

Studien zur Außereuropäischen
Christentumsgeschichte
(Asien, Afrika, Lateinamerika)

Studies in the History of Christianity
in the Non-Western World

Herausgegeben von / Edited by
Klaus Koschorke & Johannes Meier

Band 20 / Volume 20

2012

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Religiöse Grenzüberschreitungen

Studien zu Bekehrung, Konfessions- und
Religionswechsel

Crossing Religious Borders

Studies on Conversion and Religious Belonging

Herausgegeben von / Edited by
Christine Lienemann-Perrin
& Wolfgang Lienemann

2012

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen (Basel) und der Bürgergemeinde Bern.

Cover picture: © Corey W. Moraes: Eagle Transforming.
According to a wide spread tale among „first nations“ in northwest Canada and Alaska, eagles, when reaching 40 years of age, go through a painful five month process of rebirth in which they remove and regrow their beak, talons and feathers in order to live another 30 years. This tale is a metaphor expressing the need of far reaching transformation in a human's mind and behavior to reach rebirth and renewed life.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at <http://dnb.dnb.de>.

For further information about our publishing program consult our website <http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2012
This work, including all of its parts, is protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.
Printed on permanent/durable paper.
Printing and binding: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1611-0080
ISBN 978-3-447-06795-9

Inhaltsverzeichnis / Table of Contents

Danksagung / Acknowledgements	1
Einführung / Introduction	
WOLFGANG LIENEMANN	3
Teil I: Identität und Konversion im Lebenslauf	
Section I: Identity and Conversion in a Biographical Context	
Konversion – Zwang oder Befreiung? Religionspsychologische Sondierungen <i>Conversion – Coercion or Liberation? Soundings in the Psychology of Religion</i>	
CHRISTOPH MORGENTHALER	39
Konversionsbiographien in der Missionsgeschichte Asiens <i>Conversion Biographies in Asian Mission History</i>	
CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN	55
Konversion von Tamilinnen und TAMILen in der Schweiz zum Christentum. Einblicke in sich verändernde Beziehungen <i>Tamils in Switzerland Converting to Christianity.</i> <i>Insights in Changing Relationships</i>	
SABINE JAGGI	89
Der „heimelige“ Islam. Konversion zum Islam als „Zwischenraum“ zur Neuaushandlung familiärer Bezüge. Eine Einzelfallstudie <i>A „Homey“ Islam. Conversions to Islam as a Space</i> <i>for Negotiating Familial Relationships. An Single-Case Study</i>	
SUSANNE LEUENBERGER	115
Die Geschichte meiner Konversion <i>Story of My Conversion</i>	
ANAND NAYAK †	140
Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses <i>Vertical Conversion: The Example of Alpha-Course</i>	
DAVID PLÜSS	150
Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion? <i>The Formation of Multiple Religious Belonging as a Form of Conversion?</i>	
REINHOLD BERNHARDT	166
Identität und Konversion im Lebenslauf: Vergleich und Fazit zu Teil I <i>Identity and Conversion in a Biographical Context:</i> <i>Comparision and Conclusion of Section I</i>	
CHRISTOPH MORGENTHALER	193

**Teil II: Historische Voraussetzungen von Bekehrung
und Religionswechsel im Christentum**

***Section II: Historical Premises of Conversion
and Change of Religious Adherence in Christianity***

„Conversion“ in Antiquity and Early Christianity: Some Critical Remarks „Konversion“ in der Antike und in der frühen Christenheit: einige kritische Beobachtungen MOISÉS MAYORDOMO	211
Conversion in the New Testament Bekehrung im Neuen Testament ULRICH LUZ	227
Glaubenswechsel jenseits des Eurozentrismus. Überlegungen zum Konversionsbegriff und zur Differenzierung frühneuzeitlicher Konversionsphänomene <i>Change of Denomination beyond Eurocentrism. Reflections on the Concept „Conversion“ and on Differentiating Phenomena of „Conversion“ During the Early Modern Age</i> KIM SIEBENHÜNER	251
Bekehrungs- und Missionstheorien der Frühen Neuzeit. Zum Bedeutungswandel von „Konversion“ in katholischen, lutherischen und reformierten Lehrbüchern <i>Theories of Conversion and Mission in Modernity: On the Change of Meaning of „Conversion“ in Catholic, Lutheran, and Reformed Textbooks</i> BARBARA MAHLMANN-BAUER	270
Growing in Christian Faith and Unity: Conversion, Adherence, and Propagation of the Word of God in Colonial and Post-Colonial Anglophone Cameroon <i>In Glauben und Einheit wachsen. Konversion, Zugehörigkeit und Verkündigung des Wortes Gottes im kolonialen und postkolonialen anglophonen Kamerun</i> GUY THOMAS	323
Historische Voraussetzungen von Bekehrung und Religionswechsel im Christentum: Vergleich und Fazit zu Teil II <i>Historical Premises of Conversion and Change of Religious Adherence in Christianity: Comparison and Conclusion of Section II</i> WOLFGANG LIENEMANN	356

Teil III: Kirchen- und Konfessionswechsel im Blick auf gesellschaftliche Kontexte und ökumenische Herausforderungen	
Section III: How Churches Deal with Changes of Adherence – Societal and Ecumenical Contexts and Challenges	
Konversion in der Sicht der römisch-katholischen Kirche <i>Conversion in Roman-Catholic Perspective</i>	
RENÉ LÖFFLER	371
Konversion und Proselytismus in Russland <i>Conversion and Proselytism in Russia</i>	
ERICH BRYNER.....	415
Kirchenmitgliedschaft und Konversion in der Sicht evangelischer Kirchen <i>Church Membership and Conversion in a Protestant Perspective</i>	
WOLFGANG LIENEMANN.....	439
Religious Switching in the USA: Social Process or Steps of a Pilgrimage? <i>Religiöses Switchen in den USA: ein gesellschaftlicher Prozess oder Schritte auf einem Pilgerweg?</i>	
DARRELL L. GUDER	462
Religiöse Mobilität in Brasilien <i>Religious Mobility in Brazil</i>	
RUDOLF VON SINNER	477
Pfingstler werden und bleiben. Konsolidierung der Konversion im chilenischen Pentekostalismus <i>Becoming and Remaining Pentecostal. The Consolidation of Conversion in Chilean Pentecostalism</i>	
DANIEL FREI	506
„I Have Seen the Light“: The Changing Trends in Conversion in Ghanaian Christianity <i>„Ich habe das Licht gesehen“. Veränderungen der Konversion in der Christenheit Ghanas</i>	
CEPHAS N. OMENYO	523
Kirchen- und Konfessionswechsel im Blick auf gesellschaftliche Kontexte und ökumenische Herausforderungen: Vergleich und Fazit zu Teil III <i>How Churches Deal with Changes of Adherence – Societal Contexts and Ecumenical Challenges: Comparison and Conclusion of Section III</i>	
RUDOLF VON SINNER	538

**Teil IV: Konversionsproblematik im Verhältnis zwischen christlichen Minderheiten
und dominanten nicht-christlichen Mehrheitsreligionen**
*Section IV: The Problem of Conversion between Christian Minorities
and other Religions Representing a Dominant Majority*

Christianity in the Context of Israel-Palestine and within the Context of Two Major Monotheistic Religions <i>Christentum im Kontext von Israel-Palästina und im Kontext von zwei grösseren monotheistischen Religionen</i> MITRI RAHEB.....	547
Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei <i>Laicism and Religious Minorities, and Conversions in Turkey Today</i> HÜSEYİN AĞUIÇENOĞLU	560
The Controversy and Opportunity of Conversion <i>Kontroversen um – und Möglichkeiten der – Konversion</i> ANANTANAND RAMBACHAN	575
The Promise of Religious Conversion: Exploring Approaches, Exposing Myths, Expounding Modalities <i>Die Verheissung von religiöser Bekehrung: Untersuchung der Vielfalt der Ansätze, Mythen und Modalitäten</i> SATHIANATHAN CLARKE.....	590
Medieval Chinese Religions – An Example of „Selective Participation“ <i>Religionen Chinas im Mittelalter – Beispiel einer „selektiven Partizipation“</i> STEPHAN PETER BUMBACHER	611
Zur Heterotopie der Konversion im chinesischen Kontext. Skizziert am Beispiel des Christentums <i>On the Heterotopias of Conversion in Chinese Christianity</i> ROMAN MALEK	632
The Problem of Conversion between Christian Minorities and other Religions Representing a Dominant Majority: Comparison and Conclusion of Section IV <i>Konversionsproblematik im Verhältnis zwischen christlichen Minderheiten und dominanten nicht-christlichen Mehrheitsreligionen: Vergleich und Fazit zu Teil IV</i> CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN.....	680

