

## **Globalisierung, Tradition und Religion–das Modell Türkei**

**Prof. Dr. E. Fuat Keyman<sup>1</sup>**

Der von philosophischen Diskursen und gesellschaftswissenschaftlichen Analysen über die Moderne erwartete Kausalzusammenhang zwischen „der Determinierung gesellschaftlicher Beziehungen durch Modernisierungsprozesse und einem Rückgang der Religionen bezüglich ihrer Existenz und Bedeutung innerhalb der Gesellschaft beziehungsweise deren Ausübung lediglich im privaten Bereich“ ist sowohl historisch als auch auf diskursiver Ebene innerhalb unseres heutigen gesellschaftlichen Beziehungsgeflechts zur absoluten Ungültigkeit verkommen. „Das Heute und die heutige Natur“ der Welt, in der wir leben, haben sowohl die Ausbreitung des Kapitalismus, die Globalisierung der Märkte, den rasanten Wandel im Bereich Kommunikation und Informationstechnologie, als auch ein Wiederaufleben des im Verlauf des Modernisierungsprozesses hypothetisch zum Verschwinden beziehungsweise Rückzug in den Privatbereich verurteilten Phänomens der Religion, von religiösen Bewegungen und Diskursen zu aktuellen Themen gemacht.<sup>2</sup> Weder verschwindet die Religion als politische Bewegung, als soziologisches Phänomen oder als Diskurs, noch wird sie lediglich im Privatbereich als individueller Glaube gelebt. Ganz im Gegenteil: die Religion spielt eine wichtige Rolle bei der Organisation und Institutionalisierung des öffentlichen Bereichs, sie gehört zu den effektivsten Gruppenbedürfnissen und Identitätscodes der späten Moderne, und ist unter den effektivsten Diskursen über eine alternative Moderne die vielleicht hegemonischste. Die Religion, deren allmähliches Verschwinden man einst mutmaßte, ist eines der wichtigsten Symbole der Kulturkriege, die die im Globalisierungsprozess befindliche Welt kennzeichnen, und sie existiert als einer der beherrschenden Codes des heutigen politischen Lebens.<sup>3</sup>

Die Religion sowie Prozess und Phänomen eines Wiederauflebens des religiösen Diskurses ziehen in diesem Sinne sowohl auf der theoretischen Ebene als auch im konkreten politischen Leben in interpretatorischer Hinsicht eine Sinnkomplexität nach sich, denn der Augenblick, in dem wir davon sprechen, dass wir einen religiösen Diskurs beziehungsweise eine religiöse Bewegung erklären, ist zugleich auch der Augenblick, in dem wir uns bewusst werden, dass wir diesen Diskurs nicht im geringsten verstehen. Der Augenblick, in dem wir den Aufstieg dieser Bewegung und dieses Diskurses in den Griff zu bekommen glauben, entspricht jenem Augenblick, in dem wir diesen Aufstieg schüren. Als gesellschaftliches Phänomen existieren religiöser Diskurs und religiöse Bewegung als eine der wichtigsten Indikatoren der Spätmoderne, die davon gekennzeichnet ist, dass „alles Feste sich verflüchtigt“, „von uns definierte Phänomene zu Fragen werden, die einer Antwort harren“, „kausale Zusammenhänge sich verzerren“, „Beständigkeit zunehmend undurchschaubar wird“ und „gesellschaftliche Beziehungen, die wir glauben verstehen und beantworten zu können, sich verkomplizieren“.<sup>4</sup>

Religiöser Diskurs und religiöse Bewegung innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen zeigen uns die Verflechtung der von uns ab- und eingegrenzten und auf diese Weise voneinander getrennten Lebensräume/Welten und die dazwischen bestehenden wechselseitigen Beziehungen. Sie verschaffen uns die Gelegenheit, diese zu beobachten und zu erleben. Und in diesem Sinne konfrontieren sie uns auch mit dem Gefühl „einer interpretatorischen Sinnkomplexität“, denn sie konfrontieren uns mit dem Säkularisierungsprozess, der uns einmal offen und sinnvoll schien, als einem sehr viel komplexeren Prozess. Der Aufstieg der Religion deckt die Unzulänglichkeit der uns zur Verfügung stehenden (modernistisch/positivistischen) theoretischen und begrifflichen Mittel auf der Ebene von Erklären/Verstehen auf und lässt uns beim Interpretieren des gesellschaftlichen Wandels zurück mit einer interpretatorischen Sinnkomplexität, Ungewissheit und einem epistemischen Gefühl der Unsicherheit.<sup>5</sup>

In der Folge bringt der Aufstieg von religiösem Diskurs und religiöser Bewegung, dadurch dass (i) er den Prozess des radikalen Wandels und der Transformation symbolisiert, den das von uns mit dem Westen gleichgesetzte säkulare Modernisierungsprojekt, von dem wir uns Entwicklung und Freiheit erwartet hatten, durchläuft; (ii) ihm die Funktion einer der grundlegenden Referenzpunkte beim Hinterfragen dieses Projekts sowohl von innen als auch von außen zukommt; (iii) er uns sowohl auf der Ebene des Diskurses als auch der Akteure mit dem Phänomen von tiefgreifendem Wandel und Transformation in dem von uns als Gleichsetzung mit dem Staat und politischen Parteien analysierten politischen Bereich, konfrontiert; sowie (iv) auch auf methodischer Ebene die problematische und beschränkte Eigenschaften der auf der Basis eines Kausalzusammenhangs zwischen Moderne und Säkularismus aufgestellten Erklärungen, Auslegungen und politischen Diskurse aufzeigt, in unserer Welt des Erklären/Verstehens „eine interpretatorische Sinnkomplexität“ zur Sprache.

Dieser Wandel, diese Transformationen erklären wir innerhalb eines auf die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt gestützten Kausalzusammenhangs oder aber indem wir diese auf einen bestimmten ökonomischen oder kulturellen Kern zurückführen. Statt ableitende Methoden anzuwenden sollten wir den Versuch unternehmen, den Prozess beziehungsweise das Phänomen eines Wiederauflebens der Religion „zu verstehen“. Der „hermeneutische Ansatz“, der dieser Arbeit zu Grunde liegt, versucht, unter Annahme der Diskursfähigkeit von gesellschaftlichen Praktiken und Bedürfnissen, jene Praktiken zu erklären und zu verstehen, welche diese zu gesellschaftlichen Phänomenen werden lassen. Den Säkularisierungsprozess zu verstehen heißt in diesem Kontext, die Bedeutung zu verstehen, die dieser Prozess impliziert und transportiert. Wie Davison betont, wird der Akt, die Säkularisierung zu verstehen, uns auf die zwischen Säkularisierung und Moderne bestehende Beziehung führen.<sup>6</sup> Oder anders gesagt, das Verstehen der Säkularisierung wird es ermöglichen, sowohl das, wie Hans-Georg Gadamer es nennt, „von der Modernen transportierte Vorurteile gegen die Tradition“ zu sehen, als auch, wie Dorothy Ross betont,

zu begreifen, dass die Säkularisierung ein Symbol ist für „unsere grossen Erwartungen, die die Moderne unserer Überzeugung nach verwirklichen wird“. Eine der bedeutendsten dieser Erwartungen geht dahin, dass sich gemeinsam mit dem Modernisierungsprozess infolge des ökonomischen, demografischen und gesellschaftlichen Wandels der Gesellschaften eine größere Komplexität durchsetzen wird, parallel zu diesem Prozess öffentliches Leben und sexueller Bereich voneinander getrennt werden und das moderne Individuum in vernunftgesteuerter und rationeller Weise handelt. In dem Maße, wie die Moderne gewährleistet, dass die gesellschaftlichen Beziehungen bei der Organisation der Rationalisierung und des rationellen Gedankens in den gesellschaftlichen Beziehungen die Funktion einer „konstituierenden Rolle“ übernehmen, wird sie gleichzeitig die Trennung von öffentlichem Leben und dem Tradition und Vergangenheit repräsentierenden religiösen Bereich gewährleisten.<sup>7</sup>

