Weg geebnet für den Kampf von Gedanken und Überzeugungen, die heute in der türkischen Gesellschaft gängig sind. Der Säkularismus ist nicht das gleiche wie der Laizismus und steht im Widerspruch zur Logik eines richtigen Verständnisses des Laizismus.

Ein solches gedankliches System schafft natürlich Spannungen, die sich auf der einen Seite bisweilen sogar äußern als Auseinandersetzungen zwischen den Akteuren eines religiösen Fanatismus.

Es führt auch zu Spannungen, weil im Gegensatz zu den Wünschen und Hoffnungen der von mir o.e. Verfasser der Erklärung und Mitglieder der Parteitagung sich in einer neuen Türkei nicht die „Herausbildung eines neuen Gewissens“ vollzog, sondern nur als immer wiederkehrender Slogan von einer Handvoll Administratoren, einer bestimmten Klasse also, die diese ihre Überlegungen an die folgenden Generationen weitergaben und dabei versuchten, sie in öffentlichen Institutionen zu verankern, geäußert wurde. Aber aufgrund der soziopolitischen Bedeutung der Verfechter dieser Idee führt diese ihre Existenz als ein Ethos mit hegemonialen Eigenschaften fort.

Den Grund für diese von mir o.e. Dauerhaftigkeit der Existenz des besagten Phänomens muss man wahrscheinlich in der Position desselben suchen.

Die Herausbildung eines neuen Gewissens ist nicht in der Weise, in der sie vorgesehen war, erfolgt, sondern durch diejenigen, die von sich behaupteten, „ich bin ein Muslim“ und auf diese Weise den Säkularismus zurückwiesen. Da aber diejenigen, die die Religion reformieren, ändern und der Zeit gemäß neu erschaffen wollten, bei diesem ihrem Vorgehen nicht erfolgreich waren, mussten sie sich anschließend damit zufriedengeben, Behauptungen der Art vorzutragen, die Religion sei nur als Überbleibsel eines primitiven Stadiums der Menschheit zu werten. Ein führender Soziologe der Türkei hat in einem im Jahre 1989 veröffentlichten Buch, in dem er die o.e. Strömungen und Feststellungen untersucht, seinen Worten folgenden Ausdruck verliehen: „Obwohl immer behauptet wird, die Religion hätte ihre Aktualität in entwickelten Gesellschaften verloren, ist sie bei uns im sozialen und politischen Leben noch immer sehr einflussreich.“ Wenn man diesen Satz auf jedes seiner einzelnen Worte überprüfen möchte, um die Richtigkeit der Feststellung über die dort geäußerte

„zivilisierte Gesellschaft“ zu belegen, dann, so glaube ich, ergibt sich durch die Feststellung, eine moderne Gesellschaft sei eine, in der die Religion an Aktualität verloren hätte, die Schlussfolgerung, dass die Türkei, wo die Religion noch nichts an Aktualität verloren hat, keine moderne und zivilisierte Gesellschaft ist; ich glaube, dass es ausreicht, auf diese logische Verknüpfung hinzuweisen. Aber der in diesem Satz ausgedrückte Gedanke ist von großer Bedeutung, da er den Prototyp eines säkularisierten Verhaltens überhaupt darstellt.

In einem solchen gedanklichen System, in dem der Laizismus als Grundlage genommen wird, kann keine Definition der Religion und ihr gezeigte Ehrfurcht erwartet werden, weil die Religion nur als ein Mittel zum Zweck betrachtet wird. Wenn man die Religion (und damit natürlich den Ausdruck eines Strebens nach Zivilisation) hierbei als eine Wissenschaft definiert, dann wird sie automatisch aus dem gesellschaftlichen und politischen Leben ausgestoßen. Dies ist ein Gedankensystem, das beabsichtigt, die Gesellschaft als Ganzes und jede Autorität „ohne Gott sein zu lassen“; diese Abweichung vom (eigentlichen) Laizismus muss man als Säkularismus bezeichnen.