Teil V: Religionswechsel, Proselytismus und Religionsfreiheit in Verfassungen, politischer und gesellschaftlicher Realität	
<i>Section V: Change of Religious Adherence, Proselytism, and Religious Freedom in State Constitutions, Political and Societal Reality</i>	
Religious Conversion and Law in India: Controversy over the „Freedom of Religion“ Acts <i>Religiöse Konversion und Recht in Indien: Kontroverse über die Gesetze zur Religionsfreiheit</i>	
SEBASTIAN C.H. KIM	693
Religious Conversion in the Islamic Republic of Pakistan. The Impact of Social Conditions and Religious Laws on Religious Conversion <i>Religiöse Konversion in der Islamischen Republik Pakistan. Der Einfluss von gesellschaftlichen Bedingungen und Religionsgesetzen auf die religiöse Konversion</i>	
WILSON S. REHMAT-SUTER/ KATHRIN REHMAT-SUTER	719
Konversion und Religionsrecht in Malaysia und Indonesien <i>Conversion and Religious Law in Malaysia and Indonesia</i>	
MATTI JUSTUS SCHINDEHÜTTE	763
Religionswechsel, Proselytismus und Religionsfreiheit in Verfassung und politisch-religiöser Praxis in Algerien <i>Change of Religious Adherence, Proselytism, and Freedom of Religion in the Constitution and Political and Religious Practice in Algeria</i>	
ROGER JUILLERAT	796
Revisiting Proselytization in the African Context: Uganda and Nigeria Compared <i>Neue Betrachtung des Proselytismus im afrikanischen Kontext: Uganda und Nigeria im Vergleich</i>	
ROSALIND I. J. HACKETT	820
Die Konversion als Betätigung der Religionsfreiheit – aus abendländischer Sicht mit Ausblicken in die orthodox geprägte und die islamische Welt <i>Conversion as a Practice of Religious Freedom in Occidental Perspective with an Outlook on the Orthodox and Muslim Worlds</i>	
CHRISTOPH WINZELER	834
Religionswechsel, Proselytismus und Religionsfreiheit in Verfassungen, politischer und gesellschaftlicher Realität: Vergleich und Fazit zu Teil V <i>Change of Religious Adherence, Proselytism, and Religious Freedom in State Constitutions, Political and Societal Reality: Comparison and Conclusion of Section V</i>	
RENÉ PAHUD DE MORTANGES	848

Teil VI: Auswertung und Ausblick**Section VI: Evaluation and Future Prospects**

„Conversion“: Reflections on Select Issues. From an Indian Christian Theological Perspective „Konversion“: Gedanken zu ausgewählten Kernfragen aus indischer, christlich-theologischer Sicht ORIGEN V. JATHANNA	855
Was tun bei Konversionen? Handlungsoptionen für die Gestaltung des Religionsrechts in unterschiedlichen Kontexten <i>How to Deal with Conversions? Options for Action Regarding the Formation of Laws Relating to Religion in Different Contexts</i> WOLFGANG LIENEMANN	879
Einige Überlegungen zum Beitrag von Wolfgang Lienemann: Was tun bei Konversionen? Handlungsoptionen für die Gestaltung des Religionsrechts in unterschiedlichen Kontexten <i>Some Reflections on: How to Deal with Conversions? Options for Action Regarding the Formation of Laws Relating to Religion in Different Contexts, by Wolfgang Lienemann</i> RIFA'AT LENZIN	891
Conversion on the Stage of World Christianity – a Theological Reflection <i>Konversion auf der Bühne der Weltchristenheit – eine theologische Reflexion</i> CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN	897
Religious Conversion: A World Christianity Perspective. A Response to Christine Lienemann-Perrin <i>Religiöse Konversion aus der Perspektive der Weltchristenheit. Antwort auf Christine Lienemann-Perrin</i> M. THOMAS THANGARAJ	918
Konversionen als religiöse Grenzüberschreitungen – Rückblick und Ausblick <i>Conversions as Religious Boundary-Crossing – Looking Back and Ahead</i> WOLFGANG LIENEMANN / CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN	923
AUTHORS / AUTOREN	949

Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei

HÜSEYİN AĞUIÇENOĞLU

1. Einführung

Alljährlich gibt der türkische Staatspräsident am 29. Oktober, dem Jahrestag der Republikgründung, einen offiziellen Empfang, zu dem ausländische Diplomaten und die türkische Verwaltungselite eingeladen werden. Seit Abdullah Gül Präsident ist, sorgt das Kopftuch seiner bei der Veranstaltung anwesenden Ehefrau regelmässig für heftigen Streit. Die laizistischen oppositionellen Parteien und die Armeekommandeure weigern sich, am Zeremoniell im Präsidialpalast teilzunehmen. Man möchte vermeiden, im höchsten Amt der laizistischen Republik mit einem Symbol des politischen Islam in Berührung zu kommen. Daher gibt es seit 2007 zum Tag der Republik zwei Zeremonien: Eine am Vormittag für die laizistischen und eine am Abend für die neuen konservativen Kräfte. So verhindert man die unerwünschte Begegnung des laizistischen Establishments nicht nur mit Frau Gül, sondern auch mit den demonstrativ islamisch gekleideten neuen Machthabern, denen bis dahin die Türen des Çankaya-Palastes verschlossen waren. Nichts demonstriert die Meinungsspaltung der Machtelite und des ganzen Landes über die Religionsfrage so eindrücklich wie diese „doppelte Nationalfeier“. Als einen Sieg des Volkes über die entfremdeten Eliten feiern die Islamisten ihren Einzug in den Palast der Republik; ein konterrevolutionärer Schlag gegen die türkische Aufklärung sei dies, meinen die Kemalisten. Diese feiern ihrerseits seit zwei Jahren zeitgleich zum zweiten Empfang im Präsidentenpalast die Gründung der Republik in den Räumlichkeiten des Generalstabs. Dies sei die eigentliche offizielle Zeremonie zum Nationalfeiertag. Im Jahre 2010 hat der Konflikt eine neue Grössenordnung erreicht. Der Staatspräsident lud nur noch zu einem einzigen Empfang, und zwar für alle, ob islamisch bekleidet oder nicht. Mit dieser Machtdemonstration versuchte er, die kemalistischen zivilen und militärischen Kopftuchgegner zur Anerkennung der neuen Realitäten im Palast Atatürks zu zwingen. Die Antwort kam umgehend: Die laizistischen Oppositionsparteien und die Militärführung folgten seiner Einladung nicht und blieben somit zum ersten Mal den Feierlichkeiten im Çankaya-Palast fern. „Der Oberbefehlshaber befahl, die Armee folgte nicht“ titelten die türkischen Blätter und die Mitglieder der AKP-Regierung kündigten an, dass die Verweigerer mit rechtlichen Konsequenzen zu rechnen hätten.¹

Die Kopftuchthematik bildete jahrelang das Herzstück der Religionspolitik in der Türkei. Trotz ihrer Dominanz und Brisanz ist es aber nicht angebracht, den gesamten Diskurs

1 Siehe beispielsweise: „Generaller Emre İtaatsizlik Yaptı“ (*Radikal*, 30.01.2010); „Asker, Başkomutan'ın davetine katılmadı“ (*Zaman*, 30.10.2010); „Çelik ‚Askerin yaptığı emre itaatsizlik‘“, <http://haber.mynet.com/celik-askerin-yaptigi-emre-itaatsizlik-539761-politika/> (01.11.2010); „Askerler Katılmadı, Başbakan Yalnız Geldi“, <http://www.cnnurk.com/2010/turkiye/10/29/askerler.katilmadi.basbakan.yalniz.geldi/594774.0> (30.10.2010).

auf den aktuellen Kopftuchstreit zu verengen, wie es in der Literatur zumeist geschieht. Die offizielle türkische Religionspolitik wird nämlich nicht nur von islamistischen Kreisen angegriffen oder zumindest in Frage gestellt. Mehr noch als diese fühlen sich auch andere Religionsgemeinschaften, wie noch zu zeigen sein wird, durch die Praxis des kemalistischen Prinzips des *laiklik* diskriminiert. Sie zeigen ihre Ablehnung auf mannigfache Weise.

Obwohl der Laizismus schon seit 1937 Verfassungsprinzip ist, hat die wissenschaftliche Debatte um ihn und die türkische Religionspolitik allgemein noch keine allzu lange Historie vorzuweisen. Erst mit ihrer Enttabuisierung im Zuge der Liberalisierung der letzten zwanzig Jahre konnte das Thema kontrovers diskutiert werden. Die weltweite Flut postmoderner, aufklärungskritischer oder auch kommunitaristischer Theorien und Denksätze trug sicherlich ebenfalls dazu bei, dass der Religion bzw. der Religiosität in der Türkei heute ein anderer Stellenwert zukommt als in den 1960er oder -70er Jahren.