Unsere Erwartung, dass „die Moderne im Säkularisierungsprozess diese Trennung bewirken wird oder kann“, beruht auf unserem Glauben, das gesellschaftliche Leben würde sich bei zunehmender Modernisierung auf dieser Basis in fortschrittlicher Weise entwickeln und das Traditionelle in einer negativen Beziehung zu diesem Fortschritts-/Entwicklungsgedanken stehen. Der Gedanke, „das Moderne sei säkular und verbanne die Tradition in Geschichtslosigkeit“ beruht in diesem Sinne auf dem Glauben, die Säkularisierung symbolisiere eine vorwärts gerichtete historische Entwicklung, das heißt die objektive Geschichte, die traditionelle hingegen eine rückwärts gerichtete Geschichte, das heißt das Geschichtslose. Die von Seiten der Säkularisierung geschaffene Sprache, die von ihr transportierte Bedeutung und der von ihr ins Leben gerufene Diskurs symbolisieren folglich das Vor-urteil der Moderne gegenüber der Tradition, den Gegensatz von moderner und traditioneller Gesellschaft, den Sieg des Modernen über das Traditionelle und die Überlegenheit der vernunftbezogenen Kategorie gegenüber der religiösen. In diesem Sinne wird auch der Gedanke, dass sich das säkulare Wesen, je weiter der Modernisierungsprozess voranschreitet, in jedem Bereich des gesellschaftlichen Lebens verbreitet, damit die Präsenz der Religion im politischen und öffentlichen Bereich verschwinden und lediglich als individueller Glaube weiterexistieren wird, als eine im Prozess der Gesellschaftsinterpretation angenommene These, aufgrund derer politische Entscheidungen getroffen werden, und als ein Modell aufgegriffen.

Solange das moderne Subjekt, dem wir uns auf der Basis dieses Modells nähern, mittels Vernunft und Rationalität agiert, wird es sich von der Tradition entfernen und seine gesellschaftlichen Forderungen auf der Basis moderner Kategorien stellen. Mehr als mit seiner Gruppenidentität wird es sich mit seiner individuellen Identität zu Wort melden, als Bürger am öffentlichen Leben teilnehmen und seine Ansprüche auf eine ihn von anderen unterscheidende Identität auf „sein Privatleben“ beschränken. Je mehr es sich von der Tradition entfernt, desto freier wird das säkulare/moderne/individuelle Subjekt im

modernen Sinne sein, und seine Freiheit wird es bei der Realisierung gesellschaftlicher Präferenzen und Forderungen im Rahmen einer Trennung von „öffentlichem und privatem Bereich“ jeweils unterschiedlich erleben. Oder anders formuliert, bei dem säkularen/modernen/individuellen Subjekt handelt es sich um ein Individuum, das innerhalb des Gegensatzes von moderner und traditioneller Gesellschaft agiert, seine traditionellen Identitätspositionen nicht in den öffentlichen Bereich trägt und im öffentlichen Bereich als Bürger existent ist.

Indem der hermeneutische Ansatz unsere Aufmerksamkeit auf die Beziehung von Moderne und Säkularismus lenkt, zeigt sich, dass diese Beziehung auf einem dreidimensionalen Bedeutungssystem aufbaut:

(i) die positive Bedeutung, die in der Beziehung von Moderne und Säkularismus den Kategorien Vernunft und Rationalität zukommt, ist eine Eigenschaft, die nicht in sich selbst definiert ist, doch auf dem Vor-urteil gegenüber der Tradition gründet;

(ii) in diesem Kontext gründet sich, bevor man die Trennung des religiösen Lebens vom öffentlichen Leben und des religiösen Diskurses vom Staat/politischer Vernunft beschreibt, das Säkulare auf die These, die Moderne sei eine Verhaltensweise, die gegenüber der Tradition a priori eine positive Einstellung habe, und

(iii) aus diesem Grund ist das Säkulare sowohl ein definitorisches Element der von Foucault als eine „Verhaltensweise“ definierten Moderne, als auch auf der Basis des Vorurteils gegenüber der Tradition eine Egotechnologie und Mentalität in der Gesellschaftsführung.<sup>8</sup>

Nähern wir uns in diesem Rahmen der Säkularisierung, sehen wir das methodische Problem des Säkularisierungsprozesses, über den die positivistische Methode aussagt, dass die Moderne ein unabhängig variabler Gegenstand sei, dessen Religion/religiöse Identität es nachzuprüfen gelte. Solange der positivistische Ansatz sich dem Phänomen Religion nicht als einer von Subjektivität geprägten Identität, einer gesellschaftlichen Bewegung und einem politisch/kulturellen Diskurs nähert, versteht die Erklärungsweise die Historizität und Diskursivität des Säkularisierungsprozesses nicht und sieht sich infolgedessen, was das Phänomen des Wiederauflebens der Religion in heutiger Zeit betrifft, mit einer Sinnkomplexität konfrontiert. Aus diesem Grunde ist es zum Verständnis der zwischen Moderne-Säkularität bestehenden historischen diskursiven Beziehung erforderlich, unsere Aufmerksamkeit einer Methode zuzuwenden, die dieser Beziehung und dem „Verstehen“ zugewendet ist und das Phänomen Religion als ein gesellschaftliches Phänomen betrachtet und dabei einen interpretatorischen Ansatz für das Bedeutungssystem einschließt, auf das sich diese Beziehung gründet. Oder anders formuliert: ich möchte den Vorschlag unterbreiten, dass wir uns dem Säkularisierungsprozess vom hermeneutischen Ansatz her nähern sollten. Doch bevor es soweit ist, wird es, denke ich, von Nutzen sein, näher darauf einzugehen, wie der hermeneutische Ansatz vorgeht und was seine historischen Wurzeln sowie methodisch/epistemischen Parameter sind.

## DER HERMENEUTISCHE ANSATZ

Der Begriff der auch als Hermeneutik bezeichneten Lehre von der Auslegung hat seine historischen Wurzeln in der griechischen Mythologie. Die Bezeichnung leitet sich ab vom Namen des Gottes Hermes. In der griechischen Mythologie ist Hermes der Gott, der die Sprache und die Redekunst schuf.<sup>9</sup> Hermes, der Götterbote, derjenige, der den Menschen die Botschaften der Götter überbringt. Er ist in der Position, Worte zu überbringen, zugleich ist es sein Bestreben, dass diese gut verstanden werden. Doch bei der Ausübung der Rolle des Götterboten übernimmt Hermes auch die Funktion von Analyse und Darlegung und damit auch der „Auslegung“ der Götterbotschaften. Doch Hermes ist kein Gott, der die der Sprache immanente Widersprüchlichkeit oder anders gesagt deren Qualitäten, dass sie gleichzeitig sowohl Richtiges als auch Falsches enthält, und zugleich auch im Hinblick auf den Auslegungsprozess stets Bedeutungsänderungen offensteht, gelöst hätte. Deshalb durchlaufen die von Hermes überbrachten Götterworte bei der Übermittlung an die Menschen einen bestimmten Auslegungsprozess. Die Tatsache, dass die Bedeutungen, die die göttlichen Worte transportieren, im Verlauf des Auslegungsprozesses entstehen, zeigt uns, dass keine eindeutige Beziehung zwischen dem Wort und der Bedeutung, die es trägt, besteht, sondern ganz im Gegenteil die Bedeutung auf dem Wege der Auslegung geschaffen wird. In diesem Sinne ist das, was Hermes betreibt, eigentlich „eine Art Übersetzung“, wenn wir Übersetzung nicht als reine Übersetzungstätigkeit, sondern zugleich auch als eine Aktivität ansehen, die die Tätigkeiten „erklären“, „einsichtig machen“ und „analysieren“ umfasst.