So wie ich im vorliegenden Satz eine solche Haltung analysiert habe, sehe ich mich doch gezwungen, auf die folgenden Besonderheiten hinzuweisen: die Religion ist kein aktuelles Phänomen, so wie es auch ein Erfordernis der Zivilisation ist, nicht aktuell zu sein: Sie ist sowohl Grund für ihre Existenz als auch Resultat in sich, ist also eine Erfordernis der Vernunft. Es ist sehr interessant zu bemerken, dass eine solche Argumentation in der Türkei im Namen des Laizismus vorgebracht wurde und immer noch wird. Eine ironische Facette hierbei ist, dass man glaubt, diese Argumentation sei ein integraler Bestandteil des Laizismus.

Das Mutterland des Säkularismus ist ohne Zweifel Frankreich. Eigentlich ist der Laizismus, der eine Methode zur Sicherung des sozialen Friedens darstellt, mit dem Gedanken der Toleranz zusammen als eine Art Weltanschauung zu bewerten, die auf die Gesellschaften einwirkt und in Frankreich als ein politisch-ideologisches Ziel, dessen Erreichen unabdingbar ist, seine Ausprägung fand.

Neben dem Prinzip der Trennung von Religions- und Staatsangelegenheiten tritt von Zeit zu Zeit und in bestimmten historisch-politischen Konjunkturlagen ein Glaubenskampf hervor, der es m.E. nicht erlaubt, das französische Modell als ein laizistisches zu bewerten. Die Franzosen haben durch diese ihre Auffassung des Säkularismus nicht nur den Fanatismus, sondern die Religion selbst im Visier, indem sie behaupten, den Laizismus als einen Teil der „republikanischen Werte“ verteidigen zu müssen.

In Frankreich verteidigt natürlich niemand einen Religionsstaat, aber viele Franzosen neigen inzwischen dazu, die ihnen eigenen religiösen Werte erhalten zu wollen; auch in Schulen setzt sich mehr und mehr eine solche religiös geprägte Identität durch. Eine derartige Forderung zielt nicht auf eine Verletzung des laizistischen Prinzips hin, auch wird sich daraus kein politisch irgendwie geartetes Resultat ergeben. Aber obwohl heutzutage niemand eine vergöttlichte

religiöse Struktur verteidigen mag und kann, fasst es das säkularisierte Frankreich gegenüber dem laizistischen Frankreich als eine Abwendung von den „republikanischen Werten“ auf und fürchtet so eine Hinwendung zum Fundamentalismus. Im Namen des Laizismus und den Bemühungen, diesen zu schützen, tritt man dem o.e. Phänomen mit Vehemenz entgegen. Es ist eine bekannte Tatsache, dass in Frankreich zwischen Laizismus und Säkularismus eine Unterscheidung existiert; auf diese Weise wird durch die Existenz des Laizismus, womit man eigentlich den gesellschaftlichen Frieden und eine gesellschaftliche Einheit herzustellen anstrebte, eine Polarisierung herbeigeführt und des weiteren einem Umfeld für stetige Auseinandersetzungen der Boden bereitet.

Eine säkularisierte Herangehensweise ist mit den Worten von Althusser als ein „staatlich-ideologisches Netz“ zu werten, dessen Austragungsort sich auf Schulen konzentriert und zur Sicherung einer ideologischen Hegemonie den Schulbereich als Ort seiner Auseinandersetzung wählt. Tatsächlich sind die Schulen heute weit davon entfernt, anstelle einer Anerkennung und eines Respekts allen religiösen Bekenntnissen gegenüber ihr Bewusstsein und ihr Gewissen einer bestimmten ideologischen Richtung zuzuwenden; dies hat aber so kommen müssen. Der berühmte französische Minister der 3. Republik, J. Ferry, der der damaligen nationalen Erziehung seinen Stempel aufdrückte, hat seine tatsächlich empfundenen Neigungen niemals verborgen, indem er bereits damals äußerte: „In Fragen der Religion haben wir eine neutrale Haltung versprochen. Aber bezüglich politischer und philosophischer Themen haben wir ein solches Versprechen niemals abgegeben“.