Während in der türkischen wissenschaftlichen Literatur noch bis vor wenigen Jahren die Ansicht dominierte, dass mit dem Fortschreiten der gesellschaftlichen Modernisierung ein kontinuierlicher Rückzug und Relevanzverlust der Religion einhergehen werde, wächst nun unter den Sozialwissenschaftlern der Anteil derer, die mit den mit dem Wort „Säkularisierung“ auf den Begriff gebrachten Phänomenen vorsichtiger umgehen. So gehört beispielsweise für Şerif Mardin und Nilüfer Göle – um hier nur zwei prominente türkische Vertreter der heutigen (Religions-)Soziologie zu nennen – die Säkularisierung zwar nach wie vor zu den konstitutiven Dimensionen gesellschaftlicher Modernisierung, sie führe aber weder automatisch zur Demokratisierung, noch sei sie die Vorbedingung offener, toleranter Gesellschaften. Deswegen solle die Basis für den Laizismus in der Türkei neu definiert werden.² Diese neue Tendenz in der türkischen Forschung knüpft an einen weltweiten säkularisierungskritischen Forschungstrend an. So unterscheidet beispielsweise der amerikanische Soziologe José Casanova – einer der profundesten Kenner des Phänomens des eurozentrischen Säkularismus – drei Teilaspekte der Säkularisierung: Säkularisierung als „Ausdifferenzierung von religiöser und weltlicher Sphäre“, Säkularisierung als „Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen“ und Säkularisierung „im Sinne der Beschränkung der Religion auf den Privatbereich“. Während er die funktionale Differenzierung als eine unvermeidliche und unaufhebbare Konsequenz der modernen Gesellschaftsentwicklung betrachtet,³ bestreitet er unter Hinweis auf die Entwicklung in den Vereinigten Staaten eine notwendige Verbindung von moderner Gesellschaftsentwicklung und dem Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken. In diesem Zusammenhang wirft er die Frage auf, ob die Erosion der Religion in Europa gegenüber den Vereinigten Staaten die Regel oder die Ausnahme darstellt. Auch die Privatisierung der Religion als notwendige

2 MARDIN, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Istanbul 1991); ID., *Religion, Society and Modernity in Turkey* (Syracuse, N.Y. 2006); GÖLE, Nilüfer, *Modern Mahrem* (Istanbul 1998).

3 So schreibt er, dass „die Ausdifferenzierung der weltlichen Sphäre und ihre Emanzipation von der Kontrolle durch religiöse Institutionen und Normen [...] ein durchgängiger und für alle modernen Gesellschaften charakteristischer Trend“ bleibt. Man könne diese Differenzierung „in der Tat als eines der wichtigsten Definitionsmerkmale der Moderne benutzen“. CASANOVA, José, „Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/ Westvergleich“, in: GABRIEL, Karl/ REUTER, Hans-Richard (Hgg.), *Religion und Gesellschaft* (Paderborn 2004, 271–293), 273. Zur Revision älterer Säkularisierungstheorien, vor allem im Blick auf Deutschland, siehe POLLACK, Detlef, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, (Tübingen 2003).

Konsequenz moderner Gesellschaftsentwicklung wird von Casanova in Frage gestellt. Angesichts der weltweiten Entwicklungen seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, kann man ihm zufolge eher von einer Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit, ja von einer „Entprivatisierung“ der Religion sprechen.⁴

Auch Charles Taylor unterscheidet drei Facetten der Säkularität: Mit dem Säkularismus 1 meint er den Prozess des Rückzugs der Religion aus dem öffentlichen Leben, mit dem Säkularismus 2 den Niedergang des Glaubens und der religiösen Praxis und schliesslich mit dem Säkularismus 3 die Veränderungen der Bedingungen des Glaubens. Dabei bezweifelt er, dass die Religion in unserer Zeit wirklich so stark an Bedeutung verloren hat, wie es den Anschein hat. Er stimmt zwar der Auffassung zu, dass der Religion im heutigen Alltagsleben nicht sonderlich viel Platz zukommt, wirft aber sogleich die Frage auf, ob sie das jemals getan hat. Die Vorstellung eines einstigen goldenen Zeitalters der Religion – eines „Zeitalters des Glaubens“ – sei nämlich durchaus in Frage zu stellen. Lasse man die äusserlichen Veränderungen ausser Acht, so Taylor, seien die Verhältnisse in früheren Zeiten nicht wesentlich anders gewesen als heute.⁵

Dieser kritische Umgang mit der Säkularisierungsthese wird in der Türkei in erster Linie von liberalen Wissenschaftlern vertreten. Einen noch grösseren Zulauf bekam in jüngster Zeit vor allem die konservative, pro-osmanische Richtung, die die Integrationskraft der Religion in den Vordergrund stellt und dafür gerne auf das Osmanische Reich als Modell verweist. Das berühmte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann“, wird in diesem Zusammenhang gegen seine Intention interpretiert. So wird die Religion zur Hauptquelle moralischer Homogenität und zum unentbehrlichen Fundament des modernen Staates erklärt.⁶

In diesem Beitrag wird es nicht darum gehen, die häufig gegensätzlichen Positionen in der türkischen Laizismusdebatte in ihren Grundzügen vorzustellen. Ebenso wenig wird auf die ganze Palette staatsrechtlicher, philosophischer, soziologischer, theologischer und historischer Ansätze zum Säkularismus oder zur Religionsfreiheit eingegangen. Stattdessen werden wir den Prozess der Ablösung des politischen Systems im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik von diesem, bis dahin durchdringenden universellen geistig-religiösen Anspruch vorstellen und uns im Anschluss der Frage zuwenden, warum dieser langwierige und komplexe Vorgang in einem muslimisch geprägten Land wie der Türkei

4 CASANOVA, „Religion“ 273f.

5 TAYLOR, Charles, *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt 2009), 703f.

6 BULAÇ, Ali, *Din ve Modernizm* (Istanbul 1995); DİLİPAK, Abdurrahman, *Laisizm* (Istanbul 1991). Dabei heisst es bei Böckenförde: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heisst, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: DERS., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht (Frankfurt a.M. 1976, 42–64), 60.

nicht zur vollen Religionsfreiheit und zur staatlichen Neutralität in religiösen Angelegenheiten führen konnte.

2. Entstehung und Etablierung des türkischen Laizismus

In der einschlägigen Literatur über den türkischen Laizismus wird immer wieder darauf hingewiesen, dass dieser sich nicht nur von seinem französischen Gegenstück, sondern auch von den Säkularismen anderer westeuropäischer Länder grundlegend unterscheidet. In Europa sei die Säkularisierung das Ergebnis eines langwierigen historischen Prozesses, an dessen Ende es zu einer Trennung von Staat und Kirche kam. Die Säkularisation sei in der Aufklärung konzipiert worden und stelle die „gelungene Antwort“ – so Casanova – auf die Katastrophenerfahrung der Religionskriege der frühen Neuzeit dar, „welche sich offenbar in das kollektive Gedächtnis europäischer Gesellschaften unauslöschlich eingepägt hat“.⁷ Verglichen mit dieser Entwicklung in Europa wird dem türkischen Laizismus dann von Seiten der Forschung der Charakter eines von oben aufgezwungenen ideologischen Konstrukts, eines Fremdkörpers ohne jeglichen historischen und entwicklungspolitischen Hintergrund bescheinigt.⁸ Diese Lesart, die vor allem unter islamischen Intellektuellen Anhänger findet, profitiert paradoxerweise gerade von der offiziellen türkisch-republikanischen Geschichtsschreibung, die die Gründung des Nationalstaates zur Stunde Null der türkischen Geschichte erklärt, um so die Errungenschaften der Republik in besonders hellem Licht erstrahlen zu lassen. Der langjährige Säkularisierungsprozess, der bereits im Osmanischen Reich stattgefunden hatte und die Vorgeschichte zum kemalistischen Laizismus darstellt, wird dabei, von wenigen Ausnahmen abgesehen, gänzlich unterschlagen.⁹

Tatsächlich ist der Transformationsprozess im Verhältnis zwischen Religion, Staat und Gesellschaft im Zuge der Verwestlichung im 19. Jahrhundert als die erste Phase einer Säkularisationsbewegung anzusehen, die der Säkularisationspolitik der nachfolgenden republikanischen Ära überhaupt erst die ideellen und personellen Ressourcen zuführte. Wenn Säkularisierung nicht als ein für allemal gültiger Zustand, sondern als Emanzipation der weltlichen Ordnung von überkommenen religiösen Autoritäten und Anschauungen verstanden wird, ist jegliche Analyse des türkischen Laizismus als normative Ordnung, die die Verwestlichung im Zuge der Tanzimat-Reformen im Osmanischen Reich unerwähnt lässt, defizitär. Denn diese Reformen lösten eine Entwicklung aus, in der, parallel zum Schwinden der öffentlichen Bedeutung von Religion, die jahrhundertlang religiös-staatliche Ordnungsform in Frage gestellt wurde. So wurde mit der Verkündung des Prinzips der rechtlichen Gleichstellung aller Untertanen in der Gerichtsbarkeit, bei der Besteuerung und der Einstellung in den Staats- und Militärdienst – und zwar ohne Unterschied der Religion – schon mit dem Reformedikt Tanzimat-i Hatt-i Humayun vom 3. November 1839 ein wichtiger islamischer Grundsatz, nämlich die rechtliche Ungleichheit von Muslimen und Nichtmuslimen, ausser Kraft gesetzt.¹⁰

7 CASANOVA, José, *Europas Angst vor der Religion* (Berlin 2009), 8.

8 Siehe DILIPAK, *Laisizm* 29f.

9 Die fundierten Arbeiten von Berkes stellen hier die Ausnahme der Regel dar: BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Istanbul 1978).

10 Mehr dazu siehe ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (Istanbul 1983) 71f; İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu*. Toplum ve Ekonomi (Istanbul 1993), 350f.