In ähnlicher Weise weist auch Platon in seinen „Dialogen“ auf die Doppeldeutigkeit in Sokrates' Worten hin: Wörter lassen eine Bedeutung verlautbaren und verheimlichen sie doch zugleich. Platon betont, dass Wörter in diesen ihren Qualitäten als „ein starker Indikator“ fungieren und vergleicht sie mit dem Sohn Hermes', Pan. Der Oberkörper von Pan ist von vollkommener Gestalt, das heißt er zeigt eine die Bedeutung aufdeckende und analysierende Qualität, sein Unterkörper dagegen ist von Ziegengestalt, das heißt, er ist von wechselnder, veränderlicher oder verhüllender Eigenart. Und aus eben diesem Grund schließt „die Qualität der Wörter, ihre Bedeutung verändern zu können und einer Auslegung gegenüber offen zu sein“ Handlungen der Interpretation und des Erfassens in den Vermittlungs- und Erklärungsprozess gesellschaftlicher Beziehungen und Phänomene mit ein. Die Annahme dieser zwischen Wort und Bedeutung durch Auslegung geschaffenen „inhärenten Beziehung“ bringt auch den hermeneutischen Ansatz hervor.<sup>10</sup>

Nach einem Durchlaufen von tiefgreifenden Veränderungen und Transformierungen führt die historische Entwicklung des mit dem „Götterboten“ Hermes beginnenden hermeneutischen Ansatzes bis in unsere heutige Zeit. Das mit Hermes einsetzende historische Geschehen setzt sich mit der Lektüre und Auslegung der Bibel von Seiten der Theologen und Philosophen fort und wird in der Aufklärung und mit der Moderne zu „einer bestimmten Art der Wissensproduktion“ hinsichtlich gesellschaftlicher Prozesse, Phänomene und Institutionen. Heute nun sehen wir, dass der hermeneutische Ansatz innerhalb der Gesellschaftswissenschaften in verschiedenen Bereichen als „moderner

kritischer Diskurs“ eine Rolle spielt und gegenüber der positivistisch/rationalistischen kartesischen Logik eine ernst zu nehmende Alternative darstellt.<sup>11</sup> Im Gegensatz zu der Gesellschaftsprozesse und gesellschaftliche Phänomene objektivierenden und damit den Drang nach Erklärung fetischisierenden kartesischen Logik führt der hermeneutische Ansatz heutzutage ein Dasein als moderner kritischer Diskurs, der sich zum Ziel gesetzt hat, eine kommunikative und auf dem Dialog basierende Beziehung zwischen Subjekt und Objekt aufzubauen und damit einen Beitrag zu Erklärung und Verständnis der besagten Prozesse und Phänomene zu leisten.<sup>12</sup> Bei einer Bestandsaufnahme des modernen, aktuellen gesellschaftswissenschaftlichen Bereichs beobachten wir, dass der hermeneutische Ansatz bei Wilhelm Dilthey als „eine Methode in den Geisteswissenschaften“, bei Martin Heidegger als „phänomenologische Hermeneutik des Seienden“, bei Hans-Georg Gadamer als „philosophische Hermeneutik“ und bei Clifford Gertz als „angewandete Hermeneutik“ verwendet wird. Zugleich sehen wir, wie Jacques Derridas „Technik der Dekonstruktion“ und Michel Foucaults „Diskursanalyse“ als „radikaler hermeneutischer Ansatz“ eingeordnet werden. Und Jürgen Habermas behauptet, die Hermeneutik bilde innerhalb der modernen Wissensproduktion neben der positivistischen und der kritischen Theorie einen von einer spezifischen Eigencharakteristik geprägten und mit praktischem Verstand und kognitiver Rationalität in Verbindung stehenden Bereich.<sup>13</sup>

Trotz der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede lassen sich all diese Ansätze auf der Basis von vier gemeinsamen Aspekten innerhalb des hermeneutischen Ansatzes sehen.<sup>14</sup> Deren Ausgangspunkt finden wir im Werk des deutschen Sprachwissenschaftlers und Religionsphilosophen Friedrich Schleiermacher (1768-1834), der als einer der bedeutendsten Begründer des Agierens der Hermeneutik als „einem modernen kritischen Diskurs“ gilt und zu den bedeutenden Vertretern der Romantik zählt.

(i) Bei der Neuformulierung der Hermeneutik als „moderne kritische Theorie“ weist Schleiermacher darauf hin, dass das, was wir als „Text“ bezeichnen, nicht nur schriftliche Dokumente umfasst, sondern zugleich auch als Fundament abgehandelt werden muss, auf dem Kultur und Kulturformen existent sind und sich entwickeln. In diesem Sinne ist das, was wir „Text“ nennen, auch unsere Bezeichnung für den Denk- und Verständnisbereich, in dem gesellschaftliche Institutionen und Praktiken vom kritischen Diskurs analysiert werden. Denkt man innerhalb dieser Definition, wird deutlich, dass es zu einer Radikalisierung der bei Schleiermacher mit dem Begriff Text belegten Bedeutung sowie zu einer Erweiterung kommt. Derart, dass auch gesellschaftliche Institutionen und Phänomene einbezogen werden. In einem langen historischen Prozess von Aristoteles bis hin zur Bibelauslegung in der Zeit der Aufklärung verwendete man den Textbegriff im Hinblick auf schriftliche Dokumente und war darum bemüht, mit Hilfe dieser schriftlichen Dokumente als textfremd geltenden kulturelle Formen und Erscheinungen zu verstehen. Im Rahmen der Neuformulierung Schleiermachers werden wir hingegen Zeuge, wie die Bedeutung des Textbegriffes und der Bereich, den dieser umfasst, zunächst durch kulturelle Werke aus den Bereichen Bildende Kunst, Musik und Literatur und dann durch

sämtliche gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen und Praktiken einschließlich erweitert wird. In diesem Sinne symbolisiert der Textbegriff als ein moderner kritischer Diskurs innerhalb des hermeneutischen Ansatzes die historische und diskursive Beschaffenheit gesellschaftlicher Institutionen, Phänomene und Praktiken und weist darauf hin, dass Phänomene, die der Positivismus/Rationalismus als objektive Realität betrachtet, im Grunde genommen „historische Subjektivität transportierende gesellschaftliche Phänomene“ sind.