Bereits die Chefideologen der 3. Republik hatten empfohlen, die Funktion des Laizismus nicht an einer bestimmten Ideologie auszurichten und sie weiterhin nicht als eigene Philosophie und staatliche Ideologie auszugeben, sondern im Gegenteil allen philosophischen und gedanklichen Richtungen innerhalb einer Pluralität zu einer freiheitlichen Ausprägung und Entfaltung zu verhelfen. Die einzig gültige philosophische Grundlage für den Laizismus besteht nämlich darin, dass er von der Mehrheit als eine Notwendigkeit zur Durchsetzung von Freiheit und Menschenwürde anerkannt wird und so kein Hindernis für einzelne Gesellschaften und die Menschheit überhaupt darstellt. Der Laizismus ist als etwas „Gegebenes“, aber allein im positiven Sinne, aufzufassen und zu verinnerlichen.

Trotz all dem ist es eine Tatsache, dass die Ideologen der 3. Republik sowie die von mir weiter oben erwähnte Haltung Ferrys es zugelassen haben, dass sich der Staat der Religion gegenüber neutral verhielt; jedoch kam durch die Zurschaustellung eines gleichgültigen Verhaltens dem Laizismus gegenüber ein militantes Verständnis in Form des Säkularismus zur Ausbildung, das die Tradition des in der Republik Frankreich gepflegten Ethos bestimmte. Interessant hierbei ist, dass der auf eine Vereinigung hinzielende Laizismus unter Umwandlung in einen Säkularismus, dessen Losungswort die Auseinandersetzung ist, zu einer Teilung des modernen Frankreich führen kann.

Da der Laizismus so einer gesellschaftlichen Spaltung den Weg ebnet, ist er schon durch seine Opposition zur Kirche gegen die Religion eingestellt und hat, wie schon der große französische Dichter Peguy zu Beginn unseres Jahrhunderts sagte, sich als Ziel die „Nicht-Anerkennung einer Gottesvorstellung und die Erhöhung des Staates in einen metaphysischen Zustand“ gesetzt. Der Säkularismus ist dabei ein Gewand, das dazu geschneidert worden ist, den Abgang von einer durch Gott regierten Welt zu beschleunigen. Dadurch wurden rechtlich-politische Lösungen für den Prozess einer Entzauberung des Lebens vorbereitet, auf die schon Weber hingewiesen hatte.

Dies kann aber nicht die Funktion des Laizismus als einer Methode zur Einrichtung einer soziopolitischen öffentlichen Ordnung sein, und in den Systemen, in denen der Laizismus zur Ausbildung gekommen ist, kann der Mensch dennoch weiterhin religiös sein, indem er der Religion, der er angehört, der Gemeinschaft gegenüber ohne irgendwelche Beschränkungen die Treue hält. Obwohl von gewissen Kreisen das Gegenteil behauptet wird, dient dieses Prinzip in der Türkei dazu, das Leben religiös eingestellter Menschen unter dem Schutz der öffentlichen Hand zu ermöglichen.

Wer sich mit dem Thema des Laizismus in der Türkei näher befassen möchte, sieht sich einer Vielzahl von Vorschlägen gegenüber, mit denen er wohl zufrieden sein muss.

Wenn man aber den Laizismus im Hinblick auf seine Ausprägung der Beziehungen zwischen Staat und Religion als eine spezifische Form dieser Beziehungen betrachtet, dann ergibt sich, dass die meisten davon Vorschläge sind, die nicht dazu dienen können, dieses Prinzip in den ethischen Vorstellungen der türkischen Gesellschaft zu verankern, weil es diesen Vorstellungen fremd ist und in diesem Zusammenhang nicht als Mittel für die Sicherung des sozialen Friedens und der Leitung einer Gesellschaft tauglich ist.