Soweit sich die prowestlichen Reformen später auf das Rechtssystem, die Verwaltung und das Erziehungswesen erstreckten, erschütterten sie nicht nur die islamische Grundstruktur dieser Institutionen, sondern schränkten auch den Einfluss der islamischen Geistlichkeit ein. Damit war die erste Bresche in das ideologische und kulturelle Monopol des islamischen Klerus geschlagen. Mit der Verbannung der *ulema* aus dem politischen Leben und ihrem damit verbundenen Funktionsverlust geriet auch die Identität von weltlicher und geistlicher Gewalt ins Wanken. Gerade dieser Prozess, durch den gemeinsame Funktionen ausdifferenziert und in getrennte Bereiche mit eigenen Normen, Regeln und Institutionen überführt wurden, stellt ein zentrales Merkmal der Säkularisierung dar. Mit den *Tanzimat*-Reformen wurde die Anwendung des islamischen Rechts im Wesentlichen auf die Bereiche des Familien-, Ehe- und Erbrechts zurückgedrängt. Noch wichtiger aber war, dass diese Reformen der ersten osmanischen Aufklärungsbewegung, den Jungtürken, den Weg bereiteten, deren politische Ideen dann ab den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts das Ende des klerikalen Systems einläuteten. Die Jungtürken, die ihre schulische Ausbildung in den von den *Tanzimat*-Reformern gegründeten europäischsprachigen Schulen erhalten hatten, zeichneten sich durch ihre starke Vernunft- und Naturwissenschaftsorientierung aus. Sie standen unter dem Einfluss positivistischer und naturalistischer Philosophen wie Auguste Comte, Gustave Le Bon und Ludwig Büchner. Genau hier begann ein Prozess, den man in gewisser Weise als „Entislamisierung“ bezeichnen kann. Bis dahin hatte sich die Kritik am Islam zumeist auf bestimmte radikale Erscheinungsformen gerichtet, die man dann als „unislamisch“ qualifizierte, während man die grundlegenden Prinzipien dieser Glaubenslehre unangetastet liess. Nun traten Persönlichkeiten wie etwa Abdullah Cevdet hervor, die den Islam selbst als Hindernis für die gesellschaftliche Entwicklung betrachteten und seine Reformierung und Anpassung an die Erfordernisse der modernen Gesellschaft für unerlässlich hielten.¹¹

Kurzum: Das Bemühen um eine neue Grundlage der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der Religion begann nicht erst in der republikanischen Ära, sondern schon in der *Tanzimat*-Periode. Gleichwohl hatte die Säkularisierung in dieser ersten Phase nur die Entlassung der Politik aus dem Bereich des Sakralen und der unmittelbaren Jenseitsorientierung zur Folge, nicht jedoch das Ende der religiösen Fundierung von Politik überhaupt. Die islamische Religion blieb weiterhin das Grundeinverständnis zwischen Herrschern und Beherrschten. Erst mit der Ausrufung der Republik fand die religiöse Legitimierung staatlicher Herrschaft ein Ende. Der neue Nationalstaat, dessen politischer Herrschaftsanspruch sich letztlich in der Legitimität selbst gesetzter Verfahren begründete, leitete nun die zweite Stufe der Säkularisierung ein. Es ging dabei um zwei ineinander verschränkte Prozesse: Die Zerstörung der Institutionen und Symbole des *Ancien Régime* und die Errichtung eines staatlichen Interpretationsmonopols über die Religion. Bereits sechs Monate nach Ausrufung der Republik wurde im März 1924 das Kalifat abgeschafft. Die neue Machtelite vernichtete damit die wichtigste verbindende und integrierende Kraft zwischen den sunnitischen Muslimen verschiedener Ethnizitäten. Sie beabsichtigte, innerhalb der neuen Staatsgrenzen eine neue Form des Zusammenlebens einzuführen, die die *umma* –

11 Siehe HANIOĐLU, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (Istanbul 1981), 330f; ID., „Blueprints for a Future Society. Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art“, in: ÖZDALGA, Elisabeth (Ed.), *Late Ottoman Society* (London 2005, 28–116).

die religiös-politische Gemeinschaft aller Muslime – ablösen sollte, und brauchte deshalb dieses islamische Integrationsymbol nicht mehr. „Die Nation“, die an die Stelle der *umma* trat, sollte nicht mehr auf der Religion, sondern auf anderen Definitions- und Identifikationsmerkmalen mit integrativer Wirkung beruhen. Damit wurden die Loyalitätsbindungen der Staatsbevölkerung auf die säkulare Ebene verlagert.

Der Abschaffung des Kalifats folgten neue Reformschritte, die vor allem die Etablierung staatlicher Dominanz über das religiöse Leben und somit die Privatisierung der Religion zum Ziel hatten. Zuerst wurde 1924 das „Ministerium für religiöse Angelegenheiten und fromme Stiftungen“ aufgelöst und seine Kompetenz dem neu gegründeten „Ministerium für Bildung“ übertragen. Dieses Ministerium beseitigte umgehend das religiöse Bildungssystem der Medresen, der traditionellen religiösen Schulen. Für den Religionsunterricht wurde lediglich eine Fakultät für Theologie gegründet, die allerdings nur bis 1933 bestand. 1925 wurde eine neue Kopfbedeckung anstelle des Fes angeordnet, und im selben Jahr wurden alle Dervischkonvente verboten. Ein Jahr später wurde der Gregorianische Kalender eingeführt. Mit der Übernahme des Schweizerischen Zivilgesetzbuchs im Jahre 1926, der Einführung des lateinischen Alphabets und der Aufhebung des Islam als Staatsreligion 1928, erreichte das Säkularisierungsprogramm der Kemalisten seinen Höhepunkt. Im Jahre 1937 erhielt dann der Laizismus Verfassungsrang, gemeinsam mit den fünf weiteren kemalistischen Prinzipien: Republikanismus, Nationalismus, Etatismus, Populismus und Reformismus.¹²

Mit diesen radikalen Reformen war das erste Ziel des kemalistischen Säkularisierungsprogramms, nämlich die Beseitigung der institutionellen Macht des Islam, erreicht. Nun ging man an die Errichtung eines staatlichen Deutungsmonopols über die Religion und betrieb somit die Inkorporation des Islam in die staatlichen Strukturen. Hier begann das Dilemma der kemalistischen Religionspolitik: Viele aktuelle Probleme des türkischen Laizismus sind darauf zurückzuführen, dass man den öffentlichen Islam einer rigorosen staatlichen Kontrolle unterwarf, statt, wie in Frankreich, eine Trennung von Staat und Kirche zu wagen. Es stellt sich die Frage, welche Motive die republikanischen Kader zu diesem Schritt führten. Zweifellos spielten hier die Auseinandersetzungen der Aufklärer mit dem Islam während des Modernisierungsprozesses eine massgebliche Rolle. Die Kemalisten waren nämlich nicht nur in geistiger Hinsicht die Erben der Jungtürken; viele Führungsglieder des neuen Staates hatten sich selbst aktiv in den Reihen der religionskritischen jungtürkischen Aufklärungsbewegung betätigt. Für diese schlossen sich, wie schon erwähnt, Religion und Fortschritt strikt aus. Der Islam war für sie unmissverständlich die Antithese zu ihrem säkularen Selbstverständnis. Die Kemalisten erbten aber nicht nur die Ideen der Jungtürken, sondern auch deren Ängste – vor allem vor der Mobilisierungskraft der konkurrierenden religiösen Ideologie.

Die erste Negativerfahrung mit der Religion machten die jungtürkischen Politiker schon kurz nach ihrer Machtübernahme 1908. Kaum hatten sie die 33-jährige islamistische Unterdrückungsherrschaft des Sultans Abdulhamid beendet und eine Verfassung eingeführt, stellte eine Revolte, die unter dem Namen „Die Ereignisse des 31. März“ in die Geschichte einging, ihre Macht ernsthaft in Frage. Die sogenannten Konterrevolutionäre, die auf Istan-

12 Einen guten Überblick über die kemalistischen Reformen bietet LEWIS, Bernhard, *The Emergence of Modern Turkey* (London 1961).

bul's Strassen „Wir wollen die Sharia!“ riefen, stürmten das Parlamentsgebäude und brachten in kürzester Zeit die gesamte Stadt unter ihre Kontrolle. Es wurde deutlich, dass der Gegenputsch gegen die Jungtürken starke Unterstützung in der Bevölkerung fand und dass diese Unterstützung religiös motiviert war. Der blutige Aufstand konnte erst eine Woche später mit Hilfe der sogenannten Interventionsarmee aus Mazedonien, in der auch der spätere Gründer der Republik, Mustafa Kemal Atatürk, als junger Offizier diente, niedergeschlagen werden.¹³ Diese Revolte machte der „Generation von 1908“ deutlich, wie stark der Widerstand gegen ihre Reformpolitik in der Bevölkerung verankert war und mit welcher Leichtigkeit ihre Gegner religiöse Emotionen mobilisieren konnten. Diese Erfahrung beeinflusste unzweifelhaft auch das Verhalten der „Generation von 1923“, also der Gründergeneration der Republik, gegenüber der religiösen Reaktion. So berief man sich später immer wieder auf die Ereignisse des 31. März, um die Notwendigkeit einer autoritären Kontrolle über die Religion zu rechtfertigen.¹⁴

Kurzum: In der prowestlichen nationalen Staatsordnung sollte der Islam wegen seines Gefahrenpotentials nicht nur von allen politischen Entscheidungsprozeduren ausgeschlossen werden, sondern darüber hinaus durch die öffentlichen Institutionen verwaltet, organisiert, gelenkt und gezähmt werden. Der Laizismus definiert sich somit in der neuen Republik nicht exklusiv über die Autonomie des Politischen gegenüber dem Religiösen, sondern postuliert zudem eine strikte Kontrolle des öffentlichen Raums. Mit der Konstruktion eines Staatsislam haben die Kemalisten jedoch sowohl die für eine demokratische Gesellschaft notwendige Ausdifferenzierung der politischen und religiösen Sphäre blockiert, als auch eine Verletzung des Prinzips der religiösen Neutralität des Staates in Kauf genommen.