(ii) Schleiermachers Textverständnis zeigt uns, dass „der Text ein historisch und im Diskurs gewachsenes „Bedeutungssystem“ symbolisiert, und deshalb die den Objekten zugeschriebenen „Sinngelalte“ selbst innerhalb einer bestimmten Geschichtlichkeit entstanden sind und damit auch die Grundfunktion des Textes und das, was wir als „Sinn“ bezeichnen, nicht innerhalb eines objektiven, sondern ganz im Gegenteil innerhalb eines gesellschaftlichen Kommunikationsprozesses geschaffen“ wurde. Innerhalb des Aufklärungsdiskurses wurden bestehende kulturelle Praktiken und Institutionen als „objektive Phänomene, über die wir kritische Werturteile abgeben können“ behandelt. Ohnehin brachte auch in diesem Sinne der Aufklärungsdiskurs, insbesondere innerhalb der von Descartes und Bacon vertretenen philosophischen Richtungen, die Forderung nach auf die Trennung von Subjekt und Objekt gestützter und auf dem Wege der Vernunft erreichter wissenschaftlicher Wissensproduktion zur Sprache. Demgegenüber hat, was den modernen hermeneutischen Ansatz betrifft, insbesondere seit Schleiermacher der Gedanke an Bedeutung gewonnen, dass es sich bei dem zu untersuchenden, mit Detailwissen zu erfassenden beziehungsweise zu erklärenden Gegenstand nicht allein um objektive Phänomene, sondern ganz im Gegenteil um sehr viel komplexere und miteinander in Beziehung stehende gesellschaftliche Prozesse und Phänomene handelt. Oder anders formuliert, der aufklärerische Diskurs nähert sich den gesellschaftlichen Prozessen als objektive Realität und behandelt sie damit als Phänomen einer bekannten Größe, innerhalb des hermeneutischen Ansatzes fasst man diese dagegen als historisch und diskursiv entstandene „gesellschaftliche Phänomene“ auf.

Und in diesem Sinne betont der hermeneutische Ansatz die Notwendigkeit, die Bedeutung, die ein Text transportiert, nicht ausschließlich als ein objektives Phänomen einer bekannten Größe zu behandeln, das es lediglich zu erklären, darzustellen oder zu beurteilen gilt. Ganz im Gegenteil, der Text selbst ist eine vom Autoren des Textes sowie von dem mit dem Text in einer aktiv teilnehmenden Beziehung stehenden Leser geschaffene oder entwickelte komplexe Mixtur von Urteilen, Auslegungen, Einstellungen, Ansätzen, Standpunkten und kritischem Lesen, ein Ganzes, das über kein feststehendes Zentrum verfügt und das sich im Verlauf des Auslegungsprozesses wandeln und neu geschaffen werden kann. Und deshalb behauptet der hermeneutische Ansatz, dass zwischen Subjekt und Objekt eine dialogische, auf Kommunikation basierende Verbindung besteht, und die Subjekt-Objekt-Beziehung „eine Beziehung zwischen Subjekten“ sei. Und das zeigt uns, dass zwischen dem Text und seinem Leser „eine die Auslegung betreffende Verbindung“ besteht, die vom

Text transportierte Bedeutung sowohl historisch als auch diskursiv entstanden ist, und weiter, dass diese Bedeutung nicht unveränderlich ist, sondern im Verlauf des Auslegungsprozesses neu geschaffen werden kann. Folglich gibt die Auffassung, dass die Verbindung zum Text als die zwischen dem Text und dem Leser erlebte dialogische Beziehung verstanden wird, innerhalb des hermeneutischen Ansatzes die Möglichkeit frei, die vom Text gedeuteten kulturellen Prozesse, Institutionen und Phänomene sowohl innerhalb ihres historischen Zusammenhangs zu behandeln, als auch sie im sich wandelnden historischen Kontext neu zu schaffen/definieren.

(iii) In diesem Kontext betont der in der Art eines modernen kritischen Diskurses operierende hermeneutische Ansatz, wenn er uns auf die historische und diskursive Entstehung der gesellschaftlichen Praktiken „als Bedeutungssystem“ hinweist, auch auf methodischer Ebene, dass der erforderliche epistemologische Vorstoß nicht in einem „reinen Erklären“ zu bestehen habe, sondern in „einem das Erklären implizierenden Vorgang des Verstehens“. Diese Trennung zwischen Erklären und Verstehen erhält seine erste Form dadurch, dass auf den Unterschied zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften hingewiesen wird und der Vorschlag unterbreitet wird, dass dadurch dass gesellschaftliche Beziehungen und Praktiken Gegenstand der Gesellschaftswissenschaften seien, diese über eine unterschiedliche Methode verfügen müsse. Wenn die Gesellschaftswissenschaften die Gesellschaftswissenschaften in sämtlichen hermeneutischen Ansätzen seit Schleiermacher eine Trennung in Subjekt und Objekt praktizieren, so wird der Gedanke, dass man das Objekt nicht als von gesellschaftlichen Beziehungen und historischer Einbindung unabhängiges Phänomen aufgreifen kann, als Prämisse angenommen. Gegenstand der Gesellschaftswissenschaften sind die gesellschaftlichen Beziehungen, und in diesem Sinne ist die Trennung von Subjekt und Objekt als eine intersubjektive Beziehung aufzufassen.

Und das zeigt uns, dass das Ding, das der Positivismus als objektive Realität und Faktizität sieht, im Grunde genommen als gesellschaftliche Realität und gesellschaftliches Phänomen zu sehen ist. In diesem Kontext betont Dilthey, dass die Naturwissenschaften das Erklären und die Gesellschaftswissenschaften das Verstehen auf epistemologischer Basis als Prämisse heranziehen müssen, und er verschiebt den Akzent, den Kant auf das „Wissen“ legt, auf das „Verstehen“. Und in diesem Sinne ist es problematisch, den hermeneutischen Ansatz als modernen kritischen Diskurs lediglich auf die Funktion des Lesens und Interpretierens von schriftlichen Texten und Dokumenten zu reduzieren: ganz im Gegenteil, der hermeneutische Ansatz bereichert die Gesellschaftswissenschaften um die Methode des Verstehens/Erklärens von „gesellschaftlichen Phänomenen/Praktiken“ in ihrem historischen Zusammenhang.

(iv) Gemeinsam mit Schleiermacher können wir behaupten, dass die Erweiterung der „Text“-definition beim hermeneutischen Ansatz in einer Weise, die gesellschaftliche Phänomene/Praktiken einschließt, die Bedeutung, die der Sprache innerhalb dieses Ansatzes zukommt, und die zentrale Rolle, welche die



Sprache spielt, deutlich macht. Dem hermeneutischen Ansatz zufolge darf Sprache nicht nur als ein Kommunikationsmittel betrachtet werden: sie ist vielmehr ein dem historischen Entstehungsprozess von gesellschaftlichen Beziehungen und Identitäten inhärentes „konstituierendes Element“. In diesem Sinne (a) bedeutet „von einem Text sprechen“ eigentlich, von der den Text bildenden Sprache zu sprechen; (b) sind die im Text enthaltenen Identitäten keine objektiven Phänomene, sondern historisch und diskursiv entstandene kulturelle und politische Kategorien; (c) zeigt die Annahme dieser Sätze, dass das kritische Subjekt bei der Annäherung an gesellschaftliche Phänomene und Prozesse nicht als ein von den gesellschaftlichen Prozessen unabhängiger objektiver Beobachter oder Gutachter agiert; ganz im Gegenteil, das kritische Subjekt agiert als ein empathischer Autor, Leser oder Interpret mit gesellschaftlichen Beziehungen und aus diesem Grund (d) birgt die Annahme der Sprache als konstituierendes Element dadurch, dass sie Gelegenheit zur Entstehung „eines kommunikativen Dialogs“ zwischen Text und Autor/Leser gibt, das Potential in sich, eine Möglichkeit zu schaffen, den Text in seinem historischen Zusammenhang, die Identität in ihrer Diskursivität und Fiktivität, die gesellschaftlichen Phänomene in ihrer Originalität zu verstehen und aufs neue zu entwickeln.