Wenn wir den Säkularismus, auf dessen Ungültigkeit ich bereits vorher eingegangen bin, einmal beiseite lassen und die gemachten Vorschläge unter einigen Stichworten zusammenfassen, so sehen wir, dass

1) er im Namen einer religiösen Orthodoxie, die entweder existiert oder nur gedanklich vorgestellt wird, zu ihrem Sprachrohr geworden ist. Die unter diesem Gesichtspunkt zu fassenden Ansichten bringen die Unzufriedenheit und die Widerstände gegen ein Staatswesen zum Ausdruck, das aufgrund seiner laizistischen Ausprägung als areligiös bewertet wird.

2) sich in der Herangehensweise einer zweiten Gruppe Gedanken finden, die eine Art Laizismus im Namen der Orthodoxie anführen.

Während die erste Gruppe fordert, dass der Staat im Sinne der Religion vorzugehen habe, stellt sich die zweite Gruppe eine scharfe und weitgefaste Trennung zwischen Staat und Religion vor. Beide bringen jedoch die Vorstellungen der Orthodoxie, der sie angehören, zur Sprache.

Es gibt aber mit einer einzigen Ausnahme kaum Überlegungen, die in konkreter Form darauf abzielen, einen sozialen Frieden herzustellen und das Land regierbar zu machen. Beide Gruppen haben, um den Erfolg ihrer eigenen Theorien zu sichern, sich als Ausgangspunkt eine Institution zum Ziel gesetzt, die den türkischen Laizismus verzerrt, und fordern nun diese ihre Aufhebung.

Die erste Gruppe ist vor allem damit beschäftigt, die Religion in einen achtbaren Zustand zu versetzen, indem sie fordert, religiöse Angelegenheiten müssten von Staatsseite organisiert und verwaltet werden, während die zweite Gruppe einer Haltung Ausdruck verleiht, nach der solch ein Zustand innerhalb der Theorie des Laizismus ein großes Vakuum hinterlassen würde.

Die erste Gruppe fordert also, dass öffentliche Angelegenheiten unter der Oberhoheit der Religion stehen müssten, und die zweite verfolgt die Anbetung und Vergötterung des Laizismus. Rhetorik ist etwas Vollkommenes, aber diese Vorschläge, die allesamt keinen Gedanken an die Errichtung eines sozialen Friedens verschwenden, können nicht dazu beitragen, den Laizismus und damit auch die Religion in der Türkei weiterzuentwickeln.

Wie kann die Türkei, die über einen reichen historischen Erfahrungsschatz und weitläufig angelegte Traditionen verfügt, hinsichtlich eines Ausgleichs der Beziehungen zwischen Staat und Religion ihre eigenen Weg finden?

Meiner Auffassung nach kann das nur dadurch geschehen, indem den religiösen Institutionen eine von der Gesellschaft geforderte und ihnen angemessene Stellung zuerkannt wird. Die von einer solchen Institution angebotenen Dienstleistungen müssen natürlich ohne Unterschied bezüglich der einzelnen Konfessionen in der Türkei allen religiösen Gruppierungen ohne Ausnahme zur Verfügung stehen.

Die Türkei darf hierbei nicht ihre Energie verlieren, indem sie durch Befolgung von unglaubwürdigen Vorschlägen Zeit verliert oder auch nur versucht, diese aus dem Weg zu räumen, sondern muss zum Wohle der öffentlichen Ordnung, der Sicherung des sozialen Friedens und der Toleranz sowie der Gerechtigkeit und Billigkeit wegen diese ihre schon im Verlauf der Geschichte bewiesene Fähigkeit zum Ausgleich im Rahmen der Erfordernisse eines neuen Zeitalters wiederum zum Leben erwecken.