3. Laizismus und nicht-muslimische Minderheiten

Die schliesslich weit über das Ziel hinausschiessenden Bestrebungen der Gründungsväter der Republik, die Religion in einen domestizierten Staatsislam zu transformieren, führten im Endeffekt zum heutigen problematischen Verhältnis des Staates zu den Minderheitsreligionen. In einer Epoche der Reislamisierung von Staat und Gesellschaft dienen heute die öffentlich-bürokratischen Mechanismen, die einst aufgebaut wurden, um ein Deutungsmonopol über die Religion zu bekommen und ihre laizistische Interpretation allgemein verpflichtend zu machen, umgekehrt als Einlasspforten für eine Infiltration der staatlichen Strukturen durch den politischen Islam. So vereint beispielsweise das „Präsidium für Religionsangelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) den ganzen Widerspruch des türkischen Laizismus in sich: Diese riesige Religionsbehörde¹⁵ vertritt eine Staatsreligion, die andere Glaubensrichtungen nicht nur von den Diensten dieser Behörde ausgrenzt, sondern sie auch zu assimilieren – nämlich zu sunnisieren – versucht. Obwohl auch einige sunnitische Kreise mit dieser staatlich geförderten Variante des Islam nicht einverstanden sind, sind die eigentlichen Opfer dieser Politik die Aleviten, die etwa ein Viertel der Bevölkerung in der Türkei ausmachen sowie diejenigen christlichen Bevölkerungsgruppen, die, im Wider-

13 Zu diesem Ereignis siehe AKŞIN, Sina, *Şeriatçı Bir Ayaklanma*. 31 Mart Olayı (Istanbul 1994).

14 So siehe beispielsweise TANYOL, Cahit, *Laiklik ve İrtica* (Istanbul 1989), 248.

15 So unterstehen diesem Präsidium heute über 100'000 Moscheen des Landes. Es bezahlt die 88'000 Imame und Muezzine und entsendet fast fünfhundert Imame an Moscheen in Deutschland.

spruch zu den Bestimmungen des Lausanner Vertrags, nicht als religiöse oder ethnische Minderheiten anerkannt werden.

Die offizielle These, dass die Aleviten Muslime seien und ihnen somit die Türen des Religionspräsidiums offen stünden, ist Teil dieser türkei-spezifischen laizistischen Politik, die einen wichtigen Grundsatz des Säkularismus missachtet, nämlich die Definitionshoheit der religiösen Gemeinden über ihre Lehre und ihre innere Ordnung. Im Gegensatz zur offiziellen Politik definieren sich die Aleviten überwiegend nicht als Muslime und bestehen darauf, auch so wahrgenommen zu werden. In diesem Sinne entschied der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte 2007 den Antrag einer alevitischen Familie gegen den obligatorischen Islamunterricht positiv. Der Gerichtshof forderte die Türkei auf, den Pflichtreligionsunterricht entweder abzuschaffen oder es den Eltern zumindest zu ermöglichen, ihre Kinder davon abzumelden, da er in seiner gegenwärtigen Form gegen die bürgerlichen Freiheitsrechte verstosse.¹⁶

Noch komplexer ist die Rechtslage der „nicht-muslimischen“ Minderheiten, die hinsichtlich ihres rechtlichen Status in drei Gruppen eingeteilt werden können:

1. Religiös-ethnische Gruppen, die gemäss dem Lausanner Vertrag von der Türkei offiziell als Minderheiten anerkannt sind, wie die Armenier, Griechen und Juden.
2. Nicht-muslimische Religionsgemeinschaften, die zum Zeitpunkt des Vertrags von Lausanne zwar im Lande waren, offiziell aber nicht als Minderheiten anerkannt sind. Zu dieser Gruppe gehören die syrisch-orthodoxe Kirche, die syrisch-katholische Kirche, die chaldäische Kirche sowie die römisch-katholische Kirche.
3. Die dritte Gruppe bilden alle jene nicht-muslimischen Gruppierungen, die erst nach dem Vertragsschluss in der Türkei aktiv geworden sind.

Die rechtliche Ungleichbehandlung der nicht-muslimischen Minderheiten und Religionsgemeinschaften geht auf eine einseitige Auslegung des Lausanner Vertrages durch die Türkei zurück, die ihren Ursprung letztlich in der osmanischen Organisationsform des *millet*-Systems findet. Bis zum 19. Jahrhundert wurden lediglich Griechen, Armenier und Juden im Osmanischen Reich als autonome Religionsgemeinschaften (*millet*) mit bestimmten Rechten anerkannt, während die anderen Glaubensrichtungen von den Privilegien des *millet*-Systems ausgeschlossen waren.¹⁷ Dass die türkische Interpretation dem Lausanner Vertragstext widerspricht, ist offenkundig: In Kapitel III über den „Schutz der Minderheiten“ werden die Minderheiten nämlich an keiner Stelle näher beschrieben; es wird immer nur von „minorités non musulmanes“ bzw. „non-Moslem minorities“ gesprochen.¹⁸

Mit der Anerkennung als religiöse Minderheiten durch den Staat haben die Armenier und Griechen im Vergleich zu anderen nicht-muslimischen Minderheiten zwar einen privi-

16 Siehe European Court of Human Rights, *Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey*, Application no. 1448/04, 9. Oktober 2007, <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197> (12.03.2011).

17 Zum *millet*-System siehe URSINUS, Michael, „Millet“ (*The Encyclopaedia of Islam* VII, 1993, 61–64).

18 So lautet Artikel 39 folgendermassen: „Turkish nationals belonging to non-Moslem minorities will enjoy the same civil and political rights as Moslems. All the inhabitants of Turkey, without distinction of religion, shall be equal before the law. Differences of religion, creed or confession shall not prejudice any Turkish national in matters relating to the enjoyment of civil or political rights, as, for instance, admission to public employments, functions and honours, or the exercise of professions and industries.“ http://www.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne (07.06.2011)

legierten Status,¹⁹ verfügen aber nicht über die gleichen Entfaltungsmöglichkeiten wie die Muslime, da die nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften nicht als Rechtspersönlichkeiten anerkannt sind. Das offizielle Argument, dass die Türkei aufgrund des Laizismusprinzips auch den muslimischen Religionsgemeinschaften keinen Rechtsstatus zuerkennt, könnte Gültigkeit beanspruchen, wenn es nicht eine offensichtliche und in jeder Hinsicht bevorzugte Staatsreligion gäbe, die man zudem über den Pflichtreligionsunterricht zwangsweise durchzusetzen versucht. Aus diesem Grund sind die nicht-muslimischen religiösen Gruppierungen alle mehr oder weniger mit denselben Problemen konfrontiert, unabhängig davon, ob sie im Sinne des Lausanner Vertrages von 1924 als Minderheit anerkannt sind oder nicht.

Zu den aktuell wichtigsten Streitpunkten zwischen den nicht-muslimischen Minderheiten und dem türkischen Staat gehört die Frage der gesetzlichen Regulierung des Erwerbs und der Verfügung über kirchliche Liegenschaften, die sich aufgrund der rechtlichen Inexistenz der Kirchen offiziell im Eigentum von Gemeindestiftungen (*Cemaat Vakıfları*) befinden. Seit einer umstrittenen Entscheidung des Kassationshofes (*Yargıtay*) aus dem Jahr 1974 – nach der jegliches, seit 1936 von den Gemeindestiftungen durch Kauf, Schenkung oder Vermächtnis erworbene Immobilieneigentum vom Staat konfisziert werden darf, da es von den nicht-muslimischen Minderheiten bei der Inventarisierung im Jahre 1936 nicht angegeben und zudem illegal erworben sei – gibt dieses Thema in der Diskussion über die Religionsfreiheit in der Türkei den Ton an. Obwohl im Rahmen der EU-Harmonisierungsgesetze im Jahre 2002 auch das Stiftungsgesetz geändert wurde, wird die neue Regelung von vielen Experten als nicht zufriedenstellend betrachtet.²⁰

Ein weiterer Dauerkonflikt zwischen dem türkischen Staat und den nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften resultiert aus der Regelung, dass die in der Türkei tätigen kirchlichen Bediensteten – abgesehen von den Mitarbeitern der römisch-katholischen Kirche und der an die diplomatischen Vertretungen angeschlossenen Gemeinden – türkische Staatsangehörige sein müssen, dass aber andererseits seit den 1970er Jahren alle Ausbildungsstätten für den inländischen Klerikernachwuchs geschlossen sind. Die Wiedereröffnung der „Theologischen Schule Halki“ des orthodoxen Ökumenischen Patriarchats auf der Insel Heybeliada (*Heybeliada Ruhban Okulu*), die im Zuge der Nationalisierung der türkischen Hochschulen 1971 geschlossen worden war, steht vor allem bei den Verhandlungen der EU mit der Türkei immer wieder auf der Tagesordnung. Da die EU die Lösung des Problems als Bedingung für die Erfüllung der Kopenhagener Kriterien für einen EU-Beitritt vom 22. Juni 1993 betrachtet,²¹ kursieren in türkischen diplomatischen Kreisen seither verschiedene

19 Während die offiziell anerkannten Minderheiten beispielsweise über eigene Schulen verfügen und in ihrer Muttersprache unterrichtet werden dürfen, haben die nicht anerkannten Minderheiten dieses Recht nicht.