(v) Doch dieser „kommunikative Dialog“ zwischen Text und Autor/Leser negiert nicht die Existenz von Macht- und Herrschaftsbeziehungen, die diese gesellschaftlichen Beziehungen einschließen oder aber diese Beziehungen beschreiben. Sich ohne die Beantwortung, Diskussion und Hinterfragung von Fragen wie: Unter welchen Bedingungen die Beziehungen von etablierter Macht und Obrigkeit entstanden sind, wie diese agieren und welche Art von Einflüssen das Gesellschaftliche bei seiner Neuschaffung geschaffen hat u.a.m. gesellschaftlichen Phänomenen, Institutionen und Praktiken zu nähern, wird sich anstelle von Auslegung, Verstehen und Veränderung der einen Dialog aufweisenden Struktur zu einem Akt des Bewahrens verkehren. Und deshalb können wir sagen, dass sich der hermeneutische Ansatz, solange das Verstehen mit der kritischen Auslegung gemeinsam agiert, und vorausgesetzt, dass der Dialog eine kritische Kommunikation mit dem Anderen impliziert, von egozentrierten und egozentrischen positivistisch/rationalistischen Gesellschaftserklärungen trennen lässt und als moderner kritischer Diskurs agiert.

An diesem Punkt können wir folgenden Vorschlag unterbreiten: wenn der hermeneutische Ansatz uns bei der Definition der egozentrierten und egozentrischen Qualität in der Vorgehensweise sowohl des kartesischen (Cogito ergo sum), als auch des Hegelsche Subjekts (Ich = konstituierendes Subjekt der Geschichte) behilflich sein soll, muss dieser Beitrag uns auch ein anderes Ich-Verständnis bieten. Der hermeneutische Ansatz leistet diesen Beitrag auf der Basis der Ich-Anderer-Beziehung und verfißt die Meinung, dass „Behandeln der Andersartigkeit und des Andersseins des Anderen als Ausgangspunkt einer kritischen Sicht auf unser eigenes Ich“ notwendiges konstituierendes Element des Aktes des Verstehens ist. Im kritischen Dialog wird das Behandeln der Andersartigkeit als Ausgangspunkt in diesem Sinne,

ebenso wie es Definition und Analyse der Macht- und Herrschaftsbeziehungen ermöglicht, dem „Akt des Verstehens“ Pluralismus und Historizität verschaffen. Solange die Andersartigkeit sowie deren diskursive und symbolische Konstruktion als grundsätzliche Bezugspunkte bei der Definition von uns selbst, bei der kritischen Sicht auf unser Ich und die Neuschaffung von uns selbst fungieren, - und wenn diese Funktion die im symbolischen und subjektiven Bereich agierenden Herrschafts- und Machtbeziehungen erkennt, - können wir sagen, dass der Akt des Verstehens/Auslegens ein kritischer Diskurs ist und das Potential enthält, einen Beitrag zur Änderung der bestehenden Struktur zu leisten.

Und in diesem Kontext können wir erkennen, dass der auf dem hermeneutischen Ansatz als einer kritischen Theorie basierende „Akt des Erklärens mittels Verstehen“, anders als es bei dem auf die positivistische Trennung von Subjekt und Objekt sowie auf den rationalistischen Subjektbegriff gestützten Fetisch des Erklärens der Fall ist, eine Methode hervorbringt, bei der sowohl Wissen (epistemisch) als auch ethische Dimensionen ineinander verwoben sind. Solange dieses Ineinanderverwobensein die Gleichzeitigkeit der Prozesse des Verstehens-(Wissens) um das historische und diskursive Zustandekommen der kritischen Verantwortung (ethisch) gegenüber der Andersartigkeit und der kritischen Kommunikation sowie des Ichs einschließt, wird der hermeneutische Ansatz es sowohl ermöglichen, gesellschaftliche Phänomene, Institutionen und Praktiken von einem ethischen Blickwinkel aus zu betrachten, als auch einen Beitrag dazu leisten, dass diese Phänomene, Institutionen und Praktiken sich in einem demokratischen Umfeld mit Hilfe des kritischen Dialogs neu bilden lassen.<sup>15</sup> Und genau an diesem Punkt verleiht der Akt des Verstehens dem hermeneutischen Ansatz die Qualität eines „modernen kritischen Diskurses“.

Der oben aufgeführte, in fünf Punkten dargelegte hermeneutische Ansatz bietet uns in diesem Kontext einen theoretisch/methodischen Rahmen, der den Akt des Verstehens und die kritische Kommunikation zum Leben erweckt, doch zugleich auch bestehende Herrschafts- und Machtbeziehungen erkennt. Dieser Rahmen umfasst, wenn wir die bis jetzt aufgeführten Punkte zusammenfassen, fünf Stufen, die die kritische Auslegung zum Akt des Verstehens führen/werden lassen

- (i) den „symbolischen Bereich“, der grundlegende Überzeugungen und Hypothesen umfasst,
- (ii) den „praktischen Bereich“, der durch die Tradition gewonnene Praktiken und Gewohnheiten umfasst,
- (iii) den „subjektiven Bereich“, der unsere Erfahrungen und unsere Historizität umfasst,
- (iv) den „hermeneutischen Bereich“, der die kritische Auslegung und das Verstehen umfasst, sowie
- (v) den „kommunikativen Bereich“, der den kritischen Dialog umfasst und mit dem Anderen, mit der Andersartigkeit gebildet wird.

Die von uns als Text gedachten gesellschaftlichen Phänomene, Institutionen und Praktiken (zum Beispiel der Säkularisierung) betrachtet der hermeneutische Ansatz als eine die Beziehung Ich-Andersartigkeit betreffende Beziehung

zwischen Symbolen, Praxen und Subjektivitäten, wobei er dem Akt des Verstehens der symbolischen, praktischen und subjektiven Bereiche, in denen Herrschafts- und Machtbeziehungen agieren, Inhärenz zugesteht und behauptet, dass es sowohl zwischen Subjekt und Objekt, als auch zwischen Wissen und Ethik keine Trennung, sondern eine Beziehungsfähigkeit gibt. Mit anderen Worten, der hermeneutische Ansatz betont, dass ebenso wie der Interpret/Leser auch der Text symbolische, praktische und subjektive Bereiche sein Eigen nennt und sich auf das Ineinanderverwobensein dieser Bereiche gründet. In diesem Sinne ist die Beziehung zwischen Interpret und Text innerhalb des hermeneutischen Ansatzes keine auf der Trennung von Subjekt und Objekt basierende Beziehung, ganz im Gegenteil sie wird als eine Herrschafts- und Machtbeziehungen einschließende Beziehung zwischen Symbolen, Praktiken und Subjekten angenommen. Und die Definition dieser Beziehungsfähigkeit, oder anders gesagt, die Tatsache, dass wir nicht von einem Bedeutungssystem, sondern von einem als Plural agierenden System von Bedeutungen sprechen können, ermöglicht uns den Übergang in den hermeneutischen Bereich und öffnet gleichzeitig auf der Basis einer Beziehung, die auf dem zu bildenden kritischen Dialog mit der Andersartigkeit beruht, die Möglichkeit zur Neuerschaffung von gesellschaftlichen Phänomenen, Institutionen und Praktiken.

So wird uns der hermeneutische Ansatz zum Beispiel im Kontext der Säkularisierung folgende Möglichkeit bieten: die Säkularisierung darf nicht ausschließlich als Trennung von religiösen und staatlichen Belangen verstanden werden, sie steht bei der Entstehung von Nationalstaaten zugleich auch als ein Symbol für „ein historisches Abkommen“, abgeschlossen zwischen dem Modernen und dem Traditionellen. Und aus diesem Grund bezeichnet sie vor allem „eine bezüglich eines bestimmten Bedeutungssystems und auf der historisch/diskursiv/symbolischen Ebene gegründete Beziehung, ein Abkommen zwischen Subjekten“. Ein auf dem Nationalstaatssystem gegründetes und die Schaffung einer modernen Nation anstrebendes Modernisierungsprogramm, und das ist das Beispiel Türkei, in seiner säkularen Qualität, seiner spezifischen Historizität, Diskursivität und Symbolik zu verstehen, wird es uns sowohl ermöglichen, eine dialogisch/kritische Beziehung mit dem Projekt einzugehen, als auch dieses Projekt und die säkuläre Institution innerhalb sich wandelnder historischer Bedingungen in demokratischer und pluralistischer Weise neu zu erschaffen. In dem nun folgenden letzten Abschnitt dieses Aufsatzes werde ich versuchen, diesen Punkt auf der Basis der 1998 an der Yale University veröffentlichten Arbeit „Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration“ von Andrew Davison zu analysieren.<sup>16</sup>

## DER HERMENEUTISCHE ANSATZ UND DER SÄKULARISMUS

In seiner Arbeit „Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration“ verfolgt Andrew Davison das Ziel, „Bedeutung und Notwendigkeit/Unerlässlichkeit des hermeneutischen Ansatzes“ bei der politischen Darlegung von Säkularismus und Religionspolitik in der Moderne aufzuzeigen. Davisons Zielsetzung beinhaltet ein zweifaches methodisches

Vorgehen: sowohl der innerhalb der Politologie weit verbreiteten, mit den Worten „der hermeneutische Ansatz besitze keine Erklärungskraft“ geäußerten Ansicht, als auch der allgemein innerhalb der Gesellschaftswissenschaft vertretenen Auffassung, „die Hermeneutik sei lediglich bei die Tradition betreffenden Themen ein geeigneter Ansatz“, gegenüber eine schlagkräftige, von theoretisch/methodischen Einschätzungen sowie empirisch/historischen Beispielen unterstützte Antithese zu entwickeln und die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes für das „Erklären und Verstehen“ von gesellschaftlichen Prozessen als politische zu betonen.

Gegenüber dieser falschen Perzeption und der abwertenden Position bezüglich der Hermeneutik in der Politologie und den Gesellschaftswissenschaften behauptet Davison, dass der hermeneutische Ansatz imstande sei, (i) politisches Leben und politische Institutionen kritisch, vergleichend und historisch zu erklären und (ii) einen relevanten Beitrag zur kritischen Analyse von Traditionen (wie moderne, säkuläre oder religiöse) in der Moderne, die politische Positionen und Interessen einrahmen, und bezüglich der Verständlichkeit innerhalb seiner eigenen diskursiven Struktur zu leisten. Nach Davison ist es genau das, was der hermeneutische Ansatz bei gesellschaftlichen Prozessen oder Phänomenen zu leisten versucht, die Gleichzeitigkeit der Akte des Erklärens und des Verstehens zu ermöglichen.

In seiner Arbeit zielt Davison darauf ab, den Beitrag, den der hermeneutische Ansatz zur gleichzeitigen Entstehung des Erklärens- und des Verstehensakts leistet, sowie die Beziehung zwischen Moderne und Säkularismus in der kritischen Analyse zu zeigen. Der gemeinsame Punkt der politischen Untersuchungen bezüglich der Säkularisierungsproblematik, die diese Beziehung zu erklären versucht, ist der Gedanke, dass die moderne politische Geschichte unabdingbar säkuläre Qualität hat (S.3). Die Säkularisierungsproblematik behauptet, dass innerhalb einer theologisch geprägten Geschichtsauffassung der Modernisierungsprozess in jeden Bereich der gesellschaftlichen Beziehungen eindringen wird, die gesellschaftlichen Beziehungen sich infolgedessen auf der Basis des Rationalismus auf den Fortschritt ausgerichtet weiterentwickelt werden, das moderne Ich auf dem Fundament von Vernunft und wissenschaftlicher Objektivität agieren wird und das religiöse Leben als eine Tradition, in der Vorstellung, damit würde dem kulturellen/wirtschaftlichen/politischen Leben Sinn gegeben, durch die Bildung einer effektiven Beziehung zwischen Modernisierung und Säkularisierung zunehmend in den privaten Bereich fallen und vom öffentlichen Bereich abstrahiert werden wird. Diese Behauptung wird abschließend an die Annäherung der Säkularisierungsproblematik an das religiöse Leben nicht als eine zu verstehende Subjektivität, sondern als ein zu erklärendes Phänomen, als eine objektive Realität aufgestellt. Die Säkularisierungsproblematik definiert die Säkularisierung auf der Basis des Handelns von religiösem und politischem Leben als „zwei unterschiedlichen Lebensbereichen“ sowie das Abstrahieren der Religion von der „politischen Vernunft“. Und damit stellt sie, dadurch dass sie den Modernisierungsprozess als unabhängige Variable und das religiöse Leben als zu kontrollierende abhängige Variable abhandelt, auch auf der methodischen

Ebene die These auf, es handle sich bei der säkulären Qualität der Rationalität und der Entwicklung wissenschaftlicher Vernunft symbolisierenden Modernisierung um ein unvermeidliches Phänomen.

Doch hier müssen wir einen wichtigen Punkt unterstreichen: insbesondere nach Hobbes und Locke verfiel die Sicht von der Säkularisierung als Trennung von Religion und staatlichen/politischen Aktivitäten/Bereichen den Gedanken, dass diese Trennung sowohl im Hinblick auf das politische als auch das religiöse Leben von Vorteil sein werde und das religiöse Leben, ist es erst sicher vom Zugriff der Politiker, seine wahre Vitalität erlangen würde. Diese Behauptung neigt dazu, weder die Säkularisierung als ein „Tabu“ zu sehen, noch sie als eine der Religion entgegengesetzte Position wahrzunehmen: ganz im Gegenteil, sie zeigt die Tendenz, die Säkularisierung als ein zwischen Religion und Politik liegendes „historisches Abkommen“ zu denken, zu behandeln und in den Diskurs einzubringen, das im Kontext so konzipiert ist, dass sich beide aus dem jeweils anderen Wirkungsbereich zurückziehen (S.5). In diesem Sinne bedeutet das Vertreten der These der Säkularisierung im Kern, „die säkulare Qualität/Bedeutung, die sich den Gedanken, dass das religiöse Leben seinen Stellenwert und seine Rolle in der Politik unweigerlich verlieren wird, im Grunde zu eigen gemacht hat“ für die moderne politische Geschichte zu akzeptieren und sich dieser Geschichte als einer auf der Basis der Trennung der Religion vom Staat und des Staates von der Religion, der Privatisierung des religiösen Lebens und infolgedessen dessen Transformierung zu einer dem privaten Bereich zugehörigen individuellen Option agierenden säkularen Geschichte zu nähern.

Und in diesem Kontext impliziert die Befürwortung der Säkularisierungsthese nicht a priori eine Stellungnahme gegen die Religion oder eine Neigung zur Tabuisierung. Doch damit stellt die Säkularisierungsthese zugleich innerhalb ihres historischen Kontextes eine problematische These dar, und bei dem hierbei auftauchenden Problem handelt es sich um ein das Geschichtsverständnis betreffendes methodisches Problem. Dieses ist von zweidimensionaler Qualität. Zum Einen ist es ein, wie wir Gadamer folgend feststellen können, ein Problem, das aus der modernistischen Qualität der die Säkularisierungsthese vertretenden Problematik besteht und auf die Neigung zurückgeht, „der Tradition gegenüber Vorteile zu hegen“. Das Vorurteil gegenüber der Tradition, die Privatisierung des religiösen Lebens und die Abstraktion vom öffentlichen Leben, wie es innerhalb der Annäherung an die Modernisierung auf-

tritt, u.a.m. bilden die normative Basis großer Erwartungen. Und das spielt sowohl eine wichtige Rolle beim Auftreten der „interpretatorischen Sinnkomplexität“, die wir heute auf der Basis von religiöser Identität und Wiedererstarken der Politik erleben, als auch, und das ist von noch größerer Bedeutung, stellt es für uns beim Verständnis der Hintergründe dieses Wiedererstarkens ein ernsthaftes Hindernis dar.