20 Siehe beispielsweise HATEMI, Kezban, „Universal rules of law should be applied“ (*Turkish Daily News*, 08.10.2002).

21 Dort heisst es: „Als Voraussetzung für die Mitgliedschaft muß der Beitrittskandidat eine *institutionelle Stabilität als Garantie für demokratische und rechtsstaatliche Ordnung, für die Wahrung der Menschenrechte sowie die Achtung und den Schutz von Minderheiten verwirklicht haben* [Hvhbg. HA]; sie erfordert ferner eine funktionsfähige Marktwirtschaft sowie die Fähigkeit, dem Wettbewerbsdruck und den Marktkräften innerhalb der Union standzuhalten. Die Mitgliedschaft setzt außerdem voraus, daß die einzelnen Beitrittskandidaten die aus einer Mitgliedschaft erwachsenden Verpflichtungen übernehmen und sich auch die Ziele der politischen Union sowie der Wirtschafts- und Währungsunion zu eigen ma-

Lösungsvorschläge. Für das Ökumenische Patriarchat ist an eine Wiedereröffnung seiner Hochschule wohl erst dann zu denken, wenn die Beschränkung für Personal und Studenten mit türkischer Staatsangehörigkeit aufgehoben würde und der Zugang auch für ausländische Personen erlaubt wäre.²² Wenn man sich die starke Abnahme der christlichen Minderheiten in der Türkei vor Augen hält, ist es leicht nachzuvollziehen, dass diese Gemeinschaften unter den aktuellen rechtlichen Bedingungen bald über kein eigenes kirchliches Personal mehr verfügen.²³

4. Angst vor dem Christentum

Die distanzierte und misstrauische Haltung der offiziellen türkischen Politik gegenüber den religiösen Minderheiten basiert zum einen auf einem speziellen und wechselvollen Verhältnis zwischen Staat und Islam und ist andererseits vor dem historischen Hintergrund des staatstragenden türkischen Nationalismus zu betrachten. Ohne Berücksichtigung dieses historischen Kontextes ist es nicht möglich, die starke Verankerung anti-christlicher Positionen in den Reihen der säkularen Kräfte in der heutigen Türkei zu verstehen.

Die türkischen Nationalisten, die Ende des 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts die politische Bühne betraten, mussten sich nicht nur gegen supranationale Ideologien wie den Islamismus und den Osmanismus behaupten, sondern fühlten sich auch dazu berufen, gegen die separatistischen Bewegungen ihrer, überwiegend christlichen, Nachbarn zu kämpfen. Da beim „nationalen Erwachen“ der christlichen Untertanen des islamisch-osmanischen Reiches neben den Nationalsprachen auch der religiösen Identität eine zentrale Rolle zukam,²⁴ zog nicht nur der in diesen Bewegungen aktive christliche Klerus den Zorn der ab 1908 regierenden nationalistischen Partei *İttihad ve Terakki* auf sich. Vielmehr bekamen diesen alle christlichen Untertanen der Hohen Pforte zu spüren, wie das Beispiel der Armenier während des Ersten Weltkrieges am deutlichsten zeigte.

Türkisierung und Islamisierung Anatoliens liefen auch später, in der Republikzeit, Hand in Hand, wie etwa beim ersten grossen Bevölkerungsaustausch zwischen der Türkei und Griechenland 1923. Bei diesem Austausch wurden etwa 60'000 in Anatolien ansässige türkophone Angehörige der Volksgruppe der Karamanlı aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum orthodoxen Christentum nach Griechenland zwangsumgesiedelt, während im Gegenzug

chen können.“, Europäischer Rat Kopenhagen, *SN 180/1/93*, Abschnitt 7 A iii, http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/72924.pdf (12.09.2011). Zum weiteren Zusammenhang siehe auch KRAMER, Heinz, *Türkische Turbulenzen: der andauernde Kulturkampf um die „richtige“ Republik* (SWP Studie S 11, März 2009), 32–35.

22 OEHRING, Otmar, *Zur Lage der Menschenrechte. Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?* (Aachen 2004), 49f.

23 So leben in der Türkei zurzeit etwa 17'000 Juden, 10'000 assyrische Christen, 2'000 bis 3'000 Griechisch-Orthodoxe und 60'000 Armenier. Siehe BALI, Rifat N., „Nicht-muslimische Minderheiten zwischen den Stühlen“ (*Jungle Word* 29, 17.07.2008).

24 So vermischten sich beispielsweise religiöse und nationale Elemente im Appell des griechischen Fürsten Alexander Ypsilanti, den er im Februar 1821 zu Beginn des griechischen Aufstandes an seine Landsleute richtete: „Erhebt nur eure Blicke, Kameraden! Seht an euren erbarmenswerten Zustand, eure entheiligten Tempel, eure Töchter der Wollust von Barbaren preisgegeben, eure geplünderten Häuser, eure verwüsteten Felder, euch selbst als unselige Sklaven! Wäre es nicht endlich Zeit, das unerträgliche Joch abzuschütteln, das Vaterland zu befreien? Legt alles Ungriechische ab, schwingt die Fahnen, schlagt das Kreuz, und ihr werdet überall siegen und das Vaterland und die Religion von der Beschimpfung der Gottlosen retten.“ Siehe ALTER, Peter, *Nationalismus* (Frankfurt a.M. 1985), 29.

muslimische Türken, aber auch nicht-türkische Muslime wie Pomaken, Aromunen, Albaner usw., aufgenommen wurden.²⁵

Nationalistisch motivierte Massnahmen mit ausgeprägt anti-christlicher und anti-jüdischer Stossrichtung kamen auch später immer wieder vor. Als Beispiele mögen die zwischen 1942 und 1944 erhobene Vermögenssteuer (*Varlık Vergisi*) und das Pogrom vom 6. und 7. September 1955 dienen. Mit der *Varlık Vergisi* bezweckte die nationale Regierung die Türkifizierung der Wirtschaft durch die Beendigung der wirtschaftlichen Vormachtstellung der nicht-muslimischen Minderheiten und die Schaffung einer türkisch-muslimischen Bourgeoisie. Obwohl auch die muslimische Oberschicht diese Vermögenssteuer zu zahlen hatte, traf sie in erster Linie Angehörige der nicht-muslimischen Minderheiten, nicht nur, weil diese das Geschäftsleben in der Türkei dominierten, sondern auch, weil die Steuerpflichtigen nach ihrer Religion bzw. Herkunft kategorisiert und dementsprechend in unterschiedlicher Höhe besteuert wurden.²⁶ Mit dem Pogrom von Istanbul 1955 erreichte die anti-christliche Stimmung in der Republik einen ihrer Höhepunkte. Unter dem Vorwand, gegen einen Brandanschlag auf Atatürks Geburtshaus in Thessaloniki durch griechische Nationalisten zu protestieren,²⁷ richteten sich staatlich orchestrierte Massenausschreitungen zunächst gegen die griechische Gemeinde Istanbuls, griffen anschliessend auf Ankara und Izmir über und machten letztlich auch vor Armeniern und Juden nicht Halt. Innerhalb von zwei Tagen wurden 15 Personen getötet und 32 schwer verletzt. Insgesamt wurden über 70 Kirchen, mehrere christliche Schulen und tausende von Wohnhäusern, Läden und Geschäften der nicht-muslimischen Minderheiten in Brand gesteckt bzw. zerstört. Diese Vorfälle waren schliesslich der Anlass für die letzte grosse Auswanderungswelle der Griechen.²⁸

Kurzum: Nicht nur aufgrund der spezifischen Organisation des Religiösen in der Türkischen Republik, sondern auch und gerade infolge des weltlichen türkischen Nationalismus, blieben die nicht-muslimischen autochthonen Bevölkerungsgruppen Anatoliens bei aller „Laizität“ Aussenseiter der türkischen Gesellschaft. Von Argwohn begleitet wurden sie an den Rand der Gesellschaft gedrängt, ihre Zahl schrumpfte kontinuierlich. Erst mit dem Reformkurs im Zuge der türkischen EU-Kandidatur gibt es ernsthafte Hoffnungen auf eine Verbesserung ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Situation.²⁹ Trotz dieser positiven

25 Siehe KORALTÜRK, Murat, „Ekonominin Türkleştirilmesi ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin İktisadi Sonuçları“, in: ALKAN, Mehmet Ö. et al. (Eds.), *Mete Tunçay'a Armağan* (Istanbul 2007, 603–638).

26 So machten beispielsweise die nicht-muslimischen Minderheiten 87% der Steuerpflichtigen in Istanbul aus. Siehe AKTAN, Çoşkun C. et al. (Eds.), *Vergi, Zulüm ve İsyân* (Ankara 2002). Mehr dazu siehe bei AKTAR, Ayhan, *Varlık Vergisi ve „Türkleştirme“ Politikaları* (Istanbul 2000).

27 Später kam heraus, dass der Brandanschlag von einer Spezialeinheit des türkischen Militärs (*Özel Harp Dairesi*) ausgeführt wurde, um im Vorfeld des Zypernkonfliktes die Massen aufzuwiegeln. Siehe dazu DÜNDAR, Can, „Gizlenen Örgütün Başındaki Adam: Sabri Yirmibeşođlu ‚Özel Harp‘çinin Tırmanış Öyküsü“ (*Milliyet*, 08.01.2006).

28 GÜVEN, Dilek, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları* (Istanbul 2005); HÜR, Ayşe, „6-7 Eylül Devletin ‚Muhteşem Örgütlenmesi‘“ (*Taraf*, 07.09.2008).

29 Auswirkungen des Reformkurses auf das Verhalten einiger Behörden im Hinblick auf die Konversionsproblematik sind unverkennbar. So gab beispielsweise das Oberste Berufungsgericht im April 2008 einem Konvertiten recht, dessen Antrag auf Namensänderung von der Zivilkammer Beyođlu, Istanbul abgelehnt worden war. In der Begründung heisst es, dass § 27 des Zivilgesetzes jedem türkischen Bürger garantiere, einen Namen zu tragen, der seine kulturelle Identität widerspiegle. Dass der Vorname Ramazan, der sich auf den Namen eines heiligen islamischen Monats beziehe, im

Entwicklung ist jedoch nicht zu übersehen, dass in weiten Teilen der türkischen Gesellschaft und in der Bürokratie anti-christliche Tendenzen eher zunehmen. Die anti-christlichen und anti-semitischen Europa-Skeptiker – ob religiös oder säkular – sehen in einer möglichen EU-Mitgliedschaft der Türkei nichts anderes als die Verwirklichung eines kulturellen und wirtschaftlichen Hegemonialanspruchs Europas. Sie argumentieren, der „Christen-Club“ Europa setze alles daran, die kulturelle Eigenständigkeit der Türkei zu zerstören und sie politisch zu schwächen. Denn es sei einfacher, ein kulturell entwurzelt und politisch schwaches Land unter Kontrolle zu halten als eine „stabile Regionalmacht“. Die Unterstützung ethnischer und religiöser Minderheiten in der Türkei durch verschiedene europäische Mächte und Organisationen sowie die zunehmenden Christianisierungsversuche in Anatolien seien Teil dieser Strategie.³⁰

5. Kampf gegen Mission und Konversion

Vor diesem Hintergrund ist es kein Zufall, dass sich die Feindschaft der Europa-Gegner vermehrt auch gegen christliche Kleriker sowie die Missionsarbeit von Christen in der Türkei richtet. Da die Mission keine ausschliesslich religiöse Angelegenheit sei, wie die Geschichte zeige, und Missionierung und Kolonialisierung auch heute Hand in Hand gingen, seien die heutigen Missionare in der Türkei – so der Theologie-Professor İbrahim Arslanoğlu – nichts anderes als „moderne Kreuzfahrer“, die daran interessiert seien, „unsere heiligen Stätten zu erobern, unsere religiöse Einheit zu zerstören und somit unsere Nation zu vernichten“.³¹ Es ist nicht zu übersehen, wie hier religiöse und nationale Elemente miteinander vermischt werden: Der Abfall vom Islam bedeutet nach dieser Lesart auch den Verzicht auf die türkische Nationalidentität. So trete man mit dem Religionswechsel nicht nur in eine andere Glaubenswelt ein, sondern entferne sich zugleich von seinen muslimischen türkischen Brüdern und Verwandten, von deren Lebensweise, Kultur, Gefühlswelt usw. In einer muslimisch bestimmten türkischen Welt sei daher ein Konvertit, wenn nicht ein „westlicher Agent“, dann zumindest ein „bedauernswerter Fremdkörper“.³²

Diese Auffassung, die in den 80er Jahren von den Ideologen der Türkisch-Islamischen Synthese (*Türk İslam Sentezi*) entwickelt und seitdem mit allen Mitteln propagiert wurde, erfreut sich heute auch unter säkularen Intellektuellen grosser Beliebtheit. Der Islam wird somit einmal mehr zum elementaren Bestandteil der türkischen Nation, ja zum „Garant der

Widerspruch zur neuen Identität einer zum Christentum übergetretenen Person stehe, sei nicht zu übersehen. Siehe „Zoraki Ramazan'ı Yargıtay Kurtardı“, <http://www.haber7.com/haber/20080417/Zoraki-Ramazani-Yargitay-kurtardi.php> (17.05.2011). Deutlich mildere Töne pflegt auch das Amt für Religionsangelegenheiten im Umgang mit dem „Abfall“ vom Islam. So unterstreicht Prof. Dr. Hakkı Ünal, ein Mitglied des Hohen Religionsrates (*Din İşleri Yüksek Kurulu*), dass es das legitime Recht jedes Individuums sei, eine Religion zu verlassen und sich für eine andere Religion zu entscheiden. Der Islam sehe für eine Konversion „im Diesseits“ keine rechtlichen Strafen vor. Siehe „Din değiştirmek kişisel bir tercih“ (*Hürriyet*, 11.04.2008).

30 Siehe beispielsweise BAŞ, Haydar, *Dini ve Millî Bütünlüğümüze Yönelik Tehditler* (Istanbul 2000); AYDIN, Mahmut, *Çağdaş Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Ankara 2002).

31 ARSLANOĞLU, İbrahim, „Misyonerlik, Batı Emperyalizminin Silahıdır“, <http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/misyonerlik.doc> (22.04.2011).

32 Siehe beispielsweise YILDIRIM, Uğur, „Tarihten Bugüne Türkiye'de Misyonerlik“ (*Jeopolitik* 16, Mayıs 2005, 73–83).

türkischen Existenz“, erhoben. Der bekannte sozialistische Dichter Attila İlhan sieht im Christentum einen „mystischen Terrorismus“, der seine Krise im Westen durch die Missionierung in anderen Ländern zu kompensieren versuche. Religionswechsel bedeute in Ländern wie der Türkei daher, sich statt für den Patriotismus, für dessen Mörder, den Imperialismus, zu entscheiden.³³ In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, dass die als Garanten des Laizismus und der Verwestlichung gepriesenen Streitkräfte zu Vorkämpfern einer antichristlichen Kampagne werden konnten. So bezeichneten sie 2004 in einem Bericht die missionarischen Aktivitäten in der Türkei „als grosse Gefahr für die nationale Integrität“ und forderten die Politiker zu grösserer Wachsamkeit gegenüber der seit Beginn der EU-Verhandlungen stark angewachsenen christlichen Missionsarbeit auf. Dem Bericht zufolge hätten die Missionare vor allem Aleviten und Kurden im Visier und verfolgten das Ziel, bis 2020 über 10 Prozent der türkischen Bevölkerung zu christianisieren. Dafür würden sich u.a. auch die über 60 „illegalen Kirchen“ in der Türkei stark engagieren.³⁴

Im selben Jahr veröffentlichte die nationalkonservative Handelskammer von Ankara (*Ankara Ticaret Odası*) ebenfalls einen Bericht über den Stand der Missionsarbeit in der Türkei. Auch dort kam man zum Ergebnis, dass die EU-Harmonisierungsgesetze der christlichen Missionierung Auftrieb verschafft hätten und ein Dutzend Verlage, Zeitungen, Zeitschriften und Radiosender sowie mehr als 300 Kirchen dabei seien, „einen neuen Kreuzzug“ gegen die Türkei zu führen.³⁵ Bleibt man bei den nackten Zahlen, ergibt sich freilich ein ganz anderes Bild: So traten beispielsweise dem Bericht der Handelskammer von Ankara zufolge im Jahre 2003 lediglich 60 Personen zum Christentum über und im erwähnten Bericht des Militärs ist die Rede von insgesamt 5'000 Konvertiten türkischer Herkunft. Auch die Zahlen von İsa Karataş, des Pressesprechers der Evangelischen Allianz in der Türkei (*Türkiye Protestan Kiliseler Birliđi*), bewegen sich in diesem Rahmen: Im Jahre 2005 lebten in der Türkei ca. 5'000 evangelische Christen.³⁶ Dies entspricht ungefähr der Zahl jener Personen, die in Deutschland allein im Jahr 2006 zum Islam übergetreten sind.³⁷

Abgesehen von diesen offiziellen und halboffiziellen Berichten und der Instrumentalisierung des Themas durch nationalistisch-religiöse Kreise, findet in der Türkei keine Auseinandersetzung über das Thema Religionswechsel und die Alltagsprobleme von Konvertiten statt. Da es für die Türkei keine Religionsstatistik gibt, sind die aus verschiedenen Quellen stammenden Angaben über die Zahl der vom Islam „abgefallenen“ Personen nur als grobe Schätzungen zu verstehen. Aufgrund der durch das Laizismusprinzip gebotenen religiösen Neutralität des Staates ist eine Sonderbehandlung von andersgläubigen oder

33 Siehe beispielsweise İLHAN, Attila, „Hristiyanlıđı Seçmek Emperyalizmi Seçmektir“ (*Cumhuriyet*, 27.09.2004). Dazu siehe auch MANISALI, Erol, *Bıçak Sirtında Cumhuriyet* (Istanbul 2004).