Das zweite Problem tritt auf den Plan, wenn man versucht, die Säkularisierungsthese einem auf der Trennung von Subjekt und Objekt basierenden epistemischen Fundament positivistisch-rationalistischer Prägung aufzusetzen, und die Säkularisierungsproblematik sich auf diese Weise der religiösen Identität nicht als „ein Ich/Subjekt, mit dem man in interpretatorische

Kommunikation treten kann“, sondern in Form eines zu erklärenden Objekts/objektiven Phänomens nähert. Der auf diese Weise entwickelte Wunsch, „mittels Objektivierung erklären“, bringt das Bestreben zur Sprache, das Wiedererstarken der Religion entweder als ein „vorübergehendes“ Phänomen zu perzipieren oder, indem man sich zwecks Kontrolle dieses Wiedererstarkens an politische Mechanismen wendet, dem religiösen Leben gegenüber zu polarisieren. Oder anders ausgedrückt: die Erklärung des religiösen Wiedererstarkens mittels der Objektivierung

(i) wird entweder mit Hinweis auf Prozesse wie die Krise der Wirtschaftsstruktur, die Krise der Industrialisierungspolitik, die Krise der Sozialdemokratie, die Krise des linken Diskurses u.a.m. durchgeführt und diese Prozesse werden als „Ursache“, das Wiedererstarken der Religion hingegen als (vorübergehende) „Folge“ gesehen,

(ii) oder aber man versucht, diesen Prozess mit auf der Basis eines bipolaren politischen Verständnisses (laizistisch-muslimisch, west-ost, zeitgemäß-reaktionär) fungierenden politischen Mechanismen zu analysieren, welche das politische Leben begrenzen, das politische Betätigungsfeld einschränken und den gesellschaftlichen Wandel kontrollieren sollen.

Doch die Erklärung mittels Objektivierung ist uns weder behilflich, den Stellenwert des religiösen Wiedererstarkens in der heutigen Welt als ein gesellschaftliches Phänomen zu verstehen, noch gibt sie uns die Möglichkeit gegenüber der Politisierung und Radikalisierung von religiöser Bewegung und religiösem Diskurs, alternative und effektive politische Strategien zu entwickeln. Unsere Vorstellung und Erwartung, dass es sich beim religiösen Wiedererstarken um ein vorübergehendes Phänomen handle, verkehrt sich in einen tagtäglich stärker werdenden Pessimismus, unser Wunsch, dass dieser sich mit Hilfe einer bipolaren politischen Auffassung kontrollieren lasse, heizt die Politisierung von religiöser Bewegung und religiösem Diskurs Tag für Tag ein wenig mehr an.

Dieses zweidimensionale methodische Problem wird in diesem Sinne in Folge der Tatsachen geschaffen, dass man sich der religiösen Identität nicht als andersartiges Ich nähert, den Aufstieg der religiös bestimmten Politik nicht einem kritischen Prozess des Verstehens/der Analyse unterzieht und den Prozess des Verstehens/Auslegens vom Akt des Erklärens ausschließt. Mit anderen Worten: das grundsätzliche Problem, mit dem sich die Säkularisierungsthese konfrontiert sieht, ist ein methodisches, begründet in der durch Objektivierung der gesellschaftlichen Beziehungen realisierten methodischen Behandlung des Akts/Wunsches des Erklärens als „endgültigem Resultat politischer Untersuchung“ und folglich der Negierung, dass es sich bei dem betreffenden Sachverhalt um ein im Wesentlichen Subjektivität aufweisendes „gesellschaftliches Phänomen“ handelt.

Und genau an diesem Punkt tritt die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes zu Tage: er betont die Notwendigkeit, die Erläuterung der Säkularisierungsthese, dass die „moderne politische Geschichte eine Geschichte der Säkularisierung sei“ nicht als ein „Resultat“, sondern ganz im Gegenteil als „Ausgangspunkt ihres Analyseprozesses“ zu behandeln. (S.6). Die Unvermeidbarkeit der Säkularisierung, die Privatisierung des religiösen Lebens und weitere

Behauptungen dürfen nicht als Schlusspunkt der politischen Untersuchungen betrachtet, sondern müssen als „Ausgangspunkt“ behandelt werden. Mit anderen Worten:

(i) der hermeneutische Ansatz fordert, die Analyse, Auslegung und Hinterfragung von Erklärungen bezüglich gesellschaftlicher Phänomene als unverzichtbare Ausgangspunkte aufzufassen;

(ii) er macht es erforderlich, theoretisch/philosophische Reflexionen über die diese Erklärungen bildende Sprache anzustellen und

(iii) auf die Weise ermöglicht er es uns, Lebensweisen, Daseinsformen und Diskursabläufe der von uns einem Erklärungsversuch unterzogenen gesellschaftlichen Phänomene, Prozesse, Institutionen und Praktiken im Alltag zu begreifen.

(iv) Und aus diesem Grund kann im Kontext der Beziehung Religion-Politik, anstatt einzig und allein auf den Moment zu warten, dass die Religion in der Moderne ihre Bedeutung verlieren oder lediglich als individuelle Option im privaten Bereich weiterleben wird, mit unserer Arbeit diese Möglichkeit, nämlich mit Hilfe des hermeneutischen Ansatzes Rolle und Bedeutung der Religion im politischen Leben zu verstehen, zu Tage treten.

#### ANSTELLE EINER SCHLUSSFOLGERUNG...

Innerhalb dieses Rahmens können wir abschließend Folgendes behaupten: sich mit Hilfe des Akts des Verstehens an das Phänomen des

„Wiedererstarkens der Religion“ anzunähern, macht es möglich, dieses auf der Basis der Historizität und Diskursivität aufzugreifen und

es als ein Subjektivität implizierendes „gesellschaftliches Phänomen“ zu denken.

Als solches ist das Wiedererstarken der Religion in einer dem gesellschaftlichen Wandel inhärenten Qualität zu denken. Und aus diesem Grund macht das nötige methodische Vorgehen, anstelle der Überwachung des gesellschaftlichen Wandels „ein „dreidimensionales ethisch-politisches Unterfangen“ erforderlich, wie (a) eine kritische Betrachtung des positivistisch/rationalistischen Ansatzes, der dem gesellschaftlichen Wandel innerhalb der Moderne Sinn verleiht, (b) den Übergang von der auf „dem Urteil gegen die Tradition“ gegründeten Säkularisierungsproblematik zu dem „den kritischen Dialog mit andersartigen Elementen vorsehenden“ Paradigma des Pluralismus sowie (c) das gedankliche Konzept der Säkularisierung und deren Neubildung als einer „gemeinsamen Sprache“, die imstande ist, eine Antwort zu geben auf gesellschaftliche Probleme und Anforderungen der heutigen Welt.