34 „TSK'dan misyonerlik raporu“, <http://www.acikistihbarat.com/Haberler.asp?haber=4073> (07.10.2005).

35 „ATO'dan ‚Misyonerlik‘ Raporu“, <http://www.atonet.org.tr/yeni/index.php?p=189> (17.05.2011). Der Journalist Ertuđul Maviođlu weist in der Zeitung *Radikal* darauf hin, dass nach der Veröffentlichung dieser Berichte die Angriffe auf Christen in der Türkei besonders stark zugenommen hätten. Siehe MAVIOĐLU, Ertuđul, „Önce Rapor Sonra Saldırdılar“ (*Radikal*, 14.08.2008).

36 Siehe KARATAŞ, İsa, „Kiliseye Gidenlerin Çođu Alevi“ (*Radikal*, 23.10.2005). Wie die islamistischen Kreise versuchen, mit verfälschten Zahlen die Angst vor einer christlichen Missionierung zu schüren, zeigt sich am Beispiel der Zeitung *Vakit*. Man gab dort die von Karataş erwähnte Zahl einfach mit 15'000 wieder. Siehe *ibid.*

37 Siehe Institut für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Schweiz, Österreich, „Deutsche für Allah“, <http://www.islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M537c1b5b252.0.html> (07.06.2011).

nichtgläubigen Bürgern im türkischen Zivil- oder Strafrecht nicht erlaubt. Nichtsdestotrotz konnte die Existenz des säkularen „personal law“ bisher die strukturell verankerte offizielle Willkür gegen nicht-muslimische Minderheiten nicht verhindern. So wird beispielsweise bei den Behörden, im Widerspruch zu den bestehenden Gesetzen, nach wie vor eine Praxis gepflegt, die nicht nur die Abkehr vom Islam erschwert und die Konvertiten schikaniert, sondern generell allen nicht-muslimischen Minderheiten mit Misstrauen begegnet. Erst durch die politische Öffnung der letzten Jahre ist es überhaupt möglich geworden, solche Praktiken in der Presse oder in verschiedenen Internetforen zu thematisieren, auch wenn dies bisher eher zögerlich geschah.³⁸ Dass das zwiespältige Verhältnis der sich als laizistisch definierenden Staatsmacht gegenüber den nicht-islamischen Religionen in der türkischen Gesellschaft den sozialen Druck auf die religiösen Minderheiten erhöht und deren Verfolgung begünstigt, steht ausser Frage.³⁹

Anhand dieser Fakten erübrigt es sich fast abschliessend festzustellen, dass sich die Missionsarbeit in der Türkei infolge des grossen gesellschaftlichen und politischen Drucks an der Grenze zur Illegalität bewegt, weil die hochgepriesene republikanische Laizität nicht in der Lage ist, die erwünschte Religionsfreiheit in der Türkei zu gewährleisten. Diese besagt eben auch, dass ein Individuum seine Glaubensüberzeugung ohne Gefahr einer Benachteiligung frei bilden kann. Dies beinhaltet auch die Freiheit des Werbens für die eigene Religion. Ursächlich für diese Fehlentwicklung ist der oben beschriebene strukturelle Widerspruch: Der Anspruch, eine offizielle Religion zu unterhalten, die die zivilisatorischen Werte der Republik verbreitet und zugleich der Abwehr des islamischen Radikalismus dient, ist dem türkischen Laizismus zum Verhängnis geworden. Aufgrund dieser Anomalie kann in der heutigen Türkei weder von einer „Autonomie des Religiösen“ noch von einer „konfessionellen Neutralität“ des Staates gesprochen werden. Da der aufoktroierte Staatsislam in einer pluralistischer gewordenen Gesellschaft nicht mehr als Regulativ taugt, wirkt

38 Siehe beispielsweise den Bericht von Nimet Yıldırım Neal über die willkürliche Vorgehensweise des Einwohnermeldeamtes von Antalya gegenüber zwei türkischen Frauen, die zum Christentum übertreten wollten. „Yaşanmış Bir Hikayemiz Var: İslam'dan Hısty'ye“, http://www.kapsamgazetesi.com/Gundem/2001/Yasanmis_hikaye.html (28.05.2011).

39 Es sei hier nur auf einige blutige Angriffe auf christliche Würdenträger erinnert, die zeitgleich mit den EU-Beitrittsverhandlungen erfolgten: Am 5. Februar 2006 wurde der römisch-katholische Priester Andrea Santoro beim Gebet in der Kirche Santa Maria in der Stadt Trabzon am Schwarzen Meer von einem 16-jährigen Schüler erschossen. Ein Monat später erfolgte ein Messerattentat auf den Kapuzinerpater Hanri Leylek in Mersin am Mittelmeer. Am 18. April 2007 wurden in der ostanatolischen Stadt Malatya drei Mitarbeiter eines christlichen Verlages (Tilman Geske, Uğur Yüksel und Necati Aydın) am helllichten Tag in ihrem Büro bestialisch ermordet. Im Sommer 2007 wurden einige georgische Geistliche während ihrer Ferien am Schwarzen Meer von mehreren Menschen beschimpft, beleidigt und angegriffen. Im gleichen Jahr wurde der Priester Pierre Bruniessen in Samsun mit einem Messer attackiert. Kurz vor Weihnachten 2007 stach ein 20-jähriger Türke in Izmir den katholischen Priester der Antonius-Kirche, Adriano Franchini, nach einer Messe nieder. Zu weiteren Beispielen siehe MAVIOĞLU, „Önce Rapor Sonra Saldırdılar“. Siehe auch Kirche in Not (Hg.), *Christen in großer Bedrängnis*. Diskriminierung und Unterdrückung. Dokumentation 2008 (München 2008), 95–98. In diesem Zusammenhang schreibt der bekannte türkische Journalist Hadi Uluengin, dass es nur an wenigen Orten auf der Welt gefährlicher sei, das Amt eines christlichen Geistlichen auszuüben, als in der Türkei. Obwohl die Türken weltweit die wenigsten Christen im Land hätten, seien sie zu Vorreitern eines Dschihad gegen das Christentum geworden. Siehe ULUENGIN, Hadi, „Acil Şifalar“ (*Hürriyet*, 18.12.2007).

er nicht integrativ, sondern polarisierend. Daher ist die republikanische Laizität auch nicht in der Lage, gegen die Islamisierung von Staat und Gesellschaft Schutz zu bieten.

Abstract

This contribution is concerned with the requirements and the frame conditions for conversion – in the sense of change of religious belonging – in present day Turkey. For that purpose the process of separation of the political system and the religious universalism in the Osmanic Empire and in the Turkish Republic is briefly described. Thereby it becomes evident that the specific Turkish *Laizismus* by no means can be equated with the French concept of *laïcité*. The roots of the Turkish notion of *Laizismus* date back to the first half of the 19th century to the Tanzimat reforms of the Ottoman Empire. Despite the process of a desacralization of the political sphere, Islam remained the acknowledged cultural basis of state and society. Not before Mustafa Kemal Atatürk proclaimed Turkey a republic, the religious legitimation of governmental authority came to an end. The institutions of sultanate, kalifate and sharia were abandoned. The religious socialization (*umma*) was replaced by the reality and ideology of the „nation“. Kemal's program of secularization, however, went hand in hand with a governmental integration and subordination of Islam and with the establishment and the control of a kind of „state Islam“. This „state Islam“, in which the Government Department of Religion in Ankara kept the theological and administrative monopoly, was compatible with *Laizismus*. Against this background, the present contribution asks why this protracted and complex process, in spite of secularization and *Laizismus*, has not led to religious liberty and governmental neutrality in religious affairs. Turkey's non-Muslim minorities do not fully enjoy religious liberty. The weak position, in terms of religious law, of the ecumenical patriarchate and its theological school, called Halkı, in Istanbul is widely known. Since Turkey took a course directed towards integration into the European Community, the situation of the human rights improved in many respects. There exist, however, politically relevant circles that turn forcefully against a supposed claim to superiority of the „Christian club“ called European Community and that, therefore, are against Turkey's membership of the European Community. In view of this complex field of problems, it is not surprising that both the militant advocates of *Laizismus* within the armed forces and parts of the Muslim population offer resistance to missionary activities of Christians as well as to possible conversions. Truly, there are no discriminating laws, but in daily life as well as in governmental practice religious minorities are tormented indeed. Although there do not exist any official statistics indicating religious belongings, the number of conversions is extremely small. This laicistically legitimated prevention of conversion will impede Turkey's future membership of the European Community.