Das Verständnis von Laizismus, wie Olivier Abel Pierre Bayles es mit Hinweis auf seinen Vorschlag bezüglich religiöser Toleranz versteht, gibt uns in diesem Kontext wichtige Hinweise:

„Um über die Toleranz und letztendlich das Thema Laizismus nachzudenken, muss man akzeptieren, dass nicht jeder Glaube, der die Gesellschaft bildet, ein auf Legalisierung beruhender einziger Grundpfeiler ist. Infolgedessen muss man eine jede von ihnen irgendwie als einen Stein in einer vom gemeinsamen politischen und gesellschaftlichen Bereich gebildeten Kuppel betrachten. Doch es liegt eben daran, dass jeder dieser Steine sein eigenes Gewicht hat, die

Kuppel aus lauter verschiedenen Steinen besteht, die mit ihrem Gesamtgewicht, dem Gewicht der Meinung, des Glaubens, des Enthusiasmus schwer wiegen, und an der Existenz dieses Meinungsgewichts und der Kraft des Enthusiasmus, dass die Kuppel der Gesellschaft standfest und solide ist. Das heißt, in eigenartiger Weise schafft gerade eine Pluralität, und zwar deshalb, weil sie eine enthusiastische Glaubenspluralität ist, die Voraussetzung dafür, dass eine einheitliche gesellschaftliche Basis eine mögliche Basis bildet. Und deshalb sind wir weder gefangen auf einer homogenen, jede Pluralität ablehnenden Basis, noch auf einer Basis der Pluralität, innerhalb der keinerlei Homogenität, kein gemeinsamer Diskussionsbereich existiert. Ganz im Gegenteil, Pluralität und Zusammengehörigkeit stärken sich gegenseitig und sind aufeinander angewiesen".<sup>17</sup>

In diesem Sinne muss in der heutigen (spät-modernen), von aufgrund von nationalen Bestimmungskriterien wie Konservatismus, Liberalismus und Sozialdemokratie hervorgerufenen Legalitäts- und Regierbarkeitskrisen aktuellen gesellschaftlichen Ambivalenzen, Unsicherheiten und Risiken gekennzeichneten Welt, in der Forderungen nach Vielfalt gestellt werden, die Säkularisierung nicht nur bei der Trennung von Angelegenheiten im Bereich Religion-Staat, sondern zugleich auch bei einer pluralen Gesellschaftsbildung als ein zwischen verschiedenen Komponenten „Zusammengehörigkeit“ schaffendes „Bedeutungssystem“, als „gemeinsame Sprache“ fungieren. Mit anderen Worten: die innerhalb der Moderne mit Hinweis auf den modernen Nationalstaat und den Aufbau einer modernen Nation das zwischen Staat und Religion geschlossene „historische Abkommen“ symbolisierende Säkularisierung ist in der heutigen Welt das Symbol einer gemeinsamen Sprache zwischen den verschiedenartigen Elementen, und sie definiert die in den Beziehungen zwischen auf der Basis des Pluralismus gegründetem Staat-Gesellschaft/Individuum erforderliche „Zusammengehörigkeit“. Das auf der Basis der Säkularisierung geschaffene Bedeutungssystem sind nicht mehr nur die moderne Nation und die säkulare Nationalidentität; „Pluralismus“ und „Zusammengehörigkeitsgefühl“ sind die grundlegenden Referenzen dieses Bedeutungssystems. Solange sich die wechselseitige Beziehung zwischen politischer Vernunft und religiösen Forderungen auf dieses Bedeutungssystem gestützt entwickelt, wird die Säkularisierung nicht die Funktion eines Problems, sondern ganz im Gegenteil einer gemeinsamen Sprache innerhalb des gesellschaftlichen Mosaiks, eines demokratische Zusammengehörigkeit schaffenden „Bedeutungssystems“ innehaben.

Die Tatsache, dass der hermeneutische Ansatz (a) betont, dass der Akt des Verstehens gegenüber dem Wunsch, die gesellschaftlichen Beziehungen mit Hilfe des Erklärens zu kontrollieren, eine ernst zu nehmende Alternative darstellen könnte, (b) unsere Aufmerksamkeit auf Historizität und Neubildungsmöglichkeit der Bedeutung lenkt und (c) uns die Möglichkeit gibt, auf der Basis des „kritischen Dialogs“ mit verschiedenartigen Elementen in Kommunikation zu treten, bringt exakt an diesem Punkt eine wichtige Möglichkeit zur demokratischen Öffnung hervor: wenn wir in der heutigen Welt einer gemeinsamen Sprache und eines Zusammengehörigkeitsgefühls bedürfen,



müssen wir ein neues, die Möglichkeit zur Annäherung an die gesellschaftlichen Beziehungen symbolisierendes Verständnis von „Säkularisierung“ schaffen, das sich ohne Vorurteile gegenüber der Tradition zu hegen, zugleich aber durch eine kritische und dialogische Methode unterscheidet. Als moderner kritischer Diskurs birgt der hermeneutische Ansatz philosophische und methodische Mittel in sich, mit denen er relevante Beiträge zur Aufdeckung einer solchen Möglichkeit zu leisten imstande ist. Wie Lévinas betont, kann „die Vernunft, je mehr man sie hinterfragt, in ihrer Historizität interpretiert und neu bildet, ihre Autorität bewahren“. Solange sie nicht als Kontrollmechanismus, sondern als Akt des Verstehens agiert, und nicht als Symbol des instrumentalen Rationalismus, sondern der dialogischen Kommunikation fungiert, können wir behaupten und verfechten, dass die säkulare Vernunft die „gemeinsame Sprache“ der Moderne ist.

Anmerkungen:

- 1 E. Fuat Keyman, Koç-Universität, Mitglied des Lehrkörpers der Abteilung für Internationale Beziehungen.
- 2 E.F. Keyman, Türkiye ve Radikal Demokrasi (Die Türkei und die radikale Demokratie), Einleitung.
- 3 E.F. Keyman ve A.Y. Sarıbay (Hrsg.), Global/Yerel Ekseninde Türkiye (Die Türkei auf der global/lokalen Achse), Bağlam, İstanbul, 2000.
- 4 D. Harvey and A. Grew, Global Transformations, Polity, Oxford, 1999.
- 5A. Heller, A Theory of Modernity, Blackwell, Oxford, 1999.
- 6 A. Davison, Secularism and Revivalism in Turkey.
- 7 H. Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, The MIT Press, Cambridge, 1987.
- 8 M.Foucault, „On Governmentality“, Ideology and Consciousness, Nr.13, 1979.
- 9 Siehe hierzu auch die hervorragende Arbeit von B.F. Dellaloğlu, „Toplumsal”ın Yeniden Yapılanması (Die Erneuerung des „Gesellschaft”lichen), Bağlam, İstanbul, 1998.
- 10 T. McCarthy, Ideals and Illusions, The MIT Press, Cambridge, 1988.
- 11 J.P. Surber, Culture and Critique, Westview Press, Boulder, 1998.
- 12 D. Michelfelder and R.P. Palmer (Hrsg.) Dialogue and Deconstruction, SUNY, New York, 1989.
- 13 A. Honneth, The Critique of Power, The MIT Press, Cambridge, 1992.
- 14 Eine ausführliche Analyse dieser vier Punkte nehme ich in meinem Buch Yorumbilgisel Yaklaşım ve Kemalizmi Anlamak (Der hermeneutische Ansatz und den Kemalismus verstehen) vor.
- 15 H.H. Kögler, The Power of Dialogue, Kapitel: Ergebnisse
- 16 Die Fußnoten in folgenden Abschnitt beziehen sich, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt, auf die Seitenzahlen in der Veröffentlichung von Davison.
- 17 O. Abel, „Dinlerin Etiği Olarak Laiklik” (Laizismus als Ethik der Religionen), In: O. Abel, M. Arkoun und S. Mardin (Hrsg.) Avrupa’da Etik, din ve Laiklik (Ethik, Religion und Laizismus in Europa), Metis, İstanbul, 1994, S.40.